

Kommentar-Kommentierung zum Johannesevangelium

Die befreiungstheologische Lektüre von Ton Veerkamp im Gespräch
mit den wissenschaftlichen Kommentaren von Hartwig Thyen und Klaus Wengst

Helmut Schütz, Gießen

23. Februar 2023

Online-Version: <https://bibelwelt.de/johannes-blog/> und PDF-Version:
<https://bibelwelt.de/wp-content/uploads/2023/02/Johannes-Blog.pdf>

An zwei wissenschaftliche Kommentare zum Johannesevangelium traue ich mich heran, um sie durcharbeiten und zu prüfen: Sind sie offen für eine befreiungstheologische Lektüre, wie Ton Veerkamp sie vorgelegt hat? Oder muss sich seine politisch geprägte Auslegung von Hartwig Thyen und Klaus Wengst her in Frage stellen lassen? Meine Kommentar-Kommentierung entstand als ein Internet-Blog – begonnen am 23. Februar 2022 und abgeschlossen am 23. Februar 2023.

Inhaltsverzeichnis

Johannes-Blog 1: „Der offenbare Messias“ (1,1 – 4,54)	16
Mein Johannes-Blog	16
Die Auslegungen von Hartwig Thyen, Ton Veerkamp und Klaus Wengst	17
Hinweise zum Verständnis dieser Besprechung wissenschaftlicher Kommentare – auch für Laien!	20
Der Prolog (Johannes 1,1-18)	22
Johannes 1,1a: Im Anfang ist das Wort	26
Johannes 1,1bc-2: Das Wort und der Gott Israels	32
Johannes 1,3: Schöpfung und Geschichte – zukunfts offen	37
Johannes 1,4-5: Leben, Licht und Finsternis	40
Johannes 1,6-8: Johannes der Zeuge	46
Johannes 1,9: Das vertrauenswürdige Licht	48
Johannes 1,10: Die (Menschen-)Welt unter der Weltordnung	50
Johannes 1,11: Das Eigene und die Eigenen	55
Johannes 1,12-13: Aus Gott geboren – nicht aus Blut, Fleisch oder Manneswillen	57
Johannes 1,14a: Das Wort wird Fleisch – ein bestimmter jüdischer Mensch	61
Johannes 1,14b: Im Fleisch gewordenen hat das Wort sein Zelt	68
Johannes 1,14cd: Das Schauen der Ehre des Einziggezeugten Sohnes vom VATER	71

Johannes 1,14e: Gnade und Wahrheit oder solidarische Treue?	77
Johannes 1,15: Johannes als Zeuge seines „Ersten“	83
Johannes 1,16-17: Ersetzt die Gnade durch Jesus Christus die Tora des Mose?	85
Johannes 1,18: Der Einziggezeugte, Gottbestimmte, als Exeget des Gottes Israels	91
Zur Gliederung des Johannesevangeliums	97
Johannes der Zeuge, der Messias und die Schüler (Johannes 1,19-51)	100
Johannes 1,19-21: Dreifaches Zeugnis des Johannes, wer er nicht ist	101
Johannes 1,22-23: Stimme eines Rufenden	105
Johannes 1,24: Wer sind die Pharisäer?	107
Johannes 1,25-27: Der Unbekannte, der hinter dem Täufer kommt	108
Johannes 1,28: Wo liegt Bethanien jenseits des Jordans?	110
Johannes 1,29: Zweiter Tag – Gottes Lamm und die Verirrung des <i>kosmos</i>	112
Johannes 1,30-33: Taufe mit Wasser und mit Inspiration der Heiligung	118
Johannes 1,34: Der Sohn Gottes – einer wie Gott!	125
Johannes 1,35-39: Dritter Tag – die ersten beiden Schüler Jesu	129
Johannes 1,40-42: Andreas findet „als Ersten“ den Simon Petrus	134
Johannes 1,43-44: Vierter Tag – Jesus findet Philippus	139
Johannes 1,45-46: Philippus bezeugt Nathanael den Messias aus Nazareth	141
Johannes 1,47-49: Jesus sieht Nathanael unter dem Feigenbaum	144
Johannes 1, 50-51: Der offene Himmel über dem Menschensohn	150
Messianische Hochzeit und messianische Gemeinde (Johannes 2,1-12)	160
Johannes 2,1a: Eine Hochzeit zu Kana in Galiläa am dritten Tage	161
Johannes 2,1b-3: Die Mutter Jesu und Jesus mit seinen Jüngern als Hochzeitsgäste	165
Johannes 2,4-5: Jesu Wort zur Mutter über seine Stunde und ihr Wort zu den Diensthabenden	168
Johannes 2,6-7: Sechs Wasserkrüge für die jüdischen Reinigungsriten	172
Johannes 2,8-10: Der Festverantwortliche und der Wein, der Wasser gewesen war	174
Johannes 2,11: Der Anfang der Zeichen, die Ehre Jesu und das Vertrauen der Schüler	180

Johannes 2,12: Der Abstieg der messianischen Gemeinde nach Kapernaum	186
Tempelreinigung und Tempelaufrichtung in drei Tagen (Johannes 2,13-22)	190
Johannes 2,13: Der Aufstieg des Messias zum Passafest nach Jerusalem	193
Johannes 2,14-16: Jesu Aktion gegen Händler und Geldwechsler im Tempel	195
Johannes 2,17: Ist Jesus ein Eiferer, ein Zelot?	201
Johannes 2,18-21: Das Zeichen des Abbruchs und der Aufrichtung des Tempels	203
Johannes 2,22: Vertrauen auf die Schrift und Jesu Wort nach seiner Aufrichtung aus den Toten	207
Nikodemus, der Lehrer Israels (Johannes 2,23-3,21)	209
Johannes 2,23-25: Jesus vertraut vielen nicht, die auf ihn vertrauen	210
Johannes 3,1-2a: Nächtlicher Besuch des Pharisäers und Ratsherrn Nikodemus bei Jesus	215
Johannes 3,2b-d: Nikodemus spricht Jesus als von Gott gesandten Lehrer an	221
Johannes 3,3: Wer von oben her neu geboren wird, kann das Reich Gottes sehen	222
Johannes 3,4: Das Missverständnis des Nikodemus	228
Johannes 3,5: Wer aus Wasser und Geist geboren ist, kommt in das Reich Gottes	230
Johannes 3,6-8: Das Fleisch und die Sturmwind-Stimme des Geistes	238
Johannes 3,9-10: Eine (berechtigte?) Frage des Nikodemus, des Lehrers Israels	242
Johannes 3,11-12: Augenzeugnis von irdischen und himmlischen Dingen	246
Johannes 3,13: Aufstieg und Abstieg des Menschensohns zum und vom Himmel	253
Johannes 3,14-15: Die Erhöhung der Schlange und des Menschensohnes	259
Johannes 3,16: Die solidarische Liebe Gottes zur Welt im Sohn, dem Einziggezeugten	267
Johannes 3,17-18: Statt Weltverdammung Befreiung durch Vertrauen auf den Namen des Sohnes	282
Johannes 3,19-21: Das Gerichtsverfahren des Lichts gegen die bösen Werke der Finsternis	288
Das Zeugnis des Johannes und die Stimme des Bräutigams (Johannes 3,22-36)	298
Johannes 3,22-24: Jesus und Johannes taufen beide im judäischen Land	300
Johannes 3,25: Johannesjünger streiten mit einem Judäer über die Reinigung	304
Johannes 3,26-28: Johannesjünger reagieren eifersüchtig auf den Taufferfolg Jesu	309

Johannes 3, 29-30: Johannes als der Freund des messianischen Bräutigams	311
Johannes 3,31-33: Ein Zeugnis von der Erde für den, der vom Himmel kommt	317
Johannes 3,34: Der Gottgesandte und die Geistbegabung „nicht nach dem Maß“	325
Johannes 3,35-36: Das Vertrauen auf den Sohn des Vaters und der Zorn Gottes	332
Die Samaritanerin am Jakobsbrunnen (Johannes 4,1-42)	337
Johannes 4,1-3: Jesu erneuter Aufbruch aus Judäa nach Galiläa	342
Johannes 4,4-6a: Jakobs Brunnen auf Josefs Feld bei der Stadt Sychar in Samarien	345
Johannes 4,6b-7a: Jesus und die Repräsentantin der Stamm-Mütter Israels	349
Johannes 4,7b-8: Jesu Bitte „Gib mir zu trinken!“ in Abwesenheit seiner Schüler	354
Johannes 4,9: Die samaritanische Frau im Konflikt mit Jesus, dem jüdischen Mann	355
Johannes 4,10: Jesus bietet der Frau lebendiges Wasser als Gabe Gottes an	359
Johannes 4,11-12: Jesus in Konkurrenz zu Jakob – woher hat er lebendiges Wasser?	361
Johannes 4,13-14: Eine Wasserquelle, die „aufspringt zum Leben der kommenden Weltzeit“	364
Johannes 4,15: Die Bitte der Frau um ein Ende des Durstes und Wassers schöpfens	369
Johannes 4,16-18: Der Mann der Samaritanerin, der kein Mann ist, sondern ein Baʿal	372
Johannes 4,19: Die Frau nennt Jesus einen Propheten	383
Johannes 4,20: An welchem Ort soll man „sich verneigen“, <i>proskynein</i> ?	385
Johannes 4,21: Die Anbetung des Vaters weder auf dem Garizim noch in Jerusalem	388
Johannes 4,22: „Rettung, Heil, Befreiung“, <i>sōtēria</i> , kommt von den Juden/Judäern	392
Johannes 4,23-24: Die Verneigung vor dem Vater im Geist und in der Wahrheit	399
Johannes 4,25: Die Erwartung des Messias, der alles verkünden wird	410
Johannes 4,26: Im Reden Jesu mit der Frau geschieht der Name Gottes: „ICH BIN“	413
Johannes 4,27: Die Verwunderung der Schüler Jesu über sein Gespräch mit der Frau	422

Johannes 4,28-30: Die Samaritanerin als messianische Evangelistin ihrer Landsleute	425
Johannes 4,31-34: Die den Schülern unbekannte Speise Jesu, das Werk Gottes zu vollenden	429
Johannes 4,35-38: Jesu Rede über die Ernte zum Leben der kommenden Weltzeit	432
Johannes 4,39-42: Die Samaritaner erkennen Jesus als den Befreier der Welt	443
Das andere messianische Zeichen in Kana, Galiläa: „Dein Sohn lebt!“ (Johannes 4,43-54)	449
Johannes 4,43-45: Die Aufnahme Jesu, der in seiner <i>patris</i> , „Vaterstadt“, nichts gilt, in Galiläa	450
Johannes 4,46-47: Ein Hofbeamter aus Kapernaum sucht in Kana Hilfe bei Jesus für seinen todkranken Sohn	455
Johannes 4,48: Ohne Zeichen und Machterweise Gottes ist kein Vertrauen möglich	458
Johannes 4,49-53: Das durch das Leben des Sohnes bestätigte Vertrauen des Hofbeamten auf Jesu Wort	463
Johannes 4,54: Das zweite Zeichen, das den Messias Jesus offenbart	467
Johannes-Blog 2: „Der verborgene Messias“ (5,1 – 12,50)	469
Geleitwort zum Johannes-Blog 2	469
Ein Fest: Heilung der Lähmung Israels durch den Sohn des VATERS (Johannes 5,1-47)	470
Johannes 5,1: Jesus nimmt an einem Fest der Juden in Jerusalem teil	473
Johannes 5,2: Der Teich Bethesda am Schaftor zu Jerusalem mit fünf Hallen	474
Johannes 5,3-5: Ein Mensch unter vielen Kranken, der seit 38 Jahren krank ist	476
Johannes 5,6-9a: Jesus lässt den lange Zeit Gelähmten seinen Gang gehen	479
Johannes 5,9b-13: Der Konflikt mit „den Juden“ um das Tragen der Liege am Sabbat	487
Johannes 5,14-16: Jesus spricht den Geheilten auf seine Verirrung an und wird von „den Juden“ verfolgt	491
Johannes 5,17: Das andauernde Wirken des VATERS und Jesu als seines Sohnes	494
Johannes 5,18: „Die Juden“ werfen Jesus vor, sich selber Gott gleich zu machen	498

Johannes 5,19-20a: Jesus erzählt das Gleichnis von Vater und Sohn	501
Johannes 5,20b-23: Die größeren Werke des vom VATER gesandten Sohnes	507
Johannes 5,24-26: Das „ewige“ Leben, die Toten und die Stimme des Sohnes Gottes	514
Johannes 5,27-30: Das endgültige Gericht des bar enosch, „Menschensohns“	520
Johannes 5,31-32: Jesus beruft sich auf einen vertrauenswürdigen Zeugen	528
Johannes 5,33-35: Johannes als Zeuge und Leuchte für Gottes Treue und Befreiung	531
Johannes 5,36-37a: Das Zeugnis der Werke des Sohnes und das Zeugnis des VATERs für den Sohn	535
Johannes 5,37b-38: Stimme, Gestalt und Wort Gottes entgehen den Gegnern Jesu	539
Johannes 5,39-40: Jesu Gegner finden in den Schriften nicht Jesus als das Leben	543
Johannes 5,41-44: Wer Ehre unter Menschen will, sucht nicht die Ehre des VATERs	546
Johannes 5,45-47: Mose, der von Jesus geschrieben hat, klagt die Gegner Jesu an	551
Pascha: Die Ernährung Israels durch Jesus als das Brot vom Himmel (Johannes 6,1-71)	559
Johannes 6,1: Jesus geht weg – jenseits des Meeres von Galiläa, von Tiberias	563
Johannes 6,2-4: Eine Volksmenge folgt Jesus wegen seiner Zeichen auf den Berg	568
Johannes 6,5-9: Jesus fragt Philippus nach Brot für das Volk, Andreas verweist auf wenig Brot und Fisch	571
Johannes 6,10-13: Jesu Speisung der 5000 und die Sammlung von Israels Rest	576
Johannes 6,14-15: Jesus als „der Prophet“ lässt sich nicht zum König machen, sondern entweicht auf „den Berg“, er allein	580
Johannes 6,16-21: Jesus geht den Gang auf dem Meer, den NAMEN verkörpernd	584
Johannes 6,22-25: Die Volksmenge gelangt mit Booten aus Tiberias nach Kapernaum	589
Johannes 6,26-27: Von der Speise, die ins Leben der kommenden Weltzeit bleibt	594
Johannes 6,28-29: Gott will das Werk des Vertrauens auf den Gesandten Gottes	602

Johannes 6,30-31: Die Forderung eines Zeichens und die Erinnerung an das Manna in der Wüste	604
Johannes 6,32-34: Jesus verspricht wahres Brot vom Himmel, die Leute wollen es	607
Johannes 6,35: In Jesus offenbart sich der NAME als das Brot des Lebens	612
Johannes 6,36-40: Jesus verliert nichts von dem, was ihm der VATER gegeben hat	616
Johannes 6,41-44: Murren über Josefs Sohn, zu dem kommt, wen der VATER zieht	622
Johannes 6,45-46: Wer sich von Gott schulen lässt, kommt zu dem, der den VATER gesehen hat	629
Johannes 6,47-51: Das Brot vom Himmel ist Jesu Fleisch für das Leben der Welt	635
Johannes 6,52-58: Das Fleisch des Menschensohns kauen, sein Blut trinken	642
Johannes 6,59: Jesus hatte in synagogaler Versammlung in Kapernaum gelehrt	657
Johannes 6,60-62: Die böse Rede Jesu als Stolperstein für seine Schüler und das Aufsteigen des Menschensohnes	658
Johannes 6,63: Das Fleisch im Gegenüber zum lebendigmachenden Geist	663
Johannes 6,64-66: Jesus weiß, wer ihm nicht vertraut und von ihm weggeht	667
Johannes 6,67-69: Das Bekenntnis der Zwölf durch Simon Petrus zu Jesus als dem Heiligen Gottes	670
Johannes 6,70-71: Judas, einer der Zwölf, als ein <i>diabolos</i> , der Jesus überliefern wird	675
Laubhüttenfest (Sukkot): Der große Streit über Licht und Blindheit (Johannes 7,1-10,21)	677
Johannes 7,1-2: Jesus geht seinen Gang in Galiläa, als das Fest Sukkot nahe ist	681
Johannes 7,3-10: Jesu Konflikt mit seinen Brüdern und sein heimliches Aufsteigen zum Fest	683
Johannes 7,11-13: Gerüchte über Jesus, ob er gut ist oder ein Volksverführer	695
Johannes 7,14-18: Jesu Lehre im Tempel von dem Gott, der ihn gesandt hat	697
Johannes 7,19-24: Im Streit um die Tora argumentiert Jesus mit der Beschneidung am Sabbat	702
Johannes 7,25-29: Jesus tritt im Tempel Gerüchten über ihn und die Oberen Jerusalems entgegen	708
Johannes 7,30-32: Vergebliche Versuche, Jesus, zu ergreifen, den viele als Messias anerkennen	712

Johannes 7,33-36: Jesu Wort über die kleine Zeit und dass man ihn nicht finden wird	716
Johannes 7,37-39: Jesu Rede am letzten Festtag über Ströme lebendigen Wassers	720
Johannes 7,40-44: Spaltungen im Volk wegen der Frage, ob Jesus der Messias ist	729
Johannes 7,45-49: Jesus als Verführer des Volkes und Verfluchung des Volkes durch die Pharisäer	735
Johannes 7,50-52: Nikodemus als Fürsprecher Jesu oder des verfluchten Volkes	738
[Johannes 7,53 – 8,11: Gehört Jesu Freispruch für die Ehebrecherin in einen christlichen oder jüdischen Kontext – und in welcher Weise?]	743
Johannes 8,12: Jesus als das Licht der Welt, um den Gang nicht in der Finsternis zu gehen	753
Johannes 8,13-20: Jesu vom VATER bestätigtes Selbstzeugnis in der Schatzkammer des Tempels	758
Johannes 8,21-24: Wer von diesem <i>kosmos</i> ist, wird an seinen Verirrungen sterben	768
Johannes 8,22-30: Jesus ist der, der immer das in des VATERS Augen „Gerade“ tut	777
Johannes 8,31-36: Befreiende Wahrheit oder versklavende Verirrung für Kinder Abrahams	784
Johannes 8,37-40: Wer Jesus töten will, tut nicht die Werke Abrahams	795
Johannes 8,41-47: Wer dem Gesandten des NAMENS die Liebe verweigert, hat dessen Widersacher zum Vater	800
Johannes 8,48-53: Statt als Lebensgeber gewürdigt zu werden, wird Jesus als Besessener entehrt	814
Johannes 8,54-59: Jesu Ehre vom VATER und Abrahams Freude über den Tag Jesu	819
Johannes 9,1: Jesus sieht im Vorübergehen einen Blindgeborenen	831
Johannes 9,2-5: Sünde als Warum der Blindheit oder Werke Gottes als ihr Wozu	834
Johannes 9,6-7: Jesus heilt den Blinden durch Schlamm, den er sich im Teich Siloah abwäscht	841
Johannes 9,8-12: Außenstehende reagieren auf die Heilung des blinden Bettlers	846
Johannes 9,13-17: Das erste Verhör des ehemals Blinden vor den Pharisäern	848
Johannes 9,18-23: Das Verhör der Eltern des Blindgeborenen durch die Judäer	851

Johannes 9,24-34: Das zweite Verhör des ehemals Blinden und seine Ausstoßung	854
Johannes 9,35-38: Das Vertrauen des Ausgestoßenen auf den Menschensohn	863
Johannes 9,39-41: Jesu Gericht über sehend werdende Blinde und blinde Sehende	869
Johannes 10,1-6: Das Gleichnis vom Hof der Schafe, die nur auf ihren Hirten hören	876
Johannes 10,7-10: Jesus als die Tür zu Befreiung und Leben im Gegensatz zu mörderischen Dieben	887
Johannes 10,11-15: Jesus als der gute Hirte im Gegensatz zu unzuverlässigen Lohnhirten	898
Johannes 10,16: Andere Schafe, nicht aus diesem Hof: Samaria oder die Völker?	910
Johannes 10,17-18: Jesu Gebot vom VATER, sein Leben einzusetzen und zu „nehmen“	914
Johannes 10,19-21: Die Spaltung unter den Judäern wegen Jesu Rede und Blindenheilung	919
Chanukka: Die Auferweckung des Lazarus als Zeichen der Erneuerung Israels (Johannes 10,22-11,54)	921
Johannes 10,22-24: Jesu messianischer Gang in der Halle Salomos als Herausforderung für die Judäer	926
Johannes 10,25-30: Jesu Einssein mit Gott auf Grund seiner Werke als Hirte Israels	930
Johannes 10,31-33: Ein Steinigungsversuch, weil Jesus sich selbst „gottgleich“ oder „zu Gott“ macht	939
Johannes 10,34-36: Wenn die Schrift zu Israel sagt: „Götter seid ihr!“, dann ist erst recht der von Gott geheiligte Jesus Gottes Sohn	942
Johannes 10,37-39: Vergeblicher Aufruf Jesu an die Gegner, seinen Werken zu vertrauen	949
Johannes 10,40-42: Jesus findet dort Vertrauen, wo Johannes getauft hatte	952
Johannes 11,1-5: Lazarus, der Bruder Marias und Marthas und Jesu Freund, ist krank	956
Johannes 11,6-10: Jesu Absicht, nach zweitägigem Zögern nach Judäa zu gehen, als sein Lebenswandel am Tage	965
Johannes 11,11-16: Jesus will Lazarus aufwecken und Thomas mit ihm sterben	970

Johannes 11,17-24: Jesu findet Lazarus im Grab und spricht mit Martha über die Auferstehung am Tag der Entscheidung	978
Johannes 11,25-27: Jesus als Auferstehung und Leben und Marthas Glaube an den Messias	984
Johannes 11,28-32: Maria wird heimlich gerufen, trauernde Juden folgen ihr zu Jesus	993
Johannes 11,33-38a: Jesu wutschnaubende Erschütterung und Tränen über den Tod des Lazarus	998
Johannes 11,38b-44: Als Gesandter des VATERS ruft Jesus Lazarus aus dem Grab	1005
Johannes 11,45-53: Kaiphas rät dem Sanhedrin, Jesus für das Volk sterben zu lassen	1017
Johannes 11,54: Jesus zieht sich in die Stadt Ephraim nahe der Wüste zurück	1029
Pascha: Jesu Salbung und Einholung als König Israels, dessen Stunde gekommen ist (Johannes 11,55-12,50)	1033
Johannes 11,55-57: Zweifel, ob Jesus zum Passafest kommt, und ein behördlicher Aufruf, ihn zu denunzieren	1036
Johannes 12,1-3: Bei einem Mahl in Bethanien salbt Maria Jesu Füße	1038
Johannes 12,4-8: Jesus weist die Kritik des Judas Iskariot an der Salbung zurück	1045
Johannes 12,9-11: Auch Lazarus soll getötet werden, weil viele Juden um seinetwillen auf Jesus vertrauen	1050
Johannes 12,12-19: Jesu Einholung nach Jerusalem als König von Israel auf einem Eselchen	1052
Johannes 12,20-22: Einige Griechen wollen Jesus sehen, vermittelt durch Philippus und Andreas	1065
Johannes 12,23-26: Die Stunde des sterbenden Weizenkorns und seine Nachfolger	1071
Johannes 12,27-29: Die Erschütterung der Seele Jesu und die Ehrung des NAMENS	1078
Johannes 12,30-33: Gericht über diesen <i>kosmos</i> und ihren Führer und Jesu Sammlung aller durch seine Erhöhung ans Kreuz	1088
Johannes 12,34-36: Der erhöhte Menschensohn und das Licht in der Finsternis	1094
Johannes 12,37-41: Jesaja weiß, warum „sie“ nicht auf „ihn“ vertrauen, dessen Ehre er sah	1103

Johannes 12,42-43: Das Bekenntnis zu Jesus wegen menschlicher Ehre verweigern	1117
Johannes 12,44-50: Jesu Zusammenfassung seiner Lehre aus der Verborgenheit	1120

Johannes-Blog 3: „Der Abschied des Messias“ (13,1 – 21,25) 1130

Geleitwort zum Johannes-Blog 3	1130

Vor dem Pascha: Jesu Fußwaschung und der Verrat des Judas (Johannes 13,1-30a) 1130

Johannes 13,1: Jesu Bewusstsein, dass in seiner Stunde des Weggangs zum VATER die Solidarität mit den Seinen zum Ziel kommt	1135
Johannes 13,2-3: Ein Mahl ist geschehen, Judas unter den Einfluss des <i>diabolos</i> geraten, doch Jesus hat alles vom VATER empfangen	1142
Johannes 13,4-11: Jesus leistet seinen Schülern den Sklavendienst der Fußwaschung	1146
Johannes 13,12-17: Jesu Gebot, einander die Füße zu waschen	1159
Johannes 13,18-20: Vom Verrat als Erfüllung der Schrift und von der Aufnahme der Gesandten Jesu	1168
Johannes 13,21-26: Jesus ist erschüttert über den bevorstehenden Verrat und vertraut sich dem Schüler an, der an seinem Busen liegt	1174
Johannes 13,27-30: Judas zugleich als Hausgenosse und Verräter des Messias an den Widersacher	1184

Es war aber Nacht: Die Abschiedsgespräche des Messias (Johannes 13,30b-17a) 1188

Johannes 13,31-32: In der Nacht des Messias beginnt seine Ehre als Gottes Ehre	1188
Johannes 13,33-35: Jesu neues Gebot der Solidarität für die zurückbleibenden Schüler	1197
Johannes 13,36-38: Jesu Gespräch mit Petrus über seine Nachfolge und seine Verleugnung	1208
Johannes 14,1: Auf Gott und Jesus vertrauen, damit das Herz nicht erschüttert wird	1211
Johannes 14,2-3: Jesus geht hin, um den Seinen einen Ort auf Dauer zu gründen	1215
Johannes 14,4-7: In Jesus als Weg, Treue und Leben ist der VATER zu erkennen	1224

Johannes 14,8-15: Wer Jesus sieht, sieht den VATER und tut die Werke seiner <i>agapē</i>	1234
Johannes 14,15-17: Die Inspiration der Treue als ein anderer Beistand, <i>paraklētos</i>	1243
Johannes 14,18-21: Jesu zukünftige Gegenwart bei denen, die seine Gebote halten	1249
Johannes 14,22-26: Wie sich Jesus seiner Schülerschaft zu erkennen gibt und nicht dem <i>kosmos</i>	1254
Johannes 14,27-31: Jesu Kampfansage gegen den „Frieden“ der Weltordnung	1262
Johannes 15,1: Jesus als der getreue Weinstock und sein VATER als der Winzer	1272
Johannes 15,2-5: Das Fruchtbringen und die Reinigung der Reben am Weinstock	1280
Johannes 15,6-8: Vom Nicht-Bleiben und Bleiben bei Jesus und dem Fruchtbringen zur Ehre des VATER	1285
Johannes 15,9-11: Standfest in der Liebe des VATER	1290
Johannes 15,12-17: Jesu Gebot der Solidarität für die von ihm erwählten Freunde	1294
Johannes 15,18-21: Der Hass des <i>kosmos</i> und „ihre“ Verfolgung der aus dem <i>kosmos</i> Erwählten	1308
Johannes 15,22-25: „Ihr“ unentschuldigbarer und grundloser Hass gegen Jesus und seinen VATER	1318
Johannes 15,26-27: Der Geist der Wahrheit und Jesu Schüler als seine Zeugen	1323
Johannes 16,1-3: Die Gefahr, ohne den Schutz der Synagoge zu Fall zu kommen	1326
Johannes 16,4-7: „Ihre“ Stunde, der Weggang Jesu und das Kommen des Parakleten	1334
Johannes 16,8-12: Der Paraklet als Ankläger der Weltordnung im Blick auf die Verirrung, die Bewährung und das Gerichtsurteil	1343
Johannes 16,13-15: Die Trinität der Inspiration der Treue, die vom VATER ausgeht und im Messias Jesus Gestalt angenommen hat	1363
Johannes 16,16-19: Einem Augenblick der Nichtbeachtung Jesu steht ein Augenblick des Sehens Jesu gegenüber	1373
Johannes 16,20-22: Die bleibende Freude der Schüler Jesu in der Stunde der Frau	1383
Johannes 16,23-28: Den VATER als Freund bitten im Namen dessen, der zu ihm zurückkehrt, in der Stunde des Redens ohne Bilder	1390

Johannes 16,29-32: Trotz ihres Vertrauens werden die Schüler Jesus allein lassen	1397
Johannes 16,33: Der Friede des Messias und die Überwindung der Weltordnung	1402
Es war aber Nacht: Das Gebet des Messias (Johannes 17,1-26)	1408
Johannes 17,1-5: Jesu Gebet zum VATER um das Leben der kommenden Weltzeit in der Stunde ihrer wechselseitigen Ehrung	1414
Johannes 17,6-8: Die Bekanntgabe des NAMENS an diejenigen, die SEIN Wort bewahren und Jesu Worte als von IHM ausgegangen annehmen	1433
Johannes 17,9-11: Jesu Fürbitte nicht für den <i>kosmos</i> , sondern für die Bewahrung der Seinen im NAMEN und für ihre Einheit	1443
Johannes 17,12: Jesu Bewahrung der Seinen im NAMEN außer dem Sohn des Verderbens	1452
Johannes 17,13-16: Jesu Freude in den Seinen, die <i>in</i> , aber nicht <i>von</i> der Weltordnung sind, und ihre Bewahrung vor dem Bösen	1456
Johannes 17,17-19: Die Heiligung der in die Weltordnung Gesandten in der Treue	1462
Johannes 17,20-21: Jesu Bitte, dass alle zukünftig ihm Vertrauenden eins werden und auch der <i>kosmos</i> zum Vertrauen kommt	1471
Johannes 17,22-24: Jesu Ehre für die Seinen, damit sie eins sind und der <i>kosmos</i> , der selbst verworfen ist, die Solidarität des VATERS mit Jesus und den Seinen erkennt	1476
Johannes 17,25-26: Den VATER im NAMEN erkennen und aus seiner Solidarität leben	1491
Es war aber Nacht: Verhaftung und Verhör des Messias (Johannes 18,1-28a)	1495
Johannes 18,1-2: Jesus mit seinen Schülern im Garten jenseits des Baches Kidron, den auch Judas kennt	1498
Johannes 18,3: Judas als Anführer einer bewaffneten römisch-judäischen Truppe	1503
Johannes 18,4-9: Jesus stellt sich der Truppe, die vor seinem ICH-BIN zu Boden fällt, und erwirkt den freien Abzug seiner Schüler	1505
Johannes 18,10-11: Jesus weist Simon Petrus zurecht, der zum Schwert greift	1512
Johannes 18,12-14: Jesu Verhaftung und Überführung zu Hannas, dem Schwiegervater des Hohenpriesters Kaiphas	1515
Johannes 18,15-18: Petrus gelangt durch einen anderen Schüler Jesu in den Hof des Hohenpriesters und verleugnet Jesus gegenüber der Türhüterin	1518

Johannes 18,19-21: Die Befragung Jesu durch den Hohenpriester Hannas über seine Schüler und seine Lehre vor dem <i>kosmos</i>	1523
Johannes 18,22-24: Jesu souveräne Reaktion auf seine Misshandlung und seine Überstellung zum Hohenpriester Kaiphas	1527
Johannes 18,25-27: Petrus verleugnet Jesus zwei weitere Male am Kohlenfeuer	1530
Johannes 18,28a: Die Überführung Jesu von Kaiphas vor das Prätorium	1533
Frühmorgens: Jesus in der Konfrontation mit Pilatus und der priesterlichen Führung Judäas (Johannes 18,28b-19,13)	1535
Johannes 18,28b: Am frühen Morgen gehen die Ankläger Jesu nicht ins Prätorium, um sich nicht unrein zu machen	1540
Johannes 18,29-32: Zuständigkeitsgerangel zwischen Pilatus und Jesu Anklägern	1544
Johannes 18,33-38a: Verhör Jesu durch Pilatus über Jesu Königtum der Treue	1549
Johannes 18,38b-40: Pilatus bietet der jüdischen Führung den König der Juden statt des Terroristen Barabbas zur Freilassung an	1565
Johannes 19,1-3: Pilatus lässt Jesus geißeln und von seinen Soldaten als König der Juden verspotten und misshandeln	1570
Johannes 19,4-5: Pilatus führt Jesus seinen Anklägern vor als „den Menschen“	1574
Johannes 19,6-7: Die priesterliche Führung Judäas fordert Jesu Kreuzigung gemäß der Tora, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht hat	1580
Johannes 19,8-11: Die Furcht des Pilatus und die Frage, ob und woher er Macht hat	1584
Johannes 19,12-13: Als Pilatus als Freund des Kaisers erpresst wird, Jesus nicht freizulassen, setzt er sich auf den Richterstuhl	1597
Rüsttag des Pascha: Jesus als der gekreuzigte König Israels (Johannes 19,14-42)	1603
Johannes 19,14-16a: Die Führung Judäas erreicht die Kreuzigung des ihr von Pilatus präsentierten Königs der Juden und bekennt sich zum Kaiser als ihrem König	1604
Johannes 19,16b-18: Jesus trägt das Kreuz nach Golgatha, wo sie ihn in der Mitte zwischen zwei anderen kreuzigen	1612
Johannes 19,19-22: Die umstrittene Urteilsbegründung am Kreuz Jesu: Jesus der Nazoräer, der König der Juden	1619
Johannes 19,23-24: Vier römische Soldaten teilen Jesu Kleider und werfen das Los über sein Gewand	1625

Johannes 19,25-27: Jesu letzter Wille für seine Mutter und den geliebten Schüler in Anwesenheit zweier weiterer Frauen als Zeuginnen	1629
Johannes 19,28-30: Der dürstende Jesus am Kreuz erreicht sein Ziel, indem er die Schrift erfüllt und das <i>pneuma</i> {Geist, Inspiration} übergibt	1641
Johannes 19,31-37: An Jesus wird kein Bein gebrochen, aber ein Lanzenstich durchbohrt ihn, so dass Blut und Wasser herauskommt, was der treue Zeuge bezeugt	1657
Johannes 19,38-42: Josef von Arimathäa und Nikodemus bestatten Jesus als den König der Juden in einem neuen Grab in einem nahe gelegenen Garten	1672
„Tag eins“ der neuen Schöpfung (Johannes 20,1-29)	1681
Johannes 20,1-2: Maria Magdalena findet an „Tag eins“ den Stein von Jesu Grab weggenommen und informiert Petrus und den geliebten Schüler	1685
Johannes 20,3-10: Der Wettlauf von Petrus und dem anderen Schüler zu Jesu Grab	1692
Johannes 20,11-13: Maria weint am Grab Jesu und sieht zwei Engel, denen sie die Frage beantwortet, warum sie weint	1707
Johannes 20, 14-16: Maria hält Jesus für den Gärtner und erkennt ihn erst als ihren Lehrer, als er sie mit Namen anspricht	1710
Johannes 20,17-18: Jesus beauftragt Maria Magdalena mit der Botschaft an seine Brüder, dass er, der „noch nicht“ zum VATER aufgestiegen ist, zu ihm aufsteigt	1715
Johannes 20,19-20: Jesus gibt sich den Schülern hinter verschlossenen Türen als der Gekreuzigte zu erkennen	1731
Johannes 20,21-23: Die Sendung und Belebung der Schüler Jesu mit heiliger Inspiration zur Aufhebung der Verirrung der Menschen oder ihrer Verstockung	1739
Johannes 20,24-25: Thomas will die Wundmale Jesu sehen und ertasten, um vertrauen zu können	1750
Johannes 20,26-29: Thomas inmitten der Schüler hinter verschlossenen Türen darf Jesu Wundmale sehen, und Jesus preist Vertrauende selig, die nicht sehen	1754
Epilog: Ein drittes von vielen anderen Zeichen zur Offenbarung der Ehre des Messias Jesus (Johannes 20,30 – 21-25)	1770
Johannes 20,30-31: Einige der vielen Zeichen Jesu sind aufgeschrieben, „damit ihr vertraut“	1776

Johannes 21,1-2: Jesus lässt sich am See von Tiberias öffentlich vor sieben seiner Schüler sehen	1787
Johannes 21,3-6: Einen Fischzug der Schüler mit Petrus führt erst die Begegnung mit dem unerkannten Jesus zum Erfolg	1797
Johannes 21,7: Der geliebte Schüler bekennt Jesus gegenüber Petrus als den Herrn, woraufhin Simon Petrus sich gürtet und in den See wirft	1802
Johannes 21,8-11: Petrus zieht das Netz mit 153 Fischen im Auftrag Jesu an Land, nachdem die anderen Schüler es bis ans Ufer gezogen haben	1805
Johannes 21,12-13: Jesu Schüler erfahren Jesus als ihren Herrn, indem er sie zum Mahl einlädt und es mit ihnen feiert	1811
Johannes 21,14: Zum dritten Mal lässt sich Jesus von den Schülern öffentlich sehen	1816
Johannes 21,15-17: Jesus fragt Simon Petrus nach seiner Solidarität bzw. Freundschaft mit ihm und macht ihn zum Hirten der messianischen Gemeinde	1817
Johannes 21,18-19a: Der Lebensgang des Petrus, der sich früher selbst gegürtet hat, wird verändert durch den, der ihn gürtet	1829
Johannes 21,19b-23: Die Nachfolge des Petrus und des Schülers, dem Jesus solidarisch verbunden war	1833
Johannes 21,24-25: Das vertrauenswürdige Zeugnis dieses Schülers, der nur einen kleinen Teil dessen aufschreiben konnte, was Jesus getan hat	1844

Johannes-Blog 1: „Der offenbare Messias“ (1,1 – 4,54)

Mein Johannes-Blog

So etwas habe ich noch nie gemacht. Ich lese zwei Bücher, zwei dicke Bibelkommentare – eigentlich sogar drei, denn ich vergleiche, was ich bei Hartwig Thyen und Klaus Wengst lese, mit Ton Veerkamps Auslegung – und meine Gedanken dazu schreibe ich nicht nur ins Unreine auf, um sie später zu einem ausführlichen Beitrag zusammenzufassen, sondern fortlaufend gleich hier ins Internet. Mein erster Blog – mein Johannes-Blog! Ich verstehe ihn als eine Baustelle für Gedanken, die im Werden sind, möglicherweise über Monate hin. Heute, am **23. Februar 2022**, fange ich an. Speichern werde ich den Blog immer unter dem Datum der letzten Änderung – und dabei im Titel vermerken, bis zu welchem Abschnitt im Johannesevangelium ich gekommen bin.

Vielleicht lässt sich ja auch manche Leserin, mancher Leser – mehr als bei einem fertigen Beitrag – dazu anregen, einen Kommentar zu hinterlassen – mit Anregungen, Fragen, Kritik, von mir aus auch freundlicher Zustimmung.

Die Auslegungen von Hartwig Thyen, Ton Veerkamp und Klaus Wengst

Nachdem ich in den letzten anderthalb Jahren eine ganze Reihe von Büchern über das Johannesevangelium von Veerkamps Auslegung her kritisch kommentiert habe,¹ wurde ich letztens auf zwei wissenschaftliche Kommentare aufmerksam, die mich wirklich neugierig machten. Mit Ton Veerkamp teilen sie zwei Grundvoraussetzungen:

1. Sie legen das Johannesevangelium in seiner Endgestalt aus und führen tatsächliche oder angebliche Widersprüche im Text nicht darauf zurück, dass Johannes zwei oder drei schriftliche Quellen mehr oder weniger sorgfältig zu einem durch viele Jesus-Reden ergänzten Evangelium zusammengestückelt hätte.²
2. Sie nehmen ernst, dass das Johannesevangelium nicht ohne den Rückbezug auf die jüdische Bibel zu verstehen ist.

Hartwig Thyen³ reizt mich außerdem nicht nur deswegen, weil er mir von meinem Pfarrerkollegen Peter Willared wärmstens empfohlen wurde und theologisch von Karl Barth her geprägt zu sein scheint, sondern auch, weil ich seine Annahme spannend finde, dass Johannes auch die Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas gekannt hat und dass er (T4) „intertextuell mit den alttestamentlichen Texten ebenso wie mit den synoptischen Evangelien in ihren überlieferten redaktionellen Gestalten spielt“. Interessant ist das vor allem deswegen, weil er nicht etwa meint, Johannes hätte die früheren Evangelien ersetzen oder verdrängen wollen, vielmehr werden „diese Prätexte ... durch den neuen Text ... in Erinnerung gerufen und neu in Kraft gesetzt.“

1 Eine Liste meiner zu dieser Thematik verfassten Beiträge findet sich hier: [Johannes – antijüdischer oder jüdisch-messianischer Evangelist?](#)

2 In meinem Beitrag [Augenzeuge – der Zeichen des Messias Jesus!](#) habe ich mich mit dem Versuch von Günter Reim auseinandergesetzt, der davon ausgeht, dass Johannes auf eine Wunderquelle, ein viertes synoptisches Evangelium (neben Markus, Matthäus und Lukas), und eine Weisheitstradition zurückgegriffen habe.

3 **Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005.** Die im folgenden Text in runden Klammern (...) angegebenen Seitenzahlen oder Verweise auf Anmerkungen **mit vorangestelltem „T“** beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate aus diesem Buch.

Um es nicht überall ausdrücklich erklären zu müssen, merke ich schon hier an, dass dort, wo Thyen sich in Zitaten auf „Barth“ bezieht, der große Theologe des 20. Jahrhunderts, Karl Barth, gemeint ist, wie er sich in seiner Kirchlichen Dogmatik. Die Lehre von Gott. Bd. II/2, Zürich 1948, oder in seiner Erklärung des Johannes-Evangeliums. Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, zum Johannesevangelium geäußert hat.

Klaus Wengst⁴ geht insofern noch zwei weitere große Schritte in Richtung einer Auslegung, wie sie Ton Veerkamp vertritt, als (W5) sein exegetisches Suchen zunächst durch die in den 70er Jahren „aufkommende sozialgeschichtliche Fragestellung“ bestimmt war und er sich später genötigt sah, „verstärkt jüdische Tradition und gerade und besonders jüdisch-rabbinische wahrzunehmen.“ Gegen das Argument (W24), die von ihm angeführten „jüdisch-rabbinischen Texte seien in ihrer Masse viel zu jung, um für das Verstehen des Johannesevangeliums eine Rolle spielen zu können“, wendet Wengst ein, dass nach dem Jüdischen Krieg bereits im

Lehrhaus in Javne in Aufnahme schon älterer Traditionen der Grund gelegt [wurde] für eine kontinuierliche Entwicklung, die sich literarisch in Mischna, Talmudim und Midraschim niedergeschlagen hat. Auch ein nachweislich junger Text aus dieser Tradition zeigt, dass eine ihm entsprechende Aussage im Neuen Testament eine jüdische Sprachmöglichkeit ist.

Wenn Kritiker seine Art der Johannedauslegung (W12) als eine „Exegese aus schlechtem Gewissen“ bezeichnet haben, weil er sich mit dem Problem auseinandersetzt, dass das Evangelium von jüdischen Leserinnen und Lesern als antisemitisch empfunden werden kann, dann nimmt er diese Kritik positiv auf, indem er „die Integration des Gewissens in den Vollzug exegetischer Arbeit selbst“, also „eine wirklich ‚gewissenhafte‘ Exegese“ anstrebt. Konkret heißt das für ihn (W11):

Für jüdisches Mithören sensibel zu sein, ist keine Frage bloßer Höflichkeit. Es gehört vielmehr zur Sache selbst, weil Jesus und die neutestamentlichen Zeugen keinen neuen und anderen Gott verkündet haben, der bis dahin unbekannt und unbezeugt gewesen wäre, sondern den in Israel bezeugten und bekannten Gott.

Nachvollziehbar finde ich auch, was Wengst über die Zielsetzung eines Evangeliums schreibt, das gegen Ende des 1. Jahrhunderts verfasst wurde (W14):

Der Evangelist Johannes schreibt die Geschichte Jesu neu. Er schreibt sie so, dass die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde in den Auseinandersetzungen Jesu mit „den Juden“ und „den Pharisäern“ ihre eigenen Auseinandersetzungen mit der jüdischen Mehrheitsposition in ihrer Umgebung wiedererkennen, dass sie in der Darstellung der Schülerschaft Jesu sich selbst entdecken kann. Die Erfahrungen, die Johannes und seine Gemeinde in ihrer Gegenwart machen, wirken sich also aus auf seine Darstellung der Geschichte Jesu,

4 Der Kommentar von Wengst bestand ursprünglich aus zwei Bänden und war bereits in 1. Auflage 2000 und 2001 (2. Auflage 2004/2007) erschienen. Ich lese und beziehe mich auf die stark gekürzte einbändige Neuausgabe **Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, Stuttgart 2019**. Die im folgenden Text in runden Klammern (...) angegebenen Seitenzahlen oder Verweise auf Anmerkungen **mit vorangestelltem „W“** beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate aus diesem Buch.

färben sozusagen darauf ab. Und so schreibt er die Geschichte Jesu in solcher Weise neu, dass die Gemeinde in den Auseinandersetzungen ihrer Situation gestärkt wird.

Der letzte Satz lässt in meinen Augen aber etwas außer Acht, worauf **Ton Veerkamp**⁵ sein besonderes Augenmerk legt. Das Johannesevangelium mag zwar auch der Ermutigung in einer Phase der Bedrängnis durch die jüdische Mehrheit dienen, aber es ist nicht nur ein aus einer Opferrolle heraus geschriebenes Trostbuch. Sehr deutlich ist es eine Kampfschrift, die sich in erster Linie gegen die Weltordnung richtet, den angeblich durch die *Pax Romana* wohlgeordneten *kosmos*, der aber erdrückend auf der Lebenswelt der Menschen (die auch *kosmos* genannt werden kann) und insbesondere dem Volk Israel lastet. Und die scharfen Angriffe, die im Johannesevangelium gegen die *Ioudaioi* oder die *Pharisaioi* laut werden, beziehen sich nach Veerkamp darauf, dass Johannes dem zu seiner Zeit entstehenden rabbinischen Judentum vorwirft, sich in einer Nische des Römischen Reiches als „erlaubte Religion“, *religio licita*, einzurichten und nicht wahrzunehmen, dass der Messias Jesus diese schlimme Weltzeit durch den freiwillig auf sich genommenen Tod am Kreuz längst überwunden hat und dass es jetzt darauf ankommt, durch „solidarische Liebe“, *agapē*, diesen Sieg in Form des Lebens der kommenden Weltzeit hier auf Erden tätig zu erwarten.

Indem Wengst abschließend in seiner Einleitung die Infragestellung der johannei-schen Gemeinde folgendermaßen auf den Punkt bringt (W29), kommt er allerdings doch der Aussageabsicht, die Veerkamp vertritt, sehr nahe:

5 **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](https://nbn-resolving.org/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 und Kontexte 96/96 (2002), **Veerkamp 2005** = Ton Veerkamp, Das Evangelium nach Johannes in kolometrischer Übersetzung, in: Texte und Kontexte 106/107 (2005), **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** meinen Beitrag [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#), in dem ich ein weiteres Buch dieses Autors zusammenfasse: Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung © Institut für Kritische Theologie Berlin e. V. nach der in Berlin erschienenen Ausgabe © Argument Verlag 2013.

Wie kann derjenige der Messias sein, der am Kreuz so schmähsch hingerrichtet worden ist, wo doch mit dem Messias das Reich der Gerechtigkeit kommt, in dem das Unrecht der Gewaltttäter nicht mehr triumphieren kann? Johannes versucht, dem nachzuspüren und es auszusagen, wie denn Gottes Gegenwart und Handeln in diesem bestimmten Schicksal Jesu gedacht werden kann.

Hinweise zum Verständnis dieser Besprechung wissenschaftlicher Kommentare – auch für Laien!

[27. März 2022] An dieser Stelle schiebe ich nachträglich klärende Hinweise ein, bevor nach dem einführenden Abschnitt zum Prolog des Johannesevangeliums dessen fortlaufende Auslegung beginnt.

Als ich im Abschnitt [zu Johannes 1,35-39](#) stundenlang im Internet nachschauen musste, was Hartwig Thyen in seinem Kommentar mit dem „Gesetz des *Verisimile*“ meint (siehe Anm. 128), habe ich mich gefragt: Wenn manche seiner Formulierungen schon mich als studierten Theologen überfordern, wie soll dann jemand ohne wissenschaftliche Vorkenntnisse begreifen können, was ich hier über die Erkenntnisse dreier Exegeten herauszufinden versuche?

Ich hoffe trotzdem, auch für wissenschaftliche Laien so verständlich wie möglich rüberzubringen, was ich selbst verstanden habe – **falls mir das nicht gelungen ist, scheuen Sie sich bitte nicht, mir in Kommentaren das mitzuteilen und nachzufragen!**

Zugleich bin ich daran interessiert, auch wissenschaftlichen Standards zu genügen. Wie in Anm. 3 und Anm. 4 beschrieben, verweise ich auf die jeweils folgenden Zitate von Thyen und Wengst jeweils durch Seitenzahlen in runden Klammern mit einem vorangestellten „T“ oder „W“. Da mir Ton Veerkamp erlaubt hat, seine Johannes-Auslegung auf meiner Homepage zu veröffentlichen, kann ich auf sie durch einen direkten Link verweisen (siehe Anm. 5). Auf von diesen Autoren benutzte Literatur verweise ich in Anmerkungen, wobei ich abgekürzte Literaturangaben aus dem jeweiligen Literaturverzeichnis vervollständige).

Um das Verständnis zu erleichtern, gebe ich Wörter in griechischer oder hebräischer Schrift mit einer einfachen deutschen Umschrift⁶ wieder und ergänze deutsche

6 Ich gebe altgriechische Buchstaben mit ihrer deutschen Entsprechung wieder und unterscheide dabei die beiden t-Laute durch **t** und **th** und kennzeichne die langen e- und o-Vokale *ēta* und *ōmega* mit **ē** und **ō**.

Die hebräischen Buchstaben *beth/veth*, *gimel*, *daleth*, *he*, *waw*, *chet*, *tet*, *jod*, *kaf/khaf*, *lamed*, *mem*, *nun*, *pe/fe*, *zade*, *qof*, *resch*, *schin* und *thaw* gebe ich mit ihren hier fett hervorgehobenen Anfangsbuchstaben wieder. Vom weichen *zajin* = *s* unterscheide ich die scharfen s-Laute auf ungewöhnliche Weise: *samech* = **ss** und *sin* = **ß**. Bis auf die beiden Zeichen ׀ und ׀ für die Knacklaute ׀alef und ׀ayin verwende ich keine diakritischen Zeichen. Stumme Konsonanten an den Wortenden (*alef*, *he*, *waw* und *jod*) lasse ich weg. Auch unterscheide

Übersetzungsmöglichkeiten in Anführungszeichen. Fremdsprachlichen Ausdrücken in zitierten Texten füge ich jeweils eine Übersetzung oder Erläuterung in geschweiften Klammern {...} hinzu. Manchmal verlinke ich ein Fremdwort (etwa das oben erwähnte Wort „*Verisimile*“), das in einem Zitat vorkommt, auch mit einem Eintrag aus [Wikipedia](#), der natürlich im Original nicht damit verbunden war.

Auf **biblische Bücher** verweise ich in meinem eigenen Text mit den Angaben, die in der evangelischen Lutherbibel üblich sind. In den Kommentaren werden in der Regel andere Bezeichnungen und Abkürzungen verwendet. Besonders bei den fünf Büchern Mose ist es wichtig, die alternativen Namen zu kennen:

- 1. Mose = Genesis (Gen)
- 2. Mose = Exodus (Ex)
- 3. Mose = Leviticus (Lev)
- 4. Mose = Numeri (Num)
- 5. Mose = Deuteronomium (Dt oder Dtn).

Hinzu kommen unterschiedliche Namen bei folgenden Büchern:

- Sprüche Salomos (Spr) = Proverbien (Prov)
- Prediger Salomo (Pred) = Ecclesiastes (Ecc) = Kohelet (Koh)
- Hoheslied Salomos (Hld) = Cantica (Cant)
- Hesekiel (Hes) = Ezechiel (Ez)

Nähere Angaben finden sich auf Wikipedia in dieser [Liste biblischer Bücher](#).

Weitgehend verzichte ich auf die uns vertraute Bezeichnung **Altes Testament** für die jüdische Bibel, als sei sie durch das, was Jesus Christus gebracht hat, überholt. Stattdessen sage ich lieber „die Schriften“, „die jüdischen Schriften“, „die jüdische Bibel“ oder ich verwende die Abkürzung **TeNaK** (oft auch „Tanach“ geschrieben).

Dieses Kunstwort steht für die hebräischen Anfangsbuchstaben der **thora** = 5 Bücher Mose, der **neviim** = Vordere und Hintere Propheten (erstere entsprechen in unserem Alten Testament den vier Büchern Josua, Richter, Samuel und Könige, letztere den Propheten Jesaja, Jeremia, Hesekiel und dem Zwölfprophetenbuch) und der **khetuvim** („Schriften“, nämlich einerseits Psalmen, Sprüche, Hiob und Fünf Rollen [Hohelied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther] und andererseits Daniel, Esra, Nehemia und Chronik).

Was ist dann aber mit dem Namen **Neues Testament** für die Texte der Bibel, die von Jesus Christus handeln und durch die wir uns als christliche Religion von der jüdi-

ich weder zwischen einfachen und doppelten Konsonanten noch gebe ich die unterschiedlichen Längen der Vokale an (allerdings verwende ich manchmal ein ǝ für einen nur ange deuteten e-Laut).

schen unterscheiden? Wir können sie die **messianischen Schriften** nennen, wenn wir uns bewusst machen wollen, dass ihre Autoren ursprünglich keine neue Religion begründen, sondern Jesus als den Messias Israels verkünden wollten.

Wie eng diese messianischen Schriften mit der jüdischen Bibel zusammenhängen, zeigt sich auch darin, dass in ihnen von keinem anderen Gott die Rede ist als dem **Gott Israels**. Dieser Gott trägt nach 2. Mose 3,14 einen ganz bestimmten NAMEN, der unzertrennlich mit der Befreiung Israels aus jeglicher Sklaverei verbunden ist und wegen seiner Unverfügbarkeit mit dem Tetragramm („Vierbuchstabenwort“) JHWH nur geschrieben, aber nicht ausgesprochen wurde. Ähnlich wie Juden auf Hebräisch das Tetragramm mit *ha-schem*, „der Name“, umschreiben, verwende ich im Folgenden das in Großbuchstaben geschriebene Wort **NAME** für den befreienden Gott Israels. In gleichem Sinn schreibe ich das Wort **VATER** in Großbuchstaben, wo Johannes in seinem Evangelium das griechische Wort *patēr* für den NAMEN als den Vater des Messias Jesus verwendet.

Wünschenswert ist, dass am Anfang eines Abschnitts, in dem die Auslegung von Bibelversen besprochen wird, auch eine Übersetzung dieser Verse steht. Das Problem dabei ist: Jeder Exeget übersetzt anders. Denn schon die Art der Übersetzung beruht auf der jeweiligen Auslegung. Es ginge aber zu weit, jedes Mal gleich alle drei Übersetzungen von Thyen, Wengst und Veerkamp zu zitieren.

Darum stelle ich – gelb hinterlegt – jedem Abschnitt die **Lutherübersetzung von 2017** voran. Auf diese Weise wird sofort deutlich, wie stark die Übersetzungen der drei Exegeten an vielen Stellen von der deutschen Bibel abweichen, die evangelischen Bibelleserinnen und -lesern vertraut ist. Das trifft insbesondere auf Ton Veerkamp zu, der davon ausgeht, dass der jüdisch-messianische Jesus uns Christen erst einmal wieder fremd werden muss, um ihm wirklich begegnen zu können. Auf die Unterschiede der Übersetzungen gehe ich in der jeweiligen Auslegung ein.

Von Thyen, Wengst und Veerkamp übersetzte Bibelzitate markiere ich ebenfalls gelb, aber jeweils umrahmt von der blauen, grünen und roten Zitatfarbe dieser Autoren, um auf ihre Urheberschaft der Übersetzung hinzuweisen.

Der Prolog (Johannes 1,1-18)

[25. Februar 2022] Die ersten 18 Verse des Johannesevangeliums werden üblicherweise als Prolog bezeichnet, der, so Klaus Wengst (W37), „in komprimierter Weise das Evangelium schon vorweg“ nimmt und daher auch als „Ouvertüre“⁷ bezeichnet werden kann.

7 Diesen Gedanken führt Wengst (W37, Anm. 9) auf Wilhelm Heitmüller, Das Johannes-Evangelium, SNT 4, Göttingen ³1918, 37, zurück:

Zum nachfolgenden Evangelium verhält sich der Prolog wie eine Ouvertüre. Es erklingen schon hier die Haupt-Themen, die dann im Evangelium näher ausgeführt werden.

Für Hartwig Thyen ist dieser Prolog (T64), ohne „seine mögliche Vorgeschichte“ betrachten zu wollen, der logisch in sich zusammenhängende „Eingangstext unseres Evangeliums“. Als zentralen Schlüsselbegriff sieht er das Wort *doxa* in 1,14; diese „göttliche Herrlichkeit“ erscheint aber „am fleischgewordenen *logos* erst in der ‚Stunde‘, da Jesus am Kreuz von Golgatha ‚sein Fleisch hingibt für das Leben der Welt‘ (6,51)“. Und erst zusammen mit einem „durch den Geist-Parakleten vermittelten“ Glauben an Jesu Auferstehung (T65) kann Jesu Leiden und Sterben zum „*Erkenntnisgrund* seiner Herrlichkeit und damit zugleich seines ewigen ‚Seins‘“ werden, „das er noch vor der Grundlegung der Welt bei seinem Vater hatte (17,24).“

Gewaltige theologische Worte verwendet Thyen also gleich zu Beginn seiner Johannes-Auslegung. Es wird zu prüfen sein, was konkret unter *sarx* und *doxa*, „Fleisch“ und „Herrlichkeit“, sowie *zōē* und *kosmos*, „Leben“ und „Welt“, zu verstehen ist, und ob Johannes wirklich von einem **ewigen Sein Jesu bei Gott vor aller Zeit** sprechen will.

Wie Thyen wendet sich auch Klaus Wengst gegen alle Versuche, den Prolog durch Rekonstruktionen irgendwelcher Vorlagen besser verstehen zu können. Stattdessen gilt es (W32), „den jetzt vorliegenden Text zu nehmen, wie er ist, den Versuch zu machen, ihn in seiner gewordenen Gestalt als so gewollte Einheit zu verstehen.“ So ist ihm zwar bewusst, dass Johannes auf jüdische Spekulationen über die Weisheit zurückgreift, die in Sprüche 8, Hiob 28, Sirach 24 oder Weisheit 7-9 zu finden sind, aber (W34) er will genauer danach

fragen, warum Johannes die ihm gegebenen Möglichkeiten so nutzt, wie er es tut. Er setzt offenbar bewusst am Anfang seiner jüdischen Bibel an, beim schöpferischen Wort Gottes, das er deshalb mit Jesus identifizieren kann, weil durch ihn und vor allem an ihm wiederum ein schöpferisches Handeln Gottes geschieht. Warum aber beginnt Johannes mit dem von Gott bei der Schöpfung gesprochenen Wort, wenn er doch im Evangelium die Geschichte Jesu erzählen will?

Um diese Frage zu beantworten, vergleicht Wengst (W36) den Prolog mit den Anfängen der anderen Evangelien und stellt ihn insbesondere den Stammbäumen Jesu bei Matthäus und Lukas gegenüber. Auch Matthäus „gibt damit der Geschichte Jesu eine Tiefendimension, indem er sie in der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel verankert.“ Und Lukas „lässt diesen Stammbaum über Abraham hinaus bis auf Adam und über diesen bis auf Gott selbst zurückgehen.“ Wengst meint aber nun:

In dieser Linie kann der Prolog des Johannesevangeliums nicht gesehen werden – als werde hier nun dieser Anfang bei Gott noch stärker betont und breiter ausgeführt. Johannes stellt nicht, wie es ein Stammbaum tut, eine entwicklungsgeschichtliche Abfolge dar; er zeichnet keine kontinuierliche Linie nach.

Das tut aber doch auch Matthäus in seinem Stammbaum Jesu nicht! Indem der Evangelist dort die Namen von fünf Frauen mit angezweifelter Ruf in eine lange Abstammungsliste ehrenwerter Stammväter Israels einreicht, weist auch er keine stammesgeschichtliche Kontinuität nach, die bruchlos zum Messias führt; vielmehr ist es (übrigens wie schon bei Sara, die **dem** Abraham, wie in 1. Mose 21,2-3 drei Mal betont wird, den von Gott verheißenen Sohn Isaak gebärt) allein Gott, durch dessen Willen **dem** Josef sein Sohn Jesus von Maria geboren wird. Und wenn Lukas seinen Stammbaum Jesus bis auf Gott zurückführt, will er nicht dessen biologische Abstammung von Gott beweisen, sondern er setzt neben die Erzählfigur der Jungfrauengeburt noch einen zweiten Hinweis darauf, dass Jesus in seinem ganzen Willen und Wesen vom Gott Israels her bestimmt ist.

Wir werden schauen müssen, ob Johannes wirklich etwas anderes als Matthäus und Lukas meint, wenn er, wie Wengst sagt, „vom anfänglichen Sein des Wortes bei Gott“ spricht und damit den Anfangsgrund und schlechthinnigen Ursprung bezeichnen will, „auf den die folgende Erzählung bezogen ist, in dem sie gründet.“ Und wie bei Thyen wird in der Einzelauslegung der Verse des Prologs zu fragen sein, ob es überhaupt angemessen ist, den **Begriff des Seins** auf die Beziehung des Wortes oder Jesu zu Gott anzuwenden.

Worin soll nun die besondere Funktion des Prologs bestehen? Wengst sieht in ihm ein „Vor-Wort in dem prägnanten Sinn, dass er eine ‚Leseanweisung‘⁸ für die folgende Erzählung gibt“, und er fügt hinzu:

Die Leserschaft erhält hier ein Vorverständnis für ihre weitere Lektüre, einen klaren Durchblick für das, um was es im Folgenden geht.

Im Widerspruch zu der Erwartung, den Prolog auf diese Weise leicht und unmittelbar verstehen zu können, steht aber – worauf Wengst selber (W32) aufmerksam macht⁹ – was „Holtzmann vor über hundert Jahren über die Auslegung des Prologs im Ganzen gesagt hat: „Ueberhaupt zeigt jeder Blick in die Commentare, dass die Exegese des Prologs sich von jeher der Methode des Rathens bediente.“

Zu weit geht in meinen Augen jedenfalls eine Schlussfolgerung, die Hartwig Thyen¹⁰ aus einem überlegenen Vorwissen der Leser des Prologs zieht (W37, Anm. 8):

„Derart ausgezeichnet, teilt der Leser von Anfang an das Wissen Jesu um sein ‚Woher‘ und ‚Wohin‘ und gewinnt damit eine eigentümliche Überlegen-

8 Dazu zitiert er Hartwig Thyen, Aus der Literatur zum Johannesevangelium, ThR 39, 1975, 223: „so scheint mir der Prolog die Anweisung an den Leser zu enthalten, wie das ganze Evangelium gelesen und verstanden sein will“, und Hartwig Thyen, Artikel Johannesevangelium, TRE 17, 1988, 213, wo er vom Prolog als „Lektüreeinweisung“ spricht.

9 Wengst bezieht sich auf den Kommentar von H. J. Holtzmann, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, HC 4, Freiburg 1894, 21.

10 Allerdings nicht in seinem Johannes-Kommentar von 2005, sondern 17 Jahre zuvor in Hartwig Thyen, Artikel Johannesevangelium, TRE 17, 1988, 201.

heit über alle Akteure der Erzählung, die Jesu Worte und Taten ständig mißverstehen.“

In meinem Beitrag [Ironische Glaubensgewissheit im Johannesevangelium?](#) habe ich eine solche Sicht auf das Johannesevangelium in Frage gestellt. Ich kann mir einfach nicht vorstellen, dass ein so großartiger Autor wie Johannes sich an seine Leserschaft quasi anbietet, indem er ihnen ein billiges Überlegungsgefühl über die Akteure seines Evangeliums vermittelt. Vielmehr denke ich, dass Johannes auch von seinen Leserinnen und Lesern eine Menge an Verstehensarbeit erwartet. Er gibt ihnen und erst recht uns als spät geborenen Heidenchristinnen und -christen kein Rezept an die Hand, das uns den Sinn des Evangeliums fast wie von selbst erschließt. Wenn überhaupt irgendwo eine „Leseanweisung“ für das Johannesevangelium zu finden ist, dann besteht sie in dem wiederholten Hinweis darauf, dass die Bedeutung Jesu nur von der jüdischen Bibel her begriffen werden kann, die wir das Alte Testament nennen und die genauer als TeNaK zu bezeichnen ist (siehe .

Das heißt, wie ich bereits im genannten Beitrag schrieb:

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 ihrer befreienden Kraft wirklich ernstzunehmen und erst dann von diesen jüdischen Schriften her Schritt für Schritt auch das Johannesevangelium ganz neu zu begreifen.

Von einer solchen Haltung her wird auch die seltam anmutende Empfehlung verständlich, die Ton Veerkamp¹¹ seiner Auslegung des Prologs voranschickt:

Eine Vorrede schreibt man, wenn das Werk vollendet ist. Verstehen kann man sie erst, wenn man das Werk gelesen hat. Sie ist daher ein zusammenfassendes Nachwort, das man dem Text voranstellt, um den Zweck des Textes von vornherein klarzustellen. Die Vorrede wiederholt. Bei der Lektüre empfiehlt es sich, mit der Auslegung ab 1,19 anzufangen, um dann die Vorrede zu studieren.

Gleichwohl steht natürlich auch Veerkamps Beschäftigung mit dem Prolog nicht am Ende seiner Auslegung. Ich möchte nur zu bedenken geben, dass wir nicht die Illusion haben sollten, mit diesen 18 Versen allzu schnell fertig zu sein.

[27. Februar 2022] Das bezieht sich zunächst auch ganz konkret auf den Zeitaufwand für diese wenigen Verse. Er wird größer sein als für die meisten anderen Kapitel und Verse des Evangeliums, denn in ihnen tauchen viele umstrittene Begriffe auf und viele später ausgeführte Aussagen, die hier nur kurz angedeutet werden.

11 [Die Vorrede, 1,1-18](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 19; 2006, 7).

Johannes 1,1a: Im Anfang ist das Wort

1,1a Im Anfang war das Wort..

In welchem Anfang „war“ – oder „ist“, wie Ton Veerkamp übersetzt – welches Wort?

Die Worte *en archē*, „im Anfang“, rufen den Anfang der jüdischen Bibel auf, wo ab 1. Mose 1,1 – so Wengst – (W38) die Schöpfung als „ein dem Sprechen Gottes entsprechendes Geschehen erzählt wird.“

Auch Thyen führt das Wort *logos*, „**Wort**“, (T66) auf das zehnfache „und Gott sprach“ im 1. Kapitel der Bibel zurück, was er in Johannes 1,18 bestätigt sieht, wo Jesus wörtlich als der Exeget Gottes bezeichnet „und damit der Raum für die Geschichte Jesu als sein Sagen eröffnet wird“.

Damit ist auch von vornherein klar: Mit diesem Wort ist in irgendeiner Weise Jesus gemeint. In welcher Weise er mit diesem Wort gleichzusetzen ist, das wird Johannes im Prolog nach und nach entfalten und später im Evangelium ausführlich erzählen.

Sowohl Wengst als auch Thyen verzichten darauf, meines Erachtens mit Recht, das Wort *logos* außerdem (W40) mit „der griechisch-philosophischen Tradition über ‚den Logos‘“ in Verbindung zu bringen oder davon auszugehen (T66), dass „der Prolog ... an eine wie auch immer geartete ‚Logoschristologie‘ anknüpfte, die ihm schon vorausläge“.

Gleichwohl legt Hartwig Thyen großen Wert darauf (T65),

daß die erste Prologzeile mit ihrem *ēn* {**war**} deutlich noch hinter den Anfang der schöpferischen Werke Gottes von Gen 1 zurückgreift.

Ehe die Welt durch Gottes Sprechen wurde (*egeneto*), war (*ēn*) bereits der (ungeschaffene) *logos*.

Erst etwas später erklärt Thyen unter Berufung auf Frank Kermode¹² genauer, worin er den Unterschied dieser im Prolog mehrfach verwendeten Worte „war“ bzw. „wurde“ erblickt (T73):

ēn bezeichnet das *Sein* im Unterschied zum *Werden* und *Geschehen* (*egeneto*). Alles Werden und Geschehen hat einen Anfang und ein Ende, das Sein dagegen ist anfangs- und endlos. *ēn* prädiziert den transzendenten Schöpfer, *egeneto* aber die Welt der geschaffenen Dinge. „Gott im Alten Testament und sein Sohn im Neuen haben über das Verbum *sein* spezifische Rechte; wenn sie sagen *Ich bin* machen sie ihre göttliche Autorität geltend“ (John as Poet 7). Und wie dieses ‚*Ich bin*‘ immer zugleich ein ‚*Ich war*‘ und ein ‚*Ich werde sein*‘ einschließt, so läßt sich auch das *ēn* des Prologs nicht auf irgendeinen kalen-

12 F. Kermode, *St. John as Poet*: JSNT 28 (1986) 3-16.

derzeitlichen Abschnitt reduzieren, sei das in die Zeit vor dem *Sündenfall* oder sei es in die Zeit des *historischen Jesus*.

Hier scheint mir Thyen doch bereits dem jüdischen Evangelisten Johannes, der auf den Messias Jesus vertraut, christlich-dogmatische Vorstellungen zuzuschreiben, die auf griechisch-philosophischen Vorgaben beruhen. Genauer gesagt: Er vermischt Denkvoraussetzungen über das Sein und das Werden, die uns aus der linear denkenden Gesichtsphilosophie der Antike bis heute vertraut sind, mit biblischen Vorstellungen über die Autorität Gottes, die von Missverständnissen geprägt sind.

Richtig daran ist, dass das „war“ des Prologs nicht auf eine bestimmte Zeit bezogen werden kann. Aber es meint auch nicht einfach ein überzeitliches, ewiges, jenseitiges Sein im Sinne einer unbeweglichen Unveränderbarkeit, und schon gar nicht eine abstrakte „göttliche Autorität“ im Sinne einer absoluten Allmacht, die über unbeschränkte und willkürliche Herrschaftsgewalt verfügt. Denn Thyen erinnert ja zu Recht an das *egō eimi*, „Ich bin“, von 2. Mose 3,14, mit dem der Gott Israels seinen NAMEN offenbart. Im Hebräischen steht da die Formulierung *ʾehjeh ʾascher ʾehjeh*, die man wörtlich mit „ich geschehe, als der ich geschehe“ übersetzen müsste. Und es ist der Auftrag Gottes an Mose, sein Volk Israel aus der Versklavung in Ägypten in die Freiheit zu führen, der den NAMEN dieses Gottes eindeutig im Sinne seines befreienden und Recht schaffenden Willens für das von ihm erwählte Volk bestimmt und festlegt. In dieser Weise bindet der biblisch offenbarte Gott seine von außen unbeschränkte Macht an seine Treue zu Israel; jede Rede von seiner Allmacht darf diese Selbstbeschränkung Gottes aus Liebe zu seinem Volk (5. Mose 7,7-8) nicht aus den Augen verlieren.

Dass schon die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, die Septuaginta (abgekürzt LXX), den Gottesnamen in 2. Mose 3,14 mit *egō eimi ho ōn*, „ich bin der Seiende“, wiederzugeben versuchte, war nicht mehr als eine Notlösung; tatsächlich kommt die Umschreibung der Selbstbezeichnung Gottes in der Lutherbibel mit „ich werde sein, der ich sein werde,“ dem ursprünglich Gemeinten näher.

Ton Veerkamp¹³ macht auf das grundsätzliche Problem aufmerksam, das dadurch entsteht, dass auch der jüdische Schriftsteller Johannes, der griechisch schreibt, aber hebräisch denkt, ein griechisches Wort wie *einai*, „sein“, benutzen muss, um damit ein hebräisches Wort wie *haja* wiederzugeben:

Das Problem steckt in der Gepflogenheit, das Verb *sein* als die einzig gangbare Übersetzung für das hebräische *haja* zu nehmen. In den europäischen Sprachen ist *sein* fast immer eine *Kopula* {Bindeverb}. Es verbindet das Subjekt mit dem Prädikat nach der logischen Grundformel $S = P$, Subjekt ist dem Prädikat *gleich*.

13 [Das Wort und das Leben, 1,1-3](#), Abs. 1-5 (Veerkamp 2021, 20-21; 2015, 9 und 2006, 7-8).

Eine Kopula kennen die semitischen Sprachen nicht. ... Bei Identitätsaussagen verwenden diese Sprachen nicht die Kopula, sondern die schlichte Juxtaposition {Nebeneinanderstellung}.

Haja bedeutet „geschehen, wirken als, existieren als, werden“. Wir können in unserem Text *haja* nicht mit *geschehen* übersetzen, weil Johannes dafür ein eigenes Verb hat: *ginesthai*.

Veerkamp versucht dieses Problem dadurch zu lösen, dass er die Vergangenheitsform *ēn* nicht mit „war“, sondern „ist“ übersetzt:

1,1a Im Anfang ist das Wort. ...

Das Präsens in den ersten Zeilen des Evangeliums übernimmt in unserer Übersetzung die Funktion des „Schockierens“. Würden wir das traditionelle Imperfektum nehmen, „im Anfang war das Wort“, würde eine historische Reihenfolge suggeriert: „Im Anfang war das Wort, und dann kommt weiteres.“ Das Wort wirkt aber immer als Anfang, als Prinzip, bei allem, was geschieht.

Eigentlich müsste die Veerkampsche Übersetzung „Im Anfang **ist** das Wort“ auch Thyen gefallen, denn auch er versteht ja die Vergangenheitsform nicht als historische Aussage über eine ferne Daseinsform des Menschen Jesus vor aller Zeit; vielmehr will Johannes in seinen Augen ausdrücken (T73), dass „Gott und sein Logos Herren der Zeit und von zeitlichen Kategorien nicht begrenzt sind“. Von daher kommt er zu der Schlussfolgerung (T74):

Ja, wenn überhaupt erst das Sprechen Jesu Christi und Jesus Christus als dieses Sprechen (*ekeinos exēgēsato* {jener hat ausgelegt}) die Möglichkeit erschlossen hat, das Unsagbare zu sagen (1,18), dann muß der gesamte Prolog von seinem ersten Vers an als *Preisgedicht* auf den Fleischgewordenen und nicht etwa als die *Erzählung* der Vorgeschichte dieser Fleischwerdung gelesen werden.¹⁴

14 Ich verstehe nicht ganz, wie Wengst (W46, Anm. 26) aus diesen Zeilen zur folgenden kritischen Schlussfolgerung an diesen Äußerungen Thyens gelangt:

Die mystifizierende Rede von „dem Fleischgewordenen“ suggeriert, als wäre der jüdische Mensch Jesus vorher etwas anderes gewesen. Nach dem Zeugnis des Prologs hat nicht „Gottes eingeborener Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit, [...], Fleisch angenommen“, sondern ist „das Wort Fleisch geworden“ – das schöpferische Sprechen Gottes, mit dem die Erzählung der Bibel beginnt und von dem sie weiter erzählt in der Geschichte Gottes mit der Welt und seinem Volk Israel besonders. Auf dem Grund und im Raum dieser Erzählung steht das Johannesevangelium von seinem ersten Satz an und also auch das „Preisgedicht“ des Prologs.

Ziemlich genau in diesem Sinne meine ich auch Thyen – jedenfalls an dieser Stelle – verstehen zu können, gerade weil ihm zufolge im Prolog eben keine Vorgeschichte der Fleischwerdung erzählt wird.

Damit verlasse ich die Bemerkungen zu dem Wort *ēn*, „war“, und gehe näher auf einen Satz Thyens über das Wort *logos* ein (T66), das der

Sache nach nur Prädikat und „Platzhalter“ (Barth) sein kann für den jüdischen Mann Jesus, den erst V. 17 mit seinem Namen und mit seinem messianischen Beruf als den Christus identifizieren wird. Er allein ist das logische und wahre Subjekt des Prologs wie des gesamten Evangeliums. Wie *phōs*, *zōē*, *alētheia* etc. ist, wie schon Origenes gesehen hat, auch *logos* nichts als sein Prädikat.

Auch hier lauert aber, genau wie bei Thyens Ausführungen über das Sein und die Autorität Gottes, ein Missverständnis. So richtig es ist, in dem *logos*, „Wort“, von dem Johannes spricht, „den jüdischen Mann Jesus“ zu sehen, so falsch kann es sein, diesen *logos* und weitere Begriffe wie *phōs*, „Licht“, *zōē*, „Leben“, *alētheia*, „Wahrheit, Treue“, auf Jesus in der Form eines „Prädikats“ zu beziehen, nämlich so, als ob wir schon wüssten, was mit „Wort, Licht, Leben, Wahrheit“ gemeint ist, und das Wesen Jesus dadurch näher zu bestimmen wäre.

Eine solche Vorgehensweise kann leicht dazu führen (und hat schon im griechisch-philosophisch geprägten Heidenchristentum ab dem 2. Jahrhundert dazu geführt), dass man meinte, von diesen Prädikaten her nicht nur Jesus, sondern auch Gott, seinen Vater, neu definieren zu müssen (etwa als den vergebenden im Gegensatz zu einem rächenden oder strafenden Gott).

Auf eine solche Gefahr macht auch Wengst aufmerksam, wenn er sich (W64, Anm. 56) gegen die eben zitierte Behauptung Thyens wendet,

Jesus „allein“ sei „das logische und wahre Subjekt des Prologs wie des gesamten Evangeliums“. Gewiss steht Jesus im Zentrum, aber eben als der, in dem Gott zu Wort und Wirkung kommt, wie ihn die jüdische Bibel in der in ihr erzählten Geschichte bezeugt. Er ist das „wahre Subjekt“, und zwar vom ersten Satz des Evangeliums an.

Johannes versteht Jesus sicher noch strikt jüdisch: Jesus ist Subjekt tatsächlich nur insofern, als er sich ganz und gar als von ihm Gesandter dem Gott Israels unterworfen, *subiectus*, weiß. Damit ist wiederum gerade keine sklavische Unterwerfung unter einen Willkürherrscher gemeint, sondern eine unbedingte Verpflichtung gegenüber dem befreienden Willen des NAMENS, wie eben beschrieben.

Daraus folgt: Was Jesus in den Augen des Johannes bedeutet, ist nicht von anderswo definierten Prädikaten her zu bestimmen, sondern umgekehrt verkörpert jetzt dieser jüdische Mann Jesus den befreienden NAMEN des Gottes Israels (als der von ihm Gesandte und Gesalbte, *christos*, Messias), und alle auf Jesus bezogenen Bestimmungen, „Wort, Licht, Leben, Treue“ usw. müssen von den jüdischen Schriften her verstanden werden.

Es wird sich zeigen, dass diese unterschiedliche Blickrichtung einen großen Unterschied macht: Liest man die jüdische Bibel nur noch *auf Christus hin* bzw. legt man

sie von einem christlich verstandenen Jesus her aus, dann wird sie bald als das Alte Testament in den Hintergrund des Neuen Testaments gedrängt, und der Gott der Juden wird zu einem überholten Stammesgott herabgewürdigt, während sich der wahre allmächtige Gott erst durch Jesus als der Gott der Gnade und Liebe offenbaren konnte. Stattdessen kommt es darauf an, die Bedeutung Jesu als des Messias ganz und gar von der jüdischen Bibel her zu begreifen; davon gehen jedenfalls nach Ton Veerkamp noch alle messianischen Schriften, die wir das Neue Testament nennen, aus – und ganz besonders Johannes.¹⁵

Noch einmal zurück ganz an den Anfang, *en archē*, „im Anfang“. Wengst und Veerkamp ziehen aus dem Rückbezug dieser Wort auf den Schöpfungsbericht in 1. Mose 1 auch inhaltliche Schlussfolgerungen. Wengst fragt sich schon angesichts der Identifikation Jesu mit dem Schöpferwort Gottes (W39), warum Johannes „im Blick auf Jesus, eine geschichtliche Person“, von einer „Schöpfungsmittlerschaft“ redet, und beantwortet diese Frage folgendermaßen:

Es ist zu vermuten, dass hinter bestimmten Formulierungen bestimmte Erfahrungen von Menschen stehen, die diese Formulierungen machen und aufnehmen. Im Prolog ist die Erfahrung, die zur Bildung der Aussage von der Schöpfungsmittlerschaft des mit Jesus identifizierten Wortes führte, ausdrücklich ausgesprochen und also greifbar. Die in V. 14 sprechenden „Wir“ sind vorher in V. 12f. beschrieben worden als diejenigen, die das mit Jesus identifizierte Wort aufnehmen und an seinen Namen glauben. Sie sind damit als solche gekennzeichnet, die sich darauf einlassen, dass in Jesus Gott zu Wort kommt, und sich also auf dieses Wort verlassen. Dadurch erhalten sie, heißt es, „Macht, Kinder Gottes zu werden“. Als diese Kinder sind sie „von Gott erzeugt worden“. Auch hier ist von einem „Werden“ die Rede, von Schöpfung. Dahinter steht die Erfahrung des Entstehens von Gemeinde durch die auf Jesus als den Gesalbten bezogene Verkündigung, die als ihre Voraussetzung den Glauben an das schöpferische Handeln Gottes in der Auferweckung Jesu von den Toten hat. Von daher wird Gemeinde als endzeitliche Neuschöpfung verstanden.

Bei Paulus wird ein „Grenzen überschreitendes Zusammenkommen von Juden und Griechen, Freien und Versklavten, Männern und Frauen zu geschwisterlicher Gemeinschaft“ (1. Korinther 12,13; Galater 3,28) tatsächlich als „neue Schöpfung“ bejubelt (2. Korinther 5,17).

15 Vgl. dazu in Veerkamp 2013, [Große Erzählung – messianistisch interpretiert](#) und [Von den Pastoralbriefen bis zu Justin und Ignatius](#), im letzteren Abschnitt insbesondere Abs. 5:

Mit dem Bischof Ignatius von Antiochien beginnt die Tendenz, (351) nicht mehr „das Evangelium von der Schrift her“ zu lesen, sondern „die Schrift wird nur noch verständlich, wenn sie auf das Evangelium hin verkündigt wird.“ (352) „Nach Ignatius schließen sich *Joudaismos* (jüdische Lebensführung) und *Christianismos* (christliche Lebensführung) aus.“

Wenn es stimmt, dass auch Johannes das Werden einer auf den Messias Jesus vertrauenden Gemeinde, die auch von Gott gezeugten Kindern besteht (1,12-13) als eine solche neue Schöpfung betrachtet, dann ist zu fragen, in welcher Weise er das tut. Konzentriert sich Johannes auf die Zeugungen (*thol9doth*) der Kinder Israels inmitten der Völker, die im 1. und 4. Buch Mose beschrieben und hier fortgesetzt werden? Oder nimmt Wengst auch für Johannes bereits eine aus Juden und Griechen zusammengesetzte Gemeinde an?

Ton Veerkamp¹⁶ betont die Bedeutung von „Schöpfung“ für Johannes in noch grundsätzlicherer und umfassenderer Weise. Indem Jesus am Sabbat Heilungen vollzieht, macht er offenbar, dass die Schöpfung als Ganze noch nicht vollendet ist:

Johannes hat es deutlicher, provozierender als die anderen Evangelisten gesagt. „Mein VATER verrichtet Werke bis jetzt, so verrichte auch ich Werke“ (5,17), lässt er den Messias Jesus sagen. Ein gelähmter Mensch, ein gelähmtes Israel ist Zeichen der Nicht-Vollendung. Schöpfung *ist* nicht, Schöpfung *wird*. Schöpfung bedeutet kein massives Sein, wie „Welt“ oder „Natur“, sondern eine Wirklichkeitsstruktur, eine Struktur des *Werdens*, niemals des *Seins*. Dass *alles* einen Anfang und auch ein Ende hat, ist eine Platitude. Schöpfung bedeutet, dass *nichts* in sich selbst begründet ist, dass *nichts Wirkliches*, also kein Einzelnes in der Wirklichkeit sich zum Absoluten, sprich zum *theos*, erklären kann.

Veerkamp wird sogar noch konkreter. Er verweist darauf, dass der Schöpfungsbericht in 1. Mose 1,1 – 2,4 nicht einfach als weisheitlicher Lobpreis einer fertigen Schöpfung zu begreifen ist, sondern als „formalisierte Zusammenfassung der Schöpfungstheologie jenes *Deuterojesajas*“, die in den Kapiteln 40-55 des Buches Jesaja in der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. entwickelt wurde:

Dieser anonyme Prophet, als *Deuterojesaja* bekannt, wollte verhindern, dass die nach Babel verschleppten Menschen aus Juda unter dem immensen Anpassungsdruck ihre Identität und somit ihre Zukunft verlieren. Ihr Gott, also das, was ihre unbedingte Loyalität in Anspruch nimmt, kann daher keine regionale, gar lokale Instanz sein. In einer Zeit, wo die Großmächte – das neubabylonische, das ägyptische und das persische Reich – die Geschicke aller Völker im für jenen Propheten überschaubaren Weltkreis bestimmen, kann das Volk Judas im Exil nur dann eine eigene Zukunft haben, wenn das, was sein gesellschaftliches Wesen ausmacht, eine Instanz *über* allen politischen Instanzen ist, *allen*, ohne Ausnahmen in Zeit und Raum.

Daraus zieht Veerkamp den Schluss, dass der „Sinn der Schöpfungstheologie“ in der jüdischen Bibel „politischer, nicht kosmologischer Natur“ ist, was sich am eindrucks-

16 Die folgenden Zitate in: [Das Wort und das Leben, 1,1-3](#), Abs. 8-11 (Veerkamp 2021, 22-23; 2006, 8-9).

vollsten darin zeigt, dass der zweite Jesaja nicht einmal davor zurückschreckt, „den *shooting star* der politischen Neuordnung im ganzen Orient, den Perserkönig Kyros (Cyrus), zum Hauptfunktionär („Gesalbten“, *maschiach*, Messias) des Gottes Judas/Israels“ zu machen (Jesaja 45,1ff.). So unglaublich es klingt: Zugunsten des kleinsten, unbedeutendsten Volkes auf Erden setzt der Gott Israels die stärkste Weltmacht in Bewegung, um seine Rückkehr aus der Verbannung nach Babel zu ermöglichen. Im Grunde inszeniert dieser Gott sogar die Schöpfung der gesamten Erde unter dem Himmel mit nur einem einzigen Ziel: seinem Volk Israel inmitten der Völker einen Lebensraum zu bereiten.

Es mag verwegen erscheinen, bereits allein aus den Worten *en archē*, „im Anfang“, diesen Bezug auf die politische Schöpfungstheologie des Deuterjesaja zu erschließen. Es muss sich später erweisen, ob Veerkamps Argumentation stichhaltig ist. Von keinem Exegeten wird allerdings bestritten, wie sehr sich Johannes insgesamt gerade auf die Kapitel des zweiten Jesaja im Jesajabuch bezieht.

Johannes 1,1bc-2: Das Wort und der Gott Israels

1,1bc Und das Wort war bei Gott,
und Gott war das Wort.

1,2 Dasselbe war im Anfang bei Gott.

[28. Februar 2022] Der Rest des 1. Verses im 1. Johanneskapitel wird von Thyen, Wengst und Veerkamp unterschiedlich übersetzt. Zwei Mal steht hier das Wort *theos*, „Gott“, einmal mit und einmal ohne den bestimmten Artikel. Im 2. Vers wird die Formulierung mit dem bestimmten Artikel wiederholt. Wengst (W30) versucht die unbestimmte Form in 1,1c durch die Übersetzung „**gottgleich**“ auszudrücken:

1,1b und das Wort war bei Gott

1,1c und gottgleich war das Wort.

1,2 Das war am Anfang bei Gott.

Dazu erläutert er näher (W42):

Das anfängliche Wort hat seinen Platz „bei Gott“. Es wird so nah wie irgend möglich an Gott herangerückt, aber nicht mit ihm identifiziert. Es bleibt eine Differenz; sie wird gewahrt: „Und gottgleich war das Wort.“ Die Übersetzung „gottgleich“ versucht dem Rechnung zu tragen, dass im griechischen Text an dieser Stelle das Wort „Gott“ – im Unterschied zu den beiden anderen Vorkommen – ohne Artikel steht.

Dazu beruft sich Wengst auch darauf (W43), dass der jüdische Philosoph Philo das Wort Gottes oder rabbinische Quellen Jakob als den Stammvater Israels „gottgleich“ nennen können.

Thyen dagegen legt in 1,1c großen Wert auf die Übersetzung von *theos* mit „**Gott**“ (T63):

- 1,1b und der Logos war bei Gott /
- 1,1c und Gott war der Logos. /
- 1,2 Derselbe war im Anfang bei Gott. /

Genau damit will Johannes ihm zufolge (T66) deutlich machen,

daß der *logos* mit Gott weder identifiziert noch von ihm je getrennt werden darf. Gott und sein *logos* gehören anfänglich und auf immer zusammen.

Tut man dagegen so (T67), als stünde da nicht das Hauptwort *theos*, sondern das Eigenschaftswort *theios*, „göttlich“, versucht man sozusagen, „Jesus zum subordinierten Untergott“ zu machen. Johannes aber weiß sich „des teuren und verpflichtenden Erbes von Israels Monotheismus“ gerade dadurch bewusst, „daß er die unauflösbare Einheit des Sohnes mit dem Vater proklamiert (10,30)“.

Der Widerspruch der beiden Sätze in Vers 1b und 1c darf nach Thyen ebensowenig aufgehoben werden wie später „in der familiären *Metaphorik* der Relation von Vater und Sohn ... die ebenso unaufhebbare Spannung zwischen der *Subordination* des Sohnes unter den Vater und seiner *Identität* mit ihm“. Würde man entweder Jesus nur mit Gott gleichsetzen oder ihn nur Gott unterordnen, dann wäre das „ein Angriff auf Gottes absolute Transzendenz“, denn man

machte den Einzigen (Dt 6,4) zum Exemplar einer Gattung und den Mann Jesus so tatsächlich zu einem „über die Erde schreitenden Gott“ (Käsemann).¹⁷

Richtig daran ist sicherlich, dass weder der biblische Gott noch Jesus in eine Reihe mit anderen antiken Göttern wie Ba'al, Zeus oder Dionysos gestellt werden dürfen. Dennoch muss gefragt werden, ob nicht auch Thyens Rede von „Israels Monotheismus“ oder sein Pochen auf „Gottes absolute Transzendenz“ in der Gefahr steht, das Wesen Gottes sehr abstrakt und allgemein-menschlich als ein überweltliches göttliches Wesen zu entwerfen, das mit dem Gott Israels, wie er sich konkret in den Schriften offenbart, nicht mehr viel zu tun hat. Aber genau dieser Gott ist doch „**der Gott**“, auf den das Wort, der *logos*, nach Johannes 1,1c und 1,2 ausgerichtet ist.

17 Auch Wengst sagt ausdrücklich (W43), dass Jesus „im Johannesevangelium nicht als ‚der über die Erde schreitende Gott‘ verstanden ist“. Von einer solchen Vorstellung war (W43, Anm. 18)

die liberale Interpretation der johanneischen Christologie gekennzeichnet (vgl. Wilhelm Heitmüller, *Das Johannes-Evangelium*, SNT 4, Göttingen, 3. Auflage 1918, 27: „Der Johannes-Christus ist, kurz gesagt, eine über die Erde wandelnde Gottheit.“), die in eindrucksvoller Weise von Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 3. Auflage 1971, wieder aufgenommen worden ist. Die Wendung „von dem über die Erde schreitenden Gott“ findet sich ausdrücklich auf S. 137.

Ton Veerkamp¹⁸ betont, dass wir „in der Schrift keinen abstrakten, idealistischen Monotheismus“ haben. Es gab in der biblischen Vorstellungswelt durchaus „viele Götter“ in einem ähnlichen Sinne, wie Martin Luther¹⁹ einmal gesagt hat: „Worauf du nu ... Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.“ Das erläutert Veerkamp folgendermaßen näher:

In der Schrift ist „Gott“ die Instanz, der man unbedingt Folge zu leisten hat, das Grundprinzip (*archē*) einer jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung. Sie fungiert als Konvergenzpunkt aller gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse. Im Rahmen der biblischen Logik ist die Frage, ob denn überhaupt ein Gott existiert, eine absurde Frage. Einzig erlaubt ist die Frage: „Wer bzw. was ist der Gott, wer bzw. was funktioniert in einer gegebenen Gesellschaft als *Gott*?“ Vor diese Frage stellte der Prophet Elia das ganze Volk Israel auf dem Berg Karmel (1 Könige 18,21). Nach dieser Logik kann es keine gottlose Gesellschaft geben, weil keine Gesellschaft auf eine Grundordnung verzichten kann. Sie würde dann auseinanderfallen.

Wenn es richtig ist, dass der TeNaK, die jüdische Bibel, auf diese Weise unterscheidet zwischen dem Gott Israels, der „in der altjüdischen Gesellschaft die Funktion hat, ‚aus dem Sklavenhaus herauszuführen‘ (Exodus 20,2)“, und den Göttern anderer Völker, deren Funktion es ist, Unterdrückung und Ausbeutung zu legitimieren, dann meint das Wort „Gott“ mit dem bestimmten Artikel in Johannes 1,1b und 1,2

in unendlicher Verdichtung die spezifische, detailliert bestimmte Gesellschaftsordnung, die sich Israel in seiner Tora gegeben hat, eine Ordnung von befreiten Sklaven, von *Autonomie und Egalität*.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, gilt natürlich auch für dieses jüdische Gottesverständnis, dass Gott keinesfalls ein Exemplar einer Gattung von Göttern ist. Alles, was außer dem NAMEN Gott genannt wird, sind ja menschengemachte Götzen (Jesaja 44,6-19). Und wenn Thyen mit der Transzendenz dieses Gottes seine Unverfügbarkeit gegenüber menschlichen Beschwörungskünsten und der Vereinnahmung durch menschliche Interessengruppen meint, dann ist auch gegen diese Charakterisierung nichts einzuwenden. Schließlich ist Thyen auch Recht zu geben, wenn er sagt (T67):

Es ist, wie zu den entsprechenden Stellen zu zeigen sein wird, *Gottes egō eimi* {ICH BIN}, das aus dem Munde Jesu erklingt, und nicht ein göttliches.

18 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Das Wort und das Leben, 1,1-3](#), Abs. 13-17 (Veerkamp 2021, 23-24; 2006, 9-10), seine Übersetzung von Johannes 1,1bc.2 ebenda, Abs. 1 (Veerkamp 2021, 20; 2015, 9).

19 Martin Luther, Großer Katechismus, Auslegung des ersten Gebots, Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche (BSLK) 560,22-24.

Es wird aber zu fragen sein, in welcher Weise genau er das jeweils interpretieren wird. Ich würde es so ausdrücken, dass Jesus ganz und gar den befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert.

Seltsam ist übrigens, dass die meisten Exegeten, auch Thyen und Wengst, die Worte **pros ton theon** sowohl in Vers 1 als auch in Vers 2 mit „bei Gott“ übersetzen, obwohl das Wort *pros* nicht einfach ein Mit- oder Nebeneinander, sondern eine Ausrichtung *auf etwas hin* ausdrückt.²⁰

Veerkamp versucht das auf folgende Weise ins Deutsche zu übertragen:

1,1b Das Wort ist auf GOTT gerichtet, ...

1,2 Dieses ist im Anfang auf GOTT hin.

Dabei deutet er mit der Großschreibung des Wortes GOTT an, dass Johannes eben den Gott meint, der sich dem Volk Israel mit seinem befreienden NAMEN offenbart hat; Jesus als das Wort Gottes ist „also nicht auf *Gott* oder das *Göttliche überhaupt* hin, sondern auf einen *bestimmten Gott*, den Gott Israels, gerichtet.“

Den dazwischen liegenden Satz 1,1c übersetzt Veerkamp ähnlich wie Wengst:

1,1c gottbestimmt ist das Wort.

20 [17. März 2022] Nachträglich geht Thyen (T107f.) bei der Auslegung von *ho ōn eis ton kolpon tou patros*, „der im Schoß des Vaters ist“, in Johannes 1,18 dann doch darauf ein, dass Johannes „die Präpositionen *pros* und *eis* c. Acc. {mit Akkusativ} durchweg im Sinn eines dynamischen *Gerichtetseins* auf eine Sache oder Person“ gebraucht, „und mit der LXX unterscheidet er zwischen *eis* und *en* ebenso präzise wie zwischen *pros* c. Acc. und *para* c. Dat. {mit Dativ}“.

So schreibt er (T107) unter Berufung auf Ignace de la Potterie (La Vérité dans Saint Jean I: AnBib 73, Rom 1977, 228):

Er, der den Vater ständig vor Augen und seine *entolē* {Gebot} im Ohr hat (vgl. *ho heōrakamen martyroumen* {wir bezeugen, was wir gesehen haben} [3,11]; *ho heōraken kai ēkousen, touto martyrei* {was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er} [3,32]; sowie 11,41f), ist stets hingeneigt zum Herzen des Vaters („Le Fils unique tourné vers le sein du Père“...).

Und im Blick auf die Verse 1 und 18, die den gesamten Johannes-Prolog umschließen, fügt er hinzu:

Auf diesem, durch *kai ho logos ēn pros ton theon* {und der Logos war bei Gott} zu Eingang des Prologs und durch *ho ōn eis ton kolpon tou patros* {der im Schoß des Vaters ist} an seinem Ausgang markierten, stetigen *Orientiertsein* des Sohnes auf den Vater beruhen *doxa* und *alētheia* seines Weges.

Wie allerdings schon an den im letzteren Zitat in geschweiften Klammern hinzugefügten Übersetzungen Thyens (T63) leicht zu erkennen ist, haben seine Einsichten zur Bedeutung der Präpositionen *pros* und *eis* offenbar nicht einmal Konsequenzen für seine eigene Übersetzung, und er zieht aus ihnen auch keine weiteren Schlussfolgerungen, wie es etwa Ton Veerkamp tut, und zwar sowohl in seiner Übersetzung von Johannes 1,1, „das Wort ist auf GOTT gerichtet“, als auch in seiner Auslegung der *alētheia* Jesu von der „Treue“ des Gottes Israels her, dessen „Ehre“ in der Befreiung und im Leben seines Volkes Israel besteht.

Keinesfalls handelt es sich hier ihm zufolge

um einen griechischen Urteilsatz nach dem Muster S = P {Subjekt = Prädikat}. Das Wort ist nicht mit irgendeinem Prädikat identisch, sondern es *geschieht gottbestimmt*. Der Artikel fehlt hier, deswegen nicht *Gott*, sondern *gottbestimmt* oder, wenn man will, *göttlich*. Natürlich ist das keine allgemeine Feststellung, das Wort hat keine *allgemeine, göttliche* Struktur, sondern eine spezifische: Das Wort vollzieht sich im Rahmen dessen, was in Israel *der Gott* heißt, und es wirkt *wie (der) „Gott*.

Dieses „wie Gott“ wird im Evangelium sachlich durch den Ausdruck „Sohn des Gottes“ (*hyios tou theou*) wiedergegeben.

Die so verstandene Beziehung des Messias Jesus zum Gott Israels kann man „*orientalisch*“ nennen im Gegensatz zu der „*abendländischen Logik*“, ²¹ auf Grund derer eine schon bald heidenchristlich dominierte Kirche die biblischen Texte beider Testamente bis heute zu lesen sich angewöhnt hat. Und ich werde den Verdacht nicht los,

21 [Das Wort und das Leben, 1,1-3](#), Abs. 17-20 (Veerkamp 2021, 24-25; 2006, 10-11):

Ein im Denken der spätantiken Kultur geschulter Grieche des 3. oder 4. Jh. kann solche Sätze nicht anders als im Rahmen seiner Logik lesen, im Rahmen der abendländischen Logik überhaupt. Natürlich wird er seine Probleme haben.

Der logische Satz *das Wort = Gott* scheint gegen den monotheistischen Hauptsatz der Schrift zu verstoßen. Er muss den Satz dann *interpretieren*. Er kennt die alexandrinische philosophische Tradition und ihren großen Höhepunkt, die Philosophie Plotins, er benutzt ihre wissenschaftlichen Kategorien, er hat ja gar keine anderen. Er muss fragen: „Welcher Art ist die Identität Wort = Gott?“ Manche interpretieren: Das Wort ist nicht *Gott*, sondern *göttlich*. Das sahen aber andere anders, und der Streit begann.

Ist die Identität zwischen *Gott* und *Wort* als Wesensgleichheit oder als Wesensähnlichkeit, auf griechisch *homooousios* oder *homoiousios*, zu denken? Der Unterschied scheint subtil, das Problem ist wichtig. Ordnet man das Wort dem Gott Israels unter, reduziert man den *Christus* der christlichen Religion letztlich zu einem der großen Propheten Israels. Dem Judentum und später dem Islam gegenüber hätte das Christentum dann keine wesentlichen ideologischen Vorteile. Macht man aus dem Wort auf neoplatonische Weise eine der Emanationen des *Einen (to hen)*, verliert das Christentum der Spätantike gegenüber seinen einmaligen Charakter.

Das Christentum sollte aber nach 323 – in dem Jahr übernahm Konstantin die Alleinherrschaft über das Reich – die Rolle einer einzig legitimen und universalen – oder besser gesagt: hegemonialen – Reichsideologie spielen. Nachdem die spätantike Kultur unter Kaiser Julianus (361-363) noch einmal und vergeblich versucht hatte, das verlorene Terrain zurück zu erobern, wurde sie als *Heidentum* unter Theodosius (379-395) verboten. Das Christentum hatte das Rennen gemacht, das christliche Mittelalter, basierend auf der neu organisierten Ausbeutung bäuerlicher Arbeit (Kolonat), begann. Mit der plotinischen Übersetzung und Deutung des Satzes „und das Wort ist Gott“ war das Christentum in seinem Bereich, Byzanz, dem Abendland, ideologisch hegemoniefähig geworden. Seitdem können wir kaum noch anders, als Johannes 1,1-18 *griechisch* zu lesen. Unsere Lektüre hier ist aber *orientalisch*, wenn man will.

dass auch Thyen durch seine Übersetzung des artikellosen *theos* mit „Gott“ schon eine spätere Zweinaturenlehre über Jesus, der zugleich ganz Gott und ganz Mensch ist, in diesen Vers hineinliest.

Johannes 1,3: Schöpfung und Geschichte – zukunfts offen

1,3 Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht,
und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.

[1. März 2022] Ähnlich wie Luther übersetzt auch Klaus Wengst den 3. Vers des Johannesevangeliums (W30):

1,3 Alles ward durch es
und ohne es ward auch nicht eins, was geworden.

Damit ist (W44) ausdrücklich von der „Schaffung alles Seienden durch das Wort“ die Rede, und es „verbietet sich für Johannes von vornherein ein doketischer oder gar ein gnostischer Schöpfungsbegriff“, also die Vorstellung, dass die „Gemeinde als neue Schöpfung ... eine vom Irdischen völlig getrennte Projektion des Himmlischen“ oder dass die geschaffene Welt durch und durch böse sei. Wie schon in seiner Auslegung von *en archē* in Johannes 1,1 konzentriert sich Wengst in seiner Betrachtung der Beteiligung des Wortes und damit Jesu an der Schöpfung auf „die Gemeinde als restituierte Schöpfung... Sie stellt schon dar, was die Welt durch Jesus sein kann.“

In diesem Zusammenhang geht Wengst auch auf „eine Analogie in der jüdischen Tradition“ ein, „wenn dort **Israel als ‚neue Schöpfung‘** begriffen wird.“ Indem in rabbinischen Quellen das Wort „machen“ in 1. Mose 12,2 auf das „Schöpferhandeln Gottes“ in 1. Mose 1,7 bezogen wird, „gilt Israels ‚Genese‘ als neue Schöpfungstat Gottes“. Und weil in 4. Mose 29,2 „für ‚den ersten Tag des siebten Monats‘ im Rahmen der Opfervorschriften nicht zum ‚Darbringen‘, sondern zum ‚Machen‘ aufgefordert wird, kann die an diesem Tag erfolgende „Sündenvergebung“ zugleich als „Neuschöpfung Israels“ verstanden werden.

Wengst lässt aber offen, ob und in welcher Weise die johanneische Gemeinde sich als genau dieses neugeschaffene Israel versteht oder in einer Analogie zu Israel an die Stelle des bisherigen Gottesvolkes treten soll.

Hartwig Thyen konzentriert sich (T68f.) in seiner Auslegung von Johannes 1,3 zunächst darauf, zu erweisen, dass die letzten beiden Wörter *ho gegonen*, „die geworden sind“, nicht zum folgenden Vers 4 gezogen werden dürfen, sondern zu Recht den Abschluss von Vers 3 bilden (wovon auch Wengst und Veerkamp ausgehen). Seine Übersetzung ist ähnlich wie die von Wengst (T63):

1,3 Alles ist durch ihn geworden, /
und ohne ihn wurde auch nicht ein einziges der Dinge, /
die geworden sind. /

Inhaltlich argumentiert Thyen (T70) gegen die Vorstellung, dass es in diesem Vers „primär um Gottes Handeln in der *Geschichte* und nicht um sein anfängliches Schöpferwirken“ gehe, weil sich „das Verbum *ginesthai* ja von Haus aus nicht auf die Schöpfung im Sinne von ‚gemacht werden‘“ beziehe, sondern „im Blick auf geschichtliche Ereignisse: ‚geschehen, sich ereignen, passieren‘“ heiße. Dabei wehrt er sich (T71) vor allem gegen ein damit einhergehendes Verständnis des göttlichen *logos* im Sinne der „eher heidnischen Gefilde irgendwelcher ‚Zwecke‘ oder ‚Pläne‘ Gottes“ und beharrt unter Berufung auf Maurice Blanchot²² darauf, „das biblisch bezeugte Sprechen Gottes und sein gesprochenes Wort“ ernstzunehmen:

„Was wir dem jüdischen Monotheismus verdanken, ist nicht die Offenbarung vom einzigen Gott. Es ist die Erschließung der (gesprochenen) Sprache als Ort, wo die Menschen sich in Bezug halten zu dem, was jeden Bezug ausschließt: das absolut Ferne, das absolut Fremde. Gott spricht, und der Mensch spricht zu ihm. Das ist das große Faktum Israels... Zu jemandem sprechen bedeutet, daß akzeptiert wird, daß der Angesprochene nicht in ein System von Sach- oder Seinsinformationen eingeführt wird. Es bedeutet vielmehr, ihn als unbekannt anzuerkennen und als Fremden aufzunehmen, ohne ihn zu nötigen, seine Andersartigkeit aufzugeben...“

Wie dem auch sei, Thyen meint jedenfalls, dass in Johannes 1,3 „der Bezug auf die Schöpfung ... wohl kaum ernsthaft zu bestreiten“ ist. Interessant ist dabei nun, dass ihm zufolge dabei die Schöpfung nicht nur

im Sinne des abgeschlossenen Sechs-Tage-Werkes von Gen 1 im Blick ist, sondern wie Joh 5,17 ... zugleich die *creatio continua* {fortwährende Schöpfung} als Erhaltung alles dessen, was ist. Oder anders gesagt, daß bei Johannes wie bei Deuterocesaja, auf den er sich überaus häufig bezieht, das Reden von der Schöpfung vermittelt ist durch die eschatologische Heilsökonomie.

Thyen bringt Vers 3 also mit genau denselben Bibelstellen in Verbindung, die Veerkamp bereits zu Vers 1 angeführt hatte, um die Schöpfungstheologie des Johannes näher zu bestimmen.

Während Veerkamp allerdings die Werke von Johannes 5,17 im Sinne der Vervollkommnung einer noch nicht fertigen Schöpfung begreift (im Sinne der Heilung lähmender Unrechts- und Gewaltstrukturen), spricht Thyen von der „Erhaltung“ der Schöpfung, die man sich wohl als abgeschlossen vorstellen muss. Mit seinem Hinweis auf „die eschatologische Heilsökonomie“ bei Deuterocesaja könnte Thyen etwas Ähnliches wie Veerkamp meinen, wenn er das *eschaton*, die „Endzeit“, als den Tag der Entscheidung verstehen würde, an dem die kommende Weltzeit des Friedens auf der Erde unter dem Himmel anbricht und die Schöpfung vollkommen sein wird.

22 M. Blanchot, *Etre juif*. In: *L'entretien infini*. Paris 1969, 1871.

Den zweiten Jesaja im Auge zu behalten, lohnt sich nach Thyen auch deshalb (T72), weil es Heinrich Lausberg²³ gelungen ist, das Schriftwort Jesaja 55,10-11 „als den für die Christologie sowohl des Prologs als auch des *corpus evangelii* {Haupttext des Evangeliums} verbindlichen und diese beiden Teile zugleich fest miteinander verbindenden ‚Bezugstext‘ zu erweisen“:

„‚Wort Gottes‘ (‚mein Wort‘) der Stelle Js 55,10-11 bezieht sich auf die ‚redende Verkündigung‘ Gottes durch den Propheten: diese Rede Gottes ist fruchtbar wie der Regen. Hierbei erfährt das ‚Wort Gottes‘ eine gewisse poetische Personifizierung. – Der Evangelist benutzt diese Personifizierung, um den persönlichen Jesus mit ihm in eins zu setzen und die Ereignisse (und Reden) des Lebens Jesu in dieser Interpretationssicht darzustellen. Der Schriftsteller will, daß die das ganze Evangelium durchziehende interpretatorische Anspielung auf Js 55 immer wieder als solche verstanden wird“.

Es mag nun erstaunen, dass Ton Veerkamp,²⁴ der doch Johannes 1,1 mit der Schöpfungstheologie von 1. Mose 1 und Deuterojesaja in Verbindung gebracht hat, den Vers 1,3 nicht auf die Welschöpfung durch das Wort Gottes bezieht. Seine Übersetzung sieht so aus:

1,3a Alles geschieht durch es,
1,3b ohne es geschieht nichts,
1,3c was geschehen ist.

Das passt aber genau zur Vorstellung von der nicht abgeschlossenen Schöpfung, die Veerkamp in Johannes 5,17 bestätigt findet. Hier kann man ebenso gut von der nicht abgeschlossenen Geschichte sprechen.

In 1,3c ist nämlich von dem die Rede, „was Geschichte war, *ho gegonen*.“ Diese Perfektform „was geschehen ist“, bedeutet – semitisch und nicht griechisch verstanden – „alles, was in der Vergangenheit begonnen und in der Vergangenheit abgeschlossen wurde“. In diese Geschichte kommt nun das Wort hinein (Johannes 1,3ab):

Erst durch das Wort wird die vollendete und abgeschlossene Vergangenheit aufgebrochen und zukunftsfähig gemacht. ... Die Verbalform *egeneto* zeigt die Fortdauer alles dessen, was in der Vergangenheit begann. Ohne es (das Wort) ist alles, was in der Vergangenheit geschah und in der Vergangenheit) abgeschlossen wurde, endgültig vorbei. Die *Geschichte* – das Kürzel für alles, was in der Vergangenheit begann und abgeschlossen wurde – hätte dann keinen Atem, erst recht keinen langen Atem. Ohne das Wort geschieht nichts mehr, was Geschichte war, *ho gegonen*. Das Wort *ouden*, „nichts“, oder, wie andere

23 H. Lausberg, Jesaja 55,10-11 im Evangelium nach Johannes: NAWG PH 1979, 131-144.

24 Veerkamps Übersetzung und Zitat in: [Das Wort und das Leben, 1,1-3](#), Abs. 1 und 23 (Veerkamp 2021, 21 und 25-26; 2015, 9 und 2006, 11).

Handschriften wollen, *oude hen*, „nicht ein Ding“, bezieht sich auf *ho gegonen*, „das, was geschehen ist“. Unser Perfekt gibt das Semitische am Perfekt *gegonen* nur ungenügend wieder; man müsste eigentlich unschön umschreiben, etwa: „Das, was in seinem Werden abgeschlossen ist.“ Nicht ein Ding ist in seinem Werden abgeschlossen, das ist die Aussage. Durch das Wort bleibt alle Geschichte offen, lebendig, wie wir in der nächsten Zeile hören werden. *Nichts* ist vorbei und *nichts* ist fertig.

So gesehen spielt es kaum eine Rolle, ob im Vers 3 auf die Schöpfung der Welt oder die fortlaufende Geschichte Bezug genommen wird, denn nach Veerkamp versteht Johannes beide als zukunfts offen.

Johannes 1,4-5: Leben, Licht und Finsternis

1,4 In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.

1,5 Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen.

[3. März 2022] Die Verse 4-5 sieht Thyen in einem engen Zusammenhang, während Wengst (W35) zwischen ihnen einen deutlichen Einschnitt wahrnimmt, der sich daran zeigt,

dass die Verben in V. 1-4 in Zeitformen der Vergangenheit gehalten sind, während in V. 5a ein Präsens erscheint. Die ersten vier Verse beschreiben das anfängliche Sein des Wortes bei Gott und sein schöpferisches Wirken. Dass dem gegenüber mit der Aussage von V. 5 ein großer Sprung vorausgesetzt ist, wird auch daran deutlich, dass für das nun als Licht prädierte Wort Johannes der Täufer als Zeuge angeführt wird. Es ist also jetzt konkret das geschichtliche Auftreten und Wirken Jesu im Blick, ohne dass sein Name hier schon genannt wird.

Damit schließt (W46) Vers 4 den „Vorspann“ ab, „der die Tiefendimension dieses Geschehens aufzeigt“ (W30):

1,4 In ihm war Leben
und das Leben war das Licht der Menschen.

Inhaltlich beschreibt Klaus Wengst die Beziehung der hier erstmals erwähnten Worte *zōē*, „Leben“, und *phōs*, „Licht“, folgendermaßen (W45):

Das Neue ist, dass jetzt nicht mehr vom Geschaffenen im Ganzen gesprochen wird, sondern die Menschenwelt im Besonderen in den Blick kommt. Und da geht es nicht um Leben überhaupt, sondern um rechtes Leben, um erhelltes Leben. Daher ist es nicht die bloße physische Lebendigkeit, die „das Licht der Menschen“ genannt wird. Wie sollte sie es auch sein können, da sie Menschen nicht daran hindert, sich auch in finsterster Weise zu begegnen und einander das Lebenslicht auszulöschen?

Wer das Evangelium nicht zum ersten Mal liest, wird schon hier an die späteren Ich-bin-Worte Jesu denken, in denen „Leben“ und „Licht“ eine zentrale Rolle spielen; in der „Nachfolge Jesu“ erhält „der Lebensweg Orientierung“ und bleibendes Leben „auch angesichts des Todes“. Diese „Aussage von der Orientierung gebenden Lebensvermittlung des Wortes“ erinnert zugleich auch „an die Tora“ (W45f.):

Man sollte hier keine vorschnellen Abgrenzungen konstruieren. Die Struktur ist jedenfalls dieselbe: Sowohl das Wort, das in der Tora besteht, als auch das, mit dem Jesus identifiziert wird, gibt Orientierung für einen Weg, auf dem Leben erfahren und verheißen wird. In welchem möglichen Verhältnis beides zueinander steht, wird zuerst bei der Auslegung von 1,17 zu fragen sein.

Zusammenfassend sagt Wengst sodann von Johannes 1,1-4 (W46):

Johannes stellt in den ersten vier Versen seines Evangeliums Jesus in die Dimension des Wortes, mit dem Gott selbst sich vernehmbar macht, mit dem er schon in der Schöpfung gesprochen hat. Indem er so vom Wort redet, es von Anfang an „bei Gott“ weiß und dieses Wort sozusagen „Platzhalter“ sein lässt für Jesus, hat er damit einen Bezugsrahmen abgesteckt, innerhalb dessen das im Evangelium erzählte Handeln und Geschick Jesu als Selbstmitteilung Gottes begriffen werden kann und soll.

Damit muss man Wengst wohl so verstehen, dass die Verse 1 bis 4 zunächst vom Wort im Sinne des Schöpferwortes und der Tora des Gottes Israels reden und dass erst Vers 5, den Wengst folgendermaßen übersetzt (W30), konkret von Jesus handelt:

1,5 Und das Licht scheint in der Finsternis,
aber die Finsternis hat es nicht gefasst.

Damit handelt er sich aber ein Problem ein, das er folgendermaßen beschreibt (T46f.):

Johannes springt also vom schöpferischen Wirken des Wortes „am Anfang“ sofort hinüber zum Wort, wie es in Jesus wirkt. Sein Interesse dabei dürfte die Zuordnung von urzeitlichem und endzeitlichem Handeln Gottes sein: Er kommt in Jesus nicht anders zu Wort, als der er am Anfang schöpferisch gesprochen hat. Aus dieser Nebeneinanderstellung von Schöpfung und Neuschöpfung, die um der Prägnanz der Zuordnung willen alles, was dazwischen liegt, überspringt, darf nun nicht umgekehrt geschlossen werden, Johannes habe an der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel kein Interesse. Selbstverständlich denkt er nicht an einen Schöpfer, der von Israels Gott unterschieden wäre. Das wird im Evangelium oft genug deutlich. Auch das von Gott bei der Schöpfung gesprochene Wort kennt er ja nur aus seiner jüdischen Bibel.

Aber entsteht die Wahrnehmung eines solchen Überspringens der Geschichte Israels nicht erst dadurch, dass Wengst die ersten vier Verse wegen ihrer Vergangenheitsformen im Sinne einer fernen Vergangenheit der geschichtlichen Gegenwart Jesu

gegenübergestellt hat? Nimmt man dagegen ernst, dass Johannes die Rede vom „Anfang“ als immer gegenwärtigen und zukünftigen Grund des schöpferisch-befreienden Wirkens Gottes versteht, auf den hin Jesus als das Wort Gottes von Anfang an ausgerichtet ist, muss man sich keine Gedanken darüber machen, ob Johannes die Befreiungsgeschichte Israels vergessen könnte.

Weiter schreibt Wengst erstaunlicherweise zwar (W47), dass in dem „Menschen Jesus ... kein anderes Licht aufscheint als das, von dem er im Schöpfungszusammenhang gesprochen hatte“, aber die „Finsternis“, von der hier „ganz unvermittelt“ die Rede ist, begreift er *nicht* ebenfalls vom biblischen Schöpfungsbericht her. In seinen Augen macht Johannes „nicht den mindesten Versuch, die Finsternis von irgendwoher abzuleiten oder ihr Vorhandensein zu erklären“. ²⁵ Aber er muss sie doch gar nicht „von irgendwoher“ erklären, da er das, was er mit Finsternis meint, sehr genau aus den Schriften kennt.

Diesen Zusammenhang benennt Hartwig Thyen (T72) deutlich, indem er schon in Vers 4b, dem zufolge das „Leben des *logos* ... die Menschen ins Licht“ versetzt, eine nicht zufällige Entsprechung zum „ersten Wort des Schöpfers (Gen 1,3) und seinem ersten *Tagewerk*, „und Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis“, erblickt:

Allein diese Scheidung macht die Finsternis als solche überhaupt erst wahrnehmbar. „Es gibt sie“ – wie unser folgender Vers impliziert – nur als Aufstand gegen das Licht. Darum ist das dem *logos* innewohnende Leben ausnahmslos für *alle* Menschen das Licht, ganz unabhängig davon, wie sich einer dazu verhält: Mag er es begrüßen als Licht auf seinem Wege, oder mag er es hassen und fliehen, damit seine bösen Werke nicht ans Licht kommen (s. u. zu 3,19-21).

Auch nach Ton Veerkamp ²⁶ ist das Leben, das *en autō*, „in“ oder „mit ihm“, dem Wort, ist, „das Licht für die Menschen“, womit zugleich gesagt ist, dass Johannes dieses Licht nicht „als kosmisches Prinzip“ betrachtet:

Sobald es um nähere Bestimmungen von Wort, Geschichte, Leben, Licht geht, taucht die menschliche Wirklichkeit auf. Diese menschliche Wirklichkeit ist konkrete Geschichte. Bevor diese Geschichte zur Sprache kommt, muss der Widerspruch zum Licht benannt werden. Der Widerspruch lautet *Leben/Licht* gegen *Nichts/Finsternis*.

Und auch Veerkamp begreift diese Finsternis, dieses Nichts, wie Thyen von der „Schöpfungserzählung“ in 1. Mose 1,1-4a her:

25 Dass er (W47, Anm. 27) auf Spekulationen „gnostischer Denker“ verzichtet, „für die der dualistische Gegensatz von Licht und Finsternis und das Verschlagensein von Licht in Finsternis fundamental sind“, darin hat Wengst selbstverständlich Recht.

26 Die folgenden Zitate in: [Das Leben und das Licht, 1,4-5](#), Abs. 1-9 (Veerkamp 2021, 26-28; 2015, 9 und 2006, 12-13).

Bevor wir dort das Wort *Licht* überhaupt hören, bevor überhaupt ein Wort gesprochen wird, hören wir in der Schöpfungserzählung das Wort *Finsternis*. Bevor aus dem Himmel und der Erde *Schöpfung* wird, muss die Finsternis in ihre Schranken gewiesen werden, genauso wie das Chaosmeer.

Konkreter als Thyen wird Veerkamp insofern, als er nicht nur von der Finsternis spricht, die in 1. Mose 1,4-5 „sozusagen *entmythologisiert*“ wird: „Sie ist kein kosmisches Prinzip, sie ist schlicht *Nacht*, mehr nicht, weniger auch nicht.“ Ihm zufolge kennt Johannes

auch eine von Menschen verursachte Finsternis. Wir hören Jeremia 4,23-26:

Ich sah das Land, da, irr und wirr,
den Himmel: Keins seiner Leuchten!
Ich sah die Berge, da, erschüttert,
alle Hügel, sie wälzen sich um.
Ich sah, da, keine Menschheit mehr,
alle Vögel des Himmels verflogen.
Ich sah, da, Weinberg ist Wüste,
Städte zerstört,
vor dem Antlitz des NAMENS,
vor dem Antlitz der schnaubenden glühenden Wut seiner Nase.

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

Was Veerkamp mit den Worten „irr und wirr“ wiedergibt, ist genau das Doppelwort *thohu wabohu*, das nur hier in Jeremia 4,23 und in 1. Mose 1,2 vorkommt, von ihm so übersetzt:

Die Erde ist wirr und irr geworden:
Finsternis über der Fläche des unendlichen Meeres.
Gottessturm brütete über der Fläche des unendlichen Meeres.

Damit bestätigt er nochmals, dass das erste Kapitel der Bibel nicht einfach als weisheitlicher Lobpreis einer fertigen, wohlgeordneten Schöpfung zu betrachten ist. Viel-

mehr muss eine solche Ordnung, die als sehr gut gepriesen werden kann, den bedrohlichen Todesmächten, die sich vor allem in der Weltpolitik erheben, immer wieder neu abgerungen werden:

Die Propheten haben das, was vielleicht ursprünglich ein kosmologischer Ursprungsmythos war, zu einer politischen Lehre des von Menschen verursachten Chaos und ihrer finsternen Zustände gemacht.

Zurück zu Johannes: Er ruft in Veerkamps Augen deswegen die *skotia*, „Finsternis“, und das *thohu wabohu* von 1. Mose 1,2 und Jeremia 4,23 als Gegenspieler des Lichts ins Gedächtnis, um die Botschaft vom Messias Jesus als „Leben“ und „Licht“ in die Situation seiner eigenen Zeit am Ende des 1. Jahrhunderts zu stellen:

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

Auch nach Thyen (T75) hat das Wort *katalambanein* in Johannes 1,5 „den Sinn eines *feindlichen Überwältigens*“ oder Auslöschens, wobei in dessen Verneinung nicht „Pessimismus, sondern Siegesgewißheit“ über die Finsternis laut wird:

Denn geradezu *per definitionem* ist die *skotia* {Finsternis} Aufstand gegen das Licht. Ihr ganzes Vermögen und Wesen erschöpft sich in solcher Feindschaft. Weil es sie überhaupt nur als diesen Aufstand gibt, vermag sie das Licht weder zu begreifen, noch zu erkennen, geschweige denn jemals anzuerkennen. Darum kann das Lexem *skotia* auch nicht als Synonym der gerade zuvor genannten *anthrōpoi* {Menschen} (V. 4) oder des *kosmos* (V. 10) begriffen werden. Denn anders als die feindliche *skotia* sind die *Welt* und die *Menschen* darin unwiderruflich Gegenstände der Liebe Gottes (vgl. 3,16 u. ö.).

Das wiederum sieht Klaus Wengst völlig anders. Indem er (W47) sich dagegen verwahrt, dass Johannes Spekulationen über die Finsternis anstellt, behauptet er genau das, was Thyen abstreitet:

Er spekuliert nicht, er stellt einen Tatbestand fest. Und mit der „Finsternis“ meint er nichts anderes als die zuvor erwähnte Welt, die er mit dem Wort „alles“ umschrieben hatte, und die Menschen in ihr, die durch das Wort erschaf-

fen worden sind. Im Licht des Auftretens Jesu erkennt er, dass die Welt, so wie sie ist, dass die Geschichte der Menschen, so wie sie verläuft, nicht in Ordnung sind. Damit tritt von hier aus in aller Deutlichkeit hervor, dass die Aussagen von V. 3f. keine schöpfungstheologische Rechtfertigung der faktischen geschichtlichen Wirklichkeit bedeuten. Das Auftreten Jesu lässt die Welt in keinem guten Licht erscheinen. ... Mit Jesus ist mitten in der Welt eine gegenüber dem faktischen Geschichtsverlauf *andere*, sie in Erinnerung an die Schöpfung *ändernde* Wirklichkeit aufgeleuchtet, die in seiner Nachfolge Raum gewinnt (vgl. 8,12). Die Welt soll und kann anders sein; sie ist es in der Nachfolge Jesu.

Mit diesen Äußerungen kommt Wengst zu ähnlichen Schlussfolgerungen wie Veerkamp über eine Schöpfung, die durch das geschichtliche Handeln von Menschen in Unordnung geraten ist. Aber er bezieht die „**Aussage vom Scheinen des Lichtes in der Finsternis**“ auf andere „biblische Zusammenhänge“ als Veerkamp, nämlich zum einen auf die in Micha 7,8 und Jesaja 9,1 angesprochene „Hoffnung auf (messianische) Rettung aus einer als finster erfahrenen Wirklichkeit“ und zum anderen „auf das rechte sozialetische Verhalten, das ausstrahlende Kraft hat und bedrückten Menschen das Leben hell macht“, wie es in Jesaja 58,10 und Psalm 112,4 ausgedrückt wird.

Fraglich ist allerdings, ob er die „Finsternis“ zu Recht mit der Lebenswelt der Menschen gleichsetzt, zumal das Wort *kosmos*, „Welt“, noch gar nicht vorkam. Ganz so einfach, wie Thyen (T75) die Identifikation der „Welt“ mit der „Finsternis“ unter Hinweis auf 3,16 abweist, ist es aber auch nicht; es wird sich zeigen, dass Johannes vom *kosmos* in sehr unterschiedlicher, ja, widersprüchlicher Weise reden wird.

Da Wengst die Finsternis mit der Welt gleichsetzt, versteht Wengst (W48) auch das Wort *katalambanein* anders als Thyen und Veerkamp. Er wählt die deutsche Übersetzung „fassen“, weil sie mehrdeutig genug ist, um „die Bedeutungen von ‚umfassen‘ und ‚erfahren‘, von ‚greifen‘, ‚ergreifen‘ und ‚begreifen‘“ zum Ausdruck zu bringen, und sieht das Wort in teilweiser Parallele zu dem Wort *paralambanein* in 1,10, mit dem dort gesagt wird, dass das Licht von den Seinen nicht *angenommen* wird:

Die Welt kann die Wirklichkeit Gottes in einem doppelten Sinn nicht „fassen“ – es sei denn, dass Gott sich fassbar macht, womit er sich aber zugleich wieder in solcher Fassbarkeit verbirgt.

Einen ähnlichen Weg haben offenbar auch die Revisoren der Lutherbibel ab 1984 beschritten, indem sie *katalambanein* mit „ergreifen“ statt mit „begreifen“ übersetzen. Auch darin bleibt der Doppelsinn eines verstehenden Annehmens sowie eines feindseligen Überwältigens angedeutet.

Welche dieser Sichtweisen angemessen ist, wird erst zu klären sein, wenn deutlicher wird, was Johannes ganz konkret unter *kosmos*, „Welt“, versteht, und zwar insbesondere, ob und inwieweit er diese tatsächlich mit der „Finsternis“, *skotia*, gleichsetzt.

Johannes 1,6-8: Johannes der Zeuge

- 1,6 Es war ein Mensch, von Gott gesandt,
der hieß Johannes.
- 1,7 Der kam zum Zeugnis, damit er von dem Licht zeuge,
auf dass alle durch ihn glaubten.
- 1,8 Er war nicht das Licht,
sondern er sollte zeugen von dem Licht.

Die Verse Johannes 1,6-8 betrachtet Klaus Wengst (W50) als einen „Exkurs über die Funktion Johannes des Täufers“. Damit will (W49) der Evangelist „offenbar einen konkurrierenden Anspruch“ von Täufergemeinden abwehren, „die Johannes weiterhin für die endzeitliche Gestalt hielten“. Obwohl der Täufer aber ausdrücklich nicht „das Licht“ ist, gehört er doch nicht zur „Finsternis“, sondern ist „gesandt von Gott“:

Obwohl also die Konkurrenzsituation zwischen der an Jesus glaubenden Gemeinde und der Täufergemeinde nach dem Johannesevangelium schärfer ist als nach den anderen Evangelien, ist hier **die positive Funktion des Täufers im Blick auf Jesus** wesentlich gewichtiger als dort. Bei den Synoptikern ist er Vorläufer und Wegbereiter; im Johannesevangelium ist er Zeuge. Derjenige, auf den sich der Glaube einer konkurrierenden Gruppe bezieht, wird hier zum Zeugen des eigenen Glaubens.

Indem Wengst (W30) seine Übersetzung in Vers 6 mit „Da *war* ein Mensch“ beginnen lässt, schenkt er dem Umstand keine Beachtung, dass der Evangelist hier nicht das zuvor sechs Mal auf das Subjekt „Wort“ und „Leben“ bezogene Wort *ēn* verwendet, sondern das Wort *egeneto*, womit er den Täufer, wie Thyen annimmt (T78), im „Gegenüber von Sein und Werden“ der „Werden-Seite“ zuordnet. Das wird ihm zufolge zusätzlich dadurch unterstrichen, „daß dem *theos ēn* des Bezeugten ein *egene-to anthrōpos* seines Zeugen korrespondiert“, das heißt, wie von Jesus gesagt wird, dass er „Gott“ ist, wird Johannes ausdrücklich als „Mensch“ benannt.

Den in Vers 6 von Thyen nur kurz erwähnten und „kaum zufälligen Anklängen an die Sprache der Bibel“ misst Ton Veerkamp²⁷ erheblich größeren Wert bei. Er sieht eine deutliche Parallele zwischen Johannes 1,6 und Richter 13,2:

Es geschah: ein Mann (Mensch), Gesandter von Gott,
sein Name: Johannes.

Es geschah: ein Mann aus Zora, aus einer danitischen Großfamilie,
sein Name Manoach.

27 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der Zeuge, 1,6-8](#), Abs. 1-7 (Veerkamp 2021, 28-30; 2015, 9 und 2006, 13-14).

Nicht nur ihre semitische Sprache verbindet beide Stellen, sondern auch ihr Inhalt:

Beide, Manoach und Johannes, ermöglichen eine Befreiungsgeschichte, sind aber nicht die Befreier. Mit dem Wort *wa-jehi*, (*kai*) *egeneto*, „es geschah“, wird eine nichtige Geschichte von Unterdrückung und Aussichtslosigkeit beendet. Jetzt wird aus *Vergangenheit* wirkliche Geschichte. Dieser Ausdruck kommt viele hunderte Male in der Schrift vor; es geht immer um das, was *geschah*, nie um das, was *war*.

Der Held der Erzählung Richter 13-16 ist nicht Manoach, sondern Simson, aber ohne Manoach wäre die Erzählung über den Befreier Simson nicht möglich gewesen. Auch die Erzählung vom Messias Jesus wäre ohne Johannes nicht möglich gewesen. Es geschieht ein Mensch, und diese Geschichte ist „gottbestimmt“; dieser Mensch ist ganz bestimmt von dem, was in Israel „Gott“ ist, er ist „göttlich“. Der Name des von Gott her gesandten Menschen ist *Johannes*, ein priesterlicher Name; bei Lukas entstammt er einer Priesterfamilie. Bei Johannes ist er aber nicht Johannes, der *Täufer*, sondern Johannes, der *Zeuge*.

Indem Veerkamp zu Vers 7 weiter ausführt, dass Johannes als „Zeuge in einem Verfahren um die Vertrauenswürdigkeit des Messias“ auftritt, trifft sich seine Argumentation mit der Aussage von Thyen (T76f.), dass Johannes „zum Zeugen gemacht und in den großen Prozeß zwischen Gott und der Welt verwickelt“ wird. Dieser vom Täufer eröffnete „Rechtsstreit Gottes mit dem *kosmos*“ hat sein Maß „an der durch Mose gegebenen Tora“, wie es insbesondere in den Kriterien für einen Propheten wie Mose in 5. Mose 18,18-20 dargelegt ist:

Immer wieder breitet der Evangelist vor seinen Lesern die Argumente beider Streitparteien aus, um sie selbst urteilsfähig zu machen und sie so von Recht und Wahrheit der Sache Jesu zu überzeugen.

Das Wort *pisteuein* in Vers 7 übersetzt Veerkamp nicht wie Wengst und Thyen mit „glauben“, sondern mit „vertrauen“:

1,7 Dieser kam für das Zeugnis, das Licht zu bezeugen,
damit alle vertrauen durch ihn.

Wir erklären das Verb *pisteuein*. Es ist die griechische Form der kausativen Verbalform der Wurzel *ʔaman*, „treu, fest sein“; kausativ also, *he-ʔemin*, „(einen Menschen) vertrauenswürdig sein lassen“, also „vertrauen“.²⁸ *Glauben* ist

28 Dazu erläutert Veerkamp in seiner [Anm. 33](#) (Veerkamp 2021, 29; 2006, 14):

In Jesaja 7,9 sagt ein Prophet dem König Judas in einer sehr kritischen Situation, er solle nicht die Nerven verlieren: „Vertraut ihr (selber) nicht, findet ihr keine Treue (bei anderen).“ (*im lo thaʔaminu ki lo thaʔamenu, kai ean mē pisteusēte oude mē synēte.*) Die Septuaginta wird dem hebräischen Wortspiel mit der kausativen und der passiven Form der Wurzel *ʔaman* nicht gerecht. Buber übersetzt: „Vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut.“ Der Sinn ist, dass Panik das Volk ins Verderben führen muss. Der König soll sei-

eine mehr oder weniger begründete Meinung haben, *Vertrauen* setzt eine Praxis in Gang. Johannes überträgt Substantive bzw. Adjektive der hebräischen Wurzel *ʾaman* mit griechischen Wörtern vom Stamm *alēth*-. Wir haben den Vorschlag Martin Bubers übernommen, alle Wörter dieser hebräischen Wurzel mit deutschen Wörtern vom Stamm *trau*- oder *treu*- zu übersetzen. Das Licht ist *vertrauenswürdig*, es kann Vertrauen erwecken. Die der *Treue* des Lichtes entsprechende Handlung der Menschen ist *pisteuein*, „vertrauen“.

Johannes 1,9: Das vertrauenswürdige Licht

1,9 Das war das wahre Licht,
das alle Menschen erleuchtet,
die in diese Welt kommen.

[6. März 2022] Mehrere Probleme stellen sich im Vers Johannes 1,9. Sie beginnen mit der Frage nach dem **Subjekt des ersten Wortes *ēn*** in Vers 9. In Vers 8 war klar gestellt worden, dass Johannes der Täufer *nicht* „das Licht“ war. Kann es sein, dass es nun von diesem Licht einfach heißt (wie z. B. in der Lutherübersetzung), dass es das „wahre Licht“ war? Hartwig Thyen meint (T81), dass sich das betont am Anfang stehende *ēn* auf den *logos*, das Wort, beziehen muss, von dem in den Versen 1-4 die Rede war und der in Vers 5 mit dem Licht gleichgesetzt wurde. Denn „dem Menschen, der nicht das Licht war“, also dem Täufer, kann „nur eine personale Größe als das wahre Licht entsprechen“.

Überzeugender noch ist seine Beobachtung, dass es im folgenden Vers 10 heißt, dass die Welt „ihn“, *auton*, nicht erkannte. Dieses *auton* ist männlich, nicht sächlich, wie es sein müsste, wenn es sich auf das sächliche Wort *phōs*, „Licht“, beziehen würde. Und ein Wechsel des Subjekts ist zwischen Vers 8 und 9 inhaltlich angemessener als zwischen den Versen 9 und 10. Einen großen Bedeutungsunterschied verursacht dieses Problem aber nicht, da ohnehin das Wort mit dem Licht gleichgesetzt wird.

Klaus Wengst (W50) sagt zwar auch, „dass das jetzt nicht ausdrücklich genannte Subjekt ‚das Wort‘ sein muss“, wobei nun „an das geschichtliche Wirken Jesu gedacht“ ist, aber er geht trotzdem erst „ab V. 10 zum maskulinen Personalpronomen ‚er‘ über“ (W30):

1,9 Es war das wahre Licht ...
1,10 In der Welt war er ...

Gerade weil aber im Deutschen das Wort „Wort“ sächlich und nicht männlich ist, erscheint bei ihm dieser Wechsel grammatikalisch unangemessen. Thyen vermeidet

nem Berater, das Volk dem König vertrauen und entsprechend handeln. Diese Haltung ist dem Messias gegenüber einzunehmen, und das ist mehr als glauben.

dieses Problem (T63), indem er von Vers 1 an das Wort *logos* unübersetzt in der Form „der Logos“ stehen lässt.

Wie Wengst bleibt auch Thyen dabei, das Wort *ēn* mit „war“ zu übersetzen, wobei ihm zufolge (T81) in diesem Wort „wie im Eingang des Prologs ... wiederum ein *ist* ebenso wie ein *wird sein* eingeschlossen“ ist, während Ton Veerkamp²⁹ es auch hier für angemessener hält, das Missverständnis, es handle sich hier um ein vergangenes Geschehen, dadurch zu vermeiden, dass er *ēn* präsensisch mit „ist“ wiedergibt.

Ein weiteres Problem ist die Bedeutung des Wortes ***alēthinos***. Wengst und Thyen übersetzen mit „wahr“, wobei Thyen (T81) darauf hinweist, dass Johannes dieses Wort in der Regel streng von dem verwandten Wort ***alēthēs*** unterscheidet:

to phōs to alēthinon ist nicht das *wahre* im Unterschied zu den *falschen*, sondern das vollkommene und authentische Licht im Gegensatz zu den unvollkommenen, vorläufigen und schattenhaften Lichtern.

Ich gebe zu, dass ich mit diesem Unterschied an dieser Stelle nichts anfangen kann. Welche Art von unvollkommenen Lichtern soll Jesus hier überstrahlen, und in welchem Sinne wird Thyen das andere Wort *alēthēs* als „wahr“ im Sinne von „richtig“ und im Gegensatz von „falsch“ auf Jesus beziehen – als wahrhaft göttlich im Unterschied zu falschen Göttern oder Gottessöhnen? Vielleicht wird Thyen das später verdeutlichen, wenn eine weitere der 9 Stellen mit *alēthinos* oder eine der 14 Stellen mit *alēthēs* vorkommt.

Wengst wiederum versteht (W50) Jesus „als das wahre Licht“ zunächst im Zusammenhang der

Konkurrenzsituation zur Täufergemeinde: Jesus wird als das wahre Licht hervorgehoben, weil es einen konkurrierenden Anspruch gibt, der in einem anderen das Licht erkennt. In „wahr“ ist aber noch ein anderer Aspekt enthalten, nämlich der des Wirklichen und Wesentlichen. Daher ist zu fragen, welche Wahrheit, welche Wirklichkeit denn im Lichte des Auftretens Jesu erkannt werden kann. Womit „erleuchtet“ er das Leben der Menschen? Hier kann nun zum Zuge kommen, dass der Evangelist im voranstehenden Exkurs Johannes als Zeugen für das Licht angeführt hatte; und das erinnert diejenigen, die das Evangelium nicht zum ersten Mal lesen, vor allem an sein Zeugnis über Jesus als „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“ (1,29.36). Das also leuchtet in Jesus als Wahrheit und Wirklichkeit auf, dass Gott hier als barmherzig und vergebend gegenüber der Welt, gegenüber allen Menschen begegnet, die deshalb auch im Lichte Jesu, in seiner Nachfolge, einen Weg gehen können, der Leben verheißt (8,12).

29 [Das Licht und die Weltordnung, 1,9-11](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 30; 2015, 9).

Grundsätzlich ist aber zu fragen, ob es hier überhaupt um etwas geht, was wir normalerweise als wahr oder unwahr bezeichnen. Ton Veerkamp³⁰, der ebenso wie Wengst nicht auf einen Unterschied zwischen *alēthinos* und *alēthes* eingeht, macht darauf aufmerksam, dass der Jude Johannes das Wort *alētheia*, von dem beide Adjektive abgeleitet sind, nicht einfach im Sinne des griechisch-philosophischen Wahrheitsbegriffs versteht, also im Sinne einer objektiven Erkenntnis oder gemäß der Logik von richtig oder falsch. Bereits bei seiner Auslegung von Vers 7 hatte er darauf hingewiesen, dass Johannes „Substantive bzw. Adjektive der hebräischen Wurzel *ʾaman* mit griechischen Wörtern vom Stamm *alēth-*“ überträgt:

Alētheia ist nicht „Wahrheit“, sondern „Treue“ (*ʾemuna*, *ʾemeth*), *alēthēs* nicht „wahr“, sondern „getreu, vertrauenswürdig“. *Phōs alēthinos* aus 1,9 ist nicht das „wahre Licht“, sondern jenes Licht, auf das man sich beim Gehen durch das Leben (jüdisch *halakha*) verlassen kann, also „vertrauenswürdiges Licht“.

Diese Vertrauenswürdigkeit des Lichtes, das Jesus darstellt, ist natürlich auf die Treue des Gottes Israels bezogen, auf den Jesus als das Wort ausgerichtet ist und von dem er herkommt.

Eine dritte Frage entscheiden sowohl Thyen als auch Wengst und Veerkamp anders als die Lutherübersetzung, die das Ende von Vers 9, *erchomenon eis tēn kosmon*, „kommend in die Welt“ auf die Menschen bezieht. Nach Thyen (T81) wäre „die Näherbestimmung des Menschen als eines solchen, *der in die Welt kommt...* überflüssig und banal.“ Sinnvoller ist es (T82), das Kommen in die Welt auf Jesus als „*das wahre Licht*“ zu beziehen, „*das bei seinem Kommen in die Welt jeden Menschen erleuchtet*“.

Richtig spannend wird es nun mit dem Wort ***kosmos***, das hier zum ersten Mal im Johannesevangelium auftaucht. Dürfen wir es einfach mit „Welt“ übersetzen und annehmen, dass wir schon genau wüssten, was damit gemeint ist? Die ausführliche Klärung verschiebe ich auf die Auseinandersetzung mit dem folgenden Vers 10, da *kosmos* dort gleich drei weitere Male vorkommt. Mit dieser Klärung mag zugleich auch klarer werden, was Johannes mit dem Wort ***phōtizein***, „erleuchten“, meint.

Johannes 1,10: Die (Menschen-)Welt unter der Weltordnung

1,10a Es war in der Welt,

1,10b und die Welt ist durch dasselbe gemacht;

1,10c und die Welt erkannte es nicht.

30 [Der Zeuge, 1,6-8](#), Abs. 7 (Veerkamp 2021, 29-30; 2006, 14) und [Anm. 34 zur Auslegung von Johannes 1,9](#) (Veerkamp 2021, 30; 2015, 8).

Was genau meint Johannes also mit dem Wort ***kosmos***? Hartwig Thyen bezieht dieses Wort (T83) „unzweideutig“ auf die „*Menschenwelt*“ (die in geschweiften Klammern von mir hinzugefügten Übersetzungen gehen auf Thyen selbst (T63) zurück):

Hieß es in V. 3 *panta di' autou egeneto* {alles ist durch ihn geworden}, so ist, nachdem V. 9 den Blick von diesem neutralen und allumfassenden *panta* auf *alle Menschen* gerichtet hatte, an dessen Stelle jetzt das Lexem *kosmos* getreten, das hier, wie das Prädikat *ouk egnō* {hat nicht erkannt} unzweideutig anzeigt, der spezifischen Bezeichnung der *Menschenwelt* dient. Die erschreckende Pointe dieses wiederum dreigliedrigen Verses liegt in seinem verneinten dritten Satz: *kai ho kosmos auton ouk egnō* {doch die Welt hat ihn nicht erkannt}. Obgleich der *logos* im *kosmos* „war“ und unter den Menschen lebte, die ihm ihr Dasein verdanken samt allem, was sie dazu brauchen (*kai ho kosmos di' autou egeneto* {und die Welt ist durch ihn geworden}), haben sie ihm dennoch undankbar die Anerkennung versagt.

Dasselbe Verständnis von *kosmos* setzt auch Klaus Wengst voraus (W51), indem er schreibt,

dass das Wort, das Jesus ist, sich in der Welt nicht als in irgendeiner Fremde aufhält, sondern in der von Gott durch sein Wort geschaffenen Welt, dass der in Jesus präsente Gott derselbe ist, der am Anfang sein schöpferisches Wort sprach. Wiederum ist deutlich, dass kein doketischer Schöpfungsbegriff vorliegt. Dennoch muss Johannes feststellen, dass „die Welt ihn nicht erkannte“. „Erkennen“ dürfte im Sinn von „anerkennen“ verstanden sein. Die Welt erkennt nicht an, dass in Jesus als dem „wahren Licht“ Gott als barmherziger und vergebender präsent ist, was ja zugleich die Wahrheit über sie selbst enthält, dass ihre Taten böse sind und sie deshalb die Finsternis mehr liebt als das Licht (3,19; vgl. 7,7).

Letzten Endes läuft das, was Thyen und Wengst hier voraussetzen, darauf hinaus, dass die gesamte Menschenwelt bis auf wenige Ausnahmen „undankbar“ bzw. „böse“ ist und dass diese wenigen Ausnahmen nur dadurch vor ihrem Verderben gerettet werden können, dass sie an den Namen Jesu glauben (siehe Johannes 1,12).

Eine völlig andere Sicht der Dinge tut sich auf, wenn ernstgenommen wird, dass der Begriff *kosmos* auch in einem ganz anderen Sinn verstanden werden kann. Ton Veerkamp³¹ fragt nämlich danach, inwiefern der von Gott sehr gut geschaffene Lebensraum der Menschen „finster“ sein kann, und er gibt eine Antwort, die sich auf den hellenistischen Begriff des *kosmos* bezieht:

31 Die folgenden Veerkamp-Zitate in: [Das Licht und die Weltordnung, 1,9-11](#), Abs. 1-6 (Veerkamp 2021, 30-33; 2015, 9 und 2006, 15-16).

Das Licht leuchtet in die Weltordnung (*kosmos*) hinein. Nicht die Welt als Lebensraum für die Menschen ist finster, sondern die Art und Weise, in der die Menschen den Lebensraum *geordnet, organisiert*, haben; das griechische Verb *kosman* bedeutet „in (schöne) Ordnung bringen“ (vgl. Kosmetik). Wir haben hier keine Pseudometaphysik der Urgegensätze Licht/Finster, Himmel/Erde bzw. Welt, Geist/Fleisch bzw. Materie usw. Hier wird keine *Kosmologie*, erst recht keine „gnostische“, sondern *Politologie* verhandelt.

Kosmos ist durch und durch griechisch. Wie der Himmel ein geordnetes, berechenbares Gesamt von Himmelskörpern ist, so ist die Welt eine politisch geordnete Welt, wie eine klassische *Polis*, eine Weltordnung. Das Hebräische hat *ʿolam*, „Epoche“, keine räumliche, sondern eine zeitliche Vorstellung. Die Erde (*ʿerez*) besteht für Israel aus vielen „Erden“/Ländern (*ʿarazoth*), in denen viele Völker nach ihren eigenen Satzungen oder Ordnungen, unter ihren eigenen „Göttern“ leben, Geschlecht für Geschlecht in Weltzeit (*dor wa-dor le-ʿolam*). Das ist eine völlig andere Art von Weltsicht.

Seit der Eroberung des Orients durch Alexander leben die Menschen in einer Ordnung, die durch die Urbanität des Hellenismus bestimmt ist, eben in einem *Kosmos*. Durch die Römer wird diese Ordnung buchstäblich zur Weltordnung. Und genau das ist das politische Problem. Die Weltordnung zerstört alle traditionellen Ordnungen der Menschen. Für sie ist Ordnung wirklich Unordnung, alles gerät aus den Fugen. Den Messianismus kann man nur verstehen vor dem Hintergrund traditionalistischer Revolten im ganzen Orient gegen die hellenistische Modernisierung traditioneller gesellschaftlicher Strukturen. Erfolg hatten sie zeitweise in Judäa durch die makkabäische Revolution um 170 v.u.Z.

Hat Johannes von Anfang an bei dem Wort *kosmos* eine Menschenwelt vor Augen, die durch die hellenistisch-römische Weltherrschaft, die sich selbst Weltordnung nennt, in Unordnung gebracht worden ist, dann ergeben sich daraus zwei Folgen für ein Evangelium. Erstens spielt der Begriff eine ähnliche Rolle als verdeckter Code für das Imperium Romanum wie in der Offenbarung des Johannes der Name Babel für Rom. Zweitens wird erklärbar, warum Johannes oft so widersprüchlich vom *kosmos* redet. Von Gott geliebt ist er als der sehr gut geschaffene Lebensraum für die Menschen, insbesondere für Israel inmitten der Völker – finster und dem Gericht Gottes ausgesetzt ist er als die dem befreienden NAMEN entgegenstehende weltweit verklavende Gewaltherrschaft Roms, ein neues Ägypten oder Babylon. Und indem Johannes die Befreiungserzählungen des Exodus und der Rückkehr aus der babylonischen Verbannung aufruft, proklamiert er den Messias Jesus als den Befreier der (Menschen-)Welt von der auf ihr lastenden Weltordnung (Johannes 4,42).

Versteht man das Wort *kosmos* auf diese Weise politisch, liegt es auch nahe, das Wort *phōtizein*, „erleuchten“, im vorigen Vers 9 nicht auf eine geheimnisvoll den gesamten Kosmos erfüllende Finsternis zu beziehen, sondern, so Veerkamp, „die Er-

leuchtung der Menschen“ durch das Licht des Messias Jesus „durchaus im Sinne der *Aufklärung*“ zu begreifen. „Sie sollen sehen, wie die Weltordnung wirklich ist, und sich entsprechend verhalten. ... Der Messias ‚klärt‘ die Menschen ‚auf‘.“

Hier sollten wir nicht vorschnell urteilen, dass Veerkamp anachronistisch neuzeitliche Begriffe auf die Antike anwendet. Immerhin ist die jüdische Bibel, aus der Johannes schöpft, voll von prophetischer Kritik an der Politik sowohl der Großmächte als auch der Könige und Priester Israels und Judas, und das apokalyptische Buch Daniel verstand sich als eine Schrift, die den verbergenden Schleier vor der bestialischen Herrschaft der Weltmächte wegriß, die bis zur Ankunft des Menschensohns, eines Herrschers mit menschlichem Angesicht, regieren (Daniel 7). Auf genau dieses Buch und die Gestalt des Menschensohns wird Johannes immer wieder Bezug nehmen.

Wie geht Ton Veerkamp nun aber mit dem mittleren Satz über den *kosmos* in Vers 10b um, *kai ho kosmos di' autou egeneto*, den Thyen so übersetzt (T63): „und die Welt {der Kosmos} ist durch ihn {den Logos} geworden“, und den auch Wengst (W30) mit „und die Welt ward durch ihn“ auf die Schöpfung bezieht? Dazu äußert Veerkamp in seiner Johannesauslegung von 2006/2007 erhebliche Schwierigkeiten:

Wir können ihn nicht von einer orthodox-trinitarischen Orthodoxie her erklären, der VATER habe die *Weltordnung* durch den SOHN erschaffen, sie sei demnach durch ihn *geworden*. Die *Weltordnung* ist aber kein Schöpfungswerk, sondern Menschenwerk. Der Lebensraum der Menschen ist hier die *Erde*; sie ist geschaffen. Aus der Erde machen die Menschen *Welt, Weltordnung*. **Wenn also übersetzt wird, die *Weltordnung* sei durch es [Licht, Wort] geworden, verbreitet man Unsinn.** Denn man müsste dann fragen, wie der Satz weiter zu denken ist. Geworden zu dem, was sie ist? Oder geworden zu dem, was sie sein soll?

Hier bin ich mit Veerkamp nicht ganz einverstanden, nämlich mit dem von mir fett hervorgehobenen Satz. Denn damit widerspricht er der von ihm selbst vertretenen Einsicht, dass Johannes den *kosmos* eben nicht durchgehend negativ betrachtet. Vor allem nach 3,16-17 gilt ihm die solidarische Liebe Gottes; er soll nicht gerichtet, sondern befreit werden (3,16-17).

Das heißt: Johannes kann meines Erachtens durchaus voraussetzen, dass die Lebenswelt der Menschen durch Gottes „Wort“, *logos*, hebräisch *davar*, in dem Sinne „geworden“ ist oder in Gang gesetzt wird, als ihre sehr gute Schöpfung (1. Mose 1,31) von Anfang an fortwährend der Finsternis und dem *thohu wabohu* abgerungen werden muss (1. Mose 1,2). Und es ist genau dieses schöpferisch-befreiende Wort des Gottes Israels, das sich Johannes zufolge im Messias Jesus verkörpert.

Natürlich setzt Johannes noch keine trinitarische Christologie voraus, aber im Hintergrund von Johannes 1,10b kann durchaus die Vorstellung stehen, dass die göttliche „Weisheit“, *sophia*, nach Sprüche 8,30 bei der Schöpfung vor Gott spielte und nach dem Buch der Weisheit Salomos 9,9 bei Gott war, als er den *kosmos* erschuf. Dass

Johannes trotzdem darauf verzichtet, Jesus ausdrücklich mit der *sophia* zu identifizieren, führe ich darauf zurück, dass seine Zeit am Ende des 1. Jahrhunderts nach dem verheerenden Jüdischen Krieg eben keinen Anlass für einen Lobpreis des weisheitlich geordneten *kosmos* bot. Stattdessen wird Johannes auf die Zeichen und Wunder der Exodusgeschichte zurückgreifen, um die Befreiung der Menschenwelt von der gegengöttlichen Weltordnung durch Jesus als Verkörperung des Wortes Gottes oder, anders gesagt, seiner befreienden *logoi*, hebräisch *devarim*, „Tatworte, Worttaten“, zu beschreiben.

Die von Veerkamp aufgeworfene Frage, *wozu* der *kosmos* als die Menschenwelt durch das Wort *geworden* ist, ist also tatsächlich so zu beantworten, dass sie zu dem wird, „was sie sein soll“, indem sie Widerstand gegen das leistet, „was sie ist“. Veerkamps sich daran anschließende Erläuterungen widersprechen daher keineswegs meiner Einschätzung, dass sich Vers 10b doch auf die Schöpfung beziehen kann:

Durch das Wort wird die herrschende Weltordnung (*ho kosmos houtos*, jüdisch *‘olam ha-se*) konfrontiert mit ihrer absoluten Alternative, der kommenden Weltzeit (*ho aiōn ho mellōn*, *‘olam ha-ba’*). Keine herrschende Weltordnung kann ihre eigene radikale Alternative denken; sie müsste dann ihren Untergang denken. Das Wort ist etwas, das von außen, als Fremdes, auf sie zukommt und Dinge in Gang setzt, die sie vollkommen in Frage stellen werden. Wirklich deutlich wird das erst im Gespräch zwischen dem Messias und dem Vertreter Roms, Pilatus. Diese Weltordnung und das Wort schließen sich absolut aus. Die Geschichte, die durch das Wort in Gang gesetzt wird, steht der Geschichte Roms – der konkreten Weltordnung – diametral gegenüber.

In Vers 10 kommt dieser Gegensatz aber erst im dritten Teil, 10c, zum Ausdruck, wo Johannes davon spricht, dass der *kosmos* „ihn“, *auton*, nämlich das Wort des Gottes Israels, „nicht erkannte“, *ouk egnō*, wobei es³² nicht „um Unwissenheit“, sondern „um Verweigerung“ geht, also eine feindselige Nichtanerkennung. Auch nach Thyen (T83) geht es in diesem Zusammenhang „nicht einfach um einen intellektuellen Defekt“, sondern um das „Versagen der Anerkennung des fremden Anderen“, wobei diese Formulierung in ihrer Struktur dem eben angeführten Gegensatz der politischen Theologie Veerkamps entspricht.

In der Neubearbeitung seiner Übersetzung des Johannesevangeliums³³ geht übrigens dann auch Veerkamp davon aus, dass in Johannes 1,10 beide *kosmos*-Begriffe nebeneinander verwendet werden:

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 Ob-

32 [Anm. 37 zur Auslegung von Johannes 1,10](#) (Veerkamp 2021, 30; 2005, 14, Anm. 10).

33 [Anm. 35 zur Auslegung von Johannes 1,10](#) (Veerkamp 2021, 30; 2015, 9).

jekt 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.

Für Vers 10 schlägt er demgemäß folgende Übersetzung vor, wobei er für den ersten Teil darauf verweist, dass es „nicht um ein allgemein-abstraktes Sein, sondern um ein konkretes, tatkräftiges, effektives Geschehen, *Wirken*“ geht:

- 1,10a In der Welt wirkt es,
- 1,10b die Welt geschieht durch es,
- 1,10c aber die Weltordnung erkennt es nicht an.

Johannes 1,11: Das Eigene und die Eigenen

1,11 Er kam in sein Eigentum;
und die Seinen nahmen ihn nicht auf.

Zu Johannes 1,11 zitiere ich zunächst Ton Veerkamp:³⁴

Das Wort kam in das Eigene. Die Kommentare behandeln das *Eigene* in der Regel als ein Synonym für *Welt*. Aber es ist nicht die Welt, erst recht nicht die *Weltordnung*. Es geht um das, was das Eigene des Messias unter den Bedingungen der Weltordnung ist: das jüdische Volk. Die Eigenen sind die, die im Evangelium *Ioudaioi* genannt werden, die *Judäer*, „Juden“ in den gängigen Übersetzungen. Dieses Volk nimmt seinen eigenen Messias nicht an. Das ist der Konflikt, der das ganze Evangelium bestimmt, der Kampf um Anerkennung des Messias durch das eigene Volk.

Das sieht Hartwig Thyen (T83) entgegen „einem relativ breiten Konsensus“ der Exegeten genauso, weil „nirgendwo im Prolog ... einfach dasselbe mit anderen Worten noch einmal gesagt“ wird. Die gegenüber dem Vers 10 „neue Information“ in Vers 11 besteht (T84) in den Worten „*ta idia* und *hoi idioi*“, „das Eigene“ und „die Eigenen“, die er „auf das jüdische Land und Volk“ bezieht. Außerdem ist „ein fleischgewordener *basileus tou Israēl* {König von Israel} (1,49) ohne eine konkrete *Heimat* im verheißenen Land seiner Väter“ nicht denkbar. Und schon Luther³⁵ hatte „mit sicherem Gespür für das Gewicht des doppelten *idios*“ erklärt (T85):

„Er nennet die Juden seyn eygen volck. Darumb, daß sie auß aller welt erwellet waren zu seynem volck, und yhn vorsprochen war zu Abraham, Isaak, Jakob und Daud. Denn uns heyden ist nichts vorsprochen, frembd und von Christo. Darumb sind wir nit seyn eygen genennet“.

34 [Das Licht und die Weltordnung, 1,9-11](#), Abs. 7 (Veerkamp 2021, 33; 2006, 16).

35 Martin Luther, Das Evangelium ynn der hohe Christmesß auß S. Johanne am ersten Capitel: Kirchenpostille von 1522, WA 10, 180-247, 226.

Interessant ist noch ein weiteres von Thyen angeführtes Argument, dass der „Konzentrationsbewegung vom *kosmos* hin zu den ‚Seinen‘ ... auch die Abfolge von Ur- und Vätergeschichte der Genesis“ entspricht. Das heißt: Johannes konzentriert ganz bewusst sein besonderes Augenmerk auf das Volk Israel inmitten der Völker.

Klaus Wengst dagegen (W51) gibt „zwei Verstehensmöglichkeiten“ für die Verse 10 und 11 an. Zum einen kann man sie „inhaltlich parallel“ verstehen, insofern Jesus in die Welt als „das ihm sozusagen von Haus aus Eigene“ kommt, aber „wie ein Fremder behandelt“ wird, „weil die Welt sich ihrem Schöpfer entfremdet hat, der in ihm präsent ist“:

Zum anderen kann aber das Verhältnis auch als das zweier konzentrischer Kreise gelesen werden. Nach der ganzen Welt käme dann ein engerer Kreis ins Blickfeld. Damit kann nur Israel gemeint sein, sodass „das Seine“ und „die Seinen“ das eigene Land und die Landsleute Jesu bezeichneten. In solcher Weise wird schon in Ex 19,5 Israel als *Eigentum Gottes vor allen Völkern* bezeichnet, dem doch, wie gleich anschließend festgestellt wird, *die ganze Erde* gehört. Liest man so, formuliert Johannes die Ablehnung, die Jesus in Israel erfährt.

In diesem Zusammenhang übt Wengst indirekt Kritik an Johannes, indem er ihm Paulus gegenüberstellt, der „mit der **jüdischen Ignorierung Jesu** etwas Positives“ anfängt (W51f.),

indem er feststellt, dass erst dadurch die Botschaft zu den Völkern gelangt ist (Röm 11,11f.15.25.31). Die daraus entstandene Kirche aus den Völkern hat, mächtig geworden, oft genug Jüdinnen und Juden zur Stellungnahme gegenüber Jesus gezwungen, weil sie es auch ihnen gegenüber für die einzig relevante Frage hielt, ob Jesus der Messias sei oder nicht. Ich muss wahrnehmen, dass schon ab dem 2. Jh. Jüdinnen und Juden darauf mit „Nein“ antworten mussten, wollten sie ihre jüdische Identität bewahren. Ich muss wahrnehmen, dass ihr Nein zu Jesus ganz und gar kein Nein zum einen Gott bedeutet, der doch der Gott Israels ist und bleibt. Und ich sehe, dass Paulus nicht das Evangelium zum entscheidenden Kriterium der Wahrnehmung Israels durch Menschen aus den Völkern macht, die an Jesus als Messias glauben, sondern Israels in Geltung bleibende Erwählung durch Gott (Röm 11,28f.).

Wenngleich ich dankbar bin für Wengsts Sensibilität diesem Thema gegenüber und auch für sein Eintreten gegen jeden Bekehrungsdruck gegenüber Juden, frage ich mich, ob der Vergleich mit Paulus für das Verständnis der Haltung des Johannes im Konflikt mit seinen Mitjuden überhaupt etwas austrägt. In meinen Augen leidet Johannes unter der Ablehnung Jesu durch das zu seiner Zeit entstehende rabbinische Judentum, bleibt zugleich aber vor allem anderen an der Sammlung Israels um den Messias Jesus interessiert. Wengst scheint schon für Johannes eine viel stärkere Öffnung zu den Völkern anzunehmen, mit der Gefahr, die sich dem Messias verschließenden Juden völlig aufzugeben.

Johannes 1,12-13: Aus Gott geboren – nicht aus Blut, Fleisch oder Manneswillen

- 1,12 Wie viele ihn aber aufnahmen,
denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden:
denen, die an seinen Namen glauben,
- 1,13 die nicht aus menschlichem Geblüt
noch aus dem Willen des Fleisches
noch aus dem Willen eines Mannes,
sondern aus Gott geboren sind.

[7. März 2022] Diese Verse werden von Thyen, Wengst und Veerkamp auf drei sehr verschiedene Weisen ausgelegt.

Hartwig Thyen konzentriert sich ganz im Sinne der kirchlichen Dogmatik von Karl Barth auf den Erweis (T86), dass es Gott ist, der durch seinen Logos den eigentlich Verlorenen sowohl aus „dem *kosmos*“ als auch von „den *idioi*“, den Eigenen, die Vollmacht, *exousia*, gibt, **Kinder Gottes** zu werden (T87), indem sie den Logos aufnehmen und an seinen Namen glauben. Dabei wehrt er sich gegen die Vorstellung „zweier seit Ewigkeit entweder zum Heil oder zum Verderben vorherbestimmter Menschenklassen“. Vielmehr ist „der *Glaube* ... die freie und spontane *Antwort* auf das *Wort*..., das als schöpferisches freilich solche Freiheit allererst stiftet und zu ihr ermächtigt“.

Interessant ist, wie Thyen (T86) mit der „Antithese zu den beiden vorangegangenen Versen“ seine Auffassung begründet, dass nun „der Prolog ... über die im Evangelium erzählte Geschichte Jesu hinaus“ geht und ein über das Volk Israel hinausgehendes Interesse auch von Heiden an Jesus ausdrückt (T86f.):

Denn erst seit „das Weizenkorn seiner göttlichen Bestimmung gemäß in die Erde gefallen und gestorben ist“, gehören zu denen, „die ihn aufnahmen“, als seine „vielfältige Frucht“ auch solche, die, im *kosmos* zerstreut, zuvor Fremde und nicht seine *idioi* waren. Zusammen mit den Glaubenden aus dem Gottesvolk sind sie, die „Nicht-Sein-Volk“ waren, sein erwähltes Eigentum und „Gottes Kinder“ geworden“.

Warum aber sollte der Prolog mehr ausdrücken wollen als das erzählte Evangelium? In einem anderen Zusammenhang ging Thyen kurz zuvor (T86) ausdrücklich davon aus, dass sich eventuelle „anfänglichen Vermutungen oder Hypothesen“ zum Prolog durch „weitere Lektüre entweder bestätigen oder aber als unhaltbar erweisen müssen“. In diesem Sinne wird auch zu prüfen sein, wie weit das Interesse schon des Johannes sich tatsächlich über das Volk Israel hinaus auch auf Menschen aus den Völkern richtet.

Für Klaus Wengst (W52) kommt in den Versen 12 und 13 „zum ersten Mal die Gemeinde in den Blick“, und auch ihm zufolge betont hier Johannes, dass diese

nicht aus dem eigenen Entschluss ihrer Mitglieder entstanden ist und auf deren Willen beruht, sondern dass es sie nur als Wunder, als Werk Gottes, als seine Neuschöpfung gibt. Aktiv und Passiv, Handeln Gottes und Handeln der Menschen sind unauflöslich miteinander verbunden. Sie nehmen auf und glauben bzw. vertrauen; sie werden erzeugt, werden zu Kindern Gottes. Die Passivität, dass der Mensch zu seiner eigenen Geburt nichts beiträgt, und die Aktivität, das Aufnehmen, wo Nicht-Annahme das zu Erwartende und Übliche ist, liegen beim Entstehen von Gemeinde ineinander.

Anders als Thyen versteht Wengst (W53) diese Gotteskindschaft von den jüdischen Schriften her:

„Die ihn aufnahmen“, „die an ihn Glaubenden“ bezeichnet Johannes als „Kinder Gottes“. Damit nimmt er auf, was in der jüdischen Bibel von Israel gilt. So heißt es etwa Dtn 14,1: *„Kinder seid ihr des Ewigen, eures Gottes.“* Für Rabbi Akiva ist diese Stelle Beleg dafür, dass die Israeliten von Gott Geliebte sind, wobei sich Gottes besondere Liebe darin erweist, dass er ihnen diese Kindschaft auch kundgetan hat (mAv 3,14).

Dass Ton Veerkamp³⁶ mit einer solchen Sichtweise nicht einverstanden ist, wundert mich etwas; er übersetzt *tekna theou* mit „Gottgeborene“ und gesteht zwar zu, dass wir aus der Schrift zwar „Ausdrücke wie *bene ha-ʾelohim*, ‚Gottessöhne‘, *ʾisch-ha-ʾelohim*, ‚Gottesmann‘,“ kennen, „aber *jilde ha-ʾelohim*, ‚Kinder Gottes‘, kommen in der Schrift nicht vor. Gott hat keine Kinder.“ Dass der Gott Israels natürlich keine Kinder im selben Sinne hat wie in der griechisch-römischen Götterwelt, versteht sich von selbst. Aber auch wenn der Ausdruck „Kinder Gottes“ nicht wörtlich in der jüdischen Bibel vorkommt, entspricht das, was mit den „Söhnen Gottes“ etwa in 5. Mose (Deuteronomium) 14,1 gemeint ist – und was Wengst in gerechter Sprache mit „Kinder Gottes“ wiedergibt –, auch meines Erachtens durchaus dem Sinn dessen, was Johannes ausdrücken will.

Weiter geht Wengst – ebenfalls anders als Thyen – näher auf die Frage ein (W52), welcher **Name** es ist, an den diejenigen glauben, die Jesus als das Wort akzeptieren. Er „taucht hier recht unvermittelt auf, da ja bisher noch gar kein Name genannt worden ist“; der Name Jesus erscheint erst in Vers 17. Folgendermaßen erklärt Wengst, was es bedeutet, an diesen Namen zu glauben:

Glauben an seinen Namen heißt, an ihn zu glauben; denn der Name steht für die Person. Die Akzeptanz dessen, dass in Jesus Gott zu Wort kommt, kann nur so erfolgen, dass diesem Wort gefolgt, dass auf den hier präsenten Gott vertraut wird. Nichts anderes meint die Wendung vom „Glauben an seinen Namen“.

36 [Geburt, 1,12-13](#), Abs. 1-2 (Veerkamp 2021, 33-34; 2015, 11 und 2006, 16).

Konkreter als Wengst wird Ton Veerkamp³⁷, wenn er zum Vertrauen „im NAMEN des Messias“ näher erläutert:

Der Name war in jener Kultur mehr als eine Kennzeichnung eines Individuums, anders als bei uns. Bei uns kann man beliebig seinen Namen wechseln. Aber *Name* in einer altorientalischen Kultur ist das unverwechselbare, unaufgebbare Eigene der Person, es ist die ureigene Lebensaufgabe einer Person. Tut sie nicht das, was ihr Name sie zu tun heißt, bleibt es für immer ungetan und ungeschehen. Der NAME des Messias ist die Befreiung der Welt von der Ordnung, die auf ihr lastet, Johannes 4,42. Vertrauen im NAMEN (oder *auf den NAMEN hin*) bedeutet, dass man vertraut, dass der NAME hält, was er verspricht.

Wengst zufolge (W52) wird vom „**Glauben an den Namen**“ auch in „einer rabbinischen Tradition“ gesprochen, dort aber (W53) ist „vom Glauben an den Namen Gottes“ die Rede. Dennoch kann man, so meint er, beides aufeinander beziehen:

Einmal kann neben dem Glauben an Gott schon biblisch vom Glauben an Mose gesprochen werden (Ex 14,31; vgl. 19,9). Das Vertrauen auf Mose richtet sich darauf, dass er nicht irgendetwas, sondern Gottes Worte vermittelt, dass also in dem, was er dem Volk sagt, Gott selbst zu Wort kommt. Nicht anders verhält es sich – und das ist der zweite Punkt –, wenn im Johannesevangelium vom Glauben an Jesus die Rede ist. Besonders zugespitzt ist das in 12,44 ausgesprochen, wenn es in der den ersten Teil des Evangeliums abschließenden Jesusrede heißt: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich geschickt hat.“

Das ist nur zum Teil richtig, denn Johannes versteht – im Unterschied zum Vertrauen auf Mose – das Vertrauen auf den Namen des Messias Jesus doch sehr anders, nämlich im Sinne sogar einer Verkörperung des befreienden NAMENS des Gottes Israels (vgl. schon meine Auslegung von Johannes 1,1a, insbesondere Anm. 13). Leider gehen weder Wengst noch Thyen auf diese Beziehung des Namens Jesu zum heiligen Gottesnamen des jüdischen TeNaK inhaltlich ein.

Ebenso verzichten sie voll und ganz darauf, von den jüdischen Schriften her den auf die „Gotteskindschaft“ bezogenen Satz des Johannes zu deuten: „Die nicht aus Blut noch aus Fleischeswillen noch aus Manneswillen, sondern von Gott erzeugt worden sind.“ Wengst begnügt sich dazu mit der knappen Feststellung:

Was ist damit über die Glaubenden gesagt? Natürlich sind sie – wie andere Menschen auch – „aus Blut und aus Fleisches- und aus Manneswillen“, also auf dem üblichen Weg zur Welt gekommen. Sie sind ja leibhaftige Menschen und keine Scheinwesen. Aber Glaubende sind sie nicht aus natürlichen Vor-

37 [Geburt, 1,12-13](#), Abs. 4 (Veerkamp 2021, 34; 2006, 16-17).

aussetzungen. Dass es überhaupt welche gibt, die im Wirken und Geschick Jesu die Präsenz des Gottes Israels erkennen und anerkennen, das kann der Evangelist nur als Wunder verstehen, als Tat Gottes selbst.

Wie eben beim Thema des Namens wird auch an dieser Stelle Ton Veerkamp³⁸ sehr viel konkreter. Was bedeutet das, was Johannes mit *ek theou gennēthēsan* umschreibt, dass sie „gottgemäß gezeugt wurden“? Veerkamp verdeutlicht mit drei negativen Bestimmungen, worauf es dabei *nicht* ankommt:

1. „**Nicht aus Blut**“, *ouk ex haimatōn*. Zu diesem Wort *haimata* im Plural, „den es in der deutschen Sprache nicht gibt“, verweist Veerkamp auf 73 Stellen in der Schrift, wo das hebräische Wort *damim*, ebenfalls „Blut“ im Plural, „vor allem im Zusammenhang mit Opferritualen“ vorkommt, und insbesondere auf 2. Mose 4,24-26, wo es um das Blut der Beschneidung geht. Von daher folgert er:

Nicht die Beschneidung, Merkmal der Unterscheidung Israels von den anderen Völkern, entscheidet darüber, wer zum „Eigenen des Messias“ gehört. *Nicht aus Blut* heißt daher: nicht aus der Beschneidung und für sie gezeugt werden. Hier gibt es keinen Meinungsunterschied zwischen Johannes und Paulus.

Dieses Argument hätte Thyen durchaus für seine oben angeführte Annahme ins Feld führen können, dass Johannes hier nicht ausschließlich an Glaubende aus Israel denkt.

2. „**Nicht aus dem Willen des Fleisches**“, *oude ek thelēmatos sarkos*. Zum ersten Mal taucht hier im Johannesevangelium das Wort *sarx*, „Fleisch“, auf, womit in den jüdischen Schriften „keine negative Vorstellung“ verbunden ist. „Es bedeutet die verwundbare, vergängliche menschliche Existenz“, aber natürlich „keine Ablehnung der menschlichen Existenz“ wie in der weltflüchtigen Gnosis.

An dieser Stelle macht Veerkamp schon auf den in seinen Augen entscheidenden Gegensatz zwischen *sarx*, also „fleischlicher Existenz“, und einem anderen johanneischen Schlüsselbegriff aufmerksam, der *zōē aiōnios* (wörtlich „**äonisches Leben**“):

Der Gegensatz ist der zwischen „vergänglich“ und „bleibend“. „Nicht aus dem Willen des Fleisches“ heißt: nicht aus einer Existenz gezeugt werden, die an diese Weltzeit, an den *‘olam ha-se*, und somit an die herrschende Weltordnung gebunden bleibt. Johannes will keine menschliche (fleischliche) Existenz, die an der Vergänglichkeit ihrer historischen Bedingungen gebunden bleibt, sondern eine messianisch inspirierte (nicht: *geistige*!) Existenz, die die kommende Weltzeit verkörpert. Der Gegensatz zu einem vergänglichen, verwundbaren, körperlichen Leben ist bei Johannes nicht das ewige, geistige Leben im Jenseits, sondern ein Leben der kommenden Weltzeit, *zōē aiōnios*, im Dies-

38 Die folgenden Zitate in: [Geburt, 1,12-13](#), Abs. 2-19 (Veerkamp 2021, 33-37; 2006, 16-19).

seits. Das Adjektiv *aiōnios* bedeutet „den kommenden *aiōn*, den *‘olam ha-ba’* (Buber: *Weltzeit*), die kommende Epoche betreffend“. Der Ausdruck stammt von Daniel. Wir kommen darauf zurück, wenn wir die Stelle 5,29 besprechen. Diese Epoche wird bleibend sein, eine Epoche, in der das menschliche Leben nicht länger durch unmenschliche Verhältnisse bedroht ist. Wir übersetzen daher *zōē aiōnios* konsequent mit „Leben der kommenden Weltzeit“ und nicht mit „ewiges Leben“.

3. „**Nicht aus dem Willen des Mannes**“, *oude ek thelēmatos andros*. Dabei ist nach Ton Veerkamp „an Abraham zu denken“, dessen Sohn „das Thema von Genesis 15-22“ ist:

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 (Sara), und sie wurde schwanger und gebär 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 *toledot ’Avraham*...

Das Kind wurde Abraham geboren, passiv; Sara hat geboren, aktiv. ...

Das heißt, Veerkamp zufolge ist bereits hier von dem Einziggeborenen, *monogenēs*, die Rede, den Johannes im folgenden Vers 14 zum ersten Mal erwähnen wird:

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.

So kann eine Auslegung von Johannes 1,13 aussehen, die streng vom jüdischen TeNaK her denkt und nicht vorschnell spätere christliche Dogmatik in das Evangelium hineinliest. Es wäre zu begrüßen, wenn die akademische Bibelwissenschaft solche exegetischen Ansätze nicht weiterhin komplett ignorieren, sondern wenigstens in Erwägung ziehen würde.

Johannes 1,14a: Das Wort wird Fleisch – ein bestimmter jüdischer Mensch

1,14a Und das Wort ward Fleisch...

[10. März 2022] In Vers 14 wechselt der Stil des Prologs (W54) von der „Beschreibung in der dritten Person“ zu einem „Wir“, in dem, wie Klaus Wengst es formuliert, „die bekennende Gemeinde“ das Wort ergreift. Das wird allerdings erst in Vers 14bc

deutlich. Wie im Vers 1 das Wort in seiner Ausrichtung auf den Gott Israels beschrieben wurde, so bekennen sich in Vers 14a diejenigen, die zuvor als Kinder Gottes bezeichnet wurden, zu Gottes Wort, das „Fleisch“ wurde:

Gottes schöpferisches Sprechen nimmt konkrete Gestalt an, verdinglicht sich geradezu, wird weltlich und gegenständlich. Es steht hier dasselbe Wort „Fleisch“, das gerade gebraucht wurde, wo sich die Geburt aus Fleischeswillen und die Erzeugung von Gott gegenüberstanden. In der biblischen Tradition bezeichnet „Fleisch“ als anthropologischer Ausdruck den Menschen in seiner Hinfälligkeit und Vergänglichkeit (vgl. Jes 40,6f.) – im Unterschied zu Gott, der gerade nicht Fleisch ist (vgl. Jer 17,5.7). Von dem Wort, das „am Anfang bei Gott war“, das einen solchen Anfang hat, vor dem es keinen weiteren Anfang gibt, das *der* Anfang schlechthin ist, heißt es jetzt, dass es Fleisch wurde und also hinfällig-vergängliche Materie, dass es einen Anfang in der Zeit hat und damit auch ein Ende in ihr.

Vehement wehrt sich Wengst jedoch gegen „die christlich beliebt gewordene Rede-weise von der Menschwerdung Gottes“. Davon ist bei Johannes nicht die Rede (54f.):

Nach Johannes ist Gott nicht Mensch geworden. Er spricht genauer davon, dass das Wort Fleisch geworden ist. Noch zugespitzter wäre zu sagen: Das Wort des Gottes Israels ist „*jüdisches* Fleisch“ geworden.³⁹ Dementsprechend hatte er Gott und das Wort nicht einfach miteinander identifiziert sondern einen differenzierten Zusammenhang aufgewiesen. Gott geht nicht in seinem Wort auf, wenn er sich auch in ihm entäußert und äußert, in ihm präsent ist. „Das Wort ward Fleisch“ – Gott teilt sich wirklich in der Konkretheit des Menschen Jesus von Nazaret mit, aber es bleibt indirekte Mitteilung, vermittelt durch Auftreten und Schicksal dieses Menschen. Es geht Johannes nicht um die Vergöttlichung Jesu – und schon gar nicht um die Vergottung der an ihn Glaubenden.

Wenn also (55) Udo Schnelle⁴⁰ sagt: „Jesus ist Mensch geworden und zugleich Gott geblieben!“, oder Michael Theobald⁴¹ zu der Aussage neigt, dass „der fleischgewordene Logos sein göttliches Wesen“ bewahrt, dann „steuert“ Wengst zufolge „mehr oder weniger bewusst die im griechischen Denkhorizont ausgebildete kirchliche Dogmatik die Auslegung des Textes.“ Dazu ist aber zu bedenken (55f.), dass

39 Dazu verweist Wengst (54, Anm. 36) auf Karl Barth, Kirchliche Dogmatik IV 1, 181, und Jochen Denker, Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs, Neukirchen-Vluyn 2002, 259-262.

40 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 58.

41 Wengst zitiert Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 127.

die philosophischen Begriffe „Sein“ und „Wesen“ ... nicht nur bei Johannes nicht vorkommen, sondern in der gesamten Bibel nicht. ... Die Bibel – und mit ihr Johannes – erzählt vom Mitsein und Mitgehen Gottes mit seinem Volk Israel und – im Neuen Testament – mit dem einen Juden Jesus und mit und durch beide auch mit den Völkern.

Ganz anders geht Hartwig Thyen an Johannes 1,14 heran (T89), indem er nämlich genau das tut, was Wengst kritisiert, nämlich in seiner Auslegung wieder auf das griechisch-philosophische Denkmuster von Sein und Werden zurückzugreifen. Das wird am deutlichsten, wenn er in Vers 14 „den beiden vorangehenden V. 12 u. 13 gegenüber“ eine in seinen Augen paradoxe „Umkehrung“ feststellt:

Die der Sphäre des *genesthai* {Werden} zugehörigen und ihrer Genese aus Fleisch und Blut verhafteten sterblichen Menschen werden paradoxerweise, was der *logos* als der *monogenēs* {Einziggeborene} vom Vater von Ewigkeit her immer schon *war*, nämlich „Kinder Gottes“ (V. 12f; vgl. 1Joh 3,1). Er dagegen, der ‚Gott war‘ (V. 1c), begibt sich seiner „Heimat“ im *Sein* (*ēn*) und tritt ein in die Welt des *Werdens*: *kai ho logos sarx egeneto* {Und der Logos wurde Fleisch} (V. 14a)...

Damit ist verbunden, dass dieser Logos, „der wie der Vater, das Leben ‚in sich selbst hat‘ (5,26), ... sich auf den Weg des Todes“ begibt (T89f.):

Das darf freilich nicht so verstanden werden, als hätte er mit der Fleischwerdung sein *theos einai* {Gottsein} preisgegeben und seine göttliche *doxa* {Herrlichkeit} abgelegt. Im Gegenteil! Gerade in seinem irdischen Weg, der in der Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt gipfelt und darin Gottes Liebe zu seiner Schöpfung vollendet, erscheint seine göttliche *doxa*, so daß seine tiefste „Erniedrigung“ sich denen als „Erhöhung“ und „Verherrlichung“ zeigt, die sie als den Weg seiner Liebe begreifen.

Indem Thyen intensiv (T92) über die „Vereinigung von Gottheit und Menschheit“ in der Person Jesu Christi“ spekuliert, lassen seine Formulierungen deutlich erkennen, wie er von der griechisch-philosophisch geprägten kirchlichen Dogmatik her argumentiert. Interessant finde ich, dass er das offenbar selbst als problematisch empfindet, denn er wendet sich ausdrücklich gegen „die Zwei-Naturen-Lehre“, die schon nach Schleiermacher⁴² „die Spuren eines unbewußten Einflusses heidnischer Vorstellung an sich trage“, und fragt sich mit Johannes Fischer,⁴³

„ob nicht innerhalb der Christologie die Unterscheidung von Gottheit und Menschheit Jesu statt als Unterscheidung einer zweifachen Substantialität

42 Thyen zitiert Schleiermachers Glaubenslehre II, 34. Im Literaturverzeichnis erscheint die Quellenangabe: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik. Hgg. u. eingel. von M. Frank. stw 211, Frankfurt 1977.

43 Thyen zitiert Johannes Fischer, Glaube als Erkenntnis, BevTh 105, München 1989, 34.

bzw. zweier Kategorien von Eigenschaften als Unterscheidung zweier *Erkenntnisweisen* gefaßt werden muß. Der Sohn Gottes hat keine andere Gestalt als die Gestalt jenes Menschen, den uns die Evangelien vor Augen stellen. Als Mensch begegnet uns Jesus als ein Teil der Welt, dadurch, daß unsere Erkenntnis *ihn im Zusammenhang dieser Welt lokalisiert*. Als Gott aber begegnet er im Wort der Schrift, dadurch, daß die Erkenntnis des Glaubens, dieses Wort in die Phänomene abbildend, *uns mitsamt unserer Welt im Zusammenhang seiner Geschichte lokalisiert*. Der Gedanke einer zweifachen Substantialität ist demgegenüber Ausdruck jener supranaturalistischen Auffassung, welche die Wirklichkeit Gottes als eine besondere Sphäre innerhalb des in die theoretische Erkenntnis fallenden Bereichs aufsucht und damit die Welt verdoppelt.“

In seinem Interesse, Jesus in seiner Göttlichkeit vom „Wort der Schrift“ her auszulegen, ist Thyen der Auffassung von Wengst nahe, indem er allerdings von „Jesus als ein Teil der Welt“ spricht, bleibt offen, inwieweit er ihn als den konkreten Juden, der er ist, wahrnehmen wird.

Obwohl Thyen nicht von einer Zwei-Naturen-Lehre sprechen will, ist die Art, wie er sich mit der Spannung zwischen *sarx*, „Fleisch“, und *doxa*, „Herrlichkeit“, beschäftigt, doch sehr der dogmatischen Formel verpflichtet, die erst mehr als dreieinhalb Jahrhunderte nach Johannes im Jahr 451 auf dem [Konzil in Chalcedon](#) die Einheit von Jesu Gottheit und Menschheit zu beschreiben suchte:

„Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt.“

Ganz in diesem Sinne geht es Thyen zufolge (T92) bei der

„Vereinigung von Gottheit und Menschheit“ in der Person Jesu Christi nicht einfach um die mythische Metamorphose des *logos*..., aus der dann eine wie auch immer geartete Synthese von *sarx* und *doxa* resultierte. *sarx* und *doxa* bleiben vielmehr in einer unaufhebbaren Spannung zueinander bestehen.

In diesem Zusammenhang geht Thyen (90) auf die Kontroverse zwischen Bultmann und Käsemann um die Auslegung von Johannes 1,14 ein, innerhalb derer er Rudolf Bultmann⁴⁴ darin zustimmt, dass „der Logos“ in „purer Menschlichkeit ... der Offenbarer“ ist und nicht „etwas Strahlendes, Mystериöses oder Faszinierendes ... als Heros oder *theios anthrōpos* {göttlicher Mensch}, als Wundertäter oder Mystagoge“.

44 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 40f.

Ernst Käsemann⁴⁵ dagegen hatte behauptet, wie bereits gesagt, dass es im Johannesevangelium eigentlich um die „Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit durch einen Jesus“ gehe, „dessen ‚Fleisch‘ nur das Inkognito eines ‚über die Erde schreitenden Gottes‘ ist“:

„In welchem Sinne ist derjenige Fleisch, der über die Wasser und durch verschlossene Türen geht, seinen Häschern ungreifbar ist, am Brunnen von Samaria, müde einen Trunk verlangend, gleichwohl nicht zu trinken braucht und eine andere Speise hat als die, für welche seine Jünger sorgen? Von den Menschen wird er nicht getäuscht, weil er auch ohne ihre Worte ihr unzuverlässiges Innere(s) kennt. Er disputiert mit ihnen aus der unendlichen Distanz des Himmlischen heraus, hat weder das Zeugnis des Mose noch das des Täufers für sich nötig, distanziert sich von den Juden, als wären sie nicht sein Volk, und von seiner Mutter als der, welcher ihr Herr ist. Er läßt Lazarus ungerührt vier Tage lang im Grabe liegen, damit das Wunder der Auferweckung größer wird, und geht freiwillig und als Sieger in den eigenen Tod. Wie paßt das alles zu einer realistischen Auffassung der Fleischwerdung?“

Diese Fragen sind ernstzunehmen und werden an der jeweiligen Stelle auch ernsthaft beantwortet – und, wie ich hoffe – widerlegt werden. Hartwig Thyen hält Käsemann schon hier entgegen (91), dass jedenfalls keineswegs

Jesu leibhaftige Existenz in der Umgebung des Evangeliums als bloßer Schein angesehen worden wäre. Dafür fehlt aber auch das entfernteste Indiz. Im Gegenteil! Gerade Jesu bloßes Menschsein, seine unbedeutende Herkunft aus Nazaret, ist ja der Grund dafür, daß seine jüdischen Gegner ihn wegen seines göttlichen Anspruchs der Blasphemie zeihen und verwerfen.

Im Gegensatz zu Wengst geht Thyen also durchaus davon aus, dass Jesus bereits für Johannes in paradoxer Weise genau in seiner vollkommenen Menschlichkeit auch vollkommen Gott ist. Ich zitiere einige weitere Zeilen aus Thyens Kommentar (T92f.), die mir spannend erscheinen, auch wenn ich sie nicht ganz verstehe:

Dieser nach keiner ihrer beiden Seiten hin aufhebbaren paradoxen Spannung entspricht der Evangelist durch seine narrative Textualisierung der Geschichte Jesu als des fleischgewordenen *logos*. Durch seinen Einsatz von Ironie und Metapher, von doppeldeutigen Wörtern und ambivalentem sprachlichem Ausdruck, durch die Beschreibung der absoluten Negativität des Todes Jesu als der selbsteigenen Tat seiner Liebe und Vollendung seiner Herrlichkeit macht er das Evangelium zur schriftgewordenen Erinnerung des Parakleten an den gerade in seinem permanenten Abschied bleibenden Gottessohn Jesus

45 Thyen zitiert Ernst Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen, nach der 4. Auflage 1980, 27f.

Christus... So findet die Fleischwerdung des *logos* ihre sachgemäße Entsprechung in der narrativen Gestalt dieses Evangeliums als eines literarischen *Werkes*. Sie nicht ernst zu nehmen und ihre Zeichen als bloße Hinweise auf ein jenseits des Textes Bezeichnetes und Transzendentes zu nehmen, wäre der alte [Doketismus](#) in neuer Gestalt. Als literarisches *Werk* ist das Evangelium dem unendlichen Prozeß seiner Interpretationen und dem Streit um sie ausgeliefert. Fundamentalisten jeder Art – einerlei, ob sie naiv zu wissen glauben, was der Text „eigentlich meint“, oder ob sie wähnen, seinen objektiven Sinn als die Intention seines Autors auf dem Weg historisch-kritischer Analyse methodisch eruieren zu können –, befinden sich allesamt auf Holzwegen. „In die ganze Wahrheit“ vermag allein der im Evangelium selbst verheißene Geist-Paraklet zu führen (16,13), sofern er für dessen Rezeption ebenso bestimmend wird, wie er es bereits für seine Produktion gewesen ist.

Je mehr ich darüber nachdenke, um so mehr verknotet sich mein Hirn. Macht Thyen hier die Fleischwerdung des Wortes praktisch zu dessen *Buchwerdung*?

Nachvollziehen kann ich seine Warnung, man könne ohne Weiteres wissen, was der Text „eigentlich meint“, und seine Mahnung, bei der Erkenntnis Gottes vor allem auf den Heiligen Geist oder Gottes Inspiration zu bauen – oder wie man Gottes Einfluss auf diejenigen, die auf ihn vertrauen, auch nennen mag.

Wenn ich allerdings seinen Blick auf sprachliche Mittel wie Ironie oder Ambivalenz und abstrakte Formulierungen über Jesu Tod und Herrlichkeit, Abschied und Bleiben betrachte, frage ich mich, ob er dem gerecht wird, was Johannes tatsächlich damit meinte, dass das Wort „Fleisch“ geworden ist.

Wie Wengst geht auch Ton Veerkamp⁴⁶ davon aus, dass Johannes den Satz von der Fleischwerdung des Wortes eben nicht als „Griechen“, sondern als „ein Kind Israels“ geschrieben hat. Er versteht aber, dass es für „griechisch Denkende“, zu denen wohl auch Thyen zu rechnen ist, „nahezu unmöglich“ ist, „das Vergängliche (Fleisch) und das Unvergängliche (Wort) zusammen zu denken.“ Die „großen Theologen“ der Jahrhunderte nach Johannes unternehmen diesen Versuch aber dennoch und „wagen“ schließlich

einen nach griechischer Denkart unmöglichen Satz. Das, was die beiden Pole der Gleichung vereint, gilt „*unvermischt, unverwandelt, ungeteilt, ungeschieden*“, wie die dogmatische Formel von Chalcedon es will. Mit diesen vier Adjektiven, die alle ein Alpha privativum (*a-*, deutsch *un-*) haben, gibt die eine Hand, was die andere wegnimmt. Mit solchen Formeln versuchte man, den – oft blutigen! – Auseinandersetzungen um die Orthodoxie den Stachel zu zie-

46 Die folgenden Zitate in: [Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14](#), Abs. 3-5 (Veerkamp 2021, 38-40; 2006, 20-21).

hen. Von diesen spekulativen Klimmzügen der Kirchenpolitik und ihrer mühselig ausgehandelten Orthodoxie des 5. Jh. war Johannes Lichtjahre weit entfernt.

Das Unglück der Johannesexegese besteht bis heute darin, dass man Johannes von den Konzilen in Nicäa und Chalcedon her zu lesen gewohnt ist, statt umgekehrt die Dogmatik der Überprüfung durch Johannes, durch die Schrift überhaupt, zu unterziehen.

Nicht unerwähnt lassen will ich, dass Veerkamp dennoch die Arbeit der griechisch denkenden Theologen durchaus wertschätzt. Sie hatten ja keine anderen Denkmöglichkeiten und mussten versuchen, das aus den jüdischen und messianischen Schriften Übernommene in ihrer Sprache auszudrücken:

Zur Ehrenrettung der klassischen Dogmatik muss freilich gesagt werden, dass die Theologen des 4. und 5. Jh. ihre Arbeit gut gemacht haben. Ihr Kompromiss hatte bis in die Neuzeit gehalten, und wir können von ihrer Genauigkeit und ihrer Leidenschaft unendlich viel lernen. Wir dürfen ihre Sätze aber nicht zu ewiger Wahrheit machen.

Was nun konkret Johannes 1,14a angeht, so geht Veerkamp über den Satz von Wengst noch einen Schritt hinaus (W54): „Das Wort des Gottes Israels ist *‚jüdisches Fleisch‘* geworden.“ Ihm zufolge wurde das Wort nicht

zum jüdischen Menschen überhaupt, sondern zu einem ganz bestimmten Juden, der in den konkreten politischen Auseinandersetzungen seines Volkes eine ganz bestimmte Stellung eingenommen hatte, eine Stellung, die ihn in einen tödlichen Gegensatz zu den Eliten seines Volkes und zu Rom als Besatzungsmacht brachte. Gerade bei Johannes ist der Messias als dieser konkrete Mensch leidenschaftlich Partei in diesen Auseinandersetzungen.

Ton Veerkamp weist außerdem darauf hin, dass sich Johannes „mit diesem Satz“, der er übrigens mit „Das Wort geschieht als Fleisch“ übersetzt, „gegen eine Tendenz in den messianischen Gemeinden der Griechen“ wehrt, also dort, wo man in der Nachfolge eines (wohl sogar falsch verstandenen) Paulus:

Die Geringschätzung des Fleisches führt dazu, einen Satz wie: „... Sohn, geworden aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, aufgerichtet als Sohn Gottes nach der Inspiration der Heiligung ...“ (Römer 1,4) de facto zu streichen. Die Herkunft aus dem „Samen Davids“, seine Verwurzelung im Volk Israel, spielte eine immer geringere Rolle. Eine Generation später ist das Bewusstsein dafür, dass der Messias ein Kind Israels war, so weit verschwunden, dass Marcion um 150 den christlichen Gemeinden die Abschaffung der Schrift nahelegen konnte.

Um so wichtiger ist es, sich nach mehr als 19 Jahrhunderten wieder eben daran zu erinnern, dass Jesus nur von der Heiligen Schrift Israels her zu begreifen ist.

Johannes 1,14b: Im Fleischgewordenen hat das Wort sein Zelt

1,14b ... und wohnte unter uns.

Das Wort *eskēnōsen*, das Luther und auch Thyen (T63) und Wengst (T31) mit „wohnte“ übersetzen, gibt Veerkamp⁴⁷ mit „hat sein Zelt“ wieder. Einig sind sich alle drei darin (T93), dass durch das Verb *skēnōmai*, „zelten“, „die biblische Tradition vom ‚Zelt der Begegnung‘ (*ʾohel moʿed*) und vom ‚Wohnen Gottes inmitten seines Volkes‘ (... 1Kön 6,13... in Erinnerung“ gerufen wird: „Als Intertextualitäts-Signal stiftet das Verbum *skēnōn* zu wechselseitiger Lektüre von Prolog und Sinai-Erzählung an.“

Nach Thyen wird dadurch inhaltlich bestätigt, dass Vers 14 mit seinen Eingangsworten *kai ho logos*, „und das Wort“, (T94) durch eine „Fernanknüpfung“⁴⁸ auf die Schöpfungsthematik von Vers 1 Bezug nimmt:

Denn, deutlich markiert durch zahlreiche Struktur-Analogien sowie durch die sinnfällige Wiederaufnahme des Schemas: ‚sechs Tage – siebter Tag‘ (vgl. Ex 24,15-18), besteht bereits zwischen den Ereignissen am Sinai und der Schöpfungs-Erzählung von Gen 1,1-2,4 eine analoge „Fernanknüpfung“. Dadurch gelangt schon in der biblischen Tradition die Schöpfung erst in der Bundeszusage Gottes an sein Volk und in der Errichtung des Zeltheiligtums an ihr Ziel. Das hat Janowski⁴⁹ klar aufgewiesen und dahingehend präzisiert, daß es beim Sinaigeschehen zwar „nicht um die ‚sehr gute‘ Schöpfungswelt von Gen 1,1-2,4a (gehe), sondern um eine Welt, die samt ihren Geschöpfen aus der Katastrophe der Flut gerettet ist ..., und mit der JHWH in dem aus Ägypten befreiten Israel einen Neuanfang setzt: ‚Ich will inmitten der Israeliten wohnen‘ Ex 29,45a“.

Da nach Ton Veerkamp (siehe zu [Johannes 1,1a](#)) aber bereits im 2. Vers der Bibel die Schöpfung (zumindest auch) im Rahmen einer befreiungspolitischen Theologie des Kampfes gegen eine Finsternis und ein *thohu wabohu* zu begreifen ist, die von menschlichen Machthabern verursacht wurden, bestätigt sich hier auch, dass Johannes keinen weisheitlichen Lobpreis einer vollkommenen Schöpfung im Sinn hat, sondern die Überwindung eines *thohu wabohu*, in das die sehr gute Schöpfung erneut zurückgestoßen wurde.

Auch Klaus Wengst zufolge (W56) nimmt Johannes in 1,14b „biblisch-jüdische Sprachmöglichkeiten wahr“, indem er auf das „Zeltheiligtum“ der Wüstenwanderung anspielt:

Die Formulierung vom „Wohnen unter uns“, die Konzeption von der Gegenwart Gottes in einem geschichtlichen Ereignis, die enge, fast an Identifizierung rei-

47 [Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 37; 2015, 11).

48 Ein Begriff aus Heinrich Lausberg, *Der Johannes-Prolog*: NAWG PH 1984, 238.

49 Dazu verweist Thyen auf Bernd Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 223-246; das folgende Zitat steht auf S. 240.

chende Beziehung zwischen Gott und seinem Wort und die doch dabei gewährte Differenz – das alles setzt die jüdische Vorstellung von der *sch'chináh* voraus, dem Einwohnen Gottes, seiner Gegenwart bei seinem Volk und in der Welt.

Von dieser Vorstellung der [Schechina](#) her fällt nach Wengst nochmals „auch Licht auf das Verständnis der besonderen Formulierung von der Fleischwerdung des Wortes“ (W57):

Aus Liebe zu Israel steigt Gott vom Himmel herab und wohnt im Zelt der Begegnung inmitten seines Volkes, ja, drängt seine Herrlichkeit, die Himmel und Erde erfüllt, auf dem engen Platz zwischen den Keruben auf dem Deckel der Bundeslade zusammen, um von dort zu Israel zu reden.

Aber nicht nur „im Zelt der Begegnung, das für den Tempel archetypisch ist“, erfolgt „das Einwohnen Gottes“. Rabbi Akiva⁵⁰ sagt zum Beispiel: „Zu jedem Ort, zu dem die Israeliten in die Verbannung gingen, ging Gott in seiner Gegenwart (*sch'chináh*) mit ihnen in die Verbannung.“

Daraus folgt für Wengst (W58): „Auch wenn es terminologisch nicht begegnet, so gibt es doch ‚Fleischwerdung des Wortes‘ in Israel von Abraham an“, denn

Gott und sein Volk Israel gehören untrennbar zusammen. Deshalb kann formuliert werden: „Jeder, der Israel hasst, ist so, als wenn er den hasst, der da sprach, und es ward die Welt“; „jeder, der Israel hilft, ist so, als wenn er dem hilft, der da sprach, und es ward die Welt“⁵¹. Hier kann eine Seite nicht ohne die andere gedacht werden.

Solche Texte (W58, Anm. 43) widerlegen die Behauptung von Jörg Frey,⁵² „die Inkarnationsaussage von Joh 1,14 sei auch im Judentum – wie im Griechentum – ‚unvorstellbar‘“. Auch Michael Wyschogrod⁵³ „sagt, dass das Judentum mit der Vorstellung vom Eintreten Gottes in die Welt der Menschen ‚inkarnatorisch‘ sei und dass das Christentum ‚diese Tendenz konkretisiert‘ habe“:

50 Wengst zitiert ihn (Anm. 42) mit MekhJ, Bo 14, zu Ex 12,41 (*mechilta d'Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horovitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 [Erstausgabe Frankfurt am Main 1931], 51-52).

51 Diese Worte zitiert Wengst nach SifBam Beha'alotcha § 84 (Sifre zu Num *sifrej al sefer bamidmar ve-sifrej suta*, hg. v. H. S. Horovitz, Nachdruck Jerusalem 1992 [Leipzig 1917]), 81 und 82.

52 Wengst bezieht sich auf Jörg Frey, *Between Torah and Stoa. How Could Readers Have Understood the Johannine Logos?*, in: *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts*, ed. by Jan van der Watt, R. Alan Culpepper, Udo Schnelle, Tübingen 2016, 232.

53 Das erste folgende Zitat stammt aus: Michael Wyschogrod, *Inkarnation aus jüdischer Sicht*, EvTh 55, 1995, 22f., das zweite aus: Michael Wyschogrod, *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, Stuttgart 2001, 23.

Gott ist „durch ein Volk in die Welt hineingegangen, das er sich als seine Wohnstätte gewählt hat. So kam es zu einer sichtbaren Gegenwart Gottes im Universum, zuerst in der Person Abrahams und später in seinen Nachkommen, dem Volk Israel“.

Aus diesen Erkenntnissen zieht Wengst eine wesentliche Schlussfolgerung für die Auslegung von Johannes 1,14:

Was die hebräische Bibel und die jüdische Tradition von ganz Israel aussagen, wird von Johannes in einer ungeheuren Konzentration auf den einen Juden Jesus bezogen. Für uns Menschen aus den Völkern, die wir durch diesen einen Juden Zugang zum Gott Israels gefunden haben, käme es darauf an, diese Beziehung zwischen Gott und Jesus nicht exklusiv und antithetisch gegenüber der zwischen Gott und seinem Volk Israel zu verstehen, sondern die Analogie zu erkennen und also die leiblichen Geschwister Jesu als Zeugen Gottes wahrzunehmen.

Dem ist weitgehend zuzustimmen – bis auf den Punkt, dass es Johannes noch bei weitem nicht so sehr wie Paulus, Lukas oder Matthäus darauf ankam, „uns Menschen aus den Völkern ... Zugang zum Gott Israels“ zu verschaffen. Nach Ton Veerkamp wird sich erweisen, dass zunächst einmal ganz Israel einschließlich der verlorenen Stämme Nordisraels (Samaritanen) und der Juden aus der Diaspora als eigentlicher Adressat des Johannes ernstgenommen werden muss. Dass Wengst dies anders sieht, zeigt sein Hinweis auf jüdische Weise, die trotz „der engen Beziehung zwischen Gott und seinem Volk ... **von der ganzen Welt als dem Ort der Gegenwart Gottes** ... sprechen, und seine „Beobachtung..., dass die ‚Wir‘, unter denen das fleischgewordene Wort wohnte, Repräsentanten der Welt sind.“ Das hatte er zuvor (W56) folgendermaßen begründet:

Die hier in der 1. Person Plural Sprechenden sind zwar gewiss die vorher genannten Glaubenden, aber indem das „unter uns“ in Entsprechung zu „Fleisch“ steht, das den Menschen in seiner Vergänglichkeit und Hinfälligkeit bezeichnet, sind sie zugleich Repräsentanten aller Menschen. Und so gilt ja auch in 3,16 die Sendung Jesu als Erweis der Liebe Gottes zur Welt.

Die Frage ist aber, wovon bereits zu [Johannes 1,10](#) die Rede war, ob *kosmos* wirklich alle Menschen der Welt meint oder ob Johannes dieses Wort nicht vielmehr als politischen Kampfbegriff für die römische *Weltordnung* verwendet, die in seinen Augen alles andere als eine gute Ordnung ist, sondern eine weltweite Sklaverei, die wie in einem neuen Ägypten auf der Menschenwelt lastet.

Ganz in diesem Sinne bezieht sich Johannes 1,14b nach Ton Veerkamp⁵⁴ darauf, dass der befreiende NAME unter den Bedingungen der römischen Weltordnung die Gestalt des Messias Jesus annimmt, um diese zu überwinden:

54 [Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14](#), Abs. 6 (Veerkamp 2021, 40; 2006, 21).

„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 zugleich 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.

Johannes 1,14cd: Das Schauen der Ehre des Einziggezeugten Sohnes vom VATER

1,14c Und wir sahen seine Herrlichkeit,

1,14d eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater...

[13. März 2022] Der Sinn von Vers 14cd erschließt sich nach Klaus Wengst folgerichtig (W58f.) aus dem Wohnen des fleischgewordenen Wortes unter uns:

Diejenigen, die die Formulierung von der Fleischwerdung des Wortes wagen und von seinem Wohnen „unter uns“ sprechen, bekennen weiter: „Und wir schauten seine Herrlichkeit.“ Betrachtet man die auf Jesus bezogenen Stellen mit *dóxa* im Johannesevangelium, lassen sie sich dann einheitlich verstehen, wenn man voraussetzt, dass es um die Herrlichkeit Gottes geht, um Gottes „Glanz“, der in dem Geschehen aufleuchtet, in dem er präsent ist. Es geht um das „Gewicht“ – so die Grundbedeutung des entsprechenden hebräischen Wortes *kavód* –, das Gott hat und das dem Gewichtigkeit gibt, worin er gegenwärtig ist.

Aber was soll konkret mit dieser „Herrlichkeit“ gemeint sein? Nachdem Ton Veerkamp⁵⁵ in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung von 2015 wie Wengst darauf hingewiesen hat, dass *doxa* das hebräische Wort *kavod* wiedergibt und wortwörtlich „Wucht“ (von *kaved*, „schwer sein“) bedeutet, fährt er kurz und bündig fort:

55 [Anm. 51 zur Übersetzung von Johannes 1,14](#) (Veerkamp 2021, 37; 2015, 10).

Nach Buber⁵⁶ übersetzen wir mit „Ehre“ und nicht mit „Herrlichkeit“. Das Wort ist nicht zu „ver-herr-lichen“, sondern ihm gebührt Ehre auf Grund dessen, was es für Israel tut.

Veerkamp weist also auf eine Problematik hin, die sowohl dem hebräischen Wort *kavod* mit seiner Betonung der gewaltigen Wucht von Gottes Durchsetzungskraft anhaftet als auch dem deutschen Wort „Herr-lichkeit“ bzw. „Ver-herr-lichung“ mit seiner Herausstellung der Übermacht eines „Herren“. Denn die „herr-liche“ Macht und Durchsetzungskraft des Gottes Israels ist ja gerade darauf gerichtet, sein Volk Israel aus jeglicher Sklaverei zu *befreien* und in Recht und Frieden leben zu lassen. Darin besteht die „Ehre“ dessen, der sich als der befreiende NAME offenbart hat. Natürlich kann auch das Wort „Ehre“ missverstanden werden, daher wird Veerkamp⁵⁷ in seiner Auslegung zu 12,28 darauf hinweisen, von woher die Ehre des NAMENS zu begreifen ist:

Die Ehre Gottes ist das lebende Israel. ... Jesus betet hier: „VATER, gib deinem Namen die Ehre!“ Hier ist an Psalm 115 zu denken:

Nicht uns, DU, nicht uns, nein, Deinem Namen gib die Ehre,
deiner Solidarität wegen, deiner Treue wegen.
Warum sollen die Völker sprechen:
„Wo ist denn ihr Gott?“
Unser Gott ist im Himmel,
Alles, was seinem Gefallen entspricht, das tut Er ... (Verse 1-3)

56 Hier ist allerdings anzumerken, dass Martin Buber selbst das Wort „Ehre“ in der Regel gerade nicht zur Verdeutschung von *kavod* verwendet, wo es sich auf Gott bezieht, sondern das Wort „Erscheinung“ (Martin Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, in: Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Gütersloh 2007, 1105):

Nicht immer aber geht es an, auf den ursprünglichen Wortsinn zurückzugehen, um der biblischen Absicht Genüge zu tun. So ist dem eigentlichen Sinn des Wortes *kabod*, das man mit „Ehre“, wo von den Menschen, mit „Herrlichkeit“ übersetzt, wo von Gott die Rede ist, keine abendländische Entsprechung zu finden. Dem Wurzelsinn gemäß bezeichnet es das innere Gewicht eines Wesens, aber als sich manifestierend, als erscheinend. Im menschlichen Bereich muß es wohl bei „Ehre“ bleiben, aber für den *kabod* Gottes darf das Wort „Erscheinung“ verwendet werden, als das Sichtbarwerden der unsichtbaren *majestas*, ihr Scheinendwerden – Lichtglorie am Himmel als Ausstrahlung der „Wucht“. Diese Unmittelbarkeit der Sprachwahrnehmung beim Leser vorausgesetzt, darf der Dolmetsch das zugehörige Verb in der Reflexivform an Stellen wie 2 M[ose] 14,4, 17f.; 3 M[ose] 10,3, statt mit „Ehre einlegen“, „sich verherrlichen“ oder dgl., ein gut deutsches Wort erneuern und Gott sprechen lassen: „Ich erscheinige mich.“

Ich vermute, dass Veerkamp sich von Bubers Verdeutschung von Psalm 115,1 hat leiten lassen, wo das Wort *kavod* in doppelter Weise auf Israel und auf Gott bezogen wird und Buber sich für die Verwendung des Wortes „Ehre“ entschieden hat.

57 [Jetzt ist meine Seele erschüttert, 12,27-33](#), Abs. 5-6 (Veerkamp 2021, 287; 2007, 33).

Dass mit „Herrlichkeit“ nicht einfach eine offensichtliche Herrschergewalt Jesu nach normal-menschlichen Maßstäben gemeint ist, ist auch Wengst klar. Allerdings stellt er einem solchen Missverständnis nicht das befreiende Wirken des NAMENS gegenüber, sondern den Leidensweg Jesu ans Kreuz (W59):

Beim Schauen der Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes ist der ganze Weg Jesu im Blick, wie er im Evangelium beschrieben wird – ein Weg, der in der äußersten Niedrigkeit am Kreuz endet. Aber weil gerade dieser Weg als Weg des Mitseins Gottes beschrieben wird, muss von „Herrlichkeit“ gesprochen werden.

Veerkamp verbindet beide Gesichtspunkte – es ist ja Jesu freiwillig übernommener Gang in die Ermordung durch die römische Weltordnung, der eben diese Weltordnung überwinden und die Ehre des NAMENS wiederherstellen wird, indem Israels Leben in der kommenden Weltzeit des Friedens anbrechen kann.

Wengst argumentiert in eine ähnliche Richtung, denn zur Fortführung der „Aussage vom Wohnen des fleischgewordenen Wortes ‚unter uns‘ ... mit der vom Schauen seiner Herrlichkeit“ sieht er eine Analogie

in dem engen Zusammenhang, in dem die Gegenwart Gottes (*schkchináh*) und seine Herrlichkeit (*kavód*) in rabbinischen Texten stehen. So wird der Schluss von Ez 43,2, dass „die Erde leuchtete von seiner Herrlichkeit“, damit erklärt: „Das ist das Angesicht der Gegenwart Gottes (*sch'chináh*).“⁵⁸ Nach einer anderen Tradition verheißt Gott für die Zukunft: „In der kommenden Welt, wenn ich meine Gegenwart (*sch'chináh*) nach Zion zurückkehren lasse, bin ich in meiner Herrlichkeit offenbar über ganz Israel und sie sehen mich und leben für immer.“⁵⁹ Die Rückkehr der Gottesgegenwart zum Zion und ihre bleibende Anwesenheit dort lassen Gottes Herrlichkeit offenbar sein. In ihr wird er selbst gesehen und das verbürgt Leben, das nicht mehr in Frage gestellt werden kann.

Genau so versteht nach Veerkamp auch der Evangelist Johannes die Zukunftsperspektive der Herrlichkeit oder Ehre Gottes als das zukünftige Leben Israels in der kommenden Weltzeit des Friedens auf Erden, allerdings mit dem Unterschied, dass dieses Leben nach der Zerstörung des Tempels sich nicht auf dem Jerusalemer Zionsberg, sondern in der messianischen Gemeinde, dem Leib des Messias, sammeln wird.

Grundsätzlich sind die folgenden Sätze bei Wengst offen für eine solche Auslegung:

Wenn sich im Johannesevangelium solche Aussagen in Verbindung mit Jesus finden, ist Jesus verstanden als Ort endzeitlicher Gegenwart Gottes. Und wo

58 Wengst (Anm. 44) zitiert nach: Aboth de Rabbi Nathan, (A) 2, hg. v. S. Schechter, verb. Ausgabe New York 1967 (Erstausgabe Wien 1887), 7a.

59 Wengst (Anm. 45) zitiert nach: Midrasch Tanchuma B, übersetzt v. Hans Bietenhard, Bern u. a. 1980 (Band 1), 1982 (Band 2), Bemidbar 20 (9b) und gibt als Parallele an: Midrasch Tanchuma, Nachdruck in Israel o. O. u. o. J., Bemidbar 17 (Wilna 246a).

Gott in seiner Gegenwart da ist, gibt es mitten in der Not Erfahrungen von Rettung, von Trost, von Leben.

Es kann aber auch sein, dass Wengst zufolge schon Johannes über die Analogie zur jüdischen Erwartung einer diesseitigen kommenden Weltzeit insofern hinausgeht, dass er ein jenseitiges ewiges Leben erwartet und für das diesseitige Leben zwar „Erfahrungen von Rettung, von Trost, von Leben“ im Blick hat, aber nicht eine politische Perspektive der Befreiung aus der weltweiten Sklaverei der römischen Weltordnung.

Mit Vers 14d wird jedenfalls die *doxa* Jesu ganz klar auf den Gott Israels bezogen:

Jesu Herrlichkeit – das ist nicht seine, des Menschen aus Nazaret, Herrlichkeit, etwa sein imponierendes Auftreten und machtvolleres Reden. Mit dieser Herrlichkeit, die alle sehen konnten, war es am Kreuz vorbei, was ebenfalls alle sehen konnten. Jesu Herrlichkeit – das ist allein *Gottes* Herrlichkeit, die sich dem Glauben gerade und besonders am Kreuz zeigt, wo alle menschliche Herrlichkeit zu Ende ist.

Indem „die geschautete Herrlichkeit ... näher bestimmt [wird] als ‚Herrlichkeit gleichsam des Einzigen vom Vater‘“, wird von Jesus – „metaphorisch“ und nicht als „Wessensaussage“ – ähnlich geredet wie „in der rabbinischen Tradition von Israel als Kindern Gottes“. Und (W60) was dort „von Israel als Kindern Gottes im Ganzen gilt, wird im Johannesevangelium von Jesus als dem einzigen Sohn gesagt.

Zum Stichwort des „einzigen Sohnes“, *monogenēs*, verweist Wengst an dieser Stelle auf spätere Erörterungen:

Joh 10,34-36 wird zeigen, dass die Betonung der Einzigkeit nicht im Sinne der Exklusivität verstanden werden muss. Die hier ausgesagte Einzigkeit lässt sich begreifen als Konzentration und gleichzeitige Ausweitung: Der Vater liebt den Sohn (vgl. 15,9) und in der Sendung des Sohnes die Welt (vgl. 3,16; 1. Joh 4,9; 3,2).

Obwohl er zugleich anmerkt (W60, Anm. 47), dass mit der „Bezeichnung *monogenēs* („Einziger“) ... auch die Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22) eingespielt sein“ kann (und zwar als des „Einzige[n]‘..., an dem die Verheißung hängt“) und dazu auf Johannes 3,16 verweist, wird er auch dort nicht näher auf diese israelbezogene Verknüpfung eingehen, sondern die hier vertretene Auffassung weiter entfalten, dass durch Jesus auch die gesamte Welt Zugang zum Messias Israels erhält, womit er die Menschen aller Völker meint.

Ton Veerkamp⁶⁰ nimmt die Verbindung zu 1. Mose 22 ernster und interpretiert das Wort *monogenēs* im Sinne einer bewussten Konzentration des Johannes auf einen Messias Jesus, der zuerst und zentral für Israel da ist:

60 [Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14](#), Abs. 8 (Veerkamp 2021, 41; 2006, 22).

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.

Auch Hartwig Thyen weiß zwar (T97), dass das Wort *monogenēs* in einer Beziehung zu Isaak steht, denn er zitiert Heinrich Lausberg,⁶¹ der die Wendung *hōs monogenous para patros*, „der als Einziger vom Vater geboren ist“, als vorbereitende „Entsprechung des isaak-typologisch deutlicheren“ Verses 1,29 betrachtet, wo das Gotteslamm, das die Sünde der Welt trägt, erwähnt wird. Dennoch beruft er sich zur Wortbedeutung nur auf Gerard Pendrick,⁶² der *monogenēs* „unter Berücksichtigung des gesamten auf CD-ROM gespeicherten *Thesaurus Linguae Graecae*“ als eine „*thēlygenēs, homogenēs, heterogenēs* etc.“ entsprechende Wortbildung erwiesen hat, die „darum ‚einzig in seinem *genos*, einzigartig‘ bedeutet, wie es die Altlateiner denn auch stets korrekt mit *unicus* wiedergegeben haben“. Dabei bleiben natürlich schriftgemäße Bezüge, auf die Veerkamp hinweist, auf der Strecke.

Das Stichwort der *doxa*, „Herrlichkeit“, hatte Thyen bereits im Gegenüber zum Begriff der *sarx*, des „Fleisches“, ausführlich behandelt (siehe zu [Johannes 1,14a](#)). Zum Schauen dieser Herrlichkeit (T96) durch Menschen, die hier erstmals in der Wir-Form von sich reden, weist er die Auffassung von Theologen wie Michael Theobald⁶³ ab, Johannes beziehe sich hier auf „Augenzeugen des historischen Jesus“, die seine folgende Erzählung in ihren Fakten beglaubigen könnten, da „das ‚Sehen der *doxa*‘ aber ja auf alle Fälle ein *Sehen* mit den Augen des *Glaubens* ... ist“:

Wie schon längst vorzeitig Jesaja die *doxa* des auferstandenen Gekreuzigten gesehen und von ihm geredet hat (12,41), und wie bereits Abraham seinen Tag gesehen und darüber gejubelt hat (8,56), so sollen und werden auch alle zukünftigen Glaubenden Zeugen seiner verheißenen Gegenwart sein, die durchaus auch sinnlich erfahren wird.

Für den Vergleich mit der Position von Ton Veerkamp ist interessant, dass Thyen diese Ausführungen über eine Augenzeugenschaft „mit den Augen des *Glaubens*“ durch einen Seitenblick auf den 1. Johannesbrief unterstreicht (T96f.):

Als ein absichtsvolles Spiel mit unserem Prolog ... erweist sich das Proömium {Vorwort} des 1Joh (1,1-4). Denn hier will nicht ein Anonymus durch die Fiktion seiner *Augenzeugenschaft des historischen Jesus* seinem Schreiben dessen Autorität verleihen... Vielmehr zeigen die auffallend neutrische Formulierung und der Perfekt-Aspekt der Verben, *ho akēkoamen, ho heōrakamen tois oph-*

61 Thyen zitiert Heinrich Lausberg, *Der Johannes-Prolog*: NAWG PH 1984, 240.

62 Thyen zitiert Gerard Pendrick, *monogenēs*: NTS (1995) 587ff.

63 Thyen zitiert Michael Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, Münster 1988, 247 (m. Anm. 192) u. 256.

thalmois {was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen}, deutlich, daß von etwas gegenwärtig vor Augen und Ohren Befindlichem die Rede ist.

Ton Veerkamp ist in seiner Auslegung der ersten vier Verse des 1. Johannesbriefs⁶⁴ zwar darin mit Thyen einig, dass es nicht um historische Augenzeugenschaft, sondern um etwas geht, das vergegenwärtigt wird. Aber die Frage, *welcher* „Anfang“ dort vergegenwärtigt wird, beantwortet Veerkamp anders als Thyen:

Der Anfang, den der Text meint, ist nicht der Jesus Christus des Christentums, sondern jener Anfang, von dem her Israel lebt. Dieser Anfang ist die Rede und die Tat, die Israel gehört und gesehen und erschaut und ertastet hat, und von diesem Hören und Sehen und Erschauen und Ertasten Israels her „handelt die Menschheit und lebt durch sie“ (Lev 18,5).

Ich gehe darauf ausführlich ein, weil christliche Theologen oft dazu neigen, das Glauben gegen das Sehen auszuspielen. Nach Veerkamp war Johannes aber noch kein Christ, sondern ein Jude, der sein Vertrauen auf Jesus vom den jüdischen Schriften her verstanden hat. Und im TeNaK kann man Gottes Wort nicht nur hören, sondern auch sehen:

Daß man „Reden“ (*debarim*) hören kann, ist nicht verwunderlich; in der Sprache der Schrift, die Grundsprache des Judäers „Johannes“, kann man „Reden“ auch sehen. Die „Rede“ die man hören kann, ist die „Rede“ der Befreiung, Dtn 4,32f:

Ob etwas geschah wie diese große **Rede**,
oder etwas **gehört** wurde, wie diese: da,
ob wohl ein Volk eine Stimme „Gottes“ **hörte**,
redend mitten aus dem Feuer,
wie du es **hörtest** und bliebst am **Leben** ...

Im gleichen Text hören wir (4,9):

Jedoch hüte deine Seele, hüte sehr,
daß du vergessen würdest
die **Reden**, die **deine Augen sahen**.

Ja, in der Schrift kann man sogar das Wort „mit den Händen ertasten“ (was Thyen bezeichnenderweise in seiner Zitierung von 1. Johannes weggelassen hat):

Das Wort „ertasten“ erklärt sich aus Psalm 115. Von den Götzen heißt es:

Einen Mund haben sie: sie reden nicht,
Augen haben sie: sie sehen nicht,

64 Die folgenden drei Zitate in: Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität oder Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung des ersten Johannesbriefes und Kommentar, in: Texte & Kontexte 71/72 (1996), 14, 12, 12f.

Ohren haben sie: sie hören nicht,
eine Nase haben sie: sie riechen nicht,
ihre Hände: sie ertasten nicht.

Wer blind ist, wie der alte Jizchak {Isaak}, muß sich behelfen mit dem „Tasten seiner Hände“. Nicht einmal das können blinde Götter. Wir aber hören und sehen, haben eine Vision, können uns das Leben ertasten in der Finsternis: denn „die Finsternis tastet man“ (Ex 10,21). Uns ist nicht einmal die Finsternis Verhängnis. Dieses Ertasten ist keine nette Umschreibung für „erahnen“: es ist leiblich, „unsere Hände“. ... Die Reden sind wirklich sichtbar und die Vision ist mit den Händen zu greifen: wahrhaftiges, irdisches, „weltliches“ Leben.

So muss nach Veerkamp⁶⁵ auch in Johannes 1,14 das Schauen der Ehre „als die eines Einziggezeugten beim VATER“ verstanden werden, nämlich sehr konkret diesseitig als das erfüllte Leben Israels in der Weltzeit, die durch den Messias Jesus anbrechen soll.

Ausdrücklich weist Veerkamp darauf hin, dass in diesem Vers „zum ersten Mal das Wort VATER“ erscheint, das bei Johannes „der Platzhalter für den NAMEN“ ist, „nachdem wir zunächst das Wort Wucht/Ehre gehört haben“ (siehe die Bemerkungen zum [NAMEN](#) in meinen [Hinweisen zum Verständnis dieser Besprechung wissenschaftlicher Kommentare](#)). Nirgends im Johannesevangelium darf vergessen werden, dass der Vater Jesu der Gott Israels ist, dessen NAME seit 2. Mose 3,14 für die Befreiung Israels aus jeder Form von Unterdrückung und Ausbeutung steht.

Johannes 1,14e: Gnade und Wahrheit oder solidarische Treue?

1,14e ... voller Gnade und Wahrheit.

Vor der Besprechung der letzten vier Wörter von Johannes 1,14 – *plērēs charitos kai alētheias* – erinnere ich daran (T94), dass Hartwig Thyen das Wort *skēnoun*, „zelten“, als „Intertextualitäts-Signal“ ansah, durch das zwei Texte, „Prolog und Sinai-Erzählung“, in einen engen Zusammenhang gestellt werden (T93f.):

Hier wie da sind die zentralen Themen das „Wohnen Gottes mitten unter seinem Volk“, das „Erstrahlen seiner Offenbarungs-Herrlichkeit“ auf dem von Mose errichteten „Zelt der Begegnung“ dort, wie auf dem Angesicht des *monogenēs para patros* {der als Einziger vom Vater geboren ist} hier.

Allerdings weigert sich Thyen (T94), „den hier so deutlich durchschimmernden alten Text umstandslos zum Interpretationsschlüssel des neuen zu machen, wie das häufig geschieht und sich besonders an der Übersetzung der Wendung *plērēs charitos kai alētheias* zeigt.“ Bereits Rudolf Bultmann⁶⁶ habe die Möglichkeit widerlegt, diese griechischen Worte als unmittelbare Übernahme „des hebräischen Textes von Ex

65 [Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14](#), Abs. 1 und 7 (Veerkamp 2021, 37-38 und 40; 2015, 11 und 2006, 22).

34,6: *rav-chesed wəʾemeth*“ zu betrachten und (T95) „als die ‚subjektive Liebe und Treue Gottes‘ zu verstehen“, da die LXX diese Wendung „regelmäßig mit *eleos kai alētheia*“ und eben nicht mit *charis kai alētheia* wiedergibt, während sie *charis* in der Regel für das hebräische Wort *chen* verwendet. Unter Berufung auf Ignace de la Potterie⁶⁷ behauptet Thyen:

Die Wiederaufnahme der Wortverbindung von *charis kai alētheia* als Gegenüber der durch Mose vermittelten Gabe (*edothē*) der Tora in V. 17 zeigt deutlich, daß „Gnade und Wahrheit“ in beiden Versen als Hendiadyoin zu begreifen ist, das die objektive Gabe und nicht etwa die subjektive Gesinnung Gottes beschreibt. *charis kai alētheia* sind also so zu verstehen, daß *alētheia* durch *charis* als eschatologisches Gnadengeschenk definiert wird.

Sicher ist davon auszugehen, dass hier ein „Hendiadyoin“ vorliegt, also nach [Wikipedia](#) „eine Stilfigur, die einen komplexen Begriff mittels zweier nicht bedeutungsgleicher Ausdrücke beschreibt, die in der Regel durch die Konjunktion ‚und‘ verbunden werden.“ Aber es wird gar nicht so eindeutig zu erweisen sein, dass die in Vers 17 wiederaufgenommene „Wortverbindung von *charis kai alētheia*“ tatsächlich als „Gabe“ der von Mose gegebenen Tora gegenübersteht, denn dort wird sie wortwörtlich nicht von Jesus gegeben, sondern sie wird oder geschieht, *egeneto*, durch ihn.

Warum sich Thyen so vehement gegen einen Rückbezug von 14e auf 2. Mose 34,6 wendet, wird deutlich, wenn er schreibt (T98):

Schwerlich soll hier gesagt werden, die von den ‚Wir‘ wahrgenommene *doxa* des Fleischgewordenen als des vom Vater gesandten einzigen Sohnes sei „voller Gnade und Wahrheit“ gewesen.

Dagegen spricht nämlich in seinen Augen, dass der Nominativ des Adjektivs *plērēs* nicht auf das im Akkusativ stehende Wort *doxan* in 14c, sondern auf den *logos* in 14a bezogen sein muss, wodurch das Schauen der Herrlichkeit (14bc) in einer Parenthese, also Klammer, zwischen dem fleischgewordenen Wort (14a) und seiner Gnadengabe (14e) steht. Wichtiger noch ist ihm folgender Gesichtspunkt:

Trotz der gewiß absichtsvoll hergestellten Intertextualität zwischen Joh 1,14-18 und der biblischen Sinai-Erzählung darf die *doxa*, von der in der eben erörterten Parenthese die Rede war, jedoch nicht einfach aus dem Vortext als der blendende Lichtglanz der göttlichen Epiphanie gedeutet werden.

Seine Begründung dafür läuft darauf hinaus, dass die *doxa* des *logos* aber eben keine offensichtliche Herrlichkeit ausstrahlt, sondern darin besteht (T98f.),

66 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 47ff.

67 Thyen zitiert Ignace de la Potterie, La Vérité dans Saint Jean I: AnBib 73, Rom 1977, 117-241.

daß er – obwohl selbst unerschöpfliche Quelle des Lebenswassers, das allen Durst auf ewig stillt (4,14) – am Ende, von physischem Durst gequält (19,28-30), sein Fleisch hingibt für das Leben der Welt (6,51) und darin die Liebe Gottes zum *kosmos* vollendet (3,16). ... Daß die spezifische *doxa* Jesu als des geliebten Sohnes nichts anderes ist als seine mit derjenigen des Vaters koinzidierende *Liebe*, und daß der wahre Protagonist des vierten Evangeliums – wie im übrigen auch schon in dessen drei älteren Vorgängern – von Anfang an der auferstandene Gekreuzigte ist, muß der folgende Kommentar eingehend begründen.

Mit dieser Argumentation sieht sich Thyen ausdrücklich (T99) in einer Frontlinie gegen das bereits erwähnte von Ernst Käsemann gezeichnete „Bild der ‚Herrlichkeit Christi‘ nach Johannes“, das neben der Gottheit Jesu keinen Platz für seine Menschlichkeit lässt.

Ich finde es aber seltsam, dass Thyen im Zuge der Abwehr der Käsemannschen Gegenposition sich auch gegen die Sinai-Tradition teilweise meint abgrenzen zu müssen, als ob „der transzendente Lichtglanz der Sinai-Offenbarung“, wenn er mit Jesus in Verbindung gebracht würde, seinen von Käsemann angenommenen Status als eines über die Erde wandelnden Gottes bestätigen würde. Mir scheint, dass Thyen damit das Wesen der Herrlichkeit oder Ehre des Gottes Israels missversteht.

In seinen Augen ist die *doxa* doppelt bestimmt, „nämlich einerseits durch die Intertextualität zwischen Prolog und Sinai-Erzählung und andererseits durch ihre Identifikation mit der sich in der Sendung und im Weg Jesu vollendenden Liebe Gottes“. Meines Erachtens kommt diese zweite Bestimmung aber nicht erst in Jesus zur ersten hinzu, denn bereits in der Befreiung aus Ägypten und in der Verpflichtung auf die Disziplin der Freiheit am Sinai war die Liebe Gottes zu seinem Volk Israel am Werk, und genau von dieser Liebe Gottes zu Israel her muss die Sendung und der Weg Jesu verstanden werden.

Auch die „Gnadengabe der Wahrheit“ sieht Thyen zwar einerseits „durch das Verhältnis zum Vortext“, also 2. Mose 34, bestimmt, aber andererseits ist sie

nichts anderes ... als der fleischgewordene *logos* in der menschlichen Person Jesu Christi (vgl. *egō eimi ... hē alētheia* {ich bin ... die Wahrheit}: 14,6). Wie der transzendente Lichtglanz der Sinai-Offenbarung so ist jetzt auch die Fülle der göttlichen Wahrheit Fleisch und damit immanent und konkret geworden.

Hier zeigt sich deutlich, dass Thyen das christliche Vorurteil teilt, das Wengst überwunden hat, dass nämlich erst in der Person Jesu zum ersten Mal eine Fleischwerdung des göttlichen Wortes stattgefunden hat. Auch eine zweite christliche Gepflogenheit scheint er fortzusetzen, nämlich Gott als den Vater Jesu Christi von Jesus her neu zu begreifen, statt wie Johannes Jesus als den Messias ganz vom Gott Israels her zu verstehen, wie er sich in den jüdischen Schriften offenbart. Das zeigt sich deutlich, indem er betont,

daß es in jedem Falle verfehlt wäre und das Evangelium um das Singular-Eigene seines Sagens brächte, wollte man seine Lexeme *alētheia*, *alēthēs*, *alēthinos* ktl. irgendeinem – sei es alttestamentlich-jüdischem, sei es griechisch-hellenistischem – „Begriff“ von Wahrheit unterwerfen. Denn als abstrakte Nivelierungen konkreter Erfahrungen, sind alle „Begriffe“ Zugriffe, Angriffe und Eingriffe auf und in die Andersheit des Anderen, Versuche seiner Unterwerfung im Sinne von Nietzsches⁶⁸ ironischer Notiz, daß es stets „etwas Beleidigendes (habe), verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? – Comprendre c’est égalier {Verstehen ist Gleichmachen}“.

Indem sich Thyen hier auf Nietzsches ironische Kritik am Verstehenwollen beruft, hätte er allerdings eigentlich im selben Moment seine Arbeit am Johanneskommen-tar einstellen müssen, denn was ist seine eigene Bemühung anderes als diejenige auch aller anderer Exegeten einschließlich Wengst und Veerkamp, nämlich einem Verstehen dessen, was im Johannesevangelium gesagt wird, näherzukommen? Recht hat er natürlich darin, dass geprüft werden muss, inwiefern der johanneische Wahrheitsbegriff griechisch-philosophischen oder hebräisch-jüdischen Vorbildern entspricht und in welcher Weise er ggf. darüber hinausgeht. Und Recht ist auch Nietzsche darin zu geben, dass der Anspruch totalen Verstehens als übergriffige Inbesitznahme des angeblich Verstandenen angesehen muss.

Aber schauen wir einmal, auf welchen Wahrheitsbegriff Thyen in den folgenden Ausführungen zum Sinn der Formulierung „voller Gnade und Wahrheit“ zurückgreift, wobei er davon ausgeht, dass „- wie V. 17 ausführen wird – die Gnadengabe der *Wahrheit* (erst) durch Jesus Christus geworden (*egeneto*) und in die Welt gekommen ist“ (T99f.):

Weil das Sagen des Fleischgewordenen durch seine Worte, seine Zeichen und seinen Weg diejenigen, die ihn „aufgenommen“ und seine Stimme gehört haben, als Gottes Kinder und die Welt als Gottes Schöpfung ans Licht und damit in ihre *Wahrheit* gebracht hat und bringt, können sie ihn mit dem Prolog als den Schöpfungsmittler preisen. Und wenn der scheidende Jesus dann im Evangelium das Kommen des Geistes der *Wahrheit* verheißt, und daß der die Jünger „in alle Wahrheit führen und auch das Künftige offenbaren werde“ (... 16,13), dann heißt das doch, daß die Jünger unter seinem Geleit auch alles künftige Geschehen in Natur und Geschichte im Lichte des in Christus Fleisch gewordenen *logos* und damit in seiner wirklichen Wahrheit und wahren Wirklichkeit wahrnehmen sollen. Bei dem *anangelein* der *erchomena* {Ankündigen der kommenden Dinge} geht es schwerlich um das Enthüllen apokalyptischer Geheimnisse, sondern um die Erschließung auch des unvorhersehbaren *künf-*

68 Thyen zitiert Friedrich Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe, 8. Abt., 1. Bd., Berlin & New York 1974, 47 [= Nr. 182].

tigen Weltgeschehens als Gottes Schöpferhandeln in Gericht und Gnade. Und wenn die Fülle der Wahrheit nicht in mythischen Epiphanien, sondern einzig am Fleischgewordenen zu Gesicht kommt, so sollte uns das daran erinnern, daß⁶⁹ „die Kapuzinerpredigt gegen die Eitelkeit der Immanenz ... insgeheim auch die Transzendenz (liquidiert), die einzig von den Erfahrungen der Immanenz gespeist wird“.

Wie versteht Thyen Wahrheit hier konkret? Dass diejenigen, die auf Jesus vertrauen, sich selbst als Kinder Gottes und die Welt als Gottes Schöpfung erfahren, sieht er als „ihre *Wahrheit*“ und die Wahrheit, in die der Geist die Jünger hineinführen wird, als „Erschließung auch des unvorhersehbaren *künftigen* Weltgeschehens als Gottes Schöpferhandeln in Gericht und Gnade“. Was in diesem abstrakten Blick auf eine Wahrheit für alle glaubenden Menschen und das allgemeine Weltgeschehen fehlt, ist jeglicher Bezug auf Israel und jeder konkrete Blick auf die kommende Weltzeit der Überwindung von Unfreiheit und Unrecht. Der hier vorliegende Wahrheitsbegriff verträgt sich daher voll und ganz mit der griechischen Philosophie, aber von „alttestamentlich-jüdischem“ Denken im Blick auf das, was im TeNaK mit *’emeth*, der Treue Gottes, gemeint ist und was die LXX mit *alētheia* überträgt, ist hier nicht einmal eine Spur zu finden. So weit sollte es ein christlicher Exeget nun wahrlich nicht treiben, um die Unterwerfung unter einen jüdischen „Begriff“ zu vermeiden.

Interessant ist der Kontext, in dem das Adorno-Zitat zu finden ist, mit dem Thyen am Schluss seiner Ausführungen wohl zeigen will, dass „Wahrheit nicht in mythischen Epiphanien“, also beweiskräftigen übernatürlichen Erscheinungen, zu haben ist, sondern nur im Blick auf den fleischgewordenen Menschen Jesus. Adornos Auffassung, dass denjenigen, die wie der Prediger Salomo (z. B. 1,2) betonen, alles sei eitel, was wir auf Erden erreichen können, auch jede konkrete Vorstellung von einem erfüllten Leben in einem transzendenten, ewigen Leben abhanden kommt, gipfelt in dem schlichten Satz⁷⁰: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.“ Wenn die Aussageabsicht des Johannes nach Thyen darauf hinausläuft, würde er in diesem Punkt mit der Johannauslegung Ton Veerkamps übereinstimmen.

Im Gegensatz zu Thyen sieht Klaus Wengst (W60) die „die Wendung *pléres cháritos kai aletheías*“ als exakte Entsprechung der „hebräischen Wendung *rav chésed ve-emét*“, die er mit „**Voll von Gnade und Treue**“ übersetzt. Sie „ist eine mögliche genaue Übersetzung dieses Schlusses von Ex 34,6 und Ps 86,15“. Damit löst er das Pro-

69 Thyen zitiert Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, 388.

70 Ebd. 389. Der Titel von Ton Veerkamps Buch „Die Welt anders“, auf dessen Besprechung ich hier mit dem Kürzel [Veerkamp 2013](#) verweise, beschreibt seine Überzeugung, dass die „Große Erzählung“ Israels, auf der noch die messianischen Schriften aufbauen (die wir das Neue Testament nennen), nicht auf eine Erlösung im Jenseits ausgerichtet sind, sondern eine konkrete Veränderung dieser Welt auf der Erde unter dem Himmel Gottes für möglich halten.

blem, dass *plērēs* im Nominativ steht und „im unmittelbar vorangehenden Kontext kein im Nominativ stehendes Bezugswort“ hat, anders als Thyen (der es ja auf den *logos* bezogen hat) und auch anders als andere Exegeten, wie etwa Adolf Deissmann,⁷¹ die in der griechischen „Vulgärsprache“ Belege für ein nicht-dekliniertes *plērēs* finden, das aber wie „eine Feldanemone zwischen Marmorblöcken“ eigentlich nicht in den in gehobener Sprache formulierten Prolog passt (W62):

Man muss also nicht das Vorliegen von Vulgärsprache annehmen, wenn man die Wendung „Voll von Gnade und Treue“ als genaue Entsprechung zu *rav chésed ve-emet* erkennt und sie als einen der Beinamen Gottes versteht. Dann ist auch ihr Bezug auf Gott klar, hier als „Vater“ bezeichnet. Und es ist weiter deutlich, dass auf diesem Hintergrund *alētheia* besser mit „Treue“ als mit „Wahrheit“ wiedergegeben wird. Von Gottes reicher Gnade und Treue ist die Rede, die sich in der Fleischwerdung des Wortes, im Auftreten Jesu von Nazaret, erweist. Hier sagt sich Gott gnädig zu und erweist darin seine Treue. Wenn also Johannes so an die Tradition anknüpft, an die Bibel und ihre Auslegung, ist es auch von hier aus völlig klar, dass nach ihm Jesus nicht einen bisher unbekannten Gott „offenbart“. Er will vielmehr herausstellen, dass in Jesus kein anderer als der in Israel schon als gnädig und treu bekannte Gott zum Zuge kommt.

Indem Wengst den Kontext von 2. Mose 34 in den Blick nimmt, betont er den Gesichtspunkt, den ich bei Thyen vermisst hatte (W61):

Danach ist es gerade der die Tafeln – und mit ihnen der die Tora gebende und damit den Bund schließende – Gott, der sich als barmherzig, als „voll von Gnade und Treue“ vorstellt. Gegenüber christlichen Denkgewohnheiten, für die Gesetz und Gnade antithetisch sind, manifestiert sich hier Gottes Gnade und Barmherzigkeit gerade in der Gabe der Tora.

Dass nach rabbinischen Quellen die Wendung „Voll von Gnade und Treue“ nicht nur „als Beiname Gottes“ gelten kann, sondern „Gnade und Treue“ auch als „Wohltaten“ und als „Tora“ gedeutet werden können, spricht übrigens gegen Thyens strikte Entscheidung, dass damit nur eine Gabe und nicht eine Eigenschaft Gottes bezeichnet sein kann.

Ton Veerkamp⁷² geht in der Wiedergabe des von Thyen mit „Gnadengabe der Wahrheit“ umschriebenen Hendiadyoin *charis kai alētheia* noch einen Schritt weiter als Wengst, indem er auch die Übersetzung mit „Gnade“ in Frage stellt und die Doppel Formulierung im Deutschen folgendermaßen auflöst:

71 Wengst zitiert (Anm. 49) Adolf Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen, 4. Auflage 1923, 99f.

72 [Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14](#), Abs. 1 und 9 (Veerkamp 2021, 38 und 41; 2015, 11 und 2006, 22-23).

... erfüllt von solidarischer Treue. ...

Die Ehre wird abschließend mit den Wörtern *charis/chessed* und *alētheia/ʿe-meth* wiedergegeben. *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. 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 *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-ʿemeth*, sondern immer *chessed we-ʿemeth*. 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 *ʿemeth*, Treue, in Frage und ist dann Solidarität.

Johannes 1,15: Johannes als Zeuge seines „Ersten“

1,15 Johannes zeugt von ihm und ruft:
Dieser war es, von dem ich gesagt habe:
Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist;
denn er war eher als ich.

[15. März 2022] Ein weiteres Mal (W62) tritt „Johannes der Täufer ... ins Blickfeld“, der bereits „im ersten Teil des Prologs, in der Beschreibung,“ eingeführt wurde. Nach Wengst wird er dadurch im „zweiten Teil, im Bekenntnis,“ (W63) gemeinsam mit den Glaubenden zum Sprecher, der den Rest des Prologs bis Vers 18 vorträgt. Allerdings hält er es auch für möglich, „die Aussage des Johannes als Parenthese“, also Einschub, zu verstehen. Von Letzterem geht Thyen ganz klar aus, denn (T100) der Evangelist Johannes ⁷³ „liebt ... die Figur der ‚Parenthese‘... . Auf diese Weise neh-

73 Dazu verweist Thyen auf Gerard van Belle, *Les parenthèses dans l'évangile des Jean*, Leuven 1985.

men die bekennenden ‚Wir‘, zu denen ja auch der ‚implizite Leser‘ gehört, den historischen Zeugen in ihre Mitte; sie scharen sich um ihn.“

Dass der zur Zeit der Abfassung des Evangeliums schon lange Verstorbene im Präsens von Jesus Zeugnis gibt, erklärt Thyen im Anschluss an Lausberg⁷⁴ als die Stilfigur der Rede eines Toten, „die von den antiken Rhetorikern *eidōlopoiia*“ genannt wird. Auch nach Wengst (W62) wird der Täufer „vom Evangelisten bis in seine eigene Gegenwart hinein als Zeuge für Jesus beansprucht. Er behält diese Funktion. Was er ‚laut herausrief‘, klingt bis in die Gegenwart nach.“ Das sieht er auch dadurch unterstrichen (W62, Anm. 52), „dass das zweite Verb im Perfekt steht, das im Griechischen die anhaltende Wirkung einer in der Vergangenheit liegenden Handlung anzeigt.“

Merkwürdig ist nach Wengst aber nicht nur der Rückblick des Johannes „auf die Wirksamkeit Jesu im Ganzen“, da der Täufer (W63) „schon vor Jesus von der historischen Bühne abgetreten war“, sondern

auch der zweite Teil der Einführung des eigentlichen Täuferwortes...: ‚Von dem ich sagte.‘ Johannes hat bisher im Evangelium noch gar nicht gesprochen; das geschieht hier erstmals. Und doch weist er auf etwas hin, das er schon gesagt hat.

Damit taucht im Johannesevangelium zum ersten Mal (T101) „ein intertextuelles Spiel unseres Autors mit synoptischen Texten“ auf, wie Thyen es nennt, wobei er voraussetzt, dass er und seine implizierten Leser alle drei synoptischen Evangelien kannten, während Wengst eine allgemeinere Kenntnis synoptischer Tradition annimmt (W63):

Der Evangelist setzt Lesende und Hörende voraus, die schon wissen, worauf hier hingewiesen wird. Seine Gemeinde kennt das Täuferwort aus ihrer Tradition, wie es dann ja auch in V. 27 zitiert wird, das Wort von dem nach ihm Kommenden, dessen Schuhriemen aufzubinden, der Täufer nicht wert ist.

Inhaltlich wird allerdings Wengst zufolge das in den Synoptikern enthaltene Täuferwort, wo Jesus „als ‚der Stärkere‘ gilt (Mt 3,11; Mk 1,7; Lk 3,16)“, insofern „charakteristisch abgewandelt“, als sich hier bei Johannes „nur Kategorien der Zeit“ finden: „Der nach mir kommt, wurde mir voraus, denn er war eher als ich.“ Dem „Argument der Täufergemeinde“, dass der Täufer „vor Jesus da war“ und „Jesus getauft hatte“, setzt der Evangelist den „Superlativ *prótos*“ entgegen:

Obwohl in der Zeit nach Johannes aufgetreten, ist Jesus ihm voraus, weil in ihm das Wort vom Anfang zur Sprache kommt, in dem Gott die Fülle seiner Gnade und Treue zuspricht, die ihm schon immer zu eigen war. Insofern also das schöpferische Sprechen Gottes am Anfang in der Geschichte Jesu neu-

74 Thyen zitiert Heinrich Lausberg, *Der Johannes-Prolog*: NAWG PH 1984, 247.

schöpferisch Ereignis wurde, war Jesus Johannes „voraus“, „ist“ Jesus, „bevor Abraham war“ (8,58).

Auf diese Weise vermeidet es Wengst, in meinen Augen vollkommen zu Recht, von einer ausdrücklichen Präexistenz Jesu zu sprechen. Genau diese sieht wiederum Thyen (T103) durch Johannes des Täufer in betonter Weise bezeugt. Während er sich nicht spekulativ „mit dem historischen Täufer und seiner vermeintlich mit einer johanneischen Gemeinde konkurrierenden Anhängerschaft“ befassen will, ist für ihn (T102) als „der eigens dazu ‚von Gott gesandte Mann‘ (1,6) ... Johannes Zeuge des Fleischgewordenen und bezeugt mit dem gesamten Prolog und ihm voraus die *Präexistenz* Jesu.“ Es wird weiter zu prüfen sein, worauf das für ihn konkret hinausläuft.

Sowohl Wengst als auch Thyen übersetzen die griechische Wendung *prōtos mou* wie auch alle anderen gängigen Übersetzungen mit „eher als ich“. Ton Veerkamp⁷⁵ macht darauf aufmerksam, dass *prōtos* als Ordinalzahl eigentlich „der Erste“ heißt und auf das hebräische Wort *reschith*, „Anfang“ anspielt: „Man soll deswegen übersetzen: ‚Mein Erster ist er‘; man könnte auch übersetzen: ‚Mein Anfang ist er!‘“

Die Formulierung „Mein Erster“ kann auch nach Veerkamp gegen jene Teile der Anhängerschaft des Täufers gerichtet sein, für die dieser auch nach dem Auftreten Jesu „der ‚Erste‘, *prōtos*, blieb“:

Den Mitgliedern der Gruppe der Täuferschüler wird gesagt, der Messias Jesus sei *Hintergrund* und *Zukunft* des Täufers. Das ist eine systematische Frage. Mit der modernen Diskussion, ob Jesus historisch der Täuferbewegung entstamme, hat sie nichts zu tun. Nach Ansicht der Vorrede hängt die ganze politische Tätigkeit der Bewegung um Johannes in der Luft, wenn sie sich nicht als eine Bewegung *auf den Messias Jesus hin* begreift. Dass das Johannesevangelium wiederholt – sehr deutlich im Passus 3,25-30 – auf diese Problematik zurückkommt, zeigt, dass es Widerstände gegen diese Einsicht gab.

Die Formulierung „Mein Anfang ist er!“ kommt auf der anderen Seite der oben angeführten Erläuterung von Wengst (W63) über das „Wort vom Anfang“ nahe, das „in der Geschichte Jesu neuschöpferisch Ereignis“ wird und dessen Proklamation die Lebensaufgabe Johannes des Zeugen ist.

Johannes 1,16-17: Ersetzt die Gnade durch Jesus Christus die Tora des Mose?

1,16 Von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade.

1,17 Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben;
die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.

⁷⁵ [Anm. 61 zur Übersetzung von Johannes 1,15](#) (Veerkamp 2021, 43; 2015, 12), und [Ein Nachwort, 1,15-18](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 43; 2006, 23).

[16. März 2022] Bei den nun folgenden Versen 16 und 17 wird es kompliziert. Thyen und Wengst stellen nämlich ihre jeweilige Übersetzung des Ausdrucks *charin anti charitos* gegeneinander, begründen sie aber mit ziemlich denselben Argumenten und scheinen beide auf etwas Ähnliches hinaus zu wollen. Mein Eindruck ist, dass das Problem in diesem Fall auf der nicht immer eindeutig bestimmbaren Bedeutung deutscher Präpositionen beruht.

Fangen wir an mit Hartwig Thyen. Er übersetzt (T63):

1,16 Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, /
Gnade anstelle von Gnade. /

1,17 Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, /
und die Gnadengabe der Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. /

Dabei (T103) bezieht er das den Vers 16 einleitende Wort *hoti*, „denn“, über Vers 15 hinweg, den er ja als Einschub beurteilt, zurück auf Vers 14, in dem das Wort *plērōma*, „Fülle“, an *plērēs*, „voll“, anknüpft und aus dem auch das Subjekt *hēmeis*, „wir“, übernommen wurde (T103f.):

Die in V. 14 redenden und durch V. 15 nun um Jesu ersten und gottgesandten Zeugen Johannes gescharten „Wir“ bekennen, daß der Fleischgewordene „voller Gnade und Wahrheit“ ist, weil sie aus seiner Fülle alle anstelle der alten neue Gnade empfangen haben. Dabei ist – wie V. 17 begründet (*hoti*) – die vorige Gnadengabe das durch die Vermittlung des Mose von Gott gegebene (*edothē*) „Gesetz“, die neue Gnadengabe aber die durch Jesus Christus fleischgewordene (*egeneto* wie in V. 14...) *Wahrheit*. Das Prädikat *elabomen* zeigt an, daß *charis* als sein Objekt hier nur Gottes Gabe bezeichnen kann...

Gegen die weitverbreitete und auch von Wengst vertretene Übersetzung von *charin anti charitos* mit „Gnade über Gnade“ wendet Thyen (T103) unter Berufung auf Ruth Edwards⁷⁶ ein, dass sich „sich die klassische Bedeutung von *anti* (*gegen*) nur in den Komposita von Verben erhalten hat, während die Präposition immer und ausschließlich im Sinn von *anstelle* gebraucht wird“.

Aber enthält die deutsche Präposition „über“ tatsächlich unzweideutig die Bedeutung einer Entgegensetzung? Klaus Wengst argumentiert genau umgekehrt gegen die Verwendung der Präposition „anstelle“ (W64, Anm. 57), wobei er sich auf folgendes Zitat von Dorit Felsch⁷⁷ bezieht:

„Die Gläubigen haben aus Jesu Fülle Gnade anstelle von Gnade empfangen, nämlich die des Werdens von ‚Gnade und Wahrheit‘ anstelle der (ebenfalls

76 Ruth B. Edwards, CHARIN ANTI CHARITOS (John 1.16). Grace and the Law in the Johannine Prolog: JSNT 32 (1988) 3-15.

77 Dorit Felsch, Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung, Tübingen 2011, 148.

gnädigen!) Gabe der ‚Tora‘. Aber die Gabe der Tora ist für sie doch nicht durch die andere Gnade ersetzt worden. Johannes beruft sich auf sie, besonders nachdrücklich in 10,34f. Daher gewinnt *antí* hier die auch belegte Bedeutung „für“ und ist der Sache nach gemeint: „Gnade über Gnade“.

Dementsprechend lautet die Übersetzung von Wengst (W31):

1,16 Denn aus seiner Fülle nahmen wir alle,
ja: Gnade über Gnade.

1,17 Denn die Tora wurde durch Mose gegeben,
die Gnade und Treue kam durch Jesus, den Gesalbten.

Daraus ergibt sich die seltsame Pointe, dass sowohl Thyen als auch Wengst ihre jeweilige Übersetzung einem antijüdischem Vorurteil entgegensetzen. Bei Thyen liest sich das so (T104):

Übersetzt man – wie hier vorgeschlagen – *charin anti charitos* mit „Gnadengabe anstelle von Gnadengabe“, so erscheint bei Johannes das „Gesetz“ gut jüdisch als göttliche Gnadengabe. Das aber steht im Gegensatz zu der seit den Tagen Augustins die westliche Theologie beherrschenden Antithese von Gesetz und Gnade: *ou gar este hypo nomon alla hypo charin* {ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade} (Röm 6,14). Und daher rührt das genannte „dogmatische Vorurteil“, das zahlreiche Exegeten nach dem philologischen Strohalm von „Gnade über Gnade“ greifen und sie ausgerechnet in Joh 1,17 die vertraute paulinische Antithese wiederfinden läßt.

Wengst wiederum wendet sich (W64, Anm. 58) ausführlich dagegen, dass die „beiden Aussagen“ in Vers 17 „antithetisch interpretiert“ werden. Dabei zitiert er als „modernes Beispiel“ den Exegeten Hans Weder,⁷⁸

der von Joh 1,17 „als Schlüssel zur Sache des Evangeliums“ ausgeht. Obwohl er bemerkt, dass der Evangelist „ohne jedes philologisch faßbare Signal einer Antithese“ formuliert, interpretiert er antithetisch: „Auf der einen Seite steht das Gesetz, das Mose dem Volk Israel gab. Das Gesetz ist von Mose unterscheidbar; er gibt es. Die Gnade und die Wahrheit sind demgegenüber nicht vom Christus unterscheidbar: sie sind durch ihn entstanden. Sie sind nicht etwa seine Gabe, sondern er selbst stellt Gnade und Wahrheit dar“. Das wird im Folgenden weiter ausgeführt und mündet schließlich in der Konstatierung eines „qualitativen Sprungs vom Gesetz zur Christologie“. Dass Weder in einem Kontext, in dem er die „Rezeption“ betont, das Wort „geben“ negativ konnotieren muss, zeigt die Seltsamkeit seines Unterfangens.

78 Hans Weder, Mein hermeneutisches Anliegen im Gegenüber zu Klaus Bergers Hermeneutik des Neuen Testaments, EvTh 52, 1992, 320.

Wengst selbst stellt fest, dass gerade im Blick auf das Geben in Vers 17 beide „Vershälften ganz parallel formuliert“ sind (W64f.):

Am Beginn steht das jeweilige Subjekt: die Tora sowie Gnade und Treue. Es folgt die Angabe des jeweiligen Mittlers: Mose und Jesus. Den Schluss bildet das jeweilige Prädikat in einer grammatisch passiven Form, die auf Gott als logisches Subjekt weist. Er ist der Geber der Tora durch die Vermittlung des Mose. Und er ist es auch, der durch Jesus in seiner Gnade und Treue gekommen ist. Gott ist freundlich Gebender durch Mose und durch Jesus. Das Bekenntnis von V. 16, überreich Gnade empfangen zu haben, wird also doppelt begründet: zunächst durch die Gabe der durch Mose vermittelten Tora und dann durch die Präsenz des gnädigen und treuen Gottes in Jesus, dem Gesalbten.

Im Blick auf die Tora fügt Wengst noch hinzu, dass nach einer rabbinischen Quelle⁷⁹

Gott mit der Gabe der Tora auch sich selbst gibt: „Du hast einen Kauf, bei dem der, der verkauft, mit seiner Ware verkauft wird. Der Heilige, gesegnet er, hat zu Israel gesagt: Ich habe euch meine Tora verkauft. Ich bin gleichsam mit ihr verkauft worden.“

Damit wird deutlich, dass die Tora zwar von Mose unterscheidbar ist, aber von Gott nur in einer Weise, die der Unterscheidung des Messias von Gott entspricht.

Interessant finde ich übrigens, dass Thyen ja sogar im Blick auf Jesus seit seiner Auslegung von Vers 14e darauf besteht, dass *charis kai alētheia* als *seine* Fülle in Form einer gnädigen *Gabe* der Wahrheit zu begreifen ist und nicht als die Fülle der solidarischen Treue Gottes, die durch den Messias Jesus als *Gabe und wirkendes Geschehen zugleich* zum Ausdruck kommt.

Damit ist auch – jenseits der unterschiedlichen Wiedergabe der Präposition *anti* – der entscheidende Unterschied in der Auslegung von Johannes 1,16-17 zwischen Thyen und Wengst benannt. Wengst zufolge (W64) wird mit dem „Wort ‚Fülle‘“ in Vers 16

an die am Ende von V. 14 genannte Bezeichnung Gottes angeknüpft: „Voll von Gnade und Treue“. Gott, der diesen Beinamen zu Recht hat, teilt sich genau als so Benannter mit, indem er in Jesus auf den Plan tritt. Das Wort „Fülle“ zeigt an, dass davon, worauf es sich bezieht, genug und mehr als genug, in überreichem Maße vorhanden ist: „Gnade“, Gottes Gunst, seine überströmende Freundlichkeit. Den Aspekt unerschöpflicher Fülle unterstreicht auch die Verdoppelung des Wortes „Gnade“.

79 Dazu gibt Wengst (Anm. 59) die Quellen „ShemR 33,1 (Wilna 61b)“ an. In seinem Literaturverzeichnis finde ich dazu den Midrash Shemot Rabbah (I-XIV), hg. v. A. Shinan, Jerusalem u. Tel Aviv 1984. Die Angabe in der Klammer (Wilna) mag sich auf einen Nachdruck zusammen mit dem Midrasch Mischlej, hg. von S. Buber, Jerusalem 1965 (Wilna 1893), beziehen.

Dazu merkt Wengst an (Anm. 57): Diese „Verdoppelung könnte auch beeinflusst sein von dem ersten Begriffspaar in Ex 34,6: ‚gnädig und barmherzig‘.“

Thyen dagegen versteht (T105) die Worte „seine Fülle“,

plērōma autou, „durch den Kontext doch unzweideutig als die „Fülle“ des Fleischgewordenen, des in V. 17 Mose gegenüberstehenden Mannes Jesus Christus... Das aber müßte – genau genommen – ja heißen, daß auch die Gnadengabe der Tora vom Sinai der Fülle Jesu Christi entstammt. Nun, daß das tatsächlich die Meinung unseres impliziten Autors zu sein scheint, der seinen Protagonisten ja u. a. sagen läßt: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (14,9), „Ich und der Vater sind eines“ (10,30) und *prin Abraam genesthai egō eimi* {Ehe Abraham wurde, bin ich} (8,58), das wird nicht nur die Exegese der genannten Passagen des *corpus narrativum* {der Erzählung} zu zeigen haben, sondern das dürfte schon bei der nun folgenden Auslegung von V. 18 ... zum *Vorschein* kommen.

Damit läuft Thyen Gefahr, wie bereits in der Auslegung zu Johannes 1,14e gesagt, Gott als den Vater Jesu Christi ganz neu von Jesus her auszulegen, während Wengst ausdrücklich daran festhält, Jesus als den Messias, *christos*, den „Gesalbten“, ganz vom Gott Israels her zu begreifen.

[17. März 2022] Ton Veerkamp teilt diese Herangehensweise von Wengst, nimmt zugleich aber den Konflikt der johanneischen Gruppe mit dem rabbinischen Judentum sehr ernst, der sich in seinem Augen in den Versen 16 und 17 widerspiegelt. Wie schon in Vers 14 begreift er *charis* als die unverbrüchliche Solidarität Gottes mit seinem Volk Israel, die durch das Wort „Gnade“ einen falschen Zungenschlag von oben herab erhalten würde; *anti* übersetzt er mit „für“ im Sinne von „statt“, und das *hoti* am Anfang von Vers 17 liest er als zwei Wörter, *ho ti*, die er mit „was“ (statt „denn“) wiedergibt:⁸⁰

- 1,16 Aus seiner Fülle nehmen wir alle,
ja, Solidarität für Solidarität.
- 1,17 Was als die Tora durch Mose gegeben wurde,
das geschah als die Solidarität und die Treue
durch Jesus Messias.

Damit geht Veerkamp⁸¹ durchaus davon aus, dass die „Solidarität mit Israel ... ersetzt [wird] (*anti*), und zwar durch eine neue Gestalt der Solidarität.“ Während für das rabbinische Judentum Mose allein „ihr Lehrer ist, *Mosche rabbenu*“, wie die Pharisä-

80 [Anm. 56 zur Übersetzung von Johannes 1,17](#) und [Ein Nachwort, 1,15-18](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 42; 2015, 12-13).

81 Alle Zitate bis zum Ende dieses Abschnitts in: [Ein Nachwort, 1,15-18](#), Abs. 3-10 (Veerkamp 2021, 43-45; 2006, 24-25).

er in Johannes 9,28 erklären: „Wir sind die Schüler des Mose“, geschieht heute die bleibende solidarische Treue „des Gottes Israels durch den Messias Jesus“.

Ist damit aber die Tora des Mose überholt? Sie beschreibt doch

die Ordnungen, in denen das Volk Israel leben will. Diese Ordnungen sind heilsam, sie ermöglichen ein menschliches Leben in Israel.

Diese Gesellschaftsordnung von *Autonomie und Egalität* ist/war die Solidarität Gottes. *Ist* sagt das rabbinische Judentum. *War*, sagt Johannes. Denn die Umstände – und wahrlich die weltweiten, globalen Umstände – haben sich so geändert, dass die Gesellschaftsordnung der Tora politisch nirgendwo mehr durchführbar ist. Die Tora ist jetzt das *mandatum novum* {das neue Gebot}, die Solidarität, die *agapē* der Schüler des Messias untereinander.

Nach Veerkamp redet Johannes zwar „sehr distanziert von der Tora (,eure Tora‘ 8,17; 10,34; ,ihre Tora‘ 15,25). Gleichzeitig aber bleibt die Tora (oder die Schrift) für Johannes *davar*, *logos*, Rede, die erfüllt werden muss. *Erfüllen* bedeutet für Johannes nicht *erledigen* (vgl. 19,24.28).“ Dass er „nicht von einer neuen Tora (*nomos kainos*)“ redet, „sondern von einem neuen Gebot (*entolē kainē*)“, deutet darauf hin, dass man die solidarische Treue des Messias nicht gegen die Tora ausspielen kann.

Ganz ähnlich hat Veerkamp zufolge auch Paulus daran festgehalten, dass Gott in seiner Treue mit Israel solidarisch bleibt, auch „wenn die Tora unter den tatsächlichen Umständen keine konkrete Lebensmöglichkeit mehr“ und die Tora „durch die qualitativ neuen Verhältnisse sozusagen ,ausgesetzt‘ (oder einstweilen ,geledigt‘) ist.“⁸²

Einen interessanten Seitenblick wirft Veerkamp zu diesen Fragen auf den 1. Johannesbrief, in dem die Frage gestellt wird:

Ist das „Neue“ die ersatzlose Streichung des „Alten“, Jesus die ersatzlose Streichung des Mose? Der Ausdruck: *Solidarität für Solidarität* legt diese Schlussfolgerung nahe, erst recht der Satz: „Was nun als die Tora durch Mose gegeben wurde, das geschieht als solidarische Treue durch Jesus Messias.“ 1 Johannes 2,7f. lautet:

Freunde, ich schreibe euch kein neues Gebot,
sondern ein Gebot von alters her, das ihr von Anfang an hattet.
Das Gebot von alters her ist das Wort, das ihr gehört habt.
Wiederum schreibe ich ein neues Gebot.
Was vertrauenswürdig ist bei ihm, ist es auch bei euch:

82 Dazu beruft sich Veerkamp (Anm. 62 und 63) auf Gerhard Jankowski, Die große Hoffnung. Paulus an die Römer. Eine Auslegung, Berlin 1998, 165-170. Das Wort „geledigt“ verwendet Jankowski (152f.) als Übersetzung für das Wort *katērgētai* in Römer 7,2, denn gemäß der Tora ist eine Witwe durch den Tod ihres Ehemannes wieder zur Ledigen geworden. Vgl. auch in Veerkamp 2013 den Abschnitt [Paulus: Volk und Völker – Tora undurchführbar](#).

dass die Finsternis vorbeigeht
und das wirkliche Licht bereits scheint.

Der Verfasser des ersten Johannesbriefes sieht keinen Ersatz des „Gebots von alters her“ (Mose) durch das neue Gebot. „Das Gebot von alters her“ (*entolē palaia*) ist das gehörte Wort. Er vermeidet das Wort *anti* („statt, für“) der Vorrede. In der messianischen Gruppe um Johannes ist das Verhältnis zum rabbinischen Judentum noch lange im Fluss geblieben. Neu ist für ihn die neue Situation, die durch den Messias bereits in der alten Ordnung der Finsternis leuchtet. Kein Ersatz der Tora durch das *mandatum novum*. Die Diskussion in der Gruppe um Johannes ging offenbar auch um die Frage, ob man das „Alte“ überhaupt noch braucht. Überall suchten die messianischen Gemeinden ihr Verhältnis zum rabbinischen Judentum zu klären. Johannes 1,16f. reflektiert diese Debatte.

Auf diese Weise stellt Ton Veerkamp die Frage nach der Geltung der Tora gemäß Johannes 1,17 in den Rahmen einer nachvollziehbaren Konfliktlage, innerhalb der sich die johanneische Gruppe am Ende des 1. Jahrhunderts befand.

Johannes 1,18: Der Einziggezeugte, Gottbestimmte, als Exeget des Gottes Israels

1,18 Niemand hat Gott je gesehen;
der Eingeborene, der Gott ist
und in des Vaters Schoß ist,
der hat es verkündigt.

[18. März 2022] Zu Johannes 1,18 begründet Hartwig Thyen (T105) zunächst ausführlich, warum er die Textüberlieferung *monogenēs theos*, die er (T63) mit „Der einziggeborene Gott“ übersetzt, gegenüber anderen Varianten wie „eingeborener Sohn“ für ursprünglich hält, nämlich unter anderem (T106) „schon allein aufgrund des Gewichtes ihrer Textzeugen“, aber auch, weil „gewiß nicht zufällig das *kai theos ēn ho logos* {und Gott war der Logos} aus V. 1 ... wieder aufgenommen“ wird.

Formal bestimmt Thyen Vers 18 „als das ‚Epiphonem‘ des Prologs“, das Heinrich Lausberg⁸³ als „eine ein Textstück formal ebenso „markant“ abschließende wie dessen inhaltliche ‚Bedeutsamkeit‘ ins ‚Allgemeine‘ weitende ‚Sentenz‘“ definiert. Dieser kunstvoll gestaltete gedankliche Anhang enthält mit dem letzten Wort *exēgēsato*, wörtlich: „der hat ausgelegt“, ein Verb, das in der Regel nicht auf ein personales Objekt wie *theon*, „Gott“, bezogen wird. Aber weil es „in größtmöglicher Entfernung“ von dem ganz am Anfang stehenden Wort „Gott“ steht, erhält es die außerge-

83 Thyen zitiert hier Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, 2 Bde, München, 2. Auflage 1973, § 879, und Heinrich Lausberg, Das Epiphonem des Johannes-Prologs (1,18): NAWG PH 1979, 272 und 273.

wöhnliche Lizenz, in abgekürzter Form sinngemäß etwas zu sagen, was ausführlicher in Johannes 8,38 oder 6,46 steht: Jener hat (gesehen und was er gesehen hat) ausgelegt.

Thyen folgt außerdem Lausbergs Annahme, dass Johannes 1,18 bewusst mit dem Vers Sirach 43,31 spielt, indem er „die Antwort auf die beiden rhetorischen Fragen“ gibt:

Wer hat ihn gesehen, dass er von ihm erzählen könnte?

Wer kann ihn so hoch preisen, wie er ist?

Wenn Johannes aber so präzise auf eine ganz bestimmte „kunstvoll formulierte *Sentenz* innerhalb eines literarischen Werkes“ anspielt, muss er auch bei seinen Lesern die Kenntnis dieses Werkes voraussetzen. Daraus zieht Thyen wiederum den Schluss (T107), dass auch „das Kapitel 24“ des Sirachbuches „nicht als eine lediglich Joh 1,1-18 verwandte *Tradition* über die *sophia* {Weisheit}, sondern als literarischer ‚*Bezugstext*‘ des Prologs begriffen sein will.“

Inhaltlich ergeben sich für Thyen (wieder unter Berufung auf Lausberg) daraus zwei Aussagen, nämlich erstens,

daß durch Joh 1,18 „eine die Unmöglichkeit feststellende rhetorische Frage ... durch einen Bericht über die Realisierung des sprichwörtlich Unmöglichen beantwortet wird“,

und zweitens,

daß der „poetisch an ein personifiziertes Abstraktum {die Weisheit} gerichtete Imperativ“: *en lakōb kataskēnōson* {in Jakob sollst du wohnen} (Sir 24,8), durch die Wendung: *kai eskēnōsen en hemin* {und wohnte unter uns} (Joh 1,14) „als von einer konkreten historischen Person bereits vollzogen hingestellt wird“.

Der ersteren Aussage, dass Jesus Gott sehen konnte, wird Thyen zufolge durch die Wendung *ho ōn eis ton kolpon tou patros*, „der im Schoß des Vaters ist“, eigentlich nichts Wesentliches hinzugefügt: Dieses „Sein des *monogenēs* an der Brust oder im Schoße des Vaters ... befähigt [ihn], den Menschen Gott zu offenbaren“.

Klaus Wengst geht ganz anders an Johannes 1,18 heran. Zunächst einmal (W66) nimmt er ernst, dass der „einleitende Satz, dass ‚noch niemals jemand Gott sah‘, ... eine Feststellung [ist], die in biblischer Tradition allgemein Gültigkeit hat.“ Zwar wurde Mose „ein Sehen Gottes ‚von hinten‘ ermöglicht“, und in 5. Mose 34,10

heißt es im Rückblick auf Mose sogar: „*Und nicht mehr stand in Israel ein Prophet wie Mose auf, den der Ewige erkannte von Angesicht zu Angesicht.*“ Aber das hebt die Gültigkeit der Aussage nicht auf, dass Gott nicht gesehen wird. Auf diesem Hintergrund tritt vielmehr die Besonderheit der Beziehung des Mose zu Gott umso stärker hervor. Nicht anders verhält es sich in Joh 1,18, wo

auf demselben Hintergrund dieses allgemein anerkannten Satzes nun die Besonderheit der Gottesbeziehung Jesu herausgestellt wird.

Dies tut Johannes nach Wengst auf drei verschiedene Weisen. Indem Johannes „aus V. 14 die Bezeichnung ‚Einzigster‘ wiederholt“, kennzeichnet er „die Beziehung von Gott und Jesus als die von Vater und Sohn“, aber dieser Sohn ist er, indem er Israel als den einzigen Sohn Gottes verkörpert (W67): „Wieder ist also auf Jesus konzentriert, was von Israel im Ganzen gilt.“⁸⁴

Sodann nimmt er aus V. 1 die Bezeichnung „gottgleich“ auf. Was dort vom „Wort“ galt, wird nun von Jesus gesagt. Aber diese Aussage kann nur deshalb von ihm gemacht werden, weil sie in V. 1 vom „Wort“ gemacht wurde und weil in V. 14 von der Fleischwerdung des Wortes gesprochen ist. Auch hier geht es nicht um Mythisierung, nicht um Vergöttlichung eines Menschen, sondern darum, dass in diesem Menschen wirklich Gott zu Wort kommt.

Und schließlich sieht Wengst die „Ortsbestimmung Jesu ‚am Busen‘ oder ‚im Schoß des Vaters‘“ in ihrer Zielrichtung treffend durch Johannes Calvin⁸⁵ auf den Punkt gebracht, „damit wir wissen, im Evangelium haben wir gleichsam das Herz Gottes offen vor uns.“ Aus all dem ergibt sich für Wengst folgendes Fazit seiner Auslegung des Johannes-Prologs (W67f.):

Von dem so dreifach in seiner Besonderheit Charakterisierten heißt es nun am Schluss des Prologs: „der hat ausgelegt“. Durch die geradezu intime Beziehung zu Gott ist Jesus als dessen Ausleger legitimiert. „Das Wort“, am Anfang und in der Mitte des Prologs genannt, wird nun an dessen Ende verbalisiert: „Der hat ausgelegt.“ In der anschließend im Evangelium erzählten Geschichte kommt Gott zu Wort. Jesus, wie er dort dargestellt wird, ist Auslegung Gottes – des Gottes Israels; und nicht ist er „Offenbarer“ eines bislang unbekannten Gottes oder bringt er „Kunde“ von einem bisher mehr oder weniger verborgen gebliebenen Gott. Dass er den in Israel bekannten Gott auslegt, ist schon durch den ersten Satz des Prologs mit seiner Anspielung auf Gen 1,1 deutlich.

Damit lehnt Wengst – anders als das bei Thyen der Fall zu sein scheint – auch die Möglichkeit ab, die Auslegung Gottes durch den Messias mit einem physischen Sehen Gottes zu verbinden (W68, Anm. 67):

Dass Jesus „auf eine einzigartige Weise Kunde von Gott, den doch kein Mensch sehen kann“, bringe, weil „in der Person des fleischgewordenen

84 Dazu verweist Wengst (Anm. 64) allerdings nicht auf Isaak, wie es Veerkamp tut, sondern auf den „späten Midrasch ShirS“, in dem „in 1,1 unter den 70 Namen Israels an vierter Stelle: ‚Einzigster‘“ erscheint.

85 Wengst (Anm. 66) zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 27.

Logos [...] diesem unsichtbaren Gott auch visuell begegnet werden“ könne,⁸⁶ trifft schlicht nicht zu. In der jüdischen Bibel wie im Neuen Testament kann Gott nicht anders wahrgenommen werden als durch Lesen und Hören einer erzählten Geschichte.

Für Ton Veerkamp⁸⁷ fasst der erste Teil von Vers 18, den er mit „Niemand hat je GOTT gesehen, niemals“, übersetzt, „das Grundanliegen der Schrift zusammen.“ Selbst Mose wird nicht erlaubt, „das Gesicht Gottes“ zu sehen: „Nur ‚von hinten‘ kann Mose sehen, nämlich das, was hinterher geschehen ist: das, was geschah, zeigt sich als wirkliche Befreiung“, nämlich der NAME, der sich nach 2. Mose 34,6 als „Gottheit barmherzig, Gunst erweisend, langmütig, reich an solidarischer Treue (*rav chessed we-ʾemeth*)“ offenbart.

Diese schriftgemäße Vorstellung vom Sehen Gottes versucht Veerkamp mit Hilfe moderner Parallelen in ihrer politischen Bedeutsamkeit zu begreifen:

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

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

86 So Wengst zufolge Dorit Felsch, *Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung*, Tübingen 2011, 152.

87 Alle Veerkamp-Zitate bis zum Ende dieses Abschnitts in: [Ein Nachwort, 1,15-18](#), Abs. 1 und 11-19 (Veerkamp 2021, 42-43 und 45-47; 2015, 13 und 2006, 25-26).

letztendlich unversöhnlichen Gegensatz zu den Eliten seines Volkes und der römischen Besatzungsmacht führte.

Wieder einmal mag man meinen, Veerkamp würde hier anachronistisch gegenwärtige Problemlagen in die Antike zurückprojizieren. Und wieder gebe ich zu bedenken, dass jedenfalls die jüdischen Schriften vor allem in der Tora und in den Propheten nicht ohne ihre Zielrichtung auf politische Befreiung ausgelegt werden dürfen – und auf genau diese Schriften bezieht sich Johannes. Ihr Exeget ist der Messias, sie legt er aus in seinem gesamten Wirken und in seinem bewussten Gang in die Ermordung durch die römische Weltordnung mit dem Ziel ihrer Überwindung, um das Leben der kommenden Weltzeit des Friedens für Israel inmitten der Völker anbrechen zu lassen.

Könnte es nicht auch anachronistisch sein, Johannes von apolitisch verstandener Weisheit, jenseitsorientierten Erlösungsvorstellungen oder gar einer weltflüchtigen Gnosis her zu begreifen? Solche Interpretationsmöglichkeiten werden bereits ab dem 2. Jahrhundert bis heute auf das Johannesevangelium angewendet, aber es ist die Frage, ob nicht Johannes selbst noch viel jüdischer in einem befreiungstheologischen, politischen Sinne gedacht hat.

Exegetisch könnte man gegen Veerkamp einwenden, dass Johannes in 6,46; 8,38; 14,9 später doch davon spricht, dass Jesus den VATER gesehen habe. Im einzelnen wird darauf an den entsprechenden Stellen einzugehen sein. Von Johannes 1,18 her spricht viel dafür, dieses Sehen Gottes von vornherein im Sinne des gesamten Wirkens einschließlich des Abschieds des Messias Jesus zu begreifen, durch das er den befreienden NAMEN des Gottes Israels von den jüdischen Schriften her auslegt.

Wie begreift Ton Veerkamp das „Subjekt des zweiten Teiles des Schlusssatzes“, *monogenēs theos*? Er übersetzt ähnlich wie Wengst mit „Einziggeborener, Göttlicher“ oder „Einziggezeugter, Gottgemäßer“, und vermeidet die unmittelbare Identifizierung Jesu mit Gott. Aber auch er wendet sich gegen die Ersetzung der

Vokabel *Gott* durch die Vokabel *Sohn*. Letzteres passt sehr gut zur Orthodoxie des 4. und 5. Jh. Der Gedanke lautet dann: „Niemand hat je Gott gesehen, der einziggezeugte Sohn, der am Busen des VATERS (orthodox: der mit Gott wesensgleiche, *homoousios*, Sohn) hat ...“ Man benutzte eine Orthodoxie, die zwei bis drei Jahrhunderte nach der Abfassung unseres Textes versucht, das Problem, das der Text uns aufgibt, zu lösen. Das ist kein wissenschaftlich zu verantwortendes Verfahren.

Hier sei angemerkt, dass auch Thyen das Bestreben für berechtigt ansieht (T108), „das Johannesevangelium nicht wie nahezu alle modernen Kommentatoren im Licht von [Chalcedon](#), sondern vielmehr allenfalls dahin unterwegs zu lesen“. Dennoch hält er im Gegensatz zu Wengst und Veerkamp daran fest (T109), dass der Johannes-Prolog vom Sein Jesu bei Gott vor der Schöpfung der Welt redet, also von der so genannten Präexistenz Jesu, der sich

als der auferweckte Gekreuzigte den Seinen dadurch als „Schöpfungsmittler“ erwiesen hat, daß er ihnen den ängstenden *kosmos* als Gottes Schöpfung erfahrbar gemacht und ihnen die Vollmacht gegeben hat, darin als Teilhaber an seinem Frieden und seiner Freude „Gottes Kinder zu werden“...

Eine derart allgemein-menschlich religiös-kosmologische Sichtweise würde Ton Veerkamp von dem jüdischen Messianisten Johannes nicht erwarten. Er verweist zum Verständnis dessen, was Johannes hier mit dem „Einziggezeugten, Gottbestimmten“ meint, auf den „rätselhaften Ausdruck *der am Busen des VATERs*“, den er von der Schriftstelle 4. Mose (Numeri) 11 her erläutert:

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

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

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

Damit beschließt Veerkamp die Auslegung des Prologs und leitet über zur Auslegung der

Erzählung über Jesus ben Joseph aus Nazareth in Galiläa, sein Vorbild Johannes, seine Nachfolger und Schüler. Wenn wir die Erzählung gehört und begriffen haben, dann erst können wir die Vorrede verstehen.

Fassen wir noch einmal kurz zusammen, wie Thyen, Wengst und Veerkamp nach dem Prolog an die Erzählung des Johannesevangeliums herangehen: In den Augen von **Hartwig Thyen** folgt nun die Geschichte des präexistenten Logos, der in Jesus Fleisch geworden ist und gerade in der Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt seine göttliche Liebe und Herrlichkeit zeigt. **Klaus Wengst** betont vor allem, dass in Jesus das Sprechen des Gottes Israels die konkrete Gestalt eines jüdischen Menschen angenommen hat, der den in Israel bekannten Gott auslegt. Und für **Ton Veerkamp** ist der Messias Jesus, indem er das Volk Israel als den Einziggezeugten Sohn Gottes repräsentiert, auch die Verkörperung des befreienden NAMENS des Gottes Israels.

Zur Gliederung des Johannesevangeliums

[19. März 2022] Nach der Betrachtung des Prologs füge ich Überlegungen zur Gliederung des Johannesevangeliums ein, die bei Thyen (T VIIIff.), Wengst (W7ff.) und Veerkamp⁸⁸ sehr unterschiedlich aussehen.

Einig sind sich alle drei lediglich darin, dass sie die Verse 1,1-18 als Prolog und die Verse 20,30-31 entweder als Epilog betrachten, dem noch ein angefügtes Kapitel folgt (Wengst und Veerkamp), oder als einen Epilog, der erst in 21,25 endet (Thyen).

Was zwischen Prolog und Epilog liegt, unterteilt **Hartwig Thyen** einerseits in zwei Bücher, „**Das Buch des Zeugnisses**“ und „**Das Buch der *doxa* {Herrlichkeit} Jesu**“, und andererseits in sieben Akte einer (T111) von Johannes dargebotenen „dramatischen Historie Jesu“. Dabei fällt auf, dass er insofern eine seltsam anmutende exakt symmetrische Anordnung dieser Akte voraussetzt, als jeweils die ersten und letzten drei Akte komplett zum jeweiligen Buch gehören (1,19-2,22; 2,23-4,54; 5,1-7,52 sowie 13,1-17,26; 18,1-19,40; 20,1-29), während (T509) der zentrale vierte und in Thyens Augen entscheidend wichtige Akt (8,12-12,50) durch den Einschnitt 10,40-42, der die beiden Bücher voneinander trennt, in zwei Teile zerschnitten wird. Wie er das begründet, wird zu überprüfen sein. Worauf die Aufteilung der verschiedenen Akte beruht, erschließt sich mir auch nicht auf den ersten Blick; ich bin gespannt, welche Gesichtspunkte er dafür anführen wird.

Auch **Klaus Wengst** teilt die Erzählung des Johannesevangelium in zwei Hauptteile auf. Der erste Teil „**Das Wirken Jesu als des von Gott Gesandten findet Glaubende und Nichtglaubende**“ endet mit dem Rückblick Jesu auf sein öffentliches Reden unter den Judäern (12,50), worauf mit 13,1 der zweite Teil beginnt: „**Der ans Kreuz gehende Jesus gibt sich den Glaubenden als zu Gott Zurückkehrender zu verstehen und verheißt seine Gegenwart im Geist**“.

88 In diesem gesamten Abschnitt beziehe ich mich auf die jeweiligen Inhaltsverzeichnisse der drei Autoren; hier das [Inhaltsverzeichnis](#) der Johannes-Auslegung von Ton Veerkamp.

Seine weitere Aufteilung der beiden Teile (W28) orientiert sich weitgehend an der Art, wie das Johannesevangelium „die Geschichte Jesu anders als die synoptischen Evangelien“ schreibt, „auch in zeitlicher und örtlicher Hinsicht“. Im ersten Teil erzählt Johannes

von einer mehr als zweijährigen Wirksamkeit Jesu mit einem relativ häufigen örtlichen Wechsel zwischen dem Ostjordanland, Galiläa und Judäa mit dem Zentrum Jerusalem, wobei auf dieser Stadt ein deutlicher Schwerpunkt liegt.

Dementsprechend beziehen sich die Überschriften, die Wengst seinen Kapiteln II bis VI gibt, auf die jeweiligen Aufenthalte Jesu in bestimmten Landesteilen:

(Jerusalem/Judäa: 2,13-3,36; Samaria/Galiläa: 4,1-54; Jerusalem (2): 5,1-47; Galiläa (2): 6,1-71; Jerusalem (3): 7,1-10,42). Aus diesem Schema fällt nur das Kapitel VII heraus: „Die Auferweckung des Lazarus und ihre Folgen“: 11,1-57). Eingerahmt werden diese sechs Kapitel durch die Schilderung der ersten Woche (Kapitel I: 1,19-2,12) und des Anfangs der letzten Woche (Kapitel VIII: 12,1-50) des öffentlichen Auftretens Jesu.

Die (W29) am Anfang des zweiten Teils „in 13,1-19,42 geschilderten Ereignisse“ machen dagegen

nur einen einzigen Tag aus... Mit 20,1-23 kommt der dritte Tag nach Jesu Tod hinzu, mit 20,24-29 eine weitere Woche. Die jeweilige Zeit, über die sich die beiden Teile des Evangeliums erstrecken, ist also völlig disproportional zum jeweiligen Umfang. Daraus aber ist zu schließen, dass dem Geschehen und Verstehen des letzten Lebenstages Jesu – und das heißt vor allem seines Todes am Kreuz – ein außerordentlich großes Gewicht zukommt.

Hier nimmt Wengst eine weitere Aufteilung in drei Kapitel über die Reden Jesu beim Letzten Mahl, die Passionserzählung und den auferweckten Gekreuzigten vor.

Ton Veerkamp sieht die Erzählung des Johannesevangeliums nicht in nur zwei, sondern drei Hauptteile aufgeteilt. Den ersten Teil „**Der offenbare Messias**“ strukturieren zunächst die sieben Tage einer Woche entsprechend der Schöpfungswoche; ein zweites Strukturprinzip sind die beiden „Zeichen“, *sēmeia*, die Jesus zu Kana vollbringt und die Johannes den „Anfang“, *archēn*, der Zeichen (2,11), bzw. das „andere, zweite“, *deuteron*, Zeichen (4,54) bezeichnet. In diesem Teil wird Jesus von Johannes dem Zeugen als der Messias proklamiert, scharft sich eine messianische Gemeinde um ihn und offenbart sich Jesus in Jerusalem, Samaria und Galiläa als der Messias für ganz Israel.

Der zweite Hauptteil wird von Veerkamp⁸⁹ mit „**Der verborgene Messias**“ überschrieben. Er wird durch Angaben zu jüdischen Festen gegliedert und

89 [Zweiter Teil: Der verborgene Messias, 5,1-12,50](#) (Veerkamp 2021, 139; 2006, 95).

behandelt den Konflikt zwischen der messianischen Gemeinde und ihren Gegnern, den Judäern. In diesem Konflikt wird Jesus nicht als Messias angenommen und als solcher nicht wahrgenommen; er ist als Messias verborgen. Dieser Teil umfasst fünf Kapitel unterschiedlicher Länge. Sie haben die Vorgänge während fünf verschiedener Feste der Judäer als Inhalt.

Der Beginn dieser fünf Kapitel (nicht zu verwechseln mit der uns vertrauten, aber erst viel später eingeführten Kapitelzählung) wird durch die Angaben zu einem unbestimmten Fest (5,1), zur Nähe des Pascha (6,4), zum Laubhüttenfest/Sukkot (7,2), zum Tempelweihfest/Chanukka (10,22) und zur erneuten Nähe des Pascha (11,55) markiert. Der Inhalt der so abgegrenzten ersten vier Kapitel konzentriert sich um vier weitere Zeichen, in denen Veerkamp die Werke sieht, „mit denen Jesus das Werk Gottes vollendet“, nämlich die „Heilung des Gelähmten und die Ernährung Israels ... sowie das Öffnen der Augen und die Belebung Israels“. Das fünfte Kapitel zeigt (wie schon das zweite), dass Jesus als der messianische König vollständig missverstanden wird.

Das Passafest oder „Pascha“, wie Veerkamp unübersetzt aus dem Griechischen stehen lässt, wird im Johannesevangelium nie gefeiert, ist immer nur nahe, aber in solcher Nähe schon im ersten Hauptteil präsent, beim ersten Aufenthalt Jesu in Jerusalem, dann zwei Mal im zweiten Hauptteil in Galiläa und Jerusalem. Der dritte Hauptteil **„Der Abschied des Messias“** ist ganz von der Nähe des Pascha bestimmt, denn eben im Sterben des Messias und seinem Aufsteigen zum VATER vollzieht sich die Befreiung, die beim Anbrechen der neuen Weltzeit in einem neuen Pascha gefeiert werden kann. Diesen dritten Teil sieht Veerkamp durch Zeitangaben markiert: „Vor dem Pascha“ (13,1-30a); „Es war Nacht“ (13,30b-18,28a); „Frühmorgens“ (18,28b-19,13); „‘Erev (Vorabend des) Pascha“ (19,14-42); „Tag eins der Schabbatwoche“ (20,1-31).

Dieser Erzählung, die mit der Zurückgezogenheit der Schüler Jesu hinter verschlossenen Türen (20,19.26) endet, wird Veerkamp zufolge mit 21,1-25 ein vierter Teil **„Galiläa“** hinzugefügt, der die Öffnung der johanneischen Gruppe für die größere von Petrus geführte messianische Bewegung schildert.

Ich möchte ergänzen, dass dieses Kapitel insofern organisch in die Struktur des gesamten Evangeliums eingepasst ist, als der Fischfang am See Tiberias als „dritte“, *triton*, Proklamation Jesu vor seinen Schülern bezeichnet wird (21,14), wodurch er in eine Reihe mit den beiden Zeichen zu Kana gestellt wird.

In meiner eigenen Strukturierung dieses Blogs, wie ich ihn nach und nach entfalte, indem ich den Auslegungen von Thyen, Wengst und Veerkamp folge, werde ich zunächst auf größere Einteilungen verzichten und überschaubare Verseinheiten so zusammenfassen, dass ich den Anliegen aller drei Autoren, aber vor allem Johannes, wie ich ihn verstehe, einigermaßen gerecht werden kann.

Johannes der Zeuge, der Messias und die Schüler (Johannes 1,19-51)

[20. März 2022] Die Erzählung des Johannesevangeliums beginnt mit Johannes als dem Zeugen des Messias Jesus und der Schilderung, wie sich die ersten Schüler um Jesus scharen. Nach Hartwig Thyen (T111) endet der hier beginnende 1. Akt des johanneischen Dramas mit 2,22, nach der Hochzeit zu Kana, dem Aufenthalt in Kaper-naum und der Tempelreinigung zu Jerusalem:

Durch sein auffälliges Tagesschema (*tē epaurion* {am Folgenden} in 1,29; 1,35; 1,43; *tē hēmera tē tritē* {am dritten Tag}: 2,1 und *ou pollas hēmeras* {nicht viele Tage} 2,12) ist er deutlich in sieben Szenen gegliedert.

Klaus Wengst zufolge (W69) reicht die durch das Zeugnis des Johannes ausgelöste „Kettenreaktion“ nur bis Johannes 2,12. „Er wird formal zusammengehalten durch ein Tagesschema, das zusammengenommen genau eine Woche ergibt.“ Dadurch, dass er „jenen Tag“, *tēn hēmeran ekeinēn*, den nach 1,39 Jesu erste Schüler bei ihm blieben, zusätzlich zu den von Thyen erwähnten Tagen zählt, findet bei ihm die Hochzeit zu Kana am 7. Tag statt: „Der sechste Tag wird übersprungen“ und „ist als Reisetag gedacht.“

Wenn das so wäre, müsste man sich aber den Tag, an dem die Hochzeit und das Füllen der Krüge der Reinigung mit Wasser stattfindet, als einen Sabbat vorstellen; jüdische Hochzeiten finden aber weder an einem Sabbat noch an Festtagen statt⁹⁰.

Thyen wird wohl eher Recht mit seiner Annahme haben, dass die Hochzeit am sechsten Tage stattfand⁹¹. Das passt sogar zu Wengsts Parallelisierung der letzten Woche des Wirkens Jesu mit seiner ersten, denn in 12,1 ist ausdrücklich davon die Rede, dass Jesus *sechs Tage vor dem Passafest* nach Bethanien kam; auch diese Woche ist unvollständig, da Jesus an *‘erev pascha*, am Rüsttag für das Passafest stirbt, das in diesem Jahr zugleich an einem Sabbat stattfindet (19,31).

Ton Veerkamp⁹² geht wie Thyen von vier aufeinanderfolgenden Tagen bis zum Ende des 1. Johanneskapitels aus, aber auch er sieht wie Wengst den Tag der Hochzeit zu Kana als den siebten Tag, weil er vom vierten Tag aus weiterzählt: „Nach den vier Tagen kommen zwei weitere Tage und dann ein dritter Tag. Das ergibt eine volle Woche, der siebte Tag ist tatsächlich ein Festtag.“ Dabei unterläuft ihm der Fehler, dass die biblische Wendung *tē hēmera tē tritē*, „am dritten Tag“, den Ausgangstag mitzählt (sonst wäre auch der Auferstehungstag Jesu, vom Karfreitag aus gesehen, nicht der dritte Tag). Ansonsten gilt, wie gesagt, dass eine Hochzeit zwar ein Fest ist,

90 Vgl. die Informationen über [Die jüdische Hochzeit](http://www.talmud.de) auf der Internetseite www.talmud.de.

91 Dafür wird er später im Zusammenhang mit der Hochzeit zu Kana zusätzliche Gründe anführen, auf die ich dort näher eingehe.

92 [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 73; 2006, 44).

aber nicht auf einem Sabbat oder sonstigen regulären Festtag gefeiert werden darf. Auch nach Veerkamp müsste also die Hochzeit auf den sechsten Tag fallen.

Zunächst aber geht es um „einen Tag und drei weitere folgende Tage“, an denen Johannes mit seiner Zeugentätigkeit für den Messias Jesus beginnt und Jesus seine ersten Schüler findet.

Johannes 1,19-21: Dreifaches Zeugnis des Johannes, wer er nicht ist

- 1,19 Und dies ist das Zeugnis des Johannes,
als die Juden zu ihm sandten aus Jerusalem Priester und Leviten,
dass sie ihn fragten:
Wer bist du?
- 1,20 Und er bekannte
und leugnete nicht,
und er bekannte:
Ich bin nicht der Christus.
- 1,21 Und sie fragten ihn:
Was dann? Bist du Elia?
Er sprach: Ich bin's nicht.
Bist du der Prophet?
Und er antwortete: Nein.

Die Erzählung des Johannesevangeliums baut von vornherein ein Spannungsfeld auf, innerhalb dessen Johannes der Täufer einer Befragung ausgesetzt ist. Veranlasst ist die Befragung durch „die Juden aus Jerusalem“, *hoi loudaioi ex Hierosolymōn*. Wer sind diese Juden?

Hartwig Thyen (T112) stellt „die Juden“, die er in Anführungszeichen setzt, zunächst ganz einfach Johannes gegenüber, der nach Peter von der Osten-Sacken⁹³ als „der erste Christ“ bezeichnet werden kann, denn er „bekennt und verleugnet nicht“ wie diejenigen, „die aus Angst vor dem Synagogenausschluss das Bekenntnis nicht wagen (... 12,42 u. ö)“. Hat Johannes aber tatsächlich bereits dem jüdischen Glauben eine alternative christliche Religion gegenübergestellt? Das dürfte anachronistisch sein.

Klaus Wengst (W70) übersetzt *hoi loudaioi* als „die führenden Juden“, wozu er anmerkt (Anm. 3):

Wo Johannes pauschal von „den Juden“ spricht, füge ich in der Übersetzung ein sich vom Kontext ergebendes Adjektiv hinzu, um den in unseren Ohren beim Lesen und Hören sich ansonsten unvermeidlich ergebenden antijüdischen Klang wegzunehmen.

93 Thyen zitiert Peter von der Osten-Sacken, Der erste Christ: Johannes der Täufer als Schlüssel zum Prolog des vierten Evangeliums: ThViat 13 (1975/76), 155-173.

Er sieht in ihnen (W70) die

beauftragende Behörde, die vom Zentrum her Vernehmungsbeamte entsendet, weil hinter dem Taufen des Johannes messianische Ansprüche vermutet werden..., derentwegen er vernommen werden soll.

Insofern nimmt Wengst ernst, dass es hier noch nicht um den religiösen Gegensatz zwischen Juden und Christen geht, sondern um innerjüdische Konflikte, die mit sehr konkreten politischen Problemen zu tun haben (W71):

Mit dem Kommen des Gesalbten, des königlichen Messias, sind Hoffnungen auf die Beseitigung von Not und Bedrückung, auf das Ende von Unrecht und Gewalt verbunden. Ob Jesus der Gesalbte sei, darum wird im Johannesevangelium immer wieder gestritten. Es war der wesentliche Streitpunkt in der Zeit des Evangelisten zwischen seiner Gruppe und der jüdischen Mehrheit.

Ton Veerkamp⁹⁴ wählt für *hoi Ioudaioi* die wörtliche Übersetzung „Judäer“, womit Johannes das entstehende „rabbinische Judentum“ meint, das aber zu seiner Zeit noch eine unter mehreren Richtungen – etwa messianischer oder zelotischer Ausprägung – darstellte. In seinen Augen war erst

nach dem letzten der drei „Jüdischen Kriege“ gegen Rom, dem von 131-135 ... das rabbinische Judentum faktisch identisch mit dem Judentum überhaupt, das sich nach dem Ende der exzessiven Verfolgung durch Rom etwa 140-150 etablierte. Vor dieser Zeit gab es kein homogenes „Judentum“.

So beschreibt es Veerkamp in seiner Auslegung 2006. In einer Anmerkung zu seiner Übersetzung von 2015 zieht er zwei weitere Bedeutungen in Erwägung:

Im 1. Jh. n.Chr. konnte das Wort *Ioudaios* zweierlei bezeichnen: 1. einen Juden im ethnischen Sinne; 2. einen Bewohner der römischen Provinz *Judaea* (im Unterschied zu den Einwohnern Samarias, Galiläas usw.). Dieser zweite Sinn dominiert bei Johannes. Seine *Ioudaioi* sind Einwohner des römischen *Judaea* und damit, so die Logik des Textes, automatisch Gegner Jesu. Der Galiläer Jesus von Nazareth ist zwar Jude, aber kein Judäer, im Sinne des Johannesevangeliums also auch kein *Ioudaios*.

Tatsächlich kommen je nach dem Zusammenhang alle drei Bedeutungsmöglichkeiten bei Johannes in Frage.

Merkwürdigerweise tauchen die hier von den Judäern abgesandten „Priester und Leviten“ nur an dieser einen Stelle im Evangelium auf. Nach Veerkamp handelt es sich um „Angehörige der politischen Klasse Judäas“:

94 Die drei folgenden Veerkamp-Zitate in: [Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28](#), Abs. 2, Anm. 70 (Veerkamp 2021, 49-50; 2006, 28), [Anm. 64 zur Übersetzung von Johannes 1,19](#) (Veerkamp 2021, 48; 2015, 14) und [Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28](#), Abs. 2 und 4 (Veerkamp 2021, 49-50; 2006, 28-29).

Die politische Führung des Bezirkes *Judäa* hatte Obrigkeitsfunktionen innerhalb der Grenzen der von den Römern belassenen Autonomie. Während der Periode 6-66 u.Z. waren die Priester die entscheidende politische Klasse des Gebiets. Die Leviten waren eine Schicht von Beamten unter der Führung der Priester. Die Judäer sandten also Angehörige ihrer politischen Führung zu Johannes.

Hartwig Thyen (T116) erkennt hier einen Rückverweis auf die griechische Übersetzung von Jesaja 40,1-3:

Die „Priester und Leviten“ dürften, wie Obermann⁹⁵ gezeigt hat, ... darum zur Stelle sein, weil sie im Text der LXX von Jes 40,1-3 „explizit“ als diejenigen angesprochen sind, die „Jerusalem zu Herzen“ reden sollen. So ergibt sich die tiefe Ironie, daß „Priester und Leviten“, die als berufene und ausgewiesene Experten für alle Fragen levitischer Reinheit dazu ausgesandt waren, Johannes über seine Person und sein Taufen zu verhören..., nun umgekehrt als Zeugen *zurückgesandt* werden, Jerusalem zu Herzen zu reden, damit es Jesus, seinem *kyrios*, den Weg bereite.

Ob es richtig ist, das Wort *kyrios* auf Jesus zu beziehen, wird in der Besprechung von Vers 23 noch Thema sein. Was Jesaja 40,2 betrifft, werden allerdings dort nicht „Priester und Leviten“, sondern nur *hiereis*, „Priester“, erwähnt, und auch sie tauchen im hebräischen Text gar nicht auf.

Interessant ist, dass es im gesamten Buch Jesaja eine einzige Stelle gibt (66,21), wo „Priester und Leviten“ gemeinsam vorkommen, und zwar in genau derselben Formulierung wie in Johannes 1,19. Fast am Ende des Jesajabuches steht dort eine Zukunftshoffnung für Israel, in der es (66,19) um die Verkündigung der „Herrlichkeit“ des Gottes Israels „unter den Völkern“ und (66,20) um die Rückkehr aller Israeliten „aus allen Völkern ... nach Jerusalem“ zum heiligen Berg Gottes geht. Und von diesen Rückkehrern aus der Zerstreuung unter die Völker heißt es dann (66,21):

Und ich will auch aus ihnen Priester und Leviten nehmen, spricht der HERR.

Da nach Johannes 11,52 die Sammlung ganz Israels einschließlich der Diaspora-Juden das Herzensanliegen des Messias Jesus ist, könnte die Erwähnung der Priester und Leviten durchaus auf diese Jesaja-Stelle anspielen, was nicht ausschließt, dass zugleich auch Jesaja 40,2 im Blick ist. Dann würde Johannes schon am Beginn seiner Erzählung anklingen lassen, worin er die Aufgabe einer wahrhaft dem Volk Israel verpflichteten Priesterschaft sieht, nämlich in der Sammlung ganz Israels. Ironischerweise erfüllt nach Johannes 11,51-52 die mit Rom kollaborierende Hohepriesterschaft durch ihre Auslieferung des Messias an Pilatus genau dadurch, ohne es zu wissen und zu wollen, diese Aufgabe.

95 Thyen zitiert Andreas Obermann, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. WUNT II/83, Tübingen 1996, 112.

In der Befragung durch die Priester und Leviten verneint Johannes der Täufer von sich aus, dass er der Messias ist, und auf die Nachfrage (T112),

ob er denn „Elia“ sei (der nach Mal 3,22f *prin elthein hēmeran kyriou tēn megalēn kai epiphanē* {ehe der große und schreckliche Tag des HERRN kommt} wiederkommen und alle Zerstrittenen versöhnen soll) oder ob er der Dt 18,15 verheißene „Prophet wie Mose“ sei, antwortet er mit abnehmender Emphase zunächst mit *ouk eimi* {ich bin es nicht} und endlich mit dem einfachen *ou* {nein}. Dieses dreifach *negative* „Bekenntnis“ will, wie seine Formulierung zeigt, freilich zugleich als *positives* Zeugnis für den verstanden sein, der immer wieder *egō eimi* {ICH BIN} sagen wird, und in dem alle mit dem Messias, mit dem wiederkehrenden Elia und mit dem endzeitlichen „Propheten wie Mose“ verbundenen messianischen Verheißungen mehr als *erfüllt* sein sollen.

Dabei geht es Thyen zufolge dem Evangelisten Johannes nicht um „die Bestreitung des Rechts, Johannes {den Täufer} messianisch zu verehren“. Wohl aber könnte, wie William Wrede⁹⁶ erklärt (T113), das von

„Johannes bekämpfte Judentum ... den Täufer gegen Jesus ausgespielt haben: ... Man sagte etwa auf jüdischer Seite, Johannes sei doch ein ganz anderer Mann als Jesus gewesen; er sei viel eher ein Prophet zu nennen; die Taufe habe er gebracht, nicht Jesus, er habe ja auch Jesus selbst getauft, sei folglich der Größere, Jesus dagegen sei der Taufe bedürftig gewesen, und dergleichen“. Diese Vermutung wird bestätigt durch den Gegensatz zwischen dem Schweigen, mit dem Josephus Jesus übergeht, und seiner beredten Zeichnung *Johannes des Täufers* als eines frommen Märtyrers, dessen allgemeine Hochschätzung im Volk sich vor allem darin erwiesen habe, daß man in der vernichtenden Niederlage der gesamten Armee des verhaßten Antipas im Krieg gegen die Nabatäer dessen verdiente Strafe des Himmels für die Ermordung des gerechten Johannes gesehen habe.⁹⁷

Dass Johannes den Täufer nicht wie Markus oder Matthäus „mit den Farben der Palette des biblischen *Elia-Bildes*“ malt, liegt daran, dass er diese Farben – wie auch diejenigen des „Propheten wie Mose“ (5. Mose 18,18) – „für sein Porträt Jesu“ braucht. Auch widerspricht Johannes

96 Thyen zitiert William Wrede, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, Tübingen 1903 (Reprint: ebd. 1933), 64f.

97 Thyen verweist dazu auf die Quelle: „Ant. lud. 18,116-119“ und bezieht sich damit auf die Edition des griechischen Textes von Benedikt Niese (1890). Ich zitiere Werke von Josephus nach der in <https://archive.org> veröffentlichten Quelle: [Flavius Josephus Werke: Altertümer, Krieg, Apion, Leben. Übersetzt von Heinrich Clementz, 1900](#), und zwar die „Jüdischen Altertümer“ (Kürzel: „Ant.“) und den „Jüdischen Krieg“ (Kürzel: „Bell.“) mit der Angabe von Buch, Kapitel und Abschnitt, hier: [Josephus, Ant. 18, 5, 2](#).

der durch Justin⁹⁸ bezeugten jüdischen Erwartung..., wonach erst der wieder-gekehrte Elia einen dazu erwählten und bis dahin unerkant unter seinem Volke lebenden Menschen, indem er ihn salbt, zum Messias *macht*.

Johannes 1,22-23: Stimme eines Rufenden

- 1,22 Da sprachen sie zu ihm:
Wer bist du dann?,
dass wir Antwort geben denen, die uns gesandt haben.
Was sagst du von dir selbst?
- 1,23 Er sprach: „Ich bin die Stimme eines Predigers in der Wüste:
Ebnet den Weg des Herrn!“,
wie der Prophet Jesaja gesagt hat (Jesaja 40,3).

[21. März 2022] Die Bemerkung der Befragungskommission, sie müssten denen Antwort geben, die sie geschickt haben, führt Klaus Wengst (W72) auf eine „in der jüdischen Tradition“ geltende „selbstverständliche Lebensregel“ zurück; in 2. Mose 19,8⁹⁹ bringt Mose sogar „die Worte des Volkes zurück zum Ewigen“, und zwar, „obwohl er es weiß und Zeuge ist“.

Ton Veerkamp¹⁰⁰ geht eher davon aus, dass die Judäer mit der Auskunft des Täufers, „er sei weder Mose noch Elia, weder Tora noch Propheten“, nichts anfangen können. „Aber sie brauchen eine Antwort, denn sie müssen die Aktion des Johannes politisch einordnen können.“

Die Antwort besteht aus dem berühmten Jesajazitat, auf Grund dessen in den synoptischen Evangelien der in der Wüste am Jordan auftretende Johannes zur „Stimme eines Rufers in der Wüste“ wurde, wie auch Thyen (T111) in Vers 23 übersetzt. Wengst (W72) dagegen übersetzt genauer:

„Ich? Die Stimme eines Rufenden: In der Wüste ebnet dem Ewigen den Weg!“
Das entspricht dem Text von Jes 40,3a. ... Der Evangelist bietet ein anderes Verb als die Septuaginta. Da es dem im hebräischen Text gebrauchten näherkommt, spricht das für Beeinflussung durch diesen. Auch dessen Zuordnung der Angabe „in der Wüste“ zum Bahnen des Weges und nicht zum Rufenden liegt für ihn näher, da er sich das Auftreten des Johannes nicht in der Wüste

98 Thyen verweist dazu auf die Quelle „Dial 49“, nachzulesen unter [Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Trypho, 49](#) (Bibliothek der Kirchenväter).

99 Dazu beruft sich Wengst (Anm. 10) auf die Quelle „MekhJ Jitro (BaChodesch) 2“, die im Literaturverzeichnis so erscheint: Mechilta d’Rabbi Ismael, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931).

100 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28](#), Abs. 11-12 und 14 (Veerkamp 2021, 52; 2006, 30).

vorstellt. Der will hier also nichts sonst sein als „die Stimme eines Rufenden“, die dazu auffordert, Gott den Weg zu ebnet.

Anders als Thyen, der den hier erwähnten *kyrion*, „Herrn“, beiläufig auf Jesus bezieht, wie oben erwähnt, meint Wengst zufolge mit

kýrios im Zitat ... der Evangelist nicht Jesus, sodass er die Umschreibung des Gottesnamens der Bibel auf Jesus übertrüge. Er identifiziert nicht Gott und Jesus. Er differenziert zwischen *kýrios* ohne Artikel als Entsprechung zur Umschreibung des Gottesnamens mit „Adonaj“ und *kýrios* mit Artikel als Bezeichnung für Jesus, was dem aramäischen *mará* entspricht.¹⁰¹ Indem der Evangelist den Johannes als „die Stimme eines Rufenden“ versteht, um dem zur Rettung kommenden Gott den Weg zu ebnet, und damit zugleich, wie das Folgende ausdrücklich macht, als Zeugen für Jesus, bringt er Gott und Jesus in engsten Zusammenhang miteinander: Im Auftreten Jesu tritt Gott selbst heilvoll und rettend auf den Plan.

Auch Veerkamp bezieht das Wort *kyrion*, das in der Septuaginta für den befreienden Gottesnamen steht, auf den Gott Israels:

„Ich bin *Stimme eines Rufenden*:
in der Wüste bahnt den Weg für den NAMEN.“

... Das Jesajazitat sagt, Johannes sei wie der Prophet Jesaja; so wie dieser damals in Babel etwas ungehört Neues ankündigte, so ist Johannes der, der heute, in der Zeit der Römer, Neues ankündigt. Die Parallele ist die zwischen der Befreiung aus Babel und der Befreiung von Rom.

Da das Stichwort *erēmos*, „Wüste“, bei Johannes nicht den Ort seines Wirkens bezeichnet, muss es auch bei Jesaja nicht nur an den Weg der Rückkehrer aus der babylonischen Deportation durch die Wüste erinnern; vielmehr kann es jesajanische Bilder der Verwüstung Israels und insbesondere Jerusalems aufrufen (44,26; 49,8.19; 51,3; 52,9; 58,12; 61,4; 62,4; 64,9), die Johannes aus seiner eigenen Zeit nach dem Jüdischen Krieg und der Zerstörung Jerusalems nur zu gut kannte.

Hartwig Thyen (T114), der „in Joh 1,19-34 ein intertextuelles Spiel mit Mk 1,2-11“ wahrnimmt, weist darauf hin, dass Johannes nicht nur absichtlich darauf verzichtet, das Jesaja-Zitat wie Markus mit dem „auf Elia weisenden“ Text Maleachi 3,1 zu verbinden. Er zieht außerdem aus den beiden Sätzen in Jesaja 40,3: „In der Wüste *bereitet* dem HERRN den Weg, *macht* in der Steppe eine *ebene* Bahn unserm Gott!“ in kunstvoller Weise die beiden Verben *hetoimasate*, „bereitet“, und *eutheias poieite*, „macht eben, gerade“, zu dem *euthynate*, „ebnet“, in Johannes 1,23 zusammen.

101 Dazu merkt Wengst (Anm. 13) an, dass das schon Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart, 3. Auflage 1960 (=1930), 42, herausgestellt hat.

Nach Maarten Menken¹⁰² bezeichnet *hetoimazō* „stets einen für das Künftige notwendigen Akt seiner ihm vorausgehenden Vorbereitung (vgl. nur Joh 14,2...)“; die Ersetzung durch *euthynō* dagegen lässt den Täufer nicht als einen Vorläufer Jesu erscheinen, der seinen Zeugendienst vor dem Erscheinen Jesu vollendet hätte, vielmehr tritt Johannes als Zeuge für Jesus gleichzeitig mit ihm auf.

Johannes 1,24: Wer sind die Pharisäer?

1,24 Und sie waren abgesandt von den Pharisäern.

Was die Lutherbibel mit „von den Pharisäern“ übersetzt, heißt auf Griechisch: *ek tōn Pharisaiōn*, wörtlich „aus den Pharisäern“. In manchen Handschriften steht vor *apestalmenoi ēsan*, „und sie waren abgesandt“, zusätzlich der Artikel *hoi*; dann muss übersetzt werden: „die Gesandten gehörten zu den Pharisäern“. Thyen und Wengst entscheiden sich für die erste Lesart, Veerkamp für die zweite.

Nach Thyen veranlasst die in Vers 24 nachgetragene Bemerkung, dass die nach Vers 19 aus Jerusalem kommenden Priester und Leviten von den Pharisäern entsandt worden waren, viele Exegeten dazu (T115), „die Schere der Literarkritik zu ergreifen, um hier das Zusammenfließen zweier Quellen zu postulieren“. Nach Thyen ist ein solches Zerpflücken des Textes jedoch nicht angebracht, denn Johannes liebt es,

Dinge, die für seine Erzählung wesentlich sind, nicht schon in den Expositionen zu nennen, sondern ihnen dadurch besonderes Gewicht zu verleihen, daß er sie wie beiläufig nachträgt (vgl. 2,6; 5,9; 9,14 u.ö.)

Wesentlich ist es demzufolge für Johannes, die Pharisäer von Anfang an als „die treibende Kraft für das Verhör des Johannes“ herauszustellen. Und wie Johannes „hier die Juden ‚faktisch gleichsetzt‘ mit den Pharisäern“, kann er „in Kap. 9 auch umgekehrt die zuerst genannten Pharisäer danach mit ‚den Juden‘ identifizieren“.

Aber wer sind eigentlich diese „Pharisäer“ im Johannesevangelium? Ton Veerkamp¹⁰³ weigert sich, in seiner Übersetzung dieses Wort weiterhin zu benutzen:

Das Wort „Pharisäer“ ist durch die jahrtausendealte Propaganda eines antijüdischen Christentums gleichbedeutend mit „Heuchlern, Betrügern“ in die allgemeine Sprache eingegangen. Das Wort ist demnach unbrauchbar geworden. Deswegen schreiben wir mit dem jüdischen Übersetzer André Chouraqui *Peruschim*.

102 Thyen zitiert Maarten J. J. Menken, The Quotation from Isa 40,3 in John 1,23: Bib. 66 (1985), 195ff.

103 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Anm. 68 zur Übersetzung von Johannes 1,24](#) (Veerkamp 2021, 49; 2015, 14) und [Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28](#), Abs. 5-6 (Veerkamp 2021, 50-51; 2006, 29).

Peruschim, „Abgespaltene“, ist das aramäische Wort, aus dem das griechische *Phariseios* abgeleitet wurde. Diese politische „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.

Für Veerkamp ist es nun „mehr als merkwürdig“, dass die von den Judäern entsandten Priester und Leviten zu den Peruschim gehören sollen. Das gleiche würde umgekehrt – wenn die von Thyen und Wengst bevorzugte Lesart zutrifft – für die Entsendung von Priestern durch die Peruschim gelten. Denn in „der Regel gehörten die Priester der Partei der Sadduzäer an.“ Diese kommt nun allerdings im Johannes-evangelium an keiner Stelle vor, wahrscheinlich deswegen, weil sie nach dem Jüdischen Krieg und dem Untergang Jerusalems und des jüdischen Tempels keinerlei politische Rolle mehr spielt.

Dennoch weiß Johannes um die Rolle der Priesterschaft zur Zeit Jesu als den

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.“

Zugleich will Johannes aber den Gegebenheiten seiner eigenen Zeit gerecht werden. Seiner auf den Messias Jesus vertrauenden Gruppe steht hauptsächlich das seit dem Jüdischen Krieg entstehende rabbinische Judentum entgegen, dessen Wurzeln in der pharisäischen Bewegung liegen. Und so ist es entweder „das gesamte politische Establishment der Hauptstadt“ – von Johannes als „die Judäer“ bezeichnet –, das „eine ‚pharisäische‘ Delegation“ zum Täufer schickt, oder Johannes würde sich schon die jüdische Führungsschicht zur Zeit Jesu als pharisäisch dominierte Behörde vorstellen, die Priester und Leviten zum Verhör aussendet.

Johannes 1,25-27: Der Unbekannte, der hinter dem Täufer kommt

1,25 Und sie fragten ihn und sprachen zu ihm:

Warum taufst du denn,

wenn du nicht der Christus bist noch Elia noch der Prophet?

- 1,26 Johannes antwortete ihnen und sprach:
Ich taufe mit Wasser;
aber er ist mitten unter euch getreten, den ihr nicht kennt.
- 1,27 Der wird nach mir kommen,
und ich bin nicht wert, dass ich seine Schuhriemen löse.

[22. März 2022] Erst auf eine weitere Rückfrage an den Täufer, die auf seine drei Verneinungen Bezug nimmt, wird Wengst zufolge (W72)

das Wirken des Johannes erwähnt, das ihn vor allem auszeichnete, das Tauf-
fen, und das ihm die ihn spezifisch charakterisierende Bezeichnung „der Täu-
fer“ einbrachte. Die erhält er aber im Johannesevangelium nicht – wahr-
scheinlich deshalb nicht, weil hier seinem Taufen keinerlei soteriologische
{rettende} Eigenbedeutung zukommt. Er sagt: „Ich, ich taufe in Wasser.“
Wenn auf die schlichte Feststellung, dass er in Wasser taufe, unmittelbar
folgt, dass mitten unter ihnen stehe, den sie nicht kennen, wird der Eindruck
erweckt, den der folgende Abschnitt bestätigt, dass sein Taufen einzig dazu
dient, diesen noch Unbekannten bekannt zu machen.

Thyen erklärt die erst hier erfolgende Erwähnung, dass Johannes getauft habe
(T117), erneut „aus dem spannungsvollen Spiel mit den synoptischen Prätexten.“

Nach Ton Veerkamp¹⁰⁴ setzt die Delegation aus Jerusalem ihre Befragung fort, weil
„einem, der sich von ‚Gesetz und Propheten‘ unterscheidet, ... nicht über den Weg
zu trauen“ ist. „Was solle die ganze Täuferei, wenn er, Johannes, weder Mose noch
Elia sei?“

Er taufe mit Wasser, sagt er, „mitten unter euch“ stehe einer, der nach ihm
komme. Der Ausdruck *mitten unter euch* weist auf Deuteronomium 18,15:
„Ein Prophet *aus der Mitte* der Brüder“. Wenn irgendeiner der „Prophet“ sei,
den man jetzt in Israel sehnlich erwartet, dann ist es der, der „nach ihm
kommt“. *Opisō mou erchomenos*, der nach mir Kommende, übersetzen wir.
Der mir *Hinterhergehende* könnten wir auch schreiben, denn *hinterhergehen*
ist in der Schrift *einem folgen*.¹⁰⁵ Beides stimmt. Jesus war im Gefolge Johannes
des Täufers, und gleichzeitig ist er der, der nach ihm kommt und das Verhält-
nis umdreht. Der Evangelist kennt diesen „historischen“ Fakt aus dem Leben
Jesu. Er kehrt dieses historische Verhältnis theologisch – das heißt *politisch* –
um: Er, Jesus, sei für ihn, Johannes, der Erste, der Vorangehende.

Die Leute aus Jerusalem kennen ihn nicht, niemand kennt ihn, auch Johannes
nicht (1,31). Deswegen verstehen sie den Sinn des Zitats nicht. Johannes weiß

104 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28](#), Abs. 14-17
(Veerkamp 2021, 52-53; 2006, 30-31).

105 Siehe das hebräische *halakh 'achare* bzw. griechische *poreuomai opisō*, 5. Mose 6,14.19;
Hosea 11,10.

nur, dass er mit Wasser taufen muss. Und er weiß, dass der, der kommen muss, nicht jemand von außen sein wird, sondern einer „aus der Mitte der Brüder“; die Befreiung, so wird Jesus später der Frau am Jakobsbrunnen sagen, komme von den Judäern her, 4,22. Näheres wird uns erst in 1,29ff. gesagt.

Zur anschließenden Unterordnung des Täufers unter den nach ihm Kommenden schreibt Wengst (W73), dass er „sich im Verhältnis zu ihm für geringer als einen Sklaven gegenüber seinem Herrn“ erklärt, und verweist auf eine rabbinische Quelle¹⁰⁶ zur „Besitzergreifung von Sklaven“: Der Sklave zieht seinem Erwerber „seine Sandale an und er löst ihm seine Sandale“. Andererseits (Anm. 15)¹⁰⁷

ist sich Gott nicht zu schade, an Israel Sklavendienst zu verrichten: „Bei Fleisch und Blut zieht der Sklave seinem Herrn die Sandalen an. Aber der Heilige, gesegnet er, handelt nicht so (Ez 16,10): ‚Und ich habe dir Sandalen aus Tachasch-Leder angezogen‘.“

Auf einen anderen möglichen Bezugspunkt des Lösens der Schuhbänder in den jüdischen Schriften weist Veerkamp hin:

So viel ist aber klar: Johannes hält sich nicht für würdig, dem nach ihm Kommenden die Schuhbänder zu lösen. Wir wissen aus der Rolle *Ruth*, dass das Lösen eines Schuhs ein Zeichen ist. Ein Geschäft wird in Israel rechtskräftig, indem der eine der daran Beteiligten seinen Schuh löst und ihn dem anderen gibt (Ruth 4,7f.). Hier ist mehr im Spiel als nur ein Ausdruck für totale Unterwerfung. Niemand in Israel kann den Messias dazu zwingen, rechtskräftig in und für Israel zu handeln, man kann ihm nicht die Schuhe lösen, nicht einmal die Bänder der Schuhe. Was schon „mitten unter euch“ im Gange ist, ist auf alle Fälle etwas, das alle Vorstellungen von Politik und Widerstand in Judäa auf den Kopf stellen wird.

Johannes 1,28: Wo liegt Bethanien jenseits des Jordans?

1,28 Dies geschah in Betanien jenseits des Jordans, wo Johannes taufte.

Zur Ortsangabe für die Ereignisse am Tag der Befragung des Johannes stellt Wengst (W73) geographische Überlegungen an, die darauf hinauslaufen, dass kein Bethanien am Unterlauf des Jordans gemeint sein kann, wo traditionell der „Taufort des Johannes“ lokalisiert wird. Denn nach Johannes 10,40

geht Jesus dahin zurück, bevor er nach dem Tod des Lazarus zu dem Dorf Bethanien bei Jerusalem (11,1.18) aufbricht. Verlegt man die mit „Betanien“ an-

106 Wengst zitiert „tQuid 1,5“, Tosefta Quiddushin, wozu im Literaturverzeichnis steht: The Tosefta, hg. v. S. Lieberman, *sefer serajim*, Jerusalem, 2. Auflage 1992; *sefer mo'ed*, New York 1962; *sefer naschim* (*sota*, *gittin*, *kidduschin*), New York 1973.

107 Dazu zitiert Wengst „ShemR 25,6 (Wilna 46b)“, was in Midrash Shemot Rabbah (I-XIV), hg. v. A. Shinan, Jerusalem u. Tel Aviv 1984, zu finden sein könnte.

gegebene Taufstelle des Johannes in den Süden, ist einmal der Weg von dort nach Kana (2,1) zu weit, um an einem Reisetag bewältigt werden zu können. Und zum anderen ist der Weg von dort nach Betanien bei Jerusalem zu kurz, um einsichtig zu machen, dass Lazarus schon vier Tage im Grabe liegt (11,17). Diese Schwierigkeiten lösen sich, wenn „Betanien“ im Norden liegt und mit der Landschaft Batanäa östlich des Sees Gennesaret identifiziert wird.

Die Versuche verschiedener Handschriften, das Problem dadurch zu lösen, dass an Stelle von *Bēthania* als Taufort *Bēthabara* oder *Bētharaba* angegeben wird, weist Thyen (T118) mit dem Argument zurück, dass der Evangelist

von diesem transjordanischen Bethanien unmittelbar danach (Joh 11,1.18) ein anderes nur fünfzehn Stadien von Jerusalem entferntes Bethanien als das „Dorf des Lazarus und seiner Schwestern Maria und Martha“ derart „sorgfältig“ unterscheidet...

Die entscheidende Bedeutung der Erwähnung von Bethanien an dieser Stelle liegt für Thyen darin, „daß unsere Szene (1,19-28) dadurch zusammen mit der Passage 10,40-42 um den gesamten ersten Evangelienteil (1,19-10,42) eine *Inclusio* bildet.“ Hier beginnt das Zeugnis des Johannes, dort wird in 10,41 auf seine gesamte Zeugenschaft zurückgeblickt und „dem treuen *martys* {Zeugen} zugleich ein Denkmal als *Märtyrer* gesetzt.“ Damit wird auch deutlich, warum Thyen den ersten Hauptteil des Johannesevangelium als „Buch des Zeugnisses“ mit Johannes 10,42 enden lässt.

Auch Ton Veerkamp¹⁰⁸ hält nichts von geographischen Spekulationen um Bethanien. Er nutzt allerdings die Rückkehr Jesu an den Taufort des Johannes (10,40) nicht zur Abgrenzung eines ersten von einem zweiten Buch im Gesamtzusammenhang des Evangeliums, sondern konzentriert sich darauf, dass der Name des Ortes, wo das entscheidende Zeichen der Auferweckung des Lazarus geschehen wird, bereits hier laut wird. Zwar mögen die Orte jenseits des Jordans und in der Nähe von Jerusalem weit voneinander entfernt sein, aber

Bethanien ist kein geographischer, sondern ein theologischer Ort. Was in Bethanien geschehen wird, übersteigt die Vorstellungskraft jedes Menschen in Israel, wie aus der Erzählung vom Zurückrufen des toten Lazarus ins Leben (Johannes 11) hervorgeht. Es ist also nicht nötig, sich über die genaue Lage Bethaniens bzw. um die genaue Buchstabierung des Namens den Kopf zu zerbrechen. Schon die Leute, die die alten Handschriften angefertigt haben, haben sich diese vergebliche Mühe gemacht. Man muss daher fragen, welche Rolle der Ort in der ganzen Erzählung spielt, und nicht, wo genau er auf der Karte liegt. Nein: Bethanien ist der Ort des Zeugnisses, weil es der Ort des entscheidenden Zeichens sein wird.

108 [Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28](#), Abs. 18 (Veerkamp 2021, 53; 2006, 31).

Johannes 1,29: Zweiter Tag – Gottes Lamm und die Verirrung des *kosmos*

1,29 Am nächsten Tag sieht Johannes, dass Jesus zu ihm kommt,
und spricht: Siehe, das ist Gottes Lamm,
das der Welt Sünde trägt!

[23. März 2022] Interessant ist, wie unterschiedlich Thyen, Wengst und Veerkamp den ersten Teil von Vers 29 betrachten.

Wengst (W74) spricht vom erstmaligen Betreten der Szene durch Jesus, die an diesem nächsten Tag nach der Befragung „ausschließlich aus einer Rede des Johannes angesichts des ihm begegnenden Jesus besteht“, die an das „Publikum ... der Leser- und Hörerschaft des Evangeliums“ gerichtet ist. Wie bei einem „Standfoto“¹⁰⁹ oder einer „Großaufnahme“¹¹⁰ wird „alles Nebensächliche ausgeblendet.“

Thyen (T118) nimmt wahr, dass nicht das Auftreten Jesu betont wird, sondern in der knappen Einführung in die Szene sagt der Erzähler dem Leser nach Art einer *Teichoskopie*, am folgenden Tage habe *er* – nämlich Johannes – Jesus auf sich zukommen sehen.

Wenn es aber tatsächlich darum geht, dass Johannes wie bei dem aus der griechischen Dramatik bekannten Kunstgriff der [Teichoskopie](#) oder Mauerschau etwas darstellen will, was auf andere Weise nicht darstellbar ist, worin genau besteht dann dieses anders nicht Dargestellbare? Ein einfacher Auftritt Jesu ist auf jeder Bühne zu bewerkstelligen. Dazu geht Thyen nicht weiter ins Detail.

Veerkamp¹¹¹ dagegen macht darauf aufmerksam, dass „es in der zweiten Szene um das Sehen des Johannes“ geht:

Er ist der erste und wohl auch der wichtigste Augenzeuge: Er sah, wie Jesus auf ihn zukommt (V.29), und am Ende „hat er bezeugt und gesehen“ (Perfekt), dass „dieser dasein wird *wie Gott*“. Der „hinter“ Johannes „Kommende“ ist der „auf Johannes Zukommende“. Aus der Tiefe der Schrift Israels kommt die Zukunft Israels.

Wohlgemerkt: damit geht es gerade nicht um historische Augenzeugenschaft. Tatsächlich ist das, was Johannes hier sieht, nur durch eine Mauerschau vor dem weiten Horizont des biblischen TeNaK zu erkennen. Dass dies so ist, wissen auch Thyen und Wengst, aber wie sehr der Evangelist gerade dieses „Sehen“ des auf ihn zukommenden Jesus vor dem Hintergrund der Schriften betont, entgeht ihnen.

109 Nach Wengst (Anm. 18) ein Ausdruck von Ernst Haenchen, Das Johannesevangelium, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 170.

110 So formuliert nach Wengst (Anm. 18) Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes, GSL.NT 4, Düsseldorf (1a: 1981), 130.

111 [Der zweite Tag. Einer wie Gott, 1,29-34](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 55; 2006, 31).

Auf welche Schriftstellen bezieht sich nun Johannes 1,29?

Hartwig Thyen holt sehr weit aus (T119), um weite Teile des diesbezüglichen Rätselratens als abwegig zu erweisen, etwa die Unterstellung, dass „zweisprachigen ‚native Speakers‘“, wie es Johannes einer war, Fehlübersetzungen aus dem Aramäischen ins Griechische unterlaufen sind, oder (T120f.) der Versuch, den Vers von der „Welt der jüdischen Apokalyptik“ vom äthiopischen Henochbuch bis zur Offenbarung des Johannes zu erklären.

In die engere Wahl (T120) der möglichen Schriftstellen kommen für ihn 2. Mose 12, Jesaja 53,7 und 3. Mose 16, wobei er jeweils aber auch Schwierigkeiten sieht. Zwar legt „Jesu Sterben in der Stunde der Schlachtung der Passalämmer“ es nahe,

Jesus als das wahre *Passalamm* von Ex 12 u. ö. bezeichnet zu sehen. Doch so wenig wie das Lamm des täglichen Tamid-Opfers stirbt das *Passalamm* „für die Sünden der Welt“. Das wird – wenn auch mit der Einschränkung auf die da redenden Wir: *kai kyrios paredōken auton tais hamartiais hēmōn* {aber der HERR warf unser aller Sünde auf ihn, Jesaja 53,6} – im Alten Testament einzig von dem Gottesknecht gesagt, von dem es zugleich heißt: *hōs probaton epi sphagēn ēchthē kai hōs amnos enantion tou keirontos* {wie ein Lamm, das vor seinen Schlachter geführt wird, und wie ein Schaf im Angesicht seines Scherers} (Jes 53,7: LXX), habe er seinen Mund nicht aufgetan. Doch anders als Jesus in unserer Szene wird er mit dem Lamm nur *verglichen*, nicht aber *identifiziert*.

Noch schwerer ist nach Thyen der in 3. Mose 16 erwähnte „zuvor mit den Sünden Israels beladene und alsdann in die Wüste vertriebene Sündenbock im Ritual des Versöhnungstages“ mit Johannes 1,29 in Übereinstimmung zu bringen. Er ist kein *amnos*, „Schaf“, sondern ein *chimaros*, „Ziegenbock“. Er ist „ausdrücklich nicht für JHWH, sondern für Asasel (einen Unheil bringenden Wüstendämon?) bestimmt“. Er gibt nicht freiwillig sein Leben hin, sondern als Gegenstand eines Rituals. Schließlich

schafft hier gar nicht der Asasel- Bock die von der Sünde befreiende Sühne, sondern die bewirken das vergossene Blut eines geschlachteten Jungstieres (*moschos*) und das Blut des (im Unterschied zum Asasel-Bock) durch das Los für JHWH bestimmten *chimaros* (Lev 16,16ff).

Daraus zieht Thyen aber nicht den Schluss (T121), die letzteren „*Ableitungsversuche*“ zu verwerfen; er will sie aber nicht „als Alternativen betrachten, die Entscheidungen fordern“, denn so „haben weder der Verfasser unseres Evangeliums noch seine jüdischen Zeitgenossen ihre Bibel gelesen. Sie pflegten vielmehr eine konkor-dante Art der Lektüre“, das heißt, wie Geza Vermes¹¹² sagt, sie „legten in dem übli-

112 Die folgenden beiden von Thyen angeführten Zitate (von mir übersetzt) aus: Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*: = *Studia Post-Biblica* IV, Leiden 1961, 202: „the most obvious explanation is to be sought in the usual midrashic process, namely, in the interpretation of one scriptural passage by the light of another“, und 208: „In short, the Binding of

chen Verfahren eines Midraschs eine Schriftstelle im Lichte einer anderen aus“.

Bei diesem üblichen Verfahren darf nach Thyen aber eine weitere „Passage der Schrift“, nämlich die Erzählung von der *ʿaqḡdath jitzchaq* „[Bindung Isaaks](#)“ (1. Mose 22, 1-19) nicht außer Acht gelassen werden (T122). Spätestens seit „den Martyrien jüdischer Frommer während der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes und der makkabäischen Erhebung“ spielt die „Akeda Isaaks“, obwohl er „nicht wirklich sterben mußte“, Vermes zufolge

„eine einzigartige Rolle in der gesamten Heilsökonomie Israels... Die Verdienste seines Opfers wurden vom auserwählten Volk in der Vergangenheit erfahren, in der Gegenwart in Anspruch genommen und für das Ende der Zeit erhofft“.

Insofern kann das Passalamm von 2. Mose 12 entgegen dem zuvor von Thyen Gesagten nun doch im Zusammenhang mit einem Sühneopfer gesehen werden:

Weil längst vor der Errichtung des Tempels und der Institution seines Opferkultes an eben dieser Stelle Isaak sich selbst als Gott wohlgefälliges Opfer dargebracht hat, müssen alle danach im Tempel geopfert Lämmer dazu dienen, Gott an Isaaks Opfer und seine damit verbundene Verheißung zu *erinnern*. Das gilt auch von den in der Nacht des Exodus aus Ägypten anstelle der Erstgeborenen Israels geschlachteten Passalämmer.

Da bereits in 1,14 (siehe oben zu [Johannes 1,14cd](#)) auf Isaak angespielt worden ist, bleibt nach Thyen

zu erwägen, ob man – zumal nach der „isaak-typologischen Formulierung“ *monogenēs para patros* (Lausberg) schon im Prolog (1,14; vgl. 3,16) – in dem Johannes-Wort: *ide ho amnos tou theou ho airōn tēn hamartian tou kosmou* {Siehe das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegträgt}, wegen seiner unüberhörbaren Definition des „Lammes“ durch den bestimmten Artikel nicht eine unmittelbare Anknüpfung an Abrahams Wort aus Gen 22,8 sehen darf: *ho theos opsetai heautō probaton eis holokarpōsin* {Gott wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer}.

Klaus Wengst geht davon aus (W74), dass der Evangelist die „biblische Wendung vom ‚Tragen der Sünde‘“ aus der „der hebräischen Bibel“ übernimmt, da sie „in der Septuaginta nur zweimal mit dem von Johannes gebrauchten Verb (1. Sam 15,25; 25,28)“ begegnet. Auch ihm zufolge wird damit auf 3. Mose 16,21f. angespielt; und eben so starke Rückbezüge sieht er (W75) zu Jesaja 53 und zur Tradition des Passalamms:

Isaac was thought to have played a unique rôle in the whole economy of the salvation of Israel, and to have a permanent redemptive effect on behalf of its people. The merits of his sacrifice were experienced by the Chosen People in the past, invoked in the present, and hoped for at the end of time“.

In Jes 53,12 heißt es von dem in diesem Kapitel beschriebenen Knecht Gottes, der leidet und getötet wird, dass er „die Sünde Vieler getragen hat“; und in V. 7 wurde er mit einem Lamm und Schaf verglichen. Dass in Joh 1,29 nicht von einem die Sünden tragenden Bock gesprochen wird, sondern von einem Lamm, ist aber vor allem dadurch bedingt, dass Jesus im Johannesevangelium als endzeitliches Pessachlamm verstanden wird. ... Als endzeitliches Pessachlamm trägt Jesus „die Sünde der Welt“, vermittelt er allen Gottes barmherzige Zuwendung.

Unter Rückgriff auf rabbinische Traditionen (Anm. 22) widerlegt Wengst „die oft gemachte Behauptung, ‚eine Sühnefunktion‘ des Pessachblutes sei ‚nicht belegt‘.“

Dass (W75) „der Evangelist in 19,14 die Verurteilung und anschließende Hinrichtung Jesu auf die Zeit der Schlachtung der Pessachlämmer legt und ... in 19,33.36 den Bezug auf das Pessachlamm ausdrücklich herstellt“, darf also „nicht beziehungslos zu der Aussage von 1,29 gedacht werden“:

Die niederschmetternde Erfahrung, dass hier ein Unschuldiger in einem Prozessverfahren zum Tode verurteilt und elend hingerichtet wurde, verwandelt sich mit Hilfe dieser biblischen Kategorien in die Aussagen: Er ist der Sündenbock; er ist der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführte Gottesknecht; er ist das endzeitliche Pessachlamm. Damit wird dieses schlimme Geschehen mit Gott zusammengedacht. Dann muss dieses unschuldige Leiden und Sterben anderen zugutekommen. Dann kann prinzipiell niemand davon ausgeschlossen sein.

Mit dem letzteren Satz lässt Wengst durchblicken, dass er das Wort *kosmos* auch hier auf die gesamte Menschenwelt bezieht, und er verbindet damit eine Warnung:

Das darf aber nicht in das falsche Schema „neutestamentlicher Universalismus gegen alttestamentlich-jüdischen Partikularismus“ gepresst werden. Gerade auch bei der Aussage von der Sühnung kennt die rabbinische Tradition einen Bezug auf die Welt, wenn es von „den Stieren, die verbrannt werden, und den Böcken, die verbrannt werden“, heißt: „zur Sühnung für die Welt“.¹¹³

Thyen verzichtet in diesem Zusammenhang ganz darauf, das Wort *kosmos* näher zu erläutern, wie er auch keinerlei Überlegungen darüber anstellt, was denn hier eigentlich genau mit dem Wort *hamartia* gemeint sein könnte, das er und Wengst ganz traditionell mit „Sünde“ übersetzen. Wengst erwähnt dazu immerhin (W74) im Zusammenhang mit 3. Mose 16,21f. dass nach einer rabbinischen Quelle¹¹⁴

113 Wengst zitiert (Anm. 24) „MekhJ Mischpatim (Nesikin) 10“ und bezieht sich damit auf Mechilta d’Rabbi Ismael, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931).

114 Wengst zitiert sie mit „mShevu 1,6“: Mischna Shevu‘ot, zu finden in: Mischna: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

der in die Wüste geschickte Bock mit Ausnahme der kultischen Vergehen „die übrigen in der Tora genannten Übertretungen [...] sühnt“: „die leichten und die schweren, die absichtlichen und die versehentlichen, bewusst und unbewusst, Gebot und Verbot, mit Ausrottung und Todesstrafe belegt.“

Für Ton Veerkamps¹¹⁵ Auslegung ist gerade das Verständnis von *kosmos* und *hamartia* entscheidend. Bereits „bei der Besprechung von 1,9“ hatte er angedeutet: „*Kosmos*, ‚Welt‘, ist sowohl Lebensraum der Menschen als auch die gesellschaftliche Ordnung, mit der dieser Raum ausgestattet, ‚geschmückt‘ ist“.

Wie der weltweite Lebensraum der Menschen durch fehlgeleitete Menschen in eine Weltordnung des Todes verwandelt wurde, stellt Veerkamp zufolge „ungefähr am Anfang unserer Zeitrechnung in Alexandrien ... ein jüdischer Toragelehrter mit einer gediegenen Ausbildung in griechischer Philosophie“ im apokryphen Buch „Weisheit Salomons“ dar. „Für ihn ist das Wort *kosmos* deckungsgleich mit dem, was er *ktisis* nennt; dieses Wort bedeutet für ihn Schöpfung.“

Zu dieser Schöpfung gehört nach Weisheit 1,13-16 (Lutherübersetzung 2017) noch nicht der Tod, der auf das Wirken von *asebeis*, „Frevlern, widergöttlichen Unrechttätern“, zurückgeführt wird:

Denn Gott hat den Tod nicht gemacht und hat kein Gefallen am Untergang der Lebenden; sondern er hat alles geschaffen, dass es Bestand haben sollte; und was in der Welt geschaffen wird, ist heilsam; es ist kein tödliches Gift darin, und das Reich des Todes herrscht nicht auf Erden. Denn die Gerechtigkeit ist unsterblich; aber die Frevler haben den Tod herbeigerufen mit Worten und mit Werken. Denn sie hielten ihn für ihren Freund und sehnten sich nach ihm; sie schlossen mit ihm einen Bund, weil sie es wert sind, ihm anzugehören.

Die widergöttliche Ordnung, die auf solche Frevler zurückgeht, ist nach Weisheit 2,10-11 von Unterdrückung und vom Recht des Stärkeren geprägt:

Lasst uns den Gerechten unterdrücken, der in Armut lebt; lasst uns keine Witwe verschonen; wir wollen uns nicht scheuen vor dem grauen Haar des Greises. Unsere Stärke sei das Gesetz der Gerechtigkeit; denn es zeigt sich, dass Schwäche nichts ausrichtet.

Am Ende des Kapitels 2 wird das, was diese Frevler tun, mit dem *diabolos* (gängigerweise, aber nicht unbedingt korrekt, in unseren Bibeln, auch bei Luther, mit „Teufel“ übersetzt) als dem Gegenspieler oder „Widersacher“ des Gottes Israels in Verbindung gebracht (2,23-25):¹¹⁶

115 Alle folgenden Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der zweite Tag. Einer wie Gott, 1,29-34](#), Abs. 8-9.12-14 und 3.7 (Veerkamp 2021, 55-58; 2006, 31-33).

116 Eine genauere Beschäftigung mit diesem Begriff verschiebe ich auf die zentrale Stelle Johannes 8,44, wo das Wort *diabolos* in prägnanter Weise verwendet wird – mit einer Wir-

Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Abbild seines eignen Wesens gemacht. Aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen, und es müssen ihn erfahren, die ihm angehören.

Veerkamp gibt den mittleren Teil dieser Sätze anders wieder: „Durch den Neid des Widersachers kam der Tod in die Welt“, was mit den Worten umschrieben werden kann: „erhielt die Welt eine Todesordnung“. Mit den Worten *hamartēmata nomou*, „Verfehlungen der Tora“, bei Luther mit „gegen das Gesetz sündigen“ wiedergegeben, deutet der Vers Weisheit 2,12 an, dass die in diesem Kapitel beschriebene Todesordnung der befreienden und Recht schaffenden Tora Gottes diametral entgegengesetzt ist.

Im Rahmen dieses Verständnisses von einer sehr guten Schöpfung, *ktisis*, die durch die Verfehlung der befreienden Wegweisung Gottes in eine tödliche Weltordnung verwandelt wurde, ist nach Veerkamp der Vers Johannes 1,29 zu begreifen:

Das Wort *hamartia*, *chata*[?], bedeutet Verfehlung eines Ziels. Die Menschheit wurde nicht „sündig“ geschaffen. Sie verfehlte ihr Ziel und verläuft sich seitdem. Erbsünde ist das nicht, die Menschheit kann auf ihren Weg zurückfinden, wie das Volk Israel der Menschheit vormacht. Die Erbsündetheorie der christlichen Orthodoxie verdeckt die Sicht auf das, was Johannes sagen will. Freilich kann die Menschheit unter den gegebenen Umständen, unter der herrschenden Ordnung der Welt, nur in die falsche Richtung gehen. Die Weltordnung (*kosmos*) selbst ist die Verirrung. Was also Johannes auf sich zukommen sieht, ist die Aufhebung dieser Weltordnung. Die Menschen können sie von sich aus nicht aufheben. Die Übersetzung: „Lamm Gottes, das die Sünden der Welt wegnimmt“, ist nicht falsch; aber sie ist abgegriffen, zumal sie mit dem Wort „Sünde“ die Assoziation eines persönlichen moralischen Defizits weckt. „Verirrung/Sünde“ ist keine anthropologische Kategorie, sie ist keine Eigenschaft einer (gefallenen, sündigen) menschlichen Natur. Das Wort, das wir hier hören, ist eine „kosmologische“, also *politische* und daher keine ethische Kategorie. Die Weltordnung als solche zerstört nach Johannes und den anderen Messianisten alles Zusammenleben der Menschen und bewirkt alle Perversitäten, allen Verrat, alles Unrecht, das einzelne Menschen aneinander begehen, begehen müssen. Die Zukunft ist nun, dass dies nicht mehr sein wird. Das sieht Johannes [der Täufer].

Die „Sünde“ des einzelnen Menschen ist bei Johannes [dem Evangelisten] immer nur Symptom einer perversen Ordnung, unter der dieser Mensch leben muss; für diese persönliche Verirrung hat er zwar selber die Verantwortung zu übernehmen und kann sie nicht auf eine anonyme Ordnung abschieben. Überwinden kann er sie letztlich nur dann, wenn die Ordnung, deren Ausfluss

kungsgeschichte, deren Folgen nur als katastrophal bezeichnet werden können.

die persönliche „Sünde“ ist, abgeschafft wird. *Kosmos*, Weltordnung, Rom, ist für Johannes geradezu eine Obsession. Nirgendwo sonst kommt das Wort so oft vor wie bei ihm. Diese Sicht des Römischen Reiches muss man nicht teilen, aber sie ist die Sicht des Johannes.

Im Übrigen bezieht auch Veerkamp den Vers 1,29 zurück auf Jesaja 53,7.12 und 3. Mose 16,21f. Indem beide Stellen „in diesem *Agnus Dei* miteinander verbunden“ werden“, geht es „um einen definitiven *jom kippur*“, einen weltweiten Versöhnungstag:

Weil und indem Jesus auf ihn zukommt, kann Johannes sagen: „Siehe, das Mutterschaf (*rachel, amnos*) von Gott her, das die Verirrung der Weltordnung aufhebt.“ ...

Der Messias ist das Mutterschaf von Jesaja 53 und als Bock von Leviticus 16 trägt er die Verirrungen der Weltordnung weg, hebt sie auf: das bedeutet jenes hebräische *naṣaʿ*², das fast immer durch das griechische *airein* übersetzt wird¹¹⁷. Der Messias trägt nicht nur passiv die Verirrungen, sondern er hebt aktiv die Verirrungen einer ganzen *Weltordnung* auf. Johannes ändert die Dimensionen; es geht nicht um die „Verirrungen der Söhne Israels“, sondern um die „Verirrungen der Weltordnung, *kosmos*“.

Auf diese Weise bezieht Veerkamp nicht einfach einen individuellethischen Begriff von Sünde auf eine über Israel hinaus erlösungsbedürftige Menschenwelt, für die Jesus den Sühnetod stirbt, sondern er nimmt ernst, dass in den jüdischen Schriften bis in die nicht in den TeNaK aufgenommene Schrift der Weisheit und die messianischen Schriften (die wir das Neue Testament nennen) hinein mit *hamartia* zuallererst eine Abirrung von der gesellschaftlichen Grundordnung der Tora bezeichnet wird.

Johannes 1,30-33: Taufe mit Wasser und mit Inspiration der Heiligung

- 1,30 Dieser ist's, von dem ich gesagt habe:
Nach mir kommt ein Mann,
der vor mir gewesen ist,
denn er war eher als ich.
- 1,31 Und ich kannte ihn nicht.
Aber damit er offenbar werde für Israel,
darum bin ich gekommen zu taufen mit Wasser.
- 1,32 Und Johannes bezeugte es und sprach:
Ich sah, dass der Geist herabfuhr wie eine Taube vom Himmel
und blieb auf ihm.

¹¹⁷ Tatsächlich wird mindestens etwa ein Drittel aller über 650 Vorkommen von *naṣaʿ*² in der Septuaginta mit *airein* übersetzt, allerdings, wie Wengst ja angemerkt hat, nur sehr selten im Zusammenhang mit dem Tragen von Verfehlungen.

1,33 Und ich kannte ihn nicht.
Aber der mich gesandt hat zu taufen mit Wasser,
der sprach zu mir:
Auf welchen du siehst den Geist herabfahren
und auf ihm bleiben,
der ist's, der mit dem Heiligen Geist tauft.

[24. März 2022] Der Vers 30 ist eine nicht ganz wörtliche Wiederholung von Vers 15, wobei Hartwig Thyen (T123) „allein in dem prologtypischen *ēn* {war} des ersteren gegenüber dem narrativ bedingten *estin* {ist} des zweiten“ einen den Sinn betreffenden Unterschied erkennt. Mit anderen Worten:

Im Prolog ist Johannes der in dessen feste Buchstaben geronnene und darin bleibende und so stets gegenwärtige Zeuge ..., in 1,30 dagegen verweist das *houtos estin* {dieser ist es} auf den, der gerade jetzt zu ihm kommt.

Weiter erwägt Thyen (T124), ob das hier verwendete Wort *anēr*, „Mann“, statt *anthrōpos*, „Mensch“, das in 1,6 für Johannes gestanden hatte, vielleicht den Unterschied zwischen Johannes als einem Menschen „und Jesus als dem fleischgewordenen Wort Gottes markieren“ soll. Die Formulierung *emprosthen mou gegonen* wird in Thyens Augen von Bauer¹¹⁸ „treffend mit ‚ist mir zuvorgekommen‘ übersetzt“, was „mit dem präexistenten Sein Jesu, ‚weil er eher war als ich‘,“ begründet wird.

Klaus Wengst zufolge deutet der Evangelist (W76) mit der wiederholten Aussage, „dass der Kommende, insofern ‚das Wort‘ in ihm ‚Fleisch wurde‘, ‚eher war‘,“ an, „dass sich Gott von diesem Tod betreffen lässt, hier selbst begegnet.“ Er versteht dieses „‚eher als‘ Johannes“, wie gesagt, nicht im Sinne einer Präexistenz Jesu, sondern so, (Anm. 25), dass „Gott in ihm so wirkmächtig spricht, wie er am Beginn der Schöpfung gesprochen hat.“

Ton Veerkamp¹¹⁹ macht nochmals deutlich, dass es „weder hier noch in 1,15 darum“ geht, „wer zeitlich eher war, sondern wer das Prinzip, wer der Erste ist.“

„Mein Erster ist er“, sagt Johannes [der Täufer]. Natürlich kann man übersetzen: „Er war *eher* als ich.“ Den Mitgliedern der Gruppe, die sich von Johannes herleitet, wird gesagt: Der Messias ist *Hintergrund* und *Zukunft* des Täufers und nicht umgekehrt, er ist für Johannes das *Prinzip* seines Lebens. ... Die „Geschichte“ des Messias kommt vor Johannes eigener „Geschichte“, sie bestimmt seine Geschichte ganz gar, er will nichts anderes als Rufender jenes Messias sein, der „einen Weg in der Wüste bahnen“ wird.

Was das konkret bedeutet, hat möglicherweise sehr direkt mit dem zwei Mal wortwörtlich wiederholten Satz des Täufers (Vers 31 und 33) *kagō ouk ēdein auton*, „und

118 Thyen zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 36.

119 [Der zweite Tag. Einer wie Gott, 1,29-34](#), Abs. 15-16 (Veerkamp 2021, 58; 2006, 34).

ich kannte ihn nicht“, zu tun. Der, den nicht einmal er kannte, muss von ihm bekannt gemacht werden:

Sein ganzes Leben diene nur der „Veröffentlichung“ des Messias; was er tut, dient nur dazu, dass Jesus für Israel zu einem öffentlichen Phänomen (*phane-rōthē*) wird. „Offenbaren“ übersetzt man meistens. Hier klingt das Programm des Messias an: Seine bündige Zusammenfassung ist eben „Israel offenbar werden“.

Während Thyen (T124) nur kurz erwähnt, dass es Israel ist, dem die offenbarende Tätigkeit des Täufers gilt, wie auch „Jesus primär zu den ‚Seinen‘, nämlich zu Israel, gekommen ist (1,11)“, geht Wengst (W76) ausführlich auf diesen Punkt ein:

Adressat des Jesus offenbar machenden Handelns ist „Israel“. Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt, ist jemand, der einen sehr konkreten und nicht beliebigen Ort in dieser Welt hat: Er ist Jude in Israel.

An allen vier Stellen im Johannesevangelium, wo der „**Begriff ‚Israel‘** begegnet“, wird von Israel

positiv geredet, nicht in einem übertragenen Sinn und nicht eingeschränkt auf Jesusanhänger. Das steht im Kontrast zur überwiegend negativen Darstellung „der Juden“. Letzteres streicht ersteres nicht aus. Es ist vielmehr zu betonen, dass Johannes trotz der bedrängenden Erfahrungen, die die weithin negative Redeweise von „den Juden“ bedingen, an einem positiven Gebrauch des Begriffs „Israel“ festhält – und damit die Juden meint.¹²⁰ Er ist ein jüdischer Autor, der eine primäre Bedeutung Jesu für Israel formuliert.

In Frage stelle ich allerdings, was Wengst sofort hinzufügt:

Erst von seinem heilvollen Tod her kommen andere in den Blick. So heißt es in 11,51f. hinsichtlich des Ausspruchs des Hohenpriesters vom Sterben Jesu für das Volk weiter: „und nicht nur für das Volk, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes in eins zusammenbrächte“.

Es wird an der entsprechenden Stelle zu klären sein, ob wirklich schon der Evangelist Johannes mit den zerstreuten Kindern Gottes eine generelle Heidenmission in den Blick nimmt oder nicht in erster Linie die Juden aus der Diaspora meint, um zunächst einmal ganz Israel in der messianischen Gemeinde zu sammeln.

Trotzdem ist Wengst in seinen Schlussfolgerungen für eine „Völkerkirche“, die sich bereits seit dem 2. Jahrhundert als legitime Adressatin des Johannesevangeliums sieht, voll und ganz zuzustimmen:

120 Damit wendet sich Wengst „gegen Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 171, nach dem Israel ‚in Differenz zu ‚den Juden‘ [...] nur die von Gott erwählte Heilsgemeinde‘ meine.“

Eine zur Völkerkirche gewordene Kirche, die endlich die Einsicht in die bleibende Erwählung Israels wiedergewonnen hat und die Treue Gottes zu seinem Volk Israel und die Treue dieses Volkes zu seinem Gott respektvoll wahrnimmt, wird das nicht als Argument für Judenmission aufnehmen können, aber entschieden das Judesein Jesu und seinen Ort in Israel festhalten. Für uns Menschen aus den Völkern, die wir durch Jesus zum Gott Israels gekommen sind, ergibt sich als Konsequenz aus seinem Judesein, seine leiblichen Geschwister als Zeugen Gottes wahrzunehmen.

Zurück zu Johannes dem Täufer. Zum zweiten Mal nach Vers 26 sagt er in Vers 31, dass er *en hydati*, „in Wasser“, tauft. Und „als einzigen Zweck des Taufens“ gibt er an, „den bisher noch Unbekannten bekannt zu machen.“ In den beiden Versen 32-33 folgt

die johanneische Fassung der Taufgeschichte Jesu – die hier gar keine Taufgeschichte ist. Vielmehr wird erzählerisch ausgeführt, was Johannes bereits als Zweck seines Taufens in Wasser bezeichnete. Dass er Jesus getauft hat, wird nicht einmal erwähnt. Der Evangelist setzt die Tradition von der Taufe Jesu voraus und lässt Johannes aus ihr bestimmte Elemente in seiner Rede aufnehmen.

Inhaltlich beschränkt sich Wengst bei der Deutung der Vision vom Herabsteigen des Geistes in Gestalt einer Taube auf die folgenden Sätze:

Dass die Geisteskraft in Gestalt einer Taube auf Jesus herabsteigt, ist hier bloßes Erkennungszeichen für Johannes, wen er als den Kommenden zu bezeugen habe. Von ihm sagt er jetzt, dass er „mit heiliger Geisteskraft tauft“. Johannes ist nichts als Zeuge für den, der die endzeitliche Gabe der Geisteskraft vermittelt.

Für Thyen ist klar (T124), dass die Verse 32-33 auf dem **Taufbericht** der synoptischen Evangelien aufbauen und dass „die Taufe Jesu durch Johannes im vierten Evangelium nicht unterschlagen, sondern nur anders akzentuiert“ wird:

Nur als er Jesus mit Wasser taufte, kann Johannes nach V. 33 gesehen und seitdem ständig vor Augen haben (*tetheamai*), wie der Geist, einer Taube gleich, vom Himmel herabschwebte und auf Jesus *blieb*.

Es ist vor allem dieses besonders betonte „*Bleiben* des Geistes auf Jesus“, in Vers 32 und 33 zwei Mal durch das Wort *menein*, „bleiben“, ausgedrückt, was bei Johannes gegenüber den synoptischen Texten zur Taufe Jesu eine „*neue Information*“ darstellt und womit er „gewiß nicht zufällig an das *anapausetai ep' auton pneuma tou theou* von Jes 11,2 {auf ihm wird ruhen der Geist des HERRN} (vgl. 42,1)“ erinnert.

Und indem der Täufer in Vers 33 zum dritten Mal sein Taufen „mit Wasser“ erwähnt und diesem erst jetzt denjenigen gegenüberstellt, „der kraft des bleibend auf ihm ruhenden göttlichen Geistes mit dem heiligen Geist taufen wird“, wird wieder etwas

vom „intertextuellen Spiel“ des Johannes (T125) mit dem Markusevangelium sichtbar, denn jetzt wird auch der zweite Teil des Wortes Markus 1,8 aufgenommen, das er der Befragungskommission aus Jerusalem vorenthalten hat.

Damit sind Wengst und Thyen mit ihrer Auslegung der Verse 32-33 fertig. Was mit dem Herabschweben des Geistes, einer Taube gleich, vom Himmel herab gemeint sein könnte, darauf bleiben beide eine genauere, konkrete Antwort schuldig.

Ton Veerkamp¹²¹ allerdings fängt jetzt erst richtig mit seiner Auslegung an. Er interessiert sich dafür, worauf sich die uns allzu vertrauten und doch schwer fassbaren Worte „Geist“, „Himmel“, „Taube“, „heilig“ in der Vision Johannes des Täufers beziehen:

Nachdem die plötzliche Konfrontation mit Jesus sein ganzes früheres Wissen erschüttert hat – „ich hatte kein Wissen von ihm“ –, stellt Johannes seine Vision vor. Das Verb, das hier verwendet wird, hat mit Zuschauen (*tetheamai*, *theasthai* vgl. „Theater“) zu tun: Zuschauen, was geschehen wird, eine Vision haben.

Zunächst geht Veerkamp intensiv auf die Worte *pneuma*, „**Geist**“, und *ouranos*, „**Himmel**“, ein:

„Die Inspiration steigt ab wie eine Taube vom Himmel.“ Wir vermeiden das Wort „Geist“, weil wir dann viel zu verdinglicht denken. Diese Inspiration wird sowohl griechisch wie hebräisch umschrieben mit einem Wort {*pneuma*}, das mit „blasen, wehen, Wind“ zu tun hat. Es setzt die Menschen in Bewegung, es macht sie „bewegt, inspiriert“. Die Inspiration kommt vom Himmel. Der Himmel ist Nicht-Erde: „Der Himmel ist Himmel für IHN, den NAMEN, die Erde gab er den Menschenkindern“, Psalm 115,16. Der NAME ist nach Exodus 20,2 „der Hinausführende aus dem Haus des Sklaventums“, *moschia' jibbra'el*, der Befreier Israels (Jesaja 43,3 usw.) Dieser Befreier steht der Erde und ihren Bewohnern absolut gegenüber, wie der Himmel der Erde. Aus diesem Bereich kommt die Inspiration, der Himmel „inspiriert“ Israel, und der Himmel ist für Israel der Befreier und nicht das Transzendente, das Numinose.

Hier wird ein Gottesbild deutlich, das manche Leserin, manchen Leser beunruhigen mag. Will Veerkamp tatsächlich aus Gott einen reinen Funktionsbegriff machen, hat der Gott Israel lediglich die Funktion, für gesellschaftliche Befreiung und Recht zu sorgen? Tatsächlich konzentriert sich in seinen Augen alles, was im TeNaK über Gott ausgesagt wird, auf genau dieses Ziel.

Meine Haltung in dieser Frage ist insofern ein wenig anders, als ich Veerkamps Unbehagen gegenüber dem Transzendenten nicht teile. Ich halte es für undenkbar,

121 Alle weiteren Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der zweite Tag. Einer wie Gott, 1,29-34](#), Abs. 17-25 (Veerkamp 2021, 58-60; 2006, 34-36).

dass sich die auf Gott vertrauenden Israeliten den befreienden NAMEN *nicht* doch als transzendente, unsichtbare und persönlich ansprechbare Macht vorgestellt haben, mit der man reden, zu der man beten kann. Trotzdem fasziniert mich die Möglichkeit, die Veerkamp hier ins Auge fasst, dass man vielleicht auch als religiös völlig unmusikalischer Mensch¹²² den Gott Israels als ein „Gegenüber denken kann, ohne eine metaphysische Transzendenz bemühen zu müssen“. Es mag also durchaus sein, dass man sowohl als religiös musikalischer wie auch unmusikalischer Mensch sich davon beeindruckt lassen kann, wie konsequent der biblische Gott seine Ehre mit dem Leben Israels in Freiheit, Recht und Frieden verbindet.

Wie auch immer man also zu der Möglichkeit eines persönlichen, religiösen Gottesverhältnisses steht: Der biblische Gott macht sich durchgehend bekannt durch seinen befreienden NAMEN! Das unterscheidet ihn von jeglichem obersten Willkürgott, den menschliche Machthaber zur Legitimation und Aufrechterhaltung ihrer unterdrückenden und ausbeutenden Herrschaft benutzen:¹²³

Freiheit ist das, was das Herrschende radikal aufhebt, sich nirgendwo aus ihm ableiten lässt. Es ist das Nihil {Nichts} der real existierenden Ordnung, ihres Prinzips (*archōn tou kosmou* {wörtlich: Fürst der Welt}): Mit dem Messias hat es *nichts* (zu tun), wie wir in Johannes 14,30 hören werden. Der befreiende NAME kommt als Inspiration auf Jesus, und das heißt: alles was Jesus sagen und tun wird, „atmet“ (*spirat*) Befreiung. Der Messias Jesus (SOHN) ist die Inspiration (GEIST) durch den Befreier, den NAMEN (bei Johannes VATER). Von da aus kann man die bis zur Unkenntlichkeit abgegriffene Formel *Vater, Sohn, Heiliger Geist* denken: das schaut Johannes [der Täufer].

122 Was mit religiöser Musikalität gemeint ist, habe ich in meiner Arbeit [Geschichten teilen](#) im einführenden Kapitel 1 in [Anm. 18](#) unter Rückgriff auf Hildegard König: Religiös musikalisch oder nicht? – Spirituelle Kompetenz von Erzieherinnen. In: Katrin Bederna / Hildegard König (Hrsg.): Wohnt Gott in der Kita? Religionssensible Erziehung in Kindertageseinrichtungen, Berlin 2009, 219f., zu erläutern versucht:

„Es war der Philosoph Jürgen Habermas, der 2001 in einer vielbeachteten Rede sich selbst einen ‚religiös eher unmusikalischen‘ Menschen nannte. Habermas hatte diese Umschreibung nicht selbst erfunden, sondern von dem Soziologen Max Weber übernommen. Der lebte etwa 100 Jahre früher“ und schrieb „1909 in einem Brief an einen Freund, er sei zwar religiös absolut unmusikalisch, aber nach genauer Selbstprüfung weder antireligiös noch irreligiös.“ ... „im Religionsmonitor 2008 oder in den Sinusstudien zur religiösen Landschaft in Deutschland ... bezeichnen sich in Westdeutschland etwa 70% der Bevölkerung als mehr oder weniger religiös musikalisch und etwa 30% als religiös ganz unmusikalisch, um bei dieser Umschreibung zu bleiben. In Ostdeutschland ist das Verhältnis nahezu umgekehrt: Etwa 35 % der Befragten halten sich für religiös musikalisch, 65 % dagegen nicht“.

123 Hier darf nicht verschwiegen werden, dass sogar biblische Texte die Einsicht widerspiegeln, dass auch der biblische Gott in diesem Sinne missbraucht werden kann. Vgl. in Veerkamp 2013 den Abschnitt: [Die Sprache der Großen Erzählung](#).

Damit ist Veerkamps Auslegung von Johannes 1,32-33 noch nicht am Ende, denn die Vision des Täufers wird „nicht nur mit dem Bild eines *Windes*, sondern auch mit dem Bild der **Taube** wiedergegeben. Beide kennen wir aus der Fluterzählung sehr gut“. In 1. Mose 8,1 ist davon die Rede, dass Gott „Noahs und aller Lebewesen, allen Viehzeugs, das mit ihm im Kasten war“, gedenkt. Dann lässt er „einen Windbraus (*ruach, pneuma*) über die Erde fahren, die Gewässer duckten sich.“ Im Anschluss daran sendet Noah drei Mal „die Taube von sich weg, damit sie sehe, ob das Wasser auf der Fläche des Erdbodens weniger geworden war“:

Die Taube in der Vision ist das Zeichen für die Bewohnbarkeit der Erde. Diese Vorstellung war in messianischen Kreisen offenbar verbreitet. Markus verwendet sie in seinem Prolog (1,10), Matthäus und Lukas übernahmen sie. Wenn die Inspiration die Gestalt einer Taube hat, dann ist sie vom Himmel her die Gewähr dafür, dass die Zeiten der Zerstörung der Erde einem Ende entgegen gehen und die Zeiten der Erde als Wohnort für Menschen anfangen. Man muss bei der Auslegung von Johannes 1,29ff. diesen Teil der Flutgeschichte laut vorlesen, um den Zusammenhang herauszuhören. Diese Vision ist allen Evangelien gemeinsam. Die Vision ist ein Midrasch von Genesis 8. Jeder Midrasch ist eine Anwendung eines Schriftfragments auf die neue Lage, in der die Menschen leben. Was kommt, ist ein neues Leben für die Menschen, auf einer erneuerten Erde.

Schließlich bleibt noch das Wort *hagios*, „**heilig**“, auszulegen. Was Thyen traditionell (T118) mit „dem Heiligen Geist“ und Wengst (W74) mit „heiliger Geisteskraft“ übersetzt, gibt Veerkamp mit „Inspiration der Heiligung“ wieder:

Der Messias Jesus wird „mit Inspiration der Heiligung“ (und mit Feuer, fügen einige Handschriften hinzu) taufen. Auch das verstehen wir nur, wenn wir die Schrift Israels befragen. Es heißt: „Ihr sollt heilig werden, denn heilig bin ich, der NAME, euer Gott“, Leviticus 19,2. Im dritten Teil des dritten Buches der Tora, *wajiqra*⁷ (Leviticus), der in Kapitel 18 beginnt, wird der Gott Israels einmal „der Heilige“ (*qadosch*) genannt und siebenmal aktiv-kausativ: „Der heilig macht“ (*meqadisch*). In Leviticus 20,7f. hören wir:

Heiligt euch und werdet zu Heiligen,
denn ICH BIN ES, der NAME, euer Gott.
Ihr sollt meine Gesetze wahren, sie tun,
ICH BIN ES, der NAME, der euch heilig macht.

Dieses aktive „Heiligen“ ist das, was mit „Inspiration der Heiligung“ gemeint ist. Für Israel war es die Befähigung, die Tora leben zu können. Die Frage ist, ob Johannes [der Evangelist] die gleiche Tora meint. Keine Frage ist, ob Johannes den gleichen Gott und die gleiche Inspiration meint, die die Propheten Israels antrieb. Für ihn ist maßgeblich, was in der Vokabel *Gott* an gesellschaftlicher Vision steckt. Der Inhalt der Vision des Johannes ist die bleibende Inspira-

tion vom Himmel, also vom NAMEN, her. Sie ist für immer mit Jesus verbunden.

Interessant finde ich in diesem Zusammenhang, wie sparsam Johannes das Wort *hagios* verwendet. Außer in 1,33 taucht es nur vier Mal im Evangelium auf, allerdings jeweils an entscheidenden Stellen:

- im Bekenntnis des Petrus zu Jesus als dem *hagios tou theou*, dem „Heiligen Gottes“ (6,69),
- für den *paraklētos, to pneuma to hagion*, also den „Parakleten, den heiligen Geist“ (14,26),
- in der Gebetsanrede Gottes durch Jesus als „heiliger Vater“, *pater hagio*,
- und bei der Belegung der Schüler durch den Empfang den *pneuma hagion* von Jesus, der zum VATER aufsteigt (20,22).

Hinzu kommt vier Mal das Wort *hagiazeln*, „heiligen“, mit dem Jesus einerseits von seiner eigenen Heiligung durch den VATER und durch sich selbst spricht (10,36 und 17,19) und andererseits von der Heiligung derer, die auf ihn vertrauen (17,17 und nochmals 17,19). Diese Heiligung, die in engem Zusammenhang mit der Treue, *alētheia*, dieses VATERs gesehen wird, wird nur von der Tora über die Heiligung im 3. Buch Mose her verstanden werden können, auf die Veerkamp hier hinweist.

Johannes 1,34: Der Sohn Gottes – einer wie Gott!

1,34 Und ich habe es gesehen und bezeugt:
Dieser ist Gottes Sohn.

[25. März 2022] Was (W76) in der synoptischen Tauftradition „von ‚einer Stimme aus dem Himmel‘ gesprochen wird“, das hat dem Evangelisten Johannes zufolge der Täufer gesehen und bezeugt: „Der ist der Sohn Gottes.“ In dieser Bezeichnung, die in 20,31 „parallel neben der Bezeichnung Jesu als des ‚Gesalbten‘“ steht, „um die im Evangelium heftig gestritten wird“, sieht Wengst (W77)

keine seismäßige Wesensbestimmung Jesu, sondern eine Funktionsbezeichnung im Rahmen der königlichen Messiaserwartung. Er ist endzeitlicher Beauftragter Gottes.

Mit dieser Einschätzung, zu der sich Wengst (Anm. 28) u. a. auf Psalm 2,7 beruft und auf die sich seine Beschäftigung mit dem Gottessohntitel an dieser Stelle beschränkt, wendet er sich ausdrücklich gegen Thyens Behauptung (T126), „der bloße Titel *ho christos* {der Gesalbte}“ erscheine dem Evangelisten

inadäquat und präzisierungsbedürftig [...]. Es muß hinzugefügt werden, daß dieser Messias in einem ganz bestimmten und schlechthin analogielosen Sinne der *Sohn Gottes* ist.

Die Frage, was Thyen mit dieser völligen Unvergleichbarkeit von Jesu Gottessohnschaft meint, ist allerdings nicht leicht zu beantworten, zumal ihr Sinn, wie er selbst sagt, sich erst „im Laufe unserer Lektüre zeigen und ... erst im Licht des Ostermorgens vollends deutlich werden“ wird. Einige Überlegungen dazu stellt Thyen aber bereits an dieser Stelle an. Sie sind deswegen besonders interessant, weil auch er nicht in der Weise missverstanden werden will, als würde er Jesus ein göttliches Wesen oder Sein zusprechen (das ist das, was er in den folgenden Zitaten mit „Ontologie“, einer Lehre des „Seins“, griechisch *ōn*, meint).

Thyen geht davon aus, dass in Äußerungen des johanneischen Jesus über sich und seinen himmlischen Vater „fraglos die Sprache des *Mythos* laut“ wird. Diese Sprache ist jedoch (T126f.)

die Sprache eines durch die Transzendenz Erfahrung der monotheistischen Offenbarungsreligion gebrochenen Mythos. Denn Israels Glaube an den einen Gott hat zwischen den Bereichen des Göttlichen und des Weltlichen und Menschlichen eine unüberwindbare Barriere errichtet und damit das traumhafte Stadium einer mythischen Einheit von Göttern und Menschen ein für alle Mal gesprengt und so allen Formen einer Onto-Theologie den Boden entzogen... Man könnte auch sagen, die jüdisch-christliche Transzendenz Erfahrung habe den fiktiven Charakter aller Mythen ans Licht gebracht. Darauf beruht ja auch der wiederholte Blasphemie-Vorwurf der Juden gegen Jesus in unserem Evangelium.

Gegen diesen jüdischen Vorwurf darf man Thyen zufolge (T127) nicht einfach erklären,

die Juden mißverstünden Jesus insofern, als sie ihm unterstellten, er wolle sich zu etwas erst *machen*, was er doch von Ewigkeit her schon *ist*, nämlich *theos* {Gott} (1,1). Denn es darf nicht im Unklaren bleiben, daß die Kopula „*ist*“ in dem Satz „Jesus ist Gott“ nicht auf die Ontologie zurückgeführt werden darf. Sie gehört vielmehr dem Sagen der Transzendenz Erfahrung des Glaubens an und darf sich keinesfalls „in jenes Abenteuer mit hineinreißen (lassen)“, welches von Aristoteles bis Heidegger die Theologie durchlaufen hat; die Theologie, die Identitäts- und Seinsdenken geblieben ist und die tödlich wurde für Gott und den Menschen der Bibel oder für das, was man so genannt hat. ...

Doch noch nach seinem Zerbrechen durch die monotheistische Offenbarung ist der als fiktional durchschaute und zum *symbolischen Modus* von Texten gewordene Mythos keineswegs stumm und überflüssig geworden. Vielmehr bleibt er ... ein unersetzliches poetisches Sprachspiel. In dem, was er ausspricht, zeigt sich die unaussprechliche Antwort auf die Sinndefizite der Welt und des Lebens.

Wenn ich Thyen richtig verstehe (T128), dann versucht er, von der johanneischen Verwendung des Wortes *sēmeion*, „Zeichen“, her das Johannesevangelium symbolisch zu begreifen:¹²⁴

Jesus vollbringt nicht nur solche zeigenden *sēmeia*, sondern er ist das *sēmeion* Gottes in Person und Werk: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (14,9). Auch die Prädikation dieses Mannes aus Nazaret, „dessen Vater und Mutter wir doch kennen“ (6,42), als *hyios tou theou* {Sohn Gottes} hat den Modus eines *sēmeion*.

Vielleicht tue ich Thyen Unrecht, aber mir kommt es so vor, als wolle er die Quadratur des Kreises vollbringen, indem er versucht,

das unaufgebbare Sachanliegen des Symbols von [Chalcedon](#) bewahren, ohne dessen dyophysitische Ontologisierung {seinsmäßige Substanzbestimmung} zweier Naturen Christi zustimmen zu müssen. Denn *asynchytōs* und *atreptōs*, sowie *adiaretōs* und *achōristōs* {unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar} fallen sie im Symbol zusammen, die beiden Aspekte Jesu Christi, nämlich das Sichtbare und Sagbare dieses Menschen und in, mit und unter diesem zugleich das Unsichtbare und Unsagbare, für das er das *sēmeion* ist, das allein der Glaube wahrnimmt.

Noch problematischer erscheint mir teilweise Thyens Abgrenzung von Gottessohnvorstellungen, die Johannes ihm zufolge keinesfalls gemeint haben kann. Er schreibt, dass Jesus weder einer von „den gefeierten heroischen Göttersöhnen der Antike“ ist noch wird er „wie die Pharaonen Ägyptens oder die Könige Israels“ als Gottes Sohn bezeichnet.

Aber kann es im Sinne des Johannes sein, die Pharaonen Ägyptens und die Könige Israels ohne Weiteres nebeneinanderzustellen? Zwar weiß die jüdische Bibel, dass kaum ein König Israels tat, „was dem HERRN wohlgefiel“, also was das in den Augen des NAMENS Gerade war (vgl. zum Beispiel 2. Könige 2,22), aber trotzdem ist der König Israels vom NAMEN dazu bestimmt (Psalm 2,7), als der von ihm gezeugte Sohn für die Durchsetzung seiner befreienden Wegweisung einzustehen, was besonders in Psalm 72 deutlich wird. Es sollte also nicht vorschnell darauf verzichtet werden, Jesu Gottessohnschaft auch vom biblischen Blick auf den König Israels her, wie er nach Gottes Willen handeln sollte, zu begreifen.

Thyen legt dagegen großen Wert darauf, Jesus „als den *Einzigen vom Vater* (*monogenēs para patros*) und als den *Präexistenten*“ zu betrachten und eben nicht (T126) „aus dem ewigen Sohn einen in der Zeit Gezeugten“ zu machen. Ich denke ja (wie auch Wengst und Veerkamp), dass er damit doch bereits christliche Theologie mit

124 Dabei lässt er völlig den Sinn der befreienden *sēmeia kai terata*, „Zeichen und Machterweise“, des Gottes Israels in den jüdischen Schriften außer Acht, auf die sich Johannes in der Erzählung von den *sēmeia* Jesu beziehen wird; aber dazu später an Ort und Stelle mehr.

griechisch-philosophischen Denkvoraussetzungen in Johannes hineinliest, zumal man Jesus nur insofern „den *Einzigen vom Vater*“ nennen kann, als er den Einzigen Sohn der jüdischen Schriften, nämlich Isaak (und mit ihm das Volk Israel als erstgeborenen Sohn Gottes, 2. Mose 4,22) repräsentiert.

Thyen sind solche Zusammenhänge nicht grundsätzlich fremd (T128), denn er weiß ja vom Bezug des *monogenēs*, des „Einzigen“, auf Isaak, wie im letzten Satz dieses Abschnitts deutlich wird:

Dürfen wir das eine symbolische Inversion der Tradition von Isaaks Bindung nennen, weil hier nicht ein Mensch seine grenzenlose Liebe zu Gott dadurch erweist, daß er ihm sein Liebstes opfert, sondern weil hier umgekehrt das absolut Unglaubliche geschieht, daß Gott seine Liebe zur Welt – zu einer nur auf das Ihre bedachten und in Feindschaft gegen ihn lebenden Welt – durch die Hingabe seines Liebsten erweist (vgl. 3,16)?

Machen wir uns klar, was Thyen hier tut:

Er nimmt nicht etwa ernst, dass Jesus diesen Isaak verkörpert und mit ihm das im Jüdischen Krieg zu Tausenden gekreuzigte Volk Israel. Dann könnte er weiter ebenso klar sehen, dass Jesus eben als dieser zweite Isaak nun auch derjenige ist, der den NAMEN des Gottes Israels verkörpert und insofern sein Sohn genannt werden darf. Im ermordeten Israel, repräsentiert durch seinen Messias, gibt sich Gott selber hin, um seinem Volk im Leben der kommenden Weltzeit Befreiung, Recht und Frieden zu schaffen.

Stattdessen meint Thyen offenbar, dass der Gott Israels in Jesus eine Kehrtwendung anderer Art vollzieht. Er fordert nicht mehr ein übermenschliches Opfer von einem Menschen, wie er es von Abraham gefordert hat, vielmehr gibt er selber seinen einzigen Sohn in Feindesliebe gegenüber der ihn ablehnenden Welt hin. Das klingt nach der alten Sichtweise einer Überlegenheit des christlich liebenden Vatergottes gegenüber einem jüdischen Gesetzesgott, der unerbittlich die Einhaltung des 1. Gebotes fordert. Doch auch wenn solche Anklänge nicht in Thyens Absicht liegen, bleibt jedenfalls Israel als Adressat der bleibenden Treue Gottes bei ihm außer Acht.

Zu dieser Problematik schreibt Ton Veerkamp¹²⁵:

Wer die traditionelle Übersetzung: „Dieser ist der Sohn Gottes“ liest, denkt die ganze christliche Dogmatik von Nicäa über Chalcedon nach Konstantinopel mit, die Orte, wo das Dogma über Jesus Christus ausformuliert wurde.

Veerkamp selber wählt an dieser Stelle daher eine provokative Übersetzung der Worte des Johannes: „Und ich habe gesehen und habe bezeugt: Der ist es, Einer wie

125 Die folgenden Zitate Veerkamps in: [Der zweite Tag. Einer wie Gott, 1,29-34](#), Abs. 25-26 (Veerkamp 2021, 60-61; 2006, 36).

Gott!“ Dazu erläutert er, was im semitischen Sprachraum mit dem Wort „Sohn“ gemeint ist:

Das Wort „Sohn“, das hebräische *ben*, bedeutet „leiblicher Sohn“. Er ist als Sohn derjenige, der dem Namen seines Vaters Beständigkeit gibt, er setzt die Lebensaufgabe des Vaters fort. Als Sohn handelt er wie der Vater. Semitische Namen geben diese Beziehung als Substanz des Namens wieder: Simon ist *bar lōna* oder *ben Jochanan*, der von den Briten eingesetzte König des Wüstenölands Arabien hieß *Ibn Saud*, *Sohn Sauds*, der *Saude*, einer der Familie *Saud*. Die arabische Halbinsel ist daher Familienbesitz, *Saudi-Arabien*. Jesus wurde in den synoptischen Evangelien „Sohn Davids“ genannt, also einer aus der Familie David, also einer, der die Lebensaufgabe Davids und seiner Nachkommen fortsetzen muss. Johannes sieht Jesus kurz und bündig als einen „wie (der) Gott (Israels)“, also der, der das tut, nur das und nichts anderes als das, was der Gott Israels für Israel tut. Mit „Wesensgleichheit“ zwischen Gott und Jesus hat das hier nichts zu tun.

Damit stimmen Wengst und Veerkamp am deutlichsten darin überein, die Gottessohnschaft Jesu im Johannesevangelium von der jüdischen Bibel her zu begreifen. Auch Thyen will zwar von einer „Wesensgleichheit“ Jesu mit Gott nichts wissen, tendiert aber doch dazu, schon bei Johannes ein Verständnis Jesu als des Sohnes Gottes im Sinne der späteren christlichen Dogmatik vorauszusetzen.

Johannes 1,35-39: Dritter Tag – die ersten beiden Schüler Jesu

- 1,35 Am nächsten Tag stand Johannes abermals da und zwei seiner Jünger;
- 1,36 und als er Jesus vorübergehen sah, sprach er: Siehe, das ist Gottes Lamm!
- 1,37 Und die zwei Jünger hörten ihn reden und folgten Jesus nach.
- 1,38 Jesus aber wandte sich um und sah sie nachfolgen und sprach zu ihnen: Was sucht ihr?
Sie aber sprachen zu ihm: Rabbi – das heißt übersetzt: Meister –, wo wirst du bleiben?
- 1,39 Er sprach zu ihnen: Kommt und seht!
Sie kamen und sahen's und blieben diesen Tag bei ihm.
Es war aber um die zehnte Stunde.

[26. März 2022] Zu den beiden Jüngern oder Schülern, *mathētai*, des Johannes, die in Vers 35 unvermittelt erwähnt werden, merkt Thyen an (T129), dass erneut ein Vorwissen der Leser darüber vorausgesetzt wird, „daß es ‚Jünger‘ des Johannes gibt“. Die halbe Wiederholung des Wortes vom Lamm Gottes soll ihm zufolge „viel-

leicht auch die Johannes-Jünger als Ohrenzeugen von 1,29-34 vorstellen.“ Wengst (W77) betont, dass die Wiederholung „die Bedeutsamkeit dieses Wortes, das Gewicht, das es im Evangelium hat“, unterstreichen soll.

Weder Thyen noch Wengst gehen näher auf das Wort *peripatein* in Vers 36 ein, mit dem dargestellt wird, bei welcher Tätigkeit Johannes Jesus an diesem Tag erblickt. Wengst übersetzt: „wie er da herging“, Thyen: als er ihn „vorübergehen“ sah. Veerkamp¹²⁶ macht darauf aufmerksam, dass dieses Wort in seiner inhaltlichen Füllung ernstgenommen werden muss, um den Text von vornherein angemessen zu verstehen:

Peripatein bedeutet nicht einfach „gehen, wandeln“, sondern einen ganz bestimmten „Lebenswandel, Lebensgang“. *Halakha*, „Gang“, ist bei den Juden ein Lebensgang nach den Weisungen der Tora und der mündlichen Überlieferungen. Es ist dieser Gang Jesu, der Menschen auf ihn aufmerksam machte. Johannes sieht Jesus nicht spazieren, sondern eben jenen Gang von Jesaja 53 gehen. Deswegen „den Gang gehen“.

Von daher leuchtet auch unmittelbar ein, warum die Bezeichnung „Mutterschaf von Gott her“ wiederholt wird:

Genau das ist der Lebensgang Jesu, er muss leben, wie die Bilder aus Jesaja 55 und Leviticus 16 andeuten. Johannes braucht nicht weiter zu reden, die Schüler wissen Bescheid. Wenn sie das Wort hören, folgen sie Jesus.

In Vers 38 gibt es noch ein Wort, auf das Wengst gar nicht eingeht und das Thyen (T129) nur ganz knapp als „Geste der *Zuwendung*“ Jesu bezeichnet: *strephein*, „sich umwenden“. Veerkamp deutet dieses Wort vom hebräischen Wort *schuv*, „umkehren“ her und nimmt wahr, dass erstaunlicherweise zwar die Schüler des Johannes, als sie hören, wie er redet, Jesus folgen, aber von ihrer Umkehr oder Bekehrung zu Jesus ist nicht die Rede:

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.

126 [Anm. 84 zur Übersetzung von Johannes 1,36](#) (Veerkamp 2021, 61; 2015, 16), alle weiteren Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der dritte Tag. Der Messias, 1,35-42](#), Abs. 3-5 und 7-11 (Veerkamp 2021, 62-65; 2006, 37-39).

Eine solche Bekehrung Gottes zu seinem Volk war Veerkamp zufolge notwendig geworden, als die unter Esra und Nehemia unter persischer Oberherrschaft gegründete und von Priestern geführte Torarepublik unter den Bedingungen des hellenistischen Siegeszuges durch Alexander den Großen und seine Nachfolgereiche in die Versuchung geriet, sich Gott nach dem Muster olympischer Willkürgötter vorzustellen, der mit Völkern wie Israel oder Menschen wie Hiob aus seiner Allmacht heraus umspringen darf, wie er eben will. Was Veerkamp darüber in seinem Buch „Autonomie und Egalität“¹²⁷ herausgefunden hatte, das fasst er hier kurz folgendermaßen zusammen:

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).

Ein weiteres Wort, nämlich das erste, das Jesus überhaupt im Johannesevangelium spricht, übergeht Wengst (W78) ebenfalls sehr knapp, indem er Jesu Frage an die beiden Johannesjünger: „Was sucht ihr?“ mit „Wonach verlangt ihr?“ umschreibt und sich dann ausschließlich der Gegenfrage der beiden zuwendet, „wo er seine Bleibe habe“.

Auch Thyen (T129) geht zwar darauf ein, dass in dieser „vordergründigen Frage nach Jesu Wohnort doch gewiß schon die Suche nach einer unvergänglichen Bleibe“ mitschwingt, aber warum Jesus überhaupt *ti zēteite?*, „was sucht ihr?“, gefragt hat, findet er offenbar nicht erwägenswert.

Anders Ton Veerkamp. Er denkt, dass die beiden Johannesjünger in Jesu Augen „ganz Israel“ repräsentieren, und kommt von daher dem Sinn dieser so pointiert von Jesus gestellten Frage auf die Spur:

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.

127 Ton Veerkamp, Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift, Berlin 1993. Eine kurze Zusammenfassung entsprechender Aussagen in einem anderen Buch Veerkamps findet sich (Veerkamp 2013) zur Gründung der Torarepublik in: [Esra und Nehemia: Bildung der Torarepublik](#), zum Erstarken des Hellenismus in: [Hellenismus](#) und zum Buch Hiob in: [Hiob](#).

Insgesamt 34mal kommt das Verb „suchen“ im Johannesevangelium vor. „*Suchen* ist ein Lebensziel, es bedeutet so etwas wie *streben*.“ Während Jesu Lebensziel der „Wille Gottes“ ist, wird „den Judäern vorgeworfen, genau ihn nicht zu suchen“; stattdessen suchen sie Jesus, um ihn „festzunehmen bzw. zu töten“, das sieht der Evangelist offenbar als das „Lebensziel des rabbinischen Judentums“ an, wozu Veerkamp anmerkt, dass wir in dieser Hinsicht „seine Sicht nicht teilen“ müssen.

Auf die Frage Jesu an die Schüler, was sie suchen, bekommt er „keine direkte Antwort, berichtet wird nur, was/wen sie *finden*.“ Das entsprechende Wort *heuriskein*, „finden“, taucht aber erst etwas später auf, dazu mehr in der Besprechung von [Johannes 1,41](#).

Hier zeigt zunächst das Wort *rabbi*, das vom Evangelisten sogleich mit *didaskalos* übersetzt wird, dass sie in Jesus einen „Lehrer“ sehen, den sie (W78) fragen: *pou meneis?*, „wo ist deine Bleibe?“ Dazu erläutert Wengst:

Die Schüler eines Rabbi gehen nicht nur zu ihm in den Unterricht, sie wohnen, „bleiben“ bei ihm, leben mit ihm zusammen und dienen ihm, um umfassend – und also auch von seinem Leben – zu lernen.

Thyen (T130) geht zwar ausführlicher auf die Anrede *rabbi* ein, zieht daraus aber keine Schlüsse zur Art der Lehre Jesu, sondern nur darauf, dass „wir uns hier wohl kurz vor oder auf der Schwelle zur Entstehung des *Rabbinats* als eines rituell und rechtlich geordneten Amtes befinden“. Die Übersetzung des Wortes *rabbi* ins Griechische

hat sicher nicht den vordergründigen Zweck, griechischen Lesern ein fremdes Lexem zu übersetzen. Vielmehr dient in nahezu allen literarischen Erzählungen die Einführung von Lexemen in der Muttersprache der handelnden Personen dem Gesetz des *Verisimile*.¹²⁸ Zudem wird in unserem Fall der kurzen und schnell verklungenen Anrede *rabbi* durch ihr *methermēneuein* {Übersetzen} zusätzliches Gewicht verliehen und klargestellt, daß es sich hier nicht um eine bloße Höflichkeitsfloskel, sondern um die respektvolle Anrede von hörbereiten Schülern handelt.

Inhaltlich läuft alles, was hier geschildert wird, nach Thyen auf eine „Nachfolge Jesu“ hinaus, die er nicht mit rabbinischen Analogien vergleicht, sondern auf die Johannes bereits als einer christlich ausgeprägten Vorstellung zurückgreift:

Die gedrängte Folge der Lexeme *lalein*, *akouein* und *akolouthēin* {reden, hören und folgen in Vers 37} weist auf einen nahezu technischen und den Lesern vertrauten Gebrauch. Das *lalein* {Reden} des Johannes als des gottgesandten Zeugen ist Ruf in die Nachfolge Jesu, den seine Jünger „hören“ und „befolgen“.

128 *Verisimile*, lateinisch: „dem Wahren ähnlich, wahrscheinlich“. Dem „Gesetz des *Verisimile*“ folgen erzählerische Bemerkungen, durch die etwas Erfundenes plausibel gestaltet wird.

Wengst dagegen sieht die „Schule Jesu“, die, wie das weitere Evangelium zeigt, „in die Gemeinschaft der Gemeinde“ führt, durchaus in einer Analogie zum rabbinischen Unterricht:

Bei Jesus „bleibt“, wer in seiner Lehre bleibt, wer sich an das hält, was er gelehrt und gelebt hat. Wer so bei Jesus bleibt, hat eine „Bleibe“ bei Gott. Das wird Kap. 14 zeigen. Dort sagt der von seinen Schülern Abschied nehmende Jesus, dass im Haus seines Vaters viele „Bleiben“ seien und er gehe, ihnen einen Platz zu bereiten (14,2). In 14,23f. aber ist die Richtung umgekehrt, wenn Jesus sagt, dass er und der Vater kommen werden, um „Bleibe“ zu nehmen bei denen, die ihn lieben und seine Worte halten. In der Nachfolge also „bleiben“ die Mitglieder der Gemeinde bei Jesus (12,26). Er selbst hat seine „Bleibe“ bei Gott, wie in der vorigen Szene das Herabsteigen der Geisteskraft und deren „Bleiben“ auf ihm anzeigte. Das macht die Nachfolge verheißungsvoll. Dass sie sich tatsächlich als solche erweist, kann nicht im Voraus andemonstriert werden. Deshalb erfolgt die Einladung: „Kommt und seht!“ Lasst euch darauf ein und ihr werdet schon eure Erfahrungen machen.

Zum Wort *menein*, „bleiben“, steuert Veerkamp noch weitere Überlegungen bei, die sich auf den semitischen Hintergrund dieses Wortes beziehen:

Die zwei Schüler des Johannes wollen wissen, wo Jesus „bleibt“. Das Verb, das auf dem ersten Blick einfach „bleiben“ heißt, hat, wie so oft bei unverfänglichen Wörtern, einen doppelten Boden. Eine Kopula „bleiben“ (wie „bleibe du gesund“) gibt es in semitischen Sprachen nicht. Die griechischen Übersetzer geben oft Wurzeln wie „aufrecht sein“ oder „stehen“ mit diesem „bleiben“ wieder. Die Schüler wollen nicht die Adresse Jesu wissen, sondern sie möchten wissen, wo sein Standort ist, wo er diesen ganzen trostlosen Zustand Israels „aushält“. Später wird das Verb eine Grundtugend der Schüler beschreiben; sie sollen nicht „in Christus bleiben“ (was sich ein normaler Mensch sowieso nicht vorstellen kann), sondern „mit dem Messias standhalten“. Also fragen sie: „Wo hältst du es aus?“ „Kommt und seht“, ist die Antwort. Die zwei halten es zunächst während dieses Tages mit Jesus aus.

Die Bemerkung *hōra ēn hōs dekatē*, „es war um die zehnte Stunde“, soll nach Thyen (T130) wieder „dem *Verisimile*“ (siehe Anm. 128) dienen, also der erzählerischen Plausibilität, und „zugleich deren symbolischen Modus“ signalisieren. Dabei will sich Thyen aber auf keine mögliche Deutung festlegen: „Auf jeden Fall gilt da Ricoeurs Maxime, daß das Symbol *zu denken gibt*.“

Auch Klaus Wengst (W79) sieht die Zeitangabe in Vers 39 als ein Signal „für eine tiefere Sinndimension“. Bei ihrer Erschließung sollte aber

nicht allgemein von der Zahl Zehn, sondern von „der zehnten Stunde“ ausgegangen werden. In der jüdischen Überlieferung spielt „die zehnte Stunde“, so-

weit ich sehe, nur in einer einzigen Tradition eine Rolle. In ihr wird die durch andere Elemente weitergeführte biblische Erzählung von der Erschaffung des ersten Menschen bis zu seiner Vertreibung aus dem Garten Eden in einen einzigen Tag zusammengefasst und in einem Schema von zwölf Stunden geboten: „In der zehnten (Stunde) gebot er (= Gott) ihm (= dem ersten Menschen)“¹²⁹. Ein solcher Bezug ergäbe einen möglichen Sinn für Joh 1,39, zumal das Gebieten, das Lehren eines Gebotes bzw. von Geboten einerseits und das Halten der Gebote und Worte Jesu andererseits in der im Evangelium beschriebenen Relation zwischen Jesus und seinen Schülern eine wichtige Rolle spielen. Wie Gott dem ersten Menschen gebot, so gebietet Jesus als sein endzeitlicher Beauftragter, als messianischer Lehrer seinen Schülern – und über sie der Gemeinde.

Tatsächlich passt diese Deutung der zehnten Stunde als der Zeit des Lehrens der Gebote durch Gott sehr gut zu dem Zeitpunkt, an dem Jesus seine Tätigkeit als Lehrer seiner Schüler aufnimmt.

Ton Veerkamp verweist zum Stichwort *hōra*, „Stunde“, das insgesamt 26mal im Johannesevangelium vorkommt, darauf, dass es siebenmal die „Stunde Jesu“ bezeichnet, also jenen „festgelegten Zeitpunkt, an dem Jesus ‚geehrt‘ werden soll“, indem er am Kreuz stirbt. Und es sind vier „ganz bestimmte Stunden“, die „mit einem Zahlwort hervorgehoben“ werden:

Die sechste Stunde war die Stunde, wo Jesus sich beim Jakobsbrunnen in Samaria hinsetzte (4,6); hier ruft der Messias die Leute von Samaria zur Einheit Israels zurück. Die siebte Stunde war die Stunde, in der der Sohn des königlichen Beamten geheilt wurde (4,52). Die sechste Stunde wird ein zweites Mal erwähnt; sie ist bei Johannes nicht der Augenblick, wo das ganze Land in Finsternis gehüllt wird {wie in Markus 15,33; Matthäus 27,45; Lukas 23,44}, sondern der Augenblick, in dem Pilatus den gefolterten Jesus herausführte mit den Worten: „Da, euer König!“ (19,14) Die zehnte Stunde war die Stunde des „Kommt und seht“. Kommen ist eine Einladung, sehen eine Aufforderung. Hier geht die Einladung an die, die nicht durch ihre Vorurteile geblendet sind.

Johannes 1,40-42: Andreas findet „als Ersten“ den Simon Petrus

- 1,40 Einer von den zweien, die Johannes gehört hatten und Jesus nachgefolgt waren, war Andreas, der Bruder des Simon Petrus.
- 1,41 Der findet zuerst seinen Bruder Simon und spricht zu ihm: Wir haben den Messias gefunden, das heißt übersetzt: der Gesalbte.

129 Aboth de Rabbi Nathan, hg. v. S. Schechter, verb. Ausgabe New York 1967 (Erstausgabe Wien 1887), 3a.

1,42 Und er führte ihn zu Jesus.
 Als Jesus ihn sah, sprach er:
 Du bist Simon, der Sohn des Johannes;
 du sollst Kephas heißen, das heißt übersetzt: Fels.

[27. März 2022] Die Lutherübersetzung ist in Vers 40 sehr ungenau. Im Original beginnt der Text nämlich mit *ēn Andreas*, „es war Andreas“, und betont damit die Rolle dieses Schülers, der, so Wengst (W80), in den synoptischen Evangelien

außer in der Berufungserzählung (Mt 4,18-22; Mk 1,16-18) nur in Aufzählungen vorkommt. Hier in Kap. 1 ist er Simon nicht nur zeitlich vorgeordnet, sondern wirkt ihm gegenüber als Zeuge Jesu und führt ihn zu Jesus. Diese Beobachtung hat ihre Entsprechung an weiteren Stellen des Evangeliums, an denen andere namentlich genannte Schüler auftreten. Der Evangelist umstellt sozusagen die prominente Figur des Simon Petrus mit einer Mehrzahl anderer Schüler. Diese Art der Darstellung dürfte dadurch veranlasst sein, dass er ein geschwisterschaftliches und kein hierarchisches Modell von Gemeinde vertritt.

Auch die Art, wie Johannes in Vers 42 die Umbenennung Simons aus dem Matthäusevangelium (16,17-18) übernimmt, kann nach Wengst (W80f.) nicht

anders gedeutet werden, als dass der Evangelist eine antihierarchische Tendenz verfolgt. Simon wird in der Darstellung dieses Abschnitts – in jedem Sinn – hineingeholt in die Gemeinschaft der Schüler Jesu.

Denn während Simon nach Matthäus auf Grund seines Messiasbekenntnisses den Namen Petrus erhält und zum Leiter der Gemeinde bestimmt wird, hat nach Johannes (W80) „schon Andreas dem Simon gegenüber Jesus als Messias bekannt“; es bleibt „bei der bloßen Benennung und es fehlt jeder Hinweis auf eine ekklesiologische {gemeindebezogene} Bedeutung.“

Das kann man aber auch anders sehen, gerade wenn man voraussetzt, dass Johannes die Matthäusversion der Umbenennung des Simon Petrus kennt. Er erzählt nämlich in Vers 41, dass Andreas *prōton* seinen eigenen Bruder Simon Petrus findet, und dieses Wort *prōton*, das Luther mit „zuerst“ und Wengst mit „zunächst“ wiedergibt, kann wörtlich auch mit „**als Ersten**“ übersetzt werden. Veerkamp¹³⁰ zieht daraus den Schluss, dass es hier zwar durchaus um eine Kritik an Petrus geht, seine Führungsrolle wird aber gerade dadurch eher noch gestärkt. Petrus bleibt „das Fundament des messianischen Israels“ nämlich nicht auf Grund zweifelhafter persönlicher Verdienste, sondern allein auf Grund seiner Berufung durch den Messias:

130 Die folgenden Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der dritte Tag. Der Messias, 1,35-42](#), Abs. 12 und 6 (Veerkamp 2021, 65 und 63; 2006, 39 und 38).

Andreas „findet“ seinen Bruder, als den „Ersten“, nämlich als den, den der Messias zum Hirten Israels berufen wird (21,15ff.). Simon geht beim Wort „Messias“ nicht von sich aus auf Jesus zu, sondern er wird zu Jesus gebracht. Simon, Sohn des Johannes, erhielt einen neuen NAMEN, das heißt: Er muss das Fundament des messianischen Israels sein. Bevor er das kann, muss er restlos demontiert werden, als Nachfolger, der in einem entscheidenden Augenblick „leugnet“. Johannes der Täufer „leugnet nicht“, sondern „bekennt“ (1,20), Simon bekennt nicht, sondern leugnet, dreimal (18,25ff.). Johannes verknüpft durch die Wahl seiner Worte die entscheidenden Szenen seiner Erzählung miteinander.

Das Wort *heuriskein*, „finden“, in Vers 41 verdient weitere Aufmerksamkeit. Wengst meint dieses Wort im Sinne von „zufällig antreffen“ deuten zu können (W80):

Andreas „findet“ seinen Bruder Simon, wie später Jesus den Philippus findet und der den Natanael. Hier „findet“ sich gleichsam alles wie von selbst – zufällige Begegnungen, aus denen eine Gruppe von Schülern resultiert, in der die Gemeinde sich wiedererkennen kann.

Dabei nimmt Wengst nicht ernst genug, dass im selben Satz das Wort „finden“ ein zweites Mal vorkommt. Hier wird nämlich, so Veerkamp, die erste Frage Jesu aus Vers 38: „Was sucht ihr?“ endlich beantwortet:

Andreas sagt: „Wir (!) haben den Messias gefunden.“ Mit diesem „wir“ ist die Gruppe um Johannes gemeint, deren Aufgabe darin besteht, die Außenwelt von diesem *Befund* zu unterrichten.

Das heißt, es geht bei diesem Finden um alles andere als einen Zufall, sondern um ein sehr bewusstes Aufeinanderzugehen. Veerkamp erläutert ausführlich die „wichtige Rolle“, die nicht nur das Verb *zēteîn*, „suchen“, sondern auch das Verb *heuriskein*, „finden“, im Johannesevangelium spielt:

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*.

Worauf weder Wengst noch Veerkamp eingehen, darauf richtet Thyen sein Hauptaugenmerk, nämlich auf die Frage, warum nur einer der beiden ersten Schüler Jesu mit Namen genannt wird (T132). Wer könnte aber der **anonyme Schüler** sein?

Fraglos bildet der fehlende oder „unterdrückte“ Name eines der beiden Erstberufenen in unserem Text eine absichtsvolle „Leerstelle“, die zu ihrer Ausfüllung aufruft...

Außer diesem Leerstellen-Signal, das nach seiner Auffüllung durch die Wahrnehmung anschließbarer Textsegmente ruft, ist zudem gar nicht einzusehen, warum das ... intertextuelle Spiel mit Mk 1,7ff nach Joh 1,34 plötzlich abbrechen sollte. Denn daß am Anfang aller Jüngerschaft Jesu die Berufung zweier Brüderpaare stand, nämlich die von Petrus und Andreas, sowie die der Zebedäussöhne Jakobus und Johannes (Mk 1,16ff par.) – und danach nach Ausweis der Apostelliste von Mk 3,16-19/Mt 10,2-4 wohl die des Philippus – weiß der Leser aus den Prätexten (und dieses Wissen ist im übrigen auch Joh 21,2 vorausgesetzt, wenn das Brüderpaar da einfach als *hoi to Zebedaiou* bezeichnet wird).

Daraus ist Thyen zufolge zwar „keinesfalls *unmittelbar* zu entnehmen..., daß nach Andreas auch der ‚Andere‘ seinen *Bruder* zu Jesus geführt haben müsse.“ Aber (T131) die nach „dem gewichtigen Codex Sinaiticus“ bezeugte „Lesart *prōtos*“ im Nominativ statt *prōton* im Akkusativ könnte die Auslegung stützen, dass „unter den beiden einstigen Johannes-Jüngern Andreas der **erste** war, der einen anderen, nämlich seinen Bruder Petrus, zu Jesus brachte“ (meine Hervorhebung). Es bleibt (T133) „ein den Lesern aufgegebenes Rätsel“, wer der andere unbenannte Jünger ist und was ihn möglicherweise „mit der Figur des ‚Jüngers, den Jesus liebte‘ verbindet“. Aber es ist wohl kein Zufall, dass schon frühe Handschriften das Evangelium mit *euangelion kata Iōannēn*, „Evangelium nach Johannes“, über- oder unterschrieben haben, also seinen Autor mit Johannes, Sohn des Zebedäus und Bruder des Jakobus, in Verbindung gebracht haben. Man könnte also (T133f.)

gerade die „Nichtnennung“ der Zebedaiden im Corpus unseres Evangeliums und ihr Erscheinen erst in Joh 21,2 als ein Element der absichtvoll durchgeführten Strategie begreifen, den Jünger, *ho martyrōn peri toutōn kai ho grap-sas tauta* {der das bezeugt und aufgeschrieben hat} (21,24) und seine Zeu-gen-schaft als einer, der *ap’ archēs* {von Anfang an} mit Jesus war (15,27) bleibend mit dem Rätsel seiner Anonymität zu verbinden.

Thyen sieht aber nicht (T133) wie Ferdinand Hahn¹³¹ im „namenlosen Jünger“, der auch hier, wie später am Grab Jesu, vor Petrus zu Jesus gekommen ist, ... die Abbil-

131 Thyen zitiert Ferdinand Hahn, Die Jüngerberufung Joh 1,35-51. In: J. Gnllka (Hg.), NT und Kirche. FS R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 184f.

Ähnliche Vorstellungen wie Hahn vertritt Günter Reim, [JOCHANAN – erweiterte Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums](#), Erlangen 1995, 425-486, von mir besprochen in: [Augenzeuge – der Zeichen des Messias Jesus!](#)

„dung eines realen und als mutmaßlicher *Traditionsträger* einer ‚johanneischen Gemeinde‘ verehrten Mannes“, sondern „den von seinem Autor geschaffenen, rein fiktionalen *Erzähler-Schreiber* unseres Evangeliums“. Das heißt, der reale Autor des Johannesevangeliums tritt in vollständiger Demut hinter diesen von ihm vorausgesetzten anonym und rätselhaft bleibenden Erzähler aus der Zeit Jesu zurück.

Dass Jesus (W80) den **Simon** bereits mit Namen anredet, „bevor einer der beiden Brüder etwas sagt“, deutet Wengst von der späteren Selbstbeschreibung Jesu als des guten Hirten her:

Er kennt ihn schon, ehe er mit ihm bekannt gemacht worden ist. Hier ist in Erzählung umgesetzt, was Jesus von sich als dem guten Hirten in 10,3 sagen wird: „Und die Schafe hören seine Stimme und er ruft seine Schafe mit Namen und führt sie hinaus.“

Auch für Thyen (T136) werden in Jesu „spontanem Erkennen Simons (V. 42) ... bereits Farben aus dem Bild vom ‚guten Hirten‘ sichtbar, ‚der seine Schafe kennt und sie mit Namen ruft‘ (10,3.14.27)“. Deutlicher als Wengst drückt er aus, dass Jesus damit „an der Omniszienz des ‚Vaters‘“, seiner Allwissenheit, teilhat, und er will „ihren Ursprung ‚in den Schriften suchen, die von ihm reden‘ (Joh 5,39)“, etwa im Vergleich von Stellen wie 1. Könige 8,39 und Jesaja 45,4.8 mit Johannes 2,24f. Dazu erst bei der Auslegung dieser Stelle mehr.

In der Benennung Simons mit dem aramäischen Namen **Kēphas** sieht Thyen übrigens nicht einen Beleg für die Aufnahme einer älteren Tradition durch Johannes, sondern eine bewusste Archaisierung, also die Aufnahme eines zu seiner Zeit bereits ungebräuchlichen Begriffs (T137):

Wie er im Bekenntnis des Andreas, das wohl auch für Petrus gelten darf, die griechische Transskription *Messias* des hebräischen *maschiach* verwendete, um sie dann mit „gesalbt“ bzw. „der Gesalbte“ (*christos*) zu übersetzen, so benutzt er nun anstelle von *Petros* die griechische Transskription *Kepha* des aramäischen *kejpha*⁷ und übersetzt sie mit „Fels“ (*petros*). Diese Archaisierung der Namen dient nicht nur dem narrativen Gesetz des *Verisimile* {siehe Anm. 128}, sondern in einer Zeit, in der „Petrus“ längst zum Eigennamen geworden ist und einige Christenkinder womöglich schon diesen Namen des verehrten Märtyrers tragen, wird so das Außergewöhnliche der Bekehrung des Simon mit dem metaphorischen Namen „der Fels“ in Erinnerung gerufen.

Eine ähnliche Argumentation erklärt Thyen zufolge auch, warum Simon hier als Sohn des Johannes und nicht des Jona wie in Matthäus 16,17 angeredet wird. Der Name „Jona(s)“ ist nämlich nach Joachim Jeremias¹³² in neutestamentlicher Zeit „als selb-

132 Thyen zitiert Joachim Jeremias, Artikel *Iōnas*: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III (1938), 410.

ständiger Name nicht nachweisbar“, sondern nur als abweichende Lesart in der Septuaginta zum Namen „*lōan(n)es*“; daraus „möchte man schließen, dass *jona*‘ Mt 16,17 *Abkürzung* von *jochanan* ist“. Auch hier sieht Thyen demzufolge den Evangelisten „um die archaischere Gestalt der biblischen Sprache bemüht.“

Johannes 1,43-44: Vierter Tag – Jesus findet Philippus

- 1,43 Am nächsten Tag wollte Jesus nach Galiläa ziehen
und findet Philippus
und spricht zu ihm: Folge mir nach!
- 1,44 Philippus aber war aus Betsaida,
der Stadt des Andreas und des Petrus.

Ein ungefähres Bild der Geographie Palästinas zur Zeit Jesu zeigt dieses Bild ([Rh0809](#), [Herodian tetrachy](#), [CC BY-SA 4.0](#)). Die Stadt Tiberias liegt am See Genezareth, der im Johannesevangelium Galiläisches Meer oder See Tiberias heißt; am Nordrand des Sees liegt Betsaida. Der violette Bereich links vom See ist Galiläa, Kana ist nördlich von Sepphoris zu finden (die Namen Genezaret, Betsaida, Galiläa und Kana sind auf der Karte nicht eingezeichnet).

[28. März 2022] Was am folgenden Tag geschieht, wird, wie Wengst sagt (W81), „mit dem beabsichtigten Aufbruch von Batanäa nach Galiläa“ eingeleitet. Darin sieht er eine „bloße Vorbemerkung“ zum Ort der Hochzeit zu Kana. Etwas mehr sagt er zur Stadt Betsaida, aus der sowohl Philippus als auch Andreas und Petrus stammen. Sie liegt nach Josephus¹³³ „am See Gennesaret...“, in der unteren Gaulanitis“, also „am Nordufer des Sees...“, in unmittelbarer Nähe des Jordaneinflusses“:

Auf die Lage am See weist auch sein Name: „Fischerhausen“. Dass der Evangelist diese Lokaltradition hier aufnimmt und dass er die Erzählung in seinem Evangelium in Batanäa und Gaulanitis beginnen lässt, spricht für die These, dass es diese Gebiete sind, in denen seine erste Leser- und Hörerschaft lebte.

Thyen wundert sich (T140f.), warum mit Betsaida „als die gemeinsame Heimatstadt“ der bis dahin mit Namen genannten Jünger ein Ort genannt wird, der „gar nicht in Galiläa, sondern jenseits des Jordan in der Gaulanitis liegt“. Allerdings wird er in Johannes 12,21 dennoch „als galiläisch“ bezeichnet, und bereits in Jesaja 8,23 werden Gebiete „jenseits des Jordans“ als „das Galiläa der Heiden“ bezeichnet. Auch Thyen beschäftigt sich nicht näher mit der Frage, warum Johannes den Wunsch Jesu erwähnen mag, nach Galiläa aufzubrechen.

133 Josephus, [Ant 18, 2, 1](#) und [Bell 2, 13, 1](#) sowie [Bell. 3, 10, 7](#).

Für Veerkamp¹³⁴ ist die Bemerkung aus politischen Gründen wichtig, dass Jesus „in den Galil gehen“ wollte:

Der Galil (Galiläa) ist für die messianischen Schriften das, was für die Tora die Wüste ist. Dort fing alles an, dort finden sich die Schüler nach der Ermordung des Messias wieder.¹³⁵ Galiläa ist für Johannes politische Peripherie {Randgebiet}, das Zentrum ist Jerusalem.

Schon in den jüdischen Schriften spielt diese „Landschaft ‚Galil‘“, die immer am Rande gelegen hatte, „kaum eine Rolle“:

Galiläa wurde erst spät, unter dem König Judas Aristobul (104-103 v.u.Z.), mit Judäa vereinigt, seine Bevölkerung wurde teils durch Immigration aus Judäa, teils durch Zwangsbekehrung¹³⁶ jüdisch und stand in einer angespannten Beziehung zum Zentrum Jerusalem. ... Das Land wurde um die Mitte des 1. Jh. v.u.Z. durch bürgerkriegsähnliche Zustände zerrissen und „befriedet“ durch Leute wie Herodes (um 44 v.u.Z.). Es wurde durch die Lakaien Roms, die den Königstitel führten (etwa Herodes Antipas), mehr ausgeplündert als verwaltet und hatte in Jerusalem einen schlechten Ruf. Es war ein rebellisches Land, und im großen Krieg gegen Rom (66-73 u.Z.) hatten hier die Rebellen anfänglich ihre größten Erfolge. Die Evangelien zeichnen den Messianismus als eine Bewegung, die in der Peripherie *Galiläa* seinen Ursprung hatte.

Ist es Zufall, dass sowohl Wengst als auch Thyen die Erwähnung des *randständigen* Galiläa, für das sich Jesus besonders interessiert, als unwesentliche *Randbemerkung* so gut wie außer Acht lassen?

Veerkamp geht übrigens davon aus, dass Jesus seine Reise durchaus schon angetreten hat, als er auf „dem Weg nach Galiläa“ den Philippus findet. Es ist meinerseits nicht mehr als eine Vermutung, dass Johannes vielleicht deswegen die in der Nähe des Jordan liegende Stadt Betsaida als dessen Heimatstadt erwähnt, weil sie – gerade noch dem „Galiläa der Völker“ jenseits des Jordans zugehörig – den Übergang vom ostjordanischen Betanien, dem Taufort des Johannes, zum westjordanischen Kana markiert, wo die beiden entscheidenden Zeichen Jesu geschehen werden.

Überhaupt scheint Philippus im Johannesevangelium mehrfach eine Schlüsselstellung einzunehmen, die mit der Verbindung unterschiedlicher Teile der Schülerschaft Jesu zu tun hat. Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, wie er, „der im ‚Galil der Völker‘ den Menschen aus den Völkern nahestand“ und „für das Israel der Diaspora

134 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der vierte Tag. Der MENSCH, 1,43-51](#), Abs. 2-3 sowie 6 und 4 (Veerkamp 2021, 66-68; 2006, 39-40).

135 Bei Lukas freilich muss die messianische Gemeinde in Jerusalem bleiben, weil bei ihm die messianische Bewegung (Paulus!) aus dem Zentrum Israels auf das Zentrum der Weltordnung Rom zugehen wird.

136 Josephus, [Ant. 13, 11, 3](#).

steht“, die Aufgabe hat, einen zu finden und über sein Finden des Messias zu unterrichten, „der für das Israel des Landes steht“. Später (12,21) ist er es, der „Leuten aus der Diaspora (Griechen) den Zugang zum Messias“ vermittelt:

dort wird Philippus mit *Herr* angesprochen, einem Titel, der im Evangelium nur Jesus selbst vorbehalten bleibt. Die ersten beiden Schüler folgen von sich aus dem Jesus, Simon erhält einen neuen NAMEN, nur Philippus wird aufgefordert, ihm zu *folgen*.

Wengst (W81) beurteilt das, was Johannes hier von Philippus erzählt, anscheinend als reichlich mager:

Wie vorher Andreas seinen Bruder Simon fand, so findet Jesus selbst nun Philippus. Nicht mehr wird von dieser Begegnung erzählt, als dass er ihn auffordert, ihm zu folgen. Das erinnert an die synoptischen Berufungsgeschichten. Aber während dort erzählt wird, dass diejenigen, die Jesus ruft, einer beruflichen Beschäftigung nachgehen, in der sie der Ruf Jesu trifft, woraufhin sie alles stehen und liegen lassen und ihm folgen, steht davon hier nichts. Nur die Begegnung und die Aufforderung Jesu, ihm zu folgen, werden erwähnt. Dass Philippus ihr Folge leistet, ist in der weiteren Erzählung vorausgesetzt.

Während (W82) in den synoptischen Evangelien sich jeder Jünger Jesu „letztlich von ihm selbst berufen“ weiß, stellt das Johannesevangelium

die unterschiedlichen Ausgangspunkte heraus. Nur einer wird von Jesus direkt aufgefordert, ihm zu folgen. Ansonsten begegnet das Zeugnis in einem Außenstehenden oder in schon Gewonnenen – und indem dieser jenen und jener einen weiteren „findet“, findet sich Gemeinde.

Thyen (T139) erkennt in der knappen Erzählung vom Finden des Philippus durch Jesus wiederum ein bewusstes Spiel mit den synoptischen Evangelien. Vehement wehrt er sich gegen die Auffassung, möglicherweise hätte ein unachtsamer Bearbeiter des Textes „die typisch johanneische Berufsweise, wonach stets ein Zeuge einen anderen zu Jesus führe, durch eine spezifisch ‚synoptische Szene‘ unterbrochen.“ Vielmehr wollte Johannes „in unserem Kapitel die Jüngerberufung exemplarisch darstellen“ und konnte „dabei doch den typischen Ruf Jesu *akolouthei moi* {folge mir nach} unmöglich übergehen.“

Johannes 1,45-46: Philippus bezeugt Nathanael den Messias aus Nazareth

1,45 Philippus findet Nathanael und spricht zu ihm:

Wir haben den gefunden,
von dem Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben,
Jesus, Josefs Sohn, aus Nazareth.

1,46 Und Nathanael sprach zu ihm:

Was kann aus Nazareth Gutes kommen!

Philippus spricht zu ihm:
Komm und sieh!

[29. März 2022] Dass Philippus aus Betsaida gemäß 1,45 Nathanael findet, der nach 21,2 in Kana zu Hause ist, bestärkt meine Vermutung, Jesus mit seiner wachsenden Schar von Schülern werde bereits hier auf seinem Weg von Bethanien (Batanäa?) nach Kana dargestellt, wo er 2,2 zufolge zu einer Hochzeitsfeier erwartet wird.

Thyen denkt wohl auch zu Recht (T140), dass die beiden Erwähnungen von Nathanael in Kapitel 1 und 21 „der Erinnerung unserer Szene und der beiden ihr folgenden Kana-Zeichen (2,1-11 u. 4,46-54) und damit der Verknüpfung des Endes mit dem Anfang“ dienen. Das unterstützt außerdem meine Annahme zur [Gliederung](#) des Evangeliums, dass der Fischfang am See Tiberias (21,14) tatsächlich als drittes, *triton*, entscheidendes Zeichen der öffentlichen Wirksamkeit des Messias gemeint ist.

Ähnlich, wie einer der beiden ersten Jünger Jesu im Johannesevangelium anonym bleibt, gibt auch der Name dieses fünften Schülers Rätsel auf. Nach 21,2 muss er „zu den nach Joh 6,66ff treu gebliebenen ‚Zwölf‘ gehören“; manche haben ihn mit dem in der synoptischen „Apostelliste von Mk 3,16-19“ auf Philippus unmittelbar folgenden „*Bar-Tholomäus*“ gleichsetzen wollen, da dort nur sein Vatername, „Sohn des Tholomäus“, angegeben ist. Mit Recht meint allerdings Thyen:

Doch wichtiger als das wohl für immer unlösbare Rätsel seiner Identität ist das unmittelbare Sprechen seines theophoren Namens Nathanael: „Gott hat gegeben“. Denn darin erscheint er nahezu als Inkarnation der Worte Jesu: *pan ho didōsin moi ho patēr pros eme ēxei* {Alles, was mir der Vater gibt, das kommt zu mir} und *oudeis dynatai elthein pros me ean mē ho patēr ho pempsas me helkysē auton* {Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat} (6,37.44).

Diesen Aspekt betont auch Wengst (T82, Anm. 39), während er den Zusammenhang mit Kapitel 21, das er als „Nachtragskapitel“ einschätzt, außer Acht lässt:

Das singuläre und doch relativ ausführliche Vorkommen am Schluss der Schülergeschichte lässt fragen, ob nicht im Namen dieses Schülers („Gott hat gegeben“) prägnant zum Ausdruck gebracht wird, was die entscheidende Dimension aller dieser Geschichten ist: In den zufälligen Begegnungen, in denen sich alles „findet“, ist es letztlich Gott, der „gibt“ (vgl. 6,37).

Wie beim Finden des Simon Petrus durch Andreas spielt das Wort *heuriskein*, „finden“, eine Doppelrolle, aber mit einer seltsamen Pointe, die Veerkamp¹³⁷ andeutet:

137 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der vierte Tag. Der MENSCH, 1,43-51](#), Abs. 6-8 (Veerkamp 2021, 68; 2006, 40-41).

„Wir haben gefunden“, sagt er, wie Andreas, obwohl er nicht gefunden hat, sondern gefunden wurde.

Mit dem „wir haben gefunden“ stellt sich Philippus in die Reihe aller Schüler, die bisher Jesus als den Messias gefunden haben, und bestätigt zugleich, dass dem Finden Jesu das Gefundenwerden durch ihn vorausgehen muss, wie bereits die Umwendung (*strapheis*) Jesu zu den ersten Schülern (1,38) auf die Umkehr Gottes zu seinem Volk angespielt hatte.

Das Zeugnis (W82), das „jetzt Philippus gegenüber Natanael“ über Jesus ablegt, unterscheidet sich von dem entsprechenden Zeugnis des „Andreas gegenüber Simon“ dadurch, dass er nicht ausdrücklich vom „Messias“ redet, sondern eine Umschreibung gibt, die zugleich die Messianität Jesu belegen soll: „Von dem Mose in der Tora geschrieben hat, auch die Propheten.“

„Mose“ und „die Propheten“ bezeichnen zusammenfassend „die Schrift“. Ihre unterschiedlichen Hoffnungsvorstellungen schießen in der Person Jesu zusammen, sind in ihm konzentriert. Wer daher auf ihn seine Hoffnung setzt, hofft auf den in der Schrift sein Verheißungswort sprechenden Gott. Dass dieser Gott als der geglaubt wird, der Jesus von den Toten aufgeweckt hat, ist Unterpfand dafür, dass die Verheißungen gelten und die darauf bezogene Hoffnung nicht vergeblich ist. Unter der Voraussetzung dieses Glaubens haben die neutestamentlichen Autoren die Schrift gelesen und so von ihr her Wirken und Schicksal Jesu gedeutet.

Dass allein der Rückbezug auf die Schrift jedoch noch nicht „ein ‚Beweis‘ für die Messianität Jesu“ sein kann, zeigt der „Fortgang des Textes“, den Ton Veerkamp wie folgt skizziert:

Dieser von Tora und Propheten angekündigte Messias ist ein konkreter Mensch mit amtlich bekannten NAMEN und Herkunft: *Jesus ben Joseph aus Nazareth, Galiläa*. Nathanael fragt: „Aus Nazareth? Was kann daraus Gutes werden?“ Diese Frage wird fast immer als rhetorische Frage aufgefasst, aus Nazareth könne nichts Gutes kommen. Vielmehr gibt die Frage die Verwunderung wieder, dass der, den ganz Israel sucht und erwartet, aus einem Ort kommen soll, der in der Befreiungsgeschichte Israels nicht vorkommt; von Nazareth ist in der Schrift (*Mose und den Propheten*) nirgendwo die Rede. Matthäus und Lukas lassen den Messias in Bethlehem, der Stadt Davids, zur Welt kommen. Johannes aber deutet die Herkunft aus Nazareth als eine vollkommen neue Initiative Gottes. Nazareth ist für ihn auch ein Bruch mit der Vergangenheit. Der Satz erhellt sich von 7,52 her, wo die Peruschim zu ihrem Genossen Nikodemus sagen: „Bist du nicht aus Galiläa? Forche und siehe: aus Galiläa steht kein Prophet auf.“ Der Einwand Nathanaels ist, dass sich die Messianität Jesu aus der Schrift nicht nachweisen lässt, offenbar ein verbreiteter Einwand.

Philippus jedoch lässt sich (T141) „von solcher Skepsis nicht ... infizieren und zu einer Debatte über Nazaret verleiten (vgl. 7,40ff)“. Vielmehr antwortet er, so Veerkamp, „wie Jesus auf die Frage der ersten beiden Schüler geantwortet hat: ‚Komm und sieh!‘“ Offenbar wird im Johannesevangelium sehr ernstgenommen, dass die befreienden Erfahrungen, von denen in der Tora und in den Propheten die Rede ist, zumindest zeichenhaft konkret erlebt und gesehen werden müssen. Von diesem Sehen wird sogleich mit Gespräch Jesu mit Nathanael die Rede sein.

Am Rande weist Klaus Wengst darauf hin (W83, Anm. 41), dass Johannes Calvin¹³⁸ diese Stelle zum Anlass für folgenden Kommentar nahm: „Wie wenig Glauben Philippus hatte, wird hier deutlich; er vermag von Christus nicht vier Worte auszusagen, ohne zwei schwere Irrtümer mit auszusprechen“, nämlich dass Josef Jesu Vater sei und dass Jesus aus Nazareth stammte. Diese Haltung hat natürlich damit zu tun, dass es in der Christenheit bis in unsere Tage hinein üblich war, die Jungfrauengeburt Jesu und den Ort seiner Geburt in Bethlehem als in allen Evangelien vorausgesetzt anzunehmen. Aber für Johannes „ist Josef ganz selbstverständlich der Vater Jesu. Und doch ist gerade dieser Josefssohn für ihn ‚der Sohn Gottes‘, ‚der Sohn des Vaters‘. Ebenso selbstverständlich ist für ihn die Herkunft Jesu aus Nazaret.“ Im selben Zusammenhang meint Hartwig Thyen gegen Rudolf Schnackenburg¹³⁹, dass der Evangelist den Philippus wohl kaum

nur „die im Volk übliche Vatersbezeichnung“ Jesu nachplappern läßt. Es könnte ja auch sein, daß er seinen „Philippus“ absichtsvoll das in keinerlei „Zwei-Naturen-Lehre“ auseinanderlegbare Paradox des *ho logos sarx egeneto* {das Wort ward Fleisch} auf diese Weise hat formulieren lassen, weil sich für ihn Josephs- und Gottes-Sohnschaft Jesu keineswegs ausschließen müssen.

Johannes 1,47-49: Jesus sieht Nathanael unter dem Feigenbaum

- 1,47 Jesus sah Nathanael kommen und sagt von ihm:
Siehe, ein rechter Israelit, in dem kein Falsch ist.
- 1,48 Nathanael spricht zu ihm: Woher kennst du mich?
Jesus antwortete und sprach zu ihm:
Bevor Philippus dich rief,
als du unter dem Feigenbaum warst,

138 Wengst (Anm. 66) zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 41.

139 Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, HTHK IV, 1 Bd, Freiburg, Basel u. Wien 1965, 314, erklärt Thyen zufolge „zur Rede von der Vaterschaft Josephs“:
„Wenn Philippus Jesus als den Sohn Josephs ausgibt, so heißt das noch nicht, dies sei auch die Meinung des Evangelisten. Es ist vielmehr die im Volk übliche Vatersbezeichnung (vgl. 6,42); der Evangelist gibt auch den Anstoß im Volk, der Messias müßte in Bethlehem geboren sein (7,41f), ohne Kommentar wieder – er äußert sein Wissen nicht“.

habe ich dich gesehen.

1,49 Nathanael antwortete ihm:

Rabbi, du bist Gottes Sohn, du bist der König von Israel!

[30. März 2022] „Komm und sieh!“, hatte Philippus zu Nathanael gesagt, und wieder vollzieht sich dieses Sehen, indem ausdrücklich nur vom Sehen Jesu die Rede ist: Er sieht Nathanael auf sich zukommen, er hat ihn unter dem Feigenbaum gesehen.

Indem Jesus Nathanael auf sich zukommen sieht, sagt er über ihn, wie Veerkamp¹⁴⁰ etwas genauer übersetzt: „Sieh, einer der getreu (Adverb!) Israelit (Adjektiv) ist, in ihm ist keine Tücke.“ Um zu erklären, was „ein tückischer Mensch in Israel“ ist, zitiert Veerkamp Psalm 35,19-20, auf den Jesus in 15,25 anspielen wird:

Sie mögen sich nicht freuen über mich, meine Feinde, Lügner,
die mich hassen ohne Grund, augenzwinkernd.
Sie reden mir keinen Frieden zu, den Ruhigen des Landes,
reden und planen Tücke.

... Der Tückische ist der absolute Gegensatz zu dem, der in Israel „Bewährter“ (*zadiq*) genannt wird.

Wengst (W83) versteht im gleichen Sinn das, was „den echten Israeliten ausmacht“, von Psalm 32,2b her: „In ihm ist kein Trug; er ist das Gegenteil von einem Ränkeschmied“, und dies ist Nathanael bereits, „bevor er zu Jesus in Beziehung tritt“. Zwei Punkte hebt Wengst besonders hervor: Johannes deutet „durch den Gang des Textes in keiner Weise an“, dass „die wahren Israeliten“ auf die an Jesus Glaubenden zu beschränken seien. Und Jesu Anerkennung des Nathanael „bringt wieder – wie schon die Begegnung mit Simon – zum Ausdruck, dass er die Seinen kennt.“

Im folgenden Vers 48 taucht nach Wengst „zum ersten Mal im Johannesevangelium“ das „Motiv vom wunderbaren Wissen Jesu“ auf, denn auf „die Frage Nathanaels, woher er ihn kenne, antwortet Jesus, ihn schon unter dem Feigenbaum gesehen zu haben, bevor Philippus ihn rief.“ Er will dieses Motiv

in seiner Funktion an dieser Stelle wohl am besten mit Blank so verstehen, dass die Begegnung mit Jesus „den Menschen betroffen (macht), indem sie diesem auch zugleich die Wahrheit über sich selbst enthüllt“. ¹⁴¹ Das wird hier nicht psychologisch einsichtig dargestellt, sondern konstatiert. Es genügt, wenn die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde entsprechende Erfahrungen macht.

140 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der vierte Tag. Der MENSCH, 1,43-51](#), Abs. 8-12 (Veerkamp 2021, 68-69; 2006, 41-42).

141 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1a, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 161.

Solche Spekulationen über angebliche „parapsychologische Fähigkeiten“ Jesu veranlassen Veerkamp zu einer heftigen Kritik an der „Ahnungslosigkeit der Exegeten“:

Die Phantasie geht dann mit vielen Auslegenden durch, Jesus habe gesehen, was ein normaler Mensch nicht sehen konnte, irgend etwas, was Nathanael heimlich unter jenem Feigenbaum trieb, eine kleine Demonstration „übernatürlichen Wissens“;¹⁴² ein gewisser Blank meint, die Begegnung mit Jesus mache den Menschen betroffen, indem sie diesem auch die Wahrheit über sich selbst enthülle.

Auch ich finde es seltsam, dass ein auf den jüdischen Hintergrund des Johannes-evangeliums bedachter Exeget wie Wengst die Möglichkeit völlig außer Acht lässt, den Feigenbaum in seiner symbolischen Bedeutsamkeit zu betrachten. Dazu schreibt Veerkamp:

Jesus antwortet nicht direkt auf die Frage, er verkündigt vielmehr seine Vision: „Friede für Israel“. Im Goldenen Zeitalter Israels, als König Salomo noch ein tadelloser Mann war, hieß es, 1 Könige 5,4f.:

Friede war mit ihm (Salomo) von allen Seiten ringsum.
Und Juda und Israel siedelten in Sicherheit,
jedermann unter seinem Weinstock, unter seinem Feigenbaum,
von Dan bis nach Beerscheba,
alle Tage Salomos.

Diese Vision hatte auch der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer; während der Regierung des Fürsten Simon Makkabäus saß „jedermann unter dem Weinstock und unter seinem Feigenbaum“ (14,12). Diese Vision war in der makkabäischen Zeit lebendig. Jesus nennt Nathanael „einen Israeliten ohne Tücke“. Was das heißt, erklärt Jesus mit seiner Sicht, dass Nathanael „unter dem Feigenbaum war“. Ein Israelit ohne Tücke ist ein Israelit, der nur eins will: Friede für Israel. *Dasein unter dem Feigenbaum* ist die Friedensvision des Messias und die Herzensangelegenheit Nathanaels.

Diese Ausführungen verbindet Veerkamp (Anm. 99) mit der Erwägung, ob in der positiven Erwähnung des Feigenbaums möglicherweise auch eine „Zurechtweisung an die Adresse des Markus bzw. Matthäus“ zu sehen ist, „die Jesus den Feigenbaum verfluchen lassen“ (so in Markus 11,12-14 und der Parallele Matthäus 21,18-19). „Lukas hat diesen Passus wohl mit Absicht weggelassen.“ Zum Bild des Feigenbaums verweist Veerkamp weiter auf Micha 4,4 und Sacharja 3,10.

Auch Hartwig Thyen denkt (T141), dass Jesus nach der „Logik unserer Erzählung ... Nathanael gerade an seinem *einai hypo tēn sykēn* {Sein unter dem Feigenbaum} als

142 Veerkamp zitiert Charles K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990, 208.

einen ‚wahrhaften Israeliten, an dem kein Trug ist‘ erkannt haben“ muss und dass „die symbolischen Obertöne dieses, ‚Sitzens unter dem Feigenbaum‘ nicht überhört werden“ dürfen, nicht allerdings im Sinne von Spekulationen wie von Bultmann:¹⁴³

„Wenn ein Zusammenhang zwischen jener Charakteristik und dem Verhalten des Nath. unter dem Feigenbaum bestehen soll ..., so genügt vielleicht der Hinweis darauf, daß Rabbinen gerne den Platz unter einem Baume als Ort ihres Studiums und ihrer Lehre wählten. Nath. würde sich dann dadurch als echten Israeliten ausweisen, daß er in der Schrift forschte (5,39), und als ohne *dolos* dadurch, daß er – im Unterschied von den Juden, die zwar die Schrift erforschen, ihr aber nicht glauben (5,39.46f!) – zu Jesus kommt.“

Thyen selbst greift auf die auch von Veerkamp erwähnten Schriftstellen bei Micha und Sacharja zurück, indem er betont, dass Nathanaels

„Sitzen unter dem Feigenbaum“ Züge eschatologischen Glücks auf[weist]. Das Sitzen Israels unter dem Weinstock und unter dem Feigenbaum ist nämlich seit den Tagen Michas und Sacharjas geläufige Metapher eschatologischen Friedens: „dann werden sie nicht mehr lernen Krieg zu führen (*kai ouketi mē mathōsin polemein*). Ein jeder wird vielmehr ausruhen unter seinem Weinstock und ein jeder unter seinem Feigenbaum (*anapausetai ... hekastos hypokatō sykēs autou*), und keiner wird da sein, der ihn aufschreckt, denn versprochen hat es der Mund des Herrn, des Pantokrator“ (Mi 4,3f, LXX); und: *en tē hēmera ekeinē, legei kyrios pantokratōr, synkalesete hekastos ton plēsion autou hypokatō ampelou kai hypokatō sykes* {An jenem Tage, spricht der HERR, der Allherrscher, wird jeder seinen Nächsten einladen unter den Weinstock und unter den Feigenbaum} (Sach 3,10, LXX).

Unter Berufung auf Johann Anselm Steiger¹⁴⁴ [ebd. 56 ff.] versteht daher Thyen „Jesu ‚Sehen‘ Nathanaels unter dem Feigenbaum als eine eschatologische Vision“, allerdings in einer eingeschränkten Weise (143f.):

Sie zeigt Nathanael als „Platzhalter für das durch Micha und Sacharja verheißene eschatologische Glück ganz Israels. Denn Nathanael ist es, der zwar noch nicht unter Weinstock und Feigenbaum sitzt, aber bereits unter dem Feigenbaum ... Das AT spricht vom Sitzen unter dem Feigenbaum nie, ohne ‚und unter dem Weinstock‘ hinzuzufügen. Ein Israelit (und noch nicht ganz Israel) sitzt unter dem Feigenbaum (und noch nicht unter Feigenbaum *und* Weinstock)...“ [56].

143 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 73.

144 Thyen zitiert Johann Anselm Steiger, Nathanael – ein Israelit, an dem kein Falsch ist: ThViat NT 9 (1992) 50-73. Die weiteren in diesem Abschnitt in eckigen Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

Nun ist allerdings Vorsicht geboten, wenn Christen auf Eschatologie zu sprechen kommen, also auf die Lehre von den letzten Dingen. Handelt es sich dabei um das Ende dieser Welt mitsamt Weltgericht, das für jeden einzelnen mit seinem individuellen Tod zusammenfällt, wie man es sich im Christentum gewöhnlich vorstellt? Dann wäre das Sitzen unter dem Feigenbaum und Weinstock gleichzusetzen mit einer Vision des ewigen Lebens im Himmel, und es ginge hier um die Frage, ob Israel ganz oder vielleicht auch nur zum Teil dieses Leben im Jenseits erlangen könne.

Veerkamp versteht diese Eschatologie anders, nämlich so diesseitig, wie sie auch bei den Propheten Israels gemeint ist, und von daher bezieht sich ihm zufolge die Reaktion des Nathanael folgerichtig auf die konkrete Friedensverheißung für Israel, die mit Königen wie Salomo oder Simon Makkabäus verbunden war:

Nathanael begreift sofort, was Jesus ihm sagt. Jesus, der Lehrer, sei „wie Gott“ und „König über Israel“, wie Salomo ben David und Simon, der Bruder des Judas Makkabäus. Das ist kein formelhaftes Bekenntnis, sondern eine inhaltliche Aussage über Jesus.

Da Wengst die Symbolik des Feigenbaums vollständig ignoriert, kann er wiederum das Bekenntnis des Nathanael nur sehr formelhaft erläutern (W83f.):

Der von Jesus schon gesehene Natanael, bevor er selbst kommt und sieht, wird angesichts dieser Gewissheit, von Jesus schon erkannt und „ersehen“ zu sein, seinerseits zum Bekenntnis geführt: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels!“ Wie die beiden Johannesschüler (V. 38) redet er ihn zunächst als „Rabbi“ an und bekennt ihn dann – wie Johannes (V. 34) – als „Sohn Gottes“ und – analog zu den Bekenntnissen in V. 41 und 45 – als „König Israels“. Das Nebeneinander von „Sohn Gottes“ und „König Israels“ kennzeichnet Jesus als Gottes messianischen Beauftragten.

Auch wendet sich Wengst (Anm. 43) in diesem Zusammenhang ausdrücklich gegen die Annahme von Thyen („unter Berufung auf einen Aufsatz von A. Steiger“), dass Johannes hier auf Zephania 3,15 anspiele „und damit ein Gottesprädikat auf Jesus übertrage“. Was Thyen damit ausdrücken will, lohnt aber eine genauere Betrachtung. Dabei gebe ich die von Thyen zitierten griechischen Bibelstellen nach der Lutherbibel wieder und hebe die Stellen, auf die es ihm besonders ankommt, hervor. Thyen geht davon aus (T142), dass sich Nathanael mit seinem Bekenntnis zu Jesus als dem König Israels

durch das Zitat von Zeph 3,15 (LXX) als ein in „Gesetz und Propheten“ Erfahrener erweist. Daß hier nicht nur ein zufälliger Anklang an Zeph 3 oder ein willkürlich aus seinem Zusammenhang gerissener Bibelvers vorliegt, hat A. Steiger durch seine sorgfältige Analyse des Kontextes von Zeph 3,15 eindrucksvoll erwiesen. Zeph 3,8 eröffnet eine Gottesrede über den Tag, da JHWH als Zeuge

auftreten, über die Völker und Israel seinen Zorn ergießen, und allem Frevel ein Ende bereiten wird. Aber er wird sich einen Rest bewahren:

Zephanja 3,12-13: Ich will in dir übrig lassen ein armes und geringes Volk; die werden auf des HERRN Namen trauen. Und diese Übriggebliebenen in Israel werden nichts Böses tun noch Lüge reden, und man wird in ihrem Munde keine **betrügerische Zunge** finden, sondern sie sollen weiden und lagern ohne alle Furcht.

Und diesem Heiligen Rest, in dessen Mund keine *glōssa dolia* {betrügerische Zunge} mehr ist, verheißt JHWH dann:

Zephanja 3,15 Denn der HERR hat deine Strafe weggenommen und deine Feinde abgewendet. Der HERR, **der König Israels**, ist bei dir {wörtlich: **in deiner Mitte**}, dass du dich vor keinem Unheil mehr fürchten musst.

Diese Stelle ist nach Steiger [55] neben Jesaja 44,6 die einzige Stelle der jüdischen Bibel, wo der Gott Israels als *melek jiṣra'el*, „König Israels“, bezeichnet wird:

„Nathanael läßt Jesus also, nachdem dieser ihn Zeph 3,13 folgend einen Israeliten, an dem kein Trug ist, genannt hat, das eschatologische Gottesprädikat ‚König Israels‘ nach Zeph 3,15 zukommen. In Jesus tritt JHWH selbst auf. So bringt Joh 1,49 schon das zum Ausdruck, was dann in 10,30 wiederkehren wird: ‚Ich und der Vater sind eines‘. Mit dem in die Welt gekommenen Logos werden der Sohn Gottes und JHWH als ‚eines‘ in der Mitte Israels epiphan {offenbar}: ‚Der König Israels, der Herr, in deiner Mitte‘ (*en mesō sou*, Zeph 3,15).“

Wengst sieht eine solche Argumentation offenbar als eine unmittelbare Gleichsetzung Jesu mit dem Gott Israels, die ein Jude wie Johannes, auch wenn er auf Jesus als den Messias vertraut, nicht gemeint haben konnte. Die Frage ist letzten Endes, wie der Satz „In Jesus tritt JHWH selbst auf“ konkret zu verstehen ist. Eine Gleichsetzung in der Weise, dass Jesus selbst ein auf Erden wandelnder Gott wäre, lehnt zumindest auch Thyen ja ausdrücklich ab; Jesus ist und bleibt in den Augen des Johannes ein Mensch aus Fleisch und Blut, Sohn des Josef aus Nazareth. Wenn Thyen meinen sollte, dass sich in Jesus das befreiende Wirken Gottes, das in den Schriften mit seinem NAMEN bezeichnet wird, so vollkommen verkörpert, wie es sich niemals in einem König wie Salomo oder einem Fürsten wie Simon Makkabäus verkörpern konnte, dann könnte ich ihm zustimmen.

Es ist, als werde die alte Prophetenrede hier mit verteilten Rollen neu aufgeführt. Der, der unerkannt bereits mitten unter Israel steht (*mesos hymōn hestēken hon hymeis ouk oidate*: 1,26), erkennt in Nathanael den truglosen Repräsentanten des bewahrten Restes Israels und der wiederum erkennt in Jesus den zum endzeitlichen Weiden seines Volkes gekommenen *basileus tou Israēl* {König von Israel}.

Wieder bleiben bei Thyen zwei Fragen offen: Erstens, wie dieses „endzeitliche Weiden seines Volkes“ konkret gemeint ist, im Sinne einer jenseitigen Rettung oder eines diesseitigen Friedens. Und zweitens, welches Volk Johannes hier im Sinn hat. Weitere Gedanken, die Thyen anfügt, geben in dieser Hinsicht zu denken (T143):

Zudem erweckt Jesu Wort über Nathanael vom ‚Israeliten ohne Trug‘ Assoziationen an Jakob, der sich durch Trug seines Vaters Erstgeburtssegens erschlich und in der Stunde seines nächtlichen Ringens mit dem Engel Gottes den Ehrennamen Israel erhielt. Denn da V. 51 am Ende noch ausdrücklich aus der Erzählung von Jakobs Traum in Bethel *zitieren* wird, liegt diese Jakobs-Erinnerung ja gleichsam über unserer Szene „in der Luft“ [Steiger 53]: „Nathanael ist derjenige, der den von JHWH vor seinem Tag übriggelassenen Rest Israels vertritt und die Hoffnung aufbewahrt sein läßt, daß JHWH dereinst sein ganzes Volk retten wird: ‚Deswegen werde ich euch namhaft machen und zum Lobpreis unter allen Völkern der Erde, wenn ich eure Gefangenschaft wenden werde vor euch, spricht der Herr‘ (Zeph 3,20). Nathanael ist der erwählte Vertreter Israels, der übereinstimmend mit Zeph 3,13 insofern keinen *dolos* hat, als er keine *glōssa dolia* hat. Er steht im JohEv als Mahnmal für uns Christen und will uns dessen eingedenk werden lassen, daß das endzeitliche Handeln Gottes doch erst dann zur Erfüllung gekommen sein kann, wenn die Rettung Israels in die Rettung ganz Israels nach Zeph 3,20 gemündet sein wird“.

Hier bestätigt Thyen (wieder unter Berufung auf Steiger [vgl. 72f.]), dass Jesus im Johannesevangelium trotz seiner Ablehnung als des Königs von Israel durch die Mehrheit der Juden am Ziel der Sammlung **ganz Israels** festhält. Als „Mahnmal für uns Christen“ würde Nathanael aber wohl erst dann ernst genommen, wenn wir Menschen aus den Völkern uns als Adressaten des Johannesevangeliums sehr bescheiden hinter den Menschen aus dem eigenen Volk Jesu anstellen würden.

Johannes 1,50-51: Der offene Himmel über dem Menschensohn

- 1,50 Jesus antwortete und sprach zu ihm:
Du glaubst, weil ich dir gesagt habe,
dass ich dich gesehen habe unter dem Feigenbaum.
Du wirst noch Größeres sehen als das.
- 1,51 Und er spricht zu ihm:
Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Ihr werdet den Himmel offen sehen
und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren
über dem Menschensohn.

[31. März 2022] Wie ist Jesu Antwort auf das Bekenntnis des Nathanael zu verstehen, das Veerkamp¹⁴⁵ so übersetzt: „Weil ich gesagt habe, ich habe dich unter dem Feigenbaum gesehen, hast du Vertrauen“? Thyen sieht (T144) „darin keine durch Jesus vorgetragene Kritik des Evangelisten an dem vermeintlich bloß vordergründigen *Wunderglauben* des Nathanael“, den viele Exegeten auf eine von Johannes mutmaßlich übernommene „*Semeiaquelle*“¹⁴⁶ zurückführen. Vielmehr zeigt Nathanael „einen Glauben, der die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, die verheißenen größeren und dem Unglauben verschlossenen Dinge überhaupt wahrnehmen zu können.“ Diese Formulierung lässt natürlich sehr viele Interpretationsmöglichkeiten offen.

Auch Wengst äußert sich (W84) zurückhaltend gegenüber der Annahme einer „*Semeiaquelle*“, derzufolge etwa nach Jürgen Becker¹⁴⁷ „die gerade gemachte Erfahrung mit dem wunderbaren Wissen Jesu nur ‚eine kleine Kostprobe‘ war, der noch große Wunder folgen“ würden. Er selbst will das Größere, das Jesus hier ankündigt, vom Glaubensbekenntnis der Schüler Jesu in 16,29-32 her verstehen:

Jesus fragt zurück: „Jetzt schon glaubt ihr?“ und kündigt ihnen an, dass sie sich zerstreuen und ihn allein lassen werden. Was sie als ihren Glauben aussagen, ist gewiss nicht falsch, aber es ist sozusagen ein vorzeitiger Glaube, der noch nicht das Kreuz Jesu im Blick hat und sich angesichts dieses Kreuzes erst noch bewähren muss.

Ebenso hat auch der sich im „Bekenntnis Natanaels ... aussprechende Glaube ... seine Bewährung noch vor sich.“ Das ist sicher nicht falsch, aber will Jesus hier wirklich genau darauf hinaus? Ton Veerkamp sieht ein konkreteres Anliegen Jesu:

Jesus ahnt das Missverständnis, Nathanael denke, mit ihm, Jesus, kämen die großen alten Tage Israels wieder. ... Nathanael vertraut darauf, dass er „unter dem Feigenbaum“ sein wird, dass er Frieden erleben wird, und Frieden ist mehr als die Abwesenheit offenen Krieges, Frieden ist Sicherheit, und die ist unter Königen wie Salomo oder Simon nicht wirklich zu haben. Das plastische Bild für das Leben in Sicherheit ist *Sitzen* unter dem Weinstock und unter dem Feigenbaum. Aber diese Sehnsucht ist nicht genug. Es gibt ein Problem der Weltordnung, das durch diesen Frieden nicht gelöst wird. Zwischen der Vision der Belebung und Vereinigung Israels Ezechiel 37 und den Blueprint für den Wiederaufbau Israels Ezechiel 40-48 steht der Text über Gog aus Magog. Dieser kommt „gegen ein Land von Bauern, auszuplündern Leute, die in Sicher-

145 [Der vierte Tag. Der MENSCH, 1,43-51](#) , Abs. 1 (Veerkamp 2021, 66; 2015, 21). Alle weiteren Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der vierte Tag. Der MENSCH, 1,43-51](#), Abs. 13-25 (Veerkamp 2021, 69-71; 2006, 42-44).

146 Vgl. dazu meine Buchbesprechung [Augenzeuge – der Zeichen des Messias Jesus!](#), insbesondere im Kapitel [3 Ein Wunderevangelium als Quelle für das Johannesevangelium](#).

147 Wengst (Anm. 44) zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium des Johannes, ÖTBK 4/1, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 124, für die postulierte Semeiaquelle, deren Text hier zugrunde liegen soll.

heit siedeln. Alle siedeln sie ohne Mauern, weder Riegel noch Türen haben sie“ (Ezechiel 38,11). Solange es Gog aus Magog gibt, solange gibt es keine wahre Sicherheit. Was ist größer als Frieden für Israel? Eine Weltordnung des Friedens.

Das heißt: Gerade weil der johanneische Jesus nach Veerkamp die ganz diesseitig orientierte Friedenshoffnung der Propheten für Israel positiv aufnimmt, kann er diese nicht in ihrer naiven Form gutheißen, wie sie etwa von den Zeloten propagiert wurde. Ein mit militärischen Mitteln ausgefochtener Sieg über die Unterdrücker wie bei den Makkabäern brächte keine Lösung, da schon damals die Unterdrückung auch unter den neuen Herrschern weiterging. Zudem wusste der Evangelist Johannes aus eigener leidvoller Erfahrung um die verheerenden Folgen des zelotischen Kampfes gegen die Römer im Jüdischen Krieg. Über eine Friedenshoffnung hinaus, die sich isoliert auf Israel bezieht, träumt Johannes also tatsächlich von einer Weltordnung des Friedens, die der Messias Jesus gegen die unterdrückende Weltordnung Roms ins Werk setzen wird. Auf welche Weise dies geschehen kann, das deutet Jesus im folgenden Vers an:

Johannes bringt dann ein komplexes Zitat aus der Schrift, das sich auf drei Stellen bezieht, Ezechiel 1,1, Genesis 28,12 und Daniel 7,12. Eingeleitet wird dieses Konglomerat mit dem Satz: „Ihr werdet sehen den Himmel, geöffnet.“ Der Ausdruck kommt nur im Buch Ezechiel vor, in 1,1:

Geöffnet wurden die Himmel
ich sah, Sicht auf Gott: ...

Was „Sicht auf Gott“ (*mar'oth 'elohim*) bedeutet, werden wir noch erfahren.

Was genau Jesu Schüler zu sehen bekommen sollen, wird zunächst durch „die Vision Jakobs“ angedeutet. Dabei verweist Veerkamp nicht nur auf das Bild der Himmelsleiter mit den auf ihr auf- und absteigenden Gottesboten in 1. Mose 28,12, sondern auf den NAMEN, der sich über Jakob aufstellte und zu ihm sagte (1. Mose 28,13):

„ICH BIN ES, der NAME,
der Gott Abrahams, deines Vaters,
der Gott Isaaks.
Das Land, das ich ihm zuschwor,
dir werde ich es geben, und deinem Samen...“

Was sie zu sehen bekommen, hat mit Israel zu tun, mit der Landverheißung. Heute gehört das Land anderen, durch den Messias wird es Israel gehören.

Schließlich „kommt das dritte Element“ hinzu, der so genannte Menschensohn. Veerkamp lässt ihn in der Regel unübersetzt in seinem aramäischen Wortlaut „*bar enosch*“ stehen und fügt zur Klärung das Wort „MENSCH“ in Großbuchstaben hinzu. Diese Vision ist nur vom Buch Daniel her zu verstehen:

Daniel schaute, wie im Himmel Throne aufgestellt werden für einen „Fortgeschrittenen an Tagen“, unzählige Wesen standen vor ihm. Dann heißt es, 7,10-14:

Das Gericht setzt sich, Bücher werden geöffnet.
 Eine Vision geschah mir danach,
 wegen der Stimme großspuriger Redensarten,
 die das Horn (der Großkönig Syriens) redete,
 eine Vision geschah mir,
 das Tier (das Königtum Syriens) wurde getötet,
 sein Leichnam vernichtet und der Feuerglut übergeben.
 Die Regierung der übrigen Tiere (Königreiche) wurde befristet,
 Lebensdauer wurde ihnen gegeben für eine befristete Zeit.
 Ich schaute, eine Nachtvision:
 Da kam mit den Wolken des Himmels ein *bar enosch*, ein MENSCH,
 zum Fortgeschrittenen an Tagen ging er,
 er wurde vorgeleitet bis in seine Nähe.
 Ihm wurde die Regierungsmacht übergeben, die Würde, das Königtum,
 alle Völker, Gemeinschaften und Sprachgruppen erwiesen ihm die Ehre.
 Seine Regierung wird eine Regierung in Weltzeit sein, unbefristet,
 sein Königtum wird nicht zerstört.

Diese Vision hat die Wucht des Volkswillens, sich nicht auf Dauer der Macht der Raubtiere, die bis dahin über Israel herrschten, zu ergeben (Daniel 7,1ff.). „Das Gericht setzt sich, Bücher werden geöffnet.“ Was jetzt kommt, ist nichts Tierisches mehr, jetzt kommt einer „wie ein Mensch“. Der Ausdruck „Sohn eines Menschen“ oder „Menschensohn“ bedeutet schlicht: „ein MENSCH“. Wir schreiben das Wort groß, um einen ganz bestimmten Menschen mit einem ganz bestimmten Auftrag zu bezeichnen. Die Macht tierischer Königreiche ist eine befristete, die Macht des Humanen ist eine unbefristete Macht. Mit den Wolken des Himmels kommt etwas, was noch nie war: die Macht des Humanen, verkörpert durch das Volk der Heiligen des Höchsten, durch Israel (Daniel 7,27). Und dieses Humane ist zugleich Maß des Rechts und Vollstrecker des Rechts.

Wir hatten ja schon gesehen, dass in Veerkamps Augen Jesus schon als der *monogenēs para patros*, als der „Einziggezeugte beim VATER“ (1,14), zunächst einmal Isaak und damit Gottes erstgeborenen Sohn, nämlich Israel (2. Mose 4,22), verkörpert. Hier macht Johannes deutlich, in welcher Weise Jesus das tut:

Die Verkörperung dieses Israels, dieses *bar enosch*, dieses MENSCHEN, ist für Johannes der Messias Jesus ben Joseph aus Nazareth. Immer wenn wir bei Johannes den Ausdruck *bar enosch*, „Menschensohn“, hören – wir schreiben „MENSCH“ –, müssen wir diese Vision mithören.

Klaus Wengst setzt in seiner Auslegung von Vers 51 andere Akzente. Wichtig ist ihm vor allem (W85), dass Johannes eine bestimmte „Leseweise des hebräischen Textes von Gen 28,12“ aufnimmt,

der an seinem Schluss nicht eindeutig ist. Er kann so gelesen werden, dass Engel Gottes hinauf- und herabsteigen „auf ihr“, nämlich der Leiter. Es ist aber auch möglich, den Text so zu verstehen, dass Engel hinaufsteigen und herabsteigen „auf ihn“, nämlich Jakob.

In rabbinischen Texten kann diese zweite Auslegung damit verbunden werden, dass die herabsteigenden Engel das Gesicht Jakobs sehen und sagen:

„Das ist das Gesicht gleich dem Gesicht des Wesens (nämlich dem Ez 1,10 genannten Menschengesicht), das am Thron der Herrlichkeit ist“. ¹⁴⁸ Dass diese Tradition im Hintergrund von Joh 1,51 stehen muss, zeigt sich daran, dass nicht vom Hinauf- und Herabsteigen der Engel auf der Leiter gesprochen wird, sondern vom Herabsteigen der Engel auf Jesus. Dass er hier als „der Menschensohn“ bezeichnet wird, dürfte ebenfalls durch diese Tradition veranlasst sein, nämlich durch die Rezeption von Ez 1,10.

Ich halte diesen Bezug auf Hesekiel 1,10 jedoch für äußerst unwahrscheinlich, da es nach Hesekiel 1,5 um vier menschenähnliche Wesen geht, die vier verschiedene Gesichter tragen: das Gesicht eines Menschen, Löwen, Stiers und Adlers; außerdem steht für „Mensch“ dort einfach *ʾadam* und *anthrōpos*, und nicht *ben ʾadam* oder *bar ʾenosch*, „Menschensohn“, wie in Daniel 7. Selbst wenn Johannes auf diese Stelle anspielen sollte, welche Absicht würde er damit verfolgen wollen, außer vielleicht, um die Bezugnahme auf den Menschensohn von Daniel 7,13-14 zu verstärken?

Diese Linie verfolgt Wengst aber gar nicht weiter. Ihm kommt es erstens darauf an, dass Johannes durch seinen Bezug auf den Jakobstext nicht

als „den wahren Jakob“ begreife und so diesen Text von Jakob wegziehe. Das von Jakob Gesagte ist Text seiner Bibel. Dass die gilt und in Geltung bleibt, ist Voraussetzung der Interpretation.

Zweitens ist nach Wengst

zu bedenken, dass Jakob zugleich auch für das Volk Israel steht. Wieder dürfte es also so sein: Was von Jakob als Urbild Israels und damit von ganz Israel gilt, ist hier auf Jesus als den einen aus Israel konzentriert. Mit der Anspielung auf Gen 28 gibt der Evangelist Jesus als „das Haus Gottes“ (vgl. 2,19-22) zu verstehen, als Ort der Gegenwart Gottes.

148 Wengst zitiert die Quelle: Pirke de-Rabbi Elieser 35, übers. v. Dagmar Börner-Klein, Berlin u. a. 2004, 434/435.

Dazu zitiert Wengst (Anm. 49) Christian Dietzfelbinger¹⁴⁹: „Die Engel von 1. Mose 28,12 dienen hier also dazu, um Jesus als die Stelle verständlich zu machen, an der die himmlische Welt in das Irdische einbricht“.

In der Identifikation Jesu mit Israel über die Gestalt des Jakob berührt sich Wengst mit Veerkamps Anliegen; auch der Gedanke, dass Beth-El als das Haus Gottes auf Jesus als den neuen Tempel Gottes zu beziehen sei, kann zutreffen. Zur Frage des Einbruchs der himmlischen Welt in das Irdische muss aber noch genauer nachgefragt werden, was damit konkret gemeint sein soll.

Nochmals betont Wengst einen dritten Punkt, der ihm am Herzen liegt, nämlich dass im „Fortgang des Evangeliums ... nun keineswegs erzählt“ wird (W85f.),

dass Natanael und die übrigen Schüler tatsächlich Engel hinaufsteigen und auf Jesus herabsteigen sehen. Es werden Begebenheiten erzählt, die sie und die Leser- und Hörerschaft gewiss machen sollen, dass Gott wirklich in Jesus gegenwärtig ist. Was sie aber schließlich „sehen“ werden, ist dies, dass Jesus ans Kreuz geht. Von hier aus bekommt für diejenigen, die das Evangelium nicht zum ersten Mal lesen, die Bezeichnung „Menschensohn“ Bedeutung. Sie begegnet im Evangelium häufig im Zusammenhang der Rede von der Erhöhung und Verherrlichung Jesu, die auf seine Kreuzigung bezogen ist (z. B. 3,14; 8,28): Darauf wird es ankommen, gerade den gekreuzigten Jesus als Ort der Herrlichkeit Gottes zu erkennen.“

Offen bleibt dabei jedoch, *inwiefern* der Gekreuzigte als „Ort der Herrlichkeit Gottes“ zu erkennen ist, ja, *worin* überhaupt diese Herrlichkeit besteht. Nach Veerkamp ist die Herrlichkeit oder Ehre Gottes engstens mit dem Leben Israels im Frieden der kommenden Weltzeit verbunden; auf den Anbruch dieser Weltzeit und nicht etwa nur auf ein ewiges Leben im Himmel soll die Ermordung des Menschensohns durch die römische Weltordnung hinauslaufen, die gerade dadurch überwunden wird, dass Jesus den Tod freiwillig auf sich nimmt, aus der Treue und liebevollen Solidarität (*alētheia* und *agapē*) des NAMENS heraus.

Hartwig Thyen betont bei der Auslegung von Vers 51 noch einmal andere Aspekte. Wie wichtig Johannes das in diesem Vers von Jesus Gesagte nimmt, zeigt ihm zufolge (T145) das „hier zum ersten Mal“ und „nur bei ihm, und da gleich 25-fach vorkommende doppelte und nicht-responsorische *amēn amēn*“:

Sein „Amen, ich sage euch“ ist wohl ein Zeichen jener *exousia* {Vollmacht}, die seine Zeitgenossen in Erstaunen versetzte (Mk 1,22f par.) und dessen „implizite Christologie“ später ihre österliche Explikation fordern sollte. Der jedem Hörer solcher Amen-Worte auffallende *Witz* besteht dann darin, daß hier ei-

149 Christian Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Teilband 1: Johannes 1-12, ZBK.NT 4,1, Zürich 2001, 61.

ner das vertraute responsorische Amen atl. Texte und zumal der jüdischen Liturgie zur solennen {feierlichen} Eröffnung seiner Rede gemacht hat.

Weiter (T144) sieht Thyen in Vers 51 „ein intertextuelles Spiel mit Mt 26,64 und seinem Kontext“, wofür rein formal spricht, dass einige Handschriften die dortige „Zeitbestimmung *ap' arti*“, „von nun an“, auch hier einfügen. Dort antwortet Jesus auf die Frage des Hohenpriesters, ob er „der Christus, der Sohn Gottes“ ist:

26,64 Du sagst es. Doch sage ich euch: Von nun an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels.

Dort wie hier werden mit der Selbstbezeichnung Jesu als dem Menschensohn, die hier zum ersten Mal im Johannesevangelium auftaucht, „die vorausgegangenen messianischen Bekenntnisse präzisiert und vertieft“; dort wie hier folgt auf die Anrede des Hohenpriesters (T145) bzw. Nathanaels durch Jesus im Singular „gänzlich unvermittelt“ eine Anrede im Plural, was „als absichtsvolle und abschließende Anrede aller seit V. 35 zu Jesus gekommenen Jünger, des durch Nathanael repräsentierten *Restes Israels*, sowie des Modell-Lesers *in* unserem Text verstanden sein“ will. Auch Wengst meint, ohne auf die synoptische Parallele einzugehen (W83), dass über Nathanael „gleichsam wieder die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums Adressat des Sprechens Jesu“ ist.

Auffällig ist für Thyen auch (T146), dass die Zusammenschau

des „Menschensohnes“ mit den „Engeln Gottes“, die in den synoptischen Evangelien stets im Zusammenhang mit der verheißenen Parusie {Wiederkunft} Jesu zum Weltgericht erscheint (Mt 16,27 // Mk 8,38 // Lk 9,26; Mt 25,31; vgl. 2 Thess 1,7), hier im Gegensatz dazu gerade den *irdischen Weg* Jesu mit seinen Jüngern *eröffnet*. Und diese Versetzung der Engel, die den Menschensohn bei seinem Erscheinen zum Gericht umgeben, aus dem Eschaton {dem Letzten} in die *archē* {den Anfang} des Weges Jesu mit seinen Jüngern ist gewiß kein Zufall.

Zur Begründung wird Thyen in seiner weiteren Auslegung

zeigen, daß und wie das gesamte Johannesevangelium gerade den Weg des irdischen Jesus als das definitive und befreiende Gericht Gottes über den *archōn tou kosmou toutou* {Fürst dieser Welt} (12,31; 14,30; 16,11) darstellt. Was Jesus Mt 26,64 mit dem Zitat von Dan 7,13 seinen *Feinden* als zukünftig- und öffentlich-sichtbares Geschehen verkündet, das verheißt er Joh 1,51 denen, die an ihn glauben: Sie, die er 15,14 seine Freunde und österlich endlich seine Brüder (20,17) nennen wird, sollen an seiner irdischen Gegenwart seine Herrlichkeit sehen und erfahren.

Ich erwarte mit Spannung, wie Thyen dieses „befreiende Gericht Gottes“ konkret verstehen wird und, insbesondere, wer in seinen Augen der Fürst dieser Welt ist.

Nun aber zur Vision Jesu selbst, wie Thyen sie auslegt. Weil das Wort *aneōgota*, „geöffnet“, das sich auf den Himmel bezieht, im Perfekt steht, geht er davon aus, dass seit der Vision des Johannes von dem Geist, der „wie eine Taube vom Himmel herabfuhr und auf ihm blieb“ (1,32), „der Himmel offen“ geblieben ist – in meinen Augen eine ziemlich seltsame Schlussfolgerung, da es sich in beiden Fällen um eine Vision und nicht um einen am Himmel wahrnehmbaren Zustand handelt.

Im Blick auf die (T147) rabbinische Debatte über die Auslegung von 2. Mose 28,12, „ob die Engel nun *auf Jakob* oder *auf der Leiter* hinauf- und herabgestiegen seien“, will Thyen nicht Jesus an die Stelle von Jakob setzen und die Engel als die himmlischen Mächte ansehen, die „die Verbindung zwischen der himmlischen Erscheinung, der Herrlichkeit, *doxa*, Christi und seinem Erscheinen im Fleisch herstellen“, ¹⁵⁰ denn erstens kann man „nirgendwo in unserem Evangelium auch nur den Schatten eines derartigen platonischen Idealismus“ entdecken, und da zweitens Nathanael „den treuen Rest Jakob/Israels“ repräsentiert, kann jetzt nicht „Jesus in dessen Rolle“ schlüpfen. Darum wird man, so Thyen,

mit der LXX, die das *epi* {über, auf} ja auf die Leiter bezieht, den „Sohn des Menschen“ als die Jakobs-Leiter in den fortan stets *offenen* Himmel begreifen müssen. Das entspricht auch dem Wort des scheidenden Jesus: *egō eimi hē hodos kai hē alētheia kai hē zōē; oudeis erchetai pros ton patera ei mē di’ emou* {Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denndurch mich} (14,6).

Das heißt (T148), „Jesus als der Menschensohn“ ist Thyen zufolge „hier leibhaftig an die Stelle der von Jakob einst nur erträumten *Himmelsleiter* getreten“. Dabei folgt er inhaltlich Delbert Burkett, ¹⁵¹ den er ausführlich folgendermaßen zitiert:

150 Dieses Zitat stammt (von mir übersetzt) von Hugo Odeberg, *The Fourth Gospel*, Amsterdam 1974 (= Uppsala 1929), 36, auf den sich Thyen folgendermaßen bezieht:

Unter Berufung auf den (späten vom Geist des platonischen Dualismus von Idee und Erscheinung geprägten) Midrasch *Genesis Rabba* (68,18) erklärt er: „Here, however, the ascending and descending angels step in. They symbolize the connection of the earthly man with his celestial counterpart ... The disciples of Jesus will see the angels of God ascending and descending upon the son of man, i. e. they will see the connexion being brought about between the celestial appearance, the Glory, *doxa*, of Christ, and his appearance in the flesh; it implies the manifestation (*phanērōsis*) of his *doxa* (2,11) on earth“.

151 Meine Übersetzung des englischen Zitats von Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT S. 56, Sheffield 1991, 118:

„This is the only interpretation which both satisfies the grammar of Jesus’ statement and maintains the parallel between Jacob and the disciples. Like Jacob, the disciples will find themselves in Bethel, the house or household of God, i. e. the community of God’s people. Like Jacob, the disciples will see a connection between the house of God on earth and Yahweh in heaven. Unlike Jacob, they will see not a ladder but the Son of the Man

„Dies ist die einzige Interpretation, die sowohl der Grammatik der Aussage Jesu gerecht wird als auch die Parallele zwischen Jakob und den Jüngern aufrechterhält. Wie Jakob werden sich die Jünger in Bethel, dem Haus oder Haushalt Gottes, d. h. der Gemeinschaft des Volkes Gottes, wiederfinden. Wie Jakob werden die Jünger eine Verbindung zwischen dem Haus Gottes auf Erden und Jahwe im Himmel sehen. Anders als Jakob werden sie nicht eine Leiter sehen, sondern den Menschensohn, ‚der auf der Erde steht und dessen Haupt bis zum Himmel reicht‘, als Verbindung zwischen Gott und dem Haus Gottes. Wie Jakob werden sie sehen, wie engelhaft Diener durch diese Verbindung von Gottes Haus zu Gott aufwärts und von Gott zu seinem Haus abwärts gehen“.

Bei dieser von Thyen geteilten Auffassung muss aber gefragt werden, ob eine solche Vorstellung von einem dauerhaft geöffneten Himmel im jüdischen Denkhorizont des Evangelisten Johannes überhaupt möglich ist. Christlich verstanden macht diese Vorstellung keine Probleme, wenn man sie darauf bezieht, dass die Menschen, die an Jesus glauben, vereinfacht ausgedrückt, in den Himmel kommen können. Aber in der jüdischen Bibel ist ein solches „in den Himmel kommen“ eine absolute Ausnahme von der Regel, die von Elia (2. Könige 2,11) und vielleicht noch von Henoch (1. Mose 5,24) ausgesagt wird. Stattdessen muss davon ausgegangen werden, dass Johannes als Jude ganz andere Vorstellungen vom geöffneten Himmel im Hinterkopf hat. Dazu schreibt Ton Veerkamp:

Das „Größere“, das Nathanael und seine Mitschüler sehen werden, ist dreierlei.

Sie werden „Sicht auf Gott“ bekommen, also „die Himmel geöffnet“. Der Himmel, das zweite Schöpfungswerk Gottes, ist das Gewölbe (*raqia'*), das das Oberirdische vom Irdischen abschirmt. Es ist also gut, dass der Himmel geschlossen bleibt. Wird er geöffnet, geschieht das Unheil der Flut, „die Schleusen des Himmels wurden geöffnet“, Genesis 7,11.

Wenn weiter die Himmel geöffnet werden, dann wird zweitens Israel eine irdische Zukunft erschlossen: das Land.

Drittens aber werden die Himmel geöffnet, damit Recht geschieht für die Erde und ihre Bewohner, Jesaja 24,18. Die Schüler werden sehen, dass endlich Recht geschehen wird, Gottesrecht. Es kommt „vom geöffneten Himmel“, Ezechiel 1,1, mit dem „MENSCHEN“, Daniel 7, für Israel, Genesis 28,10ff. Es werden die Schriften erfüllt werden.

‚standing on the earth with (his) head reaching to heaven‘, as the connection between God and the household of God. Like Jacob, they will see angelic ministers passing by means of this connection upward from God’s house to God und downward from God to his house“.

In der Schrift ist der Himmel nach Psalm 115,16 nur Gott vorbehalten, und vom Himmel her erhalten Menschen auf der Erde unter dem Himmel Gottes die Möglichkeit, menschenwürdig zu leben. Das zieht sich bis in die letzten Seiten auch der messianischen Schriften durch, wo in der Offenbarung des Johannes (21,2.10) das himmlische Jerusalem auf die Erde herabkommt und nicht etwa die Menschen in den Himmel.

Im Vorgriff (T148) auf die „Auslegung der folgenden Menschensohn-Worte in ihren jeweiligen Kontexten“ sieht Thyen übrigens die Selbstbezeichnung Jesu „als ‚der Sohn des Menschen‘ geradezu als die Übersetzung oder Umsetzung der *hymnischen* Prologaussage“ von seiner Fleischwerdung in die Erzählung des Evangeliums:

[S]o klingt ... in dem definierten *ho hyios tou anthrōpou* {der Sohn des Menschen} als der Synthese aus dem vergleichenden „wie ein Mensch“ und dem generischen {die Gattung betreffenden} *ben ’adam* {Sohn Adams} der Bibel stets mit, daß hier der irdische Mann aus Nazaret von sich als einem Menschen unter Menschen spricht...

Das heißt für Thyen weiter (T149), dass „das Prädikat ‚der Sohn des Menschen‘ ... ganz *buchstäblich* Gottes durch seinen fleischgewordenen *logos* vermittelte Beziehung zu den Menschen“ bezeichnet, während „Jesu Relation zu Gott ... durch sein ungleich häufigeres Reden vom ‚Vater, der ihn gesandt hat‘ und von sich als dem ‚Sohn‘ und durch seine Benennung als der ‚Sohn Gottes‘ angemessen zur Sprache gebracht“ wird.

Vor dem Hintergrund all dieser Ausführungen Thyens bleibt in der Schwebe, ob und wie die „johanneischen Menschensohn-Worte“ in seinen Augen auch direkt von Daniel 7,13 her beeinflusst sind. An einer Stelle deutet er an (T148), dass dieser Bezug „wohl durch die synoptischen Evangelien“ vermittelt wurde, an einer anderen formuliert er (T149) einen Satz, der an die Veerkampsche Auslegung erinnert:

Denn erst wenn der ‚Menschenähnliche‘ aus Daniels Vision in dem wirklichen Menschen Jesus Fleisch und Blut gewonnen hat, gewinnt auch der absichtsvolle Kontrast zwischen dem gerechten ‚Menschenähnlichen‘ und den zuvor erschienenen vier *unmenschlichen* Bestien aus Daniels Vision irdische Realität.

Jedenfalls richtet Vers 51 (T149f.)

den Blick auf Jesu Menschsein, an dem seine Jünger das Nathanael verheißene ‚Größere‘ wahrnehmen sollen.

In Thyens abschließendem Satz (T150) zu dieser Szene könnte man auch eine Kritik an der Auffassung von Wengst erblicken, der ja, wie oben mehrfach erwähnt, das von Jesus angekündigte „Größere“ vor allem in der Bewährung der Jünger angesichts des Kreuzes Jesu sieht:

Darum sollte man die Erfüllung der mit V. 51 gegebenen Verheißung nicht so ungeduldig in der isolierten Kreuzigung Jesu sehen, sondern mit den nachfol-

genden Jüngern wahrnehmen, wie sie sich, angefangen mit dem Kana-Wunder (2,11!), Schritt für Schritt entfaltet. Auch Jesu Kreuzigung kann als „Erhöhung“ des Menschensohnes und als Vorschein der göttlichen *doxa* nur verstanden werden, wenn sie als das notwendige Ziel der *Liebe* Jesu zu seinen Freunden begriffen ist (vgl. Joh 15,13).

Damit sind wir am Ende des ersten Johannes-Kapitels angelangt, Veerkamp zufolge auch am Ende der Einleitung zur Erzählung des Johannes, in der die Sammlung der Schüler Jesu beispielhaft dargestellt wird:

Jetzt muss aus den „gefundenen“ Schülern messianische Gemeinde werden.

Messianische Hochzeit und messianische Gemeinde (Johannes 2,1-12)

[1. April 2022] Vor die Auslegung der Erzählung von der Hochzeit zu Kana stellen Thyen und Wengst klärende Vorbemerkungen. Hartwig Thyen betont (T151) den Verzicht „auf jeglichen analytischen Versuch, hinter ihr eine vermeintliche Quelle entdecken zu wollen“¹⁵² und dabei etwa „auf den Weingott Dionysos“ zurückzugreifen:

Denn wer in einem jüdischen Kontext Juden und der Synagoge assoziierte *Gottesfürchtige* durch die Mühe der Komposition eines *Evangeliums* davon überzeugen will, daß „Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes“ (20,30f), der wird ihn dazu doch gewiß nicht als den Konkurrenten eines heidnischen Götzen auftreten lassen.

Auch Klaus Wengst wehrt sich (W87) gegen Versuche, den Stoff der Erzählung „religionsgeschichtlich“ auf die heidnische „Dionysos-Legende“ zurückzuführen, insbesondere (Anm. 53) gegen die Annahme von Peter Wick,¹⁵³ „daß das ganze Evangelium sich implizit oder explizit mit dem Dionysoskult auseinandersetzt“. Ich selbst

152 Unter Berufung auf Herbert Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, stw 683, Frankfurt 1987, 125ff. u. 279ff., hält er es „für einen Fall des von Schnädelbach so benannten ‚*morbus hermeneuticus*‘,“ also ironisch gesprochen, einer hermeneutischen Krankheit, wenn man Texte krampfhaft von ihrem Entstehungsprozess her verstehen will, nach dem Motto: „Etwas Verstehen heißt Verstehen, wie es geworden ist“. Als Beispiel dafür zitiert Thyen den Exegeten Walter Lütgehetmann, *Die Hochzeit zu Kana* (Joh 2,1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte, BU 20, Regensburg 1990, 39:

„Ein Text läßt sich nur noch aus seinem Werden verstehen, sobald eine Entwicklungsgeschichte angenommen werden muß. Ein erst redaktionell hinzugefügtes (sic) Teil hat seinen Sinn in seiner Funktion als Nachtrag zu einem bereits zuvor funktionierenden Text, d. h. der Sinn erschließt sich erst aus diesem Nachtragsverhältnis“.

153 Wengst zitiert Peter Wick, *Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums*, Bib. 85, 2004, 183.

habe mich in meinem Beitrag [Jesu Fleisch kauen – wie beim Gott Dionysos?](#) intensiv mit ähnlichen Vorstellungen der Exegetin Esther Kobel¹⁵⁴ auseinandergesetzt.

Ton Veerkamp¹⁵⁵ streift solche Auslegungsversuche nur kurz, indem er sie einem angemessenen Verständnis von den jüdischen Schriften her gegenüberstellt:

Jedenfalls führt Jesaja tiefer in das Geschehen ein als das Dionysosfest auf Andros, wo drei Tage lang aus den Tempelquellen Wein statt Wasser gesprudelt haben soll. Das leuchtete Rudolf Bultmann ein;¹⁵⁶ unser Licht stammt aus einer anderen Quelle!

Alle drei Exegeten, auf die ich mich beziehe, sind sich weiterhin darin einig, dass eine antijüdische Auslegung der Erzählung nicht in Frage kommt, indem man in ihr (W88, Anm. 54) etwa¹⁵⁷ das „Motiv der Ablösung und Überbietung der jüdischen Religion durch den christlichen Glauben“ finden will.

Johannes 2,1a: Eine Hochzeit zu Kana in Galiläa am dritten Tage

2,1a Und am dritten Tage war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa.

[2. April 2022] Zur Zeitbestimmung *tē hēmera tē tritē*, „**am dritten Tag**“, schließt Wengst (W89) entgegen der Ansicht von Pinchas Lapide¹⁵⁸ aus, dass Johannes damit den dritten Wochentag nach jüdischer Zählung meint, der „unserem ‚Dienstag‘“ entspricht und „ein in Israel und im Judentum beliebter Hochzeitstag“ ist. Denn in der Mischna werden andere Wochentage als Tage der Heirat genannt, und erst später, also keinesfalls zur Zeit des Johannes, kam es zu dem von Lapide genannten Brauch. Es bleibt also dabei, dass der dritte Tag die bisher beschriebenen vier (Thyen, Veerkamp) bzw. fünf Tage (Wengst) zu einer ganzen Woche von sechs (Thyen) bzw. sieben Tagen (Wengst, Veerkamp) vervollständigt.

Zugleich verweisen sowohl Wengst als auch Veerkamp¹⁵⁹ auf den von Paulus und den Synoptikern her vertrauten dritten Tag als den Auferstehungstag Jesu:

154 Esther Kobel, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden: Brill 2011.

155 [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 6 (Veerkamp 2021, 74; 2006, 45).

156 Veerkamp zitiert Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen 1941, 83.

157 So nach Wengst Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig, 5. Auflage 2016, 90.

158 Wengst zitiert Pinchas Lapide, *Ist die Bibel richtig übersetzt?*, 1986, 89:

„Deshalb fand jene Hochzeit zu Kana – wie die meisten jüdischen Trauungen bis auf den heutigen Tag – ‚am dritten Tag‘ der Schöpfungswoche statt“.

159 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 2-6 (Veerkamp 2021, 73-74; 2006, 44-45).

Der *dritte* Tag ist eine ständige Figur in den anderen Evangelien; er bezeichnet den Tag der Auferstehung. Für Paulus war dieser *dritte* Tag bereits eine traditionelle Vorstellung, 1 Korinther 15,4. Johannes weiß, davon können wir mit Sicherheit ausgehen, was Messianisten mit dem dritten Tag verbinden.

Ähnlich schreibt Wengst (W89):

Für die Leser- und Hörerschaft kann es aber bei der Wendung „am dritten Tag nicht ausbleiben, dass sie dabei auch noch eine andere Assoziation hat und an den Auferstehungstag Jesu denken muss. So wird also gleich zu Beginn dieser Erzählung auch die österliche Dimension aufgerissen.

Auch diese Assoziation kann allerdings nicht die Auffassung der beiden stützen, den dritten Tag als den siebten Tag einer vollen Woche zu begreifen, denn der Auferstehungstag wird bei Johannes mehrfach (20,1.19) als *mia tōn sabbatōn*, „Tag eins der Sabbatwoche“, beschrieben.

In meinen Augen macht die hier nochmals von Thyen begründete Auffassung mehr Sinn (T152):

Als der *dritte* ist dieser Tag wohl wie üblich unter Einschluß des Tages der Begegnung Jesu und Nathanaels gezählt und darum der sechste Tag der unser Evangelium eröffnenden Woche. Diesen sechs Tagen der ersten Woche mit der Offenbarung der *doxa* {Herrlichkeit} Jesu am sechsten Tag (2,11) entsprechen die sechs Tage der letzten Woche Jesu: Sie wird „sechs Tage vor dem Passa“ (*pro hex hēmerōn tou pascha*: 12,1) mit Jesu „Salbung im *judäischen* Bethanien“ und seinem Einzug in Jerusalem eröffnet und kulminiert in der Erscheinung der Herrlichkeit des Gekreuzigten und seinem Begräbnis am sechsten Tage (12,1-19,42...).

Dennoch mag ein Spiel mit der synoptischen Vorstellung vom dritten Tag vorliegen, auf das Thyen hier seltsamerweise nicht ausdrücklich eingeht,¹⁶⁰ indem Johannes diese Formulierung bewusst hier und nicht im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu verwendet, um den Tag der Kreuzigung als den eigentlichen Tag der Erhöhung und Verherrlichung Jesu hervorzuheben.

Die Ortsbestimmung *en Kana tēs Galilaias*, „in Kana, Galiläa“, wird sowohl von Wengst als auch von Thyen (T153) „als ein realer Ort auf der Landkarte Palästinas“ verstanden. Außerdem mag nach Thyen „der Ortsname *Kana* symbolische Obertöne

160 Obwohl nach Thyen die Erzählung von der Hochzeit zu Kana durchaus „als ein absichtsvolles intertextuelles Spiel mit synoptischen Prätexten zu begreifen“ ist. Er denkt dabei allerdings mehr an den „Hintergrund von Mk 2,18-21“, vor dem sie „eine höchst lebensvolle Illustration der Worte Jesu“ darstellt, „daß die Hochzeitsgäste gar nicht fasten können, solange der Bräutigam bei ihnen ist, und von dem *neuen Wein* und den *alten Schläuchen*“. Diese Zusammenhänge wird er jedoch gar nicht im einzelnen entfalten.

ins Spiel“ bringen, „zumal er durch das hier erstmals auftauchende *tēs Galilaias* näher bestimmt wird“:

Denn wie unten zu 4,43ff u. ö. zu zeigen sein wird, sind Galiläa (Kana) und Judäa (Jerusalem) in unserem Evangelium oppositionelle geographische Symbole: Während *Galiläa* als der Ort des Glaubens die Heimat derer ist, die Jesus nachfolgten, ist *Judäa/Jerusalem* – obgleich die *idia patris* {eigenes Vaterland bzw. Vaterstadt} des in sein ‚Eigentum‘ gekommenen *logos* – Ort seiner Ablehnung und der Feindschaft gegen ihn...

Veerkamp beschreibt diesen Gegensatz zwischen Galiläa und Judäa, zwischen Kana und Jerusalem, nicht als religiösen Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben, sondern in politischen Kategorien:

Das Kana aus Josua 19,28 ist ein nördlicher Grenzort des Stammgebietes Ascher. Ascher liegt an der nördlichen Peripherie, Kana ist in dieser Peripherie wiederum Peripherie. Der dritte Tag von Johannes 2,1, der Tag der messianischen Hochzeit, findet in der Peripherie der Peripherie statt. Wie Nazareth hat auch Kana keine Befreiungsvergangenheit; mit den großen Ereignissen im Leben Israels hatte es nicht zu tun. Es ist also ein Ort am Rande, wo „nichts los“ war. Die anderen Evangelisten kennen Kana nicht. Kana ist ein theologischer, kein geographischer Ort, so wie der Stern von Bethlehem bei Matthäus kein astronomisches, sondern ein theologisches Objekt ist. Kana ist der Ort für den „Anfang der Zeichen“ und der Ort für das andere (zweite) Zeichen, 4,46. Hier zeigt das politische Programm des Johannes erste Konturen: die Bestimmung Israels, die messianische Hochzeit, geschieht in der Peripherie, und zwar an einem Ort, an den noch niemand gedacht hatte. Das *Zentrum* (Jerusalem, das politische Establishment Judäas) wird die Perspektive aus der *Peripherie* zurückweisen.

Obwohl Thyen einer solchen politischen Deutung nicht zustimmen würde und die Formulierung „messianische Hochzeit“ vermeidet, sieht auch er (worauf Wengst gar nicht eingeht) den symbolischen Zusammenhang des Wortes *gamos*, „Hochzeit“, mit den Schriften der Bibel (T153):

Seit den Tagen Hoseas haben die Metaphern der Ehe und ehelichen Liebe immer wieder dazu gedient, JHWHs Verhältnis zu seinem Volk als die frühe und innige Liebe eines Bräutigams zu seiner erwählten Braut zu beschreiben. Besonders die Rabbinen wissen davon zu sagen, daß mit der Tora als dem Ehevertrag am Sinai das große Hochzeitsfest gefeiert wurde.¹⁶¹ Trotz des permanenten ehebrecherischen Verhaltens seiner geliebten Braut (vgl. Ez 16 u. Hos 2) baut Gott in seiner ungebrochenen Liebe jedoch auf ihre Umkehr zur Ge-

161 Dazu verweist Thyen auf die Belege bei Ethelbert Stauffer, Art. *gameō*, *gamos*: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I (1933, Nachdruck 1949), 652.

rechtigkeit und setzt ihrer Untreue seine Verheißung entgegen: „Denn wie der Jüngling eine Jungfrau freit, so wird dein Erbauer dich freien; wie der Bräutigam seine Wonne hat an der Braut, so wird dein Gott seine Wonne haben an dir!“ (Jes 62,5; vgl. Jes 54,4ff; Hos 2,20f; Ez 16,6ff). So ist die Hochzeitsmetapher zum Bild der eschatologischen Erlösung Israels und der Völker geworden (vgl. Mk 2,19; Joh 3,29; Mt 22,1ff; 25,10ff u. ö.).

Während Thyen jedoch das „Bild der eschatologischen Erlösung Israels“ hier sogleich auf die „Völker“ ausweitet und wohl auch in dem bereits zuvor angedeuteten Sinn von Eschatologie als den letzten, jenseitigen Dingen versteht, geht es Johannes nach Veerkamp im prophetischen Sinn der jüdischen Schriften sehr klar um das Vertrauen auf Jesus, „der ‚Größeres‘ ankündigte: die Dinge in der Sicht Gottes zu sehen und zu begreifen, dass es in dieser Hochzeit um Israel geht“:

Hochzeit ist im Sprachraum des Johannes nicht irgendeine orientalische Hochzeit, wo die Familie des Jesus eingeladen war. Seine Sprache wird normiert durch die Sprache der Schrift. Es kann nicht die Rede davon sein, dass Jesus irgendeiner Hochzeitsgesellschaft aus irgendeiner Verlegenheit hilft und sich als Wundermann erweist. Das Urbild der Hochzeit ist die Hochzeit zwischen Israel und seinem Gott. Hier ist an Jesaja 62,4f. zu denken:

Man wird über dich nicht länger sagen: „Verlassen!“
 Über dein Land wird man nicht länger sagen: „Verödetes!“
 Dich (Israel) ruft man: „Mein-Gefallen-an-ih“,
 und dein Land: „Verheiratet“.
 Denn Gefallen an dir hat der NAME gefunden,
 und verheiratet wird dein Land.
 Wie ein Junge ein Mädchen heiratet,
 so heiratet dich der, der dich erbaut.
 Und wie der Bräutigam sich ergötzt an seiner Braut,
 so ergötzt sich dein Gott an dir.“

Mehr noch als auf prophetische Stellen bezieht Thyen die Hochzeit zu Kana (T154) auf die „Geburt Israels als des Gottesvolkes“ am Sinai, worauf auch (T153) „die hebräische Wurzel *qanah* (gründen, erwerben)“ anspielen könnte. Für einen solchen Zusammenhang spricht ihm zufolge auch, dass „unsere ‚Hochzeit in Kana‘ ebenso wie die Vermählung Gottes mit seinem Volk am Sinai nach Tagen der Reinigung am ‚dritten Tage‘“ geschieht (2. Mose 19,10-11):

Und der HERR sprach zu Mose: Geh hin zum Volk und heilige sie heute und morgen, dass sie ihre Kleider waschen und bereit seien für den dritten Tag; denn am dritten Tage wird der HERR vor allem Volk herabfahren auf den Berg Sinai.

Dazu passt auch, dass „entsprechend dem Auftrag der ‚Mutter Jesu‘ an die Festdiener: *ho ti an legē hymin poiēsate* {Was er euch sagt, das tut} (V. 5) ... einst am Sinai

das ganze Volk dreifach [antwortete]: *panta hosa eipen ho theos, poiēsomen kai akousometha* {Alles, was der HERR geredet hat, wollen wir tun} (Ex 19,8; 24.3.7).

Johannes 2,1b-3: Die Mutter Jesu und Jesus mit seinen Jüngern als Hochzeitsgäste

2,1b Und die Mutter Jesu war da.

2,2 Jesus aber und seine Jünger waren auch zur Hochzeit geladen.

2,3 Und als der Wein ausging,
spricht die Mutter Jesu zu ihm:
Sie haben keinen Wein mehr.

Die Anwesenheit der Mutter Jesu bei der Hochzeit handelt Wengst (W89f.) ausgesprochen knapp ab:

In der gleich erzählten Geschichte übernimmt sie eine Rolle; deshalb wird sie hier eingeführt. Eine ungleich größere Rolle wird Jesus spielen, vor allem für seine Schüler.

Thyen dagegen (T154f.) will auch die Rolle der Mutter nicht zu gering einschätzen. Während Jesus und seine Jünger ausdrücklich als eingeladene Hochzeitsgäste bezeichnet werden, „heißt es von seiner Mutter einfach: *ēn ekei*. Sie war dort. Sie gehört zu jener jüdischen Hochzeitsgesellschaft und -feier“, was bestätigt wird

durch die selbstverständliche Autorität, mit der sie den Saaldienern die Weisung erteilt: „Alles, was er euch aufträgt, das tut!“ Und wenn wir diese Wendung im Lichte unseres „Sinai screen“¹⁶² als ein Spiel mit dem dreifachen: „Alles, was der Herr geboten hat, das wollen wir tun!“ des Volkes Israel sehen dürfen, dann wird deutlich, daß die Mutter Jesu dem Leser hier vorgestellt wird wie zuvor Nathanael, nämlich als eine wahrhafte und toratreue Israelitin, in deren Mund kein Trug ist.

Da (T155) „die Mutter Jesu“ weder hier noch bei ihrem zweiten Auftauchen am Kreuz Jesu (19,25-27) „mit ihrem Eigennamen *Maria* genannt“ wird, „der den Lesern doch gewiß geläufig war“, geht Thyen davon aus, dass diese „offenbar absichtsvolle Anonymität“ sicher „mit jenem rätselhaften ‚Jünger, den Jesus liebte‘,“ zu tun hat, der ebenfalls anonym bleibt und „neben dem sie dann am Ende auch erscheint.“

Aus all dem kann man nach Thyen jedoch nicht den Schluss ziehen, dass die Mutter Jesu

ein Symbol der Kirche oder womöglich gar nur die Repräsentantin eines hinter dem wahren Glauben des durch den geliebten Jünger repräsentierten Heiden-

162 Diesen Begriff der „Sinai-Leinwand“ für den oben skizzierten Hintergrund der Sinai-Erzählung für die Hochzeit zu Kana übernimmt Thyen von Birger Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of 2:1-11 and 4:1-42*, CB NT 5, Lund 1974.

christentums zurückgebliebenen *Judenchristentums* wäre, wie Bultmann vermutet.¹⁶³

Vielmehr repräsentiert „Jesu Mutter die toratreue Synagoge“.¹⁶⁴

Der geliebte Jünger aber, der seinem Herrn als einziger bis nach Golgatha nachgefolgt ist und ihm die Treue gehalten hat, vertritt in der Szene mit der Mutter Jesu *nolens volens* {wohl oder übel} die Kirche. In der Person seines geliebten Jüngers verweist der sterbende Jesus seine Kirche an die Synagoge als ihre Mutter und macht sie für alle Zeit für sie verantwortlich...

Im Großen und Ganzen stimmt diese Auslegung; tatsächlich steht die Mutter für ein Israel, das bereit ist, den Willen des Messias zu tun. Auch ist Thyens Anliegen zu loben, die Verantwortung der christlichen Kirche für ihre Mutterreligion hervorzuheben, aus der sie hervorgegangen ist. Aber zu bezweifeln ist, ob bereits Johannes die christliche Kirche als eine der jüdischen Synagoge gegenüberstehende neue Religion gesehen hat. Ihm geht es noch darum, ganz Israel (einschließlich Samarias, der Diaspora-Juden und vielleicht einiger Gottesfürchtiger aus den Völkern) in der Gemeinde des Messias zu sammeln. Um diese Sammlung geht es, wenn der geliebte Schüler die Mutter des Messias (19,27) *eis ta idia*, „in das Eigene“, nehmen soll.

Genau in dieser Richtung beurteilt Veerkamp¹⁶⁵ die Mutter Jesu, wie Johannes sie in die Geschichte einführt:

Sie spielt eine Rolle, die keiner der anderen Evangelisten ihr zuerkannte. Bei Lukas ist sie die handelnde Person in der Zeugungs- und Geburtsgeschichte des Messias. Eine besondere Rolle erwächst ihr daraus nicht, ganz im Gegenteil: die Synoptiker weisen jeden Anspruch auf eine herausgehobene Funktion in der messianischen Gemeinde schroff zurück: „Wer ist schon meine Mutter, wer sind meine Brüder“, fragt der Messias. „Wer den Willen meines VATERS in den Himmeln tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter“, Matthäus 12,50, vgl. Lukas 8,21 und Markus 3,23.

Bei Johannes spielt die Mutter gerade beim „Anfang der Zeichen“ eine entscheidende Rolle. Die Mutter Jesu gehört an erster Stelle zur Hochzeitsgesellschaft, Jesus und seine Schüler wurden danach herbeigerufen. Gerade sie stellt einen gravierenden Mangel fest, der das Hochzeitsfest unmöglich macht: „Wein haben sie nicht.“ „Wein“ steht am Anfang des Satzes, er ist die Hauptsache. Gerade diese Hauptsache fehlt. Die Mutter Jesu steht also zwi-

163 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 520f.

164 Dazu beruft sich Thyen auf Paul S. Minear, *The Martyr's Gospel*, New York 1984, 143ff.

165 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 7-8 und 18-20 (Veerkamp 2021, 74-75 und 77-78; 2006, 45-46 und 48).

schen dem Messias mit seinen Schülern und der Hochzeitsgesellschaft. Sie vermittelt zwischen Israel und dem Messias.

Später wird Veerkamp auf die Frage eingehen, inwiefern guter Wein die Hauptsache beim messianischen Hochzeitsfest ist; im Hintergrund sieht er das Weinberggleichnis aus Jesaja 5,1ff., dem zufolge der Gott Israels „von seinem Weinstock Israel ... guten Wein“ erhoffte, aber bitter enttäuscht wurde (Jesaja 5,2.7 nach Luther 2017):

Er ... wartete darauf, dass er gute Trauben brächte; aber er brachte schlechte. ... Des HERRN Zebaoth Weinberg aber ist das Haus Israel und die Männer Judas seine Pflanzung, an der sein Herz hing. Er wartete auf Rechtspruch, siehe, da war Rechtsbruch, auf Gerechtigkeit, siehe, da war Geschrei über Schlechtigkeit.

Worin aber könnten dieser Rechtsbruch und diese Schlechtigkeit bestehen, auf die Johannes das Weinberggleichnis in seiner Zeit bzw. der Zeit Jesu bezieht? Unter der Römischen Herrschaft ist es dem Volk Gottes ja gar nicht mehr möglich, nach der Tora in Freiheit und Gerechtigkeit zu leben. Der jüdischen Führung wirft Johannes jedenfalls vor, mit der Weltordnung der Unterdrückung und Ausbeutung gemeinsame Sache zu machen, was eindeutig aus 19,15 hervorgeht, wo die Hohenpriester erklären: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser.“

Um diesen Mangel an gutem Wein geht es in Johannes 2,3, ihn bringt die Mutter des Messias zur Sprache.

Thyen legt diesen Vers folgendermaßen aus (T155):

Mit dem meisterhaft knappen Syntagma {Wortverbindung} *kai husterēsantos oinou* {wörtlich: mangelnden Weines oder zur Neige gegangenen Weines wegen} legt unser Erzähler den Grund für alles Folgende, nämlich sowohl für den dramatischen Wortwechsel der Mutter mit ihrem Sohn (V. 3f) als auch für das dann dennoch erfolgende Weinwunder, durch das Jesus den Umschlag des Mangels in unausschöpfliche Fülle vollbringt (V. 5-10). Hinter den scheinbar nur feststellenden Worten der Mutter: *oinon ouk echousin* {Wein haben sie nicht} verbirgt sich sowohl ihre *Bitte* an den Sohn, diesen Mangel doch zu beseitigen, als auch ihr Vertrauen in seine Kraft dazu.

Wengst dagegen (W90) beschreibt hier lediglich „eine prekäre Lage“ für den Hausherrn, dem es „als Pflicht obliegt, seine Kinder und Hausangehörigen zu erfreuen. Womit erfreut er sie? Mit Wein! Denn es ist gesagt (Ps 104,15): *Und Wein erfreut des Menschen Herz.*“¹⁶⁶

166 Wengst zitiert die Tosefta Pesahim 10,4, hg. v. S. Lieberman, *sefer serajim*, Jerusalem, 2. Auflage 1992; *sefer mo'ed*, New York 1962; *sefer naschim* (*sota, gittin, kidduschin*), New York 1973.

Johannes 2,4-5: Jesu Wort zur Mutter über seine Stunde und ihr Wort zu den Diensthabenden

- 2,4 Jesus spricht zu ihr:
Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau?
Meine Stunde ist noch nicht gekommen.
- 2,5 Seine Mutter spricht zu den Dienern:
Was er euch sagt, das tut.

[3. April 2022] Nach der Lutherübersetzung reagiert Jesus auf die Mangelanzeige seiner Mutter sehr schroff. Hat er, wie Thyen meint, obwohl er doch (T155) „wirklicher Sohn dieser besorgten irdischen Mutter“ ist, das Recht dazu, weil er sich „als der von seinem himmlischen Vater Gesandte nicht umstandslos in die Geschäfte der Irdischen verwickeln“ lassen muss? Oder kommt in dieser „Distanzierung des ‚Fremden vom Himmel‘¹⁶⁷ von seiner irdischen Mutter“ nun doch eine ähnlich kritische Haltung gegenüber der Familie Jesu zum Ausdruck wie in Markus 3,31-35?

Die Anrede *gynai*, „Frau“, findet Thyen befremdlich; die Frage *ti emoi kai soi?*, wörtlich „was mir und dir?“ nennt er (T155f.) zwei Mal eine „rhetorische Frage“. In seinen Augen (T156) erinnert sie an „jenen Aufschrei der Dämonen..., die mit dem Auftreten Jesu ihre letzte Stunde gekommen sehen“ (Markus 1,24):

Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Bist du gekommen, uns zu vernichten? Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes!

Zugleich aber mag nach

dem emphatischen Bekenntnis des Johannes, daß er nicht Elia sei (s. o. zu 1,21), ... das Weinwunder von Kana aber zugleich auch an Elias Mehl- und Öl-wunder von Zarepta erinnern und das *ti emoi kai soi?* ... daran, daß die Witwe und Mutter des toten Knaben den Propheten fragte: *ti emoi kai soi, anthrōpe theou?* {Was hab ich mit dir zu schaffen, du Mann Gottes? (1 Könige. 17,18)} (s.u. zu 4,46-54).

Wengst zufolge (W90) ist Jesu Antwort zwar „nicht ganz so abweisend“, es geht jedenfalls „nicht um die Aufkündigung oder Bestreitung von Gemeinschaft.“ Die Wendung „was mir und dir?“, zu der er (Anm. 61) auf Richter 11,12; 2. Samuel 16,10; 2. Könige 3,13 verweist,

fragt abwehrend, wieso sich aus der beiderseitigen Beziehung das Verhalten des Partners ergibt. Die Anrede entspricht einem „Madame“. So redet etwa¹⁶⁸

167 Thyen zitiert damit den Titel von Marinus de Jonge, *Jesus, Stranger from Heaven and Son of God*, SbibSt 11, Missoula 1977.

168 Dazu verweist Wengst auf die Quelle „DER 6,2“: M. Van Loopik, *The Ways of the Sages and the Way of the World. The Minor Tractates of the Babylonian Talmud: Derekh 'Eretz Rab-bah, Derekh 'Eretz Zuta, Pereq ha-Shalom*, Tübingen 1991.

ein Armer die Frau Hillels an. Gegenüber der Mutter zeigt diese Anrede jedoch, wie auch die Frage im Ganzen, eine ungewöhnliche Distanz.

Nach Ton Veerkamp¹⁶⁹ ist die „Die Anrede ‚Frau!‘ (*gynai*) ... weder respektlos noch abweisend.“ Auf jeden Fall ist es eine ganz normale Anrede für eine Frau, sowohl im Johannesevangelium etwa für die Frau am Jakobsbrunnen (4,21) und für Maria Magdalena (20,13.15) oder bei Matthäus und Lukas für eine Frau, die von Jesus Hilfe erhält (Matthäus 15,28; Lukas 13,12). Im 4. Buch der Makkabäer 16,14 finden wir im Lobpreis der Mutter, deren sieben Söhne als Märtyrer starben, die parallele Anrede für sie als *mētēr*, *presbyti* und *gynai*, „Mutter, Älteste und Frau“. Ich habe nicht überprüft, ob nach der Bibel festzustellen ist, was als angemessene Anrede für die eigene Mutter angesehen wurde.

Veerkamp übersetzt den Ausdruck *ti emoi kai soi* nicht als rhetorische, sondern als echte Frage: „Was ist zwischen mir und dir, Frau?“ Und die Distanz, die in dieser Frage und evtl. auch in der Anrede zum Ausdruck kommt, ist auf eine inhaltliche Frage zurückzuführen, die Jesus auf Augenhöhe mit seiner Mutter klarstellt:

Der Ausdruck ist aus der Schrift bekannt; er bedeutet, dass ein gemeinsames Anliegen zwischen zwei Personen in Frage gestellt wird. Seine Stunde, „die Stunde, um aus dieser Weltordnung heraus zum VATER überzugehen“ (13,1), sei noch nicht gekommen. Noch ist der Augenblick nicht da, wo dem Mangel an Wein abgeholfen wird, wo Israel wieder zu Israel wird, indem die Kluft zwischen Israel (die Mutter) und der messianischen Gemeinde (Jesus und seine Schüler) zugeschüttet werden wird. Offenbar hat der Wein etwas mit der „Stunde“ zu tun. Das Ansinnen der Frau ist wie eine dringende Bitte in dieser Feststellung verborgen. Es ist eine Bitte wie die der Schüler, Apostelgeschichte 1,6: „Ob du in dieser Zeit das Königreich für Israel wiederherstellen wirst?“ Dort wurden die Schüler zurückgewiesen (Apostelgeschichte 1,6), wie hier die Mutter zurückgewiesen wird. „Noch nicht“, sagt Jesus hier, und er wird es später Maria aus Magdala sagen, weil sie Jesus wie einen Lebenden zu berühren sucht: „Noch bin ich nicht zum VATER hinaufgestiegen“ (20,17).

Dass Johannes der Familie Jesu ein eher zelotisches Verständnis der Befreiung Israels von der römischen Unterdrückung unterstellt, wird in Johannes 7,3-10 für die Brüder Jesu deutlich zum Ausdruck kommen. In der Frage der Mutter nach dem messianischen Wein bleibt offen, auf welche Weise der Messias sein Reich herbeiführen soll. Ähnlich wie der getreue Israelit Nathanael sich nach dem Frieden für Israel sehnt und von Jesus auf das Größere aufmerksam gemacht werden muss, dass dieser Friede nur auf dem Wege der Herstellung des Weltfriedens durch die Erhöhung des Menschensohns herbeigeführt werden kann, wird nun der Mutter des

169 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 10-13 (Veerkamp 2021, 75-76; 2006, 46-47).

Messias als getreuer Israelitin die Auskunft gegeben, dass die Stunde dieser Erhöhung noch nicht gekommen ist.

Andere Exegeten meinen, wie Wengst sagt (W90), dass Jesu „Feststellung ‚Noch ist meine Stunde nicht gekommen‘ ... lediglich die ‚Selbstbestimmung‘ des Wundertäters zum Ausdruck“ bringen soll¹⁷⁰. Nach Wengst selbst ist hier „eindeutig die Stunde der Passion und des Todes Jesu“ im Blick, wie bereits „die einleitende Zeitbestimmung einen Hinweis auf Ostern gibt“.

Thyen denkt (T156), dass der Satz von der Stunde Jesu „fraglos absichtsvoll doppeldeutig“ formuliert ist. Aber wenn er sich „vordergründig ... auf die ‚Stunde‘ der Wandlung des Wassers in Wein beziehen“ soll, ist zu bedenken, dass diese Stunde ja insofern gar nicht auf sich warten lässt, als Jesus unmittelbar nach der Anweisung seiner Mutter an die Diener, zu tun, was er sagt, zur Tat schreitet. Daher ist Thyens Vergleich mit der „Verzögerung seines Eingreifens“, als „der geliebte Freund Lazarus ... sterbenskrank darnieder“ liegt, nicht so ganz passend.

Richtig sieht Thyen, dass „eine tiefe und sehr enge Beziehung“ zwischen dem grundlegenden Zeichen bei der Hochzeit zu Kana und Jesu Tod am Kreuz bestehen muss: „Mit der Fülle des guten Weines gibt Jesus darum nicht irgendetwas, sondern sich selbst.“ Anders als Veerkamp verbindet Thyen diesen Ausblick auf die kommende Stunde Jesu jedoch nicht mit der Frage, wie Jesu Tod den Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens herbeiführen könnte, sondern mit religiösen Spekulationen über eine „paradoxe Durchdringung der Zeiten“ von Gail O’Day¹⁷¹ oder (T157) Friedrich-Wilhelm Marquardt.¹⁷²; Letzteren zitiert er ausführlich folgendermaßen:

„Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verhalten sich unter der Herrschaft der Todes-Endgültigkeit abgeschottet gegeneinander. *Aber Ostern reißt das Tor zwischen den Gezeiten auf.* Statt Erinnerung und Hoffnung erschließt sich dem erweckten Jesus ein Sein in seinen Gezeiten: seine Gleichzeitigkeit gestern, heute und in allen Äonen, in denen er nun zugleich *ho autos* {Derselbe} sein kann. Der Zwang des Asynchronen {Ungleichzeitigen} wurde gebrochen, als Gott Jesus dem Tode entriß. Der, von dem es hieß: ‚Und er verschied‘, lebt. Das ist die Kraft und das Geheimnis von Jesu *ho autos* {Derselbe}, seiner Identität, u.E. sein christologisches Geheimnis schlechthin: Jesus ist der Mensch, dem Gott alle Zeiten sperrangelweit geöffnet hat“.

170 So etwa (Anm. 62) Jürgen Becker, Das Evangelium des Johannes, ÖTBK 4/1, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 128.

171 Thyen verweist auf Gail R. O’Day, ‚I Have Overcome the World‘ (John 16:33): Semeia 53 (1991) 153-166.

172 Thyen zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd 2, München & Gütersloh, 1992, 287.

Diese Worte und Bilder klingen schön, und man kann sie sicher gut verwenden, um aus ihren tröstliche Gedanken für Traueransprachen zu destillieren. Aber geben sie wieder, was Johannes sagen will? Zweifel daran weckt besonders, dass die von Marquardt hier wiedergegebene Übersetzung von Johannes 19,30: „Und er verschied“ schlicht falsch ist, da sie die Worte *paredōken to pneuma*, „er übergab den Geist“, verkürzend auf das Sterben Jesu bezieht, fast im Sinne eines saloppen „den Geist aufgeben“. Darauf wird bei der Auslegung von 19,30 genauer einzugehen sein.

Als Reaktion auf das Wort Jesu an seine Mutter erteilt diese *tois diakonous*, „den Dienern“, wie Luther übersetzt, die Anweisung: „Was er euch sagt, das tut!“ Damit zeigt sie, so Wengst (W90), dass sie „sich nicht entmutigen“ lässt, und zugleich versetzt sie Jesus „in die Rolle des Hausherrn“, was „über die Erzählung hinausweist“.

Wengst übersieht dabei allerdings, worauf Thyen bereits in der Auslegung zu [Johannes 2,1b](#) aufmerksam gemacht hatte, dass die Mutter Jesu selbst in der Autorität der Hausherrin spricht. Dort hatte Thyen (T157) auch schon „die Weisung der Mutter Jesu an die *diakonoι*, alles zu tun, was Jesus ihnen auftrage“, vor dem Hintergrund „des ‚Sinai screen‘ (Olsson)“ als Ausdruck ihrer Identifikation mit einem Israel interpretiert, das bereit ist, der Tora JHWHs zu folgen.

Ähnlich sieht Veerkamp das Auftreten der Mutter Jesu:

Die Mutter Jesu, die sich das zentrale Problem des Hochzeitsfestes zu eigen gemacht hat, wendet sich an die Diensthabenden. Ihre Handlung interpretiert die Frage: „Was ist zwischen mir und dir?“ nicht als eine rhetorische, sondern als eine wirkliche Frage. Was habe ich, der Messias, mit *diesem* Israel zu tun? Sie beantwortet diese implizite Frage mit einer Aktion; sie sagt zu den Diensthabenden, sie sollen tun, was Jesus ihnen sagen wird. Mit einem solchen Israel hat er allerdings etwas zu tun.

Es gibt noch ein Problem, das durch die uns vertraute Übersetzung kaum ins Auge fällt, nämlich die besondere Bedeutung des Wortes *diakonos*:

Das Wort *diakonos* bedeutet nicht einfach Bediensteter, Knecht, Sklave. Das normale Wort für Knecht usw. ist *doulos*. Der *diakonos* aber ist der, der am Hof eines Königs einen gehobenen Dienst versah, wie jene sieben Diensthabenden, „die vor dem Antlitz König Ahasveros ihren Dienst versahen“ (Esther 1,10, vgl. 6,3). Martha versah ihren Dienst im Haus ihres Bruders Lazarus vor dem Antlitz Jesu, der Lazarus aus dem Tod herausgerufen hatte (12,1f.); auch das war nicht der Dienst eines Sklaven (das passende Wort wäre hier *douloun* und nicht *diakonein*). Die Dienende par excellence ist Martha, die Schwester des Lazarus (12,2). Der Dienende (*diakonos*) ist der, der dasein wird, wo der Messias dasein wird, die Dienenden sind die, die dem Messias folgen, 12,26. Die Mutter Jesu redet also wie zu den Hofbeamten eines Königs.

Auch Thyen erwähnt (157) die Stelle 12,26 als einziges weiteres Vorkommen des Wortes *diakonos* im Johannesevangelium (wobei er den durch das Verb *diakonein* ausgedrückten Dienst der Martha in 12,2 übergeht). Da dort vom „*Gekommensein der Stunde Jesu*“ die Rede ist, auf die Jesus in 2,4 verwiesen hat, könnte Johannes an Stelle der geläufigeren Worte *doulos* oder *pais* für „Diener“ das dort verwendete Wort *diakonos* auch hier gewählt haben, um den Zusammenhang zu betonen.

Johannes 2,6-7: Sechs Wasserkrüge für die jüdischen Reinigungsriten

2,6 Es standen aber dort sechs steinerne Wasserkrüge für die Reinigung nach jüdischer Sitte, und in jeden gingen zwei oder drei Maße.

2,7 Jesus spricht zu ihnen:
Füllt die Wasserkrüge mit Wasser!
Und sie füllten sie bis obenan.

Der Eindruck, dass Jesus sich mit seiner Anweisung an die Diensthabenden Zeit lässt, mag dadurch entstehen (W90), dass „zunächst die dafür nötigen Requisiten genannt“ werden. In der Erwähnung der Steingefäße (W91) für Wasser, das „rituellen Waschungen“ dient, kann Wengst zufolge „unverständige christliche Überheblichkeit ... nur ‚äusseres Ceremoniell‘ und Gesetzlichkeit“ sehen.¹⁷³ Dabei wird übersehen,

wie sie daran erinnern und zugleich Ausdruck dessen sind, dass Leben vor dem Angesicht Gottes geschieht und deshalb seiner Heiligkeit entsprechen muss. „*Heilig sollt ihr sein; denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott*“ (Lev 19,2). Was für die Priester beim Tempeldienst galt, rein vor Gott zu treten, wofür sie sich bestimmten Riten unterzogen, das übertrugen Pharisäer in den Alltag, da es doch keinen Ort und keine Zeit gibt, wo der Mensch nicht vor dem heiligen Gott steht und seinen Weg im Tagesablauf vor ihm zu verantworten hat. „*Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk*“ (Ex 19,6).

Nach Thyen (T157) kann man vielleicht

auch die *Sechszahl* der Krüge *kata tōn katharismōn tōn loudaiōn* {für die Reinigungsriten der Juden} mit den damals am Sinai, wie hier seit der ersten *martyria* {Zeugnis} des Johannes der Offenbarung der *doxa* {Herrlichkeit} vorausgegangenen Tagen der Reinigung in Verbindung bringen...

173 Wengst (87f. und Anm. 54) zitiert dazu Heinrich Julius Holtzmann, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, HC 4, Freiburg 1894, 46:

„Die dem äusseren Ceremoniell dienenden Gefässe des Judenthums enthalten das Wasser, welches durch Jesus in Wein verwandelt werden soll: äusserlich reinigendes Wasser in herzstärkenden Wein. Dieser aber bedeutet im Gegensatz zum blossen Sinnbilde das geistige Leben selbst. [...] Die Hülfslosigkeit des Alten liegt zu Tage, die Lebenskraft ist ihm ausgegangen: dem gesetzlichen Judenthum ‚gebricht es an Wein‘“.

Veerkamp¹⁷⁴ hat eine andere Vermutung bezüglich der „sechs Wassergefäße“:

Möglich ist folgende Erklärung. Zwölf ist die Zahl für „ganz Israel“. Diese Deutung wird unterstützt durch die Erzählung 1 Könige 18, wo Elia *zwölfmal* – dreimal vier – Gefäße mit Wasser füllen lässt (18,34), nachdem er zwölf Steine – „nach der Zahl der Stämme der Söhne Jakobs“ – hat aufrichten lassen (18,31). Hier ist aber das „halbe“ Israel. Die andere Hälfte ist noch gar nicht da. (Vgl. 10,16: „Andere Schafe habe ich, die sind nicht von diesem Hof“.) Das toratreue Israel im Lande (die sechs Gefäße, gefüllt mit Wasser) muss zum messianischen Israel werden (zu sechs Gefäßen, gefüllt mit Wein). Freilich bleibt die Frage: warum *sechs*?

Es mag sein, dass Johannes, der Rätsel liebte, wie bereits am Umgang mit einem der ersten Schüler Jesu zu sehen war, dessen Name nicht genannt wurde, auch diese Frage bewusst in der Schwebe lassen wollte. Veerkamp wird später in Erwägung ziehen, dass mit der zweiten Hälfte Israels die samaritanischen Stämme des alten Nordisrael gemeint sein könnten, die Jesus in Johannes 4 ja bewusst aufsucht und für ihn aufgeschlossener sind als die Judäer.

Auf Grund der Maßangabe *ana metrētas dyo ē treis*, „je zwei bis drei Metretes“, ergibt sich nach Wengst (W91) das „Fassungsvermögen eines jeden der sechs Steinkrüge“ von etwa zwei bis drei mal

39 Litern, so dass die Gesamtmenge Flüssigkeit, die die Steinkrüge aufnehmen können, mindestens 468 und höchstens 702 Liter beträgt. Diese Krüge mit Wasser zu füllen, gebietet nun Jesus den Bedienenden. Das setzt nicht voraus, dass sie völlig leer waren. Dann hätten sie ihre gerade genannte Funktion nicht erfüllen können. Aber nach Ausführung des Befehls sind sie voll „bis oben hin“.

Aus der durch nichts belegten Annahme (W91, Anm. 68): „Die Krüge von Kana sind leer“, schließt Wengst zufolge der Exeget Michael Theobald¹⁷⁵

auf ihre Funktionslosigkeit und damit das Ende des jüdischen Reinigungskults. Das generalisiert er noch in bestimmter Aufnahme von 1,17: „Das Gesetz überhaupt ist soteriologisch ‚entleert‘, ‚Gnade und Wahrheit‘ sind in Christus Wirklichkeit geworden“.

Aber schon ein genauer Blick auf die Erzählung zeigt den Irrtum Theobalds. Wasser ist ja im Überfluss vorhanden, sonst könnten die Krüge nicht gefüllt werden. Das ist nach Veerkamp auch symbolisch so zu sehen:

174 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 14 und 11 (Veerkamp 2021, 76 und 75; 2006, 47 und 46).

175 Wengst zitiert Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 214.

Wein haben sie nicht, was sie haben, ist Wasser. Wasser ist lebensnotwendig, Wasser ist die Tora, es dient dazu, die zentralen Reinigungsvorschriften der Tora auszuführen.

Von einer Aufhebung dieser Vorschriften ist nirgends im Johannesevangelium die Rede. Man muss aber zugleich sagen, dass Johannes auch keinen besonderen Wert auf Rituale legt, denn der in 3,25 erwähnte Streit über die Reinigung interessiert ihn inhaltlich überhaupt nicht und in 15,3 sieht Jesus die Reinheit seiner Schüler allein durch das Wort bewirkt, das er zu ihnen gesagt hat. (Ähnliches ist zu den Ritualen der Taufe und des Abendmahls zu sagen, aber dazu ausführlich später.)

Das heißt: die Tora als von Gott gegebene befreiende und Leben schaffende Wegweisung bleibt im Johannesevangelium unangetastet. Aber unter den Bedingungen einer erneuten Sklaverei wie damals in Ägypten, die aber unter der *Pax Romana* ihre Herrschaft weltweit ausgedehnt hat, ist es nicht mehr möglich, das Volk Israel in ein gelobtes Land zu führen, in dem es getrennt von den Völkern gemäß der Tora der Freiheit und des Rechts leben kann. Stattdessen ist eine neue, weltweit wirksame Befreiung aus der Versklavung durch die römische Weltordnung erforderlich, die in den Augen des Johannes nur der Messias Jesus bewerkstelligen kann.

Es geht also nicht um die Überwindung angeblich jüdischer Gesetzhaltigkeit durch christliche Gnade, sondern um die Frage, wie die Verheißungen der auf Freiheit, Recht und Frieden gerichtete Tora unter den Bedingungen eines weltweiten Regimes von Unfreiheit, Unrecht und Unfrieden in Erfüllung gehen können. Diesem Ziel gelten die Zeichen und Werke, die der Messias Jesus vollbringen wird bis hin zur Hingabe seines eigenen Lebens am Kreuz der Römer; diesem Ziel wird sein neues Gebot der *agapē*, der solidarischen Liebe, dienen; und dieses Ziel wird hier durch die Überfülle des Weins symbolisiert, in den die ca. sechs Hektoliter Wasser verwandelt werden.

Johannes 2,8-10: Der Festverantwortliche und der Wein, der Wasser gewesen war

- 2,8 Und er spricht zu ihnen:
Schöpft nun und bringt's dem Speisemeister!
Und sie brachten's ihm.
- 2,9 Als aber der Speisemeister den Wein kostete, der Wasser gewesen war,
und nicht wusste, woher er kam –
die Diener aber wussten's, die das Wasser geschöpft hatten –,
ruft der Speisemeister den Bräutigam
- 2,10 und spricht zu ihm:
Jedermann gibt zuerst den guten Wein
und, wenn sie trunken sind, den geringeren;
du aber hast den guten Wein bis jetzt zurückgehalten.

[4. April 2022] Im zweiten Auftrag Jesu an die Diensthabenden wird zunächst, wie Thyen bemerkt (T158) das Wort *antlein*, „schöpfen“, in ungewöhnlicher Weise verwendet, denn normalerweise bezeichnet es „den Vorgang des Schöpfens oder Abfüllens von Wasser aus einer Quelle“. Darin kommen seines Erachtens wohl „symbolische Obertöne zum Erklingen“. Es könnte, wie Hoskyns¹⁷⁶ meint, auf „Christus als dem ‚Quell lebendigen Wasser‘“ oder nach Lausberg¹⁷⁷ auf Jesaja 12,3 anspielen:

Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Brunnen des Heils.

Ungewöhnlich ist auch das Wort *architriklinos*, das „in der gesamten Bibel nur hier“ vorkommt und das Thyen und Wengst wie Luther mit „Speisemeister“ übersetzen. Wer verbirgt sich hinter dieser Gestalt? Nach Thyen ist man, um den Sinn des Wortes zu erfassen,

allein auf die jeweiligen *Kontexte* und auf die üblichen *Wortbildungsregeln* angewiesen. *triklinon* (lat. triclinium) ist ursprünglich die Bezeichnung eines Liegesofas für drei Personen. Das Wort bezeichnet aber alsbald auch ein Speisezimmer oder einen Festsaal und endlich sogar das gesamte Fest einschließlich der feiernden Personen. ... Das vor- oder nachgestellte *arch-* (*arches*) bringt ... stets die Dominanz und Herrschaftsfunktion des so Ausgezeichneten zur Sprache. Beispiele im NT sind *archiereus*, *architelōnes* oder *archisynagōgos* {Hochpriester, Oberzöllner, Synagogenvorsteher}. In unserer Erzählung ist der sogleich durch den Artikel definierte *architriklinos* darum sicher beides: *archōn tōn diakonōn* {Vorgesetzter der Diensthabenden} und Verantwortlicher für den ordentlichen Verlauf des Festes...

Auch Wengst zufolge (W91) ist der *architriklinos* „der dafür Verantwortliche, dass im Festsaal (*triklinon*) die Speisen und Getränke zur rechten Zeit gut zubereitet und aufgetragen werden.“ Anknüpfend (W92) an Erinnerungen an sein eigenes Heimatdorf ist es für ihn nachvollziehbar, dass man bei einer Bauernhochzeit auf dem Lande jemandem, dem man zutraute, „die feinere Lebensart“ zu kennen, die Verantwortung für das Fest übertrug und dass (Anm. 71) „Helferinnen und Helfer aus der Nachbarschaft“ angeworben wurden. Damit ist aber weder das Wort *diakonos*, das auf einen gehobenen Dienst hinweist, noch die herausragende Stellung des *architriklinos* erklärt. Erst später geht Wengst am Rande (W92) auf eine symbolische Bedeutung des Wortes *triklinos* ein, indem er auf Rabbi Jaʿakov¹⁷⁸ verweist, der „den Festsaal zur kommenden Welt in Beziehung“ setzt (Anm. 74):

176 Thyen zitiert Edwyn Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), *The Fourth Gospel*, London, 2. Auflage 1947, 197.

177 Thyen zitiert Heinrich Lausberg, *Die Verse J 2,7-9 des Johannes-Evangeliums*: NGWG. PH 1986/5, Göttingen 1986, 189. Auf weitere Zitate aus diesem Werk in diesem Abschnitt wird mit Seitenzahlen in eckigen Klammern [...] verwiesen.

178 Wengst zitiert Mischna Avot 4,16: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

Er sagt: „Diese Welt gleicht dem Vorzimmer in Hinsicht auf die kommende Welt. Bereite dich im Vorzimmer vor, damit du in den Festsaal eintreten darfst“.

Veerkamp¹⁷⁹ hält Wengst vor, dass er trotz des Hinweises auf diese rabbinische Stelle den *architriklinos* „als eine Nebenfigur“ behandelt:

Das Wort erklärt den *Ort* der Hochzeit, das Haus des Bräutigams. Die Figur muss also mehr bedeuten als eine Nebenfigur. Der *architriklinos* ist auf alle Fälle der Vertraute des Bräutigams, wie sich zeigen wird. Der Bräutigam kann, wenn wir die Hochzeit nach Jesaja 62,4f. deuten, keinen anderen repräsentieren als den Gott Israels.

Veerkamp zieht sich aus der Affäre, indem er das Wort „Architriklinos“ unübersetzt stehen lässt. Die Übersetzung „Speisemeister“ greift jedenfalls zu kurz; der moderne *wedding planner* kommt in seiner Funktion dem *architriklinos* möglicherweise nahe. Ich würde das Wort „Festverantwortlicher“ wählen, eine ebenso unübliche Wortbildung wie *architriklinos* mit großer Bedeutungsbreite.

Während Johannes nach Thyen (T158) das Unwissen des *architriklinos* über die Herkunft des Weines erwähnt, um „diesen berufenen *Vorkoster* in seinem Unverständnis und seiner Ahnungslosigkeit zugleich als völlig unverdächtigen Zeugen dessen erscheinen“ zu lassen, „was da geschehen ist“, sieht Veerkamp in dieser Bemerkung einen weiteren Hinweis auf die Identität des *architriklinos*:

Der *architriklinos* weiß nichts, die Wissenden sind die Diensthabenden, die *diakonoí*. Die Diensthabenden haben keinen direkten Zutritt zum Bräutigam. Die *diakonoí* wissen, der *architriklinos* ist der, der *nicht* weiß, was die *diakonoí* wissen; von dort muss das Rätsel, vor das uns diese Gestalt stellt, gelöst werden. Bislang hatten wir nur die zweimalige Versicherung des Täufers: „Auch ich hatte kein Wissen von ihm“ (1,31.33, *kai egō ouk ēdein auton*). Vom *architriklinos* wird gesagt: „Er wusste nicht.“ So wie der Täufer nicht wusste, dass Jesus ben Joseph aus Nazareth der Messias war, so wusste der *architriklinos* nicht, woher der Wein, das effektive Zeichen der messianischen Zeit, stammt. Wer ist der Vertraute oder „Freund des Bräutigams“? Warten wir bis 3,29!

Dieser Festverantwortliche bekommt (T159) mit der „längsten aller direkten Reden“ bei der Hochzeit zu Kana das letzte Wort, indem er auf eine „Praxis unseriöser Kneipenwirte“ anspielt, „die sich ihren minderen Wein von den trunkenen Gästen am Ende ebenso teuer bezahlen lassen, wie zuvor den guten“, und damit verwundert den Bräutigam konfrontiert, der es umgekehrt gemacht hat. Damit lässt er Thyen zu-
folge

179 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 15-21 (Veerkamp 2021, 76-78; 2006, 47-48).

auf der Symbolebene hinter dem Bräutigam den fremden Gast Jesus sichtbar werden, der diese unausschöpfliche Masse köstlichen Weines für seine eschatologische *Stunde der Hochzeitsfeier* „bewahrt“ hat.

Wenn sich Thyen außerdem fragt, „ob sich von der so verbreiteten Hochzeitfreude am Ende nicht auch der treue Zeuge Jesu, Johannes, angesteckt zeigt, wenn er gleich im nächsten Akt unseres Dramas“ (Johannes 3,28-30) von dem reden wird, der als „Freund des Bräutigams ... voller Freude über die Stimme des Bräutigams“ ist, frage ich mich wiederum, ob er nicht auf einen ähnlichen Schluss wie Veerkamp kommen könnte, da sich ja eben Johannes der Täufer mit diesem Freund und Vertrauten des Bräutigams identifizieren wird.

Zu den Worten *sy tetērēkas ton kalon oinon heōs arti*, „du hast den guten Wein bewahrt – bis jetzt“, die der Festverantwortliche an den Bräutigam richtet, schreibt Veerkamp:

Das Wort „bewahren“ bedeutet im Johannesevangelium sonst immer „das Bewahren der Gebote“. Noch zweimal hören wir den Ausdruck „bis jetzt“. In 5,17: „Mein VATER wirkt bis jetzt und auch ich wirke.“ Die andere ist 16,24: „Bis jetzt habt ihr um nichts mit meinem Namen gebeten. Bittet und ihr werdet nehmen, damit eure Freude erfüllt sei“, ganz am Ende der sogenannten „Abschiedsreden“. Diese Stellen erklären unsere Stelle hier. Jesus hat gewirkt „bis jetzt“; bis jetzt spielte bei der Sehnsucht (beten) der Schüler der Name Jesu keine Rolle. In dem Moment, wo sie ihre Sehnsucht nach der kommenden Weltzeit mit dem Namen Jesus verbinden, werden sie das, worum sie beten, annehmen, und ihre Freude wird sich erfüllen. Jetzt wird Israel zu jenem „guten Wein“; bis jetzt war es alles andere als guter Wein...

Unter Bezug auf das Weinberggleichnis Jesaja 5,1ff und das „gleiche Bild“ in Jeremia 2,21 fährt Veerkamp fort:

Das Zeichen Jesu verwandelt „zuletzt“ die bitteren Worte der Propheten in das, was der Geliebte von seinem Weinstock Israel immer erhoffte: guten Wein. Die Hoffnung Gottes geht „zuletzt“ in Erfüllung. Der *architriklinos* hilft dem Bräutigam aus einer großen Verlegenheit, ohne auch nur zu ahnen, wo der Wein herkommt, was hier überhaupt geschieht.

Thyen erwägt zum Bewahren des guten Weines (wieder in Anlehnung an Lausberg) „eine Anspielung auf die Vorschrift über das Passalamm“, das „jedes Familienoberhaupt“ nach 2. Mose 12,6 „bis zum vierzehnten Nisan aufbewahren“ muss, „um es dann zu schlachten“ (T159f.):

„Der architriclinus hat ... ungewollt eine christologische ‚Prophetie‘ ausgesprochen, wie es deren ja auch aus dem Munde des Hohen-Priesters J 11,50 und des Pilatus J 19,19-22 gibt. ... Der *kalos oinos* {gute Wein} wurde also von der *sy* {du} genannten Person ‚aufbewahrt‘ ... *heōs arti* {bis jetzt}, wobei *arti* einer-

seits die Ex 12,6 *tessareskaidekatēs tou mēnos toutou* {den Vierzehnten dieses Monats, im Griechischen eine weibliche Form} – an deren Abend das bis dahin aufbewahrte Pascha-Lamm geschlachtet wird – bezeichnet und andererseits der „Stunde Jesu“ ... entspricht. Damit ist der *kalos oinos* {gute Wein}... dem zu schlachtenden Pascha-Lamm liturgiezeitlich parallelisiert: Jesus selbst ist das (J 1,29; 19,34) Pascha-Lamm. Der architriclinus hat – ohne es zu wissen – mit J 2,10d sy {du} Jesus angesprochen, der den Wein ja „besorgt“ hat“ [119f.].

Nirgends habe ich eine Überlegung dazu gefunden, wie sich die beiden Worte *nyn* und *arti* im Johannesevangelium zueinander verhalten, die ja beide auf die Bedeutung „nun, jetzt“ hinauslaufen und beide im Zusammenhang mit der Verwandlung des Weines vorkommen, das Wort *nyn* zu Beginn in Vers 8, das Wort *arti* am Schluss. Auf das erstere geht nur Thyen ein (T157), indem er sich fragt, zu welchem Zeitpunkt wohl „die wunderbare Verwandlung des Wassers in Wein“ geschehen sein mag, entweder (T158) bereits

als die *diakonoι* die Gefäße füllten, oder aber – und das ist wohl wahrscheinlicher – daß sie in eben dem Augenblick geschieht, da Jesus den *diakonoι* gebietet: *antlēstate nyn kai pherete tō architriklinō* {Schöpft nun daraus und bringt das dem Speisemeister!}. Denn das hier gebrauchte *nyn* {jetzt, nun} dient gewiß nicht nur als logische Partikel zur Verstärkung der Weisung: *antlēstate* {schöpft}, sondern hat, wie immer bei Joh und zumal in der für ihn typischen Verbindung mit der *hōra* {Stunde} Jesu, streng *temporalen* Sinn. Es ist mit Lausberg [189] auch hier auf die in V. 4 genannte „Stunde Jesu“ zu beziehen; vgl. zu diesem Gebrauch des *nyn* die oben bereits genannte Wendung: *erchetai hōra kai nyn estin* {es kommt die Stunde und ist schon jetzt} (4,23 u. 5,25 u.s. 12,27; 13,31; 16,5.22; 17,5.13).

Wengst (W93) geht wie Veerkamp nur auf das Wort *arti* ein, und zwar in folgender Weise:

Dieses *arti*, mit dem die Erzählung endet, wird im Evangelium noch öfter be-
gegnet. Jetzt ist der gute Wein da und Jesus hat ihn gebracht; jetzt ist die
messianische Zeit angebrochen. Wird die Geschichte so gelesen, hat auch die
Erwähnung der Hochzeit schon messianischen Klang, da die Heilszeit mit einer
Hochzeitsfeier verglichen werden kann (vgl. Mk 2,19a). Entsprechend ließ
schon die einleitende Zeitbestimmung „am dritten Tag“ die österliche Dimen-
sion aufscheinen; sie verknüpft so Jesu messianisches Wirken mit dem Zeugnis
von Gottes auferweckendem Handeln an ihm.

Hier sieht Wengst, der die Hochzeit zu Kana nicht mit den prophetischen Bildern von der Hochzeit des Gottes Israels mit seinem Volk in Verbindung gebracht hatte, nun doch die „in jüdischen und frühchristlichen Texten“ erwähnte „unvorstellbare Überfülle von Wein“ als „Kennzeichen der messianischen Zeit bzw. der kommenden Welt“. Wichtig ist ihm aber auch folgender Gesichtspunkt (W92):

Geschichten dieser Art werden nicht von Menschen erzählt, deren Weinkeller reichlich und gut sortiert ist, sondern von solchen, die wenigstens bei großen Festen einmal Wein im Überfluss haben möchten. Allen verklemmten Moralisten und unfrohen Asketen zum Trotz nimmt diese Geschichte das Verlangen nach Lebensfreude positiv auf, die im Weingenuss zum Ausdruck kommt, und verheißt ihm Erfüllung.

Auch Thyen ist (T160) angesichts des „ja – ähnlich wie die Menge des Weines – *unausschöpflichen* symbolischen Modus der Erzählung von der Kana-Hochzeit“ offen für andere Auslegungsmöglichkeiten, etwa einer engen „Beziehung zwischen dem kostbaren Wein von Kana und dem vergossenen Blut Jesu von Golgatha (19,34f)“ oder einem „symbolischen Hinweis auf die Weingabe des Herrenmahls“. Jedenfalls ist, „solange solche Interpretationen einander nicht wechselseitig ausschließen, ... gegen sie trotz ihrer Vielfalt auch nichts einzuwenden.“

Warum aber ist, wie Thyen sich fragt, bei der Hochzeit zu Kana (T159) „von einer Braut – für uns doch Hauptperson einer Hochzeit – mit keiner Silbe die Rede“? Warum taucht „auch der *Bräutigam (nymphios)* ... nur zuallerletzt als stummer Zuhörer der ‚*Weisheit*‘ seines *architriklinos* und als derjenige auf, der ‚den guten Wein bis zu dieser Stunde bewahrt hat‘“?

Veerkamp sagt dazu nur, dass von „der Braut in 3,29f. die Rede sein“ wird. Und den Bräutigam hatte er ja bereits mit dem „Gott Israels“ in Verbindung gebracht. Auch darüber werden wir bei der Auslegung von 3,29 noch nachzudenken haben.

Es hat jedoch sicher seinen guten Grund, weshalb Johannes die genaue Identität sowohl der Braut als auch des Bräutigams in der Schwebe lässt. Gerade wenn andere Exegeten¹⁸⁰ es nicht einmal für abwegig halten, „dass Jesus und seine Mutter der wahre Bräutigam und die wahre Braut bei der Hochzeit sind“, tut die Zurückhaltung des Johannes gut, indem er zwar auf die messianische Hochzeit des Gottes Israels mit seinem Volk anspielt, aber keinen Anlass geben will, den Messias Jesus und sei-

180 So hält Edmund Little, *Echoes of the Old Testament in the Wine of Cana in Galilee* (John 2: 1-11) and the Multiplication of the Loaves and Fish (John 6: 1-15). Towards an Appreciation, Paris: J. Gabalda, 1998, unter Bezug auf Jean-Pierre Charlier, *Le signe de Cana, études religieuses* No 740, La Pensée Catholique: Brussels-Paris 1959, 64, diese Identifizierung für eine Art fruchtbares Paradoxon, das in der Schrift und der Theologie zu finden ist. Israel wird im Alten Testament als Braut (Jesaja 62,5), Tochter (Jesaja 62,11) und Sohn (Hosea 11,1) dargestellt. Maria ist die Mutter Jesu, aber als Vertreterin Israels ist sie auch die Braut Gottes und die Braut ihres Sohnes. Paulus' Bild von der Kirche als Leib Christi (1 Korinther 12,12-30) passt gut zu der Vorstellung von der Kirche als Braut Christi. So wird Christus, rein rational betrachtet, zu seiner eigenen Braut. Eine Ehe zwischen dem buchstäblichen Verstand und der poetischen, insbesondere theologischen Symbolik wird immer unglücklich sein.

Vgl. dazu meine [Besprechung des Buches von Edmund Little](#) im Abschnitt [1.3.2.10 Jesus und Maria als Bräutigam und Braut bei der Hochzeit zu Kana?](#)

ne Mutter mit den Akteuren einer heiligen Hochzeit heidnischer Mysterienkulte zu verwechseln.

Johannes 2,11: Der Anfang der Zeichen, die Ehre Jesu und das Vertrauen der Schüler

2,11 Das ist das erste Zeichen, das Jesus tat.
Es geschah zu Kana in Galiläa,
und er offenbarte seine Herrlichkeit.
Und seine Jünger glaubten an ihn.

[5. April 2022] Das tat Jesus „als Anfang der Zeichen“, *archēn tōn sēmeiōn*, so beginnt der abschließende Vers zur Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit zu Kana in wörtlicher Übersetzung. Es geht also nicht um eine simple Aufzählung von Wundern Jesu, die vielleicht sogar zufällig bei der Übernahme der Geschichte aus einer angeblichen *Semeia-Quelle* im Evangelium stehengeblieben wäre.

Ton Veerkamp¹⁸¹ setzt das Wort *archē* in Beziehung zum Beginn des Johannesevangeliums wie der Bibel überhaupt und versteht es im Sinne eines leitenden Prinzips für das gesamte befreiende Handeln des Messias Jesus:

Hier geht es um das *prinzipielle* Zeichen. Nicht das erste Zeichen aus einer Reihe vieler weiterer, sondern den *Anfang* der Zeichen. Das Evangelium fängt mit den Worten an: „Im Anfang“, so wie die Schrift überhaupt angefangen hat. Hier hören wir das gleiche Wort. Das Zeichen der Zeichen, das, worum es eigentlich geht und gehen muss, zeigt: Israel wird endlich zu Israel. Darum geht es bei allem, was Jesus sagen und tun wird. Denn das wird seine Ehre sein. Die Ehre Jesu ist die Heimführung Israels.

Mit dem Stichwort „Ehre“ greift Veerkamp dabei das Wort *doxa* auf, das sich vom hebräischen Wort *kavod* her auf die Ehre des Gottes Israels bezieht und das üblicherweise mit dem missverständlichen Wort „Herrlichkeit“ übersetzt wird (siehe meine Ausführungen zu [Johannes 1,14cd](#)).

Aber was genau meint Johannes mit dem Wort *sēmeion*, „Zeichen“, das hier zum ersten Mal auftaucht? Klaus Wengst beginnt mit einer sehr allgemeinen Definition (W92):

Johannes nennt das, was Jesus tut, ein „Zeichen“. Ein Zeichen ist nicht die Sache selbst, sondern weist über sich hinaus auf sie hin. In ihm blitzt aber auch schon etwas von der gemeinten Sache auf.

Weiterhin verwahrt sich Wengst dagegen (W93), dass der „Glaube der Schüler ... als nur eingeschränkt oder gar negativ qualifiziert verstanden“ wird,

181 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts bis zur Anm. 183 in: [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 21-22 (Veerkamp 2021, 78; 2006, 48-49).

weil er sich ‚nur‘ auf ein Wunder bezöge. Dieses Wunder hat sich als mehrdimensionales Zeichen erwiesen, das in einer einzelnen Geschichte doch zugleich das ganze Evangelium repräsentiert. In ihr wie in ihm offenbart Jesus seine „Herrlichkeit“, die letztlich auf Gott selbst verweist (vgl. zu 1,14).

Die Worte „Zeichen“ und „glauben“ stellt Wengst sodann in „einen biblischen Zusammenhang“, der zum Beispiel in 4. Mose 14,11 zu finden ist:

Dort fragt Gott Mose auf die ängstlich-mürrische Weigerung des Volkes hin, den Weg ins Verheißene Land fortzusetzen, nachdem der Bericht der Kundschafter Gefahren erkennen ließ: „*Wie lange glauben sie mir nicht bei all den Zeichen, die ich in seiner (des Volkes) Mitte getan habe?*“

Das ist schon alles, was Wengst über das Stichwort „Zeichen“ sagt. Das Stichwort „glauben“ erläutert er noch etwas näher, und zwar in folgendem Sinn (W94):

aufgrund bisher gemachter heilvoller Erfahrungen, von denen im Volke Gottes erzählt wird, im Vertrauen auf Gott einen gebotenen und verheißenen Weg selbständig weiterzugehen, der keineswegs ohne Risiken ist.

Dazu setzt Wengst (Anm. 77) einer früher gängigen christlichen Meinung, der jüdische Glaube sei im Gegensatz zum christlichen ein äußerlich auf Wunder ausgerichteter Glaube, folgende Argumentation entgegen:

Glauben kann sich auf Zeichen beziehen, muss es aber nicht. Primär ist der Bezug auf das sich zusagende Wort Gottes. So heißt es¹⁸² im Blick auf die am Schilfmeer geretteten Israeliten, die dort ein Lied singen: „Rabbi Nechemja sagt: ‚Die Israeliten waren allein aufgrund ihres Glaubens berechtigt, ein Lied am Meer zu singen; denn es ist gesagt (Ex 4,31): Da glaubte das Volk und es steht geschrieben (Ex 14,31): Da glaubten sie dem Ewigen.‘ Rabbi Jizchak sagte: ‚Sie sahen alle jene Zeichen, die für sie gemacht worden waren – und sollten nicht zum Glauben gekommen sein?‘ Aber Rabbi Schim‘on bar Abba sagte: ‚Aufgrund des Glaubens, mit dem Abraham dem Heiligen, gesegnet er, glaubte; denn es ist gesagt (Gen 15,6): Da glaubte er dem Ewigen. Von daher waren die Israeliten berechtigt, ein Lied am Meer zu singen.“

Auf jeden Fall ist der Glaube der Schüler Wengst zufolge (W94) „immer ‚vorläufig‘. Im Blick auf die Schüler Jesu wird es die Frage sein, ob sie auf dem Weg bleiben und weitergehen, auf den sie sich mit Jesus eingelassen haben.“ Da die „Stunde“ Jesu erwähnt wird, ist schon hier das Kreuz Jesu im Blick:

Leidvolle Wirklichkeit wird nicht illusionär übersprungen. Gegen sie werden hoffend Wunder erzählt und mitten in ihr gibt es doch auch schon wunderba-

182 Wengst zitiert hier Shemot Rabba 23,5 (Wilna 43a): Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o. J. (Romm, Wilna 1887).

re Erfahrungen von Sattwerden und Rettung, Gemeinschaft und Freude mit Brot und Wein, genug und im Überfluss. „Glauben“ ist nicht statisch zu verstehen, sondern es ist das vertrauensvolle Gehen eines Weges, das „Zeichen“ braucht als Wegweiser und Stärkung. Von diesem biblischen Glaubensverständnis her werden die alternativen Zuordnungen von Glaube und Gnade einerseits und Gebot und Tun andererseits hinfällig.

Dieses dynamische Verständnis von „glauben“ könnte nach Wengst (Anm. 78) auch dazu geführt haben, dass Johannes sehr oft „das Verb *pisteúein* („glauben“, „vertrauen“)“ verwendet, „aber kein einziges Mal das Nomen *pístis* („Glaube“, „Vertrauen“)“.

Veerkamp spitzt das Vertrauen der Schüler Jesu inhaltlich politisch zu. Es geht darum, dass sie die befreiende Macht des Messias erfahren, die den Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens für Israel inmitten der Völker herbeiführen kann:

Die Schüler vertrauen Jesus. Es ist hier das erste Mal – von der Vorrede abgesehen –, dass wir dieses Wort „vertrauen“ hören. Um dieses Vertrauen wird es gehen. Dass Jesus der Messias wird, wird ihnen klar (*ephanerōsen, offenbar!*), als dem Mangel Israels abgeholfen wurde. Sie *vertrauen*, nicht weil ein Zauberer mit einem Zaubertrick 600 Liter Wasser zu ebensovielen Litern Wein umzauberte, sondern weil ihnen klar wird, was Jesus tun muss und tun wird. Die Unmenge Weins steht für die Fülle der messianischen Zeit.

Im Zusammenhang mit dem Stichwort *sēmeion*, „Zeichen“, stellt Veerkamp in einem ersten „Scholion“,¹⁸³ also einer erklärenden Randbemerkung, Überlegungen zu seiner Art einer allegorischen Auslegung an. In seinen Augen ist historisch-kritische Auslegung notwendig, insofern sie versucht, den Text „in sein eigenes historisches (politisches, soziales, ideologisches) Milieu zurückzuversetzen“ und ihn nicht „zum exotischen Objekt“ werden zu lassen. Dennoch hat die „Allegorese ... etwas gesehen, was in der historisch-kritischen Auslegung unter den Tisch fällt“:

Sie allein *erklärt* den vorliegenden Text nicht. Wenn man aber den Text auslegen will, muss man auch seine Struktur kennen. Die Struktur einer Erzählung ist zunächst das Geflecht der Rollen, die die Figuren in ihr spielen. Sie und ihre Handlungen sind Zeichen. Die Zeichen verweisen auf das, was sie bezeichnen, auf das, worauf sie *hinaus* sind, was sie aber *für sich* nicht sind. Sie bezeichnen etwas, was sie für uns oder *an sich* sind; gerade dieses *etwas* ist es, was uns am Text *interessiert*. Sonst würden wir ihn nicht lesen, auslegen, über ihn predigen, ihn zum Gegenstand des Unterrichts machen. Das Zeichen setzt das *Bezeichnete* als das *Andere (allon)* voraus, sonst wäre es kein *Zeichen, sēmeion*. Gerade wegen der überragenden Rolle des Wortes *sēmeion* im Johannes-

183 [Scholion 1: Was ist so verwerflich an allegorischer Auslegung?](#), Abs. 2-5 (Veerkamp 2021, 79-80; 2006, 49-50).

evangelium – siebzehnmals hören wir es – kommt man ohne *Allegorese* in der Auslegung des Johannesevangeliums nicht weit.

Veerkamp weiß jedoch um die Gefahr, dass bei „der *Allegorese* der Phantasie keine Grenzen gesetzt“ sind. Um Willkür zu vermeiden, greift er auf die Unterscheidung zwischen synchroner ($\approx$ zeitgleicher) und diachroner ($\approx$ durch die Zeit verlaufender) Auslegung zurück: erstere bezieht sich auf die Strukturen innerhalb eines Textes, letztere auf die Entwicklung eines Textes. Dabei vertritt die historische Kritik „das Element der Diachronie, das die Differenz zwischen unserer Zeit und der Zeit der Erzählung berücksichtigt“. Die Allegorese hingegen spielt in biblischen Texten immer auf das *Andere* an, das mit dem Gott Israels, wie er im TeNaK offenbar wird, zu tun hat. Insofern ist sie für ihn

kein willkürliches Verfahren, sondern wesentliches Moment der strukturalen (*synchronen*) Analyse des Textes als Ganzes. Wir meinen mit *Allegorese* die Respektierung des Ganzen, das dem Fragment vorangeht und es transzendiert. Dieses Ganze ist das *Andere*, und die Figuren der Einzelerzählungen verweisen über ihre spezielle Rolle im Einzelfragment hinaus auf ihre Rolle im Ganzen. Dieses Ganze hat sein ureigenes System von Zeichen und Bildern, Gestalten und Visionen, seine *Sprache* im umfassenden Sinne des Wortes. Deswegen spielen die Figuren in Kana nicht irgendeine Rolle auf irgendeiner Bauernhochzeit in irgendeinem Dorf, wo den Leuten der Wein – es hätte auch Bier, Hammelbraten usw. sein können – ausgegangen war, sondern auf einer *messianischen* Hochzeit. Wenn wir dieses *Andere* nicht gelten lassen, auf das das Zeichen „Wasser wird Wein“ hinweist, wird die ganze Szene völlig beliebig und Jesus zu einem Tausendsassa, der alles kann, etwa 600 Liter Wasser in Wein verwandeln. Wenn die Erzählung nicht jenes *Andere* bedeutet, bedeutet sie eben *nichts*.

Zu einem solchen Vorgehen passt (T161) die eingehende Untersuchung des Wortes *sēmeion* sehr gut, die Hartwig Thyen beisteuert, wobei er besonders dessen „reiche biblische Vorgeschichte“ betrachtet. Die Septuaginta bietet „über 120 Vorkommen von *sēmeion*“, meistens „als Wiedergabe des hebräischen *ʾoth*“; es „spielt zumal in der Exodus-Erzählung und in Erinnerungen an sie ... eine besonders prominente Rolle“, zum Beispiel im 5. Buch Mose und in Psalm 105,5.27. Genau hier findet er erstaunliche Ähnlichkeiten „zu seiner Verwendung in unserem Evangelium“.

Als nämlich Mose „am ‚brennenden Dornbusch‘ ... nach Ägypten gesandt“ wird, „das versklavte Volk Israel in die Freiheit zu führen“, da sagt Gott ihm zu (2. Mose 3,12):

Ich will mit dir sein. Und das soll dir das Zeichen sein, dass ich dich gesandt habe: Wenn du mein Volk aus Ägypten geführt hast, werdet ihr Gott dienen auf diesem Berge.

Mose reagiert skeptisch auf ein solches Zeichen, das erst in der Zukunft erfüllt wird: „Was aber, wenn sie mir nicht glauben?“ (2. Mose 4,1):

Solchen Widerstand zu überwinden, wird Mose nun von Gott unterwiesen, autorisiert und mit dem wundertätigen Stab ausgerüstet zum Tun von *sēmeia*. Diese ‚Zeichen‘ soll er in Ägypten vor den Israeliten tun... (Ex 4,5). Und sollten sie auf das ‚erste Zeichen‘ hin noch nicht glauben, so soll Mose das zweite tun... (Ex 4,8f; wie Joh 2,11 u. 4,54 werden nur diese ersten beiden ägyptischen *sēmeia* ‚gezählt‘)... Aber auch alle folgenden Zeichen, die Mose tut, und zumal die über den von Gott verstockten Pharao und sein Volk verhängten ‚ägyptischen Plagen‘ sind *sēmeia kai tērata* {Zeichen und Wunder} (Ex 4,21f; vgl. Joh 4,48).

Das heißt, (T163) die „Offenbarung der *doxa* {Herrlichkeit} Jesu“ ist nicht nur, wie es Thyen in seiner Auslegung von Johannes 1,14 getan hatte, von der Sinai-Erzählung, sondern auch von „den eben genannten Exodustexten“ her auszulegen, in denen wir „doch alle Motive aus unserem Vers 2,11 beieinander“ haben:

Hier wie da ist vom *poiein sēmeia* {Zeichen tun} und vom Glauben an Mose bzw. an Jesus als die von Gott Gesandten die Rede (vgl. das *pothen* {woher} in 2,9). *Sachlich* dürfte der Offenbarung der *doxa* Jesu die Aussage entsprechen: *episteusen ho laos kei echarē, hoti epeskepsato ho theos tous hyios Israēl, kai hoti eiden autōn tēn thlipsin* {Und das Volk glaubte. Und als sie hörten, dass der HERR sich der Israeliten angenommen und ihr Elend angesehen habe, neigten sie sich und beteten an} (Ex 4,31).

Besonders interessant ist nun, dass es sowohl in 2. Mose 4,8 als auch im Johannes-evangelium zwei besonders hervorgehobene Zeichen gibt. Johannes verknüpft das Zeichen zu „Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte“ (4,46), sehr eng mit dem *deuteron sēmeion*, „zweiten Zeichen“ (4,54), das ebenfalls in Kana geschehen wird, nämlich der Heilung des Sohnes des königlichen Dienstmanns. Dort werden zudem die *sēmeia kai terata*, „Zeichen und Wunder“ (4,48), erwähnt, die aus der Exodus-Erzählung vertraut sind. Überdeutlich ist nach Thyen:

Wie in der Begegnung Moses mit seinem Volk im Sklavenhaus Ägyptens die Israeliten ihm auf seine Zeichen hin seine göttliche Sendung glaubten, so führen auch in den beiden Kana-Erzählungen Jesu Zeichen dazu, daß hier „seine Jünger“ und da „der königliche Beamte mit seinem ganzen Haus“ (4,53) an ihn glaubten.

Hinzu kommt die erwähnte Zählung von nur zweien einer ganzen Reihe von Zeichen:

Und wenn auch nicht als *archē tōn sēmeiōn* und als *deuteron sēmeion* {Anfang der Zeichen und zweites Zeichen} (Joh 4,54), sondern als *prōton* und *eschaton sēmeion* {erstes und anderes, letztes Zeichen} (Ex 4,8) bezeichnet, fehlt in der Exoduserzählung selbst die vielerörterte Zählung der ersten beiden *sēmeia* – und nur dieser! – nicht.

Was ist aber von dieser seltsam asymmetrischen Zählung der beiden einzigen gezählten *sēmeia* in 2. Mose 4,8 bzw. Johannes 2,11 und 4,54 zu halten? Normal wäre

die Zählung *prōton sēmeion*, *deuteron sēmeion*, „erstes Zeichen, zweites Zeichen“. Ich nehme an, dass Johannes sich in bewusster Gegenläufigkeit auf die Vorlage der Exodus-Erzählung bezieht, um deutlich zu machen, dass es auch dem Messias Jesus um die Befreiung Israels geht – aber mit großen Unterschieden. Ein völlig neuer Anfang muss gesetzt werden, da es unter den Bedingungen weltweiter Sklaverei nicht mehr möglich ist, ein Volk durch den Auszug in ein anderes Land zu befreien. Der Messias muss Befreiung in ganz anderen Maßstäben bewerkstelligen, nämlich durch die Überwindung der römischen Weltordnung selbst.

Aufschlussreich (T162) ist für mich auch Thyens Argumentation im Zusammenhang mit dem Umstand, dass auf Grund von 5. Mose (Deuteronomium) 13,2-6 „das Charisma *sēmeia* tun zu können, in Israel zu einem gewichtigen Kriterium und Ausweis der göttlichen Sendung eines Propheten¹⁸⁴ und zumal zum Signum {Markenzeichen} des Deut 18,15ff verheißenen künftigen ‚Propheten wie Mose‘“ wurde. Nach Wolfgang Bittner [551] vermeiden die synoptischen Evangelisten das Wort „*sēmeion* zur Bezeichnung der Wundertaten Jesu“ deswegen so strikt, weil „sie nicht minder konsequent auch jede mögliche Deutung Jesu als ‚eines‘ oder gar als ‚des eschatologischen Propheten‘ ablehnen“. Das sei auch der Grund, warum

Jesus alle an ihn herangetragenen Forderungen von ‚Zeichen‘ abweise. Damit trete er nämlich in Wahrheit dem diese Forderungen motivierenden Ansinnen entgegen, er solle sich durch ‚Zeichen und Wunder‘ als der eschatologische „*Prophet wie Mose*“ erweisen und sein Volk doch endlich vom verhaßten Joch der Römer befreien. Zumal für Markus – des Zeitzeugen des großen jüdischen Aufstandes gegen Rom und der Katastrophe der Tempelzerstörung des Jahres 70 –, dem die oft schrillen messianischen Töne unter den Aufständischen kaum entgangen sein dürften (vgl. Mk 13), hat diese Erklärung fraglos einige Plausibilität.

Nirgends hat Thyen bisher so deutlich seine Einschätzung der politischen Lage zur Zeit der Abfassung der Evangelien zum Ausdruck gebracht: Markus verfasste sein Evangelium angesichts der Katastrophe des Jüdischen Krieges und der Tempelzerstörung und musste auch auf den Messianismus der Zeloten reagieren. Daraus erklärt sich für Thyen, warum Markus zur Beschreibung der Messianität Jesu darauf verzichtete, auf „die jüdische Erwartung ‚eines Propheten wie Mose‘“ zurückzugreifen, nämlich um „dessen derart politische Instrumentalisierung“ zu vermeiden.

Tatsächlich ist das bis zu einem gewissen Grad richtig. Falsch wird die Einschätzung des Markus dann, wenn man annimmt, dass letzten Endes der gesamte römisch-po-

184 Thyen bezieht sich dazu auf Wolfgang J. Bittner, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, WUNT II/26, Tübingen 1987, 24ff., insbesondere auf Bittners Exkurs „Die jüdischen ‚Zeichenpropheten‘ bei Josephus“, 57-74. Auf weitere Zitate aus diesem Werk in diesem Abschnitt wird mit Seitenzahlen in eckigen Klammern [...] verwiesen.

litische Hintergrund des Evangeliums angesichts der religiösen Bedeutung Jesu unwichtig sei. Markus war sicherlich gegen die abenteuerlich militante Politik des zeltischen Aufbruchs gegen Rom, die mit zum katastrophalen Ausgang des Jüdischen Krieges beigetragen hatte. Aber dennoch schrieb er seine „Frohe Botschaft am Abgrund“ über einen Jesus, der in seinen Augen gerade als der „gescheiterte Messias“ die einzige Hoffnung zur Bewältigung des durch Rom verursachten Traumas war.¹⁸⁵

Bleiben wir noch ein wenig bei Thyens Formulierung über die „politische Instrumentalisierung“, auf die Bittner in seinen Augen den Propheten wie Mose reduziert. In seinen Augen stimmt das schon für den Evangelisten Lukas nicht, der „in erkennbar intertextuellem Spiel mit der Exoduserzählung in der Apostelgeschichte oft und durchaus positiv von den *sēmeia kai terata* Gottes oder der Apostel sprechen kann“ und „in den Reden der Kapitel 3 und 7 unter ausdrücklicher Berufung auf Deut 18,15 Jesus als den da verheißenen Propheten bezeichnen kann“ (Apostelgeschichte 3,22f u. 7,37).¹⁸⁶ Auch für Lukas setzt Thyen dabei offenbar eine apolitische Auslegung einfach voraus. Dazu, dass man das Zeugnis für den Messias (Apostelgeschichte 1,8) „in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an den Rand der Erde“ auch anders interpretieren kann, verweise ich auf die Auslegungen von Gerhard Jankowski.¹⁸⁷

Die Auslegung des Johannesevangeliums durch Veerkamp würde Thyen wohl auch als „politische Instrumentalisierung“ ablehnen. Ist es nicht aber umgekehrt eine unzulässige *Entpolitisierung*, wenn man sich weigert, die offensichtlichen Bezugnahmen des Johannesevangeliums auf die befreienden „Zeichen und Wunder“ des Exodus im Zusammenhang mit der auch von ihm erstrebten Befreiung von der Versklavung unter die römische Weltordnung zu sehen?

Johannes 2,12: Der Abstieg der messianischen Gemeinde nach Kapernaum

2,12 Danach zog er hinab nach Kapernaum,
er, seine Mutter, seine Brüder und seine Jünger,
und sie blieben nur wenige Tage dort.

185 Vgl. die Titel der beiden Bücher von Andreas Bedenbender zum Markusevangelium: Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig 2013, und Der gescheiterte Messias, Leipzig 2019.

186 Thyen ergänzt dazu die Bemerkung:
diesen ‚Widerspruch‘ gegen die vermeintliche ‚Intention‘ des Lukas beseitigt Bittner mit dem fragwürdigen Argument, daß der Autor hier nicht Herr geworden sei über das Eigengewicht seiner mutmaßlichen ‚Quellen‘.

187 Gerhard Jankowski, Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen, in: Texte & Kontexte Nr. 145-147 (2015), 1-191, sowie Die Apostelgeschichte des Lukas. Eine Auslegung desselben Autors in folgenden drei Zeitschriftenbänden: Und sie werden hören, Erster Teil (1,1-9,31), in: Texte & Kontexte Nr. 91/92 (2001); Und dann auch den Nichtjuden, Zweiter Teil (9,32-21,14), in: Texte & Kontexte Nr. 98/99 (2003); Rom, Dritter Teil (21,1), in: Texte & Kontexte Nr. 101/102 (2004).

[6. April 2022] Während Klaus Wengst den Vers Johannes 1,12 (W94) lediglich für eine überleitende „Zwischenbemerkung“ hält, „die einen Ortswechsel notiert“, hat er für Ton Veerkamp¹⁸⁸ eine größere Bedeutung:

Die messianische Hochzeit in Kana, Galiläa, ist das Gründungsfest der messianischen Gemeinde. Mit ihr geht er nach Kapernaum. Hier, am Anfang der Zeichen, sind alle, die die ursprüngliche messianische Gemeinde repräsentieren, noch zusammen: die Gemeinde, zu der die Mutter Jesu gehört, die Gemeinde der Brüder Jesu in Jerusalem und die Gemeinden der Schüler im Land und in der Region.

Das heißt, Veerkamp sieht in der Erwähnung der verschiedenen Begleiter Jesu nicht einfach eine unbedeutende Nebensache, sondern einen Hinweis auf die Vielfalt der ursprünglichen messianischen Nachfolgerschaft Jesu.

Indem Wengst bemerkt (W94), dass hier Jesu „Geschwister“ erwähnt werden, „die bisher nicht eingeführt waren und die sich am Anfang von Kap. 7 mit Jesus auseinandersetzen werden“, unterstellt er genderpolitisch korrekt, aber wohl nicht der Aussageabsicht des Johannes entsprechend, dass mit *adelphoi* auch Schwestern Jesu mitgemeint sein könnten. Das ist grammatikalisch möglich, da es im Griechischen neben *adelphoi*, „Brüder“, und *adelphai*, „Schwestern“, keinen gesonderten Begriff für „Geschwister“ gibt. Jedoch zeigt gerade die Art, wie Johannes Maria Magdalena als Zeugin des zum VATER aufsteigenden Jesus zu den Brüdern Jesu sendet, ohne dass sie oder eine andere Frau später als in der Mitte der Schüler anwesend erwähnt wird, dass Johannes bei allem Respekt und aller Wertschätzung, die er gegenüber Frauen zum Ausdruck bringt, die üblichen Regeln einer männerdominierten Gesellschaft nicht außer Kraft setzt.¹⁸⁹

Hartwig Thyen (T164) behandelt wie Veerkamp

diesen knappen Vers als eine Szene eigenen Rechts. Denn die vorausgegangene Hochzeits-Episode hatte ja mit V. 11 ebenso ihren förmlichen Abschluß gefunden, wie die dann folgende Szene im Jerusalemer Tempel deutlich durch V. 13 eröffnet wird. Bei aller Anerkennung der *Brückenfunktion* von V. 12 sprechen für seine relative Selbständigkeit auch der Abschluß des bislang leitenden *Tages-Schemas* durch die Wendung *ou pollas hēmeras*, der *Ortswechsel* von Kana nach Kapharnaum {Kapernaum} und endlich die *Neueinführung* „der Brüder Jesu“ in die Erzählung.

188 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Messianische Gemeinde, 2,12](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 78-79; 2006, 49).

189 Wenn Lukas in Apostelgeschichte 1,13-14 neben den namentlich genannten Schülern Jesu, seiner Mutter und seinen Brüdern auch noch weitere Frauen erwähnt, dürfte das bestätigen, dass auch in seiner Sicht der Dinge jedenfalls zum führenden Kreis der Schüler keine Frauen gehörten.

Für Kapernaum setzt Johannes Thyen zufolge „offenbar voraus, daß seine Leser über die enge Beziehung Jesu zu diesem Ort am See Genesareth im Bilde sind“, der in Matthäus 4,13ff. als sein Wohnort genannt wird. Auch die „*Brüder Jesu*“, die hier erstmalig erwähnt werden und dann erst wieder in 7,2ff. auftauchen, wo sie (7,5) „nicht an Jesus glauben“, führt Johannes „als bekannte Größe“ ein. Damit wird in Thyens Augen bestätigt, dass er „durch den befremdlichen Dialog Jesu ‚mit seiner Mutter‘ (2,2f)“ möglicherweise auf die Kritik an der Familie Jesu in Markus 3,31-35 (und Parallelen) anspielen wollte. Allerdings muss man im Blick auf die Mutter Jesu fairerweise sagen, dass sie sich bei Johannes als Nachfolgerin des Messias voll und ganz bewährt, indem sie den Diensthabenden sagt, dass sie auf den Messias hören sollen. In welcher Weise die Brüder Kritik verdienen, wird am Beginn des Kapitels 7 zu erörtern sein.

Zur „Wendung *ou pollas hēmeras* {nicht viele Tage}“ zitiert Thyen Birger Olssons Annahme, auch sie könne mit dem Hintergrund der Sinai-Erzählung zu tun haben:¹⁹⁰

„Sie würde dann für den siebten und achten Tag stehen, Ex 24. Die Abweichungen im Material, das Johannes zur Verfügung stand, waren so groß, dass er die Ereignisse nur mit dem vagen *ou pollas hēmeras* {nicht viele Tage} verbinden konnte. Mehrere der Themen in Ex 24 und Joh 2,12-22 passen zusammen: das Opfer zur Sühne der Sünden des Volkes, das Blut des Bundes, der Tod Jesu, die *Shekinah* Gottes, der achte Tag als Tag der Auferstehung usw.“

Diese Erklärung ist aber alles andere als befriedigend, da ich nicht einmal vage Übereinstimmungen der Formulierung „nicht viele Tage“ mit 2. Mose 24 finden kann. Für diese Wendung bringt Veerkamp eine viel einleuchtendere Parallele aus dem 5. Buch Mose, deren Begründung er allerdings erst im Zuge seiner Auslegung der Heilung des Gelähmten in Kapitel 5 im einzelnen nachliefern wird:

„Sie blieben dort nicht viele Tage“, heißt es abschließend. Von Israel hieß es: „Ihr saßt fest in Kadesch-Barnea, viele Tage, die Tage, die ihr fest saßt“ (Deuteronomium 1,46), und: „Wir umkreisten das Gebirge Seir viele Tage“ (Deuteronomium 2,1). Schließlich heißt es: „Und die Tage, die wir gingen von Kadesch-Barnea bis zum Bach Sered (die Grenze zu den Feldern Moabs), waren achtunddreißig Jahre“ (Deuteronomium 2,14). „Nicht viele Tage“ bedeutet: der Aufenthalt in Kapernaum soll nicht wie der Aufenthalt in Kadesch-Barnea werden: die achtunddreißig Jahre Israels sind vorbei. Um das zu verstehen,

190 Das von mir übersetzte Zitat steht in Birger Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of 2:1-11 and 4:1-42*, CB NT 5, Lund 1974, 105:

„It would then stand for the seventh and eight(h) days, Ex 24. The shifts in the material at John's disposal were so great that he could only link the events with the vague *ou pollas hēmeras*. Several of the themes in Ex 24 and Jn 2:12-22 go together: sacrifice to atone for the sins of the people, the blood of the covenant, Jesus' death, God's *shekinah*, the eighth day as the day of resurrection etc.“

müssen wir bis 5,1ff. warten. Die Schwierigkeit bei Johannes ist, dass er immer Rätsel aufgibt, die man erst nach der Lektüre des ganzen Textes lösen kann.

Keiner der drei Exegeten geht darauf ein, dass Johannes den Weg Jesu nach Kapernaum mit dem Verb *katabainein*, „hinabsteigen“, ausdrücklich als Abstieg beschreibt. Dazu fand ich bei Andreas Bedenbender¹⁹¹ den Hinweis, dass Jesus im Johannesevangelium nach Kapernaum *immer* hinabsteigt, und es wäre falsch, diese Angabe einfach als geographische Richtigkeit zu interpretieren. Im Zusammenhang einer Untersuchung zu den Fluchworten über Kapernaum in Matthäus 11,23 und Lukas 10,15 weist er nach, dass „Kapernaum“ dort einen von mehreren Decknamen für die römische Hauptstadt Rom darstellt, und ihm zufolge [433] vertritt in gewisser Weise

auch das johanneische Kapernaum Rom. Schließlich ist das römische Kaisertum bei Johannes nicht anders als bei den Synoptikern eine Instanz, die in Opposition zum Gott Israels steht, insofern sie in die Sphäre des Satans gehört.¹⁹²

Weiter schreibt Bedenbender [432-433]:

Mit Kapernaum verbindet sich im Joh-Ev regelmäßig die Vorstellung des Abstiegs (*katabainein*, „hinabsteigen“, in 2,12; 4,47.49.51; 6,16f.). Es gibt keinen zweiten Ort, von dem so etwas gilt. Kapernaum fungiert damit als Gegenpol zu Jerusalem und dem Tempel, wohin der Weg typischerweise hinaufführt (*anabainein*).¹⁹³ Das innerweltliche Visavis von Kapernaum und Jerusalem ist allerdings eingebettet in das große Gegenüber von *kosmos* und „Vater“. Wiederum bilden *katabainein* und *anabainein* das zentrale Begriffspaar – beschreiben sie doch gemeinsam die Bewegung Jesu erst vom „Vater“ hinunter in den *kosmos* und dann aus dem *kosmos* wieder hinauf zum „Vater“.

Kapernaum, der Tiefpunkt in der Welt des Joh-Ev, erscheint bei solcher Betrachtung als das wahre Ziel der *katabasis* {des Abstiegs} Jesu. Folgerichtig ist es eben in Kapernaum, wo Jesus seiner Zuhörerschaft regelrecht einhämmert: Er ist das Brot, das vom Himmel hinabstieg (6,33-58: siebenmal *katabainein*). Und genauso folgerichtig situiert der Evangelist hier auch die denkbar anstöß-

191 Die folgenden Zitate dieses Abschnittes und die folgenden drei Anmerkungen stammen aus Andreas Bedenbender, *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg*, Leipzig 2013, im Kapitel 14, „Am Ort und im Schatten des Todes“. Die neutestamentlichen Ortsangaben Kapernaum, Bethsaida und Chorazin als poetische Verweise auf das Römische Reich, 413ff. Die zugehörigen Seitenzahlen und Anmerkungen sind in eckigen Klammern [...] angegeben.

192 [Anm. 45]: Vgl. nur den von Jesus gegenüber seinen jüdischen Kontrahenten in Joh 8,44 erhobenen Vorwurf: „Ihr habt den *diabolos* zum Vater“ mit dem Satz der Hohenpriester, der unmittelbar zur Kreuzigung Jesu führt: „Wir haben keinen König als den Kaiser“ (19,15).

193 [432, Anm. 43]: Neun von sechzehn *anabainein*-Belegen des Joh-Ev beziehen sich auf Jerusalem oder den Tempel, weitere fünf ... auf den Aufstieg in den Himmel.

ßigste Konkretisierung des Gedankens, das Wort sei Fleisch geworden, die er als [Schibboleth](#) auf dem Weg der Nachfolge wird: Es gilt, die Fleischwerdung des Logos ohne jeden Vorbehalt zu schlucken – das Fleisch Jesu muß „gekaut“, sein Blut muß „getrunken“ werden. Wem das zuviel des Guten sein sollte, der hat, so Johannes, bei Jesus nichts verloren.

Dieser Zusammenhang wirft auch Licht auf das Hinabsteigen vom Ort der beiden anfänglichen messianischen Zeichen in Kana nach Kapernaum (2,12; 4,47.49.51) [432]:

Anfangs, in 2,12, manifestiert sich in Kapernaum die Einheit der messianischen Gemeinde. Die Mutter Jesu, seine Brüder und seine Schüler handeln alle genauso wie er selber, sie „bleiben“ (*menein*) mit ihm an einem Ort, d.h., sie halten bei ihm aus. Das ist freilich nur ein Zwischenspiel („nicht viele Tage“), welches innerhalb des Joh-Ev ohne Parallele dasteht.¹⁹⁴ Und in 6,66 verortet Johannes die gegenläufige Vorstellung vom Zerfall der Gemeinde ebenfalls in Kapernaum. Nimmt man beides, die Bewährung und das Versagen, zusammen, dann ist Kapernaum offenbar der Ort, an dem die Gemeinde in die *krisis* gerät: In Kapernaum entscheidet sich, was aus ihr wird, ob sie besteht oder vergeht.

Damit hat sich gezeigt, wie viel bei Johannes in einem so kurzen Vers, der scheinbar nur eine Überleitung darstellt, inhaltlich stecken kann.

Tempelreinigung und Tempelaufrichtung in drei Tagen (Johannes 2,13-22)

[8. April 2022] Mit der Erzählung von der Tempelreinigung beginnt für Klaus Wengst (W94) ein zweiter Teil des Johannesevangeliums, der „durch die Lokalisierung in Jerusalem und Judäa zusammengehalten“ wird und drei Abschnitte enthält: „die Aktion Jesu im Tempel (2,13-22), das Gespräch mit Nikodemus über die Geburt aus Geisteskraft (2,23-3,21) und das letzte Zeugnis des Johannes (3,22-36).“ Ich frage mich aber, ob eine derart formale an geographischen Gegebenheiten orientierte Gliederung den Absichten des Evangelisten gerecht wird.

Für Ton Veerkamp¹⁹⁵ ist es kein Zufall, dass auf das Zeichen der „Unmenge Weins“, das der *architriklinos* bestätigt hat und das „für die Fülle der messianischen Zeit“

194 [Anm. 42]: Eine Parallele außerhalb der Evangelien wäre Apg 1,14 (nur Jesus fehlt hier; er ist ja bereits zum Himmel aufgefahren).

195 [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 22 (Veerkamp 2021, 78; 2006, 49), und [Ein Lehrstück, 2,13-22](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 81; 2006, 51). Das von ihm hier verwendete hebräische Wort *traqlin* als Bezeichnung für den Jerusalemer Tempel erklärt er in Abs. 16 (Veerkamp 2021, 76-77; 2006, 47):

„Rabbi Jakob sagt: Diese Welt gleicht einer Vorhalle zur zukünftigen Welt: rüste dich in der Vorhalle, damit du in den Palast (*triklinos*, *traqlin* auf Mischnahebräisch) eintreten kannst“ (Mischna Avot 4,16).

steht, nun die Aktion Jesu „im *traqlin*, im *triklinos* des Gottes Israels..., dem Heiligtum in Jerusalem“, folgt.

Ich füge hinzu, dass es möglicherweise auch kein Zufall ist, dass dem *Abstieg* der messianischen Gemeinde nach Kapernaum (2,12), dessen Name, wie eben gesagt, für die dem Gott Israels entgegenstehende Weltordnung Roms stehen mag, unmittelbar der *Aufstieg* nach Jerusalem, der Stadt Gottes, folgt (2,13). Was er dort „findet“, *heuren* (2,14), sind jedoch römische Zustände: das Haus Gottes ist zu einer „Krämerstätte“, *oikos emporiou* (2,16), einem Handelshaus, geworden.

Für Hartwig Thyen (T165) gehört die

dramatische Szene der Tempelreinigung Joh zur Eröffnung des Wirkens Jesu unter den Juden als „den Seinen“ (1,11): Zu „ihrem“ Passa-Fest zieht Jesus mit seinen Jüngern hinauf nach Jerusalem in seine *idia patris* {eigene Vaterstadt}; (s. u. zu 4,44) und begibt sich zum Tempel. Doch weil er dieses „Haus seines Vaters“ (*oikos tou patros mou* 2,16) von Opfertier-Händlern und Geldwechslern in Besitz genommen und so zu einem *oikos emporiou* {Kaufhaus} heruntergekommen „findet“, macht er sich an seine „Reinigung“.

Seine Entscheidung, die Tempelreinigungs-Erzählung als siebte Szene den ersten Akt der Dramaturgie des Johannesevangeliums beschließen zu lassen, begründet Thyen hauptsächlich damit (T167), dass er nach einem Vorschlag von Anthony Harvey¹⁹⁶ das ganze Evangelium „tatsächlich als eine Art Prozeßprotokoll“ über „das Gerichtsgeschehen zwischen Jesus und den Juden“ lesen will, „in dem die Ankläger zu Angeklagten werden und der Angeklagte als der verborgene Weltenrichter erscheint“. Das heißt, nicht erst in „der traditionellen Passionsgeschichte“ wie in den synoptischen Evangelien wird Jesus durch den Hohenpriester und den Hohen Rat verurteilt (am Schluss des Johannesevangeliums steht nur noch der „Prozeß Jesu vor Pilatus“ im Zentrum); stattdessen wird der Prozess führender Juden gegen Jesus bereits im ersten Akt des Johannesevangeliums „durch die Szene der Tempelreinigung eröffnet“.

Wie das Verhältnis dieser *loudaioi*, „Judäer“ oder „Juden“, zu den Römern und zu Jesus zu beurteilen ist, wird weiterhin am Text konkret zu klären sein. Zur Bedeutung des Wortes *loudaios* sagt Thyen ausdrücklich, dass es „durch seinen jeweiligen Kontext definiert“ wird und es „ihm nicht etwa von Haus aus irgendeine ‚eigentliche Bedeutung‘“ *anhaftet*:

Darum muß über seinen Sinn und seine möglichen Referenzobjekte von Fall zu Fall entschieden werden. Zugleich gilt es dabei zu bedenken, daß die *loudaioi* unseres Evangeliums ebenso wie dessen jüdischer Protagonist und seine jüdi-

196 Thyen beruft sich dazu außer auf Anthony R. Harvey, *Jesus on Trial*, London 1976, auch auf Théo Preiss, *La justification dans la pensée johannique*. In: *Hommage et reconnaissance*, FS K. Barth Neuchâtel 1951, 46-64. Deutsche Übersetzung: *Die Rechtfertigung im johanneischen Denken*: EvTh 16 (1956), 289-310.

schen Jünger zunächst fiktionale Figuren einer poetischen *Textwelt* sind. Darum dürfen die Urteile des erzählten Protagonisten und seines Erzählers über diese erzählten Juden und ihr erzähltes Verhalten nicht unvermittelt zu Aussagen über alle wirklichen Juden von Fleisch und Blut oder gar über das „Wesen“ des jüdischen Volkes generalisiert werden. Gleichwohl darf natürlich die hier angemahnte notwendige Unterscheidung zwischen der Denotation des Plurals *hoi loudaioi* auf der Textebene und seinen Konnotationen in der sozialen Enzyklopädie seiner Zeit nicht zur Trennung beider Fragestellungen und dazu führen, die Frage nach der Relation dieser erzählten „Juden“ zu realen Juden, sei es in der erzählten Zeit Jesu oder sei es in der Zeit und Welt unserer Erzählung gar nicht mehr zu stellen.¹⁹⁷

Thyen sieht jedenfalls (T180) auch im „Auftreten der *loudaioi*, zunächst zum ‚Verhör des treuen und ‚wahrhaftigen‘ (10,41) Zeugen Johannes und hier als derjenigen, die von Jesus fordern, daß er sein Tun im Tempel durch ein ‚Zeichen‘ legitimiere“, eine deutliche Verknüpfung vom „Anfang dieses ersten Aktes mit seinem Ende“. Dasselbe gilt für die Erwähnung „des ‚nahen Passafestes‘“ in Johannes 2,13, die den Anfang des ersten Aktes mit dem Wort des Zeugen Johannes vom Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt, aufruft.

Zur Frage (T166), woher Johannes die „Tempelreinigungs-Episode“ übernommen hat, stellt Thyen die Frage, ob Johannes „auch hier dergestalt mit den Texten seiner Vorgänger spielt, daß er die bei ihnen verstreuten Glieder zu einem geschlossenen *Corpus* zusammenfügt, oder ob er hier womöglich einer grundsätzlich anderen Überlieferung und/oder Quelle folgt“. Er selbst meint (T167) ironisch über alle Quellspekulationen im letzteren Sinn: Sie „liegen und leiden im gleichen Spital“, indem sie letzten Endes das Problem nicht lösen können, warum Johannes die Tempelreinigung „an ihren jetzigen Ort versetzt“ hat „und was diese Versetzung für die Interpretation der Szene selbst und des gesamten Evangeliums bedeutet“.¹⁹⁸

Indem ich der nachfolgenden Einzelauslegung vorgreife, zitiere ich Thyens zusammenfassende Einschätzung des johanneischen Spiels mit den Synoptikern (T180):

Durch eine dreifache Modifikation seiner synoptischen ‚Prätexte‘ macht Joh seine Tempelreinigungs-Szene zur Eröffnung des in Kreuzigung und Auferstehung gipfelnden Prozesses gegen Jesus: Dazu versetzt er nämlich (1) die in seinen Vortexten fest mit der Passion Jesu verbundene Erzählung von der *Tempelreinigung* an diesen Anfang der Auseinandersetzung seines Protagonisten

197 Dazu verweist Thyen auf John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1994, 133.

198 In [meiner Besprechung](#) des Aufsatzes von Günter Reim, *Der Augenzeuge*, in: [JOCHANAN – erweiterte Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums](#), Erlangen 1995, 425-486, im Abschnitt [4.2.6 Erzählt Johannes ursprünglicher von der Tempelreinigung als die Synoptiker?](#) bin ich auf Reims Versuch der Rekonstruktion einer ursprünglichen Version der Tempelreinigungsgeschichte kritisch eingegangen.

mit ‚den Juden‘. Zugleich verschmilzt er (2) diese Erzählung mit dem *Tempelwort* aus der synoptischen Verhandlung des Synhedriums gegen Jesus zur unlösbaren Einheit. Und endlich modifiziert er dabei (3) das ‚Tempelwort‘ derart, daß es ebenso zur *Weissagung* seines gewaltsamen Todes und seiner sieghaften Auferstehung binnen dreier Tage, wie zur verborgenen Kennzeichnung der *Ioudaioi* als der Vollstrecker seiner Tötung wird.

Dazu muss ich jedoch anmerken, dass Thyen hier insofern unsauber argumentiert, als erstens nicht alle Juden, sondern nur die führenden Priester samt den von ihr angestachelten Helfershelfern die Kreuzigung Jesu fordern werden, und zweitens die eigentliche Vollstreckung des Todesurteils durch Pilatus und seine Soldaten erfolgen wird.

Einen weiteren möglichen Grund (T167), warum Johannes „die Tempelreinigung samt dem Tempelwort absichtsvoll an ihren jetzigen Ort gerückt habe“, benennt Thyen zustimmend unter Berufung auf Ekkehard Stegemann¹⁹⁹, nämlich „um sie so weit wie irgend möglich vom Prozeß Jesu zu trennen und damit auch jeden Schimmer eines politisch-revolutionären Verständnisses der Messianität Jesu auszuschließen“. Damit macht Thyens erneut – ohne weitere Begründung – seine Ablehnung einer politischen Auslegung des Johannesevangeliums deutlich. Richtig daran ist, dass Johannes den Messias Jesus keineswegs in eine Reihe mit zelotischen Anführern des Jüdischen Krieges wie Johannes von Gischala oder Simon bar Giora stellen wollte.

Es wäre aber verfehlt, dem johanneischen Jesus ein rein religiöses, apolitisches Streben nach einem jenseitigen Himmelreich zu unterstellen. Dem widerspricht schon sein konkretes Auftreten im Tempel zu Jerusalem, mit dem wir uns jetzt im einzelnen beschäftigen wollen.

Johannes 2,13: Der Aufstieg des Messias zum Passafest nach Jerusalem

2,13 Und das Passafest der Juden war nahe,
und Jesus zog hinauf nach Jerusalem.

[8. April 2022] Zu den drei im Johannesevangelium erwähnten Passafesten (2,13.23; 6,4; 11,55) meint Thyen (T169), dass „im Zentrum *jedes* dieser drei Passafeste das heilvolle Sterben und Auferstehen Jesu steht“ und es daher „eher um die variationsreiche Bearbeitung des *einen* synoptischen Passamahles Jesu“ geht als um die Ausweitung der Zeitspanne des öffentlichen Wirkens Jesu.

Im Zusammenhang mit dem Passafest ist nach Thyen auch das „Hinaufsteigen“, *anabainein*, Jesu nach Jerusalem zu verstehen, denn dieses Wort war „schon nahezu zum *terminus technicus* für den Pilgerweg auf den Gottesberg Zion geworden“. In

199 Thyen zitiert Ekkehard W. Stegemann, Zur Tempelreinigung im Johannesevangeliums. In: E. Blum, C. Macholz, E. W. Stegemann (Hgg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 509ff.

den Augen Thyens besucht Jesus als „frommer und toratreuer Jude ... den Tempel zu den großen Pilgerfesten seines Volkes.“ Eine (T170) grundsätzliche „Distanz Jesu zu Tempel und Tempelkult sowie zur Tora und zum jüdischen Festkalender“ ist also aus dem Johannesevangelium ganz und gar nicht herauszulesen. Nur wenn man „das spätere und feindliche Verhältnis der von der Synagoge getrennten vornehmlich heidenchristlichen Kirche zum Judentum und zu dessen im Jahre 70 mit der Tempelzerstörung untergegangenen Opferkult“ als bereits zur Zeit des Johannes gegeben voraussetzt, kann „der fromme und toratreue *Jude* Jesus, der mit seinem Volk so leidenschaftlich um das gemeinsame und für beide Seiten natürlich absolut verbindliche heilige Erbe streitet, fast zu einem antijudaistischen *Christen*“ gemacht werden.

Auch Wengst (W96, Anm. 79) wendet sich gegen die Haltung etwa eines Exegeten wie Michael Theobald,²⁰⁰ der auf die Frage [228f.], „ob ‚der Erzähler Jesus als frommen Juden darstellen‘ wolle“, mit „Gewiss nicht!“ antwortet. Vielmehr, so Theobald, [231] „habe Jesus ‚mit seiner umfassenden wie endgültigen Austreibungs-Aktion selbst das Ende des Opfer- und Sühnekultes herbeigeführt“ [237]:

„Fortan tritt er in einem Tempel auf, der in seiner Wesensmitte von ihm selbst gleichsam ent-kernt wurde. Für seine eigenen Auftritte dient er nur noch als Kulisse einer ansonsten leeren Bühne“... Wenn das die Intention der fiktiven Darstellung des Johannes war, wieso lässt er Jesus dann nicht die Priester hinausjagen, wieso lässt er ihn nur das Geschäftliche aus dem Tempelbereich verweisen und ihn positiv mit biblischen Zitaten vom „Haus meines Vaters“ reden? ... Mir scheint, dass sich in dieser Auslegung ... immer noch die durch Jahrhunderte geübte Substitution {Ersetzung} Israels durch die Kirche auswirkt.

Veerkamp²⁰¹ weist darauf hin, dass *pascha* „das aramäische Wort für das hebräische *pessach*, das große Fest der Befreiung aus dem Sklavenhaus“, ist. Wie wichtig dem Evangelisten Johannes gerade dieses Fest ist, zeigt seine wiederholte Erwähnung. Allerdings ist das Passafest im Johannesevangelium immer nur „nahe“, seine wirkliche Feier wird nirgends beschrieben, auch in den Versen 2,13ff. nicht:

Jesus steigt auf nach Jerusalem. Denn das *Pascha* muss am Ort, den sich der NAME erwählt hat, gefeiert werden. ... Jesus macht dort eine Entdeckung, die ihm jede Befreiungsfeier unmöglich macht: er *findet* (!) im Heiligtum die, die es zu einer Krämerstätte machen.

Insofern verweist bereits die Nähe des Passafestes, von der im Vers 13 die Rede ist, darauf hin, welche neue Befreiungstat des Messias notwendig ist, damit es neu mit Sinn erfüllt wieder gefeiert werden kann:

200 Wengst zitiert Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009. Die entsprechenden Seitenzahlen sind in eckigen Klammern [...] angegeben.

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

Wenn der Messias, „das Mutterschaf von Gott her, das die Verirrung der Weltordnung aufhebt“ (1,29), am Vorbereitungstag des Paschafestes getötet ist, wird das, was das erste Pascha wollte, zur Realität – zur endgültigen Befreiung von jedem Pharao.

Johannes 2,14-16: Jesu Aktion gegen Händler und Geldwechsler im Tempel

- 2,14 Und er fand im Tempel die Händler,
die Rinder, Schafe und Tauben verkauften,
und die Wechsler, die da saßen.
- 2,15 Und er machte eine Geißel aus Stricken
und trieb sie alle zum Tempel hinaus
samt den Schafen und Rindern
und schüttete den Wechslern das Geld aus
und stieß die Tische um
- 2,16 und sprach zu denen, die die Tauben verkauften:
Tragt das weg
und macht nicht meines Vaters Haus zum Kaufhaus!

[9. April 2022] Die von Johannes beschriebene Aktion Jesu im Tempel kann Wengst zufolge (W96) „aus einer ganzen Reihe von Gründen“ nicht wirklich so geschehen sein. Zunächst einmal könnte kaum „ein einzelner, selbst wenn er eine Peitsche hat, eine nicht gering gedachte Anzahl von Viehhändlern, Taubenverkäufern und Geldwechslern aus dem großen Areal des Vorhofs der Völker oder auch nur der königlichen Säulenhalle hinaustreiben“, ohne dass diese sich erfolgreich „zur Wehr setzen“ oder „das levitische Tempelpersonal“ unverzüglich eingreift. Zum andern aber lässt es sich aus jüdischen Quellen weder bestätigen, dass „Viehhändler“ oder (W97) „Taubenhändler ihre Ware im Tempelbezirk verkauften“, dass dort also „munteres Jahrmarktstreiben“ herrschte, noch, dass „Geldwechsler, die für die Einziehung der Tempelsteuer zuständig waren, ihre Tische im Tempelbezirk hatten“. Schließlich belegt eine Bemerkung des Josephus,²⁰² dass an „den Wallfahrtsfesten ... auch die römische Besatzungsmacht im Tempelbezirk militärische Präsenz“ zeigte und bei einer „Aktion im Tempelvorhof von solchem Ausmaß, wie sie von Jesus in den Evangelien erzählt wird“, sofort eingegriffen hätte.

Warum stellt dann aber Johannes die Geschichte von der Tempelreinigung so dar, „wie sie historisch unvorstellbar ist“? Antijüdische Exegese hat behauptet (W98, Anm. 86), dass der johanneische Jesus die jüdische Geschäftemacherei im Tempel als „das letzte, tiefste Motiv der ganzen gottesdienstlichen Arbeitsamkeit“ der Juden

202 Josephus, [Bell. 2, 12, 1](#). Wengst weist dazu auch (Anm. 85) auf den Vorgang hin, „wie ihn Lukas in Apg 21,27-33 bei der Verhaftung des Paulus beschreibt.“

angegriffen hätte.²⁰³ Dagegen verweist Wengst (W98) auf die jüdische Erwartung, dass der Tempel nur „im Zustand kultischer Reinheit“ sowie mit unschuldigen Händen und reinem Herzen (Psalm 24,3-5) aufgesucht werden darf. Auch im äußeren Erscheinungsbild schlägt sich nach rabbinischen Quellen²⁰⁴ die „besondere Ehrfurcht“ nieder, die für das Betreten des Tempelberges erforderlich ist:

„Nicht darf man den Tempelberg betreten mit seinem Stock, mit seinem Schuh, mit seinem Geldgürtel und mit Staub auf seinen Füßen. Auch zum Abkürzungsweg darf man ihn nicht machen. Und spucken darf man umso weniger.“

Hinzu kamen Vorschriften, sein „Geld nicht offen zu tragen“, worin „sich jedenfalls das Bestreben“ zeigt, „das Geschäftliche nicht in den Vordergrund treten zu lassen.“ Daraus zieht Wengst den Schluss (W98f.):

So wie Johannes die Aktion Jesu im Tempel darstellt, stimmt er in der Tendenz völlig überein mit den jüdischen Zeugnissen, die ein der Heiligkeit des Ortes entsprechendes Verhalten im Bereich des Tempels verlangen. Jesus „erscheint als ein ernster Eiferer, der den Respekt, ja, den Beifall eines jeden jüdischen Frommen verdient“.²⁰⁵ Wenn er die Viehhändler samt ihrem Vieh hinausjagt, die Tische der Wechsler umstürzt und Taubenverkäufer auffordert, ihre Ware hinauszuschaffen, ist das alles andere als eine radikale Infragestellung des Tempelkultes. Es ist keine grundsätzliche Tempelopposition, sondern nicht mehr und nicht weniger als die Hinausverweisung des Geschäftlichen aus dem heiligen Ort.

Bestätigt wird diese Sicht der Dinge durch „die Zitatanspielung am Schluss des Wortes Jesu, die zugleich die Funktion einer Begründung für seine Aktion haben dürfte: ‚Macht nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhaus!‘“ Damit wird auf Sacharja 14,21 angespielt, wo „für die künftige Heilszeit verheißen“ wird, dass es keine Händler mehr im Haus Gottes geben wird:

Was hier verheißen wird, stellt Jesus jetzt schon her. So ist diese Darstellung zugleich ein Hinweis darauf, dass mit ihm die erwartete Heilszeit bereits angebrochen ist.

Leider ist diese Auslegung nicht wirklich überzeugend. Wengst ist so sehr bemüht, interreligiös korrekt Johannes vom Vorwurf antijüdischer Kritik zu entlasten, dass seine Argumentation jegliche Plausibilität verliert. Warum sollte Jesus für die Ehr-

203 So zum Beispiel Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 74.

204 Wengst zitiert Mischna Berakhot 9,5: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

205 Wengst zitiert Ekkehard W. Stegemann, *Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium*. In: E. Blum, C. Macholz, E. W. Stegemann (Hgg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 509.

furcht gegenüber dem Tempel mit einer Aktion eintreten, die den Tempelfrieden in massiver Weise stört, wenn solche Geschäfte, wie Johannes sie erwähnt, im Tempel gar nicht wirklich abgewickelt wurden? Natürlich kann man bezweifeln, dass Johannes historisch Recht hat, aber er geht doch offenbar davon aus, dass der Tempel tatsächlich als Kaufhaus missbraucht wurde. Ist er damit ein Judenfeind?

Auch Thyen bezweifelt (T171), dass „die Anwesenheit von Viehhändlern, Taubenverkäufern und Geldwechslern im Tempel wirklich so selbstverständlich und unentbehrlich war“, wie es „zahlreiche Ausleger“ annehmen, um von diesem Argument her „Jesu Tempelreinigung“ als „einen fundamentalen Angriff auf den Tempelkult und zumal auf seine blutigen Tieropfer“ zu begreifen, „die sie nicht als von Gott gebotene und gewährte Sühnemittel, sondern als menschliche Kompensationsleistungen begreifen.“ Er kann sich aber vorstellen, dass der „Groß- und Kleinvieh-Markt“ und der „Taubenverkauf *im Tempelbezirk*“ möglicherweise eine „erst im Jahre 30 durch den Hohenpriester Kaiaphas eingeführte Neuerung“ war, wie Viktor Epstein²⁰⁶ annimmt, und diese Neuerung könnte „vielen, die um die Reinheit des Tempels besorgt waren, höchst anstößig gewesen sein“ (T172):

Angesichts der vielen Wachen an den Tempeltoren und der Anwesenheit des übrigen Aufsichtspersonals sowie der nahen Präsenz der Römer auf der Burg Antonia, die einen guten Einblick in das Geschehen hinter den Tempelmauern bot, ist Jesu Tempelreinigung, auch wenn es sich dabei nur um eine Art prophetischer Zeichenhandlung an einem *pars pro toto* gehandelt haben sollte, jedenfalls nur vorstellbar, wenn Epsteins genannte Hypothese zutreffen und der Verkauf von Opfertieren im Tempelbezirk tatsächlich eine umstrittene Neuerung gewesen sein sollte. Hätte Jesus nämlich mit seiner Aktion in einen längst eingeschliffenen und in den Augen aller für die ordentliche Funktion des Tempelkults notwendigen Brauch eingegriffen, so wäre er wohl umgehend verhaftet und vor Gericht gestellt worden. War seine Tempelreinigung dagegen aber ein Angriff auf eine neue Maßnahme, die sowohl vom Sanhedrin als auch von den Frommen im Volk mißbilligt wurde, so könnte das die Unsicherheit der Verantwortlichen und ihr Nicht-Eingreifen vielleicht erklären...

Damit öffnet Thyen den Blick für eine andere Sichtweise als bei Wengst: Es geht dem johanneischen Jesus nicht um christliche Kritik am jüdischen Opferwesen als solchem, sondern er wendet sich als Jude, nämlich als der Messias des Gottes Israels, gegen andere Juden, die aus dem Haus seines VATERS, also des befreienden NAMENS, praktisch einen heidnischen Marktplatz, *emporion*, machen. Eine solche Sichtweise erläutert Veerkamp²⁰⁷ genauer:

206 Thyen zitiert Victor Epstein, *The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple*, ZNW 55 (1964), 42-58.

207 [Ein Lehrstück, 2,13-22](#), Abs. 4-5 und 7 (Veerkamp 2021, 81-83; 2006, 51-52).

Das Heiligtum war ein Markt für den überregionalen Austausch von Waren nach den Prinzipien einer Geldökonomie. Diese Funktion hatte es schon in der vorhellenistischen Zeit, aber im Hellenismus entwickelte sich das Heiligtum schnell zum Markt für Güter und Dienstleistungen und hatte außerdem die Funktion eines Finanzinstitutes (2 Makkabäer 3,10f.).

Diese Stelle aus dem 2. Makkabäerbuch belegt sehr gut, was Veerkamp unter Berufung auf Martin Hengel²⁰⁸ in dem pointiert zugespitzten Satz ausdrückt:

Die Judäer lebten in einer der Kultur nach vom Hellenismus zutiefst geprägten Stadt.

So gesehen übten messianisch geprägte Juden wie Johannes, die vom Messias die Überwindung der hellenistisch-römischen Weltordnung erwarteten, Kritik am Jerusalemer Tempelbetrieb nicht wegen der von der Tora geforderten Tempelfrömmigkeit, sondern gerade umgekehrt, weil aus dem Ort (5. Mose 12,5), wo der Gott Israels „seinen NAMEN wohnen lässt“, ein heidnischer Marktplatz geworden ist:

Auf solchen Märkten gab es seit der hellenistischen Antike bis in die frühmoderne Zeit Geldwechsler. Für die Existenz solcher Märkte im Bereich des Hauses Gottes gibt es außerhalb der Evangelien keine historischen Belege. Die Stadt selber freilich kannte solche Märkte. Händler kauften und verkauften, und da jeder kleine Potentat in der Region (etwa Herodes Antipas) zumindest ein eingeschränktes Münzrecht hatte, war eine Reihe von Währungen in Umlauf. Auch wenn die Geldwechsler nur für das Einziehen der Hebe für das Heiligtum (meistens „Tempelsteuer“ genannt) zuständig waren, sieht Johannes sie als Krämer, wie jene, die mit Opfertieren handelten.

In diesem Zusammenhang ist – wie für Wengst und Thyen – auch für Veerkamp „der letzte Satz des Buches Sacharja“ (14,21) die Bibelstelle, die durch Jesus Begründung für die Tempelreinigung, „macht nicht das Haus meines VATERS zum Handelshaus“, in Erinnerung gerufen wird:

„Es wird kein Krämer sein im Haus des NAMENS der Heerscharen an diesem Tag.“ Ein Zustand, nach dem sich das fromme Israel sehnt. Der Kaufmannsstand galt in Israel und überhaupt in der Vormoderne als etwas Abartiges, berufsmäßige Händler werden „Kanaaniter“ genannt. Zumindest am Schabbat duldeten Nehemia keine Krämer in der Stadt (Nehemia 13,15-22). Jerusalem war in den Augen der Evangelisten eine hellenistische Stadt, eine „Krämerstadt“ (*emporion*), wie die Propheten die phönizische Handelsmetropole Tyrus nannten, ihre Handelspartner wurden folgerichtig *emporioi*, „Krämer“, genannt (Jesaja 23,17; Ezechiel 27,15). Das muss ein Ende haben. Jesus macht damit ein Ende.

208 Veerkamp zitiert Martin Hengel, Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: ders., Kleine Schriften II, Tübingen 2002, 115ff.

Interessant finde ich, dass die Septuaginta in Jesaja 23,17 das Wort *emporion*, „Marktplatz“, für hebräische Worte verwendet, die mit „Hurenlohn“ und „Hurerei“ zu tun haben. Schon in Vers 15 des hebräischen Jesaja-Textes werden die folgenden Verse 16-18 als „Hurenlied“ angekündigt, und in Vers 17 heißt es von JHWH, dem befreienden NAMEN, dass er die Stadt Tyrus nach 70 Jahren wieder zum alten Reichtum kommen lässt: *wəschawah ləʾethənnannah wəsanəthah*, „er lässt zurückkehren ihren Hurenlohn und lässt sie huren“, und zwar mit allen Königreichen auf Erden. Die Septuaginta übersetzt diese hebräischen Worte über die Stadt Tyrus weitaus weniger anstößig folgendermaßen: *palin apokatastathēsetei eis to archaion kai estai emporion*, „wieder bringt er sie zurück in ihren alten Zustand und sie wird ein Marktplatz sein“, und zwar wiederum für alle Königreiche der Erde.

Um diese eigenartige Ausdrucksweise zu verstehen, muss man wissen, dass das Bild der Hurerei in der hebräischen Bibel den Abfall Israels zu fremden (unterdrückenden und Ausbeutung legitimierenden) Göttern bezeichnete. Dass Jesaja die Handelsgewinne der Stadt Tyrus als Hurenlohn und ihren Handel als Hurerei bezeichnet, lässt erkennen, dass der Prophet auch den internationalen Handel hellenistischer Prägung mit Götzendienst gleichsetzt. Im folgenden Vers 18 sieht Jesaja dann eine erstaunliche Wende voraus, dass nämlich dieser Handels- bzw. Hurenlohn (wohl ausnahmsweise) nicht den Reichtum der Reichen auf Kosten der Armen vergrößern wird, sondern er wird „denen zufallen, die vor dem HERRN wohnen, dass sie essen und satt werden und wohlbekleidet seien.“

Ich kann mir vorstellen, dass Johannes mit dem Wort *emporion* auch auf diese Stelle anspielt,²⁰⁹ um erstens das Handelstreiben im Tempel als von Grund auf gegen den Gott Israels gerichtet, sprich als „Hurerei“, zu brandmarken, und um zweitens anzudeuten, dass sogar solcher Hurenlohn durch das Eingreifen des befreienden NAMENS einmal der Ernährung und Versorgung Israels dienen kann.

Indem Thyen darauf hinweist (T174), dass in Sacharja 14,21 das hebräische Wort *„kanaʿani* keinesfalls den ‚Kanaanäer‘ als Inbegriff des Fremden und Nicht-Israeliten bezeichnen kann, sondern wie Zeph 1,11 übertragen gebraucht und mit ‚Krämer‘ zu übersetzen ist“, geht auch er davon aus, dass das Wort *emporion* in einem zumindest indirekten Zusammenhang mit der phönizischen Stadt Tyrus zu betrachten ist. Denn Johannes benutzt ja *emporion* im gleichen Sinn wie das Wort *Chananaios*, „Kanaanäer“, in dem „ein notorisches Charakteristikum der Phönizier als eines ausgesprochenen *Händlervolkes* zu einer Quasi-Berufsbezeichnung geworden“ ist.

Seltsam argumentiert Thyen (T175) zur Frage, warum Johannes sich auf Sacharja 14,21 bezieht und nicht „die synoptische Tempelreinigungs-Szene mit ihrem aus Jes

209 Außer in 5. Mose 33,19, wo das Wort neutral für „verborgene Schätze im Sande“ verwendet wird, und in Hesekiel 27,3, wo sich *emporion* ebenfalls auf Tyrus bezieht, kommt es in der gesamten Bibel nur an dieser Stelle vor.

56,7 und Jer 7,11 kombinierten Zitat: *ho oikos mou oikos proseuchēs klēthēsetai, hy-meis de auton poieite spēlaion lēstōn* {„Mein Haus soll ein Bethaus heißen“; ihr aber macht eine Räuberhöhle daraus} (Mt 21,13)“ aufgreift. Zustimmend gibt er die Auffassung von Francis Moloney²¹⁰ wieder, dass Jesus, indem er „den *oikos kyriou pantokratoros* {das Haus des Herrn, des Allherrschers} des Sacharja-Textes als *oikos tou patros mou* {das Haus meines Vaters} bezeichnet, ... unüberhörbar sein Recht und seinen Anspruch auf den Tempel“ anmeldet (175f.):

„Im synoptischen Bericht über dieses Ereignis lassen alle Evangelisten Jesus Jesaja 56,7 zitieren und behaupten, der Tempel sei ‚mein Haus‘ ... Eine solche Behauptung würde nicht zur johanneischen Darstellung von Jesus passen. Während Israel durch seinen Tempel in Beziehung zu Gott steht, stellt Jesus diese Beziehung nun in Frage, indem er behauptet, dass sogar ihr Tempel in besonderer Weise zu ihm gehört, da er das Haus seines Vaters ist“...

Für mich ist erstens nicht nachvollziehbar, worin der diesbezügliche Unterschied der beiden Stellen Sacharja 14,21 und Jesaja 56,7 liegen soll. Es geht um denselben Gott Israels, der bei Sacharja als *jhwh zba’oth*, der „HERR Zebaoth, der umscharte NAME“, und bei Jesaja einfach als *jhwh*, „der NAME“, beschrieben wird, und der Tempel Jerusalems wird als sein Haus bezeichnet. Da im Johannesevangelium der NAME gemeint ist, wo Jesus von seinem VATER redet, hätte er also genau so gut im Blick auf den Jesaja-Text den Tempel das Haus seines VATERS nennen können.

Zweitens aber bedeutet der Anspruch, den Jesus auf den Tempel anmeldet, in keins-ter Weise, dass dieser Anspruch nunmehr dem Volk Israel weggenommen wird. Er erhebt diesen Anspruch ja, indem er selbst den *monogenēs para patros*, den erstge-borenen Sohn Gottes, nämlich Isaak=Israel verkörpert, und nur als solcher ist er zu-gleich auch die Verkörperung des NAMENS des Gottes Israels. Nicht um Israel den Tempel und den damit verbundenen Kult wegzunehmen, nennt Jesus den Tempel das Haus seines VATERS, sondern um darauf hinzuweisen, dass dieser Tempel längst dem eigenen Volk weggenommen wurde, denn er dient nicht mehr der Sammlung des Volkes und der Reinigung von seinem Fehlverhalten, sondern der Abwicklung profitabler Geschäfte im Rahmen der herrschenden Weltordnung.

Richtig ist sicher, wie Thyen unter Berufung auf Dieter Lührmann²¹¹ meint, dass Jo-hannes es vermeiden will, in

210 Thyen zitiert Francis J. Moloney, Reading John 2:13-22: The Purification of the Temple, RB 97 (1990), 441f. (das Zitat wurde oben von mir übersetzt):

„In the Synoptic report of this event all the Evangelists have Jesus cite Isaiah 56:7 claiming that the Temple is ‚my house‘ ... Such a claim would not fit the Johannine presentation of Jesus. While Israel relates to God through its Temple, Jesus now challenges such a relationship by claiming that even their Temple belongs to him in a special way, as it is the house of his Father“...

211 Thyen zitiert Dieter Lührmann, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 193.

seiner Erzählung von dem guten Juden Jesus ... den Tempel unhistorisch eine ‚Räuberhöhle‘ zu nennen. Denn in der synoptischen Version scheint sich doch der „tatsächliche Zustand des Tempels“ und seine Bezeichnung als *spēlaion lēstōn* {Höhle der Räuber, Aufständischen, Terroristen} „weniger auf das Treiben der Händler als auf die Schlußphase des Jüdischen Krieges in der Gegenwart des Mk, in der der Tempel in der Hand der Aufständischen war“, zu beziehen.

Ich erkenne darin auch eine differenzierte Beurteilung verschiedener jüdischer Gruppierungen durch den Evangelisten Johannes: Während er in Johannes 10,1.8 durchaus auch auf die Aufständischen des Judäischen Krieges kritisch eingehen wird, wendet er sich in Johannes 2,14-16 gegen die judäische Führung, die den eigenen Tempel in ein hellenistisches Handelshaus verwandelt hat.

Johannes 2,17: Ist Jesus ein Eiferer, ein Zelot?

2,17 Seine Jünger aber dachten daran,
dass geschrieben steht (Psalm 69,10):
„Der Eifer um dein Haus wird mich fressen.“

[10. April 2022] Während Jesus selbst auf Sacharja 14,21 angespielt hatte, denken seine Schüler bei der Aktion Jesu im Tempel an Psalm 69,10:

der Eifer um dein Haus hat mich gefressen,
und die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen.

Der zweite Teil des Zitats kann bereits, obwohl er bei Johannes nicht ausdrücklich erwähnt wird, auf das folgende Streitgespräch Jesu mit seinen jüdischen Gegnern anspielen, der erste Teil wird bei Johannes in eine Zukunftsform umgewandelt.

Klaus Wengst zufolge (W99)

wird auch hier eine starke Bindung Jesu an den Tempel zum Ausdruck gebracht. Sein Eifer um Gott manifestiert sich im Eifer um den von ihm erwählten und so geheiligten Ort. Die futurische Fassung scheint eher dadurch motiviert zu sein, dass hier zugleich auch ein Ausblick auf die Passion erfolgt – wie ja auch Ps 69, in dem der unschuldig verfolgte Gerechte seine Hoffnung auf Gott setzt, im Ganzen Passionsklang hat.

Auch nach Hartwig Thyen (T176) dient die Zukunftsform dazu, „Jesu gesamten weiteren Weg unter den Schatten des Kreuzes“ zu rücken, „auch wenn seine mit ihm ziehenden Jünger das einstweilen nur ahnen können“:

Anders als der durch die Prologlektüre vorbereitete und mit den synoptischen Evangelien vertraute ideale Leser, der bereits den Ausgang der Geschichte Jesu kennt und weiß, „daß die Finsternis das Licht nicht verschlingen wird“ (1,5), kann ihr ‚Erinnern der Schrift‘ die Jünger als handelnde Figuren der Er-

zählung natürlich nur *ahnen* oder *fürchten* lassen, daß Jesu Aktion im Tempel und sein unerhörter Anspruch auf ihn als „Haus meines Vaters“ ihn in einen Konflikt auf Tod und Leben verwickeln könnte...

Obwohl Thyen also selber einräumt, dass der Tod Jesu ja nicht wirklich in dem Sinne verstanden werden darf, dass das Licht von der Finsternis verschlungen wird, wendet er sich gegen C. Kingley Barretts²¹² Auslegung:

„Die meisten Kommentatoren sehen in *kataphagetai* eine Anspielung auf den Tod Jesu; sein Eifer für Gott wird (menschlich gesprochen) sein Fall sein. Es scheint jedoch keinen vernünftigen Grund zu geben, warum nicht sowohl der Psalmist als auch Joh von dem verzehrenden Eifer gesprochen haben könnten“.

Gerade wegen der „Vorliebe unseres Evangelisten für doppeldeutige Ausdrücke“, von der Thyen ausgeht, dürfen *beide* Sichtweisen nicht ausgeschlossen werden. Das hatte Thyen selbst (T174) zuvor übrigens auch nicht getan, als er in einem anderen Zusammenhang Jesus als denjenigen bezeichnet hatte, „den der Eifer um die Heiligkeit des Hauses ‚seines Vaters‘ buchstäblich und mit Haut und Haaren ‚verzehren wird‘.“

Ton Veerkamp²¹³ wiederum betont nur die Seite der Medaille, die bei Thyen weniger Aufmerksamkeit genießt:

die Schüler erinnern sich daran, dass Jesus ein Zelot war: „Der Eifer (*zēlos*) um dein Haus frisst mich“, sagt der Psalm, und wir denken an Elia, der bekannte: „Geeifert, habe ich, geeifert (*zēlōn ezēlōka*) für den NAMEN, den Gott der Ordnungen“, 1 Könige 19,10. Jesus war nach Johannes ein Zelot, aber ein richtiger, kein Rambo vom Schlage der Leute, die während des zelotischen Regimes in Jerusalem (68-70) jenes blutige Chaos anrichteten, das in die unvorstellbare Katastrophe des Jahres 70 führte. Was hier geschieht, ist eine Art von *Chanukka*, die Reinigung des Hauses Gottes. Hier wird das negative Moment der *Chanukka*, die Säuberung, erwähnt, in 10,22ff. das positive.

Chanukka ist das jüdische Fest, das an die Reinigung des Tempels zu Jerusalem vom hellenistischen Staatskult erinnert, den Antiochos IV. als der Großkönig der Region Syrien-Mesopotamien ca. 200 Jahre vor der Zeit Jesu dort eingeführt hatte. Das heißt, Veerkamp zufolge stellen tatsächlich

alle Evangelisten Jesus ganz in die Tradition der makkabäischen Revolution. Dass sie diesen Jesus den militärischen *Zelotismus* ablehnen lassen (Johannes 10,8ff.; 18,11; Matthäus 26,52), hat mit einem dogmatischen Pazifismus nichts, mit einer realistischen Einschätzung des militärischen Kräfteverhältnisses alles zu tun.

212 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 221.

213 [Ein Lehrstück, 2,13-22](#), Abs. 6 (Veerkamp 2021, 82; 2006, 52).

Zur Begründung dafür, dass man auf Jesus keinen absoluten Verzicht auf jede Gewaltausübung zurückführen kann, führt Veerkamp das Argument an:

Auffällig ist die Gewalt, die Jesus hier anwendet; einer wie Gandhi war er bei Johannes nicht. Auf Unvoreingenommene macht das keinen guten Eindruck; sie können sich dem Eindruck nicht entziehen, dass hier ein fundamentalistischer Eiferer am Werke ist.

Thyen allerdings (T174) sieht zwar auch gegenüber dem synoptischen Bericht eine Verschärfung der Aktion Jesu, und zwar sowohl durch seinen Einsatz der „Peitsche“ als auch durch das „Verschütten der Wechselmünzen“, aber (T173) Johannes achtet ihm zufolge doch sorgfältig darauf, den Eindruck zu vermeiden, „Jesus könne gegen subjektiv unschuldige Menschen seine Peitsche erhoben haben“, indem er ihren Einsatz in Vers 15 ausdrücklich nur auf die Schafe und Rinder und nicht auf die vorher und nachher erwähnten Händler und Geldwechsler bezieht.

Johannes 2,18-21: Das Zeichen des Abbruchs und der Aufrichtung des Tempels

2,18 Da antworteten nun die Juden und sprachen zu ihm:
Was zeigst du uns für ein Zeichen, dass du dies tun darfst?

2,19 Jesus antwortete und sprach zu ihnen:
Brecht diesen Tempel ab
und in drei Tagen will ich ihn aufrichten.

2,20 Da sprachen die Juden:
Dieser Tempel ist in sechsundvierzig Jahren erbaut worden,
und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?

2,21 Er aber redete von dem Tempel seines Leibes.

[11. April 2022] Auf die Aktion Jesu im Tempel antworten die *Ioudaioi*, „Judäer, Juden“, sofort, indem sie von Jesus ein *sēmeion*, „Zeichen“, fordern. Damit wollen sie, so Wengst (W100), „einen messianischen Erweis“ dafür, dass „die Heilszeit“ schon angebrochen ist, worauf in seinen Augen „die Anspielung auf Sach 14,21“ hingedeutet hat. Tatsächlich verweist Jesus aber nur seine „Leser- und Hörerschaft in aller wünschenswerten Klarheit“ in verschlüsselter Form „auf das messianische Zeichen, das Wunder schlechthin“, nämlich seinen Tod und seine Auferstehung. Ihnen gilt die Erläuterung des Erzählers, dass Jesus *peri tou naou tou sōmatos autou*, „von dem Tempel seines Leibes“, redet: dieser kann nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. als „Ort der besonderen Gegenwart Gottes“ verstanden werden. Seine Gegner, die ihn befragen, können ihn dagegen nur missverstehen, als ob er wirklich die Tempelgebäude abreißen und wiedererrichten wolle. Bezieht man die Bauzeit des Tempels von 46 Jahren (Anm. 102) auf die von König Herodes „im Jahre 19 v. Chr.“ begonnene „gründliche Renovierung des Zweiten Tempels“, ergibt sich für den Zeitpunkt der Aktion Jesu das Jahr 27 n. Chr., was historisch vorstellbar ist, aber nicht zwingend erschlossen werden kann.

Thyen fügt diesen Angaben von Wengst hinzu (T177), dass „Jesu Tempelreinigung“, ohne dass sie „ausdrücklich als *sēmeion* bezeichnet wäre, ... offenbar doch als solches verstanden werden“ wollte. Das schließt er aus dem Rückverweis auf die Zeichen, die Jesus getan hatte, in Vers 23, und auch aus Johannes 6,30, wo ebenfalls ein Zeichen gefordert wird, obwohl Jesus bereits die Speisung der 5000 vollbracht hatte. Während die Schüler Jesu „des Zeichencharakters der Tempelreinigung innewerden, indem sie sich der Schrift erinnern (V. 17), erweisen sich die *loudaioi* diesem ‚Zeichen‘ gegenüber gerade dadurch als Blinde, daß sie zu seiner Legitimation wiederum ein *sēmeion* fordern.“

Weiter betont Thyen (T178), dass Jesus diese Zeichenforderung nicht etwa abweist, vielmehr kündigt er „das von ihm geforderte Zeichen in Gestalt des Abbruchs und der Wiedererrichtung des Tempels binnen dreier Tage an“, womit er „ganz buchstäblich das Sterben und Auferstehen Jesu als sein definitives *sēmeion*“ ankündigt.

Schließlich erklärt Thyen auch „das Tempelwort Jesu und diese Reaktion der zeichenfordernden Juden als ein Spiel mit den synoptischen Texten“ (T178f.):

Brachten die Prozeßzeugen bei Markus gegen Jesus die *falsche Anschuldigung* vor (*epseudomartyroun*), er habe gesagt: *egō katalyō ton naon touton ton cheiropoiēton kai dia triōn hēmerōn allon acheiropoiēton oikodomēsō* {Ich will diesen Tempel, der mit Händen gemacht ist, abbrechen und in drei Tagen einen andern bauen, der nicht mit Händen gemacht ist} (14,58), so muß *pseudomartyrein* {falsches Zeugnis ablegen} ja nicht heißen, daß das ganze Zeugnis frei erfunden wäre, und wohl auch nicht, daß Jesus in Wahrheit nur gesagt habe, er *könne* (*dynamai*) den Tempel abbrechen und binnen dreier Tage neu errichten (Mt 26,61). Es ist aber gleichwohl ein „falsches Zeugnis“, und was daran falsch ist, läßt Johannes seine Leser hier am Ort des ursprünglichen Gesprochenseins des Tempelwortes wissen. Nicht er werde den Tempel zerstören, hat Jesus gesagt, sondern die *loudaioi*. Und der „andere, nicht mit Händen gemachte“, Tempel, den er binnen dreier Tage dafür errichten/erwecken (*egeirein*) wird, ist der „Tempel seines Leibes“ (V 21).

Zusätzlich sieht Thyen (T179) „diese Identifikation des Tempels mit dem Leib Jesu“ durch „Jesu Antwort auf die Zeichenforderung bei Mt 12,39f. inspiriert“, die sich auf den dreitägigen Aufenthalt des Propheten Jona im Bauch des Wals bezieht.

In Vers 19 wird Jesu Imperativ *lysate ton naon touton*, „zerstört diesen Tempel!“ insofern „absichtsvoll doppeldeutig“ zu einer unfreiwilligen Weissagung, als die hier angesprochenen führenden Juden

durch ihr Drängen auf seine Kreuzigung ... nicht nur den ‚Tempel seines Leibes‘ zerstören, sondern am Ende wird auch der noch gar nicht vollendete Prachtbau des herodianischen Tempels zuerst zur „Räuberhöhle“, nämlich zur Kommando-Zentrale der Aufständischen, und endlich zur rauchenden Trümmerstätte werden.

Veerkamp²¹⁴ gesteht den hier anwesenden Repräsentanten der judäischen Führung zu, dass sie „allen Anlass“ hatten, Jesus „nach seiner Legitimation zu fragen“, und dass der Evangelist Johannes sich dessen auch bewusst sein musste:

Immerhin hatte das militärische Abenteuer der Zeloten das Volk in eine entsetzliche Katastrophe geführt. Sie haben das barbarische Eingreifen Roms und die Zerstörung der Stadt und des Heiligtums veranlasst. Nicht nur Romanhänger wie Flavius Josephus, sondern auch andere Angehörige des Volkes waren dieser Ansicht.

Und so fragen sie, „mit welcher Legitimation Jesus mit seiner Aktion eine Politik des Kompromisses mit Rom gefährden könnte.“ Seine Antwort darauf muss ihnen jedoch als „eine unerhörte Provokation“ erscheinen:

Was wir hier erleben, ist typisch für das literarische Verfahren des Johannes. Er lässt Jesus etwas sagen, was seine Gegner notwendig missverstehen müssen. Entweder ist das Evangelium vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben, und dann treibt Johannes ein böses Spiel mit den Befürchtungen der Judäer. Oder es ist nach der Zerstörung geschrieben. Dann ist die Antwort erst recht inakzeptabel. Jesus gibt sich nicht die geringste Mühe, den Standpunkt der Gegner ernst zu nehmen. Nicht einmal die Schüler haben ihn verstanden; erst nach seinem Tod begriffen sie, dass er nicht vom Heiligtum, dem Haus Gottes, gesprochen hatte, sondern „über den Tempel seines Körpers“. Vor seinem Tod gingen sie, wie alle anderen auch, selbstverständlich davon aus, Jesus rede vom Heiligtum und von nichts sonst.

Veerkamp erklärt nun die Provokation, indem er darauf hinweist, wie Johannes hier vom Haus Gottes redet. Hätten die Judäer genauer zugehört, dann hätten sie den Sinn von Jesu Rede verstehen können:

Johannes redet vom Haus Gottes immer als vom Heiligtum (*hieron*). Nur hier redet er vom Tempel (*naos*). Johannes bewegt sich in einem Vorstellungsräum, der unter vielen Messianisten verbreitet war. So wird der Hohepriester beim Verhör vor dem Sanhedrin Jesus verstehen; dieser habe gesagt: „Ich werde diesen mit Menschenhänden gemachten Tempel (*naos*) herunterreißen und nach drei Tagen einen anderen, nicht mit Menschenhänden gemachten aufbauen“ (Markus 14,58; Matthäus 27,61). Es handelt sich hier nicht um eine billige Polemik gegen „jüdische Tempelfrömmigkeit“; der Ort in Jerusalem, an dem Jesus lehrte und das Volk politisch aufklärte, war auch für die Messianisten ein Ort der Heiligkeit des Gottes Israels, eben „Heiligtum“. Es handelt sich vielmehr um den Widerstand gegen einen Prozess, der das judäische Heiligtum (*hieron*) zu einem gojischen {heidnischen} Tempel (*naon*) macht. Der

214 [Ein Lehrstück, 2,13-22](#), Abs. 7-9 (Veerkamp 2021, 83-84; 2006, 52-53).

Tempel wird mit dem gleichen Adjektiv *cheiropoiēton*, „von Menschenhänden gemacht“, bezeichnet (Apostelgeschichte 7,48), das in der Schrift von Götzenbildern gebraucht wird (*maʿaße jede ʿadam*, Psalm 115,4). In der messianischen Zeit wird der Tempel wieder zum Heiligtum werden; das macht die Leidenschaft (*zēlos*) des Messias aus. Johannes lässt Jesus den Judäern in Jerusalem, also der jüdischen Obrigkeit, vorwerfen, dass sie aus dem Haus des Gottes Israels eine hellenistische Religionsanstalt mit ihren ganzen Auswüchsen der Geschäftemacherei machen und sich dieses Etikettenschwindels gar nicht bewusst sind.

Obwohl ich diese Ausführungen Veerkamps *inhaltlich* voll und ganz teile, kann mich seine *sprachliche* Unterscheidung der Vokabeln *hieron* und *naos* nicht überzeugen. Der rein negativen Bedeutung von *naos* widerspricht schon seine Verwendung für den Tempel des Leibes Jesu und bereits in der jüdischen Bibel werden die Wörter *hieron* und *naos* gleichbedeutend für den jüdischen Tempel gebraucht. Als im 3. Buch der Makkabäer 1,10 erzählt wird, dass der ägyptisch-hellenistische König Ptolemäus IV. in Jerusalem „die gute Ordnung des Heiligtums bewundert und den Wunsch in Erwägung zieht, den Tempel zu betreten“, *thaumasas de kai tēn tou hierou eutaxian enethymēthē bouleusasthai eis ton naon eiselthein*, kommen sogar beide Wörter parallel und bedeutungsgleich in einem Vers vor.

Allerdings halte ich es für möglich, dass Johannes durch das Spiel mit unterschiedlichen Wörtern gleichen Sinnes seiner Hörer- und Leserschaft zu denken geben will, ob sich ihre Bedeutung wirklich von selbst versteht oder nicht vielmehr zur Erschließung neuer Erkenntnis offen bleiben muss.

Thyen hatte bereits in einem anderen Zusammenhang (T170), als es darum ging, ob „*to hieron* ebenso wie *ho naos* ... den gesamten Tempelbezirk einschließlich des eigentlichen Heiligtums bezeichnet“ oder nicht, darauf hingewiesen, dass „das Wechselspiel mit semantisch identischen Synonyma geradezu ein *Stilmerkmal*“ des Johannesevangeliums ist (T170f.):

So ersetzt Johannes etwa das seltene Lexem *kermatistēs* {Münzwechsler} – wohl von *kermatizō* abgeleitet und sonst nur in einem Papyrus der Universität Gießen belegt – im folgenden Vers 15 durch das synoptische *kollybistēs* {Geldwechsler} und vermeidet so das harte Zusammenstoßen von *kermatistēs* mit *kerma* {Geld, Münze}. Als derart stilistische Variationen, und keinesfalls als Lizenzen für literarkritische Operationen, wird man auch den Wechsel von *ploi-on* und *ploi-arion* {Boot und Bötchen} in 6,17ff oder den von *agapan* und *philein* {lieben und befreundet sein} in 21,15ff zu begreifen haben. Das muß auch für den Wechsel zwischen *hieron* am Anfang und *naos* am Ende unserer {171} Szene gelten. Denn ohne diese semantische Synonymität der beiden Lexeme verlöre das Mißverständnis der nach einem legitimierenden Zeichen für Jesu Tempelreinigung fragenden Juden in der Tat seinen Witz...

Gerade was die beiden Wörter *agapan* und *philein* angeht, wird über die entsprechenden Unterschiede noch an Ort und Stelle zu reden sein. Auf jeden Fall sollte nicht zu früh einfach davon ausgegangen werden, dass Johannes die stilistische Variation nur aus formalen Gründen liebt. Sogar wenn die Bedeutung gleich sein sollte, will Johannes sie doch als inhaltlich außerordentlich bedeutsam hervorheben.

Johannes 2,22: Vertrauen auf die Schrift und Jesu Wort nach seiner Aufrichtung aus den Toten

2,22 Als er nun auferstanden war von den Toten,
dachten seine Jünger daran, dass er dies gesagt hatte,
und glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesagt hatte.

Zum zweiten Mal in dieser Szene im Tempel heißt es von den Schülern Jesu, dass sie sich erinnern. Dieses Mal tun sie dies aber nicht hier in der Szene selbst, sondern der Erzähler blickt voraus auf die Zeit, nachdem Jesus tatsächlich aus dem Tode „aufgerichtet“ worden war; das heißt, Johannes verwendet dasselbe Wort *egeirein* für die Aufrichtung des Tempels und die Auferweckung Jesu. Die Erinnerung bezieht sich nun auf Jesu Wort über den Tempel seines Leibes, zugleich aber auch auf die Schrift.

Nach Klaus Wengst (W101) will Johannes seiner

Leser- und Hörerschaft ... deutlich machen, dass Jesus nur angemessen wahrgenommen werden kann unter der Perspektive seines Todes am Kreuz und des Zeugnisses, dass Gott ihn von den Toten aufgeweckt hat. Das ist das messianische Zeichen, das Jesus in V. 19 anbietet: sein Tod und seine Auferweckung. Dass sich Gottes Gegenwart am gekreuzigten Jesus als lebendig machend erweist, legitimiert ihn als Messias.

Dass Johannes vom Glauben der Schüler an die Schrift und an das Wort Jesu spricht, bezieht Wengst nicht nur auf „die vorher in V. 17 zitierte bestimmte Schriftstelle“ und Jesu „Aussage von V. 19“, sondern (W101f.)

die ganze Schrift und für alle Worte, die Jesus im Evangelium sagt und die über ihn gesagt werden. Jesus ist da im Wort, das nun in der Zeit seiner leibhaftigen Abwesenheit die Gegenwart Gottes verspricht. Mit dem, was er gesagt, getan und erlitten hat, ist er da in den Worten des Evangeliums, im in ihnen schon ausgelegten Wort, das je und je wieder ausgelegt werden will. Aber neben und vor dem Wort Jesu steht „die Schrift“, die jüdische Bibel, die Bibel Jesu und des Evangelisten. Das Wort Jesu steht nicht isoliert für sich; es gründet in dieser Schrift.

Neben dieses Vertrauen der messianischen Gemeinde auf Jesus und die Schrift stellt Wengst (W102) das „Hören auf die Schrift, die Orientierung des Lebens an ihr, besonders an ihrem ersten Teil, der Tora“, das „dem nicht an Jesus als Messias glaubenden Judentum das Überleben nach der Katastrophe des Jahres 70 mit der Zer-

störung des Tempels ermöglichte und es der Gegenwart Gottes vergewisserte.“ Ihm liegt sehr daran, zu betonen, dass die Geschichte Gottes mit dem jüdischen Volk „weder mit Jesu Tod und Auferweckung noch mit der Tempelzerstörung ihr Ende gefunden“ hat:

Wir dürfen daher Jesu „Leib als Tempel“ nicht als Ablösung des dann später zerstörten Tempels verstehen, sondern können wahrnehmen, dass noch und wieder Jüdinnen und Juden an der Westmauer des Tempelberges in Jerusalem beten und Gottesdienst feiern und dass Israel es gelernt hat, auch ohne den Tempel in der Gegenwart Gottes zu leben.

Diesen Erwägungen aus interreligiösem Geist stimme ich zwar voll und ganz zu. Für Johannes muss man allerdings sagen, dass er ein rabbinisches Judentum, das an der Tora festhält, ohne zugleich auf den Messias Jesus zu vertrauen, ablehnt. Natürlich wäre erst recht eine Enterbung des Judentums durch eine heidenchristlich dominierte Kirche für ihn keineswegs akzeptabel gewesen, hoffte er doch darauf, dass sich ganz Israel einschließlich Samaria und der Diaspora-Juden im Tempel des Leibes Christi, also der messianischen Gemeinde, als dem neuen Heiligtum Gottes versammelt. Gerade insofern wird Wengst allerdings auch der Einschätzung des Tempels im Johannesevangelium nicht vollständig gerecht. Ton Veerkamp²¹⁵ schreibt dazu:

Nicht die Zerstörung des Tempels, sondern die Aufrichtung des Messias aus den Toten ist das Zeichen. Für Johannes hat die Zerstörung der Stadt und des Heiligtums nach der Auferstehung des Messias keine wirkliche Bedeutung mehr. Bei ihm weint kein Messias über die Stadt (Matthäus 23,37ff.; Lukas 13,34-35; 19:41-44). Der *Tempel* wird zerstört, der Messias getötet, aber das *Heiligtum* konnte dagegen nicht zerstört werden, weil es nicht von Menschenhänden gemacht wurde, sondern der Ort war, den sich der NAME selber erwählt, freilich für einen ganz neuen Dienst, die Verneigung (Anbetung) gemäß „Inspiration und Treue“, wie wir bei der Auslegung von 4,20-24 unter 5.4 sehen werden. Und der Messias konnte durch den Tod beim Aufstieg zum VATER nicht aufgehalten werden.

Nach Veerkamp bedenkt Johannes aber in der Erzählung von der Tempelreinigung und dem Tempelwort Jesu nicht nur die jüdische Führung zur Zeit Jesu und das entstehende rabbinische Judentum zur Zeit des Evangelisten mit scharfer Kritik, sondern auch sein Blick auf die hier nur als unbeteiligte Beobachter anwesenden Schüler Jesu enthält kritische Untertöne:

Die Schüler als (nicht) handelnde Figuren der Erzählung stehen hier für die messianischen Gemeinden nach der Zerstörung. Auch sie haben die Antwort auf die Frage nach einem Zeichen nicht durchschaut. Das komme daher, meint Johannes, dass die Schüler – die messianischen Gemeinden nach dem Jahr 70

215 [Ein Lehrstück, 2,13-22](#), Abs. 10-11 (Veerkamp 2006, 53).

– weder der Schrift, noch dem Wort Jesu vertraut bzw. es verstanden haben. Vor der leeren Grabhöhle, der unbewohnten Trümmerstätte Jerusalems, steht die Gemeinde noch immer verständnislos, 20,11. Johannes geht mit der Depressivität seiner und der anderen messianischen Gemeinden hart ins Gericht. Er will, dass Israel seine Schrift wirklich versteht; sein hermeneutisches Prinzip ist der Messias, der sterben musste, damit er aufstehen konnte. Auch für Lukas war der Messias der Lehrer der Schrift, 24,32. Ein gutes Lehrhaus findet statt, wenn den Menschen „das Herz bei der Eröffnung der Schriften brennt“. Hier brennt gar nichts, hier gibt es nur Unverständnis.

Nach Hartwig Thyen (T180) ist mit Johannes 2,22 „die erste Tempelszene unseres Evangeliums und mit ihr dessen ‚erster Akt‘ abgeschlossen.“ Die noch folgenden drei Verse des 2. Johanneskapitels zählt er schon als Überleitung zum Beginn des zweiten Aktes.

Auch Wengst sieht hier einen Einschnitt, allerdings endet ihm zufolge hier bereits der 1. Abschnitt des mit der Tempelreinigung begonnenen zweiten Teils des Johannesevangeliums über (W94) Jesu „Erste Wirksamkeit in Jerusalem und Judäa“.

Für Veerkamp²¹⁶ schließlich endet hier das erste „Lehrstück“, das der „Messias als Lehrer Israels“ vollbringt, bevor er in ein Lehrgespräch mit Nikodemus als dem „Lehrer Israels“ eintritt.

Nikodemus, der Lehrer Israels (Johannes 2,23-3,21)

[16. April 2022] Den nun folgenden Abschnitt des Johannesevangeliums lassen sowohl Thyen als auch Wengst und Veerkamp bereits vor dem 3. Kapitel beginnen, da sie die letzten drei Verse des 2. Kapitels als Hinleitung zum Gespräch Jesu mit Nikodemus begreifen. Auch über sein Ende in Johannes 3,21 sind sie sich einig (W104):

Formal ist der gesamte Abschnitt 2,23-3,21 durch die Situationsangabe in V. 23 – das Pessachfest in Jerusalem – zusammengehalten. In 3,22 erfolgt ein Zeit- und Ortswechsel.

Nur Wengst schlägt im Vorhinein eine Gliederung dieses Abschnitts vor:

Diese so formal bestimmte Einheit lässt sich in folgender Weise gliedern: a) Überleitung (2,23-25); b) die These von der Geistgeburt und ihre Erläuterung (3,1-8); c) die Frage nach der Möglichkeit der Geistgeburt und ihre Beantwortung (3,9-21).

216 Die folgenden Zitierungen beziehen sich auf die Überschriften der jeweiligen Abschnitte bei Veerkamp: [Pascha. Der Messias als Lehrer Israels, 2,13-3,21](#), [Ein Lehrstück, 2,13-22](#) und [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#) (Veerkamp 2021, 80ff. und 84ff.; 2006, 51ff. und 54ff.).

Außerdem weist Wengst darauf hin (W103), dass „das Gespräch mit Nikodemus“ zwar im „Mittelpunkt dieses Stückes“ steht, ab Vers 13

aber gerät der Gesprächspartner Jesu völlig aus dem Blick. Ohne dass davon Notiz genommen würde, verschwindet er. Hinzu kommt, dass Jesus von sich nicht mehr in der ersten Person spricht, sondern in der dritten Person vom Menschensohn und Gottessohn. Schließlich ist spätestens in V. 13 die in V. 1f. angegebene Situation weit überschritten, insofern hier auf das gesamte Wirken Jesu zurückgeschaut wird.

Auf Grund dieser Beobachtungen haben viele Exegeten (wieder einmal) gemeint, der Text sei aus verschiedenen Quellen in letztendlich schludriger Weise zusammengeleimt worden. Unsere drei Johannausleger verwahren sich gegen solche Unterstellungen. Das „Verschwinden des Nikodemus“ aus dem Text sieht etwa Wengst als „bewusst eingesetztes Mittel“ der Textgestaltung des Johannes (W103f.):

Auf der Gesamtebene des Evangeliums ist Nikodemus Kontrastfigur zur samaritanischen Frau im nächsten Kapitel. In ihren Reaktionen auf Jesus zeigen sich zunächst Entsprechungen. Aber während Nikodemus in abwehrender Fragehaltung verharret, wird die Frau zur Zeugin Jesu. So gerät er aus dem Blick, während sie bis zum Schluss der Szene im Spiel bleibt.

Was Jesus in den Versen 3,13-21 ausführt, kann man also als eine „erste längere Ausführung im Munde Jesu“ sehen, die sich über den Kopf des aus dem Blick geratenen Nikodemus hinweg direkt an „die Leser- und Hörerschaft“ des Johannes richtet.

Johannes 2,23-25: Jesus vertraut vielen nicht, die auf ihn vertrauen

- 2,23 Als er aber in Jerusalem war beim Passafest, glaubten viele an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er tat.
- 2,24 Aber Jesus vertraute sich ihnen nicht an; denn er kannte sie alle
- 2,25 und bedurfte nicht, dass jemand Zeugnis gäbe vom Menschen; denn er wusste, was im Menschen war.

[17. April 2022] Warum erwähnt Johannes, dass Jesus in Jerusalem während des Passafestes „viele Zeichen tat“? Ton Veerkamp²¹⁷ sieht darin einen gewissen „Widerspruch“, da er doch nach dem grundlegenden Zeichen der messianischen Hochzeit zu Kana „erst nach seinem Aufenthalt in Jerusalem und nach seiner Rückreise vom Jordan durch Samaria nach Galiläa sein ‚zweites Zeichen‘ (4,54) tat.“ Allerdings hatte Thyen schon im Zusammenhang mit der der Auslegung von [Johannes 2,11](#) darauf hingewiesen, dass die Zählung der beiden Zeichen sich auf 2. Mose 4,8f. zurückbe-

217 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 88; 2006, 54).

zieht und es wie in der Geschichte vom Auszug aus Ägypten auch im Johannesevangelium neben den beiden gezählten Zeichen noch viele andere Zeichen gibt.

Speziell zu Johannes 2,23 bemerkt Hartwig Thyen (T182):

Daß hier als *pars pro toto* {Teil, der für das Ganze steht} der *sēmeia ha epoiei* {Zeichen, die er tat} Jesu Tempelreinigung stehen muß, wurde oben bereits gesagt. Darüberhinaus steckt in dem auffälligen Plural *sēmeia* möglicherweise noch das intertextuelle Spiel mit der Episode von der Verfluchung und dem Verdorren des unfruchtbaren Feigenbaumes mit Jesu Wort vom Berge versetzenden Glauben (Mk 11,12-14 u. 20-24).

Mir erscheint das durchaus nachvollziehbar, obwohl Klaus Wengst einwendet (W105, Anm. 109):

Konkret erzählt und als Zeichen benannt hat er nur das Weinwunder in Kana, das aber die Jerusalemer nicht gesehen haben. Die Aktion Jesu im Tempel versteht er nicht als Zeichen, da er in V. 18 auf sie bezogen nach einem Zeichen fragen lässt.

Dieses Argument zieht aber nicht, da auch in Johannes 6,30 von Menschen, die bereits das Zeichen der Speisung der Fünftausend erlebt haben, ein neues Zeichen gefordert wird. Wengst mag aber dennoch auch mit seiner Einschätzung Recht haben, dass Johannes „sich Jesus als ständig wirkend vorstellt (vgl. 5,17) – mit viel mehr Zeichen, als im Evangelium berichtet (vgl. 20,30).“

Zur Bedeutung des Wortes *pisteuein* hatte ich bereits am Ende der Auslegung [von Johannes 1,6-8](#) auf Veerkamps Übersetzung mit „vertrauen“ hingewiesen. Zu Johannes 3,23.24 schreibt nun auch Wengst (W105, Anm. 108):

Ebenso gut möglich wie die geläufige Übersetzung von *pisteúein* mit „glauben“ – wahrscheinlich sogar treffender – ist die mit „vertrauen“. Das in V. 23f. im griechischen Text vorliegende Wortspiel mit *pisteúein* lässt sich jedenfalls im Deutschen nur bei der Übersetzung mit „vertrauen“ nachvollziehen.

Veerkamp begründet noch einmal nachdrücklich seine Vorliebe für „vertrauen“:

Wir vermeiden das Verb „glauben“, weil der Glaube etwas Statisches hat. Es ruft eine religiöse Weltanschauung auf. Das griechische Wort *pisteuein* und sein hebräisches Äquivalent *he'emin* sind keine religiösen Kategorien. Gemeint ist eine Haltung der Zuversicht, dass es eine radikale Wendung in der Lage des Volkes geben wird und die komme dadurch zustande, dass man sich in seinem Lebenswandel (*Halakha*) auf den Messias hinbewegt.

Mit diesem Unterschied der Übersetzung scheint also eine klare inhaltliche Unterscheidung einherzugehen, denn Wengst und erst recht Thyen verstehen das Wort *pisteuein* eindeutig im religiösen Sinn als einen Glauben an Jesus. Wengst dürfte übrigens auch das Vertrauen auf Jesus in diesem Sinne begreifen.

Ich frage mich im Unterschied zu Veerkamp, ob die beiden Bedeutungen einander unbedingt ausschließen müssen. Recht gebe ich Veerkamp in seiner Einschätzung, dass man *pisteuein* vom hebräischen *heʿemin* und von den diesseitigen Hoffnungen der Propheten Israels her in seiner politischen Dimension ernstnehmen muss; Wengst und Thyen halte ich vor, diesen Aspekt weitgehend zu ignorieren. Zugleich ist aber in meinen Augen das Vertrauen Israels auf seinen Gott, der den befreienden NAMEN trägt, nicht ohne die religiöse Dimension der Beziehung von Menschen zu dem Gott denkbar, der im Gegensatz zu ihnen im Himmel wohnt (Psalm 115,16).

Wie ist nun (W105) die überraschende „Distanz“ Jesu „zu den hier erwähnten Gläubigen“ zu erklären, die „in einem Wortspiel zum Ausdruck gebracht“ wird, „dass sich Jesus seinerseits ihnen nicht anvertraut“? Viele Exegeten behaupten, dass Jesus das Vertrauen der Vielen auf ihn deswegen für fragwürdig hält (T183), weil sie nur einen „bloß vordergründigen, allein auf ‚Zeichen‘ gegründeten Glauben“ aufweisen können. Thyen weist diese Annahme mit folgender Begründung zurück (T182):

Denn allein dazu, den Glauben ‚vieler‘ zu erwecken und zu unterhalten, hat Jesus, wie einst Mose in Ägypten, seine *sēmeia* in göttlicher Sendung ja getan; und dazu, daß sie dem auch in aller Zukunft noch dienen sollen, hat unser Erzähler sie in seinem ‚Buch‘ eigens ‚(auf)geschrieben“ (20,30f). ... Nirgendwo bietet unser Evangelium auch nur den leisesten Anhalt, geschweige denn die *Lizenz* dazu, Jesu *Worte* gegen seine *sēmeia* {Zeichen} oder gegen seine *erga* {Werke} auszuspielen. Im Gegenteil! Gerade das Resümee von 20,30f zeigt, daß der gesamte Weg des fleischgewordenen *logos* – also seine Worte, sein Verhalten und seine Taten – mit dem einen Stichwort *sēmeia* benannt und in ihm zusammengefaßt werden kann.

Zurückhaltender äußert sich Wengst zum Glauben auf Grund von Zeichen (W104):

Die „Vielen“ hier tun dasselbe wie „die Kinder Gottes“ nach 1,12: Sie „glauben an seinen Namen“. Dass sie es aufgrund von Zeichen tun, muss ihr Verhalten nicht als negativ qualifizieren. Denn in 2,11 wurde dieselbe Aussage von den Schülern Jesu im Blick auf das erste Zeichen in Kana gemacht. Am Ende des darauf folgenden Abschnitts, unmittelbar vor dem jetzigen, kam die österliche Zeit in den Blick. Darauf bezogen wurde die Glaubensaussage für die Schüler Jesu wiederholt (2,22). Durch diese Anordnung erscheint der Glaube aufgrund der Zeichen als einer, der noch vor seiner Bewährung angesichts des gekreuzigten Jesus steht, auf den alle Zeichen hinweisen.

Einig sind sich Wengst und Thyen am Ende aber doch in der Beurteilung der Vielen, von denen hier die Rede ist. Wengst nämlich fährt fort (104f.):

Nikodemus wird als Repräsentant einer Gruppe deutlich werden, die zur Zeit des Evangelisten eine Rolle spielt: heimliche Sympathisanten, die kein offenes Bekenntnis wagen und sich bedeckt halten, die die mögliche Konsequenz

scheuen, aufgrund ihres Glaubens mit dem gekreuzigten Jesus in irgendeiner Weise konform gemacht zu werden. So hat Johannes zwar eine bestimmte Gruppe im Auge. Weil aber deren Versagen auch die Gefährdung des nachösterlichen Glaubens bleibt, kann er ganz allgemein vom Menschen reden. Den Glauben „hat“ man nicht ein für alle Mal, sondern er wird bewahrt, indem er sich bewährt. In je konkreter – und besonders in bedrängender – Situation erweist es sich schon, worauf ich wirklich mein Vertrauen setze.

Ganz ähnlich ist Thyen zufolge (T182)

das Manko der ‚vielen‘ und der Grund des ihnen von Jesus verweigerten Vertrauens... allein ihre Lichtscheu, ihre Furcht davor, ihren (durchaus richtigen) Glauben auch öffentlich zu bekennen (3,19-21).

Ton Veerkamp sieht die Verse 2,23-25 im Licht anderer Zusammenhänge als „ein vorweggenommenes Resümee“, das er mit 12,37 vergleicht, wo nach der Verkündigungstätigkeit Jesu abschließend vom Nicht-Vertrauen der Judäer die Rede ist:

Jesus geht auf Distanz zu denen, die auf Grund der Zeichen in Jerusalem „auf seinen Namen vertrauten“. ... Jesus schätzt die Bewegung der Judäer *auf seinen Namen hin* nicht als eine wirkliche Bewegung ein. Von ihnen ist 8,31ff. die Rede, wo es zu einem folgeschweren Konflikt kommt.

Den Hinweis auf 8,31 finde ich deswegen interessant, weil auch dort in zwei aufeinanderfolgenden Versen (8,30.31) zunächst davon die Rede ist, dass viele auf Jesus vertrauen, dann aber von Juden, die auf ihn vertraut *hatten*, aber dies (nach allem, was danach von ihnen erzählt wird) offenbar nicht mehr tun. Dort scheint es um diejenigen zu gehen, die ihr Vertrauen auf Jesus durch eine „harte“ oder „böse“ Rede Jesu (*sklēros*, 6,60) verloren hatten und als Abtrünnige nun Jesus um so heftiger aus der Sicht der toratreuen Judäer angreifen.

Interessant finde ich auch Wengsts Hinweis (W105), dass unsere kleine Szene als eine „negative Entsprechung zu der Szene mit Natanael“ gesehen werden kann, den Jesus von vornherein als ‚echten Israeliten‘ kannte (1,47), während er hier ‚wusste, was im Menschen war‘ – offenbar nichts Gutes. Von sich aus scheint er jedenfalls nicht die Gewähr für Zuverlässigkeit, Beständigkeit und Treue zu bieten.“

Ich denke, es könnte sich hier um Leute handeln, die zwar Nathanaels Hoffnung auf Frieden für Israel (unter dem Feigenbaum, vgl. die Auslegung zu [Johannes 1,47-49](#)) teilen, aber nicht offen sind für das Größere, das Jesus gegenüber Nathanael ausdrückte, nämlich für alles, was mit der Vision des offenen Himmels über dem Menschensohn zu tun hat ([Johannes 1, 50-51](#)). Das wird bestätigt durch diejenigen, die nach der Speisung der Fünftausend Jesus zu einem König zelotischer Prägung machen wollen (6,15), und durch die Brüder Jesu, die ihn zur öffentlichen Aktion beim Laubhüttenfest auffordern und denen in diesem Zusammenhang ihr Nicht-Vertrauen bescheinigt wird (7,3-5). Es gibt also auch ein politisch zu verstehendes Vertrauen

auf Jesus, das auf einen gewaltsamen Aufstand gegen die jüdische Führung und die römischen Besatzer ausgerichtet ist, das Johannes aber rundweg als terroristisches Abenteuer mit verheerenden Folgen ablehnt. Dass Jesu Weg der Überwindung der herrschenden Weltordnung im bewussten Erleiden der Hinrichtung am römischen Kreuz bestehen soll, wird der Punkt sein, der das Vertrauen vieler der jetzt auf seinen Namen Vertrauenden in Unverständnis und Ablehnung bis hin zum Hass umschlagen lässt.

Heute, am Ostersonntag 2022, frage ich mich, wie vielen von uns Jesus wohl vertrauen würde, die wir uns heute Christen nennen und mehr oder weniger fest an ihn glauben, ja, vielleicht sogar mit ganzem Herzen auf ihn vertrauen. Könnte er beispielsweise einen Glauben an ihn akzeptieren, der mit der Vorstellung verbunden wäre, dass alle Juden, die nicht an ihn glauben, auf ewig verdammt sind?

Die Frage, woher Jesus weiß, *ti ēn en tō anthrōpō*, „was im Menschen war“, wird von unseren drei Exegeten unterschiedlich beantwortet. Thyen schreibt (T183):

Jesus weiß das aufgrund seiner Einheit mit dem Vater (10,30) und seiner darin gründenden Erkenntnis der Herzen, die auf keinerlei Belehrung über das Innere des Menschen angewiesen ist. Mit ihm weiß das freilich einstweilen allein sein allwissender Erzähler, der es in dem nun folgenden Gespräch mit Nikodemus auch den Jüngern und mit ihnen dem Leser ein Stück weit enthüllen wird. Daß Jesus ‚weiß, was im Menschen ist‘, gilt freilich nicht nur den in V. 23 genannten ‚vielen Jerusalemern‘, sondern auch seinen eigenen Jüngern gegenüber. Er weiß zuvor, daß „viele seiner Jünger ihn verlassen und fortan nicht mehr mit ihm wandeln werden“ (6,66). Obgleich er die Zwölf erwählt hat, ‚weiß er‘, daß einer von ihnen der ‚Teufel‘ ist, der ihn ausliefern wird (6,70). Daß mit seiner ‚Stunde‘ auch für sie die ‚Stunde‘ kommen wird: *hina skorpisthēte hekastos eis ta idia kame monon aphēte* {dass ihr zerstreut werdet, ein jeder in das Seine, und mich allein lasst (Jn. 16:32 L17)} (16,32), weiß er im Voraus...

So weit wie Thyen treibt Wengst die Identifikation Jesu mit Gott nicht, aber auch er (W105) sieht Jesu Wissen, was im Menschen ist, als eine ihm von Gott ermöglichte besondere Fähigkeit:

In der rabbinischen Tradition wird unter den „sieben Dingen, die vor dem Menschen verborgen sind“, angeführt: „Kein Mensch weiß, was im Herzen seines Mitmenschen ist“, begründet mit Jer 17,10: „*Ich, der Ewige, erforsche das Herz.*“²¹⁸ Wird Jesus als Kenner dessen, was im Menschen ist, gezeichnet, erscheint er damit als Beauftragter und Bevollmächtigter Gottes.

Veerkamp dagegen vertritt eine total entgegengesetzte Position:

218 Wengst zitiert Bereschit Rabba 65,12 (*b'ereschit rabbah*, hg. v. J. Theodor u. Ch. Albeck, 3 Bde., korrigierte Neuauflage Jerusalem 1965, 2. Auflage 1996 (Berlin 1912-1936) 723.

Jesus wusste, was er an diesen Leuten hatte. Auch hier geht es nicht um ein übernatürliches psychologisches Wissen, sondern um eine politische Einschätzung. Er brauchte kein Zeugnis über die Menschen, er erkennt, was mit ihnen politisch los ist.

So richtig Veerkamp meines Erachtens mit seiner politischen Interpretation der Anliegen des Johannesevangeliums auf den Spuren der jüdischen Propheten liegt, liest er manchmal doch zu sehr eine moderne nicht-religiöse Sichtweise in die jüdischen und messianischen Schriften hinein. Ich denke, dass Johannes durchaus davon überzeugt war, dass der Messias Jesus, als der jüdische Mensch aus Fleisch und Blut, der er war, zugleich voll und ganz vom befreienden NAMEN inspiriert war und aus diesem Geist heraus erkennen konnte, was die Menschen, denen er begegnete, in ihrem Willen wirklich antreibt.

Gleichwohl bin ich davon überzeugt, dass der übernatürliche Aspekt dieses Wissens, mit dem Johannes vermutlich kein Problem hatte, jedenfalls nicht der entscheidend wichtige ist. Entscheidend ist, so meine ich, die oben erörterte Frage, welche Art des Vertrauens, das wir zu Jesus aufbringen, ihn dazu veranlassen würde, auch auf uns sein Vertrauen zu setzen. Indem ich diesen Satz formuliere, wird mir bewusst, wie stark er von vielem abzuweichen scheint, was ich seit Jahrzehnten zu glauben gewohnt bin. Hängt denn Jesu Vertrauen zu uns von unserem Vertrauen zu ihm ab? Ist es denn nicht wahr, dass unser Vertrauen auf Jesus ein unverdientes Gottesgeschenk ist und bleibt? Ich lasse diese Frage vorläufig offen; um ihre Klärung geht es Johannes an dieser Stelle nicht. Er legt den Finger auf die Wunde, dass es Glauben an Jesus geben kann, der auf falschen Erwartungen beruht oder nicht durchgehalten, sich nicht bewähren wird.

Johannes 3,1-2a: Nächtlicher Besuch des Pharisäers und Ratsherrn Nikodemus bei Jesus

3,1 Es war aber ein Mensch unter den Pharisäern mit Namen Nikodemus, ein Oberster der Juden.

3,2a Der kam zu Jesus bei Nacht...

[18. April 2022] Die biblischen Kapiteleinteilungen stammen ja nicht von den Autoren selbst; dass man mit dem Vers Johannes 3,1 ein neues Kapitel beginnen ließ, hängt sicher damit zusammen, dass Jesus mit dem hier neu eingeführten Charakter ein langes Gespräch führen wird.

Zum Namen Nikodemus verweist Wengst darauf (W105), dass er „griechisch“ ist und „– wie viele andere griechische Namen – auch von Juden im Land Israel übernommen“ wurde. Thyen fügt hinzu (T183), dass er „in der rabbinischen Überlieferung“ auch mehrfach in der hebräischen Version „*naqdimon*“ vorkommt:

Nichts spricht jedoch dafür, Jesu nächtlichen Besucher mit irgendeinem der bekannten, hier oder da genannten Juden namens ‚Nikodemus‘ zu identifizieren. Er dürfte ebenso fiktional sein wie die gesamte Szene... Möglicherweise spielt der Autor aber, ähnlich wie im Fall *Nathanaels* oder des Ortsnamens *Kana*, zugleich mit der einen ‚Sieger‘ ankündigenden Etymologie {Wortherkunft} des Namens ‚Nikodemus‘ {von *nikē*, „Sieg“, und *dēmos*, „Volk“}.

Wie bereits ausgeführt, war es aber wohl nicht die Absicht des Johannes, ein neues Kapitel erst mit 3,1 einsetzen zu lassen. Vielmehr nennt er Nikodemus beispielhaft als einen der Menschen, von denen bereits in den Versen 2,24-25 die Rede war. Dazu schreibt Wengst (W104):

Indem Nikodemus in seinem ersten Redebeitrag anerkennend auf die Zeichen hinweist, die Jesus tut (3,2), wird er als einer von den Vielen erkennbar, die nach V. 23 aufgrund dieser Zeichen „ihr Vertrauen auf seinen Namen setzten“ bzw. „an seinen Namen glaubten“.

Auf ein weiteres Argument dafür (T183), dass „unsere neue Szene ... nicht erst mit 3,1 eröffnet wird“, macht Thyen aufmerksam: In 3,2a wird nämlich Jesus als Protagonist der folgenden Erzählung gar nicht ausdrücklich neu mit Namen genannt, „sondern in Weiterführung des Vorausgegangenen nur *pronominal* durch *auton* {ihm} bezeichnet“. In der Lutherbibel wird das nicht deutlich, weil sie das *houtos ēlthen pros auton*, „der kam zu ihm“, einfach mit „der kam zu Jesus“ übersetzt – andernfalls würde sich jemand, der das dritte Kapitel von Anfang an lesen wollte, möglicherweise fragen, von wem da überhaupt die Rede ist.

Zusätzlich wird der Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen nach Thyen dadurch bestätigt, dass Nikodemus „ausdrücklich als ein *ánthrōpos* und nicht als *tis ánthrōpos* oder als *tis Pharisaíos* (vgl. 4,46; 5,5; 11,1) eingeführt wird“. Bei einem völligen Neueinsatz einer Erzählung wäre das griechische *tis*, „ein gewisser“ (Mensch oder Pharisäer) angebracht gewesen, das bloße *ánthrōpos*, „Mensch“, ohne Artikel greift das unmittelbar zuvor erwähnte Wort „Mensch“ auf und „zeigt, daß jetzt an ihm Jesu Kenntnis der Menschenherzen exemplarisch vorgeführt werden soll.“

Es gibt aber auch Theologen, die die mehrfache Erwähnung des Wortes *ánthrōpos*, „Mensch“, in den Versen 2,25 und 3,1 anders interpretieren (T184), etwa der von Thyen zitierte John Suggit:²¹⁹

219 Thyen zitiert die von mir übersetzte Stelle nach John Neville Suggit, *Nicodemus – The True Jew*: Neotest 14 (1981), 93:

„But although Nicodemus is a Jew, he is presented also as a type of all humanity: the double reference to *ho ánthrōpos* in 2:25 is a deliberate preparation for the account of Nicodemus, a particular representative of mankind. This is made clear by the use of the anarthrous *ánthrōpos* in 3:1, and possibly even by the use of the name Nicodemus, found among both Jews and Greeks“.

„Aber obwohl Nikodemus ein Jude ist, wird er auch als Typus der gesamten Menschheit dargestellt: Der doppelte Verweis auf *ho ánthrōpos* {der Mensch} in 2,25 ist eine bewusste Vorbereitung auf den Bericht über Nikodemus, einen besonderen Vertreter der Menschheit. Dies wird durch die Verwendung des ohne Artikel gebrauchten *ánthrōpos* in 3,1 und möglicherweise sogar durch die Verwendung des Namens Nikodemus, der sowohl bei Juden als auch bei Griechen vorkommt, deutlich gemacht.“

Dieser Argumentation stellt Thyen entgegen, dass es in 2,25 nicht um den Menschen im Sinne der Menschheit im Gegensatz zu einer Beschränkung auf Israel geht; vielmehr ist „*ho anthrōpos* {der Mensch} in 2,25 durch den Gegensatz zum *göttlichen* Wesen Jesu definiert“. Ob man über Jesus eine solche Wesensaussage machen kann, bleibe dahingestellt, richtig sieht Thyen, dass es um eine von Gott inspirierte Kenntnis der Menschenherzen geht, und die beim Passafest in Jerusalem auf Jesus vertrauenden Menschen waren sicher Juden und keine Repräsentanten der Menschheit im Sinne der Völkerwelt.

Vor allem aber kann man Nikodemus schon deshalb nicht als „exemplarischen Repräsentanten der Menschheit“ betrachten, weil er „nicht nur als *Pharisäer*“ bezeichnet wird, „sondern darüber hinaus auch noch als *archōn tōn loudaiōn* {Oberster der Juden}, und das heißt wohl als *Mitglied des Sanhedrin*..., „der neben dem Hohenpriester höchsten jüdischen Autorität“. So wird er doppelt als Jude definiert, und zwar, wie Johannes 7,51 erkennen lässt, durchaus positiv in seiner „Toratreue“:

Nikodemus will darum zunächst als der exemplarische Vertreter der vielen *Juden* Jerusalems begriffen sein, die aufgrund der Zeichen Jesu an seinen Namen glaubten. Und zugleich verspricht sein Auftreten dem Leser die Lösung des Rätsels, warum Jesus hier denen, die doch an seinen Namen glaubten, seinerseits dennoch mißtraut. Wenn man in Nikodemus darüberhinaus schon den exemplarischen Repräsentanten der Menschheit sehen will, dann darf man gerade von seinem Judesein nicht abstrahieren. Denn das ‚Heil‘, in dem die Menschheit erst zu sich selbst finden soll, ‚kommt von den Juden‘ (... 4,22...).

Auch nach Klaus Wengst (W105) wird Nikodemus „als pharisäischer Schriftgelehrter im Synhedrium vorgestellt, dem höchsten Gremium jüdischer Selbstverwaltung unterhalb der römischen Besatzungsmacht“, und außerdem „als bedeutender Lehrer bezeichnet“. Später wird sich Nikodemus im Zusammenhang mit dem Versuch der Hohenpriester und Pharisäer, Jesus zu ergreifen, für „ein gesetzlich einwandfreies und faires Verfahren“ einsetzen (7,45-52) und nach 19,38-42 (W106)

sorgt er zusammen mit Josef von Arimatäa für eine aufwändige Bestattung des hingerichteten Jesus... Josef wird ausdrücklich „ein heimlicher Schüler Jesu“ genannt (19,38) – eine Kennzeichnung, die wohl auch auf den hier mit ihm gemeinsam handelnden Nikodemus zutrifft.

Thyen hält es auch nicht für abwegig (T184), dass „Nikodemus auf dem Weg sein könnte, aus einem ‚aus Furcht vor den Juden‘ *apokryphen* Jünger zum rechten Nachfolger Jesu zu werden“. Gegen Marinus de Jonge,²²⁰ der meint, dass die Argumentation des Nikodemus in Johannes 7,51 „innerhalb der Grenzen der pharisäischen Diskussion von Gesetzesfragen verbleibe“, sieht er Nikodemus durchaus als „Ausnahme unter den Ratsherren und den Pharisäern“, denn „gerade der Glaube an die *grammata* Moses {die Schriften des Mose}, und das heißt die wahre Treue zur Tora, ist die Bedingung der Möglichkeit, an die *rhēmata* Jesu {Worte Jesu} zu glauben... (5,46f).“

Wengst hingegen (W106) hält es für „unwahrscheinlich“, dass

die Stellen 7,50f. und 19,39 „sein stufenweises Voranschreiten im Glauben an Jesus andeuten (sollen)“²²¹ oder dass, wie „sein Kommen zu Jesus seinen Ernst bezeugt, so sein späteres Verhalten [...] seine Treue“,²²² ist unwahrscheinlich. Denn nirgends wird ein offenes Bekenntnis zu Jesus von ihm berichtet. Johannes beurteilt jedenfalls Leute wie Nikodemus und Josef von Arimatäa durchaus negativ. In 19,38 wird die Heimlichkeit der Schülerschaft Josefs mit seiner „Furcht vor den Juden“ begründet. Das erinnert an 12,42, dass auch „viele von den Ratsherren“ an Jesus glaubten, aber aus Furcht davor, von der synagogalen Gemeinschaft ferngehalten zu werden, kein offenes Bekenntnis wagten. Zu diesen „Ratsherren“ gehört auch Nikodemus. Über sie fällt Johannes in 12,43 ein wenig schmeichelhaftes Urteil: „Sie liebten die Ehre der Menschen mehr als die Ehre Gottes.“

Zu bedenken ist allerdings, dass nach diesem Kriterium auch sämtliche Schüler Jesu dem gleichen Urteil unterworfen sein müssten, denn auch von ihnen heißt es (20,19), dass sie aus „Furcht vor den Juden“ am Abend des Ostertages hinter verschlossenen Türen sitzen.

Interessant finde ich das Charakterbild, das Wengst von Nikodemus zeichnet, indem er sich (Anm. 115) „ganz und gar die Perspektive des Evangelisten“, wie er sie sieht, „zu eigen gemacht“ hat (W106):

Will man nach diesem Überblick Nikodemus zusammenfassend charakterisieren, so wird man sagen müssen, dass er der Typ eines mit „weltlicher“ und „geistlicher“ Macht ausgestatteten Mannes ist, der sich gern mit einem gewissen liberalen Nimbus umgibt. Er ist aufgeschlossen und interessiert, grundsätzlich bereit, jedem Anerkennung zu zollen, der sie seiner Meinung nach

220 Thyen zitiert Marinus des Jonge, *Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel*, in: derselbe, *Jesus. Stranger from Heaven and Son of God*, SbibSt 11, Missoula 1977, 30.

221 So formuliert Wengst zufolge (Anm. 113) mit einem „Vielleicht“ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* 1, HthK 4, Freiburg u. a., 3. Auflage 1972, 379.

222 So zitiert Wengst (Anm. 114) Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 94, Anm. 1.

verdient (3,2). Er ist gegen voreilige, aus reinem Machtwillen heraus gefällte Urteile und verlangt gründliche, dem Gesetz genügende Prüfung des Falles (7,51). Er ist hilfreich bis zu verschwenderischer Großzügigkeit, wenn es zu spät ist (19,39). Im Entscheidungsfall passt er sich opportunistisch an und geht in die innere Emigration (12,42). Er hat zutiefst keine Ahnung, um was es geht, und erhebt stattdessen noch einen Einwand und stellt noch eine Frage (3,4.9), die ihn daran hindern, in klarer Weise Stellung zu beziehen und eindeutig Partei zu ergreifen.

Ich bin nicht sicher, ob Wengst hier wirklich genau die Perspektive des Johannes wiedergibt, sicher redet er heutigem bürgerlichen Liberalismus ins Gewissen. Zu 19,39 kündigt Wengst an (Anm. 115), „für die Wertung des Verhaltens dieser Person auch eine andere Perspektive“ wahrzunehmen.

Allerdings ist Johannes nach Wengst (W106) gar nicht an Nikodemus „als an einer möglichen historischen Person interessiert“. Vielmehr ist er für ihn „Repräsentant einer bestimmten Gruppe, die im Umkreis seiner Gemeinde eine Rolle spielt“ (W107):

Bei ihr handelt es sich gewiss um jüdische Personen. Aber sie sind nicht identisch mit „den Juden“, die alsbald als Gegner Jesu schlechthin auftreten werden. Denn Nikodemus kommt zu Jesus und ist ihm gegenüber ganz und gar nicht feindlich eingestellt. Wen er repräsentiert, ergibt sich aus 12,42: Es sind heimliche Sympathisanten aus der Oberschicht, die sich nicht offen bekennen, weil sie distanzierende Maßnahmen der Synagogengemeinde befürchten. Sie wollen ihren sozialen Status nicht aufs Spiel setzen. Deshalb verhalten sie sich so, wie Nikodemus dargestellt wird. Daher heißt es von ihm auch, dass er nachts zu Jesus kommt. Er geht nicht am Tage zu ihm, weil nicht bekannt werden soll, dass er hier Kontakte knüpft, die ihn in der öffentlichen Meinung diskreditieren könnten.

Als Gründe dafür nennt Wengst (W106), dass Nikodemus als einer der Vielen des Abschnitts 2,23-25 eingeführt wird, dass er in 3,2 „in der ersten Person Plural“ redet und in „den grundsätzlichen Ausführungen von 3,7b und 3,11f. ... in der zweiten Person Plural angeredet“ wird, „obwohl in den jeweiligen Einleitungsformulierungen der Singular steht. Hier gilt er in aller Deutlichkeit als Repräsentant einer Mehrzahl.“ Und schließlich:

Trotz der singularischen Einführung („Ich sage dir“) ist 3,11 im Plural formuliert: „Was wir wissen, reden wir und bezeugen, was wir gesehen haben; und unser Zeugnis nehmt ihr nicht an.“ Hier spricht die Gruppe des Evangelisten, die einer von Nikodemus repräsentierten Gruppierung gegenübersteht.

Darin (T185), dass „Nikodemus Jesus *in der Nacht* besucht“, sieht auch Thyen übrigens nicht nur „die Gelegenheit zu ununterbrochenem und eingehendem Gespräch“ mit einem möglicherweise an der Nachfolge Jesu interessierten Schüler. Vielmehr ist „absichtsvoll ambivalent“ von der Nacht die Rede, deren

Schatten zugleich denjenigen zu verbergen vermag, der sich – aus welchen Gründen auch immer – scheut, Jesus in der Helle des Tages zu begegnen. ... Denn die V. 19-21, die unsere Szene beschließen, das spätere *öffentliche* Eintreten des Nikodemus für Jesus (7,50f), und sein Erscheinen neben dem ausdrücklich als *mathētēs tou Iēsou kekrymmenos dia ton phobon tōn Ioudaiōn* {heimlicher Schüler Jesu aus Furcht vor den Juden} bezeichneten Joseph von Arimathäa mit der unübersehbaren Erinnerung daran, daß auch Nikodemus bei seiner ersten Begegnung mit Jesus noch im Schutz der Nacht als ein *mathētēs kekrymmenos* {heimlicher Schüler} zu Jesus gekommen war (19,38ff) sowie die symbolischen Obertöne beim Gebrauch des Lexems *nyx* {Nacht} in 11,10 und 13,30 legen es doch nahe, in Nikodemus nicht nur den Repräsentanten der V. 23 genannten *polloi* {vielen}, sondern ihn – jedenfalls bei dieser ersten Begegnung – zugleich mit dem Manko der Scheu des öffentlichen Bekenntnisses behaftet und darin des Rätsels Lösung zu sehen, warum Jesus den ‚vielen‘ mißtraut.

Während für Wengst und Thyen anzunehmen ist, dass sie die von Nikodemus repräsentierte Gruppe als am religiösen Bekenntnis zu Jesus interessierte heimliche Jünger betrachten, sieht Veerkamp²²³ das Gespräch Jesu mit Nikodemus als Indiz für inoffizielle Kontakte zwischen der johanneischen Gemeinde und bestimmten Kreisen des rabbinischen Judentums seiner Zeit:

Beispiel: Nikodemus. Er war Mitglied der Partei der Peruschim und der politischen Führung Judäas, *archōn*. Er war, wie wir hören werden, „der Lehrer Israels“ (*ho didaskalos tou Israēl*, 3,10). Es gibt Hinweise im Johannesevangelium darauf, dass es zwischen der messianischen Gemeinde um Johannes und einflussreichen Vertretern der Synagoge bzw. des rabbinischen Judentums Kontakte unterhalb der offiziellen Ebene gab; das Gespräch mit Nikodemus ist ein Hinweis auf solche Kontakte. Es hat in rabbinischen Kreisen Bemühungen einer Minderheit gegeben, die die Konflikte nicht auf die Spitze treiben und Abspaltungen von der Synagoge verhindern wollte. Sie musste offenbar vorsichtig, „in der Nacht“, agieren.

Auch Veerkamp sieht eine Zwiespältigkeit in der „Rolle des Nikodemus“, aber er beurteilt sie nicht mit religiösen oder moralischen Kriterien wie Thyen und Wengst, sondern politisch:

Einerseits ist er ein Beispiel jener Judäer, die dem Messias Jesus vertrauen, aber seine politische Einschätzung Rom gegenüber nicht teilen. Andererseits ist er ein Rabbi, einer der Rabbis des 1. Jh. Es gab, soviel wissen wir, eine messianistische Fraktion im rabbinischen Judentum. Rabbi Aqiba ist ein berühm-

223 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 4 und 6 (Veerkamp 2021, 88 und 89; 2006, 54).

tes Beispiel. Freilich sah Aqiba nicht in Jesus von Nazareth, sondern in Bar Kochba den Messias.²²⁴ Jedenfalls haben wir es bei Nikodemus mit einem Vertreter eines rabbinischen Messianismus zu tun.

Johannes 3,2b-d: Nikodemus spricht Jesus als von Gott gesandten Lehrer an

3,2b ... und sprach zu ihm:

3,2c Rabbi, wir wissen, dass du ein Lehrer bist, von Gott gekommen;

3,2d denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm.

[19. April 2022] Wie bereits (T185) einige seiner ersten Schüler Jesus angeredet hatten (1,38.49), so verwendet Thyen zufolge nun auch Nikodemus die „ehrende Anrede ‚Rabbi‘, vom Erzähler sogleich mit *didaskale* übersetzt“. Wengst (W107) bezeichnet diese Anrede, „so wie es Schüler gegenüber ihrem Lehrer tun“, als „erstaunlich“, denn Nikodemus wird doch selbst „in V. 10 als ein bedeutender Lehrer hingestellt“. Aber könnte er nicht auch einfach ein respektvolles Gespräch auf Augenhöhe mit einem Kollegen einleiten wollen?

Indem Nikodemus Jesus außerdem als „von Gott gekommenen Lehrer“ anerkennt, spricht er nach Wengst

für das Evangelium wiederholt Lesende und Hörende mehr aus, als er selbst zu sagen meint. Denn von Gott gekommen zu sein, wird im Evangelium immer wieder von Jesus ausgesagt, und zwar nur von ihm. Damit nimmt Johannes die Dimension auf, in die er Jesus schon im Prolog gestellt hat. Würde Nikodemus seine Aussage in dieser Weise verstehen, müsste er sich im Folgenden anders verhalten, als er es tut. Dieses andere Verhalten, nämlich zu verstehen und anzunehmen, was der von Gott gekommene Lehrer sagt, erwartet Johannes von seiner Leser- und Hörerschaft, die sich damit zugleich von Nikodemus distanzieren soll.

Nach Thyen (T185) tritt Nikodemus Jesus mit einem „förmlichen und keineswegs auch nur irgendwo defizitären Bekenntnis“ gegenüber; „als Sprecher der ‚Vielen‘ aus 2,23“ repräsentiert er „solche (Leser), die es wie er nur in der Anonymität der Nacht wagen, zu Jesus zu kommen“, und der Text will diese „zum Aufbruch ins Licht ... ermutigen.“

Darüber hinaus will Thyen hinter dem von Nikodemus verwendeten „Wir“ nicht „noch irgendeine konkrete und organisierte ‚Gruppe‘ von Judenchristen in der Lebenswelt des Autors“ annehmen. Damit wendet er sich gegen Spekulationen verschiedener Exegeten, die davon ausgehen, dass sich im Gespräch mit Nikodemus in-

224 Bar Kochba (Der Sternensohn) war die führende Persönlichkeit des letzten messianischen Krieges gegen Rom, 132-135.

nerkirchliche Konflikte der frühen Christenheit widerspiegeln, die sich um die Bedeutung der Taufe oder des Geistes in der Institution Kirche drehen (T187):

Derartigen Spekulationen gegenüber halten wir daran fest, daß der *Jude* Nikodemus, ein Pharisäer und wohl Mitglied des Sanhedrin, hier als ein Sprecher jener „Vielen“ Jerusalems erscheint, die aufgrund der Zeichen Jesu „an seinen Namen glaubten“. Warum Jesus ihnen gleichwohl nicht vertraut, bleibt bis zum *nächtlichen* Erscheinen des Nikodemus rätselhaft. Denn inhaltlich scheint es an ihrem ‚Glauben an seinen Namen‘ so wenig auszusetzen zu geben, wie an seinem solennen Bekenntnis. Daß ihr und sein Glaube als „bloßer Zeichenglaube“ defizitär und darum der Grund für Jesu Mißtrauen wäre, wird zwar fast überall behauptet, trifft aber schwerlich zu. ... [W]ie Nikodemus aufgrund der ‚Zeichen‘ bekennt, daß Jesus ein ‚von Gott gekommener Lehrer‘ und daß ‚Gott mit ihm‘ sei, so erklärt Jesus selbst: *egō gar ek thoeu exēlthon kai hēkō, oude gar ap’ emautou elēlytha, all’ ekeinos me apesteilen* {ich bin von Gott ausgegangen und komme von ihm; denn ich bin nicht von mir selber gekommen, sondern er hat mich gesandt} (8,42) und: *ho pempsas me met’ emou estin* (8,29) oder: *ho patēr met’ emou estin* {der mich gesandt hat, ist mit mir} (16,32...). Auch wenn seinem Bekenntnis die spezifischen messianischen Prädikate *christos* {Christus, Messias} und *hyios tou theou* {Sohn Gottes} fehlen, wird der Sache nach wohl von niemandem eine *höhere* Christologie als die gefordert, die sich in dem Bekenntnis des Nikodemus ausspricht.

Das Misstrauen Jesu gegenüber Nikodemus gründet daher Thyen zufolge wohl allein in der Zwiespältigkeit, dass er einerseits zu Jesus als dem Brot des Lebens kommt (6,35), aber andererseits nicht wie einer, der die Wahrheit tut und zum Licht kommt (3,21), „sondern im Schatten der Finsternis erscheint.“

Veerkamp²²⁵ beschreibt die Aussage des Nikodemus mit einem einzigen nüchternen Satz:

Nikodemus würdigt Jesus und sein Auftreten („Zeichen“) und stellt fest, dass Gott mit ihm ist. Nikodemus schließt das aus den Zeichen. Mit dieser Feststellung will er eine Basis für das Gespräch finden.

Johannes 3,3: Wer von oben her neu geboren wird, kann das Reich Gottes sehen

3,3 Jesus antwortete und sprach zu ihm:
Wahrlich, wahrlich, ich sage dir:
Wenn jemand nicht von Neuem geboren wird,
so kann er das Reich Gottes nicht sehen.

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

Bei der Interpretation von Johannes 3,3 ignoriert Wengst (W107) die ausdrückliche Bezeichnung der Reaktion Jesu als Antwort und behauptet:

Auf die bloße Anrede des Nikodemus hin fängt Jesus an zu sprechen. Er redet ungefragt und bestimmt damit auch das Thema.

Dieses Thema besteht Wengst zufolge aus der Frage, wer das „Reich Gottes“ sehen kann. Dieser „in den synoptischen Evangelien häufig begegnende Begriff“ kommt „bei Johannes nur an dieser Stelle und ihrer variierenden Wiederholung in V. 5“ vor, wozu Wengst meint, dass er ihn „eher beiläufig aus der Tradition übernommen haben“ wird. Speziell (W108) vom „Sehen des Gottesreiches“ ist „auch in den synoptischen Evangelien nur an einer Stelle“ die Rede (Anm. 117):

Lk 9,27; vgl. Mt 16,28; Mk 9,1. Der Vergleich zeigt, dass die lukanische und johanneische Formulierung vom „Sehen des Reiches Gottes“ ungewöhnlich ist. Sie findet sich m. W. auch nirgends in der jüdischen Tradition, auch nicht in der Fassung vom „Sehen der kommenden Welt“. Der unmittelbare Zusammenhang des synoptischen Spruchs („den Tod nicht schmecken“) macht deutlich, dass „sehen“ hier im Sinne von „erleben“ verstanden ist. Das hat seine Entsprechung in der biblischen Wendung vom Sehen (= Erleben) des Guten (Jer 29,32; Ps 4,7; 27,13; 34,13; Hi 7,7; Pred 2,1; 3,13).

Aus diesen Parallelen in den Schriften und bei den Synoptikern zieht Wengst den Schluss (W108), dass das „Sehen des Gottesreiches“ sachlich dem „Hineinkommen in das Gottesreich“ (V. 5) entspricht, das wiederum (Anm. 118) „in den synoptischen Evangelien öfter vor[kommt] und ... ihre Parallele in der rabbinischen Redeweise vom ‚Kommen in die kommende Welt‘“ hat (W108):

Bei diesem „Sehen“ geht es um Teilhabe und Teilnahme und nicht darum, sich auf der Zuschauertribüne beim großen Weltspektakel niederzulassen. Der johanneischen Formulierung stehen Mt 18,3 und Mk 10,15 am nächsten. Dort liegt ein bildlicher Vergleich vor. Man muss wie die Kinder werden, um am Gottesreich teilzuhaben. Die Besonderheit der johanneischen Fassung besteht vor allem darin, dass es sich nicht um einen bildlichen Vergleich handelt. Statt vom Werden wie die Kinder ist ohne Vergleichspartikel von einem Geborenwerden die Rede. Es geht also nicht nur um ein Werden wie die Kinder, sondern radikaler um das Werden eines neuen Menschen, der durch seine Geburt eine neue Herkunft erhält. Damit ist die Intention des synoptischen Wortes verstärkt zum Ausdruck gebracht. Denn seine Herkunft kann sich der Mensch nicht selbst geben. Er erhält sie und hat sie, ob sie ihm gefällt oder nicht.

Das doppelsinnige Wort *anōthen* mit den beiden Bedeutungen „von oben“ und „von Neuem“ beschreibt, wie „es ein solches Geborenwerden als Einlassbedingung in das Reich Gottes geben“ kann:

Eine Geburt „von oben“, die Gabe einer anderen Herkunft, kann nur eine neue Geburt sein, da es um irdisch schon geborene Menschen geht. Und umgekehrt kann deren neue Geburt nur die Gabe einer nicht irdischen Herkunft sein, also „von oben“ geschehen.

Damit bekommt nach Wengst, wer „von oben her neu geboren wird“, ²²⁶ eine neue Herkunft, „wie sie Jesus, der ‚von oben‘ ist (8,23), von vornherein schon hat.“ Was genau das bedeutet, das soll sich „aus dem weiteren Text ergeben, der sie nach dem anschließenden Einwand des Nikodemus erläutert.“

Schon jetzt aber verwahrt sich Wengst gegen die antijüdische Auslegung von Vers 3 durch Adolf Schlatter ²²⁷:

„Zum religiösen Verhalten des Pharisäers war diese Beschreibung des göttlichen Wirkens der vollendete Gegensatz, da sich dieser seinen Anteil an Gott durch sein eigenes Wirken mit dem erwirbt, was er durch die Natur und das Gesetz besitzt. Mit dem Satz, daß das Leben als ein neues Werk Gottes empfangen werde, war die Gottessohnschaft verkündet und das Gesetz überschritten“.

Zwar gibt es auch Wengst zufolge

rabbinische Aussagen, die in der Betonung menschlicher Verantwortlichkeit die Notwendigkeit des Tuns hervorheben. Aber es gibt sie ebenso und mit Recht im Neuen Testament. Das antijüdische Klischee besteht in dieser künstlichen Zuordnung von Gnade zum Neuen Testament und von Leistung zum Judentum.

Zur Bestätigung (W108f.), dass „im Zusammenhang des Kommens in die kommende Welt auch in der rabbinischen Tradition in geradezu provozierender Weise von Gottes Gnade geredet werden kann“, zitiert Wengst eine Deutung von Psalm 60,9f. im Babylonischen Talmud ²²⁸, wo

Landschaften, die Gott gehören, auf Menschen gedeutet werden, die sich gottfeindlich verhalten haben. Der Text fährt fort, indem er die sich daraus ergebende Konsequenz bedenkt, dass dann David gemeinsam mit Feinden an der kommenden Welt teilhat: „Da sagten die Dienstengel vor dem Heiligen, gesegnet er: ‚Herr der Welt, wenn David kommen wird, der den Philister um-

226 Diese Übersetzung wählt Wengst (Anm. 119) „als eine geglückte Formulierung“ im Anschluss an Emanuel Hirsch, *Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt* verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936, zur Stelle.

227 Wengst zitiert Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 86f.

228 Wengst zitiert „bSan = Talmud Bavli Sanherib 104b-105a“ (*talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

brachte und deine Kinder Gat erben ließ, was machst du mit ihm? Er sprach zu ihnen: „Mir obliegt es, sie miteinander zu Freunden zu machen.““

Anders als Wengst fragt sich Thyen (T187), warum Jesus trotz „der nachdrücklichen Wendung ... *apekrithē (ho) lēsous kai eipen autō* {Jesus antwortete und sprach zu ihm}“ (T188),

mit keinem Wort auf das *christologische* Bekenntnis des Nikodemus eingeht, zumal das zentrale Thema beider Szenen des dritten Kapitels mit der Rede von der himmlischen Herkunft des Menschensohns und von seinem endlichen Aufstieg dahin, woher er gekommen ist, doch gerade ein eminent *christologisches* ist.

Das heißt, Thyen will sich nicht einfach wie Wengst damit abfinden, dass Jesus ungefragt und souverän von *Soteriologie* {Lehre vom künftigen Heil} statt von *Christologie* {Lehre vom Christus oder Messias} redet, indem er das Thema des Reiches Gottes anschneidet, um damit „völlig an seinem Gegenüber vorbeizureden und eine Frage zu beantworten, die Nikodemus ihm überhaupt nicht gestellt hatte“.

In seinen Augen darf das *Sehen* des Reiches Gottes in Vers 3 und das *Hineinkommen* in dieses Reich in Vers 5 gar nicht als gleichbedeutend verstanden werden, sonst wäre es unverständlich,

warum der Erzähler fast unmittelbar nach V. 3 zur Eröffnung von Vers 5 nochmals das solenne {feierliche} doppelte Amen Jesu gebraucht, wenn es hier nur das Vorausgegangene interpretieren und nicht, wie sonst stets, *Neues* ins Spiel bringen soll.

In Wirklichkeit redet aber Jesus in Vers 3 gar nicht an Nikodemus vorbei, sondern dieser Vers enthält „die *christologische* Antwort Jesu auf das *christologische* Bekenntnis des Nikodemus“. Diese These vertritt Thyen unter Bezug auf G. C. Nicholson,²²⁹ den er folgendermaßen zitiert:

229 Das Zitat (von mir übersetzt) stammt aus G. C. Nicholson, *Death as Departure. The Johannine Descent-Ascent-Schema*, SBL DS 63, Chico, 1983, 81:

„How can we understand 3,3 as a christological statement? First of all we can say that to affirm that Jesus is born *anōthen* is the same thing as saying that he comes *anōthen* (3,31) – i. e. his origin is ‚above‘ *pros ton theon* (1,1f). It is interesting to note that the other place in the Gospel where *gennaō* is used of Jesus (18,37), juxtaposes *gennaō* and *erchomai*, when speaking of Jesus. That Jesus bears witness as a consequence of his ‚seeing‘ the things above is also not uncharacteristic of the Fourth Gospel. In 8,38 the same verb (*horaō*) is used to contrast the ‚seeing‘ and the ‚speaking‘ of Jesus on the one hand, and that of the Jews on the other. It is exactly this contrast that is being made in chapter 3. The one who is born *katō*, or *ek tēs sarkos*, is *sarx* and speaks accordingly. But since Jesus is from *anō*, i. e. since he has been born *anōthen*, he can speak of what he has seen with his Father (8,38; cf. 3,32; 5,19; 6,46)“.

„Wie können wir 3,3 als eine christologische Aussage verstehen? Zunächst einmal können wir sagen, dass die Behauptung, Jesus sei *anōthen* {von oben} geboren, dasselbe ist wie die Behauptung, er komme *anōthen* {von oben} (3,31) – d. h. sein Ursprung ist ‚oben‘ *pros ton theon* {bei Gott} (1,1f). Interessant ist, dass an der anderen Stelle im Evangelium, wo *gennaō* {geboren werden} von Jesus verwendet wird (18,37), *gennaō* und *erchomai* {kommen} nebeneinander stehen, wenn von Jesus die Rede ist. Dass Jesus Zeugnis ablegt als Folge seines „Sehens“ der Dinge, die oben sind, ist ebenfalls nicht untypisch für das vierte Evangelium. In 8,38 wird das gleiche Verb (*horaō*) verwendet, um das „Sehen“ und „Reden“ Jesu einerseits und das der Juden andererseits zu kontrastieren. Es ist genau dieser Gegensatz, der in Kapitel 3 gemacht wird. Derjenige, der *katō* {von unten} oder *ek tēs sarkos* {aus dem Fleisch} geboren ist, ist *sarx* {Fleisch} und spricht entsprechend. Da Jesus aber von *anō* {oben} ist, d. h. da er *anō* {oben} geboren wurde, kann er von dem sprechen, was er bei seinem Vater gesehen hat (8,38; vgl. 3,32; 5,19; 6,46)“.

Hinzu kommt nach Thyen, dass in

der letzten Antwort Jesu an Nikodemus {3,11} das anfängliche *idein* {sehen} von V. 3 wiederaufgenommen wird. Und zudem stehen in der von Nicholson zitierten Stelle 18,37 nicht nur *gegennēmai* und *elēlytha* {geboren und gekommen} in synonymen Parallelismus, sondern im unmittelbaren Kontext dieses Verses begegnet das bei Joh rare, nämlich neben 3,3 u. 5 nur hier vorkommende Lexem *basileia* {Königtum, Reich} gleich *dreifach* (18,36; hier nicht wie 3,3.5 als *basileia tou theou* {Reich Gottes}, sondern als *hē basileia tē emē* {mein Reich}).

Wenn diese Auslegung „richtig oder, der Eigenart symbolischer Texte entsprechend, zumindest *plausibel*“ ist, dann geht es in Johannes 3,3 noch nicht um das Hineingehen derer in das Reich Gottes, die auf Jesus vertrauen, sondern um Jesus selbst, der nach 3,31 der einzigartige „von oben Kommende über allen ist“ (T189):

So gesehen, redet Jesus in V. 3 nicht an Nikodemus vorbei, sondern präzisiert dessen Bekenntnis zu sich als dem ‚von Gott gekommenen Lehrer‘ durch sein exklusives *gennēthēnai anōthen* {von oben geboren werden}, was Thyen nochmals durch ein Zitat von Nicholson²³⁰ erläutert:

230 Das von mir übersetzte Zitat stammt aus Nicholson, ebd. 82:

„If this approach is correct, than at this point in the dialog Jesus is not speaking about the necessity of this birth *anōthen* – that will come later. On the contrary, he is giving the correct assessment of himself as the one who is from above. Jesus is the ‚teacher come from God‘ only in the sense that he is sent by God and speaks the words of God (3,34), or, as it is put in 3,31-32, inasmuch as he comes from above, he speaks of what he has seen and heard“.

„Wenn dieser Ansatz richtig ist, dann spricht Jesus an dieser Stelle des Dialogs nicht über die Notwendigkeit dieser Geburt *anōthen* {von oben} – das kommt später. Im Gegenteil, er gibt hier die richtige Einschätzung seiner selbst als derjenige, der von oben kommt. Jesus ist der ‚von Gott kommende Lehrer‘ nur in dem Sinne, dass er von Gott gesandt ist und die Worte Gottes spricht (3,34), oder, wie es in 3,31-32 heißt, insofern er von oben kommt, spricht er von dem, was er gesehen und gehört hat“.

So bestechend diese Auslegung Nicholsons auch erscheinen mag, frage ich mich doch, warum Thyen hier nicht, wie es sonst seine Gewohnheit ist, die synoptische Parallele Lukas 9,27 in den Blick nimmt, die Wengst in diesem Zusammenhang erwähnt. Sie belegt, dass jedenfalls Lukas die Fähigkeit, das Gottesreich zu sehen, nicht auf Jesus beschränkt. Erst recht aber wird sogleich die Reaktion des Nikodemus die gesamte Argumentation von Nicholson und Thyen zum Einsturz bringen, denn er begreift Jesu Antwort ganz und gar nicht als eine nähere Erläuterung zu Jesu eigenem Von-Gott-Kommen, sondern bezieht sie auf Menschen allgemein.

Es wird also wohl doch so sein, dass das „Sehen des Reiches Gottes“ ziemlich gleichbedeutend ist mit dem „Hineinkommen in das Reich Gottes“. So sieht das auch Veerkamp,²³¹ wenn er schreibt, dass Johannes hier für das, wofür er sonst „den Ausdruck ‚Leben der kommenden Weltzeit‘ (*zōē aiōnios*)“ verwendet, ein Wort aufgreift, „das die Sehnsucht Israels zur Sprache bringt“:

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.

Auch Veerkamp sieht also einen Zusammenhang zwischen der Erwähnung des Reiches Gottes hier und des Reiches Jesu im Gespräch mit Pilatus, aber ohne deswegen den Vers 3,3 so zu interpretieren wie Nicholson und Thyen. Vielmehr versteht Veerkamp die *basileia tou theou*, „das Königtum Gottes“, als eine diesseitige politische Alternative:

„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.

Insofern sieht auch Veerkamp in Johannes 3,3 durchaus eine Antwort Jesu auf die vertrauensvolle Anrede des Nikodemus, aber in anderer Weise als Thyen:

231 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 7-8 (Veerkamp 2021, 89; 2006, 55).

Jesus beginnt mit einem Satz, der seine Skepsis gegenüber denen, die ihm der Zeichen wegen glauben, bestätigt, Nikodemus gehöre zu denen. Weniger dieses Vertrauen als vielmehr die Tatsache, dass ein Mensch „von oben her gezeugt werden“ muss, ist die Voraussetzung, um „das Königtum Gottes sehen“ zu können.

Wie später deutlich werden wird, kann das Königtum Gottes nicht erreicht werden, indem man Jesus durch einen messianisch-zelotischen Aufstand als König auf den Thron in Jerusalem setzt (vgl. Johannes 6,15). Eine völlig neue, vom Gott Israels und seinem Messias inspirierte Perspektive ist erforderlich, um einsehen und darauf vertrauen zu können, dass ausgerechnet die Erhöhung des Menschensohns an das römische Kreuz zur Überwindung der römischen Weltordnung führen wird.

Auffällig ist bei Veerkamp, dass er es vorzieht, das Wort *gennan* mit „gezeugt werden“ statt mit „geboren werden“ wiederzugeben. Grundsätzlich kann es beides bedeuten. In seiner ersten Übersetzung des Johannesevangeliums aus dem Jahr 2005²³² hatte er dazu erläutert, wie dieses Wort auf den hebräischen Sprachgebrauch in der jüdischen Bibel zurückgeht:

Gennan (holid) ist „zeugen“, das Passiv *gennesthai (huledeth)* „gezeugt werden“ (vgl. Matthäus 1,2-16!) Die Hiphilform bedeutet „machen, dass jemand leben wird.“ Das ist ein einmaliges Ereignis. Es bedeutet, dass der einmalige Name eines Menschen durch die Hinzufügung des Namens des Zeugenden in das Ganze der Volksgeschichte eingeordnet wird: Er ist Sohn/Tochter des Zeugenden, Jesus ben Joseph. Die neue Zeit des Messias bedeutet zugleich einen Neuanfang der Geschichte. „Zeugen“ ist daher besser als „geboren werden“.

Wie radikal der Unterschied der neuen Zeit des Messias von Johannes eingeschätzt wird, wird sich in Johannes 20,1.19 zeigen, wenn der Tag, an dem Jesus seinen Aufstieg zum VATER beginnt, als der „Tag eins der Sabbatwoche“ bezeichnet wird, das heißt in Analogie zu 1. Mose 1,5 als der „Tag eins“ einer völlig neuen Schöpfung.

Johannes 3,4: Das Missverständnis des Nikodemus

3,4 Nikodemus spricht zu ihm:

Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist?

Kann er denn wieder in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden?

[20. April 2022] Die (T189) „Antwort des Nikodemus“ auf Jesu Äußerung ist Hartwig Thyen zufolge das „zweite der für unser Evangelium so charakteristischen *Mißverständnisse*“:

Es zeigt zum einen, daß Nikodemus die u. E. absichtsvolle Ambivalenz des Lexems *anōthen* im Sinne von „wieder“ oder „erneut“ als platte Eindeutigkeit

232 [Anm. 121 zur Übersetzung von Johannes 3,3](#) (Veerkamp 2021, 85; 2005, 24).

verstanden und zum anderen weder den symbolischen Modus der Rede Jesu noch ihre christologische Pointe begriffen hat.

Das sieht Thyen zufolge Rudolf Bultmann²³³ völlig anders, indem er die johanneische Zweideutigkeit nicht auf die Ambivalenz von Wortbedeutungen zurückführen will:

„*anōthen* kann sowohl ‚von oben‘ heißen wie ‚von neuem‘ ... Es heißt 3,31; 19,11.23 ‚von oben‘, kann aber 3,3.7 nur ‚von neuem‘ bedeuten. ... Auch ist die Bedeutung ‚von oben‘ nicht neben dem ‚von neuem‘ mitzudenken. Die Zweideutigkeit johanneischer Begriffe und Aussagen, die zu Mißverständnissen führen, liegt nicht darin, daß eine Vokabel zwei Wortbedeutungen hat, so daß das Mißverständnis eine falsche Bedeutung ergriffe; sondern darin, daß es Begriffe und Aussagen gibt, die in einem vorläufigen Sinne auf irdische Sachverhalte, in ihrem eigentlichen Sinne aber auf göttliche Sachverhalte gehen. Das Mißverständnis erkennt die Bedeutung der Wörter richtig, wähnt aber, daß sie sich in der Bezeichnung irdischer Sachverhalte erschöpfe; es urteilt *kat' opsin* {nach dem Augenschein} (7,24), *kata sarka* {nach dem Fleisch} (8,15).“

Thyen dagegen wendet sich mit Recht dagegen (T190), die „absichtsvolle Spannung zwischen diesem ‚von oben‘ und dem ‚von neuem‘“ zu beseitigen, da gerade in ihr „ein gewichtiger *Hinweis* darauf“ zu sehen ist, „daß die neue Geburt nur eine solche ‚von oben‘ sein kann, daß es hier also um ‚göttliche Sachverhalte‘ geht.

Inhaltlich will Klaus Wengst den Einwand des Nikodemus (W109) „nicht als unsinnig, als völliges Missverständnis abtun.“ Er zieht Jesu Äußerung „ins Absurde“, aber

nicht, um selbst etwas Absurdes zu sagen, sondern um die Absurdität der Aussage Jesu zu erweisen, um diese Aussage gegenüber den bestehenden harten Realitäten als Illusion bloßzustellen. Er ist Realist, insofern er mit der Unabänderlichkeit des faktischen Weltlaufs im Grundsätzlichen rechnet, mit den „Gegebenheiten“ – innerhalb deren er eine Position einnimmt, die er auf keinen Fall gefährdet sehen möchte (vgl. 12,42).

Wengst denkt also, dass Nikodemus Jesus

durchaus verstanden hat, aber im Entscheidenden nicht verstehen will. Er hat begriffen, dass Jesu Aussage einen in seiner Radikalität nicht mehr zu überbietenden Neuanfang meint. Aber er schiebt solchen Neuanfang ins Illusionäre. So schön es wäre, noch einmal völlig neu anfangen zu dürfen ohne die Last der bisherigen Lebensgeschichte, die man sich aufgebürdet hat und die einem aufgebürdet worden ist, so gehört das für Nikodemus offenbar doch in den Bereich religiöser Träumerei. Ein Greis kann keinen neuen Anfang nehmen; ein Greis hat eine lange Lebensgeschichte hinter sich, die ihn unausweichlich

233 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 95.

geprägt und geformt hat, von der er schlechterdings nicht mehr loskommen kann. Eine neue Geburt gibt es für ihn nicht.

Damit missachtet Nikodemus die „Wirklichkeit Gottes, wie sie in Jesus – irdisch und das Irdische verändernd – auf den Plan getreten ist“, obwohl er „von den durch Gott gewirkten Zeichen gesprochen“ hatte, „die Jesus tut“, und will nun doch auf Jesus

offenbar nicht sein Vertrauen setzen. Darin allein besteht sein Unverständnis. Demgegenüber betet schon Ps 50,12, dass Gott ein reines Herz erschaffe und die Geistkraft neu mache, sodass die Person in ihrem Zentrum neu und in ihrer Ausrichtung beständig werde.

Wengst bleibt also dabei, Nikodemus mit moralischen Kategorien zu bewerten. Dieser hätte von der jüdischen Tradition her begreifen können, was eine geistliche Neuburt von oben ist, will sich aber nicht zu Jesus bekennen, um seine Oberschichtprivilegien nicht zu verlieren.

Ton Veerkamp²³⁴ beschränkt sich zu diesem Vers auf den lapidaren Kommentar:

Diese Bedingung erscheint Nikodemus absurd, er fasst das Wort *anōthen* als *ein zweites Mal* auf; diese Bedeutung hat das Wort auch.

Johannes 3,5: Wer aus Wasser und Geist geboren ist, kommt in das Reich Gottes

3,5 Jesus antwortete:
Wahrlich, wahrlich, ich sage dir:
Wenn jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist,
so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.

[21. April 2022] In Vers 5 wiederholt Jesus die Formulierung aus Vers 3 *ean mē tis gennēthē anōthen*, „wenn einer nicht *von oben her neu* geboren wird“ fast wörtlich, nur ersetzt er das doppeldeutige Wort *anōthen*, „von oben her neu“, durch *ex hydatos kai pneumatos*, „aus Wasser und Geist“. Schon allein die exakte Parallele des *ean mē tis*, „wenn jemand nicht“, spricht in meinen Augen gegen die vorhin dargelegte Annahme Thyens, in Vers 3 sei *Jesu* Herkunft von oben gemeint und erst in Vers 5 die Aufnahme *anderer Menschen* ins Reich Gottes.

Aber bevor wir zur Interpretation des Geborenwerdens „aus Wasser und Geist“ kommen, die bei Thyen, Wengst und Veerkamp sehr unterschiedlich ausfällt, müssen wir noch einmal darauf eingehen (T190), dass „zu Eingang dieser ersten Offenbarungsrede Jesu unseres Evangeliums – und nur hier – das Stichwort der in den synoptischen Evangelien so prominenten Rede von der *basileia tou theou* {**Reich Gottes**} gleich *zweifach* erscheint“. Das ist Hartwig Thyen zufolge „schwerlich bloßer

234 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 8 (Veerkamp 2021, 89; 2006, 55).

Zufall.“ Er sieht darin vielmehr ein absichtsvolles Spiel mit synoptischen Texten, vor allem mit der von Markus seinem Evangelium programmatisch vorangestellten Zusammenfassung der Botschaft Jesu in dem Satz (Markus 1,15 – nach Luther 2017):

Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen.
Tut Buße und glaubt an das Evangelium!

Zwar spricht Johannes nicht wörtlich von *metanoia*, „Buße, Umkehr“, aber unter anderem „in Jesu Rede von der Notwendigkeit einer neuen Geburt („von oben“)“ ist dieses Thema bei ihm doch vorhanden (in Klammern: widerspricht Thyen damit nicht seiner eigenen Annahme, diese Neugeburt beziehe sich allein auf Jesus?). Vom Glauben, bei Johannes auf Jesus bezogen, ist sogar wortwörtlich die Rede. Aber warum fehlt die Formulierung „*hē basileia tou theou* {das Reich Gottes} im ganzen folgenden Evangelium“? Thyen zieht daraus geradezu den Schluss,

daß unser drittes Kapitel u. a. die Funktion hat, die Rede von der *basileia tou theou* {Reich Gottes} in diejenige von der himmlischen Herkunft und endlichen „Erhöhung“ Jesu als des ‚Menschensohnes‘ zu *transformieren*.

An dieser Stelle ist ein Vergleich mit der Sichtweise Ton Veerkamps²³⁵ angebracht. Auch er nimmt diese Transformation der überlieferten Gottesreichsvorstellung wahr und ernst, deutet sie aber anders:

„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.

Im Klartext: Johannes spricht nicht deswegen von der himmlischen Herkunft und der Erhöhung des Menschensohns, um Jesus so eng wie möglich mit Gott zu identifizieren, was Theologen oft als eine *hohe Christologie* bezeichnen. Die Erhöhung des Menschensohns in Form der Hinrichtung am römischen Kreuz bietet in den Augen des Johannes vielmehr die paradoxe Möglichkeit der Überwindung der römischen Weltordnung und der Herbeiführung des Lebens der kommenden Weltzeit, das Johannes *zōē aiōnios*, „ewiges, äonisches Leben“ nennt (womit er aber kein jenseitiges Leben nach dem Tode meint). Ein Königtum Gottes, wie es etwa die Makkabäer dem hellenistischen Machtbereich durchaus für zwei Jahrhunderte abzurufen vermochten (ohne dass dieses allerdings tatsächlich den Kriterien eines Königreiches gemäß der Tora entsprochen hätte), kann nach Johannes dagegen auf keinen Fall die Befreiung Israels und die kommende Weltzeit anbrechen lassen. Das ist der Hintergrund, weshalb Johannes nach Veerkamp kaum vom (König-)Reich Gottes und fast ausschließlich vom ewigen Leben im Sinne des Anbruchs der kommenden Weltzeit spricht.

235 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 8-9 (Veerkamp 2021, 89-90; 2006, 55).

Zurück zu Thyen (T190). Er vergleicht an dieser Stelle nun auch Johannes 3,3.5 mit Matthäus 18,3, „dem synoptischen Vers, der diesen Sätzen in der Tat am nächsten verwandt ist“, wie es Wengst bereits bei der Auslegung von [Johannes 3,3](#) getan hatte, wobei Thyen allerdings die von Wengst angeführte noch engere Parallele Lukas 9,27 außer Acht lässt. Unter Bezug (T191) auf M. Morgen²³⁶ versteht er Johannes 3,1-21 als eine neue Art und Weise der Lektüre nicht einzelner Worte,

sondern *literarischer Zusammenhänge* der überlieferten synoptischen Evangelien. Trotz der geringen Dichte *wörtlicher* Übereinstimmungen erkennt Morgen in Joh 3,1-21 doch deutliche Indizien dafür, daß die Szene als ein intertextuelles Spiel mit den synoptischen Erzählungen vom ‚reichen Jüngling‘ (Mk 10,17-22 / Mt 19,16-22 / Lk 18,18-23) und vom ‚Zinsgroschen‘ (Mk 12,13-17 / Mt 22,15-22 / Luk 20,20-26) in ihren jeweiligen *Kontexten* gelesen sein will.

Zur Begründung verweist Thyen unter anderem darauf,

- dass wie Nikodemus so „der ‚Reiche‘ bei Lukas ein *archōn* {Oberer}“ ist,
- dass Jesus „Nikodemus gegenüber die Initiative ergreift und darauf zusteuert, daß und wie einer ‚nicht verloren geht, sondern das ewige Leben gewinnt‘ (3,16)“, während „bei Lukas der *archōn* den Dialog mit der Frage: *ti poiēsas zōēn aiōnion klēronomēsō?* {was muss ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe?} (Lk 18,18; vgl. 10,25)“ eröffnet,
- dass das sechsmal in Johannes 3,2.3.4.5.9 vorkommende Wort *dynamai*, „können, vermögen“, auch im Kontext der Erzählung vom reichen Mann in Lukas 18,26 erscheint,
- dass der Voraussage „des Leidens und der Auferstehung des Menschensohnes (Mk 10,33f)... deren johanneische Transformation“ in Johannes 13f. entspricht.

Sollte Thyen damit Recht haben, dass Johannes in der Gestalt des Nikodemus tatsächlich die synoptische Geschichte vom reichen Mann aufgreift, der nicht bereit ist, zugunsten des Reiches Gottes seinen Besitz aufzugeben, dann wäre das ein Argument für die kritische Betrachtung des Nikodemus durch Wengst als eines Mannes der Oberschicht, der nicht auf seine Privilegien verzichten will.

Nun aber zum **Geborenwerden „aus Wasser und Geist“**. Thyen wendet sich erstens (T192) gegen den Vorschlag von Hans Hinrich Wendt,²³⁷ das Wort „Wasser“ einfach zu streichen, weil es in einigen Handschriften fehlt und im weiteren Gesprächsgang keine Rolle mehr spielt. Zweitens will er „dem *archōn tōn loudaiōn* {Oberen der Juden}“ aber auch nicht zumuten, wie es andere Exegeten tun,

236 Thyen zitiert M. Morgen, Jean 3 et les évangiles synoptiques. In: A. Denaux (ed.), John and the Synoptics, BETL 101, Leuven 1992, 518ff.

237 Thyen zitiert Hans Hinrich Wendt, Die Schichten des vierten Evangeliums, Berlin 1911.

in dem *gennēthēnai ex hydatos kai pneumatōs* {Geborenwerden aus Wasser und Geist} eine Anspielung an die christliche Taufe, womöglich gar in deren durch das *pneuma* begründeter Unterschiedenheit von der Johannestaufe als bloßer Wassertaufe zu erkennen.

Als Nikodemus das Neugeborenwerden von oben „einseitig auf den natürlichen Geburtsvorgang bezogen und von daher zu Recht bezweifelt“ hatte, „daß dergleichen wiederholbar sei“, hatte er „das *gennēthēnai* {Geborenwerden} sachgemäß als das ‚Hervorgehen aus dem Mutterleib‘ beschrieben.“ Daraus zieht Thyen nicht nur den Schluss, dass diese „ausdrückliche Beziehung auf die *Mutter* als die Gebärende“ es nahelegt, „das Passiv *gennēthēnai* in unserem Kapitel durchgehend als *Geboren-* und nicht etwa als *Gezeugtwerden* zu begreifen“ (wie es Veerkamp tut), sondern er meint sogar, dass Jesus „dieses ‚Geborenwerden aus dem Mutterleib‘ ... mit seinem Wort vom *gennēthēnai ex hydatos* {Geborenwerden aus Wasser} durchaus positiv“ aufnimmt. Zustimmung zitiert er Margaret Pamment²³⁸ (T192f.):

„Kommentatoren waren geneigt, die Formulierung ‚aus Wasser‘ zu verwerfen, weil Wasser in der Verdeutlichung der Erlösung im folgenden Vers nicht erwähnt wird: ‚Was vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch, was vom Geist geboren wird, ist Geist.‘ Wenn wir aber das Wasser als Hinweis auf das Brechen des Wassers bei der natürlichen Geburt interpretieren {wenn die Fruchtblase platzt}, findet dieser Hinweis auf die körperliche Geburt eine Parallele in V. 6. ... Der Ausdruck vom Brechen des Wassers bei der natürlichen Geburt ergibt einen Sinn für den doppelten Ausdruck ‚aus Wasser und Geist‘ als Beschreibung von Geburt und Wiedergeburt. Wie immer im vierten Evangelium wird die Erfahrung natürlicher Existenz im Sinne einer Schöpfungslehre gedeutet: Der Schöpfergott erschafft und erhält seine Schöpfung, und die natürliche Geburt weist über sich hinaus auf das Leben, das von Gott kommt“.

Dass ich die johanneische „Schöpfungslehre“ von Veerkamp her ganz anders deuten würde, nämlich nicht statisch als Erhaltung einer wohlgeordneten Schöpfung, sondern dynamisch ausgerichtet auf das Ziel der Befreiung der Welt von der unterdrückenden Weltordnung, die auf ihr lastet, sei hier nur nebenbei angemerkt.

238 Das von mir übersetzte Zitat steht bei Margaret Pamment, John 3,5: „Unless One is Born of Water and the Spirit, He Cannot Enter the Kingdom of God“, NT 25 (1983), 192:

„Commentators have been inclined to reject the phrase ‚of water‘ because water is not mentioned in the elucidation of the saving in the following verse: ‚That which is born of flesh is flesh, that which is born of spirit is spirit.‘ But if we interpret the water as a reference to the breaking of the water in natural birth, this reference to physical birth finds a parallel in V. 6. ... The expression of the breaking of the water in natural birth makes sense of the double expression ‚of water and spirit‘ as a description of birth and rebirth. As always in the Fourth Gospel, the experience of natural existence is interpreted in terms of a doctrine of creation: the creator God creates and sustains his creation and natural birth points beyond itself to the life which comes from God“.

Thyen hingegen widerspricht nochmals (T192) der Auffassung, dass „die beiden durch *kai* {und} verbundenen Glieder *hydōr* und *pneuma* {Wasser und Geist} ... als Referenzen einerseits auf die Johannestaufe und andererseits auf die christliche Taufe verstanden werden dürfen“, denn der folgende Vers 6 spricht „von einem doppelten *gennēthēnai* {Geborenwerden} als von zwei parallelen aber klar unterschiedenen Realitäten..., nämlich einerseits vom *gennēthēnai ek tēs sarkos* {Geborenwerden aus dem Fleisch} und andererseits vom *gennēthēnai ex tou pneumatos* {Geborenwerden aus dem Geist}.“ Damit sieht er als eindeutig erwiesen an, dass die Geburt aus Wasser als die natürliche, fleischliche Geburt aus dem Mutterleib zu verstehen ist.

Ganz so klar ist das allerdings nicht. Immerhin kam das Wort *hydōr*, „Wasser“, im Johannesevangelium zuvor bereits sechs Mal vor, und zwar je drei Mal im Zusammenhang mit der Taufe des Johannes (1,26.31.33) und mit dem Wasser aus den Krügen für die jüdische Reinigungszeremonie, das Jesus in Wein verwandelte (2,7.9). Es ist also nicht abwegig, dass das Wasser hier doch etwas mit der Reinigungstaufe des Johannes zu tun hat. In diesem Sinne klärt Jesus jedenfalls in Veerkamps Augen das Missverständnis des Nikodemus bezüglich des Neugeborenwerdens von oben 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“. ...

„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.

Auch Klaus Wengst weist darauf hin (W111),

dass die **Zusammenstellung von Wasser und Geisteskraft** in Verbindung mit einem erneuernden Handeln Gottes schon biblisch vorgegeben ist und **in der jüdischen Tradition** aufgenommen wird. Diese Beachtung lässt Gemeinsamkeiten wahrnehmen, die durch die Auseinandersetzungen, in denen Johannes steht, verdeckt sind. In Ez 36,24-28 wird dem exilierten Israel eine Zeit nach dem Exil verheißen, in der Gott reines Wasser über sie sprengen wird, um sie zu reinigen. Er wird ihnen ein neues Herz und neue Geisteskraft geben, seine Geisteskraft, dass sie das von ihm Gebotene tun.

Indem Wengst auf diese Stelle im Propheten Ezechiel (= Hesekiel) allerdings nur am Rande eingeht, um auf christlich-jüdische Gemeinsamkeiten im religiösen Denken hinzuweisen, missachtet er die Möglichkeit, die Aussage des Johannes selbst als eine

zutiefst jüdisch geprägte Aufnahme der prophetischen Gedanken zu begreifen (Hesekiel 36,24-28):

Denn ich will euch aus den Völkern herausholen und euch aus allen Ländern sammeln und wieder in euer Land bringen, und ich will reines Wasser über euch sprengen, dass ihr rein werdet; von all eurer Unreinheit und von allen euren Götzen will ich euch reinigen. Und ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben. Ich will meinen Geist in euch geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und danach tun. Und ihr sollt wohnen im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe, und sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein.

Könnte man nicht in der johanneischen Gegenüberstellung von der Wassertaufe des Johannes und der Geisttaufe Jesu sowie in der Zusammenstellung von Wasser und Geist in Johannes 3,5, wobei das Wasser in den folgenden Versen im Gegensatz zum Geist nicht wieder aufgenommen wird, ein Spiel mit genau dieser Hesekiel-Stelle sehen? Auch hier spielt das Wasser nur eingangs eine reinigende Rolle; dann übernimmt der Geist die Aufgabe der Veränderung der menschlichen Herzen, und zwar nicht in einem spirituell-jenseitigen Sinn, sondern damit Gottes Volk wieder nach der Tora im gottgegebenen Lande leben kann. Dass Johannes diese Stelle aufruft, wird auch dadurch bestätigt, dass er sich ohne Zweifel, wie wir noch sehen werden, auf das folgende Kapitel Hesekiel 37 beziehen wird, in dem der Geist die Auferweckung der Totengebeine ganz Israels und Judas aus ihren Gräbern und (37,26) „einen ewigen Bund des Friedens“ mit ihnen ankündigt.

Wie gesagt, Wengst nutzt den Blick auf den Propheten Hesekiel jedoch nicht, um von ihm her die Erwähnung des Wassers in Johannes 3,5 auf die reinigende Funktion der Johannestaufe zu beziehen, er hält es – auch im Gegensatz zu Thyen – für geboten (W111), „im Blick auf den Begriff ‚Wasser‘ de[n] Bezug auf die Taufe herauszustellen – nicht zuletzt wegen des oft belegten Zusammenhangs von Taufe und Geistbegabung“.

Vor der Klärung, was Wengst damit meint, muss erläutert werden, was es in seinen Augen mit der „Geisteskraft“, wie er *pneuma* übersetzt, auf sich hat, denn in den Worten (W109) „aus Wasser und Geisteskraft“ liegt (W110)

das entscheidende Gewicht auf dem Begriff „Geisteskraft“. Er bezeichnet im Johannesevangelium die Wirklichkeit Gottes (4,24). Sie steht im Gegensatz zum „Fleisch“, der Wirklichkeit der Welt (1,13; 3,6; 6,63). Doch herrscht hier keine bloße Antithetik. Denn Geisteskraft ist Jesus gegeben (1,32f.) als dem Fleisch gewordenen Wort (1,14). Es geht also um die Wirklichkeit Gottes, der sich in der Fleischwerdung des Wortes, im Auftreten Jesu von Nazaret, gerade irdisch manifestiert hat. Wenn aber Gottes andere Wirklichkeit irdisch auf den

Plan tritt, dann kann das nur so geschehen, dass sie irdische Wirklichkeit ändert, dass sie die absolute Geltung der „Gegebenheiten“ aufhebt und „Realisten“ wie Nikodemus ins Unrecht setzt, dass sie in der Tat Menschen einen neuen Anfang gibt, indem sie sie von der Last und Belastung ihrer bisherigen Lebensgeschichte befreit.

Diese Interpretation ist richtig und sinnvoll, aber möglicherweise, wie der Blick auf die persönliche „Lebensgeschichte“ andeutet, individuell verengt. Dabei kommt nicht ins Gesichtsfeld, was möglicherweise das zentrale Anliegen des Johannes ist, nämlich die Überwindung der politischen Versklavung unter die römische Weltordnung. Gerade gesellschaftspolitische Verknöcherungen gelten ja bis heute in den Augen vieler als unveränderbar und alternativlos. Ich schließe allerdings nicht aus, dass Wengst die Macht der „Geisteskraft“ auch auf gesellschaftliche Veränderungen bezieht, wenn er schreibt:

Und so ist den Glaubenden Geisteskraft verheißen, bei denen sie nach Jesu Tod vergegenwärtigt und wirksam erhält, was in dessen Reden, Tun und Erleiden zum Zuge gekommen ist: Gottes Liebe zur Welt (3,16) im Zuspruch der Vergebung (1,29). Daher kann zugespitzt gesagt werden: „Geisteskraft“ bezeichnet die sich irdisch selbst durchsetzende Wirklichkeit Gottes. Von Gott her einen neuen Anfang zu erhalten und sich auf seine Wirklichkeit gegen die scheinbare Dominanz des Faktischen einzulassen – das meint die Geburt aus Geisteskraft.

Interessant ist nun die Art und Weise, wie Klaus Wengst das „Wasser“ neben der „Geisteskraft“ zu begreifen sucht. Er zitiert Rudolf Schnackenburg²³⁹ mit dem Satz: „Jeder christliche Hörer oder Leser des Ev(angeliums) mußte dabei sofort an die Taufe denken“. Zwar „ist ein Verständnis ausgeschlossen, als könne das Taufen mit Wasser sozusagen Geisteskraft herbeizwingen“, aber die Erwähnung des Wassers gibt Wengst zufolge

den konkreten irdischen Ort an, an dem die Geburt aus Geisteskraft geschieht. Da die Taufe zugleich Aufnahme in die Gemeinde ist, wird damit deutlich, dass die Geisteskraft nicht voneinander isolierte Individuen produziert, sondern dass die Geburt aus Geisteskraft in die Gemeinschaft der Gemeinde versetzt. Die Taufe mit Wasser ist daher gegenüber dem primären Wirken der Geisteskraft als menschlicher Gehorsamsakt zu bestimmen, der dieses Wirken als ein in die Gemeinde berufendes öffentlich und verbindlich anerkennt.

Hier scheint mir Wengst auf jeden Fall eine spätere christliche Deutung in das Johannesevangelium einzutragen. Zwar ist im Johannesevangelium auch von einer Tauffä-

239 Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 1, HthK 4, Freiburg u. a., 3. Auflage 1972, 383.

tigkeit der Schüler Jesu die Rede, aber nirgends von der Taufe als „Aufnahmeritus in die Gemeinde“, geschweige denn von der Forderung der „Taufe mit Wasser“ als „Gehorsamsakt“ gegenüber einer kirchenamtlichen Behörde. Veerkamps folgende Äußerung kann als Einwand gegen diese Einschätzung von Wengst gelesen werden:

Nikodemus muss sich nicht unbedingt dem Taufritual der messianistischen Gruppen unterwerfen. Die Gruppe um Johannes hielt von derlei offenbar nicht viel: „Jesus selber taufte nicht“, wird er später sagen, 4,2.

Ich meine, es muss ernst genommen werden, dass Johannes nirgends den Begriff der *ekklēsia*, „Gemeinde“, verwendet, der bei Paulus und in der Apostelgeschichte des Lukas eine entscheidende (und in Matthäus 16,18 und 18,17 eine bescheidene) Rolle spielt. Weniger als anderen messianischen Gruppierungen geht es Johannes um die Gewinnung von Menschen aus den Völkern, mehr als ihnen in erster Linie um die Sammlung ganz Israels einschließlich Samarias und der Diaspora-Juden. Auch diese Sammlung muss natürlich in einer messianischen Gemeinde stattfinden, aber man darf für Johannes sicher noch nicht voraussetzen, dass die Zugehörigkeit zu ihr an die zuvor erhaltene Taufe gebunden ist.

Genau diese Konzentration auf Israel und seine Befreiung von der Versklavung unter die herrschende Weltordnung bleibt bei Wengst völlig außen vor, wenn er zu Johannes 3,5 weiter ausführt:

Mit der Erwähnung des Wassers bringt Johannes also die Dimension der Gemeinde ins Spiel. Er stellt damit die Erwartung des kommenden Reiches Gottes in den Horizont der Gegenwart der Gemeinde. Das tut er deshalb, weil es ihm gerade in deren bedrängter Situation nicht um Vertröstung auf eine bessere Zukunft geht, sondern weil es ihm auf konkrete heilvolle Erfahrungen in der Gemeinde ankommt.

Hier erwähnt Wengst zwar „die Erwartung des kommenden Reiches Gottes“, scheint aber konkrete politische Hoffnungen auf dessen Anbruch als illusionäre „Vertröstung“ abzutun. Stattdessen konzentriert er sich auf einen Gemeindeaufbau ohne politische Ambitionen. Dem Einwand des Nikodemus, „der die Unmöglichkeit eines echten Neubeginns am Beispiel des mit seiner langen Geschichte belasteten Greises demonstrieren will“, setzt Jesus entgegen, dass in ihm eine „Geisteskraft“ wirkt, die die „Wirklichkeit Gottes vergegenwärtigt“, indem sie „in Jesus als Liebe zur Welt zum Zuge“ kommt. Dieses Wirken vollzieht sich Wengst zufolge (W110f.) in einer Art und Weise, wie man heutiges christliches Gemeindeleben beschreiben würde:

Sie tut es, indem sie Gemeinde beruft und erhält als einen Bereich, in dem ein Mensch wirklich von vorn anfangen darf, weil er im Miteinander anderer Menschen steht, denen derselbe Anfang gewährt ist und die deshalb ihre Vergangenheit einander nicht aufrechnen und so in der Gegenwart nicht miteinander abrechnen sondern wirklich leben können.

Einer solchen Theorie des Gemeindeaufbaus kann ich nur zustimmen, bezweifle aber, dass sie in dieser Form durch das von Jesus erwähnte „Wasser“ in Johannes 3,5 begründet werden kann.

Johannes 3,6-8: Das Fleisch und die Sturmwind-Stimme des Geistes

- 3,6 Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch;
und was aus dem Geist geboren ist, das ist Geist.
- 3,7 Wundere dich nicht, dass ich dir gesagt habe:
Ihr müsst von Neuem geboren werden.
- 3,8 Der Wind bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl;
aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt.
So ist ein jeder, der aus dem Geist geboren ist.

[22. April 2022] Mit der Gegenüberstellung dessen, was aus dem Fleisch bzw. aus dem Geist geboren ist, soll Klaus Wengst zufolge (W111) „die Notwendigkeit der Geburt aus dem Geist herausgestellt werden.“ Das Wort „Fleisch“ meint in der Bibel „die Wirklichkeit des Menschen unter dem Aspekt der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit (z. B. in Jes 40,6-8)“, bei Johannes wohl außerdem die „Gebundenheit an eine belastete Lebensgeschichte“:

Was immer in diesem Bereich erzeugt wird, ist wiederum vergänglich, hinfällig, belastet, hat als Ziel den Tod. Innerhalb des Bereichs des „Fleisches“, unter seinen Bedingungen und von seinen Voraussetzungen her, gibt es keinen wirklichen Neuanfang, gibt es keine grundlegende Änderung, gibt es keine Teilhabe am Reich Gottes.

Dem Fleisch steht der Geist als „die Wirklichkeit Gottes“ gegenüber, aber „nicht dualistisch“, als ob mit dem Fleisch eine absolut böse oder unrettbar verlorene Welt gemeint wäre:

Zwar können Menschen nicht von sich aus ihre Vergänglichkeit, Hinfälligkeit und ihr Belastetsein überwinden. Aber Gott überlässt als Schöpfer seine Welt nicht sich selbst.

In diesem Zusammenhang erinnert Wengst nicht nur daran, dass sich Gott „mit Israel als seinem Volk verbunden“ hat, was „als Voraussetzung immer im Hintergrund“ steht, sondern als Analogie zur „Fleischwerdung des Wortes“ (Anm. 123) an

das großartige Bild und die mit ihm bezeichnete Sache in Ez 37, wonach Gottes Geisteskraft aus toten Knochen lebendige Menschen macht, in neuschöpferischer Tat Israel aus der Lethargie und Ausweglosigkeit des Exils herausholt.

Auch Hartwig Thyen (T193) will schon

auf Grund von 1,14 ... das Verhältnis von *sarx* und *pneuma* {Fleisch und Geist}, die hier den Ursprung „natürlicher“ und „pneumatischer Geburt“ bezeichnen,

nicht vorschnell dem sogenannten „johanneischen Dualismus“ zuschlagen. Denn jedenfalls handelt es sich hier ja weder um den platonisch-anthropologischen Dualismus von Leib und Seele (und/oder Geist), noch um irgendeinen *gnostischen* oder auch nur *gnostisierenden* Dualismus... Anders als etwa *phōs* und *skotia* {Licht und Finsternis} sind *sarx* und *pneuma* bei Joh einander nirgendwo als feindliche Mächte oder Sphären entgegengesetzt.

Schon deswegen (T194), weil Johannes ja Thyen zufolge, wie wir eben gesehen haben, „das Geborensein des Menschen aus dem Fleisch“ bzw. aus dem Wasser als dem Symbol der Geburt aus dem Mutterleib, als „die notwendige, wenn auch keineswegs hinreichende Voraussetzung seiner neuen Geburt aus dem Geist“ betrachtet, kann das Fleisch nicht grundsätzlich verdammt werden, zumal

Jesu Rede von der Geburt aus dem Geist den Charakter der Verheißung hat. Denn das Kommen des Geistes ist ja an das Weggehen Jesu gebunden. Damit der Geist kommen und lebendig machen kann, muß „der Menschensohn zunächst erhöht werden, so wie Mose die Schlange erhöht hat in der Wüste“ (3,14; vgl. 7,39).

Mit dem Satz in Vers 7 (W111f.) „Wundere dich nicht, dass ich dir gesagt habe: Ihr müsst von oben her neu geboren werden“, greift Jesus auf seine „These von V. 3“ in direkter Anrede an Nikodemus zurück, worin nach Wengst „der Wunsch des Evangelisten erkennbar“ wird, „dass die von Nikodemus repräsentierten heimlichen Sympathisanten doch den kräftigen Anstoß erhielten, sich offen zur Gemeinde zu bekennen.“ Thyen zufolge (T194) verknüpft Jesus „jetzt auch die christologische Aussage von dem Einzigen, der *anōthen* {von oben} geboren ist (V. 3), mit der darin eröffneten Möglichkeit und Notwendigkeit der neuen Geburt der Glaubenden aus dem Geist.“ Nach wie vor halte ich es aber für fraglich, ob diese Aussage dort wirklich nur auf Jesus bezogen war.

Nachdem in Vers 7 „das Bild der Geburt, das unsere Szene als ihr Symbolspender bisher beherrschte, zum letzten Mal erscheint“, wird nach Thyen in Vers 8 „ihr aktuelles *Geschehen*“ geschildert: „Sie vollzieht sich eben darin, daß und wenn einer ‚die Stimme des Geistes hört‘.“ Der Symbolisierung dieses Geschehens dient nach Thyen nun das Wort *pneuma* „in seiner Doppeldeutigkeit, nämlich einmal als ‚Wind‘ und zum anderen als ‚Geist‘“. Wichtig ist ihm dabei vor allem (T195)

die hörbare Realität des Windesbrausens als Symbolträger für das nicht minder reale Erklängen der *phōnē* {Stimme} des Geistes. Und daß das Stichwort *phōnē* hier (ebenso wie in V. 29, wo der Täufer von der *phōnē tou nymphiou* {Stimme des Bräutigams} redet) ganz entscheidende Bedeutung für Inhalt und Struktur von Joh 3 hat, wird die folgende Auslegung zeigen.

Darauf, dass man (W112) die Bedeutung dieses Wortspiels „in einer deutschen Übersetzung nicht angemessen wiedergeben“ kann, wie Wengst sagt, macht schon der oben zitierte Text der Lutherbibel deutlich, in dem *pneuma* einmal mit „Wind“

und einmal mit „Geist“ übersetzt wird und im „Sausen“ des Windes unhörbar gemacht wird, dass es sich hier um die *phōnē*, „Stimme“, des inspirierenden Sturmwindes handelt.

Nach Wengst enthält die

Bildseite über den Wind ... drei Aussagen: 1. Er weht, wo er will. 2. Man hört seine „Stimme“. 3. Man kennt weder seine Herkunft noch sein Ziel. Bei der ersten Aussage spielt Johannes mit der Doppelbedeutung von *pneúma*: Nicht nur der Wind weht, wo er will, sondern auch Gottes Geisteskraft. Sie ist souverän. Ihr Wirken kann von Menschen nicht festgelegt werden – auch nicht durch die Taufe.

Die beiden anderen Aussagen bezieht Wengst, indem er nur auf das „Rauschen des Windes“ eingeht und die wörtliche Bedeutung der „Stimme“ des Windes, die Thyen so überaus wichtig ist, ignoriert, folgendermaßen „auf die aus der Geisteskraft Geborenen“:

Wie man das Rauschen des Windes hören kann, also seine Existenz und Wirksamkeit wahrnimmt, ohne jedoch seine Herkunft und sein Ziel zu kennen, so können Außenstehende die wirksame Existenz der Gemeinde nicht übersehen, müssen sie registrieren. Und sie können sich dazu in unterschiedlicher Weise verhalten, in der des Bekämpfens, des heimlichen Unterstützens oder partiellen Zusammengehens. Aber die Einsicht in Ursprung und Hoffnung dieser Existenz der aus Geisteskraft Geborenen bleibt ihnen von ihren Voraussetzungen her verschlossen.

Damit wird nach Wengst auch klar, „warum Nikodemus schließlich doch nicht versteht und so spurlos aus der Szene verschwindet“, denn er „und die von ihm Repräsentierten“ werden von Johannes „in der Rolle von Zuschauern“ gezeichnet,

die als solche letztlich nicht verstehen können. Die Geburt aus Geisteskraft ist nicht eine leicht begreifliche Sache, die schnell am Wehen des Windes erklärt werden könnte. Begreiflich wird sie allenfalls für diejenigen, die die Zuschauertribüne verlassen, die sich auf diesen Ursprung einlassen und sich in diese Hoffnung hineinnehmen lassen – die selbst aus Geisteskraft Geborene werden.

Spätestens ab Vers 13 bleibt daher als Adressat der Rede Jesu nur „die eigene Gemeinde des Evangelisten“ vorstellbar, „die er über Ursprung und Ziel vergewissern will.“

In einer Hinsicht stimmt Ton Veerkamp²⁴⁰ mit Thyen und Wengst überein, nämlich in der Ablehnung eines absoluten Gegensatzes zwischen *sarx* und *pneuma*, „Fleisch“ und „Geist“:

240 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 10-13 (Veerkamp 2021, 90; 2006, 55-56).

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

Eben diesen Gesichtspunkt, dass hier Juden miteinander reden, nimmt Veerkamp weitaus ernster als die beiden andern Exegeten. Daher versteht er den Begriff *sarx*, „Fleisch“, auch nicht nur als allgemein menschliche Hinfälligkeit und Vergänglichkeit mit besonderer Aufmerksamkeit auf die individuell belastete Lebensgeschichte, sondern er stellt ihn in den Kontext der Frage nach gesellschaftlicher Unterdrückung und Befreiung:

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.

Johannes versteht also, wenn Veerkamp Recht hat, das Wort *sarx* als politischen Kampfbegriff. Der Messias nimmt das „Fleisch“ eines jüdischen Kämpfers gegen die römische Weltordnung an, und zwar eines solchen, der nicht auf die militärischen Mittel des römischen Feindes oder der aufständischen Zeloten zurückgreift, sondern auf die vom „Geist“, *pneuma*, hebräisch *ruach*, des Gottes Israels inspirierte *agapē*, „solidarische Liebe“, von der wir schon sehr bald hören werden.

Demgegenüber vertritt das rabbinische Judentum, dem sich Johannes in seiner messianischen Gemeinde gegenübersteht, andere Vorstellungen. Veerkamp sieht hier bereits die ewig andauernde „Diskussion zwischen Reform und Kompromiss einerseits und Revolution andererseits“ vorgezeichnet, die später etwa zwischen Martin Luther und Thomas Müntzer strittig sein wird und erst recht zwischen Kommunisten und der Sozialdemokratie in der Arbeiterbewegung. Während die Rabbinen keinen anderen Weg zur Bewahrung des Lebens nach der Tora sehen, als sich in einer Nische des Römischen Weltreichs als *religio licita*, „erlaubte Religion“, mit den Herrschenden zu arrangieren, interpretiert Johannes dies als einen Kompromiss mit dem *diabolo*, dem „Widersacher“, dem römischen „Teufel“, wie wir in Johannes 8,44 hören werden. Dabei gibt Veerkamp nicht einseitig der johanneischen Sichtweise Recht; immerhin ist es das rabbinische Judentum, das bis heute die Treue zur Tora bewahrt, während das Johannesevangelium schon bald von einem heidenchristlich dominierten Christentum grundsätzlich antijüdisch uminterpretiert wird und spätes-

tens mit Konstantin und Theodosius auch seine gegen die Überwindung der versklavenden römischen Weltordnung gerichtete revolutionäre Stoßrichtung verliert. Veerkamp drückt das so aus:

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.

Weil Letzteres der Fall sein kann, beharrt Veerkamp konsequent darauf, Johannes in seiner kompromisskritischen Haltung ernstzunehmen und diese in ihren politischen Konsequenzen herauszuarbeiten, und zwar gerade weil Johannes darin schon bald so gründlich missverstanden und im Sinne eines jenseitsorientierten oder gar gnostischen Erlösungsmysteriums uminterpretiert werden wird. Die Alternative, die auch nach Wengst die göttliche Wirklichkeit des Geistes, der Inspiration, der Geisteskraft zu bewirken vermag, ist nach Veerkamp im Sinne einer konsequenten Nicht-Anpassung an die herrschenden Strukturen der ungerechten Weltordnung zu verstehen:

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.

Johannes 3,9-10: Eine (berechtigte?) Frage des Nikodemus, des Lehrers Israels

- 3,9 Nikodemus antwortete und sprach zu ihm:
Wie mag das zugehen?
- 3,10 Jesus antwortete und sprach zu ihm:
Du bist Israels Lehrer und weißt das nicht?

Was die „Stimme“ des Geistes, auf die Thyen hingewiesen hatte, zu sagen hat, bringt sie (W112) auf „die von Nikodemus gestellte Frage, wie denn die Geburt von oben, die Geburt aus Geisteskraft geschehen könne (V. 9),“ durch den Mund Jesu in einer ausführlichen Rede zum Ausdruck, die sich nach Klaus Wengst (W112f.)

in drei Abschnitte gliedern lässt. Der erste Teil (V. 10-13) stellt die Legitimität Jesu heraus, zu diesem Thema zu reden. Er ist befugter Zeuge, der sagt, was er gesehen hat. Er kann über die Geburt „von oben“ sprechen, weil er selbst „von oben“ kommt. Der zweite Teil (V. 14-17) legt den eigentlichen Grund die-

ser Geburt dar: Sie beruht auf der Liebe Gottes zur Welt, die er in der Sendung und Hingabe des Sohnes erwiesen hat. Der dritte Teil (V. 18-21) beschreibt die Folge der Zuwendung Gottes zur Welt, wie sie sich im Gegenüber von Gläubenden und Nichtgläubenden zeigt.

Ich lasse das hier einmal so stehen, weise aber bereits jetzt darauf hin, dass Veerkamp den Text anders gliedern und mit anderen Schwerpunkten auslegen wird.

Zur Frage des Nikodemus in Vers 9 meint Wengst (W113), dass er mit ihr seine Fragen von Vers 4 wiederholt. Nach wie vor hält er die Geistgeburt von oben für unvorstellbar, er kann

als Außenstehender auch gar nicht anders, als in zweifelnder Skepsis zu verharren. Anders könnte es nur dann sein, wenn er sich selbst auf diese Geburt als eine Wirklichkeit einließe. Daher ist es von der Sache her nicht befremdlich, dass er im Folgenden spurlos aus der Szene verschwindet und die Rede Jesu in eine Darlegung für die Gemeinde übergeht.

Zwar geht es hier Wengst zufolge nicht um „das Geheimwissen einer Gruppe“, aber auch „nicht um ein Begreifen, das auch als Zuschauer zu haben wäre, relativ unbetiegt und aus objektiver Distanz.“ Nur wer bereit ist, sich darauf einzulassen, „dass in Jesus Gott begegnet“, hört auf, ein Außenstehender mit einem „ablehnend-skeptischen Urteil“ zu bleiben.

Auf die zweifelnde Frage des Nikodemus kommt von Jesus in Vers 10 zunächst die tadelnde Rückfrage, als „Lehrer Israels“ müsste er doch eigentlich (W113f.) „über die Geburt aus Geisteskraft orientiert sein“.

Dass im Originaltext des Johannes (W113) „vor ‚Lehrer‘ der Artikel“ steht, „so dass wörtlich zu übersetzen wäre: ‚Du bist *der* Lehrer Israels und weißt das nicht?‘“ erklären sowohl Wengst als auch Thyen (T195) damit, dass hier *mit* dem Artikel auf den mittlerweile bekannten Nikodemus Bezug genommen wird, der zuvor *ohne* Artikel als Mensch aus den Pharisäern und Oberen der Juden eingeführt worden ist. Nikodemus werde (W113) nicht etwa „als der Lehrer schlechthin, gar als einziger Lehrer vorgestellt. Die Formulierung hat Entsprechungen in der jüdischen Tradition.“

Zur Frage, welches Wissen konkret Jesus bei Nikodemus als dem Lehrer Israels voraussetzt, erwägt Wengst (W114) allgemeine Kenntnis theologischer Dinge und insbesondere der Schrift, aber auch konkretes Wissen über „die theologischen Kategorien ... von Geistbegabung und neuer Schöpfung“, etwa unter Rückbezug auf Hese-kiel 37,14.

In diesem Zusammenhang denkt Wengst ausdrücklich darüber nach, was es für uns als Christen bedeutet, dass der als jüdischer Lehrer vorgestellte Jesus an einem anderen jüdischen Lehrer Kritik übt:

Die Weise, in der Jesus seine Frage an Nikodemus richtet, zeigt, dass Johannes hier innerjüdisch formuliert. Das muss ich beachten, **wenn ich als Christ aus**

den Völkern diesen Vers lese. Er kann deshalb nicht als Muster dafür dienen, wie ich einem Lehrer Israels begegne. Meine Erfahrung mit Lehrern Israels ist eine andere, nämlich die, dass ich von ihnen gelernt habe und ihr Zeugnis Gottes mich reicher gemacht hat. Nicht ich stelle sie in Frage, sondern sie werden mir zur Anfrage, dass mein Lob Gottes nicht in ihren Augen götzendienerisch sei.

Auch Hartwig Thyen nimmt wahr (T195), dass „die Bezeichnung des Nikodemus als *didaskalos* {Lehrer} das Ende des nächtlichen Gesprächs mit seinem Anfang“ verknüpft, „wo Nikodemus ja umgekehrt Jesus mit ‚Rabbi‘ angeredet und als *didaskalos* bezeichnet hatte“. So lässt Johannes „den ganzen Dialog zwischen den *didaskaloi* {Lehrern} ... als ein typisches ‚Schulgespräch‘ erscheinen.“ In Thyens Augen hätte Jesu Rede vom Reich Gottes

diesen ‚Lehrer Israels‘ erinnern müssen an die Stimmen der Propheten seines Volkes, das er als seinen ‚Sohn gezeugt hat‘ (Deut 32,18; Jes 1,2; 45,10, Jer 2,27; Hos 2,1...), dem er verheißen hat, seinen endzeitlichen und erneuernden Geist auszugießen auf alles Fleisch (Joel 3,1ff; vgl. Jes 32,15; 44,3; Jer 31,3ff), und ihm neue Herzen und einen neuen Geist einzupflanzen (Ez 36,25f...).

Indem Ton Veerkamp,²⁴¹ wie wir gesehen haben, hier keine bloße Diskussion unter Theologen über bestimmte Schriftstellen wahrnimmt, sondern eine Auseinandersetzung über die Frage, ob und wie die befreiende Inspiration Gottes die Überwindung der Weltordnung herbeiführen kann, teilt er nicht einfach selbstverständlich das abfällige Urteil, das Jesus über Nikodemus fällt. Vielmehr ordnet er sowohl die Frage des Nikodemus als auch die Reaktion Jesu in den von ihm zuvor beschriebenen Konflikt zwischen dem rabbinischen Judentum und dem jüdischen Messianismus johanneischer Prägung ein:

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.

Genau hier stellt sich die Frage, ob es nicht viel zu kurz greift, wenn wir mit Wengst und Thyen die von Johannes proklamierte neue Geburt von oben einfach als persönliches Gottesgeschenk an uns Christen als Individuen betrachten, die wir bereit sind, an Jesus als den Sohn Gottes zu glauben. Was wäre, wenn Jesus nach Johannes tatsächlich einen viel größeren Anspruch erhoben hätte, nämlich durch die freiwillige

241 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 14-17 (Veerkamp 2021, 90-91; 2006, 56-57).

Hingabe am römischen Kreuz die Überwindung der gesamten Weltordnung in Gang zu setzen? Ich denke, dass wir dann die Skepsis des Nikodemus hundertprozentig teilen könnten. Immerhin sieht man bis heute nicht wirklich, dass die Weltmächte der Menschenversklavung und des Menschenmords ein für allemal besiegt sind.

Insofern müssten wir uns nicht nur wie Wengst von jüdischen Lehrern über ihr Gotteszeugnis belehren lassen, sondern wir müssten uns fragen, ob wir überhaupt in der Lage sind, dem johanneischen Jesus gegen Nikodemus so ohne Weiteres Recht zu geben. Veerkamp breitet den Konflikt folgendermaßen in seiner ganzen Tragweite aus:

An diesem Punkt wird der Gegensatz klar. Dieser Messianismus {Jesu} 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 *βatan*, des *diabolos* (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, *ʾadon 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.

In dem, was er danach schreibt, geht Veerkamp weit hinaus über die damalige Alternative zwischen rabbinischem Durchhalten unter der Weltordnung und johanneischer Hoffnung auf eine baldige Überwindung dieser Weltordnung und den Anbruch der kommenden Weltzeit. Er kommt auf den Holocaust im 20. Jahrhundert und die Herausforderungen unseres Jahrhunderts zu sprechen:

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.

Johannes 3,11-12: Augenzeugnis von irdischen und himmlischen Dingen

- 3,11 Wahrlich, wahrlich, ich sage dir:
Wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben,
und ihr nehmt unser Zeugnis nicht an.
- 3,12 Glaubt ihr nicht, wenn ich euch von irdischen Dingen sage,
wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sage?

[23. April 2022] Zum dritten und letzten Mal im Gespräch mit Nikodemus beginnt Jesus in Vers 11 eine Äußerung mit seinem doppelten *amēn*. Er tut dies, um feierlich betont auf das Augenzeugnis der eigenen Gruppe hinzuweisen, die sich um ihn schart, und er bedauert, dass die Gruppe, für die Nikodemus steht, dieses Zeugnis nicht annimmt.

Klaus Wengst fragt sich (W114), „was eigentlich ... hier ‚gesehen‘ worden“ ist, und versucht diese Frage von anderen Stellen im Evangelium her zu beantworten:

Was Jesus hier in der 1. Person Plural sagt, spricht Johannes der Täufer in 3,32 von Jesus in der 3. Person Singular aus. Woher weiß er das? Nach der Logik des Evangeliums muss das ein Schluss aus dem 1,32-34 mitgeteilten Zeugnis des Johannes sein, dass er die Geisteskraft in Gestalt einer Taube auf Jesus herabsteigen und bleiben „sah“. Nach 8,26.38 sagt Jesus selbst, dass er das redet, was er vom und beim Vater gehört und gesehen hat. Da er keine Mitteilungen über die himmlische Welt gibt, kann das nur so verstanden sein, dass in seinem Reden Gott zu Wort kommt. Nach 14,7.9 sollen die Schüler Jesu im Blick auf ihn Gott sehen und erkennen. Das sagt dort gerade der in den Tod gehende Jesus. Dieses „Sehen“ und Erkennen Gottes wird ihnen erst Ostern zuteil. Da bezeugt Mirjam aus Magdala den Schülern Jesu: „Ich habe den Herrn gesehen“ (20,18). Und die übrigen Schüler bezeugen dem Thomas: „Wir haben den Herrn gesehen“ (20,25). Sie haben den gekreuzigten Jesus so „gesehen“, dass sie ihn nun als Herrn bekennen. Das Reden der Gemeinde basiert also auf dem Osterzeugnis.

Was Jesus als Zeugnis seiner Gemeinde wiedergibt, ist nach diesem Verständnis die vorweggenommene Überzeugung, dass Gott

den gekreuzigten Jesus nicht dem Tode überlassen hat, dass der Weg Jesu, wie er im Evangelium als Weg zum Kreuz erzählt wird, nicht ins Nichts führte, sondern zu Gott, dass Gott seinerseits auf diesem ganzen Weg gegenwärtig war.

Auch nach Ton Veerkamp²⁴² redet hier die „messianische Gemeinde“; er ordnet ihre Erfahrung aber nicht in einen religiösen Deutungsrahmen der österlichen Überwin-

242 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 18-19 (Veerkamp 2021, 91-92; 2006, 57).

dung des am Kreuz erlittenen Todes Jesu ein, sondern in das bereits beschriebene
 Gegenüber von rabbinischem Judentum und johanneischem Messianismus:

Jesus erklärt feierlich, „*Amen, amen, sage ich dir, wir wissen, wovon wir reden, und wir bezeugen, was wir gesehen haben, aber unser Zeugnis nimmt ihr nicht an.*“ Hier redet die messianische Gemeinde selber, *wir*. Das Gegenüber ist das rabbinische Judentum, dessen Repräsentant Nikodemus, der *didaskalos tou Israēl*, der Rabbi Israels, ist. Die Gemeinde redet aus ihrem Selbstbewusstsein, d.h. aus ihrem *Wissen*. Sie bezeugt, was sie gesehen hat, sie ist Augenzeuge.

Inhaltlich ist hier bis jetzt noch gar nichts darüber gesagt, was die Gemeinde Jesu konkret als Augenzeugin gesehen hat. Allerdings sei angemerkt, dass auch in Veerkamps Bezugsrahmen Jesu Auferstehung eine Rolle spielen wird, aber nicht in dem Sinne, als ob erst mit ihr ganz allgemein der Tod überwunden wäre. Dass Johannes bereits als Jude von der Auferstehung der Toten überzeugt ist, wird jedenfalls aus seinem Verweis auf Daniel 12,2 in Johannes 5,21-29 hervorgehen.

Hartwig Thyen (T195) betrachtet die Verse 11-12 „[z]wischen dem Dialog mit Nikodemus, der mit Jesu ironisch-rhetorischer Frage in V. 10 im Grunde beendet ist, und dem danach mit V. 13 einsetzenden Monolog“ als „eine der für Joh typischen ‚Brückenpassagen‘.“ Er sieht (T197) „weder ‚die Gemeinde‘ noch irgendeine durch den ‚Evangelisten‘ repräsentierte spezielle ‚Gruppe‘ von Zeugen, sondern allein Jesus als den Sprecher des in V. 11 Gesagten“ an:

Und indem Jesus ‚wir‘ sagt, schließt er damit fraglos andere in sein Zeugnis ein. Das können aber nach dem ganzen Duktus dessen, was Jesus zu Nikodemus gesagt hat, nur solche sein, die ‚aus dem Geist‘ und ‚von oben‘ wiedergeboren und so zu Jesu ‚Brüdern‘ und zu Gottes ‚Kindern‘ geworden sind (20,17: *poreuou de pros tous adelphous mou kai eipe autois: anabainō pros ton patera mou kai patera hymōn kai theon mou kai theon hymōn* {Geh aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott}; vgl. 1,12f). Jesus steht also bereits als wirklich vor Augen, was doch erst sein ‚Erhöhtwerden von der Erde‘ und das Kommen des österlichen Geistes realisieren wird.

Dabei erschließt sich mir nicht ganz, worin sich Thyens Sichtweise des von Jesus ausgesprochenen „wir“ etwa vom Wengstschen Versuch unterscheidet, dieses „wir“ auf das Zeugnis der nachösterlichen Gemeinde Jesu zu beziehen.

Nicht einverstanden bin ich auch mit Thyens Einschätzung der Brüder Jesu, die er unter Bezug auf Johannes 20,17 und 1,12f. kurzerhand mit den Kindern Gottes identifiziert. Nach Johannes 7,3-8 spielen diese Brüder doch eine zwiespältigere Rolle, auf die jeweils an Ort und Stelle noch genauer eingegangen werden muss.

Auch zu Vers 12 beginne ich mit dem, was Klaus Wengst dazu zu sagen weiß (W115):

An seine [Jesu] Aussage, dass die Angeredeten „unser Zeugnis“ nicht akzeptieren, knüpft er an: „Wenn ich zu euch vom Irdischen sprach und ihr nicht vertraut, wie werdet ihr vertrauen, wenn ich zu euch vom Himmlischen spräche?“ Der Form nach liegt ein Schluss vom Leichten aufs Schwere vor.

Am „Ratespiel“ der Auslegung dieses Verses beteiligt sich Wengst mit folgendem „Vorschlag einer Annäherung“:

1. Die Form des Verses macht zwar deutlich, dass „das Irdische“ gegenüber „dem Himmlischen“ in irgendeiner Weise auf einer niedrigeren Stufe steht. Aber da Jesus von ihm spricht und dieses Sprechen Vertrauen finden soll, kann es nicht negativ qualifiziert sein.
2. In V. 11 stehen sowohl das Subjekt als auch die angeredete Größe im Plural. Für letztere gilt das auch in V. 12, aber das Subjekt steht jetzt im Singular. Muss daraus nicht geschlossen werden, dass das Sprechen vom Himmlischen eine spezifische Möglichkeit Jesu meint, dass es also keine Möglichkeit der Gemeinde ist?
3. Der Nebensatz in V.12b steht im Konjunktiv mit an, der Hauptsatz im Futur. Es handelt sich also bei dem Nebensatz um einen Eventualis. Das heißt: Jesus könnte vom Himmlischen reden, hat es aber bisher nicht getan und wird es auch weiterhin im Evangelium nicht tun.

Auf Grund dieser Überlegungen neigt Wengst dazu, das „Irdische“, von dem Jesus spricht“, mit dem zu identifizieren,

was in V. 11 „unser Zeugnis“ genannt war. Das bezieht sich darauf, dass auf dem Weg Jesu, der sehr irdisch am Kreuz endete, doch Gott begegnet. ... Wer Jesus in Bezug hierauf die Legitimation abspricht, wird ihm auch nicht Glauben schenken, wenn er über die himmlische Welt reden würde.

Wengst geht also davon aus, dass der johanneische Jesus selbst gar nicht über „die himmlische Welt“ redet, etwa in der Art von „Spekulationen“, wie sie „im jüdischen Bereich über das Schöpfungswerk (Gen 1) und ‚den Wagen‘ (Ez 1)“ angestellt wurden.

Viel ausführlicher geht Hartwig Thyen (T198-202) auf die rätselhafte Bedeutung von Johannes 3,12 ein. Obwohl auch er selbst Versuche unternehmen wird (T198), „die spezifische *Identität* der *epigeia* {irdischen Dinge} einerseits und der *epourania* {himmlischen Dinge} andererseits zu ergründen“, nennt er die Konzentration darauf einen „Holzweg‘..., dessen Verfolgung die viel vordringlichere Aufgabe der Klärung der argumentativen Funktion des Satzes in seinem unmittelbaren Kontext nur verdrängt.“ Diese Funktion innerhalb „eines Schlusses *a minore ad maius*, oder, wie die Rabbinen sagen, ‚Vom Leichten aufs Schwere‘ (*Qalwachomer*)“, sieht er lediglich darin, „die völlige Zwecklosigkeit“ des Redens von himmlischen Dingen – „womög-

lich gar zu Nikodemus“ – zu erweisen. Zur Zusammenfassung seiner diesbezüglichen Überlegungen (T199) zitiert er zustimmend Roland Bergmeier:²⁴³

„Der Sinn des Schlußverfahrens ist: Wenn wir schon das Irdische nicht begreifen, dann erst recht nicht das Himmlische. Über das Himmlische als solches zu belehren, gehört nicht zu diesem Topos {vorgeprägten Motiv}, wie denn auch in Joh 3,13-21.31-36 ‚das, was wir gesehen haben‘ (3,11) nicht inhaltlich entfaltet wird. Sehr wohl zur Topik gehört, daß an einem irdischen Beispiel oder Gleichnis das Unvermögen zu verstehen, aufgewiesen wird. Das Wind-Gleichnis (Joh 3,8) und des Nikodemus Nicht-Verstehen (3,9f) müssen also zusammen gesehen werden“.

Nachdem Thyen literarkritische Verschiebungen im Text des Kapitels Johannes 3 ausschließt, betont er nochmals (T200),

daß V. 12 nicht etwa als die *Ankündigung* eines bevorstehenden Redens Jesu von den *epourania* {himmlischen Dingen} begriffen sein will, sondern vielmehr nur deren *Möglichkeit* andeutet und zugleich zum Ausdruck bringt, daß ihre *Aktualisierung* angesichts des Unglaubens der von Nikodemus Repräsentierten schon den *epigeia* {irdischen Dingen} gegenüber völlig zwecklos wäre. Damit ist die *vordringliche* Frage nach der argumentativen Funktion von V. 12 in seinem Kontext beantwortet. Offengeblieben ist darüber jedoch die Frage, was denn *inhaltlich* mit den *epigeia* einerseits und den *epourania* andererseits bezeichnet sein könnte.

Thyen schließt aus, mit den irdischen Dingen könnten „die zur Beschreibung der ‚Geburt von oben‘ von Jesus gebrauchten irdischen Analogien, wie physische Geburt, Wasser und Wind,“ gemeint sein. Auch will er (T200f.) weder Jesu „Reden in Gleichnissen (*paroimiais* 16,25)“ und das offene Reden „ohne Gleichnisse oder *en parrhēsia*“ noch das (T201), „was der irdische Jesus gesagt hat“, und „das nachösterliche und vom Himmel her ergehende Zeugnis des Parakleten“ noch die „Anfangsgründe der Lehre“ und eine „Lehre für die Vollkommenen“ auf die Unterscheidung des Irdischen vom Himmlischen beziehen.

Besondere Erwähnung verdient Thyens Kritik an der Auffassung von Rudolf Bultmann,²⁴⁴ der Jesu Rede von den irdischen Dingen mit der Einsicht gleichsetzt, dass der Mensch, indem er aus dem Fleisch geboren ist, verloren sei, während die Möglichkeit, wiedergeboren und erlöst zu werden, zu den himmlischen Dingen gehöre:

243 Roland Bergmeier, *Gottesherrschaft, Taufe und Geist – Zur Tauftradition in Joh 3*, ZNW 86 (1995), 71.

244 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 106f.

„Die Rede von der Wiedergeburt gehört insofern zu den *epigeia* {irdischen Dingen}, als sie ein Urteil des Menschen über seine Situation in der Welt enthält, eben das, daß er als von der *sarx* {Fleisch} Geborener *sarx* ist, daß er verloren ist und das erstrebte Wohin seines Weges nicht erreicht, da sein Woher ein verfehltes ist. Wie im gnostischen Mythos bezeichnet also *ta epigeia* {das Irdische} nichts anderes als die widersinnige Situation des Menschen, deren Erfassung das Vorverständnis bedeutet, das für das Verständnis der Offenbarung gefordert ist. Man könnte umschreiben: wer die *Notwendigkeit* der Wiedergeburt nicht einsieht, der versteht auch nicht, daß sie durch Jesus *möglich* geworden ist“.

Thyen lehnt an diesen Vorstellungen Bultmanns nicht nur ab, dass „dem Evangelisten die vermeintlich gnostische Terminologie von seiner ‚Offenbarungsreden-Quelle‘ vorgegeben“ sei, sondern erst recht eine angeblich wesensmäßig zur Existenz des Menschen gehörende Voraussetzung,

daß „zum Verständnis der Offenbarung“ ein bestimmtes „*Vorverständnis*“ notwendig sein soll. Eher scheint uns doch die Erkenntnis der „widersinnigen Situation des Menschen“ – oder biblisch gesagt: die Erkenntnis, daß er als *Sünder* vor dem heiligen Gott verloren ist – eine *Folge* und nicht die Voraussetzung des Verstehens der Offenbarung zu sein.

Thyens eigene Lösung des Problems, inwiefern Johannes zwischen irdischen und himmlischen Dingen unterscheidet, entwirft er unter Rückgriff auf Johannes 12,25f., wo der Evangelist

im Einklang mit der christlichen Tradition und in intertextuellem Spiel mit Mt 16,24f Jesus erklären läßt: „Wer sein Leben (*psychē*) liebt, der wird es verlieren, wer aber sein Leben haßt *in dieser Welt*, der wird es bewahren zum ewigen Leben. Wenn einer mir dienen will, so folge er mir nach, und wo ich bin, da soll auch mein Diener sein. Wenn einer mir dient, wird mein Vater ihn ehren“.

Entgegen allen Versuchen, das Johannesevangelium „auf eine sogenannte ‚präsentische Eschatologie‘“ zu reduzieren, betont Thyen, dass (T201f.)

Johannes hier und andernorts zwischen dem Leben der Glaubenden „in dieser Welt“ und dem „ewigen Leben“ sehr wohl zu unterscheiden weiß. Schon Jesu erstes Wort an Nikodemus legt es nahe, in den *epigeia* {irdischen Dingen} das gesamte durch die neue ‚Geburt von oben‘ eröffnete ‚ewige Leben‘ der Glaubenden schon auf Erden zu sehen (vgl. 3,36; 5,24; 6,47.54 u.ö.) und als die *epourania* {himmlischen Dinge} ihr endliches ‚Eintreten in die *basileia tou theou*‘ {das Königtum Gottes} (3,5) und das ‚Sehen der himmlischen Welt‘ (3,3) zu begreifen.

Offen bleibt hier aber, ob man die *zōē aiōnios*, das „ewige Leben“, im Johannesevangelium wirklich auf ein Leben im Himmel beziehen darf. Immerhin wird dieses Leben nirgends *epouranios*, „himmlisch“, genannt, sondern eben „äonisch“, auf die kommende Weltzeit bezogen, eine durchaus diesseitig zu begreifende Vorstellung.

Außerdem lässt Thyen letzten Endes auch offen, warum er sich überhaupt so ausführlich über den Unterschied der irdischen und himmlischen Dinge auslässt, wenn er doch mehrfach betont hatte, dass Jesus es für zwecklos hält, von himmlischen Dingen zu reden.

Und Thyens ohne weitere Begründung geäußerte Annahme (T199), „daß der Evangelist der Aussage von V. 12 mit dem in V. 13 einsetzenden Monolog Jesu unmöglich derart unvermittelt dessen Reden von den ‚himmlischen Dingen‘ folgen lassen konnte“, wäre nur dann stichhaltig, wenn die folgenden Verse 13-21 tatsächlich dazu dienen sollten, Nikodemus zum Umdenken zu bewegen. Anders sieht es aus, wenn der johanneische Jesus in diesen Versen über den Kopf des Nikodemus hinweg die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums anspricht, die bereit ist, auf ihn zu vertrauen. Dann würde der Vers 12 praktisch die Stelle markieren, an dem das Gespräch Jesu mit Nikodemus abbricht und in eine interne Schulung der messianischen Gemeinde übergeht.

Noch eine andere Möglichkeit der Unterscheidung zwischen irdischen und himmlischen Dingen in der Rede Jesu und seiner Anhänger erwägt Ton Veerkamp, nämlich ein johanneisches Spiel mit der synoptischen Rede vom Reich Gottes:

Welchen Grund hätte aber das rabbinische Judentum, das Zeugnis nicht anzunehmen? Jesus spricht über das, „was die Erde betrifft“. Der niederländische Exeget Wout van der Spek sagt über Johannes 3,3.5: „Wo die Rede ist vom Königreich Gottes, stehen irdische Dinge auf dem Spiel.“²⁴⁵ Wenn die Bemerkung van der Speks zutrifft, dass die Verkündigung über *die irdischen Dinge – ta epigeia* – die Verkündigung des „Königtums Gottes“ ist, dann bezieht sich Johannes auf die Verkündigung jener messianischen Gruppen, die die synoptischen Texte produziert hatten.

Wout van der Spek selbst hatte an der von Veerkamp zitierten Stelle allerdings nicht direkt auf die synoptischen Evangelien zurückgegriffen, sondern weiter zurück auf den TeNaK, die jüdische Bibel. Schon das Geborenwerden „aus Wasser und Geist“ hatte er vom TeNaK her ausgelegt (ebenda, 21):

„Wasser“ steht seit der Kana-Erzählung für die Thora. Der Geist ist es, der die Thora in Kraft setzt und zur Prophetie macht. „Aufs-Neue-Geboren-Werden“ bedeutet also: in diese Bewegung einbezogen werden. ...

245 Wout van der Spek, Zwischen Galiläa und Judäa. Auslegung von Joh 2,12-5,18, in: Texte & Kontexte 26 (1985), 14-36, hier 21.

Die Möglichkeit einer neuen Existenz wird im Faktum ‚Jesus‘ gegründet. Es geschieht und es ist in der Erzählung von Israel früher geschehen. Die Erzählung vom Tenach ist die Erzählung von Menschen, die ihr Schicksal bewältigt haben. Wie das möglich ist, ist ein großes Geheimnis; aber daß es geschehen ist und also aufs neue geschehen kann, das bezeugt die Tradition Israels. Und wenn Nikodemus nun aufs neue fragt: *wie kann das geschehen?*, bedeutet das: wie soll das Wirklichkeit werden? Und dann verweist ihn Jesus auch an diese Geschichte. Diese Fakten von Menschen, die machtlos waren und in ihrer Machtlosigkeit gerettet wurden, müssen vorangehen. Das sind die irdischen Dinge, von denen Vs. 12 spricht.

Diesem irdischen Reden vom Reich Gottes stellt Veerkamp nun die anders geartete Verkündigung des Johannes gegenüber:

Wenn das Königtum Gottes eine sehr irdische Angelegenheit ist, wie die Gleichnisse des Königtums Gottes zeigen (Markus 4; Matthäus 13), und die Gegner sich darauf nicht einlassen wollen, dann muss Johannes sich von diesem Typus messianischer Verkündigung verabschieden. Mit diesem Wort *wir* bekundet er seine Solidarität mit jenen Gruppen. Anders gesagt: „Wir haben versucht, das Kommen des Königtums Gottes anschaulich und verständlich zu machen. Unsere rabbinischen Gegner haben das nicht angenommen. Jetzt rede ich von den *epourania*, von dem, *was den Himmel betrifft*.“

Ein wenig irritiert frage ich mich bei dieser Argumentation, ob Veerkamp tatsächlich annimmt, dass die rabbinischen Gegner Jesu seine Rede von himmlischen Dingen für überzeugender halten könnten als die bisherige Rede von irdischen Dingen. Ich denke eher, dass Jesus zwar eine Rede über himmlische Dinge anschließt, aber damit vor allem andere Adressaten als Nikodemus anspricht, nämlich solche, die bereit sind, auf ihn zu vertrauen.

Was konkret mit den himmlischen Dingen gemeint sein kann, die Jesus ansprechen wird, davon finde ich bei Wout van der Spek einen Vorgeschmack (ebenda, 21f.):

Das himmlische Geheimnis kommt an zweiter Stelle, das erste ist: Vertraue dich diesen {biblischen} Fakten an und füge dich in diese Tradition {des TeNaK}. Willst du dann trotzdem immer noch über den Himmel reden, [wisse] dann, daß die Richtung immer von oben nach unten geht. Der Menschensohn steigt herab. Der Entwurf ‚Gott‘ bekommt irdische Gestalt. Und insofern es einen Weg nach oben gibt, ist das der Weg durch die Erniedrigung hindurch. Johannes nennt Jesu Kreuzestod konsequent Erhöhung. Das geschieht nicht, um sein Leben zu beschönigen, was Verrat sein würde. Johannes will damit sagen: eine andere Hoheit als diese gibt es nicht. Sein Jesus hat durch Haß und Schmach an dem himmlischen Entwurf des Menschensohns festgehalten. Getreten und geschlagen bleibt seine Gestalt königlich.

Johannes 3,13: Aufstieg und Abstieg des Menschensohns zum und vom Himmel

3,13 Und niemand ist gen Himmel aufgefahren
außer dem, der vom Himmel herabgekommen ist,
nämlich der Menschensohn.

[24. April 2022] Zu Johannes 3,13 macht Klaus Wengst noch einmal deutlich (W115), dass dieser Vers wie die beiden vorhergehenden in seinen Augen dazu dient, die „Legitimation“ Jesu herauszustellen. Dies geschieht, indem Jesus „in der 3. Person Singular ... von sich“ selber im „Perfekt“ davon redet, dass er, „der Menschensohn“, bereits in den Himmel hinaufgestiegen ist. Darunter, so meint Wengst,

kann kaum etwas anderes verstanden werden als das Ostergeschehen (20,17; vgl. 6,62). So spricht Jesus, der hier noch am Anfang seiner Wirksamkeit steht, von seinem am Ende des Evangeliums liegenden „Aufstieg“ als einem Ereignis der Vergangenheit. Der Evangelist schreibt im Rückblick auf den ganzen Weg Jesu und lässt ihn schon am Anfang sagen, was sich erst vom Ende her ergibt.

Warum nimmt Johannes (W116) die Bezeichnung Jesu als des Menschensohns, die bereits in 1,51 vorkam, an dieser Stelle erneut auf? Wengst zufolge tut er das,

weil die mit ihr gemeinte Gestalt von Haus aus der himmlischen Welt zugehört. Der Ursprung der auf sie bezogenen Tradition liegt in Dan 7. Dort heißt es in einer Vision des Endgerichts vor dem Thron Gottes in V. 13f.: *„Ich schaute Schauungen der Nacht: Da! Mit Himmelswolken kam jemand wie ein Menschensohn. Bis zum Hochbetagten gelangte er und wurde zu ihm gebracht. Ihm wurde Herrschaft, Ehre und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen dienen ihm. Seine Herrschaft ist Herrschaft auf immer, die nicht vergeht, und ein Königtum, das nicht zerstört wird.“*

Diese Tradition ist im 1. Henochbuch 46 aufgegriffen worden, wo er als „der von Gott beauftragte endzeitliche Richter“ erscheint, und schon in den synoptischen Evangelien auf Jesus übertragen worden. Indem Johannes sie

aufnimmt und dabei die himmlische Herkunft dieser Gestalt betont, lotet er damit wieder sozusagen die Tiefendimension Jesu aus, wie er es im Prolog mit Hilfe „des Wortes“ getan hatte. Anders gesagt: Jesus ist nicht deshalb legitimer Zeuge, weil er ein besonders eindrucksvoller Mensch gewesen wäre, sondern nur deshalb und dann, wenn und weil in ihm Gott selbst zu Wort kommt und so sein Zeugnis „vom Himmel“ ist.

Die „betonte Verneinung am Anfang von V. 13, dass niemand in den Himmel hinaufgestiegen sei“, will Wengst nicht als Polemik gegen Traditionen begreifen, „die **vom Hinaufsteigen des Mose zu Gott** sprechen“, und erst recht (W117) kann er nicht „Mose die Legitimität des Zeugen des Gotteswortes absprechen wollen. Denn er braucht ihn gleich positiv in V. 14.“

Was Wengst wie auch viele andere Exegeten kurzerhand als vorweggenommene Erzählung vom Aufsteigen des an Ostern auferweckten Jesus nimmt, sieht Hartwig Thyen (T203) weitaus problematischer. Auf Grund einer Analyse des Satzbaus von Vers 13 und vor allem „des Perfekts *anabebēken* {ist hinaufgestiegen}“ meint er den Satz nicht anders verstehen zu können „als in dem Sinn, daß Jesus hier tatsächlich von einer *anabasis* {Aufstieg} spricht, die *vor* seiner Begegnung mit Nikodemus liegen muß“:

Dafür sprechen auch der bei Joh ebenso wie in den Synoptikern ausschließlich *im Munde Jesu* begegnende Name *ho hyios tou anthrōpou* {der Sohn des Menschen} und der Umstand, daß unmittelbar danach wieder der vorösterliche Jesus mit einer johanneisch modifizierten synoptischen „Leidensweissagung“ die Notwendigkeit seiner „Erhöhung“ verkündet (V. 14ff).

Aber „wann und bei welcher Gelegenheit“ könnte „sich ein Himmelsaufstieg Jesu noch vor unserer Nikodemus-Episode denn ereignet haben“? Ich verzichte darauf (T204), die Autoren zu nennen, die Thyen zufolge abenteuerliche Spekulationen über Jesu Himmelsaufstieg entwickelt haben, zum Beispiel im Zusammenhang mit seiner Taufe, seiner Berufung zum Propheten oder auch der „Reinkarnation des biblischen Märtyrers Abel in der Person Jesu“. Wie Wengst fragt auch Thyen (T205), ob in Vers 13 „aktuelle Polemik“ gegen Spekulationen über den Himmelsaufstieg Moses geäußert werde, und entscheidet sich dagegen.

Wohlwollender befasst sich Thyen mit der Hypothese von Peder Borgen.²⁴⁶ Der deutet die in V. 13 ausgesagte Ausnahme von der Regel so, daß kein menschliches Wesen je in den Himmel aufgestiegen sei, sondern einzig der göttliche Menschensohn. Dessen vorinkarnatorischen Aufstieg will er im Anschluß an Dan 7,13f als Inthronisationsakt des präexistenten Sohnes deuten, dem damit die *exousia* {Vollmacht} über ‚alles Fleisch‘ verliehen und der Auftrag erteilt worden sei, allen, die Gott ihm ‚gegeben hat, das ewige Leben zu verleihen‘ (Joh 17,2; vgl. Dan 7,14)...

Dagegen spricht aber, dass dieser präexistente Sohn gar nicht von der Erde in den Himmel aufgestiegen ist, sondern immer schon im Himmel war. Außerdem meint Thyen, dass die „danielische Vision eines ‚wie ein Mensch‘ aussehenden Himmelswesens und der sogenannte ‚apokalyptische Menschensohn‘ ... bei Joh keine Rolle“ spielen:

Und warum sollte einer, der ‚im Anfang bei Gott‘, ja der ‚Gott war‘, einer, der das göttliche *egō eimi* {Ich bin} im Munde führt und erklärt: *egō kai ho patēr hen esmen* {Ich und der Vater, eins sind wir} (10,30), einer, durch den ‚alle

246 Thyen zitiert Peder Borgen, *Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John's Gospel* (Jn 3,13-14 and Context). In: M. de Jonge (ed.), *L'évangile de Jean*, BETL 44, Leuven 1977, 243-258.

Dinge erschaffen wurden', warum sollte der eigens im Himmel gekrönt und mit göttlicher Vollmacht ausgestattet werden?

Von den zuletzt angeführten Gedanken her ist es nicht verwunderlich (T206), dass Thyen eher Delbert Burkett²⁴⁷ zuneigt, der [35] die „Wurzeln“ für „das Motiv von Ab- und Aufstieg des Menschensohns ... in der biblischen Rede vom Auf- und Absteigen Gottes“ sieht, die Johannes „auf Jesus übertragen hat“:

Wenn die biblischen Auf- und Abstiege Gottes als solche des ‚Menschensohns‘ gesehen werden, werden Passagen wie Joh 12,41 (*tauta eipen Ēsaïas hoti eiden tēn doxan autou, kai elalēsen peri autou* {Das sagte Jesaja, weil er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete}) oder die Rede vom Jubel Abrahams darüber, daß er ‚den Tag Jesu sah‘ (8,56) beredt. Dann braucht man auch die ja so deutlich auf die Sinaioffenbarung bezogene Prologpassage (1,14-18, s.o. z{ur}. St{elle}.) nicht mehr als *Polemik* gegen Mose zu begreifen. Denn wenn „die Schrift doch nicht aufgelöst werden darf“ (10,35), dann kann auch Joh 1,18 nicht bestreiten wollen, daß Mose und die Ältesten auf dem Sinai den ‚Topos‘ gesehen haben, *ou heistēkei {ekei} ho theos tou Israēl* {den Ort, wo der Gott Israels stand} (Ex 24,10f LXX²⁴⁸), oder daß Mose, weil kein Mensch das *Ange-sicht* Gottes schauen und am Leben bleiben kann, die Herrlichkeit des an ihm vorübergezogenen Gottes Israels doch wenigstens *von hinten* hat schauen dürfen (Ex 33,18ff). Wenn Joh Jesus sagen läßt, daß Israels Schriften ‚von ihm zeugen‘ (5,39) und daß Mose ‚von ihm geschrieben hat‘ (*peri gar emou ekein-os egrapsen*: 5,46), dann müssen der *topos* {Ort}, den die Ältesten Israels sahen, und die *doxa* {Herrlichkeit}, die Mose auf dem Sinai schaute, ja wohl der auf- und absteigende ‚Menschensohn‘ und seine *doxa* gewesen sein, die auch Jesaja sah und an der Abraham sich freute.

In diesem Zusammenhang erinnert Thyen an seine Erörterungen zu [\(Johannes 2,13ff.\)](#), denen zufolge „A.E. Harvey und Preiss aufgewiesen“ haben (vgl. [Anm. 196](#)),

daß das gesamte Johannesevangelium als das Protokoll des durch Jesus ausgetragenen Rechtsstreites Gottes mit seinem Volk gelesen sein will. Dazu ruft Joh die Heiligen Schriften Israels als die verlässlichen Zeugen für den von Gott Gesandten auf. ... Darum scheint uns Burkett im Recht zu sein, wenn er auch für Joh 3,13 nach diesem Zeugnis der Schrift fragt und es in Prov 30,1-4 entdeckt.

247 Thyen zitiert Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT, Sheffield 1991. Seitenzahlen dieses Abschnitts in eckigen Klammern [...] beziehen sich auf dieses Buch.

248 An dieser Stelle der griechischen Übersetzung der Schrift ist spannend, dass es im hebräischen Text heißt: *wəjir'u ʾeth ʾlohej jīṣraʾel*, „und sie sahen den Gott Israels“, während die Septuaginta (LXX) die Anstößigkeit dieses Sehens Gottes durch die Einfügung des *topos*, des „Ortes, wo dort der Gott Israels stand“, abschwächt. (Im griechischen Zitat lässt Thyen irrtümlich das Wort *ekei*, „dort“, aus.)

In diesem Abschnitt aus dem Buch der Sprüche oder Proverbien sind nach Thyen „alle Motive von Joh 3,13 fest miteinander verknüpft..., nämlich sowohl der ‚Mann‘ und sein ‚Sohn‘ als auch deren Aufstieg in den Himmel und ihr Abstieg“, wobei der „Mann“ (als Übersetzung nicht des hebräischen Wortes *ʾisch*, sondern *geber*, griechisch *anēr*) im ersten Vers als der Sprecher der folgenden Verse erscheint. Nach der Lutherbibel lautet die Übersetzung dieser Verse folgendermaßen:

30,1 Dies sind die Worte Agurs, des Sohnes des Jake, aus Massa.

Es spricht der Mann: Ich habe mich gemüht, o Gott,
ich habe mich gemüht, o Gott, und muss davon lassen.

30,2 Denn ich bin der Allertörichtste,
und Menschenverstand habe ich nicht.

30,3 Weisheit hab ich nicht gelernt,
und Erkenntnis des Heiligen habe ich nicht.

30,4 Wer ist hinaufgefahren zum Himmel und wieder herab?

Wer hat den Wind in seine Hände gefasst?

Wer hat die Wasser in ein Kleid gebunden?

Wer hat alle Enden der Welt bestimmt?

Wie heißt er? Und wie heißt sein Sohn? Weißt du das?

Nach Thyen lässt die „eindringliche Reihe der rhetorischen Fragen ... natürlich einzig die Antwort zu: Der ‚Mann‘ und ‚der Sohn des Mannes‘.“ Dabei ist allerdings nicht auf den ersten Blick erkennbar, wie er den nur in Vers 1 erscheinenden „Mann“ auf die Fragen von Vers 4 beziehen kann. Das erschließt sich erst aus einer (T207) von Thyen ausführlich wiedergegebenen Analyse des hebräischen Textes der „Worte Agurs“ durch Burkett [51-75], die als „eine Rätselrede ... absichtsvoll *doppeldeutig*“ formuliert seien. So bestätige der doppelt lesbare Konsonantenbestand *hgbr*“ in Vers 1,

der nämlich sowohl als ‚hageber‘ (der Mann) als auch als ‚hagibbor‘ (der Mächtige) gelesen werden kann (und soll!), daß die Designation ‚der Mann‘ eine absichtsvoll enigmatische {rätselhafte} Referenz auf Gott ist. Das bedeutet aber zugleich, daß „der Sohn des Mannes“, wie Burkett *ho hyios tou anthrōpou* {der Sohn des Menschen} übersetzt, ein Kryptogramm von *ho hyios tou theou* {der Sohn Gottes} ist.

Letzten Endes kann Burkett diesen „Mann“ aber nur dadurch mit dem in Vers 4 gemeinten Gott identifizieren, indem er sämtliche negativ getönten Aussagen in den Versen 1 bis 3, die sich auf den Mann beziehen, in ihr Gegenteil umdeutet, zum Beispiel: „Ich habe nicht nur *menschlichen* Verstand. / Die Weisheit habe ich nicht *gelernt*, / denn ich habe das Wissen der Heiligen.“ Letzten Endes halte ich schon allein deswegen, weil die Formulierung „Sohn des Menschen“ nicht einfach mit „Sohn des Mannes“ gleichzusetzen ist, diese Versuche Burketts schlicht für zu weit hergeholt.

Trotzdem kann ich seiner These etwas abgewinnen. Aber auf einem anderen, in meinen Augen viel naheliegenderen Wege. Denn die Frage *mah-schəmo*, „wie ist sein Name?“, kann direkt auf den NAMEN des Gottes Israels bezogen werden. Und von daher ist es Johannes durchaus zuzutrauen, die sich unmittelbar anschließende Frage *umah-schem-beno*, „und wie ist der Name seines Sohnes?“, auf Jesus zu beziehen, den er ja sowohl als Sohn Gottes bezeichnet als auch mit dem Menschensohn identifiziert und in der Formulierung *egō eimi*, „ICH BIN“, sogar als die Verkörperung des befreienden NAMEN Gottes betrachtet.

Allerdings ist mir weiterhin unwohl dabei, so ohne Weiteres der Schlussfolgerung von Thyen zu folgen, die er folgendermaßen nochmals zusammenfasst (T208):

All das heißt aber, daß Joh 3,13 in intertextuellem Spiel mit Prov 30 von solchen Gelegenheiten spricht, wo Gott nach einem Besuch auf Erden wiederaufsteigt in den Himmel und dabei diese Besuche der Irdischen für den *hyios tou anthrōpou* in Anspruch nimmt.

Als Bestätigung dafür will Thyen auch Johannes 9,5 verstehen, wo Jesus sagt: „*hotan en tō kosmō ō, phōs eimi tō kosmou* {jedes Mal, wenn ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt}“.

Letzte Klarheit darüber, wie Thyen das versteht, vermittelt mir erst der letzte Abschnitt seiner Argumentation zu Johannes 3,13. Dort nämlich äußert er sich erneut

zu der verbreiteten These..., als alleiniger Kenner der *epourania* {himmlischen Dinge} und einziger Mittler der göttlichen Offenbarung polemisiere Jesus mit V. 13 gegen Himmelsaufstieg und Offenbarungsempfang anderer. Hatten wir das oben bereits in Frage gestellt, so läßt sich nun noch definitiver sagen, daß mögliche visionäre Erfahrungen anderer hier keinesfalls bestritten werden, wie Jesus in unserer Szene ja auch nicht als Künder der *epourania* auftritt. Joh 3 ist kein ‚apokalyptischer‘ und erst recht kein ‚gnostischer Text‘. Wie die Stichworte von ‚neuer Geburt‘ und ‚ewigem Leben‘ anzeigen, geht es hier gar nicht um *Offenbarung*, sondern um *Erlösung*. Bestritten wird nicht, daß einer eine Offenbarung vom Himmel her erfahren haben könnte, sondern daß jemals einer des ‚ewigen Lebens‘ in der himmlischen Welt teilhaftig geworden wäre [vgl. Burkett 81].

Nach dem letzten Satz dieser Ausführungen nimmt Thyen erstens an, dass Jesus sich tatsächlich in seiner Identität bzw. Sohnschaft mit Gott immer wieder „in der himmlischen Welt“ aufgehalten hat, und in diesem Zusammenhang versteht er zweitens auch „ewiges Leben“ als ein jenseitiges Leben in der himmlischen Welt und nicht als von Freiheit, Recht und Frieden erfülltes Leben auf dieser Erde unter dem Himmel.

Beide Vorstellungen Thyens halte ich für fragwürdig, zur zweiten habe ich oben zur Auslegung von [Johannes 1,13](#) bereits zitiert, was Ton Veerkamp zum „Leben der kommenden Weltzeit“ im Gegensatz zum „Willen des Fleisches“ schreibt.

Die erste widerspricht der klaren Überzeugung des Johannes, dass das Wort Gottes voll und ganz „Fleisch“ geworden ist, also als dieser reale Jude Jesus auf der Erde gelebt hat. Nur indem Jesus als genau dieser Mensch den befreienden NAMEN Gottes verkörpert, wird er in seinem Tod zum Himmel Gottes aufsteigen, aber nicht, um als Mensch dort zu wohnen, sondern um die Verirrungen der Weltordnung wegzutragen (Johannes 1,29), die Weltordnung zu überwinden und den Anbruch der kommenden Weltzeit herbeizuführen. Diesen Aufstieg hat nach Johannes 3,13 vor Jesus als dem Menschensohn niemand vollzogen, das ist mit dem verneinten Perfekt *oudeis anabebēken*, „niemand ist aufgestiegen“, gemeint.

Ich will also nicht ausschließen, dass Johannes an Sprüche 30,4 denken mag, indem er vom Auf- und Abstieg des Menschensohns zum Himmel spricht, aber er hat bestimmt nicht im Sinn, dass Jesus sozusagen schon lange vor seiner Geburt als Mensch den einen oder anderen Ausflug mit seinem Vater auf die Erde unternommen hat und dann wieder in den Himmel zurückgekehrt ist. Eher geht es ihm darum, so deutlich wie möglich zu betonen, dass Jesus in seiner Eigenschaft als der Menschensohn zugleich voll und ganz der Sohn des Gottes Israels ist, indem er dessen befreienden NAMEN verkörpert.

Interessant sind Thyens zuletzt zitierte Überlegungen auch deswegen, weil hier deutlich wird, inwiefern er dagegen ist, Johannes 3 als einen apokalyptischen Text zu deuten. Recht hat er, insofern Johannes nicht wie etwa das Buch Henoch kapitelweise Offenbarungen über die himmlische Welt zu enthüllen vorgibt. Trotzdem hat allein schon der Bezug auf den Menschensohn mit der Apokalyptik zu tun, denn entgegen der oben bereits zitierten Auffassung Thyens (T205), dass die „danielische Vision eines ‚wie ein Mensch‘ aussehenden Himmelswesens und der sogenannte ‚apokalyptische Menschensohn‘ ... bei Joh keine Rolle“ spielen, stammt die Vorstellung vom Menschensohn nun einmal doch aus dem apokalyptischen Buch Daniel, worauf Wengst zu Recht hingewiesen hat, und Stellen wie Johannes 5,27 oder 17,2 zeigen deutlich, in welcher Weise Johannes davon ausgeht, dass Jesus als dem Menschensohn entsprechend Daniel 7,13.14 die *exousia*, „Macht“, über alle Menschen übertragen wird, insbesondere diejenige, über sie Gericht zu halten (Daniel 7,10).

An diesem Punkt sind wir in der Lage zu begreifen, was Ton Veerkamp²⁴⁹ damit gemeint hat, dass Jesus nun im Gespräch mit seinem rabbinischen Gesprächspartner Nikodemus „von den *epourania*, vom dem, *was den Himmel betrifft*“, reden will:

Das tut er mit einem Hinweis auf Daniel 7: „Denn niemand ist in den Himmel aufgestiegen, wenn nicht der, der aus dem Himmel absteigt, der *bar enosch*, *wie ein Mensch*.“ Vom Königtum Gottes, sagt er, sei nach eurer Ansicht auf der Erde nichts zu sehen. Wir beide meinen aber, das Königtum Gottes komme vom Himmel; ich sage dir, wie das geschieht.

249 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 20-22 (Veerkamp 2021, 92; 2006, 57-58).

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*⁷ nennen) im Midrasch eine neue Form an.

Konkret wird, wie oft im Johannesevangelium, der folgende Midrasch (Johannes 3,13-15) mehrere Schriftstellen miteinander verknüpfen, hier sind es die Stellen Daniel 7 und 4. Mose (Numeri) 21. In Vers 13 geht es zunächst nur um Daniel 7:

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.

An dieser Stelle wird nun aber deutlich, warum diese Art der Rede von „himmlischen Dingen“ für Menschen wie Nikodemus noch weniger nachvollziehbar sein dürfte als Jesu Rede von „irdischen Dingen“ (sprich: der Neugeburt aus Wasser und Geist). Denn Jesus definiert das Aufsteigen in den Himmel geradezu von seinem Gegenteil her, stellt alle Vorstellungen von himmlischer Herrlichkeit auf den Kopf:

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 MENSCHEN, 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.

Johannes 3,14-15: Die Erhöhung der Schlange und des Menschensohnes

3,14 Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat,
so muss der Menschensohn erhöht werden,

3,15 auf dass alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben.

[25. April 2022] Vor der Auslegung der zusammengehörigen Verse 14 und 15 ordnet Klaus Wengst (W117) ihre Aussage in die „Begründungskette“ ein, die in der „Auffächerung des Geschehens von Ab- und Aufstieg“ des Menschensohnes in den Versen 14 bis 17 vorliegt:

Aus ihr wird ersichtlich, warum diese Auffächerung von hinten nach vorn vorgeht. Der Menschensohn wird erhöht, das Kreuz Jesu ist Tat Gottes, weil schon der ganze Weg der Niedrigkeit des Sohnes der Liebe Gottes entsprang. Dieser Weg wiederum war ein Weg der Begegnung Gottes mit der Welt, weil er in der Sendung des Sohnes in die Welt durch Gott gründet. Die Glieder dieser Kette führen also vom Kreuz Jesu zurück auf die ursprüngliche Initiative Gottes, die in dieser Auffächerung als *Heilswille* für die *Welt* beschrieben wird.

Aber fangen wir mit Vers 14 an. Indem (T210) hier **die Schlange** „durch den Artikel *ton*“ als „die“ Schlange bezeichnet wird, setzt Johannes Thyen zufolge „ein Auditorium (bzw. eine Leserschaft) voraus..., das (die) mit dieser Erzählung von Num 21,4-9 vertraut ist“. In diesem Text des 4. Buchs Mose wird Wengst zufolge (W117f.)

vom Murren des Volkes berichtet, woraufhin Gott Schlangen unter es schickt, deren Bisse tödlich wirken. Das Volk fleht Mose um Abhilfe an, der dann auf Geheiß Gottes eine kupferne Schlange an einem aufgerichteten Pfahl befestigt. Und alle, die darauf blicken, bleiben am Leben. Dieser biblische Text ist das Unbestrittene, das die hergestellte Analogie – die Erhöhung des Menschensohnes und die ihr zugeschriebene Wirkung – überzeugend machen soll.

In welcher Weise bezieht Wengst nun (W118) diese Analogie auf den mit Jesus identifizierten Menschensohn? Er gibt eine christlich-dogmatisch geprägte Antwort:

Indem Johannes den „erhöhten“ Menschensohn in diese biblische Entsprechung stellt, gibt er den gekreuzigten Jesus als Zeichen zu verstehen, das auf Gott weist. Sich an dieses Zeichen zu halten und ihm zu folgen, heißt: das Herz dem Vater im Himmel unterwerfen, heißt: Gott vertrauen, der Jesus beauftragt hat. Es geht Johannes also um die Wahrnehmung Gottes im Kreuz Jesu.

In diesem Zusammenhang bestimmt Wengst (W118) die Bedeutung des Wortes ***hypsoun***, „erhöhen“, in doppelter Weise:

Dieses Wort bezeichnet einmal schlicht eine sichtbare Aufrichtung, wie sie bei der Kreuzigung erfolgt. Aber zum anderen enthält es doch zugleich auch schon die Dimension der Auferweckung. Johannes will mit diesem Begriff nicht die harte Wirklichkeit des Leidens Jesu übertünchen, sondern das Kreuz Jesu als Zeichen des sich in die tiefste Niedrigkeit des Todes begebenden und aus ihr rettenden Gottes kenntlich machen und so das Vertrauen auf diesen Gott des Lebens bestärken.

Hartwig Thyen beschäftigt sich (T208) sehr viel ausführlicher mit der Bedeutung des Wortes *hypsoun*, „erhöhen“, das hier erstmals im Johannesevangelium auftaucht, und zwar sowohl in der aktiven als auch der passiven Form „*hypsōthēnai dei* {„muss erhöht werden}“. Er wendet sich dagegen, es als gleichbedeutend mit dem Wort *anabainein*, „aufsteigen“, zu betrachten, insbesondere in einer Auseinandersetzung

mit G. C. Nicholson²⁵⁰, der „den Tod Jesu am Kreuz als bloßes *Durchgangsstadium* auf dem Weg eines göttlichen Wesens aus dem Himmel auf die Erde und dahin zurück“ begreift:

Die dreifache Aussage über Jesu *hypsōthēnai* {Erhöhtwerden} – wobei die Nennung der *loudaioi* {Judäer} als Vollstrecker dieser ‚Erhöhung des Menschensohns‘ (8,28) gerahmt ist von der zweimaligen Aussage über deren *Notwendigkeit* (*hypsōthēnai dei*: 3,14; 12,34) – erklärt er zum bloßen Teilmoment des vermeintlich alles beherrschenden Schemas von Abstieg und Aufstieg des Menschensohns.

Damit aber macht Nicholson das „Subjekt des Evangeliums, nämlich den gekreuzigten Jesus, ... zu dessen bloßem Prädikat und die Prädikationen Jesu zum Subjekt.“ Auf Deutsch: Nach Thyen ist es der gekreuzigte Jesus, von dem Johannes sagt, dass er als genau dieser Mensch mit Gott eins ist, zum Himmel auf- und von dort herabsteigt. Nicholson dreht dieses Verhältnis um, für ihn nimmt eine Art Halbgott aus dem Himmel das irdische Schicksal Jesu einschließlich seiner Kreuzigung als vorübergehende Episode auf sich. „So aber betreibt er die konsequente Mythisierung der Geschichte Jesu.“

Dass (T209) das Wort *hypsoun* genau drei Mal im Johannesevangelium auf Jesus bezogen wird (3,14; 8,28; 12,32.34), zwei Mal davon im Zusammenhang mit dem Wort *dei*, „es ist notwendig“ (3,14; 12,34), versteht Thyen dagegen als „ein intertextuelles Spiel mit der dreifachen synoptischen Leidensweissagung Jesu“, und er betont, „daß Jesus seine ‚Erhöhung‘ stets *passiv erleidet*, seinen Auf- und Abstieg dagegen aber *aktiv selbst vollbringt*.“ Gegen Nicholson stimmt er Herbert Kohler²⁵¹ zu, dass [252] das „Kreuz Jesu ... nicht ... als Zwischenstation seiner himmlischen Erhöhung“ zu denken ist, „vielmehr muß sich umgekehrt an ihm die konkrete Gestalt der Herrschaft des Erhöhten ausweisen“:

Und zum Vergleich der drei johanneischen „Erhöhungsaussagen“ mit den drei synoptischen „Leidens- und Auferstehungsweissagungen“ (Mk 8,31; 9,31; 10,33f) sagt Kohler [253f.]: „Ihm (sc. Johannes) genügt das Muß des Leidens allein nicht, denn diesem muß immer ein Muß der Auferstehung nachgestellt werden (Mk 8,31ab). Vielmehr nützt er ein Moment im Kreuzigungsvorgang selbst aus – die Erhebung des zu Kreuzigenden von der Erde an den Kreuzesbalken –, um das Ineinander von Leiden und Auferstehen im doppeldeutigen Erhöhtwerden zu sichern“.

250 Thyen bezieht sich auf G. C. Nicholson, *Death as Departure. The Johannine Descent-Ascent-Schema*, SBL DS 63, Chico, 1983, 75ff.

251 Thyen zitiert Herbert Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium*, AthANT 72, Zürich 1987. Seitenzahlen dieses Abschnitts in eckigen Klammern [...] beziehen sich auf dieses Buch.

Das sieht Thyen auch als einen Grund dafür an, dass – anders als im Gegensatz vom Auf- und Absteigen, *anabainein* und *katabainein* – „dem *hypsoun* bzw. *hypsōthēnai* ein entsprechendes Gegenüber“ fehlt, „wie es etwa Paulus mit dem Kontrastpaar *tapeinoun* {erniedrigen} und *hyperhypsoun* {erhöhen} bietet (Phil 2,8f). Erst in 12,33 wird Johannes ausdrücklich sagen (T210), was in 3,14 bereits angedeutet ist:

Das ‚Erhöhtwerden des Menschensohns‘ wird sich in Jesu Sterben am Kreuz ereignen. Zugleich wird daran deutlich, daß *hypsōthēnai* {erhöht werden} bei Johannes zwar nicht die Opposition von *tapeinoun* {erniedrigen} *bei sich* hat, wie bei Paulus, daß es sie aber, wenn Joh den schändlichen Tod am Kreuz ‚Erhöhung‘ nennt, sehr wohl *in sich* hat.

Sehr weit holt Thyen auch aus, um (T212) die „Rede vom ‚ewigen Leben‘ {*zōē aiōnios*}“ in den Versen 15 und 16 zu erörtern. Diese

ist biblisch vorgegeben, wenn es Dan 12,1f heißt: Beim Erscheinen des großen Fürsten Michael werden „viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, aufwachen, die einen zum ewigen Leben ..., die anderen zu Schmach und Schande“. Die Rabbinen sprechen häufig vom ‚Leben der zukünftigen Welt‘ (*chajjej ‘olam haba’*). Das Adjektiv *aiōnios* {ewig, äonisch} begegnet im Corpus Iohanneum {Johannesevangelium und Johannesbriefe} 23 mal (17 mal im Ev und 6 mal im 1Joh) und zwar *ausschließlich* in der Fügung *zōē aiōnios* {ewiges Leben}. Daß diese häufige Prägung in V. 15 u. 16 gleich *zweifach* erscheint, und zwar erst *nach* dem einzigen, ebenfalls doppelten Vorkommen der Wendung *hē basileia tou theou* {Reich Gottes} in den V. 3 u. 5, ist gewiß kein Zufall.

Thyen bringt also die johanneische Vorstellung vom „ewigen Leben“ in einen Zusammenhang mit der rabbinischen Erwartung des *‘olam haba’*, der „Weltzeit, die kommen soll“. Diese wurde als zukünftiges Leben im Diesseits verstanden, auf der Erde unter dem Himmel Gottes, was Thyen allerdings nicht hervorhebt. Er fährt fort:

Wenn man nicht übersieht, daß in der Rede vom ‚ewigen Leben‘ das eschatologische Moment der uns aus den synoptischen Evangelien so vertrauten Verkündigung der Nähe der *Gottesherrschaft* (oder des *Himmelreichs*, wie Mt sagt) einerseits aufgenommen und bewahrt, andererseits aber zugleich eigentümlich transformiert ist, könnte man sagen, Joh habe hier die Fügung *hē basileia tou theou* {Reich Gottes} durch die Verheißung der *zōē aiōnios* {ewiges Leben} geradezu *ersetzt*.

Darin ist Thyen durchaus Recht zu geben; offen bleibt aber, worin er die eigentümliche Transformation der hier behandelten eschatologischen Begriffe erblicken will. Stellt er sich eine Umwandlung diesseitiger Reich-Gottes-Erwartungen in jenseitige Vorstellungen eines ewigen Lebens im Himmel vor? Auch weiterhin verschwimmen in Thyens Ausführungen diesseitige und jenseitige Vorstellungen vom ewigen Leben:

Barrett²⁵² gibt darum die „Gedankenführung“ von V. 14f so wieder: „Der Menschensohn ist durch seinen Tod in den Himmel erhöht worden: deshalb erfreuen sich jene, die in ihm sind (*en autō*²⁵³), des Lebens im kommenden Äon durch Antizipation {Vorwegnahme}“.

Wieder bleibt offen, ob dieser kommende Äon rein jenseitig oder zumindest auch als diesseitige kommende Weltzeit auf der Erde zu verstehen ist, zumal Thyen unter Rückgriff auf ein Zitat von Kohler [254f.] fortfährt (T212f.):

Dabei muß man freilich der naheliegenden Versuchung widerstehen, „dieses ewige Leben kritisch abzuheben gegenüber dem bloß physischen Leben, das durch das Schlangenzeichen gewährt wird. Darin würde sich dann noch einmal das Mißverständnis des Erhöhtwerdens wiederholen. Demgegenüber gilt: so wie zuvor in V. 14 die himmlische Erhöhung im Vollzug der Kreuzigung gedacht wurde, so wird jetzt das ewige Leben im Vollzug des irdischen gedacht. Das traditionell am Ende der Tage erwartete ewige Leben tritt in das gegenwärtige Leben ein. Das ewige Leben wird als etwas gedacht, das das Leben umfaßt und nicht etwa an seine Stelle tritt“.

Ich gebe zu, dass ich Schwierigkeiten habe, diese Gedanken nachzuvollziehen. Versteht Kohler die Verheißung ewigen Lebens im Sinne einer Erfüllung des diesseitigen Lebens bereits im Hier und Jetzt, dann fragt sich, was er konkret damit meint – vielleicht eine spirituelle Veränderung des einzelnen Menschen durch seinen persönlichen Glauben? Eine auf die gesellschaftliche Lebenswelt der Menschen bezogene Veränderung im Diesseits scheint jedenfalls nicht im Blick zu sein.

Dabei versteht es sich jedoch wohl von selbst, daß sich das ‚ewige Leben‘ im ‚irdischen Leben‘ nicht *erschöpft* und daß auch die *Glaubenden* in der von der „Angst“ beherrschten Welt (*en tō kosmō thlipsin echete* {in der Welt habt ihr Angst}) es nie, wie ihr Herr, „der die Welt überwunden hat“ (16,33), „in sich selbst“ (5,26), sondern stets nur allein „in ihm“ haben werden als solche, die „an ihn glauben“ und zu seinem Kreuz „aufsehen“, so wie das geängstigte Volk Israel in der Wüste einst „aufblickte“ auf die erhöhte Schlange und Leben gewann.

252 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 235.

253 Zu diesen Worten *en autō*, „in ihm“, im griechischen Text von Vers 15 ist anzumerken, dass es in manchen Handschriften auch die Lesart *eis auton*, „an ihn“, gibt. Letztere wäre, wie es die Lutherbibel tut, auf das *pisteuein*, „glauben“, zu beziehen: „alle, die **an ihn** glauben“. Thyen jedoch (T211) hält die schwierigere „Lesart *en autō*“, „in ihm“, für ursprünglich, und versteht diese Worte so, dass „jeder, der glaubend hinsieht auf den ‚erhöhten Menschensohn‘ **in ihm** das Leben gewinnen“ wird (Hervorhebungen von mir). Denn Johannes verwendet das Wort *pisteuein*, „glauben“, sonst nirgends mit der Präposition *en* plus Dativ, sondern immer (34mal) mit *eis* plus Akkusativ.

Mit diesen Worten scheint Thyen die auf das Hier und Jetzt bezogenen Äußerungen Kohlers wiederum durch auf das Jenseits gerichtete Hoffnungen ergänzen zu wollen. Im Ganzen verraten die von ihm verwendeten Formeln jedoch kaum etwas darüber, wie er sich das Leben „in“ Jesus und das Aufsehen zu seinem Kreuz konkret vorstellt.

Interessant ist, dass in den Argumentationen von Klaus Wengst zu diesem Thema des ewigen Lebens ganz ähnliche Denkmuster zu erkennen sind wie bei Thyen. Die Art, wie Gott aus dem Tode rettet, wird ihm zufolge (W118) in Vers 15 so beschrieben, dass „diejenigen, die sich durch dieses Zeichen²⁵⁴ zum Vertrauen auf Gott bewegen lassen, ... ,ewiges Leben haben““. Dazu erwähnt Wengst zwar, dass im „hebräischen Sprachbereich ... dieser Wendung die vom ,Teilhabe an der kommenden Welt“²⁵⁵ entspricht, aber mit keinem Wort geht er darauf ein, ob auch Johannes selbst das Anbrechen einer solchen kommenden Weltzeit auf dieser Erde im Sinn haben könnte. Stattdessen diskutiert er Vorstellungen des ewigen Lebens im Sinne der Unsterblichkeit oder des Gottvertrauens angesichts der allgemein-menschlichen Todverfallenheit (W118f.):

Die griechische Formulierung „ewiges Leben“ könnte die Vorstellung wecken, dass etwas überdauert und nicht stirbt, unsterblich ist. Daran denkt Johannes nicht. Das ist am deutlichsten, wenn er in 11,25 von solchem Leben schreiben kann, „auch wenn jemand stirbt“. Es ist Leben, das sich selbst im Tod getrost der Treue Gottes überlässt. „Ewiges Leben“ qualifiziert damit schon das Leben vor dem Tod als unbedingtes Gottvertrauen. Es ist ewiges Leben, weil es ganz und gar Gott vertraut, in seiner Hand steht und nicht an unserem Tun und Erleiden hängt. So ist es Bekenntnis und Hoffnung gegen den Augenschein einer

254 Dass Wengst die Schlange ein „Zeichen“ nennt, nehme ich zum Anlass, am Rande eine Überlegung Thyens zu erwähnen, die nirgends sonst hingepasst hat. Er fragt sich nämlich (T212), warum Johannes das in der Septuaginta zur Übersetzung des hebräischen Wortes *ness* („hohe Fahnen- oder Signalstange“), verwendete Wort *sēmeion*, „Zeichen“, hier eben gerade **nicht** aufgreift. Das wundert ihn vor allem deswegen, weil sowohl der [Barnabasbrief \(12,5-7\)](#) als auch [Justins Dialog mit Tryphon \(91,4\)](#) in ihrem Rückgriff auf die Szene mit der Schlange „das Wort *sēmeion* geradezu zum Schlüssel ihrer typologischen Auslegung der Schlangen-Episode machen“. Dennoch „scheint Joh es *absichtsvoll* zu vermeiden“, aber Thyen zufolge nicht etwa deswegen, weil er es ausschließlich für „*mirakulöse Taten Jesu*“ verwendet, sondern weil

sēmeion bei Joh wie die ägyptischen *sēmeia* der Mosezeit nie ‚*omen*‘ im Sinne von Vorzeichen (von Zukünftigem) bedeutet, sondern stets Erweis der Identität Jesu als des vom Vater zum Heil der Welt Gesandten ist.

Wenn das heißen soll, dass Johannes die Schlange der Wüstenzeit nicht als „Vorzeichen“ der Erhöhung des Menschensohnes bezeichnen will, weil beim ihm das Wort *sēmeion* für die befreienden Machttaten des gottgesandten Messias reserviert ist, kann ich das einigermaßen nachvollziehen.

255 Wengst verweist dazu beispielsweise auf Mischna Sanherib 10,1: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

Welt des Todes, gegen unser Unvermögen und Versagen, gegen unser Sterbenmüssen.

Offenbar meint nun Wengst (W119), das Judentum von der Vorstellung entlasten zu müssen, in der Erzählung von der Erhöhung der Schlange „sei es lediglich um die Heilung von tödlichen Schlangenbissen gegangen“, während es Johannes um die „Dimension des ‚ewigen Lebens‘“ gehe. So verweist er (W118) darauf, dass schon in Weisheit 16,5-6 die Schlange als „Zeichen‘ (*sýmbolon*)“ verstanden wurde, „das auf Gott selbst als tatsächlichen Retter hinweist“, und dass (W119) schon „in rabbinischen Auslegungen“ mehr im Blick war als die Dimension des

biologischen Lebens und Sterbens. In der kann eine Giftschlange sehr wohl töten. Die andere Dimension kommt schon in der Formulierung der Frage zum Ausdruck, die auch die implizite Antwort gibt, insofern hier auf 1. Sam 2,6 angespielt wird, wo es von Gott heißt: *„Der Ewige tötet und macht lebendig, führt hinab in die Totenwelt und führt herauf.“* Dieser Text spielt in Diskussionen um die Auferstehung eine Rolle.²⁵⁶ Und so geht es auch in der ausdrücklichen Beantwortung dieser Frage um das Vertrauen auf Gott als den wirklichen Herrn über Leben und Tod.

Ich verstehe Wengsts Anliegen und bestreite nicht die Richtigkeit seiner Beobachtungen, wende mich aber dagegen, dass auf diese Weise ein anderes Anliegen jüdisch-messianischer Hoffnungen völlig aus dem Blick gerät, nämlich die Erwartung einer kommenden Weltzeit für ein zukünftiges Leben auf dieser Erde in Freiheit, Recht und Frieden.

Wer sich bis hierhin durch meine Wiedergabe der Vorstellungen von Thyen und Wengst zum ewigen Leben durchgekämpft hat, hat sicher gemerkt, dass ich besonderen Wert auf die von beiden ausgeklammerte Dimension des Lebens der kommenden Weltzeit auf dieser Erde lege. Es ist dieser Aspekt, der Veerkamp zufolge im Zentrum der jüdisch-messianischen Zielsetzungen des Johannes steht. Thyen und Wengst übersehen ihn nur allzuleicht, indem sie die Erzählung von der Schlange sehr abstrakt in den Kontext einer Strafaktion Gottes (T210) gegen sein Volk, das *„gesündigt hat, indem es gegen JHWH und gegen Mose, seinen Gedanken redete“*, einordnen. Worum es konkret (W117) bei diesem „Murren des Volkes“ geht, bleibt völlig außerhalb ihres Blickfeldes.

256 Dazu verweist Wengst auf „bSan = Talmud Bavli Sanherib 92b“ (*talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886). Zur Auslegung von „Num 21,8f., verbunden mit Ex 17,11“ hatte er (W118) zuvor „MekhJ Beschallach (Amalek) 1“ (*Mechilta d’Rabbi Ismael. mechilta d’Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horovitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 [Erstausgabe Frankfurt am Main 1931], 179f.) zitiert:

„Ebenso verhält es sich (mit Num 21,8): *Da sprach der Ewige zu Mose: Mache dir eine Brandnatter! Tötet denn etwa eine Schlange und macht lebendig? Vielmehr: Solange er so handelte, blickten die Israeliten auf ihn und vertrauten dem, der Mose angeordnet hatte, so zu handeln. Und der Heilige, gesegnet er, schickte ihnen Heilungen.*“

Ton Veerkamp²⁵⁷ sieht genauer hin und fragt sich, was es bedeutet, dass das Volk in 4. Mose 21,5 gegen Gott und gegen Mose redet: „Warum habt ihr uns hinaufgeführt aus Ägypten?“ Seine Antwort lautet:

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.

Audrücklich erwähnt Veerkamp in diesem Zusammenhang die von mir oben zitierte Deutung von Wengst (W118), das Zeichen der Schlange verweise „auf Gott als den alleinigen und wirklichen Retter“ bzw. auf „den gekreuzigten Jesus als Zeichen...“, das auf Gott weist. Sich an dieses Zeichen zu halten und ihm zu folgen, heißt: das Herz dem Vater im Himmel unterwerfen“. Dafür hat Veerkamp nur beißende Kritik übrig:

Solche klassischen Formeln christlicher Orthodoxie verfehlen den Sinn des Midrasch. 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 „geheften“ *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.

Ich gebe zu, dass mich diese Interpretation, als ich sie zum ersten Mal las, schwer zum Schlucken gebracht hat. Soll denn alles, was wir als Christen traditionell mit dem Kreuz Jesu verbinden, falsch sein? Und ist es wirklich berechtigt, all das, was am Karfreitag in christlichen Kirchen gefeiert wird und worüber in zahllosen Predigten nachgedacht wird, mit dem Stichwort „Kreuzidyllen“ abzutun? Das kann und will ich nicht behaupten. Aber zugleich plädiere ich dafür, nicht vorschnell Veerkamps politische Auslegung insgesamt zu verwerfen. Denn Johannes als jüdischer Messianist war sicher noch kein christlicher Dogmatiker, und es ist zu bezweifeln, dass er das ewige Lebens als Vertröstung auf das Jenseits verstehen wollte. Hören wir daher

257 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 23-31 (Veerkamp 2021, 92-94; 2006, 58-59).

weiter Veerkamp zu, wie er uns die befreiungspolitische Botschaft des Johannes nahebringen versucht:

Johannes verfremdet den *bar enosch* {Menschensohn} 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.

Eine politische Auslegung des Johannesevangeliums besteht nach Veerkamp also nicht darin, sich Jesus als Revolutionär mit einem Schwert oder Gewehr in der Hand vorzustellen, der den Aufstand gegen Rom anführt. Im Gegenteil. Seine Revolution wird mit den Waffen der *agapē* geführt werden, einer solidarischen Liebe, von der Johannes im nächsten Vers zum ersten Mal reden wird. Aber ist es nicht auch illusorisch, von der Niederlage des Messias am Kreuz und von Gottes „Liebe“ die Überwindung der tödlichen Strukturen der herrschenden Weltordnung zu erwarten? Dieser Frage müssen wir Christen uns stellen, selbst wenn wir keine Antwort wissen. Im Sinne des Johannes ist jedenfalls nicht die Flucht vor dieser Frage ins Jenseits:

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*“, verhöhnte 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.

Johannes 3,16: Die solidarische Liebe Gottes zur Welt im Sohn, dem Einziggezeugten

3,16 Denn also hat Gott die Welt geliebt,
dass er seinen eingeborenen Sohn gab,
auf dass alle, die an ihn glauben,
nicht verloren werden,
sondern das ewige Leben haben.

[28. April 2022] In Vers 16 wird (T213), wie die einleitenden Worte *houtōs gar*, „denn so“, zeigen, „der wahre Grund dafür“ genannt, „daß der ‚Sohn des Menschen‘

ans Kreuz erhöht werden *muß*.“ Dieser Grund besteht in „Gottes Liebe zum *kosmos*“, und die grammatische Form des griechischen Aorists *ēgapēsen*, „hat geliebt“, gibt Thyen zufolge

zu verstehen, daß hier nicht von Gottes *Liebesgesinnung*, sondern von seiner [kontingenten Liebestat](#) die Rede ist: *hōste ton hyion ton monogenē edōken* {dass er seinen einzigen Sohn gab}. ... Mit V. 16 wird das für das gesamte Evangelium so überaus bezeichnende [Lexem](#) *agapan* {lieben} neu eingeführt und als Gegenstand dieses Liebens Gottes zugleich der *kosmos* {Welt} benannt.

Zum Stichwort ***agapan***, gewöhnlich mit „lieben“ übersetzt, verweist Thyen darauf, dass „68 von insgesamt 143“ Stellen, wo es im Neuen Testament vorkommt, auf die johanneischen Schriften entfallen, davon 37 im Evangelium und 31 in den Johannesbriefen. „Auch dem Nomen *agapē* {Liebe} stehen in den Evangelien sieben joh Belegen nur je *einer* bei Mt und Lk gegenüber (hinzu kommen noch 21 Vorkommen von *agapē* in den JohBr...)“. In dasselbe Bedeutungsfeld rechnet Thyen „das dreizehnmalige Vorkommen von *philein*“, wörtlich „freundschaftlich verbunden sein“.

Abgesehen von diesen Hinweisen fehlt sowohl bei Thyen als auch bei Wengst jedes Wort der Erläuterung zur genauen Bedeutung des Wortfeldes *agapan* und *agapē* – außer dass Thyen die *agapē* als „kontingente Liebestat“ von „Gottes *Liebesgesinnung*“ abgrenzt. „Kontingent“ kann „zufällig“ bedeuten, ist philosophisch gesehen etwas, was möglich, aber nicht notwendig ist, also auf einer freien Entscheidung Gottes beruht. Beide scheinen vorauszusetzen, dass jeder weiß, was mit Liebe im Zusammenhang mit Gott und der Bibel gemeint ist, obwohl doch das Wort Liebe auch im Deutschen eine ungeheure Bandbreite an Bedeutungen haben kann. Es kann nüchterne Vorliebe und gefühlsmäßige Zuneigung bis zur heißen erotischen Liebe bezeichnen, für die Beziehung zu Kindern und Eltern, zum Ehepartner und zur Freundin, zum Nächsten und zu Gott verwendet werden und nicht zuletzt auch auf Tiere und sogar Gegenstände wie Lieblingsnahrungsmittel und Kleidungsstücke.²⁵⁸

Ton Veerkamp²⁵⁹ zieht für „das Verb *agapan* ... die Übersetzung „solidarisch sein mit“ vor und verweist zur Begründung auf eine frühere Arbeit, nämlich seine „Auslegung des ersten Johannesbriefes“. Es lohnt sich, außerordentlich weit auszuholen, um auf seine dortigen Überlegungen einzugehen, denn am Verständnis von *agapē*

258 Vgl. dazu auch meine Überlegungen zu [Liebe und Zorn](#) in Helmut Schütz, [Missbrauchtes Vertrauen. Sexueller Missbrauch als Herausforderung an Seelsorge, Kirche und Bibelauslegung](#), 158ff.

259 Wo Veerkamp-Zitaten dieses Abschnitts Seitenzahlen mit „V“ vorangestellt werden, sind sie seiner Auslegung des 1. Johannesbriefes entnommen: Ton Veerkamp, *Weltordnung und Solidarität oder Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung des ersten Johannesbriefes und Kommentar* (= Texte & Kontexte 71/72 (1996)), 35ff. Veerkamp verweist auf diesen Text in: [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“](#), 2,23-3,21, Abs. 32 (Veerkamp 2021, 94; 2006, 59).

könnte sich die gesamte Interpretation des Johannesevangeliums entscheiden. Vor-
ausgeschickt sei eine schlagwortartige Zusammenfassung seiner Auffassung, dass
hier die Übersetzung „Solidarität“ und nicht „Liebe“ angemessen sein soll (V35):

Der erste Grund liegt in der fast absoluten Abnützung dieses Schlagwortes.
Aber wichtiger ist, daß „Liebe“ hier die falsche Kategorie ist. Ich bin der An-
sicht, daß vor allem in den Texten der Johannesschule *agapē* nicht für das he-
bräische *ahaba*, sondern für das ebenfalls hebräische *chessed* steht. Es ist ein
Grundwort der Theologie der ganzen Schrift.

Die Schwierigkeit, die richtige Bedeutungsnuance von *agapan* und *agapē* herauszu-
finden, beruht nach Veerkamp unter anderem darauf, dass die altgriechischen und
hebräischen Wörter, die hier im Spiel sind, sehr unterschiedlich verwendet werden.
Während das Griechische „verschiedene Wörter für drei verschiedene Stufen der
Zuneigung“ kennt, nämlich **agapan**: „sich zufrieden geben, eine Vorliebe für etwas
oder jemanden haben, also ein rechtes ‚cooles‘ Wort“, **philein**: „sich einem Men-
schen in Freundschaft zuwenden, aber oft auch küssen“, und **eran**: „lieben...; **eras-
asthai**, sich verlieben, heftig begehren, also die höchste Stufe der Emotionalität“,
deckt das hebräische Wort **ahab** (also ähnlich wie das deutsche Wort „lieben“)

die ganze Bedeutungspalette der drei Verben ab. Die Übersetzer der LXX ha-
ben in etwa 80% der Fälle *ahab* mit *agapan* übersetzt. Dieses Verb kommt im
Hohenlied vor, aber es taucht auch in einer sehr brutalen Szene auf: „Die Lie-
be (*agapē*), mit der Amnon sie [Tamar] geliebt hatte (*ēgapēsen*) ...“ (2 Sam
13,15), eine Vergewaltigung! Im Lastwort „Mein Bote“ (Malachi) hören wir,
1,2f: „Ich habe Jaakob ‚geliebt‘ und Esaw habe ich gehaßt.“

Aber wie kann Gott das eine Volk lieben und das andere hassen? „Paulus hatte die-
sen Satz in Röm 9,13 erklärt. Es handele sich um die Souveränität der Erwählung; der
Grund der physischen Abstammung von Abraham und Jizchak spielte keine Rolle.“
Im 5. Buch Mose 7,7-8 findet sich dazu die Klarstellung (nach Luther 2017):

Nicht hat euch der HERR angenommen und euch erwählt, weil ihr größer wä-
ret als alle Völker – denn du bist das kleinste unter allen Völkern –, sondern
weil er euch geliebt hat und damit er seinen Eid hielte, den er euren Vätern
geschworen hat.

An dieser Stelle, so Veerkamp, muss *ahaba* also tatsächlich

durch „Liebe“ übersetzt werden, weil nur so die Souveränität des Erwählungs-
aktes wiedergegeben werden kann. ... Israel hat sich gefragt, warum wohl der
NAME Israel zu seinem Bündnispartner gewählt hat; es findet keine andere
Antwort als eben „Liebe“.

Israel wurde also nicht etwa erwählt,

weil es von sich aus ein „besonderes“ Volk gewesen wäre. Hellas oder Rom
wären vielleicht „besonders“ leistungsfähige Völker, wenn überhaupt. „Beson-

ders“ (*ʔam segulla*) war Israel nicht von sich aus, „besonders“ wurde es durch die Erwählung.

Mit diesem aus freier Liebe erwählten Volk hat Gott einen Bund geschlossen, das heißt, einen Vertrag mit klar geregelten Vertragsbedingungen. Gott als der sein Volk befreiende und ihm Recht schaffende NAME sichert ihm seine Treue zu, und das Volk verpflichtet sich daraufhin, die Gebote Gottes zu befolgen, ohne die das Volk nicht auf Dauer in Freiheit und Recht leben könnte. Wo von dieser Bundestreue Gottes die Rede ist, tritt neben die „Treue“ Gottes, *emeth*, in einer stehenden Redewendung nicht das Wort *ahaba*, das die freie Erwählung aus Liebe bezeichnet, sondern oft das Wort *chessed*, das mit „Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Liebe“ übersetzt werden kann. Wie gibt (V36) die griechische Septuaginta (LXX) dieses Wort wieder?

Das Wort *chessed* wird in der LXX fast vollständig mit Begriffen umschrieben, die eine Zuneigung zu vor allem hilfsbedürftigen Personen andeutet. Meistens werden Wörter gebraucht, die vom griechischen Stamm *eleē-* (*eleēmosynē* z.B. bedeutet Mitleid) hergeleitet sind (vgl. unsere Verballhornung dieses Wortes in „Almosen“).

Dass „die LXX das Wort *chessed* nicht ein einziges Mal mit *agapē* übersetzt“, sieht Veerkamp durch „eine gewisse Einseitigkeit des Wortes“ begründet:

chessed als Zuneigung „von oben nach unten“. Aber das Wort hat auch eine „horizontale“ Dimension, ein gegenseitiges Verhältnis zwischen den Menschen.

Um dieses Verhältnis auf Gegenseitigkeit so klar wie möglich zu bezeichnen, bietet sich nach Veerkamp das „moderne Wort **Solidarität**“ an. Es

stammt aus der französischen Jurisprudenz des 17. und 18. Jh.s und bedeutet die Eigenschaft einer Solidargemeinschaft, die gesamtschuldnerisch haftet für die Schulden eines Mitglieds dieser Gemeinschaft. Alle Mitglieder der Solidargemeinschaft „Krankenversicherungsgesellschaft“ haften gesamtschuldnerisch für die Schulden, die einem Mitglied durch einen genau festgelegten Krankheitsfall (Versicherungsfall) entstehen, sie werden also von allen Mitgliedern gemeinsam gezahlt. In der Arbeiterbewegung erhält das Wort eine besondere Bedeutung. Entstanden ist diese neue Bedeutung durch die gemeinsame Verpflichtung, einzelne Mitglieder einer Gruppe von Arbeitern zu unterstützen, wenn im Fall eines Streites (Streik, Aussperrung usw.) diesen Mitgliedern Schäden entstehen. Die Gewerkschaft ist eine solche Solidargemeinschaft. Der Zusammenschluß und der Zusammenhalt von arbeitenden Menschen wird nicht nur durch die Abwendung oder Abfederung von bestimmten Schäden, sondern durch das Ziel des gemeinsamen Kampfes gegen die Verursacher solcher Schäden und für eine neue Gesellschaft bestimmt. **Solidarität** wird somit zu einem **sozialen Kampfbegriff**.

Wem es zu weit geht, den biblischen Begriff *agapē* als politischen Kampfbegriff zu definieren, sollte bedenken, wie hart die Propheten mit denjenigen ins Gericht gehen, die Rechtlose unterdrücken, und wie klar Gott seine Solidarität mit den Elenden und Armen ausspricht. Wo es um die „Haltung der Menschen in Israel zueinander“ geht, steht Veerkamps Einschätzung der *agapē* mit dem Konzept im Einklang, das wir aus 3. Mose 19,18 (wo die LXX *ahab* mit *agapan* übersetzt) als das Gebot der Nächstenliebe kennen:

Spätestens hier ist „Liebe“ nicht angebracht; die Menschen erwählen sich nicht. Sicherlich gibt es unter Menschen „Erwählungsakte“; Liebe ist ein sehr spezielles Verhältnis zwischen zwei Menschen. Geliebte lieben Geliebte und andere Menschen eben nicht; sie können Freundschaft für sie empfinden, aber auch das gilt einer beschränkten Zahl von Mitmenschen. Solidarität ist aber jedem Menschen gegenüber möglich, auch wenn man Gefühle von Antipathie empfindet. Niemand ist verpflichtet, oder auch nur in der Lage, mit allen Menschen „Freund“ zu sein, gar sie zu „lieben“. Aber solidarisch sein kann man mit allen Menschen, mit denen man eine gemeinsame Sache vertritt.

Nun mag man sich fragen, ob es nicht anachronistisch ist, den modernen Begriff der Solidarität auf die Welt der Bibel zu übertragen. Ich denke, man muss sich der damit verbundenen Gefahren bewusst bleiben, aber zugleich auch bedenken, ob nicht auch andere Übersetzungsmöglichkeiten die ursprüngliche Aussageabsicht eines Wortes wie *chessed* verfälschen könnten. Wenn zum Beispiel (V35) Martin Buber „dieses Wort immer mit Huld“ übersetzt und dabei weiß, dass es „ein Wort aus der Sphäre des Feudalismus“ ist, also aus der mittelalterlichen Welt von Lehnsherrschaft und Vasallentum, mag man ebenfalls bezweifeln, ob ein solches Verständnis das Verhältnis von Gott und seinem Volk angemessen wiedergibt.

Dasselbe gilt für die Übersetzung von *chessed* mit „Gnade“ oder „Barmherzigkeit“ dort, wo es um die Bündnistreue innerhalb des Bundes zwischen Gott und Israel geht: Wenn die menschlichen Vertragspartner sich an die Bedingungen des Bundes mit Gott halten, sieht sich auch Gott an die Vertragsbedingungen gebunden. Das ist unter diesen Umständen also gerade keine herablassende Gunst, keine von seiner Willkür abhängige „Gnade“ oder „Barmherzigkeit“, sondern sie dürfen sich dieser *chessed* gewiss sein, was man durchaus mit Gottes „Solidarität“ umschreiben kann.

Bisher habe ich erklärt, dass Veerkamp für die jüdischen Schriften *ahaba*, „Liebe“, als eine „**Kategorie der Erwählung**“ und *chessed*, „**Solidarität**“, als „eine **Kategorie des Bundes**“ unterscheidet. Wie kommt er aber nun darauf, dass der Evangelist Johannes mit dem griechischen Wort *agapē* nicht das hebräische Wort *ahaba*, sondern *chessed* im Sinne einer solidarischen Verbundenheit auf Gegenseitigkeit aufgreift, obwohl die LXX selbst es nirgends so übersetzt?²⁶⁰

260 Zuvor hatte Johannes das Wort *chessed* bereits im Prolog mit dem griechischen Wort *charis* aufgegriffen, vgl. dazu die Auslegung von [Johannes 1,14e](#).

Seine Begründung geht davon aus (V36), dass die synoptischen Evangelien und die apostolischen Schriften das Wort *chessed* zwar genau so umschreiben wie die LXX, nämlich unter Rückgriff auf das Wortfeld *eleēmosynē*, „Mitleid“:

Aber in den Texten der Johannesschule fehlen diese griechischen Umschreibungen gänzlich, bis auf die einzige Ausnahme 2 Joh 3. Es kann nicht sein, daß in einer jüdischen Schrift aus jenen Tagen das biblische Grundwort *chessed* unbekannt sein sollte. Aus diesem Grund bedeutet *agapē* als Platzhalter für *chessed* **Solidarität**. ... Johannes will ein Wort, durch das klar wird, daß die *chessed* „Gottes“ (die Vertikale) die *chessed* zwischen den Menschen (die Horizontale) begründet und beständig macht. Das ist eine eminent theologische Entscheidung. Deswegen bietet sich das moderne Wort **Solidarität** als am ehesten geeignet an.

Konkret untermauert Veerkamp diese Behauptung mit seiner Auslegung einiger Verse des 1. Johannesbriefes (V33):

2,3 Und darin erkennen wir,
daß „wir Ihn erkannt haben“:
wenn wir Seine Gebote wahren.

2,4 Der sagt: „ich habe Ihn erkannt“,
und die Gebote nicht wahr,
der ist ein Betrüger, und in so einem ist keine Treue.

2,5 Wer aber Seine Rede wahr,
in dem kommt die Solidarität „Gottes“ zum Ziel,
darin erkennen wir, daß wir mit Ihm sind.

In 2,3 wird von der Erkenntnis Gottes, genauer gesagt, des Gottes Israels, des NAMENS, gesagt, dass sie in einer Praxis besteht, nämlich im Wahren, Halten oder Tun, *tērein*, seiner Gebote, *entolais*, bzw. seines Wortes, *logos* (V33f.): „Wir erkennen IHN, indem wir Seine Gebote wahren, indem unsere Gesellschaft eine Gesellschaft ohne Raub und Mord und Verleumdung wäre.“ Gott bzw. seinen NAMEN zu erkennen läuft also auf das hinaus, was er selbst nach Jeremia 22,15-16 über den König Josia sagt (V34), „er tat Recht und Wahrheit, und das war gut“, er half als „Rechtsbeistand im Gericht dem Unterdrückten und Bedürftigen, und das war gut: Wäre das nicht MICH erkennen?, spricht der NAME.“

Daraus ziehen die folgenden Verse 2,4-5 zwei Schlussfolgerungen, nämlich erstens im Blick auf den, der die Tora verfehlt, und zweitens den, der sie wahr. Im letzteren Vers erfolgt die Definition des Wortes *agapē*, auf die es Veerkamp ankommt:

„Wer also sagt: ‚ich habe IHN erkannt, und ich wahre die Gebote nicht‘, ist ein Betrüger“. Hinzugefügt wird: „und die Treue wäre nicht in ihm.“ ... Verfehlung heißt, die Gebote, die Tora, nicht wahren. Das führt zum nächsten Satz, der positiven Umkehrung des negativen Vorsatzes:

Wer aber Seine Rede wahr
in dem kommt **getreu** {*alēthōs*} die Solidarität {*agapē*} „Gottes“ zum Ziel
darin erkennen wir, daß wir mit ihm sind.

Indem Veerkamp die drei Zeilen von Vers 5 als „Bedingungssatz“ sowie „Folgesatz 1“ und „Folgesatz 2“ markiert, stellt er heraus, dass das Wort *agapē* hier klar und deutlich in den Kategorien des Bundes definiert ist (V34f.):

Jemand, der die Gebote nicht wahr, bricht den Bund und er verletzt die **Treue** tödlich. Im Bund verhält sich der NAME zum Bundesgenossen Israel als vollkommen **getreu** solidarisch. Diese Treue (*emeth, alētheia*) verwirklicht sich als Solidarität (*ahabā*²⁶¹, *agapē*). Das geschieht aber nur, wenn der Bundesgenosse kein Betrüger ist und also untreu wäre („die Treue wäre nicht in ihm“). So bleibt der NAME zwar **getreu**, aber er kann mit dem treulosen Bundesgenossen nicht solidarisch sein.

Abgesehen davon, dass uns dieser Gedankengang in Erinnerung bleiben sollte, um im Evangelium des Johannes den Vers 3,18 angemessen auslegen zu können, belegen diese Verse im 1. Johannesbrief, dass im johanneischen Schrifttum zumindest dort das Wort *agapē* als eine Kategorie des Bundes verstanden wird.

Aber trifft das auch für das Evangelium des Johannes zu? Kann das Wort *agapē* in Johannes 3,16 im Rahmen des Bundes Gottes mit Israel verstanden werden, wenn Johannes doch ausdrücklich von der *agapē* Gottes zum **kosmos** spricht? Ist die Verwendung des Wortes *kosmos* nicht geradezu ein Erweis dafür, dass sich *agapē* hier gerade nicht nur auf Israel, sondern im Sinne einer zusätzlichen (oder sogar ersatzweisen) Erwählung auf die gesamte Menschenwelt aller Völker bezieht?

Von einer solchen Sicht der Dinge (teils mit und teils ohne eine Lehre der Enterbung Israels) scheinen so gut wie alle christlichen Exegeten auszugehen: Trotz der Sünde der Welt, die Jesus als das Lamm Gottes wegträgt (1,29), wendet sich Gott in Jesus vergebend der Welt zu und erwählt jeden Menschen zum ewigen Leben. Einzige Bedingung dafür ist der Glaube an Jesus, der wiederum eins ist mit dem Glauben an den Gott, der ihn gesandt hat und mit dem er eins ist. So sehen das offenbar auch Thyen und Wengst, denen ich mich noch einmal zuwende, bevor ich schließlich auf das eingehen werde, was Veerkamp konkret zu Johannes 3,16 zu sagen hat. Wie Thyen (T213) die Liebestat Gottes, deren Gegenstand die Welt ist, sicher im Sinne einer Erwählung aller glaubenden Menschen der Welt versteht, so wird Wengst zufolge (W119) in Vers 16 „die Hingabe des Sohnes, womit der ganze Weg Jesu in der Niedrigkeit im Blick ist, als Akt der Liebe Gottes zur Welt beschrieben“:

261 Ich vermute, dass Veerkamp an dieser Stelle versehentlich das Wort *ahaba* statt *chessed* benutzt; wenige Zeilen später erklärt er (V35), dass „in den Texten der Johannesschule *agapē* nicht für das hebräische *ahaba*, sondern für das ebenfalls hebräische *chessed* steht“.

Die gedanklichen Zusammenhänge, die bei der Formulierung, dass Gott seinen Sohn gegeben habe, wachgerufen werden, lassen in erster Linie an seinen Tod denken. Die Fortsetzung stellt dieses Geben in den weiteren Horizont der Sendung, sodass an den Weg Jesu im Ganzen gedacht sein dürfte, wie er im Evangelium erzählt wird. Dessen Zielpunkt ist das Kreuz; darauf wird er von vornherein ausgerichtet. Dieser Weg gilt als Folge der Liebe Gottes zur Welt. Das aber heißt, dass er mit seinem Ziel eine Funktion für die Welt hat, nämlich die, ihr Gottes Liebe zu vermitteln.

Wengst macht, wie gesagt, nicht ausdrücklich deutlich, was er mit dieser Liebe meint, aber er setzt voraus, dass Johannes hier nicht von Gottes bleibender Bundes-treue und Solidarität gegenüber Israel spricht, sondern von Gottes Liebe zur Welt im Sinne einer Hinzu-Erwählung zum bisherigen Volk Gottes.

Etwas naiv klingt der folgende Satz, in dem Wengst von der Welt sagt (W119f.):

Sie lässt sich diese Liebe gefallen, indem sie glaubt, indem sie im Blick auf Jesus Gott vertraut. So kann der Weg Jesu verstanden werden als vertrauensbildende Maßnahme Gottes gegenüber der Welt.

Das ist nicht falsch, insofern es auf diejenigen aus oder in der Welt bezogen ist, die auf Jesus bzw. Gott vertrauen. Aber in dieser Verallgemeinerung muss doch gefragt werden, ob Wengst hier den Widerstand dessen, was Johannes mit *kosmos* bezeichnet, gegen die „vertrauensbildende Maßnahme Gottes“ nicht doch verharmlost.

Thyen erinnert zum Begriff des *kosmos* daran, dass dieses Wort „in unserem Evangelium, je nach dem Aspekt, unter dem es gebraucht wird, höchst ambivalent ist“, und zitiert zustimmend Rudolf Bultmanns²⁶² Resümee seines Bedeutungsspektrums:

„Eben deshalb ist der *kosmos* beides: Gegenstand der Liebe Gottes (3,16) und Empfänger der Offenbarung (4,42; 6,33; 12,47) wie die lügnerische Macht, die sich gegen Gott empört (14,30; 16,11), die verworfen wird (12,31; 17,9). Beides konstituiert zusammen den *kosmos*-Begriff, und man darf nicht bei Joh zwei verschiedene *kosmos*-Begriffe unterscheiden“.

Für die Liebe Gottes zum *kosmos* weist Thyen auf eine Parallele im Buch der Weisheit Salomos hin (11,23-24), auf die Klaus Berger²⁶³ aufmerksam gemacht hat (nach Luther 2017):

Aber du erbarmst dich über alle, denn du kannst alles und du siehst über die Sünden der Menschen hinweg, damit sie sich bekehren sollen. Denn du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast. Denn du hast ja nichts bereitet, gegen das du Hass gehabt hättest.

262 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 34.

263 Thyen zitiert Klaus Berger, Exegese des Neuen Testaments, UTB 658, Heidelberg 1977, 182f.

Dazu Thyen:

Die Analogie ist deshalb so nahe, weil hier Gottes Verhältnis zu „seiner Welt“ (‘*olamo* ist stehende Redeweise bei den Rabbinen...) als seine *Liebe* zu seiner Schöpfung gepriesen wird. Das ist, soweit wir sehen, nur hier und in Joh 3,16 der Fall.

Zu bedenken ist allerdings, dass in Weisheit 11,24 nicht wörtlich von der Liebe Gottes zum *kosmos* die Rede ist, stattdessen von der Liebe zu „*allem, was ist*“, *ta onta panta*. Außer Acht bleibt bei Thyen auch der Unterschied zwischen dem hellenistisch-römischen *kosmos*-Begriff im Sinne einer räumlich verstandenen (angeblich) schmuckvollen Ordnung und dem rabbinisch-jüdischen Begriff des ‘*olam* als einer zeitlich verstandenen Abfolge verschiedener Äonen oder Weltzeiten.

Weiter zitiert Thyen Klaus Berger zum Rückbezug von Johannes 3,16 auf Weisheit 11,23-24 (T215f.):

„Glauben an den Sohn hat dieselbe Funktion wie ‚Umkehr‘ in SapSal {Weisheit Salomos}; man könnte sogar annehmen, daß die Verbindung von ‚Sohn‘ und ‚glauben‘ bei Joh inhaltlich die Aussagen über Umkehr und Sündenvergebung ‚ersetzt‘.“

Dieser Gedanke wird Thyen zufolge (T216) durch „das Spiel mit der Wüstenepisode von Num 21 in V. 14“ bestätigt, denn „das ‚Aufsehen‘ auf die ‚eherne Schlange‘“ hatte ja tatsächlich „dem wegen seiner Sünde von den tödlichen Schlangenbissen heimgesuchten Volk einst das Leben gegeben.“ In diesem Zusammenhang spricht Thyen davon, dass die „Alten ... in Joh 3,16 so etwas wie ‚das Evangelium im Evangelium‘ gesehen“ haben.

Schließlich zitiert Thyen noch eine letzte Beobachtung von Klaus Berger:

„Die Übereinstimmung in den universalistischen Aussagen (alles, was ist; jeder, der glaubt) ist ein weiteres Argument dagegen, daß es sich im JohEv um eine ‚insider-group‘ handelt ..., denn hier ist erkennbar, daß der universalistische Zug nicht zufällig ist, sondern traditionsinhärent und mit dem Schöpfungsglauben selbst verbunden“.

Im Blick auf die universalistischen Aussagen hat Berger Recht; lässt sich daraus aber der zwingende Schluss ziehen, die johanneische Gemeinde sei keine *insider-group* gewesen? Und ist die Schlussfolgerung zulässig, das Johannesevangelium müsse sich über Israel hinaus an die Völkerwelt als seinen Hauptadressaten richten? Eine solche Interpretation von Johannes 3,16 formuliert Klaus Wengst ausdrücklich (W120):

Der Weg Jesu mit seinem Ende am Kreuz ist äußerst partikular. Doch weil er der Liebe Gottes zur Welt entspringt, zielt er auf größte Weite. Wir können diesen Vers heute so lesen: Durch diesen Weg Jesu findet die – nichtjüdische – Welt zum Gott Israels; und indem sie so von Gott gefunden ist, geht sie nicht verloren.

Ich würde eine solche Verstehensweise für uns Christen aus den Völkern nicht grundsätzlich ablehnen. Aber ich denke, dass es noch nicht die Interpretation des Johannes war und erst recht nicht diejenige der Weisheit Salomos. Schon für die Tora und die Propheten gilt das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer der gesamten Welt, und trotzdem steht Israel als das auserwählte Gottesvolk im Zentrum des befreienden und Recht schaffenden Handelns Gottes. Und das bleibt auch im Buch der Weisheit so, wie dessen letzter Vers unmissverständlich deutlich macht (Weisheit 19,22):

Herr, du hast dein Volk in allem groß und herrlich gemacht und hast es nicht verachtet, sondern ihm allezeit und an allen Orten beigestanden.

Dass unter den Bedingungen des Hellenismus und der *Pax Romana* sowohl Propheten als auch Apokalyptiker, Weisheitslehrer und Messianisten des Judentums ihren Blick so stark auf die Welt im Ganzen richten, sollte vor allem vor dem Hintergrund der Tatsache gesehen werden, dass im Unterschied zur Zeit des Exodus aus dem ägyptischen Sklavenhaus die Befreiung für Israel nicht mehr möglich ist, wenn nicht der gesamte *kosmos* von der unterdrückenden Ordnung befreit wird, die auf ihm lastet.

Recht zu geben ist Thyen (T216) all jenen Exegeten gegenüber, die die Liebe Gottes zum *kosmos* deswegen aus dem Johannesevangelium wegerklären wollen, weil „der *kosmos* bei Joh durchweg negativ qualifiziert sei“. Seine eingehenden Auseinandersetzungen (T217f.) mit Autorinnen und Autoren, die das Johannesevangelium durch unterschiedliche Formen eines gnostischen Dualismus geprägt sehen, gipfeln in dem Fazit, dass man (T218) dem Johannesevangelium Unrecht tut, wenn man ihm unterstellt, dass sich „die Liebe Gottes zum *kosmos* nur noch in der Sammlung der ohnehin schon Erwählten für die himmlische Welt auswirken kann“.²⁶⁴

Auch Wengst wendet sich dagegen (W120), „die Aussage von V. 16, dass Gott in der Gabe des Sohnes die Welt geliebt hat, in ihrer Bedeutung für das Johannesevangelium herunterzuspielen, indem man sie einmal als singulär behauptete und zum anderen als aufgenommene Tradition erklärte.“ Zwar mag Johannes Tradition aufgenommen haben, aber die

möglicherweise im Hintergrund stehenden rekonstruierbaren Formeln enthalten jedoch nicht das Motiv von der Liebe Gottes zur *Welt*. Das ist eine Eigentümlichkeit von Joh 3,16 und darum mit aller Wahrscheinlichkeit dem Evangelisten zuzuschreiben. Er stellt damit betont heraus, dass sich Gottes Heilswille auf die Welt richtet. Die Bedeutung dieser Aussage, dass Gott die *Welt* geliebt hat, lässt sich also nicht durch den Hinweis mindern, dass hier Tradition aufgenommen wurde.

264 Damit beruft sich Thyen auf die Kritik von T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 53f., an Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, nach der 4. Auflage 1980, 132.

Im Großen und Ganzen sind sich Wengst und Thyen also einig darin, Johannes 3,16 als den Ausdruck der göttlichen Liebe zur gesamten Menschenwelt anzusehen, die im Glauben an Jesus die Chance bekommt, der ewigen Verdammnis zu entinnen.

Ton Veerkamp²⁶⁵ verfolgt demgegenüber weiter seine politische Lektüre des Johannes, indem er Jesu Kreuzigung in dessen zeitgeschichtlichen Hintergrund einordnet und die Aussagen von Johannes 3,16 im Sinne eines komplexen Midrasch zu verschiedenen Texten des TeNaK auf diese Situation hin ausdeutet. Er beginnt mit der Ungeheuerlichkeit der Vorstellung, dass die Erhöhung des Menschensohns darin bestehen soll, dass er gekreuzigt wird. Uns ist das Kreuz Jesu als religiöses Symbol schon so vertraut, dass uns kaum noch auffällt, wovon da wirklich die Rede ist:

Johannes setzt hier noch einen drauf, er reibt Salz in offene Wunden. Wie kann ein Gott „lieben“, wenn er seinen Sohn – seinen Einzigen, *monogenēs* – so zum Spielball römischer Soldateska werden lässt? Denn Jesus erfährt an Leib und Seele, was das Volk im und nach dem jüdischen Krieg erfahren muss. Israel fragt sich in jener katastrophalen Zeit der messianischen Kriege gegen Rom zwischen 66 und 135 u.Z., ob und wie sein Gott, der Gott der Befreiungen aus jedem Sklavenhaus, mit Israel noch solidarisch ist.

Obwohl hier also davon die Rede ist, dass Gottes *agapan* sich auf den *kosmos* bezieht, geht Veerkamp davon aus, dass Johannes hier die Frage stellt:

Wie kann Israels Gott mit Israel solidarisch sein? Johannes antwortet mit drei Sätzen:

- (1) Denn so hat sich Gott solidarisch mit der Welt gezeigt,
- (2) dass er den SOHN, den Einziggezeugten, gab,
- (3) damit jeder, der ihm vertraut, nicht zugrunde geht, sondern Leben in der kommenden Weltzeit erhält.

Zum ersten dieser Sätze weist Veerkamp darauf hin, dass die johanneische Rede vom *kosmos* die „Schöpfungserzählung“ voraussetzt:

Die Welt, der Lebensraum für die Menschen, wird nur durch die Tora (Wort Gottes) zum Werk Gottes, denn nur die Tora ordnet den Lebensraum. Ein Grieche würde den *geordneten* Lebensraum *kosmos* nennen.

Aber wie wird nach der Tora der *kosmos*, womit im ersten Satz auf „den materiellen und sozialen Lebensraum der Menschen“ geschaut wird, zu dem, was die Tora „Schöpfung“ nennt?

Die Tora erzählt, wie Israel zum erstgeborenen aller Völker wird, wie es aus dem Sklavenhaus befreit wird und die Disziplin der Freiheit in der Wüste ler-

265 Alle weiteren Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 32-44 (Veerkamp 2021, 94-97; 2006, 59-62).

nen musste, damit es im Land der Freiheit das Leben der befreiten Sklaven führen kann.

Das Problem, vor das sich Johannes genau wie viele andere Juden seiner Zeit, insbesondere diejenigen, die dem Messias Jesus nachfolgen, gestellt sieht, formuliert Veerkamp folgendermaßen:

Genau diese Toraordnung des Lebensraumes der Menschen in Judäa gibt es nicht mehr und kann es unter den weltweiten Ordnungen Roms auch nicht mehr geben. Hier wird „Welt“ als „herrschende Weltordnung“ zu einer negativen Vorstellung.

Aber trotz dieser Verkehrung der Welt, die durch Gottes Tora geordnet sein sollte, in ein weltweites Sklavenhaus, gilt ihr Gottes Solidarität, denn nur auf diese Weise kann der Gott Israels auch mit seinem Volk Israel solidarisch bleiben. Ohne eine Befreiung der Welt von der Weltordnung, die auf ihr lastet, kann auch Israel keine Befreiung erfahren; ein Auszug in ein anderes Land wie damals aus Ägypten kann keine Perspektive mehr sein, ebensowenig ein Sieg über Rom mit den Mitteln Roms, wie ihn die Zeloten erstrebten. Die einzige Perspektive ist eine Überwindung der tödlichen Grundstrukturen der Weltordnung selbst, und diese sieht Johannes ermöglicht eben in der *agapē*, der Solidarität Gottes mit der Welt, die wiederum machtvoll genug ist, dass Jesus seine Schülerinnen und Schüler mit ihr ausstattet, als Grundlage einer weltüberwindenden Praxis:

Durch das *mandatum novum*, das *neue Gebot* der Solidarität (13,34), wird die Welt so geordnet, dass Gott mit ihr solidarisch sein kann.

... Solidarisch ist der Gott Israels mit der *Welt*, indem er sie von der *Ordnung*, die auf ihr lastet, befreit.

Dieser grundsätzlichen Solidaritätsbekundung Gottes mit der Welt folgt nun im zweiten Satz von Vers 16 die Antwort auf die Frage:

Wie übt der Gott Israels seine Solidarität mit der *Welt* als Lebensraum für die Menschen aus?

Johannes antwortet darauf wieder mit einem Midrasch, und zwar „über die ‚Bindung Isaaks, des Einzigen‘, Genesis 22.“

Dass Johannes in der Formulierung *ton hyion ton monogenē*, „den Sohn, den einzigen“, die von Thyen (T214) im Anschluss an Lausberg so genannte „Isaak-typologische Wendung (Lausberg) vom *monogenēs para patros* {des Einziggeborenen oder -gezeugten beim Vater} aus dem Prolog“ (1,14) wieder aufnimmt, ist Thyen zufolge

insofern sachgemäß..., als sich ja die ‚Fleischwerdung‘ des *logos* {Wortes} mit der Offenbarung seiner *doxa* {Herrlichkeit} erst in der ‚Erhöhung‘ Jesu an das Kreuz von Golgatha und mit der „Hingabe seines Fleisches für das Leben des *kosmos*“ (6,51) als die „Erfüllung der Schrift“ vollendet (19,28-30).

Damit geht Thyen zwar indirekt darauf ein, dass im Hintergrund der Hingabe Jesu in den Kreuzestod die Erinnerung an die von Mose geforderte Hingabe des einzigen Sohnes Isaak steht, aber er überlegt mit keinem Wort, ob und inwiefern Jesus möglicherweise als zweiter Isaak bzw. Verkörperung des durch Isaak repräsentierten Volkes Israel zu verstehen sei.

Stattdessen fragt er sich nach Zusammenhängen mit dem paulinischen Vers Römer 8,32, der ebenfalls auf Isaaks Bindung anspielt und „von Gott sagt, er habe seinen eigenen Sohn nicht ‚verschont‘, sondern ihn für uns alle ‚dahingegeben‘ {*paredōken*}. ... Daß Joh diesen paulinischen Vers kennt, ist durchaus möglich, schwerlich jedoch *erweisbar*.“ Anders als in Römer 8,32 und 4,25, den beiden einzigen Stellen im Neuen Testament, „wo Gott explizit als das *Subjekt* des *paradidonai* seines Sohnes erscheint“, also des Wortes, das sonst meist für das Aus- bzw. Überliefern Jesu durch Judas verwendet wird (T215), steht in Johannes 3,16 nicht das Wort *paredōken* „er übergab, er lieferte aus“, sondern *edōken*, „er gab“. Indem dieses Wort „im folgenden V. 17 durch *apesteilen* {hat gesandt} aufgenommen und interpretiert wird, dient es hier wohl der Bezeichnung von Jesu gesamter Sendung, die nach V. 14f freilich in seinem ‚Erhöhtwerden‘ gipfelt.“

Thyen erwägt auch, ob Johannes vielleicht auch deswegen das Wort *paredōken* an dieser Stelle vermeidet, um „Gott nicht etwa als den ‚Opferherrn‘ der blutigen Darbringung seines Sohnes erscheinen zu lassen.“ Denn der „ganzen, durch den Hellenismus geprägten, mediterranen Welt gilt jegliche Art eines ‚Menschen-Opfers‘ als schlechthin verabscheuenswürdig“, auch dem Judentum. „Dagegen gilt aber das ‚Selbstopfer‘ eines Menschen nicht nur als vorstellbar, sondern derartige Fälle werden oft als edle Vorbilder und Sühne schaffende Taten nachdrücklich beschworen“, und „diesen Gedanken des *Selbstopfers* Jesu“ bringt Johannes mehrfach zum Ausdruck (10,11.17f.; 15,13ff.; 18,2ff.).

Im Gegensatz zu solchen Überlegungen, die den Schrecken des in 3,16b uns vor Augen gestellten Bildes abmildern sollen, nimmt Veerkamp ernst, dass Johannes hier die Erzählung von 1. Mose 22 aufruft. „Dort wird von Abraham gefordert, seinen Sohn, ‚seinen Einzigem‘, als Opfer zu erheben.“ Und als Abraham ihm seinen Sohn, den Einzigem, nicht vorenthält, hindert ihn der „Bote des NAMENS“ am Opfer seines Sohnes:

Auf diesen Sohn hatte Abraham ein Leben lang gewartet; er ist seine Zukunft. Der Gott Abrahams muss Abraham in einer boshaft-drastischen Weise klar machen, dass dieser Isaak nicht der Sohn Abrahams, sondern der Sohn seines Gottes ist, des VATERS von Israel, dem Volk, das dazu bestimmt ist, Erstgeborenes unter den Völkern zu sein. Bleibt Isaak nicht am Leben, hat Abraham keine Zukunft. Er muss am Leben bleiben, aber nur als Gottes Sohn.

Genau diese Schriftstelle ruft Johannes mit „dem Wort *monogenēs, jachid*“, Veerkamp zufolge auf. Er denkt dabei nicht etwa bereits „an das Trinitätsdogma, Jesus

als der ewige Sohn des VATERS, *genitum non factum*, ‚gezeugt, nicht gemacht‘.“ Es geht nicht um den einzigen oder eingeborenen Sohn Gottes, wie wir ihn im Glaubensbekenntnis bekennen, sondern um Jesus als die Verkörperung des erstgeborenen Sohnes Gottes (2. Mose 4,22), nämlich Israels bzw. dessen Vaters Isaak:

Johannes stellt hier Jesus vor als die Repräsentation Isaaks. Wie damals Isaak ist jetzt Jesus die Zukunft. Im hebräischen Text steht, dass Abraham seinen Sohn „erheben“ muss als Hebeopfer (*haʿala le-ʿola*). So weit kam es nicht; die Bindung Isaaks wird gelöst, die Schlachtung Isaaks unterbunden, weil Abraham nachweislich seinen Sohn nicht mehr als seine eigene, partikulare Zukunft sieht, sondern als die Zukunft „Gottes“ anerkennt. Die Solidarität Gottes mit Abraham zeigte sich damals in der Verhinderung der Opferung Isaaks. Bei Johannes muss der Gott Israels etwas tun, was von Abraham nie verlangt wurde. Hier wird Jesus/Isaak erhöht, blutig. Hier geht der Gott Israels den ganzen blutigen Weg mit der Welt der Menschen, weil es keinen anderen Weg gibt, um mit ihnen solidarisch zu sein.

Johannes verfremdet die Erzählung von der Bindung Isaaks. Führt die Zukunft Abrahams über die Lösung der Bindung Isaaks, so führt hier die Zukunft über die Schlachtung des Messias, so brutal muss man das Wort *edōken*, „hingegen“, deuten. „Gott“ geht den ganzen blutigen Weg nach unten, weil die Weltordnung den Gott sozusagen zwingt, seinen Einzigen töten zu lassen.

Damit ist Thyen zwar darin Recht zu geben, dass Gott hier nicht selbst seinen Sohn opfert, etwa um in seiner stellvertretenden Bestrafung Genugtuung für seine gekränkte Ehre zu erlangen, aber auch in der freiwilligen Selbsthingabe des Sohnes, die das grausame Schicksal des Volkes Israel im Jüdischen Krieg und unter der römischen Versklavung widerspiegelt, beschreibt das Wort *edōken*, „er gab“, nichts weniger als die blutige Realität des Hebeopfers, das Abraham nicht vollziehen musste.

Welchen Sinn und Zweck soll aber ein solches Opfer haben? Auf diese Frage gibt der dritte Teil von Vers 16 eine Antwort. Wengst richtet in diesem Zusammenhang seine Aufmerksamkeit (W120) auf

zwei besondere Punkte. Einmal wird der Sohn jetzt nicht als Vermittler des Lebens genannt, sondern als Gegenstand des Glaubens bzw. Vertrauens. Das ist jedoch kein Glauben neben dem Glauben an Gott oder zusätzlich zu ihm, sondern Glauben an den Sohn ist immer zurückverwiesen an den Vater, der den Sohn gesandt bzw. gegeben hat.

Der andere Punkt ist der, dass „dem Haben des ewigen Lebens“ das verneinende Gegenteil vorangestellt wird, „nicht verloren zu gehen“. Damit wird nach Wengst die Vorstellung von Psalm 1,6 aufgegriffen, dass „*der Weg der Frevler verloren*“ geht:

Sie werden daher umherirren und sich im Nichts verlieren (vgl. Ps 37,20; 68,3), während „Gott den Weg der Gerechten kennt“, der damit nicht ziellos ist. Sich

von Gott zu entfernen und damit verloren zu gehen, stellt Ps 73,27f. als Gutes entgegen, sich Gott zu nahen und bei ihm sich zu bergen. Solche biblischen Zusammenhänge dürften anklingen, wenn Johannes vom Verlorengehen spricht.

Veerkamp dagegen formuliert seine Antwort nicht religiös abstrakt, sondern politisch konkret:

Mit „damit“ (*hina*) fängt der dritte Satz an. Der Sinn ist, dass jeder, der vertraut, das Leben der kommenden Weltzeit erhält. Isaak, also Israel, hat Zukunft. Der kleine Vers Johannes 3,16 ist nichts anderes als der Versuch, mit der Niederlage Jesu im Jahr 30 und der Katastrophe für das ganze Volk im Jahr 70 fertig zu werden. Er will daran festhalten, dass die Ordnung der *Welt* keine Ordnung des *Todes*, sondern eine Ordnung des *Lebens* sein soll, sein kann, sein wird, sein muss. Mit der Schlachtung des Messias enden alle Hoffnungen, innerhalb der geltenden Ordnung einen Ort und somit eine Zukunft für Israel zu finden. Leben ist nur in der kommenden Weltzeit möglich. Vertrauen haben (*pisteuein*) trotz und wegen (!) der Schlachtung des Messias ist die Bedingung.

Kann eine solche Perspektive aber tatsächlich durchgehalten werden? Ist es überhaupt denkbar, dass Johannes ursprünglich eine solche konkrete Perspektive politisch vertreten hat? Die akademische Johannauslegung scheint das ja für dermaßen unmöglich zu halten, dass eine solche Lektüre des Evangeliums nicht einmal erwogen wird. Und wenn es tatsächlich so war, dann dauerte es nicht lange, bis eine heidenchristlich dominierte Kirche die Erwartung der Zukunft Israels auf dieser Erde unter dem Himmel in eine Hoffnung auf das ewige Leben im jenseitigen Himmel umdeutete – aus dem Juden, die nicht an Jesus glauben wollten, jedoch ausgeschlossen blieben. Veerkamp beschreibt dieses Dilemma folgendermaßen:

War schon Genesis 22 eine Zumutung für alle Hörerinnen und Hörer des Wortes, so ist Johannes 3,16 erst recht unerträglich. Die zentrale politische These des Johannesevangeliums ist: nur durch die Niederlage dieses Einzigen ist Befreiung der *Welt* von der *Ordnung*, die auf ihr lastet, möglich. Diese These steht senkrecht auf allem, was als politische Strategie denkbar war – und ist. Die Strategie des Johannes ist Weltrevolution, auch wenn sie nicht auf der Tagesordnung steht. Genau das ist das Unpolitische an ihm, und genau das verleitet die Generationen nach ihm zur Verinnerlichung, zur Spiritualisierung, zur Entpolitisierung seines Messianismus.

Damit ist an uns die Frage gestellt, ob wir eine solche Verinnerlichung, Spiritualisierung, Entpolitisierung der Botschaft des Johannesevangeliums weiter mittragen wollen, indem wir ihre ursprünglich auf das Diesseits gerichteten Ziele der Befreiung Israels zum Leben der kommenden Weltzeit leugnen.

Johannes 3,17-18: Statt Weltverdammung Befreiung durch Vertrauen auf den Namen des Sohnes

3,17 Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde.

3,18 Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er hat nicht geglaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes.

[30. April 2022] Verweilen wir zur Auslegung der nächsten Verse zunächst bei Ton Veerkamps²⁶⁶ Einschätzung, es gehe Johannes tatsächlich um die Überwindung der Römischen Weltordnung durch den Messias Jesus, also um so etwas wie „Weltrevolution“. Dazu schreibt er im Blick auf Johannes 3,17:

Weltrevolution ist freilich nicht Weltverdammung. Johannes ist Kind seiner Zeit; er kennt die Weltverdammung der Gnosis. Weltverdammung wird hier zurückgewiesen. Wir haben es hier mit einem anti-gnostischen Text zu tun. Die *Welt* sei nicht zu richten, sondern zu befreien von der *Weltordnung*.

Hartwig Thyen dagegen (T218) legt Vers 17 jenseitsbezogen aus, indem er das Wort *sōzein* mit „erlösen“ übersetzt, statt in Betracht zu ziehen, dass es auch die Bedeutung „befreien“ haben kann. Mit einem Zitat von Karl Barth²⁶⁷ stellt er heraus (T219), dass,

wie „die Sendung des Sohnes“ nach 3,14-17 „ganz unzweideutig auf die *Errettung* der Welt gerichtet (und) *Lebensmitteilung* und sonst nichts“ ist, so undialektisch ist auch „die Existenz des Glaubenden: *ou krinetai* {er wird nicht gerichtet}. „Das heißt nicht nur: die Entscheidung ist über ihn schon gefallen damit, daß er glaubt und das ewige Leben hat. Sondern: er ist als solcher der *Möglichkeit* einer Entscheidung, dem Bereich einer *doppelten* Möglichkeit überhaupt entrückt. Das Ja des Glaubens steht nicht neben, sondern schlechterdings über dem Nein“.

Mir sind diese steilen Thesen Barthscher Dogmatik durchaus vertraut und nach wie vor sympathisch; doch bezweifle ich mehr und mehr, ob bereits Johannes barthianisch gedacht hat.

Klaus Wengst fragt sich (W121), warum in unserem Text „überhaupt das Thema des Gerichts angesprochen“ wird, und er gibt die Antwort, dass mit dem

266 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts (außer wo anders angegeben) in: [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 45-46 (Veerkamp 2021, 97; 2006, 62).

267 Thyen zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 222.

Titel Menschensohn ... traditionell die Beauftragung Jesu zum endzeitlichen Gericht verbunden ist. Dieser Zusammenhang ist auch für Johannes gegeben. Er stellt ihn nicht in Frage, wie 5,27 zeigt. Er will keineswegs prinzipiell das Gericht verneinen, sondern es geht ihm... um die Herausstellung der Intention; und die ist nicht Richten, sondern Retten. Mit dem Wort „retten“ kennzeichnet er Jesus als Vermittler dessen, was er vorher mit „ewigem Leben“ und „Nicht-Verlorengehen“ benannt hat.

Dabei lässt Wengst unerwähnt, dass die traditionelle Verbindung Jesu als des Menschensohns mit dem Weltgericht, wie sie vor allem in Matthäus 25,31ff. erscheint, bereits auf das Buch Daniel (7,10.14.26) zurückgeht, worauf Veerkamp hinweist:

Jesus endet mit einer Erläuterung des Gerichtsverfahrens. Gemeint ist natürlich das Gerichtsverfahren aus der Vision Daniels: „Das Gericht setzt sich, Bücher werden geöffnet.“

Auch Thyen (T219) betont ohne einen ausdrücklichen Bezug auf Daniel, dass in den Versen 16-21 die Vorstellungen „der jüdisch-urchristlichen Eschatologie mit ihrer Erwartung des gerechten Gerichts Gottes über alle bösen Werke am Ende der Tage“ erscheinen, und er nimmt diese durchaus ernst gegenüber allen Exegeten, die meinen, Johannes habe eine solche angeblich naive jüdisch-christliche Lehre von den letzten Dingen vollständig preisgegeben „zugunsten einer rein *präsentischen Eschatologie*“, die der einzelne bereits in der Gegenwart erfährt – was auch immer damit konkret gemeint sein mag. Gegen alle „literarkritischen Amputationen“ des Textes, die das, was den Exegeten nicht passt, als nachträgliche Bearbeitungen aus dem Evangelium ausscheiden wollen, muss Thyen zufolge „jedenfalls für das überlieferte Evangelium gelten, daß im Gericht am Ende der Tage die Glaubenden freigesprochen, die Ungläubigen aber verdammt werden.“

Zwar ist der Sohn Gottes, wie Thyen mit Worten von Heinrich Julius Holtzmann²⁶⁸ sagt, „sowenig gekommen, um zu richten, als die Sonne, um Schatten zu werfen“, aber: „Gleich dem Schatten ist das Gericht naturnothwendige Folge angesichts der Beschaffenheit und des Verhaltens des *kosmos*“. Daher stellen die im Perfekt stehenden und damit ein abgeschlossenes Geschehen bezeichnenden Verben „*kekritai* {ist gerichtet} und das als Indikativ hier regelwidrig durch *mē* anstelle von *ou* verneinte *pepisteuken* {hat nicht geglaubt} ... als Folge des definitiven Bleibens im Unglauben die bleibende ‚Verdamnis‘ heraus.“

Dass es hier um Freispruch und Verdammung im Blick auf ewiges Leben im Jenseits geht, begründet Thyen einerseits damit, dass Johannes in 12,25 „sehr wohl zwischen dem physischen (*psychē*) und dem ‚ewigen Leben‘ zu unterscheiden weiß“, und andererseits mit 1. Johannes 2,28, wo von der *parousia autou*, „seinem Kommen“, die

268 Thyen zitiert Heinrich Julius Holtzmann, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, HC 4, Freiburg, nach der 3. Auflage 1908, 68.

Rede ist. Aber, wie bereits gesagt, bezieht Johannes als messianischer Jude das ewige, äonische Leben, *zōē aiōnios*, wohl eher auf die kommende Weltzeit im Diesseits. Und für die Stelle im 1. Johannesbrief ist nicht einmal sicher, ob die dort bezeichnete *parousia* wirklich auf das Kommen Jesu zu beziehen ist oder nicht vielmehr auf ein Kommen Gottes, mit dem ebenfalls die Veränderung der Verhältnisse auf dieser Erde unter dem Himmel gemeint ist. Dazu schreibt Ton Veerkamp²⁶⁹ in seiner bereits im vorigen Abschnitt zitierten Auslegung des 1. Johannesbriefs:

Das Offenbar-Werden des „Gottes“ Israels bedeutet, daß sich die Ordnungen des „Gottes“ siegreich durchsetzen, gegen eine herrschende Weltordnung, für eine kommende Weltordnung. ... Das Judentum denkt bei der kommenden Weltzeit daran, daß die ursprüngliche Ordnung des „Gottes“ Israels die Revolution „Gottes“ der jetzt herrschenden Weltordnung sein wird. ... Die Offenbarung des „Gottes“ Israels wird im letzten Wort dieses Satzes aufgegriffen durch das Wort *parousia*.

Das zugehörige Verb *pareinai* wird manchmal für das hebräische *boʿ* verwendet, kommen. Deswegen wird das Wort meistens durch die Ankunft, das Kommen (des Messias) wiedergegeben. Aber andere Stellen zielen mehr auf intensives Dasein ab. So heißt es in Psalm 139,8 : „Würde ich mich hinlegen im Gruftreich, Du bist da (*hinnekha, parei*)“.

Das Dasein ist Zukunft. Und diese Zukunft entwickelt sich nicht ganz gemächlich aus dem Heute, sondern sie bricht an, bricht durch. Das ganz Neue ist das, was immer sein wollte und sein sollte, aber nie sein konnte. Deswegen ist Parusie Anbruch, in dem dem „Gott“ Israels und seinen Ordnungen zum Durchbruch verholfen wird.

Geht man wie Veerkamp davon aus, dass auch das in Johannes 3 erwähnte Gericht mit dem Anbruch der Ordnungen Gottes zu tun hat, dann ergibt sich für seine Auslegung von Johannes 3,18 eine Einschätzung des dort erwähnten Gerichtet- oder Verurteiltseins der Nichtvertrauenden, das nicht auf ihre Verdammung im Jenseits, sondern auf ihre Verstrickung in die tödlichen Strukturen des Diesseits bezogen ist:

Wer kein Vertrauen darin hat, dass mit der Schlachtung des Messias alle Weltordnungsillusionen ein Ende finden, der ist gerichtet, das heißt, er ist zum Tode verurteilt, weil er an den Ordnungen des Todes festhält. Der Gegensatz ist das Vertrauen im NAMEN. Der NAME ist der „Gott“ Israels, und „der wie ein Mensch“ ist „der wie Gott“, der „Menschensohn“ ist der „Gottessohn“. Dieser Mensch ist in seinem ganzen Leben, in allem, was er tut und sagt und erleiden muss, „wie Gott“, wie der Gott Israels, der Befreier aus dem Sklaven-

269 Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität *oder* Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung des ersten Johannesbriefes und Kommentar (= Texte & Kontexte 71/72 (1996)), 57f.

haus. Nur so kommt ein Ende an den Ordnungen Roms, an der Weltordnung des Todes. *Wie* steht auf einem anderen Blatt, es ist das zentrale Rätsel unseres Textes. Eine erste Andeutung kommt mit der Erläuterung des Gerichts. Wir hören, dass Vertrauen gleich Freispruch im Gericht ist.

Der Sohn Gottes ist also nicht gekommen, um die Welt als insgesamt böse zu verurteilen, sondern um sie von ihren tödlichen Strukturen zu befreien, was nur durch das Vertrauen auf den Sohn möglich ist; wer nicht auf den Sohn vertraut, bleibt daher der tödlichen Macht der herrschenden Weltordnung unterworfen.

Auch Klaus Wengst beschäftigt sich mit der Frage (W121), warum Jesus am Schluss seiner Rede als „Folge der liebenden Zuwendung Gottes zur Welt“ nun doch „von Richten und Gericht“ spricht:

Dem universalen Heilswillen Gottes steht faktisch nur eine partikuläre Rettung gegenüber. Hier besteht offensichtlich eine spannungsvolle Differenz. Wie ist sie zu interpretieren?

Seine Lösung besteht darin, dass man keinesfalls „das Gegenüber von Glaubenden und Nicht-Glaubenden statisch“ verstehen darf (W121f.), weil man dadurch „die grundlegenden Aussagen des zweiten Teils als uneigentliche, missverständliche, gar nicht so gemeinte hinstellen“ würde. Johannes will Wengst zufolge also sagen (W122),

dass Gottes Wege mit der Welt noch nicht an ihr Ziel gekommen sind. Dann ist das Gegenüber von Glaubenden und Nicht-Glaubenden nicht statisch, dann sind die Feststellungen des dritten Teils Ausdruck des notwendigen Kampfgeschehens, in das die gesendete Gemeinde als Zeugin Gottes vor der Welt gestellt ist. Alles Gericht, alle Scheidung, die darin erfolgt, kann dann nur eine vorläufige sein, die in der Klammer steht, dass Gott die Welt in der Sendung und Hingabe des Sohnes geliebt hat, und unter der Verheißung, dass Gott die Welt retten will.

An dieser Stelle ist Thyen mit Wengst vollständig einig; er führt sogar wörtlich nach einer älteren Arbeit²⁷⁰ seine von mir eben wiedergegebenen Zitate an und begreift (T223)

die besagte Differenz zwischen dem universalen Liebes- und Heilswillen Gottes und der ihm gegenüberstehenden faktischen Partikularität der Erwählung nur der *Glaubenden* sowie der Verwerfung der *Nichtglaubenden* als eine produktive *Spannung...*, in die der Erzähler seine Zuhörer absichtsvoll versetzt.

Daher wendet er sich auch dagegen (T224), diese Spannung etwa durch einen „prädestinarianisch akzentuierten Dualismus“ {Vorherbestimmung der einen zum Heil,

270 Thyen zitiert Klaus Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München, 4. Auflage 1992, 236 und 237.

der anderen zur Verdammnis} zu beseitigen, wie ihn Roland Bergmeier²⁷¹ vertreten hat. Dieser meint, dass alle, die

den Glauben ... nicht als Leistung, sondern als unverdiente Gabe ... empfangen haben, dazu von jeher ebenso prädestiniert gewesen sein sollen, wie die Masse der Übrigen dazu vorherbestimmt sein soll, diese Gabe und mit ihr das ewige Leben gar nicht empfangen zu können. „Der Evangelist denkt prädestinationistisch, entfaltet aber nicht eine den Gesetzen der Logik genügende Prädestinationslehre“. Man weiß hier nicht so recht, ob Bergmeier damit das Fehlen „einer den Gesetzen der Logik genügenden Prädestinationslehre“ beklagt oder begrüßt. Wir jedenfalls können es nur begrüßen, weil jede den „Gesetzen der Logik genügende Prädestinationslehre“ bloße Spekulation wäre und jenseits der wirklichen Situation des *homo peccator coram deo* {Mensch, der als Sünder vor Gott steht} stünde.

Damit lehnt Thyen nicht jegliche Form der Vorherbestimmung ab, aber jede Rede von Prädestination kann letztlich nur in einem menschlichen „Stammeln“ bestehen, die ernst nimmt, dass auch zuvor Erwählte wie Judas oder Petrus „abfallen können“:

Wie der Liebende die Geliebte nicht zur willkommenen *Beute* seines Liebesworbens machen kann, sondern sich von ihr in Geiselschaft genommen, seit je erwählt und zur Verantwortung für sie berufen weiß, so weiß sich der Glaubende als Erwählter seit Grundlegung der Schöpfung. Und da er – Sünder, der er ist – sein Erwähltsein ja weder seinen Werken noch und schon gar nicht seinem *Glauben* verdanken kann, sondern allein der unverdienten Liebe Gottes, kann er natürlich auch umgekehrt den *Unglauben* seines Bruders, der ihm mit Haß begegnet, nicht zur Causa {Rechtsgrund} von Gottes Gericht erklären. So bleibt ihm als Glaubendem nur die Zuflucht zu dem – freilich auch in dieser Betroffenheit noch höchst problematischen – Stammeln von einer *gemina praedestinatio* {doppelten Vorherbestimmung}...

Die nicht auflösbare Spannung zwischen dem Willen Gottes, die Welt zu retten, und dem bereits Gerichtetsein derer, die nicht vertrauen, führt Thyen schließlich zu folgendem Fazit (T225):

Und wie Jesus Petrus von dem Makel seines Verleugnens heilt und erneut in seine Nachfolge beruft (21,15ff), so sendet er seine Jünger in eine Welt, die ihn ‚haßt‘, und die auch ihnen mit gleichem Haß begegnen wird. Und er sendet sie nicht dazu, seine zuvor schon Erwählten zu sammeln, sondern die ‚Has-senden‘ durch ihre in seiner Liebe gegründeten Liebe zu heilen, wie er das an Petrus und an ihnen allen getan hat.

271 Thyen zitiert Roland Bergmeier, *Glaube als Gabe nach Johannes*, BWANT 112, Stuttgart 1980, 231.

Auch Wengst geht weiter auf die von ihm angesprochene Spannung ein und fragt (W122), was denn dazu nötig ist, „jetzt überhaupt vom Gericht“ zu reden?

Das positive Ziel des „ewigen Lebens“, das sich schon in der Gegenwart niederschlägt, ist an den Glauben, an das rückhaltlose Vertrauen auf Gott gebunden. Aus ihm ergibt es sich sozusagen ganz von selbst. Solches Vertrauen erzwingt Gott nicht. Er ist kein Despot; er handelt nicht totalitär. Im Lichte des Weges Jesu versteht Johannes sein Handeln gegenüber der Welt als sich nach unten begebende Liebe. Es widerspricht der Liebe, Vertrauen zu erzwingen. Als die Welt Liebender tritt Gott ihr gegenüber gleichsam wieder einen Schritt zurück. Er drängt sich nicht auf. So gibt es ihm gegenüber die Möglichkeit der Verweigerung und also das faktische Sich-Verschließen vor seiner Wirklichkeit.

Hier erläutert Wengst das, was Thyen dogmatisch formuliert hatte, in seelsorgerlich dem einzelnen Menschen zugewandten Kategorien, auf die auch ich selber schon zurückgegriffen habe, um die Freiheit des Menschen zum Bösen bzw. zur Ablehnung der Liebe Gottes zu erklären. Trotzdem beschleicht mich mittlerweile ein Unbehagen bei den sich aus einer Verweigerung des Vertrauens gegenüber Jesus ergebenden Konsequenzen, wie Wengst sie schildert:

Es ist der unmögliche, aber naheliegende Versuch, sich außerhalb dieser Wirklichkeit zu stellen. Er ist unmöglich, weil es doch gegenüber dem die Welt liebenden Gott kein Außerhalb geben kann, sondern nur Flucht in eine Scheinwirklichkeit. Er ist naheliegend, weil es sich in dieser Scheinwirklichkeit, die nicht auf Gott rechnet, so trefflich einrichten lässt.

Wenn also das Leben im Schein, weil es kein wirkliches Leben ist, schon als Gericht verstanden wird, ist dieses sozusagen die Schattenseite der göttlichen Liebe, verursacht durch die Verweigerung ihr gegenüber.

Ist ein solches religiös fundiertes Gedankengebäude nicht letzten Endes fragwürdig, wenn nicht sogar verlogen? Gott soll kein Despot sein, er liebt die Welt, jeden einzelnen Menschen. Aber wenn einer dieser Menschen nicht an Jesus glaubt, wenn er etwa als Jude bezweifelt, dass Jesus der Messias Gottes ist, dann soll er daraufhin gerichtet sein, vom ewigen Leben ausgeschlossen und auf ewig verdammt sein? Ich hoffe, dass Wengst das nicht wirklich so meint, und bin gespannt darauf, wie er im weiteren Verlauf seiner Johannesauslegung mit dem Problem umgehen wird, dass tatsächlich die Mehrheit der Juden nicht bereit sein wird, auf Jesus zu vertrauen.

Verglichen damit ist Veerkamps Einschätzung des Gerichts in politischen Kategorien bodenständiger und meines Erachtens nachvollziehbarer: Es geht nicht um eine letztlich doch willkürliche göttliche Bestrafung von Menschen auf ewig, die den Glauben an einen bestimmten Menschen als den Sohn Gottes verweigern, sondern um die tödlichen Folgen der Verstrickung in die Todesstrukturen der herrschenden Weltordnung. So verstehen meines Erachtens schon die jüdischen Schriften das Gericht Gottes als notwendige Folge der Verfehlung des befreienden und Recht schaf-

fenden Willens des NAMENS. Natürlich kann man auch dann fragen, ob eine solche politische Einschätzung angemessen ist, ob also die Propheten Recht damit hatten, das babylonische Exil als Folge der Abirrung Israels von der Tora Gottes als einer Disziplin der Freiheit und des Rechts für alle Entrechteten zu betrachten, oder ob Johannes in Jesus zu Recht die Verkörperung des NAMENS sieht, der in der Hingabe seines eigenen Lebens am römischen Kreuz eben die Weltordnung seiner Henker zu überwinden in der Lage ist. Aber ich wage es, gegen die Vorstellung einer ewigen Verdammnis für solche Menschen, die an den falschen Gott oder Messias glauben, das Vertrauen zu setzen, dass Gott ein Gott der Liebe ist, der aus Liebe sein Volk Israel erwählt hat und aus Solidarität mit Israel sogar die ganze Welt in diese Solidarität mit hineinnimmt, um sie von der Versklavung unter die böse Ordnung, die auf ihr lastet, zu befreien. Indem ich damit zugleich das Vertrauen verbinde, dass der Gott Israels zugleich barmherzig und gerecht ist, muss ich weder für mich noch für irgendjemand sonst befürchten, aus fragwürdigen Gründen mit ewiger Verdammnis bestraft zu werden.

Johannes 3,19-21: Das Gerichtsverfahren des Lichts gegen die bösen Werke der Finsternis

- 3,19 Das ist aber das Gericht,
dass das Licht in die Welt gekommen ist,
und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht,
denn ihre Werke waren böse.
- 3,20 Wer Böses tut,
der hasst das Licht
und kommt nicht zu dem Licht,
damit seine Werke nicht aufgedeckt werden.
- 3,21 Wer aber die Wahrheit tut,
der kommt zu dem Licht,
damit offenbar wird,
dass seine Werke in Gott getan sind.

[1. Mai 2022] Im unmittelbaren Anschluss an seine von mir kritisch beleuchtete Deutung des Gerichtetseins der Nichtvertrauenden äußert Klaus Wengst selbst einen Einwand, der in die Richtung meiner Kritik geht (W122):

Aber bezieht sich Richten nicht immer auf Taten, wenn es denn nicht um Gesinnungsprüfung oder Überprüfung einer inneren Einstellung gehen soll – um Inquisition? Nachdem das Thema des Richtens eingeführt wurde, ist sofort auch von Taten die Rede.

Er nimmt darin keinesfalls „einen Gegensatz zwischen ‚Glauben und Werken‘“ wahr, sondern ihm zufolge geht es Johannes „um den unlösbaren Zusammenhang von

Vertrauen auf Gott und davon bestimmtem Tun“, was „schon die Gliederung dieses Abschnitts“ zeigt. Nach der These von Vers 18, „dass die Vertrauenden nicht gerichtet werden, die Nicht-Vertrauenden schon gerichtet sind“, wird in den Versen 19-21 die Durchführung dieses Gerichts definiert, das heißt, es werden „den bösen Taten das Tun der Wahrheit und durch Gott gewirkte Taten entgestellt.“

Die bösen Taten der bereits Gerichteten werden Wengst zufolge durch Johannes „als Liebe zur Finsternis trotz und angesichts des Lichtes“ erläutert, wovon bereits (W123) „im Prolog in den V. 5.9-11“ die Rede gewesen war:

Die Aussage: „Ihre Taten nämlich waren böse“ begründet den Unglauben nicht in einer negativen moralischen Prädisposition, sondern benennt die konkrete Äußerung der Liebe zur Finsternis, des Gott verweigerten Vertrauens.

Gerade indem Wengst das Stichwort einer „negativen moralischen Prädisposition“ aufgreift, macht er deutlich, dass es Johannes ihm zufolge um das moralische Verhalten des Einzelnen geht, das zwar nicht auf einer unausweichlichen Veranlagung zum Bösen beruht, aber auf einer willentlichen Verweigerung des Vertrauens auf das Licht, das durch Jesus in die Welt gekommen ist.

Nicht ganz sicher bin ich mir, ob das folgende Zitat von Thomas Popp²⁷² zur Verdeutlichung seines eben von mir angeführten Satzes beiträgt (W123, Anm. 135):

„Bei aller Verschränkung von Tun und Sein wird allerdings zugleich zwischen Person und Werk differenziert. Ausdrücklich wird gesagt, dass die Werke und nicht die Menschen böse wären. Es bleibt ein Handlungsspielraum zum Beharren in der Gottesferne als dunkler Folie der durch Christus eröffneten Glaubensfreiheit“.

Unklar ist mir, worin der Unterschied zwischen Person und Werk bestehen soll. Ist einfach gemeint, dass Menschen nicht von vornherein als gut oder böse erschaffen sind, also zur Verantwortung für ihre Taten herangezogen werden können? Die weiteren Ausführungen von Wengst lassen erkennen, dass Menschen letztlich nicht auf Grund dessen, was sie tun, sondern was sie glauben, verurteilt werden (W123):

Die Verweigerung gegenüber der Liebe Gottes, das Nicht-Vertrauen auf ihn, äußert sich in bösen Taten. Sie sind Verleugnung Gottes, Götzendienst – und damit nicht wirkliches Leben, sondern verlorenes. Deshalb kann in ihnen selbst schon ein Aspekt des Gerichtes gesehen werden.

Ganz bewusst will Wengst (W123f.) diesen Text jedoch

aus drei Gründen nicht verabsolutieren, als wäre damit nun alles über das Gericht gesagt, was zu sagen ist. Einmal wird die Aussage vom endzeitlichen

272 Thomas Popp, Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Leipzig 2001, 170.

Richten Gottes bzw. Jesu als seines Beauftragten noch ausdrücklich im Johannesevangelium begegnen. Zum anderen ist es gewiss sinnvoll, verfehlendes und verfehltes Leben als verlorenes und damit schon gerichtetes zu charakterisieren. Aber darf das die einzige Aussage sein? Der Mörder ist schon durch die Tatsache seines Mordens gerichtet. Nichts weiter? Das könnte dem Mörder so passen!

Drittens schließlich gibt Wengst (W124) zu bedenken,

dass die Gegenüberstellung in V. 18-21 idealtypisch ist und so für das konkret gelebte Leben gar nicht zutrifft. Wer vertraut denn schon immer und zu jeder Zeit so unbedingt auf Gott, dass sich alle Taten als von Gott gewirkt erweisen, sodass von Gott her nichts zu richten gäbe? Von daher bekommen die V. 18-21 einen mahnenden Charakter.

Damit bestimmt er (W124, Anm. 140) das Verhältnis „der Teile V. 14-17 und V. 18-21 zueinander“ noch einmal neu:

Letzterer mahnt dazu, sich vorher zugesagte Liebe Gottes doch im konkreten Lebensvollzug gefallen zu lassen. Ein analoges Verhältnis liegt in mSan 10²⁷³ vor. Voran steht der Satz: „Ganz Israel hat teil an der kommenden Welt.“ Es folgt eine lange Aufzählung, welche Leute alle nicht daran teilhaben. Sie stellt den grundlegenden Anfangssatz nicht in Frage, sondern mahnt, die hier zugesagte Teilhabe doch nicht durch die aufgezählten Handlungsweisen zu verspielen.

Spannend ist nun, dass Wengst (W123) die Wendung „Wer die Wahrheit tut“, mit der die „vorher gebrachte positive These: ‚Wer auf ihn vertraut, wird nicht gerichtet‘ ... aufgenommen“ wird, in Verbindung mit dem Gotteswort Hesekiel 18,1-9 bringt:

Mit „Tun der Wahrheit“ fasst Ez 18,9 den gesamten vorangehenden Kontext zusammen, der die Handlungen und Handlungsorientierungen des Gerechten aufzählt. Er hält sich an das von Gott Gebotene, sodass das zusammenfassende „Tun der Wahrheit“ auch als „Treue erweisen“ verstanden werden kann. Dieser Gerechte hat die Verheißung des Lebens.

Ich frage mich allerdings, ob es angemessen ist, das Tun dessen, der nach Hesekiel 18,5 „gerecht ist und Recht und Gerechtigkeit übt“, lediglich als individuelle ethische Handlungsanweisung zu verstehen, wenn er nach 18,7-8 einer sein soll,

der niemand bedrückt, der dem Schuldner sein Pfand zurückgibt und niemand etwas mit Gewalt nimmt, der mit dem Hungrigen sein Brot teilt und den Nackten kleidet, der nicht auf Zinsen gibt und keinen Aufschlag nimmt, der seine Hand von Unrecht zurückhält und rechtes Urteil fällt unter den Leuten...

273 Wengst zitiert damit Mischna Sanherib 10: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

Diese Weisungen des NAMENS sind schon zur Zeit des Propheten Hesekiel an die Adresse der Wohlhabenden und Mächtigen gerichtet und können zur Zeit des Johannes als Anklage gegen die Unterdrückungsstrukturen der römischen Weltordnung gehört werden. Auf derartige politische Implikationen geht Wengst jedoch nicht ein; stattdessen greift er theologisch-dogmatisch auf die Hesekielstelle zurück:

Eine solche Gedankenverbindung lässt sich auch für Joh 3,18.21 herstellen: Die auf Gott vertrauen, auf seine Treue setzen, äußern dieses Vertrauen, indem sie ihrerseits Gott Treue erweisen im Tun des von ihm Gebotenen. Solches Tun scheut das Licht nicht. Die so handeln, stellen sich damit aber nicht selbst ins Licht, sondern geben zu erkennen, „dass ihre Taten durch Gott gewirkt sind“. Was sie tun, sind ihre Taten. Sie handeln und tragen dafür Verantwortung. Aber weil und solange sie auf Gott vertrauen, können sie gar nicht anders, als so zu handeln. Daher erweisen sich ihre Taten doch zugleich als durch Gott gewirkt und unterliegen daher nicht dem Gericht.

Hartwig Thyen (T220) sieht in „den nahezu definitiven Worten *autē de estin hē krisis*, {darin aber besteht das Gericht}“ keinen Hinweis darauf, dass „hier das traditionell auf das ‚Jüngste Gericht‘ bezogene Lexem *krisis* im Sinne einer ‚präsentischen Eschatologie‘ {endzeitliche Entscheidung bereits in der Gegenwart} redefiniert werden“ soll. Das in den Versen 17 und 18 beschriebene Richten und Gerichtetwerden will ihm zufolge überhaupt „nicht im formalen Sinn richterlicher Tätigkeit, sondern konkret als der richterliche Akt der ‚Verurteilung‘ begriffen sein“. Es soll also erklärt werden, „wie es zu dieser anscheinend definitiven Verurteilung und Verdammnis dessen hat kommen können, der den „Glauben an den Namen des einzigen Gottessohnes *nicht bewahrt hat*“ (*mē pepisteuken*).“

In diesem Zusammenhang setzt sich Thyen mit Heinrich Julius Holtzmann²⁷⁴ auseinander. Dieser sieht in den Menschen, die nach Vers 19 die Finsternis lieben,

nicht die sündige Menschheit insgesamt im Gegenüber zum heiligen Gott, sondern nur die *massa perditionis* {Masse der Verdammtheit}, die „den Funken des Geistes im Wust und Schlamm des Fleischeslebens“ erstickt habe. Dagegen sei es „eine charakteristische Besonderheit des 4. Evglsten ..., daß die prinzipiell guten Menschen zu Christus kommen, wie auf der synopt. Kehrseite die Sünder“. Doch Jesus ist bei Johannes schwerlich als ‚Restlichtverstärker‘ allein zu denen gekommen, die als „gute Menschen“ den „Funken des Geistes“ noch nicht vollends im „Wust und Schlamm des Fleischeslebens“ erstickt haben, sondern er ist als „das Lamm, das der Welt Sünde trägt“ (1,29) gekommen, *hina sōthē ho kosmos di’ autou* {damit die Welt durch ihn gerettet werde} (3,17). Und die in V. 19 genannten *hoi anthrōpoi* {die Menschen} sind

274 Thyen zitiert Heinrich Julius Holtzmann, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, HC 4, Freiburg, nach der 3. Auflage 1908, 70.

eben dieser *kosmos*. Darum sind die Wenigen, die an den Namen des einzigen Sohnes Gottes glauben, auch nicht „die prinzipiell guten Menschen, (die) zu Christus kommen“, sondern gerechtfertigte Sünder, zu denen er gekommen ist... Sie sind also „aus der Welt Erwählte“ (15,19) nicht aufgrund *ihrer* Entscheidung, die ihnen irgendein Rest von Licht noch ermöglicht hätte, sondern allein aufgrund der Entscheidung Gottes, der in seiner Liebe seinen einzigen Sohn ‚gegeben‘ und ‚gesandt hat‘, *hina sōthē ho kosmos di’ autou* {damit die Welt durch ihn gerettet werde} (V. 17). Der Sache nach besteht da weder zu den Synoptikern noch zu Paulus irgendeine Differenz.

In dem Satz „*ēn gar autōn ponēra ta erga* {denn ihre Werke waren böse}“, sieht Thyen nicht etwa eine Begründung dafür, „*warum* die Menschen die Finsternis liebten, das Licht aber haßten“, vielmehr äußert sich „der Haß auf das Licht ... im Tun jener Werke“. Deutlicher als Wengst will Thyen diese „nicht einfach mit dem ‚Unglauben‘ identifizieren“, stattdessen erinnert er daran (T222),

daß ‚böse Werke‘ in der Tradition, aus der und mit der unser Evangelium spricht, stets Übertretungen der heiligen Gebote Gottes sind. Und an den „Namen des einzigen Gottessohnes nicht zu glauben“, das dürfte im Sinn unseres Erzählers die Übertretung der Mutter aller Gebote sein, nämlich des im *schōmaʿ jīḅraʿel* {Höre, Israel!} von Deut 6,4ff formulierten Grundgebotes der Gottesliebe.

Während Wengst (W123) den Satz in Vers 20, „dass die Täter des Bösen das Licht scheuen, damit ihre Taten nicht aufgedeckt werden, nicht ans Licht kommen“, lediglich als „eine Erläuterung aus der allgemeinen Erfahrung“ bezeichnet und (Anm. 136) mit Hiob 24,13-17 vergleicht, weist Thyen (T222) „über diesen allgemeinen Sinn hinaus“ auf „fraglos symbolische Obertöne“ hin, „die nicht überhört werden dürfen.“ Mit dem Licht ist ja zugleich der gemeint, der sich später (8,12) als das Licht der Welt bezeichnen wird, und

es ist hier auch nicht bloß seine passive *Lichtscheu*, die den Übeltäter hindert, ans Licht zu kommen, sondern es ist sein aktives *Hassen* des Lichtes, mit dem er der *Liebe* Gottes (V. 16) und dessen Absicht widerspricht, die Welt zu erlösen (*hina sōthē ho kosmos di’ autou* {damit die Welt durch ihn gerettet werde}: V. 17).

Zu Johannes 3,21 als dem letzten Vers unserer Szene betont Thyen, dass „hier nicht vom prädestinationischen Determiniertsein zweier *Menschenklassen*, nämlich der einen zur Rettung, der anderen aber zur Verdammnis“ die Rede ist, „sondern vom Wunder des Glaubens“. Ähnlich wie Wengst betont er, dass

die Werke des „Täters der Wahrheit“ nicht von ihm selbst vollbracht, sondern „in Gott getan“ [sind], sie sind seine *iustitia aliena* {fremde, Gerechtigkeit = von außen kommende Rechtfertigung}.

Zur griechischen Wendung *poiein tēn alētheian*, von ihm hier mit „Tun der Wahrheit“ übersetzt, führt er als biblischen Hintergrund nicht die von Wengst angeführte Stelle Hesekiel 18,9 an, sondern unter anderem 1. Mose 32,11; 47,29; Jesaja 26,10; Tobias 4,6; 13,6. Seine Bemerkung, das hebräische Wort *ʿaṣah ʾemeth* bedeute dort „den Glauben bewahren“, ist allerdings nicht stimmig; in 1. Mose 32,11 „tut“ Gott „Treue“ an Jakob, auch in 1. Mose 47,29 soll Josef nicht etwa an seinen Vater glauben, sondern ihm „Treue tun“. In Jes 26,10 kommt *ʿaṣah* gar nicht vor. In Tobias 4,6 und 13,6 liegt kein hebräischer, sondern ein griechischer Text vor; auch hier meint *poein tēn alētheian* nicht unbedingt „Glauben bewahren“, sondern eher ein Handeln entsprechend dem Vertrauen auf Gott. Immerhin betont Thyen, dass „der Gebrauch des Verbums *poiein* (*ʿaṣah*) {tun} darauf“ hinweist, „daß in diesen ‚Glauben‘ seine Praxis stets eingeschlossen ist“.

Alles in allem verstehen sowohl Wengst als auch Thyen das in Johannes 3,19-21 vollzogene Gericht – unterschiedlich akzentuiert – im Sinne einer theologisch-dogmatisch fundierten Individualethik. Das Verhalten jedes einzelnen Menschen, das im Glauben oder Unglauben an Jesus bzw. durch ihn an Gott gründet, wird im Hinblick auf ewiges Leben oder Verdammnis nach dem Tode beurteilt.

Wie betrachtet demgegenüber Ton Veerkamp²⁷⁵ das „Gerichtsverfahren“, das in diesen Versen erläutert wird? Wir hatten bereits gehört, dass er es von dem „Gerichtsverfahren aus der Vision Daniels“ (Daniel 7,10) her begreift und auf den Menschensohn bezieht, der als der einziggezeugte Sohn Gottes zugleich den befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert. Zugleich ruft Johannes in den Worten Licht und Finsternis die erste Schöpfungserzählung der Schrift in Erinnerung:

Ein Gerichtsverfahren bringt Licht in alle finsternen Geschäfte. Licht ist für alle Juden, und daher auch für alle Christen, das erste und prinzipielle Geschöpf; das wissen wir seit Genesis 1,4. Und dann „trennte Gott zwischen dem Licht und der Finsternis“, zwischen Tag und Nacht. Alles klar, denken wir. Nichts ist klar.

Dass deswegen nicht alles klar ist, weil es in der jüdischen Schrift nicht nur Nacht und Tag gibt, sozusagen als Zähmung mythologischer Mächte aus anderen Kulturen, sondern auch Finsternis, für die Menschen innerhalb gesellschaftlicher Strukturen verantwortlich sind, hatte Veerkamp bereits bei der Auslegung von [Johannes 1,5](#) hingewiesen. Hier fährt er fort:

Johannes beginnt mit dem Hauptsatz: „Dies ist das Gericht“ (3,19). Wir haben es also nicht mit gnostischen Urprinzipien, sondern mit Kategorien der Rechtsprechung zu tun. Was das Gericht ist, wird durch zwei Nebensätze erklärt, die miteinander durch die Partikel *kai* verbunden werden. „Denn das Licht ist in

275 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts (außer am Schluss meine Bezugnahmen auf sein „Scholion 2“) in: [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 46-54 (Veerkamp 2021, 97-99; 2006, 62-66).

die Welt(ordnung) gekommen und/aber die Menschen erklären sich mehr mit der Finsternis solidarisch als mit dem Licht.“ Sie wollen nicht, dass Licht in die finsternen Geschäfte der Weltordnung gebracht wird. Man könnte denken: „So lebt man ruhiger.“ Wir werden hören, dass Johannes viel weiter geht. Seine Gegner wollen kein Licht in die Finsternis bringen, weil sie selber tief in diesen finsternen Geschäften verwickelt sind.

Was Veerkamp mit den finsternen Geschäften der Weltordnung meint, wurde bereits des öfteren gesagt. Sehr konkret geht es um die alltäglich spürbare und im Jüdischen Krieg mit extremer Brutalität hervortretende Unterdrückungs- und Ausbeutungsmaschinerie des Römischen Imperiums. Der Vorwurf der Verstrickung in die finsternen Geschäfte der Weltordnung trifft nach Veerkamp in den Augen des Johannes zunächst die judäische Führung in den Tagen Jesu, die mit Rom kollaboriert und nur den Kaiser als ihren König anerkennt (Johannes 19,15), aber auch das in der Zeit des Johannes entstehende rabbinische Judentum, das sich in einer Nische des Weltreiches als erlaubte Religion einrichtet und, statt dem Messias Jesus zu folgen, dessen Nachfolgern Steine in den Weg legt und ihnen den Schutz der Synagoge verweigert.

In der folgenden Verhältnisbestimmung zwischen Licht und Finsternis vertritt Veerkamp durchaus ähnliche Gesichtspunkte wie Wengst und Thyen. Der Unterschied besteht allerdings darin, dass Veerkamp nicht individualethisch argumentiert, sondern die Finsternis auf das gesellschaftspolitische Übel der Weltordnung bezieht:

Auf alle Fälle ist der zweite Nebensatz keine massive anthropologische Aussage. Johannes sagt hier nicht so etwas wie: „Die Menschen sind eben so, sie sind von Grund auf schlecht.“ Nicht die Menschen sind schlecht, sondern ihre Ordnung, ihr *kosmos* ist schlecht. Und zwar ganz und gar. Ein später Schüler des Johannes erklärt bündig: „Die ganze Weltordnung liegt im Übel“, 1 Johannes 5,19. Dieses Übel ist finster, aber erst wenn es Licht gibt, gibt es auch Finsternis und nicht umgekehrt. Sonst wäre die Finsternis das „Normale“ nach dem Prinzip: Die Menschen sind eben so. Das Licht zeigt, dass die Menschen eben nicht „so“ sind, sie sind verantwortlich, verantwortlich für die Finsternis, die sie erzeugen.

Ähnlich hatten Wengst und Thyen davon gesprochen, dass erst die auf Jesus bzw. Gott vertrauenden Menschen dazu in der Lage sind, durch Gott gewirkte Taten zu tun und dem Gericht über böse Taten zu entgehen. Das Stichwort *kosmos* verstehen die beiden allerdings grundlegend anders, nämlich als die Welt der in (individualethisch verstandene) Sünde verstrickten Menschen, die nur durch den Glauben an Jesus als das Licht der Welt diese Sünde erkennen und von ihr erlöst werden können.

Nach Veerkamp dagegen ist Jesus als die Verkörperung des befreienden NAMENS zugleich das Licht, das den römischen *kosmos* als das entlarvt, was es ist: eine gigantische Welt-un-ordnung, unter der Israel zusammen mit der gesamten Menschenwelt versklavt ist. Sobald dieses Licht in den *kosmos* hineinscheint, so Johannes, kön-

nen die Menschen nicht anders, als sich so oder so zu entscheiden. Entweder schlagen sie sich auf die Seite der finsternen Weltordnung oder auf die Seite des Lichtes:

Der erste Nebensatz {das Licht ist in die Welt gekommen} ist ebenfalls eine massive Aussage mit dem berühmten Perfektum, das Johannes verwendet, um anzudeuten, dass etwas geschehen ist und die Situation deswegen eine völlig neue geworden ist, und zwar unumkehrbar. Erst wenn eine Alternative sichtbar wird, kann man sich entscheiden. Der Messias bringt Licht in die Sache „Weltordnung“. Das macht das Leben der Menschen nicht einfacher. Man hat sich arrangiert, man schlägt sich durch. Das geht eher schlecht als recht, aber es geht meistens gerade so. Sobald Licht in die verwirrte Sache des Lebens in dieser Welt kommt, kann man sich nicht länger durchmogeln.

An dieser Stelle gibt Veerkamp dem Exegeten Rudolf Bultmann²⁷⁶ in der Hinsicht Recht, dass er Jesus „das eschatologische Ereignis“ nennt, also ein Geschehen, das auf eine endgültige, quasi endzeitliche Entscheidung hinausläuft. Allerdings kritisiert Veerkamp den Begriff der „Eigentlichkeit“, mit dem Bultmann diese Entscheidung verbindet:

Das massive ideologische Deutsch in diesem Ausdruck ist nicht jedermanns Geschmack. Bultmann meint wohl doch, dass das Licht, das gekommen *ist*, erst eine Entscheidung möglich macht. Er versucht, diesen Passus so auszulegen, dass ein Mensch des 20. Jh. ihn verstehen kann. Die ausführliche Erklärung zu 3,20 beruht aber auf einer Fehldeutung. Es geht nicht um Moralität, soweit ist Bultmann zuzustimmen. Dann heißt es:

„Vielmehr ist gemeint: in der Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens kommt zutage, was der Mensch eigentlich ist und immer schon war. Eschatologisches Geschehen kann diese Sendung (Jesu) sein, weil in ihr Gottes Liebe dem Menschen die verlorene Freiheit zurückgibt, seine Eigentlichkeit zu ergreifen.“

Bei Johannes kommt nicht die *Eigentlichkeit* des Menschen „zutage“, jene Authentizität der damaligen Existentialisten, sondern die *Werke der Menschen kommen ans Licht*. Insofern kein Unterschied zu Matthäus {25,31-46}. Auch bei Matthäus geht es um die Werke, Hungrige ernähren, Durstigen zu trinken geben. Es ist die (politische) Praxis der Menschen, die zu be- und nötigenfalls zu verurteilen ist. Wer aber wie Bultmann aus dem Feldzug gegen die Werkgerechtigkeit Luthers eine existentialistische Weltanschauung macht und von dort her die Werke und ihre Falschheit bzw. ihre Zuverlässigkeit unterschlägt bzw. als „mythologisch verbrämten Moralismus“ diffamiert, hat offenbar wenig verstanden.

276 Veerkamp zitiert dazu (Anm. 134) Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 114-115.

Von diesen Aussagen her muss man Wengst und Thyen zugutehalten, dass sie beide davon ausgehen, dass es keinen Glauben an Jesus gibt, der sich nicht in Taten bewährt. Umgekehrt beruht auch nach Veerkamp eine gottgemäße Praxis auf einem Vertrauen auf den Messias Jesus. Der Unterschied bleibt, dass Veerkamp den Gott Israels als den befreienden NAMEN versteht, der durch die Hingabe seines Sohnes die herrschende politische Weltordnung überwindet, so dass die kommende Weltzeit des Friedens für Israel inmitten der Völker anbrechen kann:

Wer lebt – und leben ist immer *Praxis* – aus dem Vertrauen auf diesen Messias Israels, wer „Treue übt“ (*poiōn tēn alētheian*), dessen Praxis, dessen Werke (*erga*) kommen ans Licht, werden öffentlich, müssen nicht versteckt werden, „weil sie gottgemäß erwirkt werden“. *En theō*, gottgemäß, nach der Maßgabe des NAMENS. Über Freispruch oder Verurteilung entscheidet die Praxis eines Menschen, freilich eine Praxis, die auf dem Vertrauen beruht, dass mit der Schlachtung des Messias die herrschende Weltordnung ein Ende findet. Wenn das ein „eschatologisches Ereignis“ genannt wird, kann man mit der Terminologie zur Not seinen Frieden haben.

Damit sind wir am Ende der Szene angelangt, die als Gespräch mit Nikodemus begann und aus der Nikodemus seit Vers 13 ausgestiegen zu sein scheint. Veerkamp beendet seine Auslegung dieser Verse mit den Worten:

Nikodemus schweigt.

Damit will er wohl andeuten, dass ein rabbinischer Jude, selbst wenn er messianisch denkt, mit der Vorstellung, dass ein ans römische Kreuz erhöhter Messias in der Lage sein soll, die Weltordnung zu überwinden, absolut nichts anfangen kann. Können wir es? Oder ziehen wir es vor, Johannes verjenseitigt umzuinterpretieren?

Obwohl ich Veerkamp hier bereits sehr ausführlich zitiert habe, ist es an dieser Stelle angebracht, auch noch auf seine erklärende Randbemerkung, „Scholion 2“²⁷⁷, über das „antagonistische Schema im Johannesevangelium“ einzugehen. Darin bringt er die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis im Johannesevangelium in Verbindung mit der Dreigroschenoper von Bertolt Brecht, in deren Filmfassung am Ende gesungen wird:

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

Dazu bemerkt Veerkamp:

277 Die folgenden Veerkamp-Zitate in: [Scholion 2: Das antagonistische Schema im Johannesevangelium?](#), Abs. 1-5.7.9-11 (Veerkamp 2021, 99-101; 2006, 64-66).

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

Klar ist, dass manche Menschen sich eher mit der Finsternis als mit dem Licht einverstanden erklären; von ihnen handelt ja die Dreigroschenoper. Sie gehen Geschäften nach, die aus wohlverstandenen Eigeninteressen im Dunkel bleiben sollen. Nach dem Vorurteil, in allem Dualismus Gnostizismus zu sehen, könnte man auch das Schema der antagonistischen Klassen, mit dem Brecht hier hantiert und das von Marx kommt, Gnostizismus nennen. Die Bourgeoisie neigt dazu, reale und innerhalb einer geltenden Gesellschaftsordnung (Wirtschafts- und Sozialordnung) herrschende Widersprüche nicht wahrnehmen zu wollen. Sie nennt heutige Klassengegensätze und überhaupt das Klassenparadigma kommunistischen Unsinn, wie sie den alten Dualismus im Römischen Reich religiöse Phantasiebildung – eben Gnosis – nennt.

Nach Veerkamp darf aber weder die Gnosis noch auch das Johannesevangelium losgelöst von ihrem gesellschaftlichen Kontext interpretiert werden:

Natürlich ist der Gnostizismus keine reine Modeerscheinung gewesen. Das Römische Reich verschärfte die gesellschaftlichen Gegensätze überall und die Menschen empfanden die weltweite Disharmonie an Leib und Seele. Die Gnostiker verflüchtigten die realen Gegensätze und machten aus der Gegensätzlichkeit ein absolutes Prinzip. Die Verabsolutierung der Gegensätze musste auf Widerstand solcher Menschen stoßen, die ihre Welt von der Tora her zu deuten versuchten. Das ist bei Johannes der Fall und genau aus diesem Grund ist sein Text ein anti-gnostischer Text.

Die bei Johannes auftauchenden „Gegensatzpaare..., die unversöhnlicher Natur sind“ und die es ähnlich auch „in der Sekte Qumrans“ gibt, muss man also Veerkamp zufolge „von der politischen Situation her deuten und nicht von den vordergründigen ideologischen Inhalten und Bildern her“:

Dieser Antagonismus zeigt, dass die Gegensätze in der Gesellschaft auf allen Ebenen – sozialen, politischen und ideologischen – unüberbrückbar geworden sind. Qumran zeigt das physisch durch den Rückzug aus der realpolitischen Welt. Johannes will aber politikfähig bleiben, dort ähnelt er eher seinen Lieblingsgegnern, den Peruschim {Pharisäern}. Aber genau in der Tradition der unüberbrückbar gewordenen politischen Gegensätze redet der Jesus des Johannesevangeliums.

Eine völlig andere Weltordnung und die traditionelle, toratreue jüdische Gesellschaft stehen sich spätestens seit den makkabäischen Kriegen unversöhnlich gegenüber. Der Traditionalismus der Toratreue reiche, so Johannes, nicht mehr, man könne heute Mose nicht wiederholen bzw. aktualisieren. Das ist das Neue bei ihm. Aber immer noch stehe Israel vor der Wahl: entweder das Leben und das Gute oder der Tod und das Böse, entweder der NAME (Autono-

mie bäuerlicher Großfamilien) oder der Baal (Weltordnung des Großgrundbesitzes), Messias oder Rom. Das ist keine Gnosis, das ist der lange Atem der traditionellen Revolution, die von dem makkabäischen Aufstand bis zu den jüdischen Kriegen des 1. und 2. Jh. u.Z. reicht.

Veerkamp gesteht allerdings durchaus auch der Gnosis zu (seine Anm. 137), dass sie „Widerstand gegen Rom“ ist,

aber ein phantastischer und abgehobener. Unter Rom sei die Weltordnung so schlecht und das Leben so unmöglich, dass nichts mehr zu machen ist. Bloß weg von hier, ist die Stimmung. Das geht aber nur magisch, durch Riten und Mysterien.

Während bei Johannes „die Welt selbst befreit“ wird, „da die Befreiung eines einzelnen Landes keine Lösung“ mehr ist, flüchtet sich die Gnosis in die „Befreiung der (Seelen von) Menschen von der materiellen Welt“.

Eine solche Weltverdammung und Weltflucht, wie sie die Gnosis lehrt, wird auch nach Wengst und Thyen im Johannesevangelium nicht vertreten. Sie ziehen aber ebenso wenig in Erwägung, dass Johannes die Überwindung der Römischen Weltordnung im Sinn gehabt haben könnte.

Das mag daran liegen, dass die bald schon heidenchristlich dominierte Kirche gar keine andere Wahl hatte, als sich ebenso wie das rabbinische Judentum an die Bedingungen des Lebens im Kaiserreich anzupassen und schließlich sogar unter Kaiser Konstantin zur „Staatsideologie“ zu werden.²⁷⁸ Statt die Überwindung der Weltordnung tätig zu erwarten, gilt für das Diesseits eine Ethik nach den christlich interpretierten Geboten Gottes und für das Jenseits die Hoffnung auf Erlösung im Glauben an den sühnenden Kreuzestod Jesu. In diesem Sinne wurde ganz selbstverständlich auch das Johannesevangelium seit dem 2. Jahrhundert verstanden. Gerade deshalb ist es Zeit, in Erwägung zu ziehen, dass Johannes ursprünglich eine ganz andere Stoßrichtung verfolgt.

Das Zeugnis des Johannes und die Stimme des Bräutigams (Johannes 3,22-36)

[2. Mai 2022] Nach den in Jerusalem spielenden Szenen im Tempel und im nächtlichen Gespräch mit Nikodemus zieht Jesus mit seinen Schülern in die Gegend, wo Johannes seine Taufstätigkeit ausübt, um ebenfalls zu taufen. Abgesehen davon wird in der damit beginnenden Szene von keiner Tat oder Rede Jesu erzählt, stattdessen (W124) „tritt Johannes der Täufer auf“, und zwar „zum letzten Mal als selbst Reden-

278 Vgl. dazu Veerkamp 2013, [Die verwandelte Große Erzählung: Das Glaubensbekenntnis der Kirche](#), insbesondere im Abschnitt [Gesellschaftliche Platzzuweisung und christliche Religion](#).

der und Handelnder“. Nach Klaus Wengst wird in den Anfangsversen 22-24 „das Wirken Jesu und das des Johannes einander“ parallelisiert:

Daraus ergibt sich die Frage, ob nicht eine Konkurrenz zwischen Jesus und Johannes besteht. Diese Frage wird von Johannes selbst in einer Rede geklärt (V. 27-36), die zunächst das Verhältnis zwischen Jesus und ihm als das zwischen dem Gesalbten und seinem ihm vorangehenden Zeugen kennzeichnet (V. 27-30) und dann ein den Bezeugten eindrucksvoll herausstellendes Zeugnis bietet (V. 31-36).

Ironisch äußert sich Wengst über Exegeten, die meinen, dass sie „klüger sind als der Text“ und deshalb „diesen sinnvollen Zusammenhang“ zerschlagen, etwa mit dem Argument, Johannes könne nicht mehr der Sprecher der Verse ab 31 sein, so dass man diese als Rede Jesu an irgendeine andere angeblich passendere Stelle verschiebt.

Ton Veerkamp²⁷⁹ hält die Verse 31-36 zwar für „schwer zu deuten“, aber auch er wendet sich gegen Bultmann, der sie „dem Gespräch mit Nikodemus angeschlossen“ hat: „Diese Lösung ist bequem, macht aber ihre Deutung kaum einfacher.“ Er selbst sieht in Johannes 3,31-36 „eine Art von zusammenfassender Erläuterung des großen Abschnitts über die Tätigkeit des Messias in Judäa“, der mit der Tempelreinigung begonnen hatte. Zu Johannes als dem Freund des Bräutigams wird Veerkamp eine besondere Theorie vertreten, die mit seiner Auslegung der Hochzeit zu Kana als der messianischen Hochzeit zusammenhängt.

Überzeugend erscheint mir Hartwig Thyens Blick auf die Szene Johannes 3,22-36 als ein zusammengehöriges Ganzes. Auch er (T200) erteilt Zerstückelungen des Textes eine klare Abfuhr und verweist auf „eine bestechend einfache und einleuchtende Lösung der vermeintlichen literarkritischen Probleme von Joh 3“, die Yu Ibuki²⁸⁰ vorgeschlagen hat:

Er hat nämlich auf den völlig und ganz offenbar absichtsvollen parallelen Aufbau der beiden Abschnitte 2,23-3,21 und 3,22-36 aufmerksam gemacht, die jeweils mit einer narrativen Einleitung eröffnet werden. In beiden Fällen schließt sich daran die Anrede, einerseits Jesu und andererseits des Johannes als ‚Rabbi‘ an (3,2 und 3,26). Und hier wie da erscheint in der Antwort des so Angeredeten das Stichwort vom Hören einer *phōnē*, nämlich der ‚Stimme des Geistes‘ in 3,8 und der ‚Stimme des Bräutigams‘ in 3,29. Was diese Stimmen dann *inhaltlich* jeweils zu sagen haben, das wird zunächst als die ‚Stimme des Geistes‘ in 3,13-21 laut und dann in 3,31-36 als die ‚Stimme des Bräutigams‘,

279 [Himmel und Erde; Vertrauen und Misstrauen, 3,31-36](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 108-109; 2006, 70-71).

280 Thyen zitiert Yu Ibuki, *kai tēn phōnēn autou akoueis*. Gedankenaufbau und Hintergrund des 3. Kapitels des Johannesevangeliums, Bulletin of Seidei University 14 (1978), 9-33.

an der Johannes sich freut. Auf diese Weise braucht Ibuki nicht irgendwelche *textexternen* Größen wie eine „johanneische Gemeinde“ oder einen „Zeugenkreis“ als Sprecher dieser Textpassagen einzuführen. Er muß den Evangelisten nicht der Vergeßlichkeit und des dadurch verursachten Anachronismus zeichnen, braucht keinen „kirchlichen Redaktor“ zu bemühen und kann endlich das, was diese ‚Stimmen‘ sagen, dennoch zugleich als das *Kerygma* {Verkündigung} *der Kirche* wahrnehmen...

Der einzige strukturelle Unterschied zwischen dieser und der letzten Szene besteht nach Thyen darin (T226),

daß jetzt ein dem Wortwechsel zwischen Nikodemus und Jesus entsprechendes dialogisches Moment fehlt. Dem Meister-Jünger-Verhältnis entsprechend antwortet Johannes monologisch, ohne von seinen Fragestellern unterbrochen zu werden (3,27-30).

Wenn die strukturelle Analyse von Ibuki und Thyen zutrifft, kann man sagen, dass Johannes nach dem grundlegenden Zeichen der messianischen Hochzeit zunächst Jesu Konfrontation mit seinen jüdischen Gegnern im Tempel zu Jerusalem schildert und dann auf die Beziehung seiner messianischen Bewegung einerseits zu messianisch gesinnten rabbinischen Juden, andererseits zur jüdischen Täuferbewegung eingeht. Erstere bleibt ihm gegenüber skeptisch, dient Jesus aber dazu, die Stimme des Geistes über die Erhöhung des Gerichtes des Menschensohnes laut werden zu lassen; Letztere wird vom Zeugnis des Täufers selbst dazu animiert, dem Messias Jesus zu folgen, indem er als Freund des Bräutigams dessen Stimme zum Erklingen bringt.

Johannes 3, 22-24: Jesus und Johannes taufen beide im jüdischen Land

3,22 Danach kam Jesus mit seinen Jüngern in das Land Judäa und blieb dort eine Weile mit ihnen und taufte.

3,23 Aber auch Johannes taufte in Änon, nahe bei Salim, denn es war da viel Wasser; und sie kamen und ließen sich taufen.

3,24 Johannes war ja noch nicht ins Gefängnis geworfen.

[3. April 2022] Mit den Worten *meta tauta*, „nach diesen Dingen“, markiert Johannes Hartwig Thyen zufolge (T226) „hier, wie in 2,12; 5,1; 6,1; 7,1; 21,1, ... den Einsatz einer neuen Szene“ und gibt zugleich „nachträglich an, daß auch die bisher nicht lokalisierte Begegnung mit Nikodemus in Jerusalem zu denken ist.“ Denn nach dem Zusammenhang kann „die Richtungsangabe *eis tēn Ioudaian gēn* ... nur die jüdische Landschaft außerhalb der Stadt Jerusalem bezeichnen“.

Auch Klaus Wengst (W125) hält in wenigen Worten fest, dass hier ein „Szenenwechsel“ stattfindet:

Im vorangehenden Text war Jesu Aufenthalt in Jerusalem anlässlich des Pesachfestes vorgestellt. Er verlässt die Stadt mit seinen Schülern, bleibt aber in Judäa. Die Formulierung „das judäische Land“ – so wörtlich – betont den Unterschied zur Stadt Jerusalem. Eine genauere Ortsangabe wird nicht gemacht, die Zeitvorstellung ist unbestimmt. „Er hielt sich dort mit ihnen auf.“

Das Wort *diatribein*, „sich aufhalten“, taucht im Johannesevangelium nur hier auf; überhaupt ist es in der ganzen Bibel selten. In der Tora bezeichnet es (3. Mose 14,8) den siebentägigen Aufenthalt eines Aussätzigen außerhalb seines Zeltes nach seiner Reinigung und in den Propheten (Jeremia 42,7) die Verheißung langen Lebens in ihrem Lande an die abstinent lebenden Rechabiter. Am häufigsten wird es in der Apostelgeschichte verwendet, meistens (12,19; 14,3.28; 15,35; 16,12; 20,6) für längere Aufenthalte von Aposteln an bestimmten Orten.

Ton Veerkamp²⁸¹ nimmt den offenbar länger andauernden Aufenthalt Jesu im judäischen Land zum Anlass, über diese Region Palästinas eingehender nachzudenken. Er weist darauf hin, dass „judäische Land, Judäa, ... während der Zeit des Hellenismus und des Römischen Reiches fast immer Opfer schrankenloser Ausbeutung mit ständig wechselnden Ausbeutungsakteuren“ war. Das wirtschaftliche Interesse der Kaiser, „Ruhe und Ordnung in ihren Provinzen zu bewahren“, führte dazu, dass nach dem allgemein begrüßten „Ende der herodianischen Monarchie im Jahr 6 u.Z.“ eine „direkte Verwaltung durch Rom mittels Prokuratoren oder Präfekten aus dem römischen Ritterstand“ eingeführt wurde:

Augustus strebte danach, neben Senatoren und Prätores aus der klassischen römischen Aristokratie jene *equites*, Ritter, einzusetzen. Letztere verdankten nur dem Kaiser ihren beruflichen Aufstieg und waren ihm eher ergeben als die zu Intrigen neigenden römischen Aristokraten. Sie ließen sich „Freund des Caesars“ nennen (Johannes 19,12).

Mag diese Verwaltung durch römische Ritter, die zur Zeit Jesu „Präfekten, nach dem kurzen Intermezzo unter Herodes Agrippa (39-44) Prokuratoren genannt“ wurden, „zunächst als eine Erleichterung empfunden worden sein“, blieb das jedoch nicht so:

Der Präfekt Pontius Pilatus (26-36) wurde wegen Misswirtschaft abgesetzt. Die Prokuratoren der fünfziger und sechziger Jahre waren nicht selten korrupt und unfähig. Die unglückliche Provinz schlitterte seit den letzten Jahren unter dem Prokurator Felix (52-60) unaufhaltsam in den Bürgerkrieg.

Wie sah es zur Zeit Jesu mit der Ebene der Selbstverwaltung unterhalb der Ebene der römischen Oberherrschaft aus?

In Judäa hatten die Juden ein nicht unbeachtliches Maß an Selbstverwaltungsrechten. Nutznießer waren in erst Linie die Eliten Judäas, allen voran der

281 [Der Täufer und der Messias, 3,22-30](#), Abs. 3.5-7 (Veerkamp 2021, 103-104; 2006, 66-67).

Priesterstand; die Führung war eindeutig pro-römisch. Galiläa und das Land jenseits des Jordans standen unter der Verwaltung herodianischer Fürsten und waren in gewisser Weise unabhängiger als Judäa. Dennoch muss die Belastung durch die römischen Machthaber und die relativ wohlhabenden grundbesitzenden Schichten groß gewesen sein, denn der Widerstand gegen Herodianer und Römer war in Galiläa deutlich militanter als in Judäa.

Vor diesem Hintergrund versucht Veerkamp die Aussage, dass Jesus getauft habe (eine „Information“, die „etwas später vom Text wieder zurückgenommen“ wird), auf folgende Weise zu erklären:

Anders als bei den Synoptikern erfahren wir nicht, was das für eine Taufe war. Dass die Taufe mit der hereinbrechenden neuen Weltzeit zusammenhängt, ist sicher. Bis spät im 1. Jh. taufte die messianische Gruppe Johannes des Täufers; die messianischen Gemeinden hatten inzwischen eine eigene Taufpraxis. Den Unterschied aber beschreibt Lukas. Die Schüler des Johannes taufte mit Wasser „zur Umkehr“, Apostelgeschichte 19,3; Jesus „mit Feuer und der Inspiration der Heiligung“, Lukas 3,16 vgl. Johannes 1,33. Wo die Orte *Aenon* und *Sa-lim* waren, weiß man nicht; die Namen haben mit *Quelle* und *Friede* zu tun. Leute aus dem Land Judäa „kamen herbei und wurden getauft“. Das heißt, sie wurden eingestimmt auf die kommende Weltzeit.

Die historische Frage, ob Jesus selbst getauft hat oder nicht, hält Wengst (W125, Anm. 142) für

müßig, weil sie einmal nicht klar entscheidbar ist und weil zum anderen ihre Beantwortung für das Textverständnis nichts austrägt. Relevant und lösbar ist dagegen die Frage, welche Funktion die Erwähnung des Taufens Jesu im Textzusammenhang hat.

Diese Funktion besteht Wengst zufolge einzig und allein darin, das Wirken Jesu mit dem Wirken Johannes des Täufers zu parallelisieren, der nach Vers 23 ebenfalls „noch dabei war zu taufen“, wie Wengst (Anm. 143) die „Konstruktion des griechischen Textes mit Hilfsverb und Partizip“, *ēn de kai ho Iōannēs baptizōn*, übersetzt:

Diese Parallelität im Wirken konnte er, da er den verkündigenden Johannes ausschließlich Jesu Zeugen sein ließ, nicht anders herstellen, als dass er auch von Jesus den Vollzug des Taufens aussagte. Für die Leser- und Hörerschaft ist sie nun unmittelbar im Text gegeben. Auf der erzählten Ebene sind aber das Wirken Jesu und das des Johannes räumlich weit voneinander getrennt.

Nach Hartwig Thyen dagegen (T226)

besteht die Pointe dieses singulären Redens von einer *Tauftätigkeit* Jesu zu Lebzeiten und in Konkurrenz zu derjenigen des Johannes offenbar darin, daß dem Erzähler und seinem impliziten Zuhörer die Taufe bereits als eingeschliffener Initiationsritus gilt. Danach wird einer zum *Jünger* (*mathētēs*), sei es des Johannes oder sei es Jesu, allein durch den Ritus der *Taufe*... (vgl. Mt 28,19:

mathēteusate panta ta ethnē baptizontes autous ktl. {lehret alle Völker, indem ihr sie tauft usw.}).

Interessant ist, dass im Johannesevangelium (T227) in diesem Zusammenhang „auch das Taufen des Johannes ... zum *Initiationsritus* in eine Art ‚Johanneskirche‘ geworden“ sein soll, obwohl es Thyen bewusst ist, dass man dieses „historisch wohl als ein *eschatologisches Bußsakrament für ganz Israel* wird begreifen müssen“. Außer Acht lässt er, anders als Veerkamp, die Erwägung, dass noch der Evangelist Johannes die Taufe als Ritual der Einstimmung auf die kommende Weltzeit sehen könnte.

Indem es allerdings nach Thyen „hier nicht um irgendeine theologische Deutung der Taufe, sondern allein darum geht, das Wachsen der Kirche Christi bei gleichzeitigem und gottgewolltem Schwund der ‚Johanneskirche‘ (3,30) darzustellen“, will er das Taufen Jesu vor allem „als eine Umschreibung dafür ansehen..., daß Jesus in Judäa zahlreiche Jünger gewann“. Nicht nur Wengst, sondern auch ihm zufolge wird Jesus also nur zu dem Zweck als Täufer dargestellt, um „das Taufen *Jesu* mit demjenigen des *Johannes*“ zu parallelisieren.

Zum inzwischen veränderten Ort der Taufe des Johannes, der „das transjordanische Bethanien (1,28) inzwischen verlassen“ hat, merkt Thyen an, dass er „westlich des Jordans liegen“ muss, ansonsten aber nicht sicher bestimmt werden kann. Dennoch will er „Ainon bei Salim“ nicht einfach wie Hans-Martin Schenke²⁸² „in den bloßen Symbolismus von „*Quellen nahe beim Heil*“ (Salim für *Shalom*) oder dergleichen“ auflösen:

Denn, auch wenn man bei Johannes, wie wir ja bereits gesehen haben, durchaus mit symbolischen Obertönen rechnen muß, erheben sich solche *Obertöne* beim echten Symbol im Gegensatz zur Allegorie jedoch stets über einem nichtsymbolischen *Grundton*. ... Nicht zweifelhaft ist uns..., daß der Autor mit ‚Ainon bei Salim‘ eine reale Gegend auf der Landkarte Palästinas im Auge gehabt haben dürfte...

Die Bemerkung, dass Johannes noch nicht ins Gefängnis geworfen worden war, zeigt (T228) „unzweideutig an..., daß unser Autor *Leser* voraussetzt, die von anderswoher um die Kerkerhaft des Johannes wissen“. Sie kann Thyen zufolge nur den Sinn eines Spiels mit Lukas 7,17ff. haben, wo wie bei Johannes erzählt wird,

daß die ‚*Jünger des Johannes*‘ (*hoi mathētai autou*) ihrem Meister den großen Erfolg Jesu vermelden. Dabei versteht es sich nach der eindrucksvollen ersten Täufermartyria {Täuferzeugnis} unseres Evangeliums (Joh 1,19ff) ja wohl von

282 Thyen zitiert Hans-Martin Schenke, „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen“. Der Konflikt zwischen Jesusjüngern und Täufergemeinde im Spiegel des Johannesevangeliums. In: C. Elsa u. H. G. Kippenberg (Hgg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*, FS C. Colpe, Würzburg 1990, 311.

selbst, daß Joh nun nicht mit der synoptischen Anfrage eines angefochtenen Täufers bei Jesus fortfahren konnte: „Bist du, der da kommen soll, oder müssen wir auf einen anderen warten?“ (Mt 11,2-6 // Lk 7,18-23). Denn nirgendwo ist Johannes bei ihm ein Zweifler, sondern stets der von Gott gesandte Mann, der als der wahrhaftige Zeuge kam... (1,6-8). Angefochten, nämlich vom Neid über den großen Erfolg Jesu und davon, daß „alle zu ihm drängen“ (V. 26), sind hier allein die Jünger des Johannes. An sie muß sich darum seine *martyria* {Zeugnis} jetzt richten.

Johannes 3,25: Johannesjünger streiten mit einem Judäer über die Reinigung

3,25 Da erhob sich ein Streit zwischen den Jüngern des Johannes und einem Juden über die Reinigung.

[4. Mai 2022] Der Vers Johannes 3,25 gibt in doppelter Hinsicht Rätsel auf, erstens wegen des Streits über die Reinigung und zweitens wegen des einen *loudaios*, „Juden“ oder „Judäers“, mit dem die Schüler des Johannes diesen Streit ausfechten. Inhaltlich wird über diesen Streit nämlich nichts gesagt.

Klaus Wengst (W125) sieht die Funktion dieses Juden, „der zugleich näher als ‚Judäer‘ vorgestellt sein dürfte“, darin, „die Verbindung“ zwischen Jesus und Johannes herzustellen, deren Wirken auf „der erzählten Ebene ... räumlich weit voneinander getrennt“ sind (W125f.):

Nach dem Text wirkt Jesus in Judäa und nun kommt ein Judäer nach Änon, trifft dort Johannes bei demselben Wirken an wie Jesus in Judäa, interpretiert das als Konkurrenz und streitet darüber mit den Schülern des Johannes. Der Streit „über die Reinigung“ kann sich nur darauf beziehen, ob in Hinsicht auf die Sündenvergebung die Taufe des Johannes oder die Jesu wirksam sei.

Im Hintergrund dieser Darstellung steht Wengst zufolge wohl

ein Problem der eigenen Zeit..., nämlich die Konkurrenz zwischen seiner Gemeinde und der weiter bestehenden Anhängerschaft Johannes des Täufers. Auf diesem Hintergrund stellt er Jesus und Johannes zunächst nebeneinander dar, um dann für seine Leser- und Hörerschaft das Verhältnis zwischen beiden von Johannes selbst so klären zu lassen, dass sie auf völlig unterschiedlichen Ebenen stehen und folglich eine Konkurrenz überhaupt nicht statthaben kann.

Auch Hartwig Thyen meint (T228), dass nach „dem Kontext ... nur ein Streit um die reinigende Wirkung der *Taufe*“ gemeint sein kann, bezieht diese aber nicht auf die Sündenvergebung, sondern auf Reinigungsriten nach dem 3. Buch Mose (Leviticus):

Ob es sich dabei um levitische Reinigung von Unreinheit oder um Reinigung im Sinne der *aphesis hamartiōn* {Vergebung der Sünden} handelt, erfährt der Leser nicht. Da aber die Johannestaufe in unserem Evangelium nie ausdrücklich als *baptisma metanoias eis aphasin hamartiōn* {Taufe der Umkehr zur Ver-

gebung der Sünden} bezeichnet wird, wie bei Markus (1,4; vgl. Lk 3,3), und da hier der Täufer ausdrücklich auf Jesus verweist, der als ‚das Lamm Gottes die Sünde der Welt beseitigt‘ (1,29), dürfte eher das erstere im Blick sein.

Auch die Erwähnung des Juden deutet Thyen anders als Wengst nicht vor dem Hintergrund einer (T229) „einer vermeintlich noch aktiven und mit der Kirche konkurrierenden ‚Sekte‘ Johannes des Täufers..., die ihren Meister ihrerseits messianisch verehrt hätte“, sondern er stellt ihn (T228) in einen Zusammenhang mit der „vorausgehenden Szene“. Hatte dort

nach einer kurzen dialogischen Partie der jüdische Ratsherr und ‚Lehrer Israels‘, Nikodemus, die *martyria* {Zeugnis} *Jesu* 3,13-21 ausgelöst, so wird jetzt ein freilich sehr viel weniger prominenter jüdischer Anonymus, der zudem nur in einer Art [Teichoskopie](#) erscheint, zum Anlaß für die erneute *martyria* des *Johannes* für Jesus vor seinen Jüngern.

Demgegenüber hält er (T229) die Auffassung etwa von Alfred Loisy,²⁸³ „ursprünglich müsse hier von einem Streit der Johannesjünger mit *Jesus* die Rede gewesen sein und der Text *TOU IĒSOU* anstelle von *IOUDAIΟΥ* gelautet haben“, für abwegig. In Thyens Augen ist „dieser anonyme ‚Jude‘ ... ein Repräsentant der sonst *hoi loudaioi* Genannten“, mit dem „nicht *gegen*, sondern vielmehr *um* Johannes gestritten“ wird, „den die Juden als einen der Ihren reklamieren, während unser Evangelium ihn als ‚den ersten‘ und exemplarischen ‚Christen‘ darstellt (vgl. dazu die Auslegung von [Johannes 1,19-21](#), insbesondere meine [Anm. 93](#)).“

Bis auf die anachronistische Annahme, Johannes sei bereits als „Christ“ zu bezeichnen, als sei er kein Jude mehr gewesen, kann ich seine Argumentation nachvollziehen; dann könnte es in dem Streit um die Reinigungstaufe zur Vorbereitung auf den Anbruch der messianischen Zeit gegangen sein.

Ton Veerkamp²⁸⁴ hat noch eine andere Idee zu dem *loudaios*:

Die Tatsache, dass die Schüler sich bei Johannes über die Taufpraxis Jesu beschwerten, zeigt, dass dieser Judäer zur Gefolgschaft Jesu hörte.

Das halte ich allerdings insofern für unwahrscheinlich, als im Johannesevangelium zwar auch von Juden/Judäern die Rede ist, die auf Jesus vertrauen, meistens aber repräsentieren sie doch diejenigen Juden, die Jesus als Gegner gegenüberstehen, so bereits in 2,18.20, oder Johannes einem Verhör unterzogen haben (1,19).

Obwohl wir nach Veerkamp über „den Disput, den die Johannesschüler und ein Judäer in der Frage der Reinheit führen, ... nichts Genaues“ erfahren, nimmt er ihn doch zum Anlass, über das Thema „Reinigung“ nachzudenken, das „bereits während

283 Thyen zitiert Alfred Loisy, *Le quatrième évangile. Les épîtres dites de Jean*, Paris, nach der 2. Auflage 1921.

284 [Der Täufer und der Messias, 3,22-30](#), Abs. 8-10 (Veerkamp 2021, 104; 2006, 67).

der Hochzeit zu Kana bei den sechs Gefäßen zur ‚Reinigung der Judäer‘ angedeutet“ wurde:

Die zwei Hauptaufgaben der Priester, also der politischen Führung in der Tora-republik seit den Reformen Nehemias und Esras, sind nach Leviticus 10,10f.:

Ihr sollt trennen
Zwischen dem Heiligen und dem Alltäglichen,
zwischen dem Reinen und dem Unreinen,
ihr sollt unterweisen die Kinder Israels
alle Gesetze, die der NAME durch Mose geredet hat.

Was „rein“ ist und was nicht, wird in der Tora, vor allem im 3. Buch der Tora, Leviticus 11-15, ausgeführt. Rein/unrein ist in Israel ein Thema von großem Belang. Was für Messianisten rein und unrein ist, wird Jesus den Schülern später verdeutlichen, 13,1ff.

Wie Thyen bezieht also auch Veerkamp den Streit über die Reinigung nicht auf die Sündenvergebung, sondern auf die levitische Reinheits-Tora.

In seinem „Scholion 3: Über die Reinheit“²⁸⁵ geht Veerkamp auf dieses Thema insofern noch etwas näher ein, als er sich mit antijüdischen bzw. rassistischen Vorurteilen gegenüber von Reinheits-Ritualen geprägten Religionen auseinandersetzt:

In der Berliner Akademie der Künste hat vor einigen Jahren irgendein Literat Passagen aus Leviticus 11-15 vorgelesen und zum Gaudium des gebildeten Publikums der Lächerlichkeit preisgegeben. Diese Haltung ist unterschwellig verbreitet und eine Wurzel des Antijudaismus, überhaupt des Rassismus. Man darf sein Unverständnis diesen Reinheitsvorschriften gegenüber äußern. Man muss dann sagen: „Ich verstehe das nicht!“ Das ist etwas anderes als: „Lächerlich, unerhört!“ Vielmehr mag man an sich selbst ausprobieren, wie es mit der eigenen Toleranz steht, wenn man sich mit Leviticus 11-15 auseinandersetzt.

Bemerkenswert ist nach Veerkamp, dass Johannes „das System ‚Rein/Unrein‘ nicht in Frage“ stellt, jedenfalls nicht grundsätzlich,

er bezweifelt aber, dass unter den römischen, völlig neuen Umständen die Reinheit so zu verstehen ist, wie das rabbinische Judentum es will. Das ist eine *politische* Debatte. ... Das rabbinische Judentum hat die Reinigungspraxis als Identifikationsmerkmal aufgefasst; sie dient der Sicherstellung der Identität *dieses* Volkes unter den anderen Völkern, vor allem das *Zeichen* der Beschneidung. Die Messianisten hatten eine andere Auffassung über die politische Lage, und diese führte sie zu einer neuartigen Auffassung von Reinheit. Diese Differenz müssen wir, zweitausend Jahre später, feststellen und respektieren.

285 [Scholion 3: Über die Reinheit](#), Abs. 1-3 (Veerkamp 2021, 106-107; 2006, 69-70).

Allerdings klingt bei Johannes noch nicht die spätere Haltung des Christentums an, das „die jüdische Auffassung von Reinheit diskriminiert“ hat. Er verkneift sich

jede billige Polemik gegen die Reinheitsauffassung seiner Gegner; Markus ist hier schärfer und derber. Das könnte mit der priesterlichen Herkunft des Johannes zusammen hängen, die manche beobachtet haben wollen.²⁸⁶ Reinheit ergibt sich aus dem Vertrauensverhältnis dem Messias gegenüber, soviel ist für Johannes klar.

In diesem Zusammenhang macht Veerkamp auf zwei Aufsätze aufmerksam, in denen sich Rochus Zuurmond und Andreas Pangritz²⁸⁷ „mit der Abqualifizierung des Systems ‚Rein/Unrein‘“ gegenüber dem „System ‚Schenkung/Schuld‘“ kritisch auseinandersetzen.

Diese Systeme laufen, sehr verkürzt zusammengefasst, darauf hinaus (Z23), dass einer **priesterlichen** Kultur der Unterdrückung mit einem ausgedehnten „Tabu-System“ von vor allem kultischen Gesetzen, „die die Welt auf anonyme Weise in ‚rein‘ und ‚unrein‘ aufteilen“, im „System der Gabe“ eine **prophetische** Kultur gegenübergestellt wird, „die auf gegenseitigem Tausch von Gütern und Dienstleistungen beruht“ und in der „Freiheit und Gleichheit“ herrschen.

Rochus Zuurmond (Z24) lehnt diese absolute Entgegensetzung „von Priester und Prophet“ ab, die aus dem „bürgerlichen Anti-Klerikalismus“ des 19. Jahrhundert stammt, da „der Priester und der Prophet in Israel nicht zu trennen sind“, und stellt die Frage (Z24f.):

Sollte die Befreiung, von der die Schrift zeugt, lediglich Befreiung *vom* religiösen Ritus bedeuten können? Oder sollte Befreiung nicht auch bereits *innerhalb* des „Systems der Reinheit“ aufleuchten können? Ist das so, dann dürfte die kultische Gesetzgebung Spuren davon tragen.

Solche Spuren findet Zuurmond beispielhaft in der Erzählung von Nadab und Abihu, den ältesten Söhnen des Priesters Aaron, im 3. Buch Mose (Leviticus) 10,1-2:

Und Aarons Söhne Nadab und Abihu nahmen ein jeder seine Pfanne und taten Feuer hinein und legten Räucherwerk darauf und brachten so ein fremdes Feuer vor den HERRN, das er ihnen nicht geboten hatte. Da fuhr ein Feuer aus von dem HERRN und verzehrte sie, dass sie starben vor dem HERRN.

286 Veerkamp verweist hier (Anm. 147) auf Martin Hengel, Die johanneische Frage (WUNT 67), Tübingen 1993, 306ff.

287 In zwei Artikeln der exegetischen Zeitschrift Texte & Kontexte Nr. 24 (1984): Rochus Zuurmond, Der Tod von Nadab und Abihu, Lev. 10, 1-5, 23-27, und Andreas Pangritz, Jesus und das „System der Unreinheit“ oder: Fernando Belo die Leviten gelesen, Mk. 7, 1-23, 28-46. Die folgenden Zitate beziehen sich auf diese Artikel, wobei die Seitenzahlen mit vorangestelltem „Z“ sich auf Zuurmond und diejenigen mit „P“ auf Pangritz beziehen.

So befremdlich und hart diese Geschichte uns anmutet, ist sie verständlich, wenn man wahrnimmt, dass Nadab und Abihu „das Feuer für den Weihrauch“ nicht von dem „bleibenden Feuer auf dem Brandopferaltar“ nehmen, das vom NAMEN selbst angezündet worden war, sondern dazu ein *ʿesch sarah*, „fremdes Feuer“, verwenden, womit gemeint ist: „fremd, nicht-von-uns und im späteren Hebräisch auch abgöttisch“. Das heißt, die Tora selbst verbietet es Priestern mit schärfstem Nachdruck, eigene Machtinteressen zu verfolgen und damit gegen den Willen des befreienden und Recht schaffenden NAMENS zu verstoßen (Z25):

Darum geht es in dieser Geschichte: Es darf in Israel kein Platz sein für freie Unternehmer in Religion. Der Kultus ist ein schwer bewachtes Gebiet. Nicht wegen eines magischen Tabus, sondern wegen der Gefahr, daß hier nach der Gewalt über die Seelen des Volkes gegriffen wird. Die kultischen Gesetze in Leviticus dürften wohl einmal einen limitierenden Charakter gehabt haben, und sie sind wohl nur deshalb so detailliert, um selbständige Initiative der Priester soweit wie möglich auszuschließen. Die jüdische Tradition hat das jedenfalls sehr stark so verstanden.

Andreas Pangritz (P38) geht in seiner Analyse von Markus 7,1-23 davon aus, dass Jesus auch nach dem Markusevangelium die „Denkkategorie der Reinheit“ nicht einfach aufgibt. Da unser diesbezügliches modernes Befremden aber in gewisser Weise „schon in der Antike“ vom „griechisch-römischen Westen ... dem persisch-indischen Osten“ gegenüber geteilt worden zu sein scheint, sah

sich schon der Verfasser des Markus-Evangeliums gezwungen..., seinen heidnisch-westlichen Lesern zu erklären, daß die Juden (oder meint er die aus galiläischer Sicht besonders pingelichen Judäer?) „viele übernommen haben einzuhalten“: wie die „Überlieferung der Alten“, sich vor dem Essen die Hände zu waschen, so auch „Eintauchungen von Töpfen und Krügen und Kupfergeschirr und Krankenlagern“ (V. 4). Man ist gewohnt, dies als spöttische Distanzierung vom Judentum zu lesen. Hat man aber erst einmal akzeptiert, daß der synoptische Jesus auch in dieser Erzählung sich keineswegs vom „System der Unreinheit“ distanziert, sondern nur von seiner heuchlerischen Interpretation durch die Jerusalemer Pharisäer und Schriftgelehrten, dann wird deutlich, daß der Verfasser hier eine Information einschiebt, die die heidnischen Leser wissen müssen, um die Brisanz des Streites überhaupt verstehen zu können.

Nicht um die Abschaffung der Reinheitsgebote geht es Jesus also auch nach Markus, sondern um ihre „strengere, ins Herz dringende und aus dem Herzen hervorgehende“ Einhaltung, das heißt (P38f.), es kommt

darauf an, daß das Reinheitsgebot in der messianischen Gemeinde nicht nur im „kultisch-zeremoniellen“, sondern auch im „ethischen“ Sinn verwirklicht wird, daß es sich im täglichen Lebensvollzug materialisiert. ...

Schon in der hebräischen Bibel ist dem Reinheitsgesetz eine „ethische“ Dimension keineswegs fremd; vielmehr fließen kultische und ethische Aspekte untrennbar ineinander: es geht um die Reinigung des ganzen Menschen.

Die Abschweifung in diese Aufsätze von Zuurmond und Pangritz verstehe ich erstens als Anregung, sich ausführlicher mit ihnen zu befassen (wie überhaupt die gesamte exegetische Zeitschriftenreihe Texte & Kontexte sehr zu empfehlen ist), und zweitens als Warnung davor, moderne Antipathien gegenüber rituellen Reinheitsgeboten vorschnell auf Jesus bzw. die von ihm erzählenden Evangelisten zu übertragen.

Johannes 3,26-28: Johannesjünger reagieren eifersüchtig auf den Taufferfolg Jesu

- 3,26 Und sie kamen zu Johannes und sprachen zu ihm:
Rabbi, der bei dir war jenseits des Jordans, von dem du Zeugnis gegeben hast, siehe, der tauft, und alle kommen zu ihm.
- 3,27 Johannes antwortete und sprach:
Ein Mensch kann nichts nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist.
- 3,28 Ihr selbst seid meine Zeugen, dass ich gesagt habe:
Ich bin nicht der Christus, sondern ich bin vor ihm her gesandt.

Hartwig Thyen (T229) macht in Johannes 3,26 auf die „Wendung *ide* {siehe}“ aufmerksam, die „das überraschte Erstaunen der Täuferjünger darüber“ ausdrückt, daß auch Jesus tauft. Und ihre Meldung: *pantes erchontai pros auton* {alle kommen zu ihm}, impliziert wohl ihre Enttäuschung darüber, daß der Stern ihres Meisters jetzt zu sinken beginnt.

Thyen vermutet hier ein „absichtsvolles Gegenstück zu dem anfänglichen ‚Erfolg‘ des Täufers“, wie er in Markus 1,5 dargestellt wird (nach Luther 2017):

Und es ging zu ihm hinaus das ganze judäische Land und alle Leute von Jerusalem und ließen sich von ihm taufen im Jordan und bekannten ihre Sünden.

Da die Johannesjünger „eine ähnliche Angst wie die Pharisäer“ in 12,19 äußern, ist es Thyen zufolge dringend,

daß Johannes seine alte *martyria* {Zeugnis} jetzt erneuert. Wohl haben sie dieses Zeugnis, wie das Perfekt *memartyrēkas* {du hast Zeugnis abgelegt} zeigt, durchaus noch *im Ohr*. Aber da ist es offenbar steckengelieben, denn anders als ihre Gefährten Andreas und sein anonym Begleiter (1,35ff) haben sie sich diese *martyria* immer noch nicht *zu Herzen genommen*. Und das macht ihre Wiederholung notwendig.

Auch Klaus Wengst weist darauf hin (W126), dass im Gespräch zwischen Johannes dem Täufer und seinen Schülern mehrfach auf dessen erstes Zeugnis für Jesus als den Messias in Kapitel 1 zurückgegriffen wird. Die Schüler selbst tun es eingangs,

und Johannes nimmt sie selbst als Zeugen eben dafür, dass er bezeugt hat: „Er [Johannes] ist nicht der Gesalbte, sondern der vor ihm [Jesus] her Gesandte.“ An dieser Stelle klingt Wengst zufolge nun doch die Prophetenstelle Maleachi 3,1 an, die in Johannes 1 vermieden worden war, um Johannes nicht mit Elia zu identifizieren.

Thyen (T230) hält es für „durchaus möglich, schwerlich jedoch definitiv entscheidbar“, ob „hier mit Lk 7,27 Mal 3,1 im Hintergrund steht“, drückt aber vor allem sein Erstaunen darüber aus, dass das Wort „*emprosthen* {vor} bisher stets umgekehrt ausschließlich das ‚Voraus- und Überlegensein‘ des präexistenten Jesus vor Johannes ausdrückte (1,15.30).“

Auf die eifersüchtige Aussage seiner Schüler, „dass ‚alle‘ zu Jesus gingen“, antwortet Johannes Wengst zufolge (W126) mit einem

allgemeingültigen Satz: „Ein Mensch kann aber auch nichts nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben wäre.“ Damit wird herausgestellt, dass Jesus kein Usurpator ist, der sich anmaßt und nimmt, was ihm nicht zukommt.

Dazu merkt Wengst an (Anm. 149), dass der Exeget Michael Theobald²⁸⁸ „diese Aussage nicht auf Jesus beziehen“ will,

weil sie der Christologie des Evangelisten nicht entspreche: „Für ihn ist Jesus kein ‚Mensch‘, dem etwas ‚vom Himmel gegeben‘ werden müsste, sondern er stammt selbst *in persona* von dorthier“.

Auch Thyen meint (T229), dass Johannes

als der von Gott als Zeuge des ‚Lichtes‘ gesandte *anthrōpos* {Mensch} (1,6) wohl schon hier eher von der göttlichen Notwendigkeit (*dei*) seines eigenen *elattousthai* {Abnehmens} als von Jesu *auxanein* {Wachsens} (V. 30) reden [dürfte].

Aber warum sollte Johannes nicht sowohl von Jesus als auch von sich selbst reden? Genau an dieser Stelle könnte bestätigt sein, dass Höhe und Tiefe der angeblich so hohen Christologie des Johannes genau darin zusammenfallen, dass es eben der Mensch Jesus in seiner konkreten Biographie ist, der sowohl Israel in seinem Kreuzesleiden als auch den befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert. In Jesus nimmt kein übermenschliches Himmelswesen Fleisch an, sondern das Wort des NAMENS, von dem sich der Mensch Jesus gesandt und mit dem er sich eins weiß.

Ton Veerkamp²⁸⁹ sieht in den Versen 26 und 28 den Prozess widergespiegelt,

in dem die Johannesgruppe in jenen messianischen Gruppen aufging, die Jesus als den Messias sahen. Dieser Prozess war in den Tagen der Abfassung des

288 Wengst zitiert Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 286.

289 [Der Täufer und der Messias, 3,22-30](#), Abs. 10-11 (Veerkamp 2021, 104; 2006, 67-68).

Johannesevangeliums noch nicht abgeschlossen. Johannes [der Evangelist] muss ähnlich wie die Synoptiker das Verhältnis zwischen beiden Gruppen klären. Die messianischen Gemeinden um Jesus redeten über Johannes [den Täufer] nie anders als mit der größten Hochachtung.

Johannes erinnert seine Schüler daran, dass er immer gesagt habe, er, Johannes, sei nicht der Messias, sondern er sei dem Messias vorausgeschickt worden. Die Schüler des Johannes lebten in der Erwartung des Messias, sie sahen ihn nicht als den Messias.

Johannes 3,29-30: Johannes als der Freund des messianischen Bräutigams

3,29 Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam;
der Freund des Bräutigams aber, der dabeisteht und ihm zuhört,
freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams.
Diese meine Freude ist nun erfüllt.

3,30 Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen.

[5. Mai 2022] Nach Klaus Wengst (W126) wird die „Zeugenschaft“ des Johannes in Vers 29

in einem neuen Bild ausgeführt, das das Verhältnis zwischen Jesus und Johannes mit dem zwischen dem Bräutigam und seinem Freund vergleicht.

Mit dem **Freund des Bräutigams** ist nicht irgendein Freund gemeint, sondern ein bestimmter, der eine institutionalisierte Funktion wahrnimmt: sein „Hochzeitsbeistand“ (*schoschvín*).

Dieser Freund (W127) „tritt für den Bräutigam als Zeuge ein und teilt seine Freude“, wobei mit dem Bild „von der Hochzeit ... zugleich die messianische Dimension“ anklängt. Dabei weist Wengst darauf hin, dass die jüdische Tradition, wo sie „in messianischem Kontext von **erfüllter Freude**“ spricht, sich allerdings zurückhaltend äußert:

Im Psalmenmidrasch werden Ps 98,1 und Jes 42,10 so in Verbindung gebracht, „dass man in der kommenden Zeit ein Lied singen wird wegen der Hilfe an Israel. *Ihm half seine Rechte und sein heiliger Arm*. Rabbi Acha sagte: „Solange Israel im Exil weilt, ist gleichsam die Rechte des Heiligen, gesegnet er, versklavt. Aber wenn die Israeliten befreit werden – passt auf, was geschrieben steht: *Ihm half seine Rechte und sein heiliger Arm*.““ Nach dem Zitat von V. 3-7 des Psalms wird fortgefahren: „All das wegen des Exils Israels, um dich zu lehren, dass es keine vollkommene Freude gibt, bis die Israeliten befreit sind“. ²⁹⁰ Ein anderer Midrasch stellt fest: „Obwohl ein Mensch sich in dieser Welt freut,

290 Wengst zitiert Mischna Tehillim 98,1: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

ist seine Freude nicht vollkommen.“ Das wird begründet und danach die Verheißung von Jes 25,8 zitiert, dass Gott den Tod auf immer verschlinge. „Zu der Stunde ist vollkommene Freude“.²⁹¹

Auch wenn Wengst es nicht ausdrücklich sagt, erlauben diese Parallelen die Annahme, dass der Evangelist Johannes mit dem Bild der messianischen Hochzeit und der erfüllten Freude des Hochzeitsbeistands darauf anspielt, dass Johannes der Täufer sich bereits jetzt auf die baldige Befreiung Israels durch das Wirken des Messias Jesus freut – in einer Weltzeit hier auf Erden, in der sogar der Tod überwunden sein wird.

Nach Hartwig Thyen (T230) greifen die Hochzeitsmetaphern in Vers 29 „symbolische Obertöne“ auf, die bereits „in der Kanaerzählung ... über der Rede von der Hochzeit, vom Bräutigam und von der unermeßlichen Fülle des köstlichen Weines, ‚der Wasser gewesen war‘,“ erklingen sind und

als Ausdruck der eschatologischen Freude der Erlösten schon lange in den Bestand der Enzyklopädie Israels eingegangen waren (vgl. Israel als Braut oder Ehefrau JHWHs: Jes 62,4f; Jer 2,2; 3,20; Ez 16,8 ff; Hos 2,21; Zeph 3,17; die Kirche als Braut Christ: 2Kor 11,2; Eph 5,25ff; Apk 21,2; 22,17).

Indem jetzt auch die Braut genannt wird, „die bei der Kanaerzählung ja förmlich *fehlte*, obgleich sie doch neben dem Bräutigam fraglos die Hauptperson einer Hochzeit ist“, und außerdem der Freund des Bräutigams und die hochzeitliche Freude, „macht Johannes das Ensemble der Hochzeit erst vollkommen.“ Auch hier stellt Thyen Anspielungen auf die synoptischen Evangelien fest, etwa auf die „*hyioi tou nymphōnos* {Söhne der Brautkammer = Hochzeitsgäste}“, die nach Markus 2,19 „nicht trauern können, solange der Bräutigam unter ihnen ist“, oder auf die Menschen dieses Geschlechts, denen der Zeuge Johannes gewiss nicht gleicht, die nach Lukas 7,31f. „wie die lustlosen Kinder auf dem Marktplatz ‚Hochzeit‘ und ‚Beerdigung‘ spielen und sich am Ende als Spielverderber beschimpfen“.

Außerdem ruft Johannes nach Thyen sehr direkt Aussagen aus dem Prophetenbuch Jeremia über die Stimmen von Bräutigam und Braut auf:

Das Erklingen der „Stimme“ von Bräutigam und/oder Braut ist bei Jeremia nahezu sprichwörtlich als Äußerung der Freude der Erwählten. Aber wegen der Sünde Israels sind diese Stimmen verstummt, und mit ihnen ist die Freude verschwunden: Jer 7,34; 16,9; 25,10; Bar 2,23. Erst im Eschaton {Endzeit}, wenn JHWH das Los Judas und das Geschick Jerusalems wendet, „wird man wieder Freuden- und Wonnerufe hören, den Jubel des Bräutigams und das Jauchzen der Braut“ (Jer 33,11).

291 Wengst zitiert Pesikta de Rav Kahana Nispachim 2, 2 Bde., hg. v. B. Mandelbaum, New York, 2. Auflage 1987, 458.

Statt diese Hintergründe jedoch konkret daraufhin auszuloten, was sie über die vom Evangelisten ausgedrückte Zukunftserwartung aussagen mögen, etwa im Blick auf die Befreiung Israels, äußert sich Thyen in etwas widersprüchlich klingenden Sätzen über das Gleichnis von Bräutigam und Braut:

Der Satz, *ho echōn tēn nymphēn nymphios estin* {wer die Braut hat, der ist der Bräutigam}, ist formal die Eröffnung eines Gleichnisses. Doch schon der situative Kontext zeigt, daß dieses Gleichnis einzig der *Vermittlung* der Antwort des Johannes auf die implizite Frage seiner Jünger dient. Zu ihrer von Angst und Eifersucht geprägten Meldung, daß jetzt „alle zu Jesus kommen“, während die eigene Gefolgschaft sichtbar schwinde, erklärt er: „Wer die ‚Braut‘ hat der ist der ‚Bräutigam‘“. Obwohl das so eröffnete Gleichnis seinen Sinn in sich selbst hat, darf und muß man seine Sätze wohl zugleich vor dem Hintergrund der biblischen Rede von JHWH als dem Bräutigam und Israel als seiner geliebten Braut und von der verheißenen eschatologischen Erneuerung dieses Verlöbnisses mit der Ungetreuen lesen.

Mir scheint, dass Thyen zwar nicht übersehen kann, wie klar das Gleichnis von der messianischen Hochzeit die Befreiung Israels in der kommenden Weltzeit in den Blick nimmt, aber den Konsequenzen dieser Einsicht dennoch ausweicht, indem er die Identifizierung des Bräutigams mit Jesus statt mit dem Täufer in den Vordergrund der Auslegung stellt und sich im Folgenden auf den Freund des Bräutigams konzentriert.

Auch Thyen sieht (T230f.) im

philos tou nymphiou {Freund des Bräutigams} ... eine verständliche Gräzisierung des hebräischen Lexems *schoschbin*... Dieser *schoschbin* ist der zum „Brautführer“ erwählte Freund des Bräutigams²⁹². Er ist vom Freund und durch die Sitte dazu bestimmt, dem Bräutigam seine Braut zuzuführen (und sie nicht etwa, wie es die eifersüchtigen Johannesjünger wohl gerne hätten, als die Seine zu beanspruchen). Als derart selbstloser und damit wahrer Freund steht der rechte Brautführer da und lauscht (*ho hestēkōs kai okouōn* {der bei ihm steht und ihn hört}), und in unbändiger Freude freut er sich über das Erklängen der Stimme des Bräutigams.

Dabei weist Thyen darauf hin, dass die „Wendung *chara chairei* {sich mit Freude freuen} ... dem hebräischen *infinitivus absolutus* (vgl. etwa den Ausdruck: *moth jamuth* {des Todes sterben})“ nachempfunden ist. „Ist die ‚Stimme des Bräutigams‘, wie wir gesehen haben, selbst schon Ausdruck der Freude, so freut sich dessen Freund also an der *Freude des Freundes*.“

292 Dazu verweist Thyen auf (H. Strack /) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, München, 3. Auflage 1961, 429.

Mit dem Satz, dass sich seine eigene Freude nun erfüllt habe, geht der Täufer über das Gleichnis hinaus und

identifiziert ... nachträglich nicht nur sich selbst mit dem ‚Freund des Bräutigams‘, sondern zugleich damit auch Jesus mit diesem Bräutigam des Gleichnisses. Er, Johannes, ist also von dem Freund, Jesus, durch die Sitte und in all dem zugleich durch eschatologische *Notwendigkeit (dei)* dazu bestimmt, ihm seine ‚Braut‘ zuzuführen.

Darin, dass der Evangelist „es damit wagt, seinen Johannes in die exklusive und einzigartige Rolle dessen zu versetzen, den Jesus dazu erwählt und ausgezeichnet hat, ihm als ‚sein Freund‘ das Volk als seine Braut zuzuführen“, erkennt Thyen wiederum ein Spiel mit Lukas 7,28 (Luther 2017):

Ich sage euch, dass unter denen, die von einer Frau geboren sind, keiner größer ist als Johannes; der aber der Kleinste ist im Reich Gottes, ist größer als er.

Schließlich parallelisiert Thyen auch die Art, wie Jesus bei seinem Abschied von seinen Jüngern deren Trauer in Freude verwandeln wird (Johannes 16,20.22), mit der Art, wie Johannes „hier als *Scheidender...*, auf den Kerker und Tod bereits warten (V. 24), ... seine *letzten Worte* in unserem Evangelium“ spricht und „die Traurigkeit seiner Jünger in Freude verwandeln“ will. Wie Jesus (16,7) den eigenen Abschied als gut für seine Freunde darstellt, weil sonst der Paraklet nicht zu ihnen kommen kann,

so soll auch, gerade was die Johannesjünger beklagen, zum Grund ihrer Freude werden: „Er muß wachsen, ich aber schwinden“. Und das kann ja nur heißen, daß auch sie sich endlich aufmachen sollen, den Weg des Andreas und seines namenlosen Gefährten zu gehen, damit sie teilgewinnen an den Freuden des Bräutigams und seines ‚Freundes‘.

Über die Ausführungen von Wengst und Thyen hinaus beschäftigt Ton Veerkamp²⁹³ sich auch näher mit der Bedeutung des Satzes: „Bräutigam ist der, der die Braut hat“, den die beiden anderen nicht weiter hinterfragen:

In den meisten altorientalischen Gesellschaften „hat“ der Mann als Haupt der Hauswirtschaft, als „Eigentümer“, seine Frau als „Eigentum“; seine Frau gehört ihm wie alles weitere, das „sein ist“, Exodus 20,17. Das „Besitzen einer Frau“ ist eigentümlich für eine patriarchalische Gesellschaft.

Was ist damit aber für das Verhältnis von Bräutigam und Braut ausgesagt, wenn es die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk Israel versinnbildlicht? Wird das Wort „haben“ hier überhaupt für einen solchen patriarchalischen „Besitzanspruch“ verwendet? Da „die semitischen Sprachen“ das „Verb *haben*“ überhaupt nicht kennen, ist es schwierig, nachzuvollziehen, was der Evangelist konkret mit dem Wort *echein*, „haben“, ins Griechische übertragen wollte:

293 [Der Täufer und der Messias, 3,22-30](#), Abs. 12-22 (Veerkamp 2021, 104-107; 2006, 68-69).

Vielleicht müsste man übersetzen: „Wer die Braut *zu eigen* hat, der ist der Bräutigam.“ Wir müssen den Unterschied zwischen *nachala*, „Eigentum“, und *ʿachusa*, „Besitz“, sehen, zwischen dem, was einer Familie untrennbar als Basis für ihren Lebensunterhalt gehört, ihr zu eigen ist, und dem veräußerbaren Besitz, wie Ochs und Esel oder Sklaven aus fremden Völkern (Leviticus 25, 44f.).²⁹⁴ Israel ist das *Eigentum* und nicht der *Besitz* des NAMENS, Psalm 33,12:

Glücklich die Nation, für die der NAME Gott ist,
das Volk, das er sich zu eigen erwählte.

Dieser Unterschied zwischen „zu eigen haben“ und „besitzen“ markiert daher geradezu den entscheidenden Unterschied zwischen dem Gott Israels als dem befreienden und Recht schaffenden NAMEN einerseits und allen falschen Göttern, die im Dienst der Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen durch Menschen stehen:

Das Verhältnis zwischen dem NAMEN und Israel ist eben nicht das Verhältnis zwischen Besitzer (Baal) und Besitz. Das heißt, es steht Israel nicht frei, nach einem Baal – Herrn, Besitzer, Gatten, eben „Gott“ – Ausschau zu halten.

Am deutlichsten tritt dieser Unterschied zwischen dem NAMEN und Baʿal in einer Prophetenstelle hervor, die Thyen in seiner Aufzählung der Bibelstellen mit messianischen Hochzeitsmetaphern unerwähnt gelassen hat (Hosea 2,18 – Luther 2017):

An jenem Tage geschieht's, spricht der HERR, da wirst du mich nennen „Mein Mann“ und nicht mehr „Mein Baal“.

Während Israel unter der römischen Herrschaft dem Kaiser wie einem fremden Baalsgott unterworfen ist und Johannes der judäischen Führung vorwirft, sich ihm sogar freiwillig zu beugen (Johannes 19,15), erwartet Johannes Veerkamp zufolge mit Freude die Überwindung der Weltordnung durch den Messias Jesus, wenn mit dem Anbruch der kommenden Weltzeit die Hochzeit des NAMENS mit seinem Volk gefeiert werden kann:

Die messianische Hochzeit ist eine Hochzeit nach Hosea 2,18. Der Bräutigam *hat* die Braut, aber das heißt eben nicht: er ist ihr *baʿal*, ihr Herr Besitzer.

Welche Rolle spielt nun der „Freund des Bräutigams“ bei dieser messianischen Hochzeit? Wie Thyen und Wengst sieht auch Veerkamp den *hestēkōs*, „Beistehender“, in seiner Funktion „als (orientalischer) Trauzeuge“. Indem sich Johannes der Täufer mit diesem identifiziert, erhält

294 Dazu ergänzt Veerkamp (Anm. 142 – Veerkamp 2021, 105; 2006, 68):

Zwar machen Texte wie Leviticus, Numeri und Ezechiel 40-48 keinen konsequenten Unterschied zwischen *nachala* und *ʿachusa*. Nirgends wird gesagt, dass Israel „Besitz“ (*ʿachusa*) des NAMENS ist, 29mal sein „Eigentum“ (*nachala*) und sechsmal, dass umgekehrt der NAME „Eigentum“ (*nachala*) Levis bzw. der Priester ist. Das Eigene des NAMENS ist Israel, das Eigene der Priester der NAME. Von dort her ist das metaphorische Verhältnis Bräutigam – Braut zu deuten.

in dieser zweiten Hochzeitserzählung im Johannesevangelium ... das Hauptzeichen in Kana seine eigentliche Dimension. Der Bräutigam ist der messianische König, die Braut ist Israel. ... Johannes ist der wichtigste aller Hochzeitsgäste, er ist der *architriklinos* aus Johannes 2,1ff.: „Auch ich wusste nichts von ihm“, sagte Johannes, 1,34, genauso, wie der *architriklinos* nicht wusste, wo der Wein herkam (2,9). Jetzt weiß der Freund. Denn er hört die Stimme des Bräutigams.

Diese „Stimme des Bräutigams“ ist Veerkamp zufolge „aus der Schrift sehr gut“ bekannt, wo sie (worauf auch Thyen aufmerksam gemacht hat) mehrfach im Buch Jeremia erklingt:

Dreimal lässt Jeremia diese Stimme wie einen finsternen Refrain hören, einmal wie eine Freudenbotschaft. In Jeremia 7,34 (vgl. 16,9 und 25,10) hören wir:

Ich will verabschieden aus den Städten Judas, aus den Straßen Jerusalems,
Stimme der Wonne und Stimme der Freude,
Stimme des Bräutigams und Stimme der Braut,
denn zu einer Einöde wird das Land.

Aber in 33,10f. heißt es:

So hat der NAME gesagt:
Ja, gehört wird wieder in diesem Ort,
wovon ihr sagt: verödet ist er,
ohne Mensch, ohne Vieh,
und von den Städten Judas, von den Straßen Jerusalems:
verwüstet, kein Mensch, kein Bewohner, kein Vieh,
Stimme der Wonne, Stimme der Freude,
Stimme des Bräutigams, Stimme der Braut,
Stimme derer, die sagen:
Dankt dem NAMEN der Ordnungen,
denn gut ist der NAME,
in Weltzeit seine Solidarität ... (= Psalm 136)

Um die „erfüllte Freude“ geht es, die endgültige messianische Wende für eine Stadt, wo nur die Stimme des Krieges gehört wird und die in den Tagen des Evangelisten Johannes verwüstet ist. In den Tagen der messianischen Hochzeit tritt der Prophet – Jeremia, Johannes [der Täufer] – zurück. Der Messias, der Bräutigam, soll zunehmen, wogegen dieser geringer werden soll. Gegen diesen Hintergrund will der Evangelist den Prozess der wachsenden messianischen Gemeinde und die schrumpfenden Gruppen der Täuferschüler gedeutet sehen.

In den Augen von Wengst (W127) ist die „Aussage ‚Jener muss wachsen und ich kleiner werden‘ ... sowohl Konsequenz der vorgenommenen Zuordnung von Johannes und Jesus als auch Überleitung zum nächsten und letzten Redeabschnitt des Johannes.“ Wie (Anm. 152) „der Hochzeitsbeistand ... überflüssig geworden“ ist, „wenn Bräutigam und Braut sich haben und ihr Zusammenleben gut verläuft“, so kann Johannes nun „abtreten“, nachdem er Jesu Auftritt „vorbereiten“ und ihm „mit seinem Zeugnis beizustehen“ hatte (W127f.):

Der Zeuge, der zunächst die Szene betritt und mit seiner Person für sein Zeugnis einsteht, muss sich selbst überflüssig machen, um dem von ihm Bezeugten den Platz zu überlassen. Will er wirklich Zeuge sein, darf er dem Bezeugten nicht im Wege stehen. Er muss von der Bühne abtreten, um jenem Raum zu geben. Von daher ist es angemessen, dass das nun folgende letzte Redestück des Johannes (V. 31-36) nichts enthält, was für seine Person spezifisch wäre, sondern genauso gut Jesusrede sein könnte. Auf diese Weise vermag der Evangelist in aller Klarheit herauszustellen, dass der Zeuge letztlich den Bezeugten selbst zu Wort kommen lassen muss.

Johannes 3,31-33: Ein Zeugnis von der Erde für den, der vom Himmel kommt

- 3,31 Der von oben her kommt, ist über allen.
Wer von der Erde ist, der ist von der Erde
und redet von der Erde.
Der vom Himmel kommt, ist über allen.
- 3,32 Was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er;
und sein Zeugnis nimmt niemand an.
- 3,33 Wer aber sein Zeugnis annimmt,
der besiegelt, dass Gott wahrhaftig ist.

[6. Mai 2022] Ähnlich wie Wengst sieht auch Thyen (T231) die nun folgenden Verse als ein Bekenntnis des Johannes, in dem er „den Gehalt der ‚*Stimme des Bräutigams*‘“ offenbart. Was (T232) im Gespräch mit Nikodemus ab Vers 13 in eine Jesusrede als Verkündigung der Stimme des Geistes einmündete, das entspricht in den Versen 31-36 einem Glaubensbekenntnis des Johannes. In Vers 31 muss schon deswegen weiterhin Johannes als Sprecher angenommen werden (T233), weil kein „normaler Leser“ nachvollziehen könnte, dass hier nun plötzlich ein anderer, der gar nicht genannt wird, das Wort ergreifen soll. Und wenn man, wie es viele Exegeten tun, davon ausgeht, dass hier Jesusworte an einen anderen als den ursprünglichen Platz verschoben worden sind, dann müsste es schon „ein etwas beschränkter Redaktor“ gewesen sein, der aus Versehen die Verse 31-36 „doch tatsächlich Johannes in den Mund gelegt hätte.“

Hartwig Thyen (T232) beschäftigt sich zu Vers 31 zunächst mit textkritischen Überlegungen, da viele Handschriften hier die letzten drei Worte *epanō pantōn estin*, „ist über allen“, auslassen, so dass die Worte *ho ek tou ouranou erchomenos*, „der vom Himmel kommt“, als Subjekt zum nächsten Vers gezogen werden müssten. Er entscheidet sich aber für die vorliegende Lesart, denn „[d]erartige Wiederholungen, die das Vorige zugleich rhetorisch variieren, gehören zur persönlichen Handschrift unseres Evangelisten.“

Eingehend beschäftigt sich Thyen mit der Frage, auf wen sich das Sein und das Reden *ek tēs gēs*, „von der Erde“, bezieht. Theodor Zahn²⁹⁵ hatte behauptet, nachdem hier „von der Erhabenheit Jesu“ die Rede sei, „aber nicht mehr im Gegensatz zu dem neidlos hinter ihn zurücktretenden Täufer, den seine Jünger zu einem eifersüchtigen Nebenbuhler hatten machen wollen, sondern im Gegensatz zu den erdgeborenen Menschenkindern“, könne schon

„mit dem nächstfolgenden Satz: ‚Wer von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde her‘, der Täufer nicht sich selbst gemeint haben und insbesondere nicht sein eigenes Reden beurteilt haben“. Dieses Urteil ist in den vergangenen acht Jahrzehnten oft wiederholt und variiert worden.

So meint (T233) Ulrich Wilckens,²⁹⁶ dass zweifellos jetzt „Jesus selbst wieder das Wort“ nimmt:

Vom Menschen allgemein ist hier die Rede, nicht etwa von Johannes, wie einige Ausleger meinen: Dieser hat als von Gott gesandt (1,6) keineswegs ‚irdisches‘ gesagt, sondern vielmehr ‚für die Wahrheit Zeugnis abgelegt‘ (5,33)“.

Dagegen wendet Thyen mit Karl Barth²⁹⁷ ein:

„Es ist eine jämmerliche Zerstörung dieser schönen Stelle, wenn man mit Zahn meint, das Folgende könne Johannes der Täufer nicht von sich selbst gesagt haben. Als ob es irgendeinen Sinn hätte, wenn Jesus hier in seinem Unterschied zu den anderen gewöhnlichen Menschen, den Nicht-Propheten, charakterisiert würde. Nein, was der Täufer da sagt, das ist er selber: der von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde aus.“ Die „Jämmerlichkeit“ von Zahns Auslegung besteht darin, daß der Täufer, wenn er hier nicht zugleich auch von sich selbst redete, seine Gemeinschaft mit den „erdgebundenen Menschenkindern“ aufkündigte und sich der „Solidarität der Sünder“ entzöge.

295 Thyen zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 223f.

296 Thyen zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 76f.

297 Thyen zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 230f.

Das Gegenüber von Himmel und Erde ist also kein absolut zu setzender dualistischer Gegensatz, sondern es ist „aus der biblischen Kluft zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit zu erklären“. Daher sieht Thyen (T234)

in dem fast tautologischen Satz mit dem dreifachen Vorkommen des Lexems *gē* {Erde} ein absichtsvolles Abweichen von allem „Definitorischen“ und von jeglicher „dualistischen Wesensbeschreibung“. Hier „bekennt“ und „bezeugt“ vielmehr ein Glaubender, daß vor dem Heiligen Gott alle Menschen Sünder sind.

Bedenklich finde ich es allerdings, wenn Thyen sich mit einer so allgemeinen Formulierung auf den Gott Israels bezieht. Natürlich ist es richtig, dass Gott heilig ist und dass alle Menschen Sünder genannt zu werden verdienen. Aber Thyen sieht völlig davon ab, dass der Gott Israels einen konkreten NAMEN trägt, nämlich denjenigen der Befreiung aus jeglichem Sklavenhaus, und dass die Worte, die wir als Christen mit „Sünde“ übersetzen, sich auf die Abirrung von diesem Ziel der Befreiung beziehen. Das birgt die Gefahr, die Beziehung der Menschen zu Gott eben gerade nicht als befreiende, sondern als abhängig machende Erfahrung zu begreifen. Das wird in der weiteren Argumentation Thyens noch deutlicher, wenn er die Zeugenschaft des Johannes mit späteren Kategorien der neuzeitlichen Theologie und Philosophie zu umschreiben versucht:

Der Zeuge kommt her von einer Begegnung mit dem Absoluten: „Ich sah den Geist wie eine Taube herabschweben und auf ihm bleiben. ... Und es steht mir vor Augen und ich bezeuge es: Dieser ist der Sohn Gottes“ (1,32-34). Allein davon zeugt sein Zeugnis. Mit ihm steht und fällt er: Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen, abnehmen bis dahin, daß der *martys* {Zeuge} zum *Märtyrer* wird. Im Blick auf die alte Lessing-Kierkegaardsche Frage nimmt der Zeuge tatsächlich das Recht in Anspruch, ein zufälliges Moment der Geschichte mit absolutem Charakter und ewiger Bedeutung zu bekleiden. ... In der Begegnung mit dem Absoluten und unter der unentrinnbaren *anankē* {Zwang, Schicksal, Notwendigkeit}, die ihn fortan nötigt, ist der Zeuge zu einem Neugeborenen geworden. Da hat er die *exousia* {Vollmacht} empfangen, ‚Gottes Kind zu werden‘ (1,11). Allein darin ist sein Zeuge-Sein gegründet. Wohl ist der Zeuge, wenn er auch *ek tēs gēs* {von der Erde} ist und bleibt, und nur ‚irdisches‘ (*ek tēs gēs*) redet und zu reden vermag, ein *gerechtfertigter* Sünder, aber eben auch als Gerechtfertigter ein *Sünder*.

Hier kommt deutlich reformatorisch-christliche Theologie zum Ausdruck, aber es ist sehr zu bezweifeln, dass Johannes so vom Verhältnis zwischen einem allgemein-göttlichen Absoluten und der allgemein-menschlichen Geschichte gedacht hat. Auch frage ich mich, ob der Begriff der *anankē*, der in der griechischen Philosophie die Verstrickung in ein von den Göttern verhängtes ausweglos-tragisches Schicksal bezeichnet, das richtige Wort für ein Zeugnis ist, das auf das befreite Leben der kommenden Weltzeit ausgerichtet ist.

Indem Thyen in der Erwählung des „Johannes vor allen anderen ... zu besonderem Dienst“ weiterhin ein „intertextuelles Spiel“ mit Lukas 7,28 am Werk sieht, wo Johannes zugleich als größter „unter denen, die von einer Frau geboren sind“, und als „der Kleinste im Reich Gottes“ bezeichnet wird, meint er diese Gleichzeitigkeit sogar mit folgenden dogmatisch-christlichen Erwägungen von Eberhard Jüngel²⁹⁸ in Verbindung bringen zu können (T234f.):

„Es ist nicht wahr, daß der Glaube den Menschen mit sich selbst identisch macht. Der Sünder will mit sich selbst identisch werden. Der Glaubende unterscheidet sich vom Sünder nicht dadurch, daß er der endlich mit sich selbst identisch gewordene Mensch ist. Sondern vom Sünder unterscheidet sich der Glaubende dadurch, daß er nicht mehr mit sich selbst identisch zu werden braucht. Als Glaubender ertrage ich die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, indem ich Gott zwischen mir und mir wohnen lasse“.

Auch Ton Veerkamp,²⁹⁹ der in den Versen 31-36 „eine Art von zusammenfassender Erläuterung des großen Abschnitts über die Tätigkeit des Messias in Judäa“ sieht, lehnt von der jüdischen Bibel her eine dualistische Entgegensetzung von Himmel und Erde ab:

Es gibt zwar einen eindeutigen *Unterschied* zwischen Himmel und Erde, aber keinen *Gegensatz*. *Erde* ist kein Synonym für *Weltordnung*. Psalm 115,16f. sagt: „Die Himmel sind die Himmel des NAMENS, die Erde gab er den Menschenkindern.“ Dieses Fragment zeigt, dass es keinen Gegensatz gibt. Von der Schrift Israels gibt es hier keinen Dualismus, der Gott Israels ist „der Macher (‘oße) von Himmel *und* Erde“ (Psalm 115,15).

Wie ist auf diesem Hintergrund aber das Gegenüber von Himmel und Erde in Johannes 3,31 auszulegen? Veerkamp identifiziert den „von oben (Himmel) Kommenden“ mit dem „*bar enosch*“, dem „MENSCHEN“ aus Daniel 7, wie er diese nach so vielen bestialischen Herrschern endlich menschlich regierende Macht bezeichnet. Zu den textkritischen Problemen meint er, dass man „nach der Analogie der ersten zwei Zeilen ... erwarten“ würde:

„er redet von der Erde / Der vom Himmel Kommende ... redet vom Himmel.“
Nicht zufällig ist die vierte Zeile schlecht überliefert. Aber sie erinnert an das Gespräch mit Nikodemus, 3,12f.

Diese Beobachtung mag durchaus dafür sprechen, dass diese und die nun folgenden Worte im Mund des Täufers die vorherige Rede Jesu im Anschluss an das Gespräch mit Nikodemus im Sinne eines Bekenntnisses aufnehmen, obwohl Veerkamp selbst

298 Thyen zitiert Eberhard Jüngel, *Gott – als Wort unserer Sprache*, EvTh 29 (1969), 21.

299 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts (außer wenn anders angegeben) in: [Himmel und Erde; Vertrauen und Misstrauen, 3,31-36](#), Abs. 3 und 6-7 (veerkamp 2021, 109; 2006, 70-71).

es dahingestellt sein lässt, ob sie dem Täufer zuzuschreiben sind. Wenn das der Fall ist, könnte der Evangelist andeuten wollen, dass Nikodemus nicht einmal willens oder in der Lage war, von Jesus geäußerte irdische Dinge zu akzeptieren (vgl. die Auslegung von [Johannes 3,12](#)), während Johannes der Täufer eingesteht, dass er selbst zwar nur „von der Erde“ reden kann, aber dennoch als der Zeuge Jesu zugleich auf den hinzuweisen hat, der vom Himmel gesandt ist und im Auftrag des Gottes Israels zu reden weiß.

In einer Anmerkung zu seiner Übersetzung von Vers 31 aus dem Jahr 2005³⁰⁰ begreift Veerkamp inhaltlich die Gegenüberstellung von Himmel und Erde nicht als wesensmäßige, „ontologische Aussage“, sondern als „eine praktische Festlegung“:

Von seinen Reden (*lalei* {redet}), von seinen *devarim*, Worten und Taten her bestimmt sich das Sein eines Menschen, nicht von seiner Natur her. Aus seinen Taten kann man schließen, ob ein Mensch vom Himmel her denkt, handelt, redet oder nicht, ob er der Treue Gottes zu Israel gemäß denkt, handelt und redet oder nicht. Die Metapher „oben“ oder „von oben“ (*anō, anōthen*, 3,3.7.31; 8,23; 11,41!; 19,11!) bezeichnet keine metaphysische Transzendenz {übernatürliche Jenseitigkeit}. Im Denken der damaligen Juden kann ein Mensch nie aufhören, „Fleisch“ oder „irdisch“ zu sein. Er kann aber sehr wohl das scheinbar Schicksalhafte seiner Existenz aufheben, indem er „Fleisch“ oder „irdische Verhältnisse“ als herrschende Verhältnisse überwindet und sich für eine neue Erde – und dann auch einen neuen Himmel! – entscheidet. Das ist etwas anderes als Gnosis, Abschaffung der Erde und des Fleisches.

Damit sind einige abwegige Auslegungsmöglichkeiten unseres Textes aus dem Weg geräumt, aber es ist immer noch nicht jede Unklarheit über das Verhältnis des Irdischen und Himmlischen in den Versen Johannes 3,12 und 31 beseitigt.

Eine weitere Unklarheit ergibt sich in meinen Augen aus der Art, wie Klaus Wengst (W128) den Vers 31 in engem Zusammenhang mit den folgenden beiden Versen 32 und 33 interpretiert. Ihm zufolge wird hier Jesus in seiner „Überlegenheit“ dargestellt, insofern er „von oben“ bzw. „vom Himmel kommt“:

Dem entspricht es, wie er im Prolog als „das Wort“ gekennzeichnet wurde und in 3,13 als „der Menschensohn, der vom Himmel herabgestiegen ist“. Mit der Herkunftsangabe „von oben“ bzw. „vom Himmel“ – dass Jesus „aus Nazaret“ kommt, ist für den Evangelisten selbstverständlich (1,45; 7,41f.51f.) – soll das Wirken Jesu, sein Reden, Handeln und Erleiden, in bestimmter Weise gekennzeichnet werden, dass es nämlich sozusagen die Qualität Gottes hat.

Diese Aussage wird nach Wengst durch den folgenden Vers 32 unterstrichen, indem er „Jesus gleichsam als unmittelbaren Zeugen Gottes herausstellt, der ,das bezeugt,

300 [Anm. 148 zur Übersetzung von Johannes 3,31](#) (Veerkamp 2021, 108; 2005, 27f., Anm. 36).

was er gesehen und gehört hat‘.“ Dadurch ergibt sich aber die Unklarheit, in welcher Weise hier von welchem Zeugen, Jesus oder Johannes dem Täufer, die Rede sein soll:

In die wiederholte Aussage von der geradezu himmelhohen Überlegenheit Jesu ist eingeschlossen: „Der von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde.“ Nach der im vorangehenden Kontext vorgenommenen zuordnenden Gegenüberstellung von Jesus und Johannes müsste nun bei diesem Gegenüber zu dem himmelhoch Überlegenen wiederum Johannes als der exemplarische Zeuge im Blick sein. Damit ist aber hier ein grundsätzliches Problem angesprochen: Der Zeuge ist „von der Erde“ und kann als solcher gar nicht anders, als „von der Erde“, also irdisch, zu reden. Und doch muss er Zeuge sein für einen, der nicht „von der Erde“ ist, der als „der von oben Kommende“ „das bezeugt, was er gesehen und gehört hat“. Wie soll das gehen?

Eben weil es einem menschlichen Zeugen von der Erde her unmöglich ist, ein Zeugnis über himmlische Dinge abzugeben, hält Wengst die Aussage im zweiten Teil des sich unmittelbar anschließenden Verses 32 für folgerichtig: „Kein Wunder, dass ,niemand sein Zeugnis annimmt‘.“

Aber nun wird es kompliziert. Denn den ersten Teil von Vers 32 bezieht Wengst offensichtlich auf „das sozusagen unmittelbare Zeugnis Jesu selbst“, wozu er bemerkt, dass auch dieses allerdings „nicht seine himmlische Herkunft“ nachweist:

Die Überlegenheit Jesu liegt nicht offen zutage, sondern ist im Gegenteil verborgen im Weg ans Kreuz. Wenn es doch welche gibt, die dieses Zeugnis annehmen, ist das nur als Wunder zu begreifen, als Wirken Gottes selbst: „Wer sein Zeugnis annimmt, hat damit besiegelt, dass Gott verlässlich ist.“

Kann es sein, dass hier ineinander verschachtelt vom irdischen Zeugnis des Johannes für das himmlische Zeugnis Jesu die Rede sein soll? Lässt der Evangelist damit im Bekenntnis des Täufers nochmals die Frage Jesu an Nikodemus anklingen, dass diejenigen, die nicht einmal ein Zeugnis über irdische Dinge annehmen, auch nicht bereit sein werden, ein Zeugnis von himmlischen Dingen zu akzeptieren?

Anscheinend hat die Aussage von Vers 31 bereits bei den ersten Abschreibern des Evangeliums für erhebliche Verwirrung gesorgt; so erzählt beispielsweise Veerkamp:

Der Kopist von P66 (um 200)³⁰¹ hatte eine Vorlage, in der die dritte Zeile vorkam. Beim Abschreiben vergaß er sie, fügte sie aber in der Marge hinzu. Offenbar ist es für ihn logischer gewesen, gleich von der zweiten zur vierten Zeile überzugehen.

301 Auf der im Internet zugänglichen [Wiedergabe von Johannes 3,31](#) im Papyrus 66 sieht man einen Schrägstrich als Auslassungszeichen hinter *ek tēs gēs estin* in der sechstletzten Zeile von unten; die ausgelassenen Worte *kai ek tēs gēs lalei* sind ganz unten in einer Halbzeile mit niedrigerer Schrifthöhe ergänzt.

Nach dieser Logik wäre hier gar nicht von einem irdischen, sondern nur vom himmlischen Zeugnis Jesu die Rede gewesen. Auf das gleiche Ergebnis würde die Auslassung der letzten drei Worte *epanō pantōn estin*, „ist über allen“, am Ende von Vers 31 hinauslaufen, die von vielen Handschriften bezeugt wird, denn dann wäre *ho ek tou ouranou erchomenos*, „der vom Himmel kommt“, eindeutig als derjenige zu verstehen, der das bezeugt, was er dort im Himmel gesehen und gehört hat.

Hartwig Thyen (T235) beschäftigt sich nun in Vers 32 mit einem Unterschied in der grammatikalischen Form der beiden Verben „sehen“ und „hören“; das erste steht im Perfekt, das zweite im Aorist:

ho heōraken heißt, „was er vor Augen hat“, und überträgt diesen Gegenwartsaspekt zugleich auf den nachfolgenden Aorist als einen komplexiven.

Merkwürdig ist, dass Thyen den Aspekt des gegenwärtigen Sehens und Hörens so stark betont sieht. Denn eigentlich bezeichnet das griechische Perfekt ein in der Vergangenheit abgeschlossenes Geschehen, dessen Wirkung in der Gegenwart nach wie vor anhält, während der Aorist, wenn er komplexiv zu verstehen ist, das Ende einer in der Vergangenheit stattgefundenen Handlung bezeichnet. Um das Sehen auf die Gegenwart zu beziehen, muss er es daher mit „vor Augen haben“ umschreiben.

Folgende Schlussfolgerung zieht er aus seiner grammatikalischen Beobachtung:

Darum sollte man das hier genannte „Sehen“ und „Hören“ auch nicht auf eine mythische Vorzeit des im Himmel Präexistenten reduzieren, als habe der sich durch seine Fleischwerdung für eine Weile von dem getrennt, den er seinen Vater nennt, und erinnerte sich jetzt nur des einst Gesehenen und Gehörten. Denn auch von dem Fleischgewordenen gilt ja: *monos ouk eimi, all' egō kai ho pempsas me ho patēr* {ich bin nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat} (8,16) und *kai ouk eimi monos, hoti ho patēr met' emou estin* (16,32 {aber ich bin nicht allein, denn der Vater ist bei mir}; vgl. 8,29). So vollziehen sich auch sein „Sehen“ und „Hören“ in der Gegenwart. „Der Sohn kann nichts von sich selbst her tun, sondern nur das, was er den Vater tun sieht“ (5,19) und „reden hört“ (8,47: *ho ōn ek tou theou ta rhēmata tou theou akouei* {wer von Gott ist, der hört Gottes Worte}).

Problematisch ist nicht diese Schlussfolgerung selbst, insofern Thyen darin zuzustimmen ist, dass Jesus im Johannesevangelium tatsächlich nicht als ein Himmelswesen dargestellt wird, das seinen Aufenthalt im Himmel nur vorübergehend für eine Stippvisite auf der Erde verlassen hat.

Ein Problem würde aber für Thyen dann entstehen, wenn die Grundlage, auf der sie beruht, gar nicht zutrifft, also wenn *ho heōraken kai ēkousen*, „was er gesehen und gehört hat“, doch ein in der Vergangenheit abgeschlossenes Sehen und Hören bezeichnen würde. Allerdings basiert dieses Problem hauptsächlich darauf, dass er selbstverständlich davon ausgeht, dass hier auf jeden Fall von einem Zeugnis Jesu die Rede ist.

Nach Ton Veerkamp muss man das nicht so sehen. Wenn der Vers 31 im mittleren Teil vom irdischen Zeugnis (*lalei*, „redet“) des Täufers spricht und dieses Zeugnis den Inhalt der beiden Sätze umfasst, die den mittleren Teil einrahmen, dass nämlich Jesus von oben bzw. vom Himmel gekommen ist, dann kann auch der erste Teil des Verses 32 das Zeugnis des Täufers meinen:

Der Zeuge ist, wie wir gesehen haben, Johannes. Das Zeugnis wird nicht angenommen. Man könnte ihm vertrauen, weil er das, was er gesehen und gehört hat, bezeugt.

Zwar wird in Johannes 1,18 und 6,46 mit der Verbform *heōraken* gesagt, dass nur derjenige, der am Busen des Vaters ist bzw. von Gott ist, den Vater „gesehen“ hat, aber nach 14,9 hat auch derjenige, der Jesus „gesehen“ hat, den Vater „gesehen“, und da Letzteres beispielhaft auf den Zeugen Johannes zutrifft, mag der Evangelist genau diese Verbform hier für dessen Zeugnis verwendet haben. Die Absicht einer Anspielung auf diese drei Stellen könnte auch eine Erklärung für die nur hier und dort verwendete Perfektform *heōraken* sein. Wie bereits bei der Auslegung von [Johannes 1,18](#) verweise ich zur genauen Bedeutung des Sehens Gottes auf die Beschäftigung mit den Versen 6,46 und 14,9.

Versteht man übrigens den Aorist *ēkousen*, „gehört hat“, effektiv, also als Bezeichnung einer in der Vergangenheit abgeschlossenen Handlung, dann könnte man das, was hier vom Zeugnis des Täufers ausgesagt ist, folgendermaßen umschreiben: Ihm steht bleibend vor Augen, wer Jesus als der Sohn Gottes ist (vgl. Johannes 1,34), was er aber nur deswegen überhaupt „hat sehen“ können, weil er auf ein zuvor an ihn gerichtetes Wort von Gott „gehört hat“, auch wenn von diesem Hören in Johannes 1,33 nicht wortwörtlich die Rede ist.

Thyen geht schließlich (T235) auf die Frage ein, ob die Aussage, dass „niemand“ sein Zeugnis annimmt, nicht „als eklatanter Widerspruch zu V. 26 verstanden“ werden muss, „wo die eifersüchtigen Johannesjünger sich bei ihrem Meister darüber beklagen, daß alle zu Jesus strömen (*kai pantes erchontai pros auton*).“ In diesem Falle könne „Johannes doch keinesfalls der Sprecher dieser Rede (31-36) sein“. Gegen solche Argumentationen wendet Thyen ein, dass auf „der Erzählebene“ die Worte „*pantes* und *oudeis* {alle und niemand} gerade nicht platter Widerspruch, sondern absichtsvoll miteinander korrespondierende Hyperbeln“, also übertreibende Ausdrucksweisen sind. Auf der einen Seite steht die „Angst und Eifersucht dieser Täuferjünger, die ihren Stern sinken sehen“, auf der anderen Seite reduziert der Evangelist immer wieder einen „angeblichen Massenandrang zu Jesus auf seine wahren Dimensionen“ (vgl. 1,10f; 3,11):

Gerade diese aufgeregten und immer noch ungläubig auf das Ihre fixierten Täuferjünger, die ihr Meister ausdrücklich an ihre Zeugenschaft seiner einstigen *martyria* {Zeugnis} für Jesus erinnern muß (V. 28), sind zudem der lebendige Beweis dafür, daß keiner Jesu *martyria* annimmt.

Tatsächlich gibt es also wie in 1,12f

Ausnahmen von der Regel. Es gibt solche, die seine *martyria* angenommen und damit „besiegelt“ haben, daß Gott wahrhaftig ist. Daß hier nicht von bloßer Möglichkeit, sondern von der lebendigen Wirklichkeit derer die Rede ist, die Jesu Zeugnis bereits angenommen haben, bestätigt der aoristische Aspekt beider Verben. *sphragizō* heißt hier wohl einfach „bestätigen“. Und dabei ist nicht an einen besonderen Akt solcher „Bestätigung“, etwa durch ein „Bekenntnis“ zu denken, sondern an den Akt der glaubenden Annahme der *martyria* Jesu und des *Bleibens* in ihr.

Das Wort *alēthēs* übersetzt Thyen in diesem Zusammenhang mit „wahrhaftig“. Durch ihre bloße „Existenz als Glaubende“ bestätigen diese also (T236) „die ‚Wahrhaftigkeit‘ Gottes“. Außerdem fügt er hinzu, dass es „um die Verlässlichkeit der *Verheißungsworte* Gottes“ geht, „die an der Existenz der Glaubenden sichtbar wird“.

Ganz ähnlich sagt Wengst (W128):

Hinter dem hier mit „verlässlich“ wiedergegebenen griechischen Wort *alethēs* dürfte das hebräische Wort *neʾemán* stehen: Gott ist wahrhaftig, er ist treu und in seiner Treue wirksam, sodass man sich auf ihn verlassen kann. Die das Zeugnis annehmen und damit auf Gott ihr Vertrauen setzen, bestätigen so ihrerseits die Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit Gottes, sind das lebendige Siegel darauf.

Veerkamp betont noch deutlicher, dass es im Zeugnis des Johannes für den vom Himmel gekommenen Jesus um einen Aufruf zum Vertrauen auf die Treue des Gottes Israels geht:

Man vertraut ihm {Johannes dem Zeugen} aber nicht. Man traut dem Gott Israels nicht über den Weg. Wenn man aber „dem Zeugnis vertraut“, gibt man Brief und Siegel (*sphragizein*) darauf, dass Gott getreu (*alēthēs*) ist.

Das Wort *sphragizein*, „besiegeln“, erläutert Veerkamp weiter durch eine Betrachtung von Johannes 6,27, der einzigen Stelle, an der es in unserem Evangelium noch einmal vorkommt:

Es geht um eine amtliche Bestätigung (Matthäus 27,66) durch den, der das Zeugnis annimmt. Er handelt in Übereinstimmung mit dem Gott Israels, der seinem Volk „das Essen“ gibt, das „bleibt (= am Leben erhält) bis zum Leben der kommenden Weltzeit“, 6,27. Wer vertraut, übersteht die kommende Katastrophe der Weltordnung...

Johannes 3,34: Der Gottgesandte und die Geistbegabung „nicht nach dem Maß“

3,34 Denn der, den Gott gesandt hat, redet Gottes Worte;
denn Gott gibt den Geist ohne Maß.

[7. Mai 2022] Im Rahmen textkritischer Erwägungen zu Vers 34 geht Hartwig Thyen (T236) unter anderem darauf ein, dass Rudolf Bultmann³⁰² eine „am dürftigsten bezeugte Lesart für ursprünglich“ hält, in der am Ende das Objekt *to pneuma*, „der Geist“, fehlt, weil „er *to pneuma* als ‚eine völlig unjohanneische Ergänzung‘ betrachtet“. Macht man aber anders als Bultmann die Verse 3,31-36 nicht „durch deren Umstellung zu einem Teil der Rede Jesu von 3,13-21“, sondern sieht

man dagegen mit dem *überlieferten* Text Johannes, der das *pneuma* „herabkommen und auf ihm bleiben sah“ und deshalb erklärte: *houtos estin ho baptizōn en pneumatī hagiō* {dieser ist es, der mit dem Heiligen Geist tauft} (1,33), als den Sprecher von 3,31-36 an, so wird die vermeintlich „völlig unjohanneische Ergänzung“ zu einem nahezu notwendigen Element dieser Rede.

Auch auf Theodor Zahn³⁰³ geht Thyen nochmals kritisch ein. Der „folgt dem überlieferten Text und sieht darum in Johannes den Sprecher von 3,31-36.“ Während Zahn jedoch [226ff.]

im Blick auf den Inhalt der V 32f bestritten [hatte], daß Johannes hier von sich selbst gesprochen haben könne (s. o.)³⁰⁴, so ändert sich dieses Bild für ihn mit V. 34. Denn mit dem Relativsatz *hon gar apesteilen ho theos ta rhēmata tou theou lalei* {denn der, den Gott gesandt hat, der redet Gottes Worte}, soll Johannes als der *anthrōpos apostalmenos para theou* {der von Gott gesandte Mensch} (1,6!) nun plötzlich doch von sich selbst sprechen. Deshalb plädiert Zahn für die Ursprünglichkeit von *to pneuma*.

Für „den unseligen Anfang einer falschen Lektüre des Textes“ hält es Zahn allerdings, dass Gott *den Geist* (Objekt!) Jesus gegeben haben soll; ihm zufolge soll der Geist „das *Subjekt* dieses Satzes“ sein: „Der Geist gibt Johannes die *rhēmata theou* {Worte Gottes}, die er sagt, nicht *ek metrou*“ {ohne Maß}. Nach Thyen kann aber das

bloße Relativpronomen *hon* {der} ... unmöglich ein zuvor nominell noch gar nicht bezeichnetes neues Subjekt des *lalein* in die Rede einführen, zumal V. 34 ja *begründen* soll (*gar!* {denn}), inwiefern derjenige, der *Jesu martyria* {Zeugnis} annimmt, damit die Wahrhaftigkeit *Gottes* bestätigt: Weil Jesus als der von Gott Gesandte nicht seine eigenen, sondern *ta rhēmata tou theou* {die

302 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 119, Anm. 1.

303 Thyen zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983). Die in diesem Abschnitt in eckige Klammern eingeschlossenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

304 Zahns Bestreitung, dass Johannes von sich selbst gesprochen haben könnte, bezog sich allerdings gar nicht auf die Verse 32f., sondern auf den mittleren Teil von Vers 31. Hier muss Thyen also ein fehlerhafter Rückverweis unterlaufen sein, denn für die Verse 32f. hatte er ja selber vorausgesetzt, dass vom Zeugnis Jesu die Rede sei, was in meinen Augen allerdings gar nicht feststeht.

Worte Gottes} spricht, entspricht der Glaube an ihn diesen Worten und bestätigt damit die Wahrhaftigkeit Gottes.

Dieser Argumentation Thyens kann ich folgen: Auch wenn (gegen Thyen) in den Versen 32-33 Johannes der Täufer als der irdische Zeuge des Kommens Jesu von oben anzusehen sein sollte, bezeugt Johannes hier Jesus als den von Gott Gesandten, der Gottes Worte redet.

Damit ist Thyens (T237) Auseinandersetzung mit Zahn aber noch nicht abgeschlossen. Diesem dient nämlich [228]

das Präsens *didōsin* {gibt}, weil es „dem Satz den Charakter einer allgemeingiltigen Regel“ gebe, als Argument dafür, daß nur der die Propheten seit je und immer wieder inspirierende *Geist* Subjekt des Satzes sein könne. Deshalb erklärt er: Es hätte nie „bezweifelt werden sollen, daß hier nicht die Rede ist von der unbegrenzt reichen Mitteilung des Geistes an den Sohn. Denn diese ist ein für allemal geschehen; es müßte also *dedōken* {hat gegeben} oder *edōken* {gab} dastehen“.

Das würde bedeuten, dass Gott Jesus den Geist einmalig bei seiner Taufe gegeben hätte, was Johannes in 1,32f. bezeugt. Auch nach Thyen geht es in Vers 34 um den Geist, der Jesus von Gott gegeben wird, aber nicht als eine nur einmalige Gabe:

Angesichts der bereits erörterten ununterbrochenen Kommunikation zwischen Vater und Sohn und ihrer Einheit (10,30) erscheint uns dieses Argument jedoch abwegig. Als Instanz der *Inspiration* spielt das *pneuma* bei Joh gerade keine Rolle. Weil Jesus schlechterdings der einzige Träger des eschatologischen Geistes ist, den es davon abgesehen vor seiner „Verherrlichung“ am Kreuz noch gar nicht gab (7,39), ist durch das Präsens *didōsin* auch keine „allgemeingiltige Regel“ formuliert, sondern es liegt der Normalfall eines durativen {eine Dauer bezeichnenden} Präsens vor. Der Satz besagt also, daß Gott dem von ihm Gesandten den Geist nicht dosiert, sondern ununterbrochen und in seiner ganzen Fülle zuteil werden läßt. Und daß dieser ‚Gesandte‘ kein anderer als der vom Vater geliebte Sohn ist, und daß der Vater diesem Sohn mit der Gabe des Geistes die Verfügungsgewalt über „alles“ gegeben hat, macht der folgende Vers explizit.

Auch Wengst (W128f.) identifiziert den von Gott Gesandten, von dem in Vers 34 die Rede ist, mit Jesus, durch dessen Worte Gott wirkt:

Wie noch oft im Evangelium gebraucht Johannes hier im Blick auf Jesus die Begrifflichkeit des Sendens. Der Gesandte ist ganz und gar und nur Beauftragter; er ist Bote. Er hat überhaupt keine eigene Autorität, aber in ihm ist sein Auftraggeber präsent. Wer ihn hört, hört den, der ihn so zu reden beauftragt hat, nimmt dessen Wort an oder verweigert sich ihm. In der Anwendung dieser Begrifflichkeit auf Jesus will Johannes also wiederum deutlich machen, dass im Reden Jesu Gott selbst zu Wort kommt.

Weiter bringt auch Wengst diesen Vers nicht mehr ausdrücklich mit der Zeugnenschaft Johannes des Täufers in Verbindung, wohl aber mit der indirekten Zeugnenschaft des Evangelisten Johannes und jedes anderen, der für Jesu Worte Zeugnis ablegt (W129):

Da Jesus zur Zeit der Abfassung des Evangeliums nicht mehr als Mensch unter Menschen lebt und also seinerseits auf Zeugen angewiesen ist, geht es genauer um das Reden Jesu, wie es Johannes als sein Zeuge im Evangelium formuliert. Im Munde seiner Zeugen redet Jesus Gottes Worte.

Den zweiten Teil des Verses 34, *ou gar ek metrou didōsin to pneuma*, übersetzt Wengst (W124) mit „Ohne Maß nämlich gibt er die Geisteskraft“. Anders als Thyen bezieht er diese Gabe jedoch nicht auf den Geist, der Jesus fortwährend von Gott gegeben wird und auf den sich bereits das Täuferzeugnis von Johannes 1,32f. bezogen hatte. Vielmehr scheint er in der Zusage (W129), „dass Gott die Geisteskraft nicht knapp bemessen, sondern reichlich gibt“, eine Gewähr dafür zu sehen, dass es ganz allgemein bei vielen Menschen „zur Annahme dieses Zeugnisses kommt“:

„Geisteskraft“ würde sich demnach darin manifestieren, dass Menschen die bezeugten Worte Jesu als Worte Gottes annehmen und so veranlasst werden, ihr Vertrauen ganz und gar auf Gott zu setzen.

Wenn aber Johannes darauf hinaus wollte, dass Geisteskraft, *pneuma*, ohne jedes Maß für alle Menschen vorhanden ist, warum reicht ihre Kraft dann offenbar doch nicht aus, um auch die zahlreichen Gegner Jesu zum Vertrauen auf ihn zu bewegen? Könnte Johannes in einer solchen Weise vom Geist geredet haben, wenn er doch zwei Verse zuvor noch von der Annahme des Zeugnisses als einer Ausnahmeerscheinung gesprochen hat?

An dieser Stelle muss die Frage gestellt werden, ob die Worte *ou gar ek metrou*, was ganz wörtlich „denn nicht aus Maß“ bedeutet, überhaupt mit „ohne Maß“ wiedergegeben werden dürfen, worin sowohl Thyen als auch Wengst dem folgen, was in Kommentaren und Bibelübersetzungen üblich ist. Ton Veerkamp³⁰⁵ zweifelt das an:

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 ...“. ³⁰⁶ 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.

305 Die folgenden Veerkamp-Zitate in: [Himmel und Erde; Vertrauen und Misstrauen, 3,31-36](#), Abs. 8-10 (Veerkamp 2021, 110; 2006, 71-72).

306 Damit bezieht sich Veerkamp auf die Übersetzung von Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 119.

Thyen vermerkt immerhin (T236), dass die

Wendung *ek metrou* ...in der gesamten Bibel nur hier [begegnet]. Dabei dürfte *metron* nicht abstrakt das „Maß“ bezeichnen, sondern, wie seit Homer geläufig, ein konkretes Gerät zum Messen, also einen „Meßbecher“ o. dgl.³⁰⁷

Weiter lässt er sich aber nur darüber aus (T236f.), wie leicht der „ungewohnte Gebrauch von *ek metrou*“ dazu führen konnte, „daß frühe Kopisten die Wendung durch das ihnen geläufigere und wohl aus 1Kor 13,9.12 bekannte *ek merous* {aus Teilen bestehend, stückweise} ersetzt haben.“

Aber stimmt es überhaupt, dass wir über dieses *metron*, dieses „Maß“, von dem hier die Rede ist, in der gesamten Bibel nichts für unsere Stelle Klärendes herausfinden können? Tatsächlich taucht nirgends sonst die exakte Formulierung *ek metrou* auf. Ton Veerkamp macht jedoch aufmerksam auf die Kapitel 5 und 6 im Prophetenbuch Sacharja:

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.

In deutschen Bibelübersetzungen ist dieser Zusammenhang nicht zu erkennen, weil sie für Sacharja 5,6.7.8.9.10 das in der LXX mit *metron* ins Griechische übertragene hebräische *ʾephah*, ein nach [Wikipedia](https://de.wikipedia.org/wiki/Epha) 22 Liter³⁰⁸ umfassendes Scheffelmaß, entweder unübersetzt mit „Epha“ (Lutherbibel von 1545 und 1912, Elberfelder und Zürcher Bibel) oder mit „Fass“ (Einheitsübersetzung) bzw. „Tonne“ (Lutherbibel von 1984 und 2017) wiedergeben.

Das Wort *pneuma* wiederum, das in Sacharja 5,9 für das hebräische *ruach* steht, wird in allen deutschen Übersetzungen mit „Wind“ wiedergegeben, passend zu dem dargestellten Bild zweier Frauen, die mit Flügeln ausgestattet sind, die wie Storchenflügel aussehen. Angetrieben vom *pneuma* unter ihren Flügeln, tragen diese Frau das *metron* „zwischen Erde und Himmel dahin“. Könnte es von Bedeutung sein, dass hier wie in Johannes 3,31 *gē* und *ouranos*, „Himmel“ und „Erde“, gemeinsam auftreten?

Nur für den in Sacharja 6,8 erwähnten hebräischen *ruach*, den Gott im „Land des Nordens“ ruhen lässt, verwenden deutsche Bibelübersetzungen das Wort „Geist“, das in der LXX allerdings nicht mit *metron*, sondern mit *thymos* wiedergegeben wird.

307 Dazu verweist Thyen auf E. F. K. Deissner, Art. *metron* ktl.: ThWANT IV (1942), 635-638.

308 So z. B. im Anhang der Elberfelder Bibel, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, Auflage von 1985.

Da *thymos* auch den Zorn Gottes bezeichnen kann, frage ich mich, ob die Septuaginta-Übersetzer mit anklingen lassen wollten, dass Gott im Ruhen seines Geistes am Ort der Verbannung auch seinen Zorn ruhen lässt, bis er abgekühlt genug ist, um mit seinem Volk einen neuen Anfang zu wagen. Und wenn Johannes wiederum dieser Hintergrund bei der Formulierung von 3,31-36 vor Augen steht, könnte er in Vers 36 vom bleibenden Zorn Gottes (dort allerdings mit *orgē* ausgedrückt) über denjenigen gesprochen haben, die nicht auf den Sohn Gottes vertrauen.

Wie wäre vom Hintergrund der Sacharja-Kapitel 5 und 6 her aber nun Johannes 3,34 näher zu erklären? In seiner Auslegung aus dem Jahr 2006 schreibt Veerkamp:

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 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.

Etwas anders sieht Veerkamp die Zusammenhänge in seiner Übersetzung von 2015³⁰⁹. Dort schreibt er über das Stichwort „*metron*, hebräisch *ʿefa*, „inhaltliches Maß, Scheffel, Gefäß, Maß“:

der Bezug könnte Sacharja 5-6 sein. Dort geht um das Maß (Scheffel) der Bosheit Israels, das es ins Exil führt, in das Land Schinar; dort lässt sich die Inspiration des NAMENS nieder: „Siehe die da ausfahren in das Land des Nordens, sie lassen ruhen meine Inspiration im Land des Nordens“ (6,8), am Ort der Verschleppung Israels. Die Inspiration wird nicht länger durch das „Maß der Bosheit“, sondern von der Inspiration bestimmt, die durch den Gott Israels und den Messias gegeben wird. Johannes geht davon aus, dass seine Zuhörer die Bezugsstelle Sacharja 5,1ff. kennen. Deswegen ist der bestimmte Artikel mit zu übersetzen, also nicht adverbial, etwa *maßvoll*.

Im vorletzten Satz müsste es heißen, dass „der bestimmte Artikel“ zu *ergänzen* ist, denn im Griechischen steht ja gerade *kein* Artikel. Ansonsten halte ich Veerkamps in mehrere Richtungen gehende Erwägungen für durchaus anregend.

Geht man wie Thyen davon aus, dass der hier erwähnte Geist zunächst nur den Jesus verliehenen Geist meint, könnte Johannes sagen wollen, dass Gott seinen Geist, *pneuma*, nicht mehr bis zum Verrauchen seines Zorns, *thymos*, „nach dem Maß der Bosheit“ Israels, *ek metrou*, im Land der gegenwärtigen Verwüstung nach dem Jüdischen Krieg ruhen lassen will, um dann seinen Tempel wieder aufbauen zu lassen. Vielmehr übergibt er seinen Geist dem von ihm Gesandten (Vers 34), seinem Sohn

309 [Anm. 149 zur Übersetzung von Johannes 1,34](#) (Veerkamp 2021, 108; 2015, 30).

(Vers 35), damit diejenigen, die auf ihn vertrauen, den Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit erleben (Vers 36a), während der Zorn Gottes, *orgē*, über denjenigen bleibt, die sich dem Sohn verweigern.

Ton Veerkamp³¹⁰ gesteht allerdings zu, dass der Bezug zum Propheten Sacharja, den er hier herstellt, „weit hergeholt“ zu sein scheint:

Aber der Ausdruck *ek metrou* ist nicht erklärt. Man muss also fragen: was hat *metron* (Maß) mit *pneuma* (Sturmwind, Geist) zu tun? Auf was will Johannes hinaus, was hat er im Kopf? Er hat den TeNaK im Kopf und Sacharja 5 und 6 ist die einzige TeNaKstelle, wo beide Wörter inhaltlich aufeinander bezogen werden.

In diesem Zusammenhang stellt er grundsätzliche Überlegungen „zur Funktion der expliziten und impliziten Zitate aus dem TeNaK“, der jüdischen Bibel, an. Während er es begrüßt, dass die Zerschneidung des Johannesevangeliums durch „Quellenhypothesen ... auch in der gelehrten Welt“ inzwischen weitgehend aufgegeben wurde, hält er es für unerlässlich, „den TeNaK als Quelle“ des Evangelisten ernst zu nehmen:

Denn die Sprache der Schrift ist die gemeinsame Sprache aller Kinder Israels. Ob man eine wahrhafte Sprache spricht, lässt sich in den Auseinandersetzungen der Kinder Israels untereinander nur von der Schrift her nachweisen.

Sicher ist dabei, dass Johannes den TeNaK ausdrücklich zitiert, aber er spielt auch an vielen weiteren Stellen inhaltlich auf ihn an, wobei nicht immer deutlich ist, ob „Johannes die Septuaginta oder eine Vorform des massoretischen {heute vorliegenden hebräischen} Textes benutzt“. Auf jeden Fall ist „bei jedem Juden jener Zeit, der in die Synagoge ging“, vorauszusetzen, dass er „zutiefst von der Sprache der Schrift bestimmt“ war und dass ihm daher bei der Erwähnung bestimmter Stichworte ganze Textzusammenhänge der Schriften vor Augen standen. In seiner Auslegung geht es Veerkamp darum, ausdrücklich zu zitieren, „wo nach unserer Auffassung Johannes implizit zitiert, damit die Zusammenhänge nachvollziehbar und überprüfbar werden“.

Im Blick auf ein solches Vorgehen hat Klaus Berger³¹¹ sich „über angebliche ‚Anspieljäger‘“ mokiert, „die als ‚Wissenschaftler‘ überall ‚Bezugnahme auf Geschriebenes‘ wittern“. Dazu schreibt Veerkamp:

Diese Polemik ist lächerlich. Johannes zitiert die Schrift wiederholt. Er erfüllt das Kriterium Bergers, nach dem „der Text, auf den angespielt wird, ... allgemein bekannt gewesen ist“. Der TeNaK war unter Juden „allgemein bekannt“. Das Buch Sacharja spielte in messianistischen Kreisen eine große Rolle. Ein weiteres Kriterium wäre: „Die Funktion der Anspielung muss klar erkennbar

310 Die weiteren Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts stammen aus seinem [Scholion 4: Die Quelle des Johannes](#), Abs. 6 und 1-5.7 (Veerkamp 2021, 111-112; 2006, 72-74).

311 Veerkamp bezieht sich auf Klaus Berger, *Am Anfang war Johannes*, Stuttgart 1997, 18ff.

und theologisch wichtig sein.“ Das versuchen wir nachzuweisen. Gegen Berger ist zu sagen: Umfassende Kenntnis der ganzen Schrift ist kein neuzeitlicher „Bibilizismus“ und hat mit „Perfektionismus moderner Frommer“ nichts zu tun. Freilich lesen wir, anders als Professor Berger, Johannes nicht als christlichen, sondern als aus dem TeNaK geborenen heterodox-jüdischen Text.

Ich finde, dass Veerkamps Anregung, die neutestamentlichen Schriften nicht vor-schnell als Texte einer neuen Religion, nämlich des Christentums, zu lesen, aufgegriffen zu werden verdient. Dann aber

müssen alle Lehrer der Exegese in erster Linie „Alttestamentler“ sein, und was sie lehren, kann nichts anderes als *biblische Theologie* sein. Wir müssen die von uns angegebenen Bezüge als Vorschläge zum besseren Verständnis des Textes auffassen, um sie dann im Lehrhaus³¹² gründlich zu diskutieren. Unter Umständen kann dabei herauskommen, dass der Bezug zu weit hergeholt ist und der Vorschlag nicht weiterführt. Immer aber müssen wir Johannes vom TeNaK her zu begreifen suchen.

Johannes 3,35-36: Das Vertrauen auf den Sohn des VATERS und der Zorn Gottes

3,35 Der Vater hat den Sohn lieb und hat ihm alles in seine Hand gegeben.

3,36 Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben.
Wer aber dem Sohn nicht gehorsam ist, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm.

[8. Mai 2022] Gegenüber der jüdisch-messianischen Johanneslektüre, die Veerkamp vertritt, legt Hartwig Thyen die Verse 35-36 strikt dogmatisch-christlich in Anlehnung an Karl Barth aus. So zitiert er zur Gegenwartsform *agapa*, „liebt“, die dem *di-dōsin*, „gibt“, in Vers 34 entspricht, und zur bei allem Unterschied zugleich bestehenden Entsprechung „zwischen dem Aorist *ēgapēsen* {hat geliebt} von 3,16 und diesem Präsens *agapa* {liebt}“ die treffende Äußerung Barths:³¹³

„Aus der Liebe, mit der der Vater den Sohn liebte und liebt von Ewigkeit her, geht hervor das Ereignis seiner Liebe zur Welt“. Indem er seinem geliebten Sohn „alles in die Hände gelegt hat“, hat der Vater ihn zugleich zum „*Vollstrecker*“ jenes *Ereignisses* seiner Liebe zum *kosmos* eingesetzt: *dia touto me ho patēr agapa, hoti egō tithēmi tēn psychēn mou ktl.* {darum liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse usw.} (10,17; vgl. 13,1-3...).

312 Was Ton Veerkamp unter einem solchen [Lehrhaus](#) (Veerkamp 2021, 17-18; 2002, 12-13) versteht, wird ansatzweise im Verein für politische und theologische Bildung LEHRHAUS e. V., Dortmund, erprobt, der 1978 gegründet wurde und seitdem die exegetische Zeitschrift [Texte & Kontexte](#) herausgibt.

313 Thyen zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 233.

Mit dieser „Aussage, der liebende Vater habe dem Sohn ‚alles in die Hände gelegt‘,“ nimmt der Vers 35 (T238f.) „den Eingangssatz des Johannes-Bekenntnisses: *ho anōthen erchomenos epanō pantōn estin* {der von oben kommt, steht über allen}, im Sinne einer Ringkomposition variierend“ wieder auf. In gleicher Weise verknüpft Vers 36 (T239)

unsere Johannesszene mit Jesu Worten der vorausgegangenen Nikodemus-Episode. Gerade durch diese *Entsprechungen* erweist sich der Täufer Johannes als der wahrhaftige Zeuge Jesu. „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben“ ist deutliches Echo von 3,15f. Daß der Ungehorsame (*apeithōn*) dagegen das Leben nicht „sehen“ wird, variiert die Wendung: *ou dynatai idein tēn basileian tou theou* {er kann das Reich Gottes nicht sehen} von V. 3 ebenso wie die Rede vom „auf ihm bleibenden Zorn Gottes“ den Gegenwartsaspekt des Perfekts *ēdē kekritai* {der ist schon gerichtet} von V. 18 aufnimmt.

Den „Umstand, daß bei Joh einzig hier vom ‚Zorn Gottes‘ die Rede ist (*orgē theou*; vgl. Röm 1,18 u.ö.)“ führt Thyen darauf zurück, dass er „zumal im Munde des Täufers!“ als „eine absichtsvolle ‚Erinnerung‘ an dessen markanten Bußruf: „Ihr Schlangenbrut, wie wollt ihr nur dem kommenden Zorn(esgericht) entrinnen?“ (Mt 3,7; Lk 3,7...)“ betrachtet werden kann. Wie „der Ausdruck *orgē theou*“ kommt auch „die Bezeichnung des Ursprungs dieses ‚Zornes‘ als *apeithein* (ungehorsam sein)“ nur hier in den johanneischen Schriften vor, wahrscheinlich weil „das ihm eigene aktive Element der Widersetzlichkeit der Rede vom ‚Zorn Gottes‘ besser korrespondiert als das eher passiv klingende *mē pisteuein* {nicht vertrauen}“.

Klaus Wengst (W129) betont zu den Aussagen von Vers 35, „dass der Vater den Sohn liebt und ihm alles in die Hand gegeben hat“, dass sie „ihr besonderes Profil“ bekommen,

wenn der Blick auf den Sohn dessen ganzen Weg umfasst, wie er im Evangelium als Weg ans Kreuz beschrieben wird. In seiner Liebe ist sich Gott nicht zu schade, diesen niedrigen Weg mitzugehen und damit der Macht der Mächtigen die Macht des Ohnmächtigen entgegenzusetzen. Wer „alles in seiner Hand“ hat, hat alle Macht. Das wird hier von dem gesagt, der am Ende seines Weges von Pilatus als dem Vertreter des imperialen Rom, der tatsächlich die Macht zu haben scheint, zum Tod am Kreuz verurteilt wird und der diesem – selbst ganz unten – doch in der Souveränität dessen gegenübertritt, der „von oben“ kommt.

Über die gängige christliche Auslegung hinaus erkennt Wengst zum

Verhältnis von Gott und Jesus, wie es hier verstanden ist, ... eine strukturelle Analogie in der jüdischen Überlieferung im Blick auf das Verhältnis von Gott und Israel“. Im Kontext der Aussage, dass Gott in seiner Gegenwart mit Israel in jedem Exil war und ist, dass er trotz der Unreinheit der Israeliten unter ih-

nen wohnt, erzählt Rabbi folgendes Gleichnis: „Ein König sagte zu seinem Sklaven: ‚Wenn du mich suchst – pass auf! –, ich bin bei meinem Sohn. Immer, wenn du mich suchst – pass auf! –, ich bin bei meinem Sohn.‘“³¹⁴ Gott liebt Israel, seinen erstgeborenen Sohn, sein Volk, das er erwählt hat, und ist in seiner Mitte, auch im Exil. Wer Gott sucht, wende sich also an Israel. Wieder ist im Johannesevangelium auf Jesus konzentriert, was von Israel im Ganzen gilt.

Daraus zieht Wengst allerdings lediglich die Schlussfolgerung: „Wieder sollten wir diese Konzentration nicht gegen Israel wenden“, statt wie Veerkamp tatsächlich im Messias Jesus die Verkörperung Israels zu sehen, der eben in dieser Verkörperung die ganze *agapē*, *chessed*, „Solidarität“, des befreienden NAMENS erfährt. Genau mit diesem „SOHN, den ‚über allen‘ ist“, ist nach Veerkamp³¹⁵ der „VATER ... solidarisch, ... ihm hat er alles in die Hand gegeben.“ Umgekehrt ist dann aber auch das durch den Messias errungene Leben der kommenden Weltzeit nicht für eine christliche Kirche bestimmt, die – wenn die Juden Glück haben – das Judentum toleriert, sondern es gilt ganz und gar einem Israel, das auf Jesus vertraut – einschließlich der Samaritaner, Johannes 4, und vielleicht noch einiger Griechen, die sich für Jesus interessieren, Johannes 12,20f.

Da eine zunehmend heidenchristlich dominierte Kirche schon bald die im Johannesevangelium formulierten Verheißungen nur noch auf sich bezogen hat, ist es natürlich lobenswert, wenn Wengst wenigstens den judenfeindlichen Auswüchsen solcher Exegese zu widerstehen versucht (W129f.), indem er zu Vers 36 schreibt:

Zunächst wird positiv formuliert: „Die auf den Sohn vertrauen, haben ewiges Leben.“ Der Sohn weist auf den Vater zurück wie der Gesandte auf seinen Auftraggeber. Es gibt kein eigenständiges Vertrauen auf den Sohn; es ist nichts anderes als Vertrauen auf den Vater. Wir müssen wahrnehmen, dass es in Israel Vertrauen auf den Vater gab und gibt, das des Sohnes, der Jesus ist, nicht bedarf. Für uns Menschen aus den Völkern ist er es aber, durch den wir Vertrauen auf Gott gewinnen, ohne Jüdinnen und Juden werden zu müssen.

Mit dem letzten Satz gibt Wengst eine Einsicht wieder, die auf den Apostel Paulus zurückgeht, die aber vermutlich Johannes, der nirgends ausdrücklich von einer Völkermission spricht, noch nicht geteilt hat.

Auch im Blick auf die negative Aussage vom Zorn Gottes, die „das Gericht Gottes über die Verfehlungen der Menschen“ bezeichnet, strengt sich Wengst nach Kräften an, einer antijüdischen Auslegung entgegenzuwirken:

314 Wengst zitiert SifBam § 161 nach Sifre zu Num. *sifrej al sefer bamidbar ve-sifrej suta*, hg. v. H. S. Horovitz, Nachdruck Jerusalem 1992 (Leipzig 1917), 223.

315 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Himmel und Erde; Vertrauen und Misstrauen, 3,31-36](#), Abs. 10-11 (Veerkamp 2021, 110-111; 2006, 72).

Wer auf Jesus vertraut als „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“ (1,29), ist dem Gericht entnommen. Wer Vergebung nicht beansprucht, steht noch unter dem Gericht. Auch hier sollten Christinnen und Christen wahrnehmen, dass es im Judentum bis in die Gegenwart Zuspruch von Gottes Vergebung gibt. Die Wendung vom „Bleiben des Zornes Gottes“ findet sich an zwei Stellen der Weisheit Salomos. (Weish 16,5; 18,20). Dort gilt der Zorn als befristet. Die erste nimmt Num 21,4-9 auf. Im Blick auf die tödlichen Schlangenbisse gegen das murrende Volk und die von Mose zur Rettung aufgestellte eherne Brandnatter heißt es: „Nicht bis zum Ende bleibt Dein Zorn.“ Die zweite Stelle vermerkt in Anspielung auf Num 17: „Aber nicht lange blieb der Zorn.“

Die Frage ist aber, ob eine Kirche, die gemäß Johannes 3,36 das ausschließliche Vertrauen auf Jesus als Voraussetzung für die Sündenvergebung bekennt, überhaupt zugestehen kann, dass die im Judentum vorhandene Erfahrung von Vergebung nach wie vor wirksam ist. Immerhin scheint ja Johannes 3,36 den weisheitlichen Zeugnissen Salomos 16,5 und 18,20 sogar entschieden zu widersprechen. Versteht man die in Johannes 3,36 verwendeten Worte Glauben und Ungehorsam, ewiges Leben und Zorn Gottes, als rein religiöse Kategorien, dann verstrickt man sich sehr leicht in Diskussionen über Absolutheitsansprüche der einen oder anderen Religion.

Ton Veerkamp nimmt dagegen an, dass Johannes eben nicht religiös argumentiert, jedenfalls nicht „dogmatisch-christlich“ gegenüber dem jüdischen Glauben. Vielmehr vertritt Johannes eine messianische Stimme innerhalb des Judentums, die sowohl dem rabbinischen Judentum als auch dem zelotischen Messianismus gegenüber von den jüdischen Schriften her radikale politische Kritik erhebt:

Der letzte Vers 3,36 gehört zu den Sätzen, mit denen Johannes immer wieder seine Botschaft zusammenfasst. Sie haben allgemein die Form: *Wer ... der, wer nicht ... der nicht*. „Wer dem SOHN vertraut, der erhält das Leben der kommenden Weltzeit. Wer dem SOHN misstraut, wird kein Leben sehen, sondern der Zorn Gottes lastet bleibend auf ihm.“ Durch das ganze Evangelium werden wir diesen Satz in unzähligen Variationen hören. Dem SOHN vertrauen heißt, darauf vertrauen, dass endlich Recht geschieht und dass dieses Recht das Recht des Gottes Israels sein wird. Wer dagegen dem SOHN misstraut, geht davon aus, dass der, dem die Macht, Recht zu schaffen, gegeben ist, nicht erscheint, also dass das Recht und die Rechtsordnung des Gottes Israels eine Illusion ist. Wer so leben will, lebt unter dem Zorn Gottes.

Ein solches Verständnis vom bleibenden Zorn Gottes als Folge eines verweigerten Vertrauens auf die befreiende und Recht schaffende Macht Gottes für das Volk Israel wurde natürlich von einer heidenchristlichen Kirche schon bald nicht mehr verstanden und hätte schon gar nicht das Fundament einer neuen Weltreligion bilden können, die wenige Jahrhunderte später dazu beitragen musste, Menschen im römischen Kaiserreich „ideologisch ‚sesshaft‘ zu machen, sesshaft im umfassenden Sinne

des Wortes, feste Bleibe und Akzeptanz des gesellschaftlichen Ortes, an dem jeder Mensch zu leben gezwungen war.“³¹⁶

Nach Johannes, wie Veerkamp ihn sieht, lastet der bleibende Zorn Gottes aber gerade auf der römischen Weltordnung, weil sie das Recht und die Freiheit Israels in einer Weise beschneidet, die das Maß der Sklaverei in Ägypten oder der Verbannung in Babylon um ein Vielfaches übersteigt, gibt es doch keinen Ausweg aus ihr in Form eines Exodus oder einer Rückkehr in das Gelobte Land. Jedenfalls wird sich noch zeigen (Johannes 12,31 und 16,11), dass Gottes Gericht zentral der versklavenden Weltordnung bzw. ihrem *archōn*, „Fürsten“, also dem Kaiser Roms, gilt.

Zuletzt wirft Veerkamp einen vergleichenden Blick in den Römerbrief des Paulus:

Zorn, *orgē*, kommt in Johannes nur hier vor. Es ist das Wort des Römerbriefes, wo wir es elfmal hören. Johannes meint diesen Zorn und teilt mit Paulus die Ansicht, dass der Zorn ein Wesenselement der *dikaiokrisia*, des „bewährten Urteils“, des wahrhaftigen Gerichts ist. Sachlich meint Johannes 3,36 nichts anderes, und er verstärkt das durch das Verb *menein*, dauerhaft oder fest verbunden sein. Das Urteil des Zorns ist rechtskräftig und definitiv.

Indem Veerkamp *diakaiokrisia* mit „bewährtes Urteil“ übersetzt, greift er auf die Auslegung des Römerbriefes von Gerhard Jankowski³¹⁷ zurück, der zu der entsprechenden Stelle (Römer 2,5) schreibt [74]:

Es darf aber nicht sein, daß die Verrohung und die Verluderung der Menschheit nur benannt werden. Sie dürfen nicht bestehen bleiben. Über sie wird ein wahrhaftiges Urteil gesprochen werden. Von dem befreienden Gott her. Das weiß jeder Jude. Auch Paulus. Da hält er sich ganz an das, was in Israel gedacht wurde. Keiner wird dem Urteilsspruch entkommen, ein Urteilsspruch, in dem sich der befreiende Gott als bewährt erweisen wird. Um dieses Urteil zu kennzeichnen, benutzt Paulus einen Neologismus {neu gebildetes Wort}: *dikaiokrisia*, im Deutschen kaum in einem Wort zu übersetzen; wir versuchen die Übersetzung mit *bewährtes Urteil*. Dieses Urteil wird nach den Werken ergehen, also nach den Taten, die gemäß des Rechtsgeheißes Gottes getan werden sollen, wie es Psalm 62 sagt, ein Lied auf die Befreiung, dessen Schlußvers Paulus hier zitiert. Und ist das Urteil gesprochen, kann in der Epoche, die kommen muß und kommen wird, endlich vollgültig gelebt werden. Die Lehrer Israels sagten, daß dieses Urteil allen in Israel zugute kommen wird, die sich im Tun der Thora bewährt haben. Verurteilt werden vor allem die Völker, die Israel unterdrückt haben.

316 So zitiere ich Veerkamp 2013 in [Gesellschaftliche Platzzuweisung und christliche Religion](#), Abs. 3.

317 Gerhard Jankowski, Die große Hoffnung. Paulus an die Römer. Eine Auslegung, Berlin 1998. Die beiden folgenden Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

Hier verläßt Paulus die geltende Lehre. Er sieht auf die Taten der Menschen, die zu beurteilen sind und beurteilt werden. Das Urteil gilt, ob positiv oder negativ, zuerst Israel und dann auch den anderen Völkern, Juden und Griechen, sagt Paulus auch hier. Das ist neu gedacht.

Der erste Absatz dieses Zitats zeigt die Übereinstimmung zwischen Paulus und Johannes, der zweite zeigt den Unterschied. Beide sind sich einig in der Verurteilung der Verrohung der Menschheit unter der römischen Weltordnung, beide teilen sie [65] die „prophetische Kritik und Analyse“ des jüdischen TeNaK, „schonungslos aufdeckend und gleichzeitig wegweisend“. Auch nach Paulus regt sich Gottes Zorn,

wenn die Existenz Israels von innen oder außen bedroht ist. Ist sie von innen bedroht, richtet sich der Zorn gegen Israel, ist sie von außen bedroht, richtet er sich gegen die Völker, die Israel vernichten wollen. Gott kann es nicht ertragen, daß die gewährte Freiheit verspielt oder zunichte gemacht wird. Deswegen regt sich sein Zorn, und in letzter Konsequenz muß verschwinden, was Leben in Freiheit zu vernichten droht. Vielfach sind es die Götter der Unfreiheit, Idole der Barbarei der Fremdherrscher, die den Zorn besonders hervorrufen.

Im Unterschied zu Paulus denkt Johannes aber nicht darüber nach, wie Nichtjuden dem Zorn Gottes entzogen und in eine Gemeinschaft mit auf Jesus vertrauenden Juden hineingenommen werden können. Seine Hoffnung richtet sich allein auf die Befreiung Israels. Dass in seinen Augen dazu nicht nur die Juden aus Judäa und Galiläa gehören, sondern auch die verlorenen zehn Stämme Israels, die zur Zeit des Johannes in Gestalt der Samaritaner als ein mit den Judäern verfeindetes Brudervolk in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft leben, ist das zentrale Thema des nun beginnenden Kapitels Johannes 4.

Die Samaritanerin am Jakobsbrunnen (Johannes 4,1-42)

[12. Mai 2022] Um den richtigen Zugang zur Erzählung von der Samaritanerin am Jakobsbrunnen zu gewinnen, muss man nach Ton Veerkamp³¹⁸ „die politische Geographie des Landes kennen.“ Er bezieht sich dabei auf die Art und Weise, wie im jüdischen TeNaK die Geschichte Israels dargestellt wird. Diese geht davon aus, dass Israel nach der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei im Gelobten Land zu einem aus zwölf Stämmen bestehenden Königreich unter Saul, David und Salomo wurde, von dem sich unter Salomos Sohn Rehabeam die zehn Nordstämme unter König Jerobeam abgespalteten.³¹⁹ Wenngleich also zwei Königreiche, „Süd (Juda) und Nord (Israel)

318 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Samaria, 4,1-4](#), Abs. 3-4.6.5.7 (Veerkamp 2021, 113-114; 2006, 74-75).

319 Da es hier um die Art und Weise geht, wie der Evangelist Johannes auf die Geschichte Israels geblickt hat, ist hier nicht von Belang, was die archäologische Wissenschaft heute über den tatsächlichen Verlauf der Geschichte der Königreiche Israel und Juda herausgefunden

... nach dem Tode des Königs Salomo getrennte Wege“ gingen, so blieben diese Wege „dennoch immer wieder miteinander verknüpft“:

Die Bücher der „vorderen Propheten“ (Josua, Richter, Samuel, Könige) zeigen den Gang Israels durch die Zeiten als einheitliche Geschichte, vom Überschreiten des Jordans unter Moses Nachfolger Josua bis zur Verwüstung des Heiligtums durch die Babylonier. ... Diese Bücher waren das Werk der Besinnung auf die eigene Vergangenheit nach der Katastrophe der davidischen Monarchie in Juda/Jerusalem des 6. Jh. v.u.Z., womöglich im 5. Jh., was seinen Kernbestand betrifft. Sein Blickfeld blieb „ganz Israel“, alle zwölf Stämme.

Auch in den im TeNaK als „hintere Propheten“ benannten Büchern Jesaja, Jeremia und Hesekiel findet sich immer wieder die Hoffnung, dass Gott Israel und Juda wieder zusammenführen wird (Jesaja 11,13; Jeremia 23,6; 30,3; 31,27.31-34; 50,4.33; 51,5; Hesekiel 37,16). Beide Reiche können auch nach ihren Hauptstädten Samaria und Jerusalem benannt werden. Wie das Südreich, das sich nur aus den Stämmen Juda und Benjamin zusammensetzt, den Namen „Juda“ trägt, so werden die früheren Nordstämme Israels oft auch unter dem Namen „Ephraim“ als ihrem bedeutendsten Stamm zusammengefasst. Dazu muss man wissen, dass unter den zwölf Söhnen Jakobs der Sohn Levi wegen seiner rein priesterlichen Aufgaben keinen Landbesitz zugesprochen bekam; das Gelobte Land wurde aber trotzdem auf zwölf Stämme aufgeteilt, wobei der Stamm Josef dadurch verdoppelt wurde, dass Jakob die beiden Söhne Josefs, Manasse und Ephraim, als seine eigenen Söhne adoptierte (1. Mose 48,5). Dabei bestimmte Jakob gegen den Willen Josefs den jüngeren Sohn Ephraim zum Haupterben (1. Mose 48,13-20).³²⁰

Nach der Zerstörung des Nordreiches Israel im Jahre 722 v. Chr. durch die Assyrer blieb im Südreich Juda zwar die Erinnerung an das Nordreich lebendig, nicht zuletzt durch Flüchtlinge aus dem Norden, deren Hoffnungen auf die Errichtung eines gesamtisraelitischen Königreiches wohl erst die Vorstellung eines ursprünglichen Großkönigreiches unter David und Salomo hervorbrachten (siehe [Anm. 319](#)).

Die Bevölkerung in dem ehemaligen Gebiet des Nordreiches Israel konnte aber dennoch mit Misstrauen betrachtet werden, was nach Klaus Wengst (W134) zunächst „in der imperialen assyrischen Politik“ begründet war,

die in den zu Provinzen gemachten eroberten Gebieten durch Deportationen Mischbevölkerungen schuf – so auch in Samarien als dem Kernland des ehemaligen Nordreiches Israel nach dessen Zerstörung im Jahr 722 v. Chr.

hat, dass nämlich die Vorstellung eines gemeinsamen Großkönigreichs unter David und Salomo späteren Rückprojektionen auf eine ideale Ursprungszeit entspricht. Vgl. dazu meine Buchbesprechungen [Israel Finkelstein und das vergessene Königreich Israel](#) und [David und Salomo – wie die Geschichte ihr Bild formte](#).

320 Vgl. meinen Gottesdienst [Jakob segnet seine Enkel über Kreuz](#).

Erst nach der Wiederansiedlung jüdischer Rückkehrer aus der babylonischen Verbannung kam es nach Veerkamp „in der persischen und hellenistischen Zeit“ zu einer „Auseinanderentwicklung der beiden Distrikte Jehud/Judäa und Samaria“:

Die Leute Judäas betrachteten die Leute Samarias als Bastarde. Nach dem Ende der babylonischen Epoche machten die neuen persischen Herrscher Samaria zur eigenständigen Provinz der Großsatrapie „Jenseits des Stromes“, d.h. der syrophönizischen Region des persischen Großreiches. Jehud mit Jerusalem unterstand zunächst der Provinzverwaltung in Samaria, wurde aber um 440 v.u.Z. nach den Maßnahmen Nehemias zur eigenständigen Provinz.

Bei Wengst (W134) finden wir weitere Angaben zu dieser

akuten Trennung ... in der frühen nachexilischen Zeit, als führende Jerusalemer Kreise beim Bau des Tempels und der Mauer Jerusalems die Bewohner Samariens von der Mitarbeit ausschlossen und sich von ihnen abgrenzten. Das führte unter Rückgriff auf Dtn 11 und 27 und Jos 8 mit Erlaubnis eines Satrapen Alexanders des Großen schließlich zum Bau eines eigenen Heiligtums der Samariter auf dem Berg Garisim bei Sichem [57-59].³²¹ Die Samariter haben wie die Juden die Tora, die fünf Bücher Mose, als heilige Schrift. Die weitere Entwicklung im Judentum, in der auch „die Propheten“ und „die Schriften“ kanonische Autorität gewannen, teilten sie nicht.

Auf Grund dieser Entwicklung ist nachvollziehbar, dass in die jüdische Bibel neben der erwähnten Darstellung der Geschichte des gesamten Israel der zwölf Stämme in den vorderen Prophetenbüchern auch noch eine zweite Perspektive im dritten Teil der Schrift aufgenommen wurde, und zwar im Buch „Reden der Tage“ bzw. den Büchern der Chronik, wie wir sie nennen. Nach Veerkamp ging es in diesem „*Remake*“ des

Rückblicks auf die Geschichte Israels ... nur noch um die Geschehnisse Judas, des Südens. Zwar wurden die Bewohner des Nordens als „unsere Brüder“ bezeichnet, 2 Chronik 11,4, aber die Verknüpfung zwischen Süd und Nord, so kennzeichnend für die Königsbücher, wurde gelöst. Nur in Zusammenhang mit den Verwicklungen unter der Norddynastie des Hauses Omris kam der Norden ins Blickfeld. Die großen Propheten des Nordens fehlen vollständig und der Prophet Elia taucht nur mit einem Brief an König Joram (2 Chronik 21,12ff.) auf, sozusagen als „Südprophet“. Für die Chronik und so für das Bewusstsein der Menschen in Jerusalem und Juda war Israel deckungsgleich mit Juda. Ein Israel ist ein Judäer.

321 Wengst beruft sich dazu auf Hans G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, Berlin und New York 1971. In seinem Literaturverzeichnis taucht dieser Titel nicht auf. Seitenzahlen dieses Abschnitts in eckigen Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

Wengst geht folgendermaßen weiter auf die geschichtliche Entwicklung ein (W134):

Von der Makkabäerzeit an „tritt an die Stelle eines gemeinsamen Traditionsfundus gegenseitige Polemik“ [92]. Die Feindseligkeiten erreichen ihren Höhepunkt, als Johannes Hyrkanos 129/128 v. Chr. den Tempel auf dem Berg Garisim zerstört. Wahrscheinlich 109 v. Chr. fügte er der Stadt Sichem dasselbe Schicksal zu. Auf der anderen Seite erzählt Josephus, dass – wahrscheinlich im Jahre 9 n. Chr. – Samariter im ganzen Tempelbereich in Jerusalem menschliche Knochen verstreuten, nachdem zu Beginn des Pessachfestes gewohnheitsgemäß kurz nach Mitternacht die Tempeltore geöffnet worden waren.³²² Die Voraussetzungen für ein sehr gespanntes Verhältnis zwischen Juden und Samaritern auch im 1. Jh. n. Chr. und danach waren also gegeben.

Wengst hebt allerdings hervor, dass es in der Beziehung zwischen Samaritanern und Juden auch andere Seiten gab:

Dennoch darf man nicht von durchgehender Feindschaft ausgehen. Safrai³²³ schreibt: „Die Halacha der tannaitischen Zeit betrachtet sie in der Regel als Juden; ihre rituelle Schlachtung ist anerkannt, ihr Wein zu trinken erlaubt, ihr ungesäuertes Brot koscher für Pessach, samaritanische Zeugen dürfen einen Scheidebrief unterzeichnen, Samaritaner werden zum Tischgebet zugezogen, und in bezug auf rituelle Reinheit gelten sie als zuverlässig. An vielen Punkten ist die übliche Auffassung, nach der die Samaritaner landläufig als Juden galten, in die gesetzlichen Bestimmungen eingegangen.“

Vollständige Einigkeit herrschte darüber unter den Rabbinern jedoch nicht, so dass es Wengst zufolge „nicht verwunderlich“ war,

dass es immer wieder zu verbalen und auch handgreiflichen Auseinandersetzungen kam. In dieser Hinsicht bildete ein Ereignis aus dem Jahr 52 n. Chr. einen Höhepunkt, als ein galiläischer Festpilger in Samarien erschlagen wurde, was zu jüdischen Vergeltungsaktionen gegen samaritische Dörfer führte. Der

322 Dazu nennt Wengst die Quellenangabe „Ant 18, 29f.“ nach der Edition des griechischen Textes von Benedikt Niese (1890). In seinem Literaturverzeichnis führt er zu den Jüdischen Altertümern des Josephus für deren 18. Buch die englische Ausgabe der Jewish Antiquities, XVIII-XX, 1965 (L. H. Feldman) an, die mir nicht vorliegt. In der im Internet zugänglichen Übersetzung dieses Buches von Heinrich Clementz, die allerdings laut [Wikipedia](#) „mit Vorsicht zu gebrauchen“ ist, wird im [Inhaltsverzeichnis zum Buch 18](#) zwar der Inhalt des Kapitels 4 mit dem Satz: „Wie die Samariter Totengebeine in den Tempel warfen und so das Volk für sieben Tage verunreinigten“, zusammengefasst, tatsächlich aber wird diese Entweihungshandlung des Jerusalemer Tempelbereichs bereits in Kapitel 2 ([Ant. 18,2,2](#)) beschrieben.

323 Wengst zitiert hier Shmuel Safrai, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1981, 113.

Fall wurde vor den Statthalter Syriens und schließlich sogar bis nach Rom vor Kaiser Claudius getragen.³²⁴

Veerkamp sieht diesen Zwischenfall als Grund dafür, dass manche Judäer „lieber den Umweg von Jerusalem nach Galiläa oder umgekehrt durch das Jordantal bzw. durch Transjordanien“ machten, „als ihren Fuß auf den Boden Samarias zu setzen“:

Leute aus Samaria hatten Pilger aus Galiläa überfallen und viele von ihnen getötet. Daraufhin machte sich eine Truppe von zelotischen Judäern aus Galiläa auf den Weg, um die Pilger zu rächen. Sie verbrannten eine Reihe von samaritanischen Dörfern im Süden der Region. Die Bevölkerung wurde massakriert. Die Römer ließen eine Reihe von Zeloten kreuzigen; zugleich ließen sie einige der samaritanischen Eliten nach Rom bringen, wo sie hingerichtet wurden.³²⁵ Der Hass zwischen beiden Völkern saß sehr tief und wurde ständig tiefer.

Langer Rede kurzer Sinn: Nach Ton Veerkamp müssen in der Auslegung von Johannes 4,1-42 zwei Dinge ernstgenommen werden:

Erstens die spätestens seit der Zeit des jüdischen Fürsten Hyrkan bestehende Feindschaft zwischen Samaria und Judäa, und **zweitens** die in den Augen des Johannes nach den jüdischen Schriften nach wie vor bestehende Zusammengehörigkeit der samaritanischen Nordstämme mit den jüdischen Südstämmen Israels. Anders als die anderen Evangelisten (im Gegensatz vor allem zu Matthäus 10,5) sieht Johannes es als ein hervorstechendes Ziel des Messias Jesus an, ganz Israel einschließlich Samarias in seiner messianischen Gemeinde zu sammeln, um gemeinsam auf das Leben der kommenden Weltzeit zuzugehen.

Hartwig Thyen verzichtet zu Beginn der Auslegung der Szene Johannes 4,1-42 auf längere einleitende Äußerungen, sieht allerdings (T241) in der in seinen Augen „unerwarteten“ Bemerkung, dass Jesus durch Samarien hindurchreisen „mußte“, *edei*, „ein erstes Signal dafür..., daß in unserer Szene symbolische Obertöne im Spiel sind.“ Dass „Josephus Ant. XX/118 von der zwischen Samaritanern und Juden bestehenden Feindschaft (*echthra*) redet“, erwähnt auch er.

Nach Wengst (W132) hat „die Lokalisierung in Samarien“ für die „wohlüberlegte Komposition“ der Szene Johannes 4,1-42 (W133) „entscheidende inhaltliche Bedeutung“, allerdings in anderem Sinn als bei Veerkamp, denn Wengst fasst das Bekenntnis der Samaritaner „zu Jesus als ‚dem Retter der Welt‘ in V. 42“ so auf, dass die

324 Wengst verweist hierzu auf Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, Band 2, hg. v. O. Michel und O. Bauernfeind, München 1959-1969, 232-246. Die Stelle ist unter [Bell. 2,12,3-7](#) in der Übersetzung von H. Clementz einsehbar.

325 Er führt dazu die Parallelstelle zu [Bell. 2,12,3-7](#) aus den Jüdischen Altertümern von Flavius Josephus: [Ant. 20, 6, 2](#) an.

zu Jesus kommenden Samariter, die ja außerhalb Israels stehen, ... sich in ihm als Repräsentanten ‚der Welt‘ zu verstehen“ geben. Und so belegen sie, dass in dem Messias Jesus der Gott Israels rettend nach seiner Welt greift.

Von daher begreift Wengst die hier vorliegende „Verschachtelung der Szenen“ als „[b]ewusste kompositorische Arbeit“, um eine „Missionssituation“ darzustellen:

Die erste und umfangreichste (V. 4-30) erzählt von der Begegnung Jesu mit einer samaritanischen Frau am Brunnen, während seine Schüler in der Stadt Proviant besorgen. Diese Frau wird genau das, was Jesus nach V. 14 denen verheißt, die sich von ihm „lebendiges Wasser“ geben lassen: „eine Quelle von Wasser, das zum ewigen Leben sprudelt“. Sie gewinnt selbst Leben und wird für andere zur Lebensansterkerin. Bei der Rückkehr der Schüler verlässt sie den Brunnen und geht als Zeugin Jesu in die Stadt und veranlasst andere, zu Jesus hinauszugehen. Die Zwischenzeit wird für die Leser- und Hörerschaft durch die zweite Szene (V. 31-35) überbrückt, in der Jesus mit seinen Schülern spricht. Deren Thematik bereitet die der dritten vor, die zugleich an den Schluss der ersten anschließt. Im Gespräch mit den Schülern wird eine Missionssituation skizziert, die in der letzten Szene (V. 39-42) durch die zu Jesus kommenden Samariter – zunächst am Brunnen, dann in der Stadt – ihre konkrete Ausführung erhält.

Dass es in unserer Szene darum geht, Menschen für das Vertrauen auf den Messias Jesus zu gewinnen, ist nicht zu bestreiten. Aber nach all dem, was auch Wengst über die Verwurzelung der Samaritaner im Nordreich Israel weiß, ist seine Behauptung, dass die „Samariter ... außerhalb Israels stehen“, unhaltbar. Sie stehen zwar außerhalb *Judäas*, aber nach Johannes keineswegs außerhalb von *Israel*, wie schon die Begegnung Jesu mit der Samaritanerin am Brunnen *Jakobs* zeigt, der von Gott den Namen „Israel“ bekam (1. Mose 32,29) und Namensgeber des Volkes *Israel* wurde.

Nachvollziehen kann ich, dass Wengst die johanneische Rede vom *kosmos* und insbesondere seiner Rettung auf die Völkerwelt beziehen will, die durch Jesus in die Rettung Israels mit einbezogen werden soll – ganz im Sinne des Apostels Paulus oder auch der Evangelisten Lukas und Matthäus. Aber in meinen Augen ist Veerkamp Recht zu geben: Ihm zufolge begreift Johannes die Rettung des *kosmos* als die Befreiung der Menschenwelt von der Welt(un)ordnung, die auf ihr lastet. Und gerade die Geschichte von der Samaritanerin am Jakobsbrunnen illustriert am deutlichsten, dass der johanneische Jesus nicht in erster Linie die *Mission der Völker* im Sinn hat, sondern die *Sammlung ganz Israels*. Von den Völkern ist im Johannesevangelium in Gestalt „einiger Griechen“ nur sehr zurückhaltend (12,20) die Rede.

Johannes 4,1-3: Jesu erneuter Aufbruch aus Judäa nach Galiläa

4,1 Als nun Jesus erfuhr, dass den Pharisäern zu Ohren gekommen war, dass Jesus mehr zu Jüngern machte und taufte als Johannes –

4,2 obwohl Jesus nicht selber taufte, sondern seine Jünger –,
4,3 verließ er Judäa und zog wieder nach Galiläa.

[13. Mai 2022] Klaus Wengst (W130) sieht in den Versen Johannes 4,1-3 die Begründung dafür, „warum sich Jesus wieder von Judäa nach Galiläa begibt“ (W131):

Denn als Aussage „der Pharisäer“ kommt Jesus zu Ohren: „Jesus macht mehr als Johannes zu Schülern und tauft sie.“

Dazu merkt Wengst an (Anm. 160), dass die „Wendung ‚zu Schülern machen‘ – auch mit anderen Verben – ... Parallelen in der rabbinischen Literatur“ hat:

Vom „Zustandebringen“ bzw. „Aufstellen“ von Schülern ist z. B. in mAV 1,1³²⁶ die Rede, wo unter den drei Dingen, die die Männer der großen Versammlung sagten, an mittlerer Stelle steht: „Bringt Schüler in Menge zustande!“

Damit wird (W131) „die Ankündigung des Johannes von 3,30, Jesus müsse wachsen und er kleiner werden, schon Realität“. Es ist also genau dieser Missionserfolg, der Jesus dazu bringt, „Judäa zu verlassen“, und damit „wird hier zum ersten Mal angedeutet, dass dort der Aufenthalt für ihn gefährlich ist und dass die Ursache dafür ‚die Pharisäer‘ sind.“

Zu dieser Art der Darstellung kommt der Evangelist dadurch, dass Jesus schließlich in Jerusalem hingerichtet wurde – letztverantwortlich durch Pilatus, aber wahrscheinlich im Zusammenspiel mit führenden jüdischen Repräsentanten. Die bringt Johannes – historisch gewiss zu Unrecht – mit „den Pharisäern“ in Zusammenhang, weil das Judentum, mit dem er in Auseinandersetzung steht, pharisäisch bestimmt ist.

Da Wengst weit vorausgreift, möchte auch ich schon darauf hinweisen, dass er hier zu wenig differenziert: Diejenigen *Ioudaioi*, Juden oder Judäer, die Jesus verurteilt werden, wird Johannes in keiner Weise mit den Pharisäern in Verbindung bringen; nach der Gefangennahme Jesu ist nur noch von den führenden Priestern und einem von ihnen aufgestachelten Mob die Rede, die von Pilatus die Kreuzigung Jesu fordern. Dem pharisäisch bestimmten rabbinischen Judentum wirft Johannes allerdings auf dem Wege einer Rückprojektion in die Zeit Jesu vor, dass den Schülern Jesu der Schutz der Synagoge verweigert wird (9,22; 12,42; 16,2) und im Zuge scharfer Auseinandersetzungen Argumente durch Steinwürfe ersetzt werden (8,59 ; 10,31-33).

Nach Hartwig Thyen (T238) haben die Verse Johannes 4,1-3 „eine doppelte Brückenfunktion.“ Die „zweite Brücke“ wird „über die gesamte Samaria-Szene hinweg“ zum „zweiten Kanawunder (4,43-54)“ geschlagen und verbindet dieses mit dem ersten Zeichen zu Kana (2,11). Dass manche Abschreiber in Vers 3 das Wort *palin*, „wieder“,

326 Wengst zitiert Mischna Avot 1,1: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

weglassen, beruht Thyen zufolge möglicherweise darauf, „daß sie angesichts der langen Samaria-Episode die doppelte Funktion dieses *palin* übersehen haben“, nämlich sowohl „zurück auf die Erzählung von der Kanahochzeit“ als auch „voraus auf das zweite Kana-Zeichen (4,43ff)“ zu verweisen.

Die erste Brücke sieht Thyen ähnlich wie Wengst. Sie soll „die Samaria-Episode mit der vorausgehenden Täuferszene“ verbinden und (T239) zugleich „Jesu Weggang aus Judäa ... nach Galiläa“ motivieren:

Wie die „Pharisäer“ bereits 1,24 als die treibende Kraft genannt waren, auf deren Initiative hin die „Juden“ Jerusalems jene Delegation aus Priestern und Leviten zum „Verhör“ Johannes des Täufers gesandt hatten..., so „erkennt“ der allwissende Jesus nun, daß den „Pharisäern“ sein judäischer „Missionserfolg“, der denjenigen des Johannes weit in den Schatten stellt, zu Ohren gekommen ist. Deshalb verläßt er Judäa und wendet sich wiederum Galiläa zu.

Dabei weiß der von Johannes vorausgesetzte Leser (T240) „aus den Prätexten der synoptischen Evangelien“,

daß sich Jesu Auseinandersetzung mit den Pharisäern und *Ioudaioi* zum tödlichen Konflikt zuspitzen wird. Eingeführt in die Johanneslektüre durch den Prolog weiß er aber zugleich, daß keinesfalls irgendeine Art von Konfliktscheu Jesu die Ursache seiner Abwendung von Judäa sein kann.

Daher sieht Thyen die sozusagen in Klammern eingefügte Bemerkung, dass nicht Jesus selbst, sondern seine Jünger taufte, insofern als eine notwendige „Präzisierung“ von Vers 3,26 an, als die Zeit für Jesus Taufstätigkeit – vor der Stunde seines Kreuzestodes – noch gar nicht gekommen sein kann,

weil Johannes (der Täufer) Jesus ja als den bezeugt hatte, „der mit dem heiligen Geist taufen werde“ (1,33). Doch die Zeit dieser Geisttaufe, die denen, „die an ihn glauben“, den heiligen Geist mitteilen soll, ist noch nicht gekommen (7,39: *to pneuma ho emelon lambanein hoi pisteusantes eis auton* {der Geist, den die empfangen sollten, die an ihn glaubten}). Einstweilen gilt vielmehr: *oupō gar ēn pneuma, hoti lēsous oudepō edoxasthē* {denn der Geist war noch nicht da; denn Jesus war noch nicht verherrlicht} (7,39). Man muß das darum wohl so verstehen, daß jetzt allein Jesu Jünger in der Nachfolge des Johannes dessen „Wassertaufe“ üben (1,33), und daß erst Jesu „Verherrlichung“ durch seine Kreuzigung und Auferstehung jene „Wassertaufe“ zur Taufe mit dem Heiligen Geist wandeln wird. Auch hier gilt darum das Wort Jesu an seine Mutter: *oupō ēkei hē hōra mou* {meine Stunde ist noch nicht gekommen} (2,4; vgl. 7,6.8; 7,30; 8,20).

Mit seinen Bemerkungen über Jesu Allwissenheit und die Abwehr jeglichen Anscheins, Jesus könnte einem Konflikt mit seinen Gegnern aus dem Weg gegangen sein, erweckt Thyen allerdings wieder den Verdacht, dass er Johannes 1,14 nicht

ernst genug nimmt: Gottes Wort nimmt das „Fleisch“, *sarx*, dieses Juden Jesus an, seine konkrete Biographie, seine ganze Menschlichkeit. Eigentlich weiß Thyen das auch, da er gegen Käsemann Jesus nicht als einen über die Erde wandelnden Gott betrachtet.

Ton Veerkamp³²⁷ sieht sehr viel nüchterner Gerüchte im Schwange, die anzeigen, in welch „großer Gefahr“ Johannes der Täufer lebte:

Jesus wollte sich dieser Gefahr nicht ohne Not aussetzen. Jesus ging weg nach Galiläa, das Land der Zeichen. Er nimmt den Weg durch das Land Samaria, was keineswegs selbstverständlich ist.

Und zu den widersprüchlichen Aussagen über die Taufpraxis Jesu meint Veerkamp:

Hier wird gesagt: Taufen ist etwas, was die Schüler taten, Jesus tat das nicht! Offenbar muss es eine kontroverse Diskussion in der Gruppe um Sinn und Unsinn des Taufens gegeben haben.

Johannes 4,4-6a: Jakobs Brunnen auf Josefs Feld bei der Stadt Sychar in Samarien

4,4 Er musste aber durch Samarien reisen.

4,5 Da kam er in eine Stadt Samariens, die heißt Sychar, nahe bei dem Feld, das Jakob seinem Sohn Josef gegeben hatte.

4,6a Es war aber dort Jakobs Brunnen.

[14. Mai 2022] In den einleitenden Ausführungen zur Beziehung zwischen Judäa und Samarien war schon von der Bemerkung in Johannes 4,4 die Rede gewesen, dass Jesus durch Samarien reisen „musste“, *edei*. Dazu stellt Klaus Wengst fest (W133):

Prinzipiell „musste“ er das keineswegs. Denjenigen, die von Judäa nach Galiläa oder umgekehrt reisen wollten, boten sich drei Routen an: außer der durch Samarien die im Osten durch den Jordangraben oder die im Westen durch die Küstenebene. Wer allerdings den schnellsten Weg nehmen wollte, „musste durch Samarien hindurchgehen“.³²⁸

Wie Thyen (T241), der dieses *edei* als „ein erstes Signal“ für „symbolische Obertöne“ in unserer Szene ansieht, meint auch Wengst (W133f.):

327 [Samaria, 4,1-4](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 113; 2006, 74).

328 Wengst verweist dazu auf zwei Stellen bei Josephus, die in der Übersetzung von Heinrich Clementz im Internet unter [Ant. 20,6,1](#) und [Selbstbiographie 54](#) zu finden sind:

Das scheint auch der von galiläischen Festpilgern am meisten genutzte Weg gewesen zu sein. So schreibt Josephus: „Die Galiläer, die sich zu den Festen in der heiligen Stadt einstellten, hatten die Gewohnheit, durch das Gebiet von Samaria zu gehen“ (Ant 20, 118). In Vita 269 stellt er fest, dass durch Samaria reisen muss, wer von Galiläa aus schnell nach Jerusalem kommen will: „So ist es in drei Tagen möglich, von Galiläa nach Jerusalem einzukehren.“

Da an dieser Stelle nicht auf Eile abgehoben wird, dürfte in diesem „Musste“ mehr mitschwingen. Wenn biblisch ein Geschehen mit „muss“ verbunden wird, ist damit keine fatalistische Aussage gemacht. Vielmehr gilt, dass in diesem Geschehen Gott zum Zuge kommt.

Den (W134) Schauplatz „des folgenden Geschehens“ nennt Wengst „geschichtsträchtig“. Es handelt sich um (W134f.)

die Senke zwischen den Bergen Garisim und Ebal (Dtn 11,29f.; 27,11-26; Jos 8,30-35), nahe der alten Stadt Sichem, wo Jakobs Tochter Dina vergewaltigt wurde und ihre Brüder Simeon und Levi blutige Rache nahmen (Gen 34). Das zerstörte Sichem wird im Text nicht erwähnt, sondern „eine Stadt Samariens, die Sychar heißt“. Sie hatte wahrscheinlich Bedeutung in der Zeit nach der Zerstörung Sichems, bis dieses 72 n. Chr. als römische Kolonie Flavia Neapolis – diese Bezeichnung ist noch im heutigen arabischen Stadtnamen „Nablus“ erhalten – wieder neu gegründet wurde. Neben den impliziten biblisch-geschichtlichen Hinweisen auf Sichem und die Berge Garisim und Ebal wird eine ausdrückliche Anmerkung zu Sychar gegeben: „nahe dem Stück Land, das Jakob seinem Sohn Josef gab“. Das bezieht sich auf Gen 33,19; 48,22 und Jos 24,32. Nach der letztgenannten Stelle wurde Josef hier begraben und ein Josefsgrab wird bis heute gezeigt. „Dort war die Jakobsquelle.“ Diese Bezeichnung hat keinen biblischen Anhalt, beruht aber auf alter Tradition, wie schon der Text des Johannesevangeliums (V. 12) zeigt. Es handelt sich um einen Brunnen, der nicht vom Regen, sondern vom Grundwasser gespeist wird, also „lebendiges Wasser“ hat.

Nach Ton Veerkamp³²⁹ ist der „in Johannes 4,5 erwähnte Ort Sychar“, der „in Sichtweite vom heiligen Berg Samarias, dem Gerizim, knapp 1 km nordöstlich von der Trümmerstätte Sichems“ liegt, ein

guter Ort für die Friedens Erzählung, die jetzt folgt. ...

Die Gegend war ein Geschenk Jakobs an seinen Sohn Joseph; Joseph steht hier für Samaria. Jakob gab „den Bergrücken (*Schekhem* {Sichem}), den ich (= Jakob) dem Amoriter mit meinem Schwert und mit meinem Bogen weggenommen habe“, dem Joseph (Genesis 48,22).

Schon die beiden Namen Jakob und Joseph deuten also an, dass der Aufenthalt Jesu in Samarien auf dem Hintergrund der biblischen Ursprünge Samariens als Teil des Gottesvolkes Jakob/Israel zu begreifen ist.

Hartwig Thyen beschäftigt sich außerdem mit Lesarten anderer Handschriften, die anstelle von *Sychar* andere Ortsnamen enthalten. Die Lesart *Sychem* kann schon deswegen nicht stimmen (T242), weil

329 [Samaria, 4,1-4](#), Abs. 8, und [Im Land des Anfangs, 4,5-15](#), Abs. 4 (Veerkamp 2021, 114 und 116; 2006, 75-76).

der ‚Jakobsacker‘ als die bekannte Größe ganz offensichtlich der Identifizierung eines unbekannten Ortes namens *Sychar* dienen soll... Das spricht ebenso wie unsere gesamte Szene und zumal ihre Dialoge dafür, daß wir uns am Ort eines samaritanischen Heiligtums befinden.

Den Ortsnamen *Sychar* bringt Thyen unter Berufung auf Helga Weippert³³⁰ mit der Ortschaft *Askar* in Verbindung:

„Als Johannes I. Hyrkan die Provinz Samaria zu erobern versuchte (erster Versuch 128), zerstörte er den Garizim-Tempel (wohl erst 108/107) und die Stadt S(ichem), die nicht wieder aufgebaut wurde. Ihre Nachfolge traten das am Hang des Ebal liegende, in Joh 4,5 genannte *Sychar* (= ‚*Askar*‘) und das 72 n. Chr. von Vespasian gegründete Flavia Neapolis (heute Nablus) an. Die kulturelle Tradition auf dem Garizim lebte jedoch weiter“. Bei dem letzteren Feldzug zerstörte Hyrkan auch noch die stark befestigte hellenistische *polis* Samaria, auf deren Mauern Herodes der Große 27 v. Chr. zu Ehren des eben mit dem Titel „Augustus“ ausgezeichneten Kaisers Octavian die Stadt ‚*Sebaste*‘ gründete (*sebastos* ist das griechische Äquivalent zu *augustus*: ‚der Erhabene‘).

In diesem Zusammenhang kommt Thyen zu folgender Vermutung:

Möglicherweise hat der heilige Ort von ‚Jakobsacker‘ und ‚Jakobsbrunnen‘ in der Nachbarschaft *Sychar*s nach der Zerstörung des Garizimtempels einen Teil von dessen Kultfunktionen an sich gezogen.

Zum „Acker (*chōrion*), den Jakob seinem Sohn Joseph geschenkt hatte“, erwähnt Thyen außer den von Wengst zitierten biblischen Bezügen, dass nach Apostelgeschichte 7,15-16 „nicht nur *Joseph*, sondern auch alle seine elf Brüder auf dem ‚Jakobsacker‘ bei Sichem beigelegt wurden“, was ihm zufolge „durchaus auf samaritanischer Lokaltredition beruhen“ könnte.

Sehr ausführlich beschäftigt sich Thyen mit dem Brunnen Jakobs, der *ekei*, „dort“, also „auf diesem Acker“ war:

Der ‚Brunnen‘ ist also das bleibende Monument, das den ‚Acker‘ überhaupt erst identifizierbar und wiedererkennbar macht. Er wird hier als *pēgē* bezeichnet.

330 Thyen zitiert Helga Weipperts Artikel „Sichem“ im Biblischen Reallexikon, 2. Auflage Tübingen 1977, 295. Zur Zerstörung des Garizim-Tempels und der Stadt Samaria bezieht sich Thyen außerdem auf Josephus, Ant XIII/255f.275, das sind vermutlich die im Internet unter [Ant. 13,9,1](#) und [Ant. 13,10,3](#) zugänglichen Stellen. Zu *Sychar* = *Askar* ergänzt Thyen:

Gegenüber der erneuten Bevorzugung der Lesart *Sychem* durch Hendrikus Boers (Neither on this Mountain nor in Jerusalem, SBL. MS 35, Atlanta 1988) (155) hat Schenke durch seine minutiöse archäologische Beschreibung von ‚Jakobsbrunnen, Josephsgrab und *Sychar*‘ die Identität *Sychar*s mit dem heutigen *Askar* wohl gegen alle früheren Zweifel erwiesen (H. M. Schenke, ‚Jakobsbrunnen{-Josephsgrab-Sychar. Topographische Untersuchungen und Erwägungen in der Perspektive von Joh 4,5.6, ZDPV 84 (1968), bes. 182-184).

net, was eigentlich „Quelle“ heißt. Erst in V. 11f erscheint dann zweimal das Lexem *phrear* = Brunnen.

Gegen diejenigen, die aus dieser unterschiedlichen Benennung wieder ein „Argument zur Quellenscheidung“ abzuleiten versuchen, betont Thyen, dass „der Witz der Erzählung ... gerade darin“ besteht (T243)

daß am Grunde des sehr tiefen Brunnens (*to phrear estin bathy* {der Brunnen ist tief}: V. 11) eine Quelle ‚lebendigen Wassers‘ entspringt (*hydōr zōn*). Es handelt sich bei diesem Brunnen also wohl um eine ‚gefaßte Quelle‘.

Obwohl es „für die Existenz und Verehrung dieses Brunnens, der doch der zentrale Motivspender unserer Szene ist, keinerlei literarische Zeugnisse gibt“, meint Thyen, „daß der Brunnen auf diesem Jakobsacker wirklich existierte und von den Samaritanern ‚ihrem Vater Jakob‘ zugeschrieben (V. 12) und entsprechend verehrt wurde.“ Zur Bedeutung dieses Brunnens für unsere Erzählung zitiert Thyen ausführlich aus einem Exkurs von Birger Olsson³³¹ über den Brunnen in der jüdischen Tradition. Nachdem er den „*phrear hydatos zōntos* {Brunnen lebendigen Wassers}“ der Hagar in 1. Mose 21,19 und denjenigen der Knechte Isaaks in 1. Mose 26,19 nur kurz streift, geht er ausführlicher auf die „Brautwerbung für Isaak“ in 1. Mose 24 ein, wo Abrahams „Knecht am Brunnen vor der Stadt Nachors“ Rebekka bittet: „Gib mir zu trinken“, und „zusammen mit Rebekka schließlich die Heimreise antreten“ kann.

Noch signifikanter ist die Erzählung von Jakobs Begegnung mit Rachel am Brunnen vor den Toren Harans und deren Rezeptionsgeschichte in der jüdischen Literatur (Gen 29): Auf der Flucht kommt Jakob in ein fremdes Land und rastet bei einem Brunnen auf einem Feld. Der Brunnen ist mit einem riesigen Stein verschlossen. Dann erscheint Labans Tochter Rachel mit ihrer Herde. Jakob hebt dann den Stein von der Brunnenöffnung und trinkt Labans Schafe. Gen 30 zeigt ihn dann als den Hirten der Herden Labans.

Spannend ist nun Thyen zufolge, wie die „[Targumim](#) Neofiti und Pseudo-Jonathan“ dieser Erzählung die Darstellung wundersamer Zeichen hinzufügt (T244),

die „unser Vater Jakob“ tat, als er von Beersheba nach Haran zog. Da heißt es zu Gen 29,10: „Und das fünfte Zeichen: Als unser Vater Jakob den Stein von der Öffnung des Brunnens hob, da floß er über und das Wasser schoß empor bis zum Rande. Und zwanzig Jahre lang, all die Tage, die Jakob in Haran weilte, floß der Brunnen über“. Und Gen 29,10.12 wird so paraphrasiert: „Mit nur einem Arm hob er den mächtigen Stein von der Brunnenöffnung. Und der Brunnen schwoll an und das Wasser sprang auf bis obenhin. Und er trankte die

331 Thyen zitiert den Exkurs „The Well in Jewish Tradition“ nach Birger Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of 2:1-11 and 4:1-42*, CB NT 5, Lund 1974, 162-173.

Schafe Labans, des Bruders seiner Mutter. Und seit er den Stein abgehoben hatte, strömte das Wasser zwanzig Jahre lang im Überfluß. Doch als er dann weggegangen war, da kamen die Hirten zum Brunnen und fanden kein Wasser. Und vergebens warteten sie drei Tage lang. Doch das Wasser strömte nicht mehr. Am dritten Tag kamen sie zu Laban. Und der erkannte, daß Jakob geflohen war. Denn aufgrund seiner Gerechtigkeit hatte der Brunnen zwanzig Jahre lang Wasser im Überfluß gespendet“.

Auch das „archaische ‚Brunnenlied‘ von Num 21,16-18“, das „fast unmittelbar der Episode von der ehernen Schlange“ folgt, erfährt im Targum Pseudo-Jonathan wunderbare Ergänzungen:

„Und dort ward ihnen der lebendige Brunnen gegeben, der Brunnen, über den der Herr zu Mose gesagt hatte: ‚Versammle das Volk und ich will ihm Wasser geben‘. Und siehe, dann sang Israel zum Lobpreis dieses Lied, weil ihnen der eine Zeit lang verborgene Brunnen nun durch das Verdienst Mirjams wiedergegeben war: ‚Springe auf, o Brunnen! Spring auf, du Brunnen!‘. So sangen sie und der Brunnen floß über; der Brunnen, den die Väter der Welt, Abraham, Isaak und Jakob, gegraben hatten, die Fürsten der alten Zeit gruben ihn, die Führer des Volkes, Mose und Aaron, die Schreiber Israels fanden ihn mit ihren Stäben. Und von der Wüste(nzeit) an war er ihnen als Geschenk gegeben. Und von da an wanderte er mit ihnen hinauf auf die hohen Berge, und wieder hinunter zu den Hügeln rings um Israels Lager. Und er gab ihnen zu trinken, einem jeden am Eingang seines Zeltes“.

Diese Vorstellung von einem wunderbaren „Brunnen, der die Väter auf ihren Reisen und das Volk auf seiner Wanderung durch die Wüste begleitete“, ist im Judentum weit verbreitet; auch

Paulus weiß von dem wasserspendenden Felsen, der das Volk durch die Wüste begleitete (1Kor 10,4: *epinon gar ek pneumatikēs akolouthousēs petras, hē petra de ēn ho Christos* {denn sie tranken von dem geistlichen Felsen, der ihnen folgte; der Fels aber war Christus.}). Dem targumischen Umgang mit der Schrift entsprechend, könnte der Jakobsbrunnen bei Sychar durchaus der wunderbare Quellbrunnen Harans sein, der den Patriarchen auf seiner Reise begleitet und unterwegs den Durst der Karawane und ihres Viehs gestillt hat.

Johannes 4,6b-7a: Jesus und die Repräsentantin der Stamm-Mütter Israels

4,6b Weil nun Jesus müde war von der Reise,

4,6c setzte er sich an den Brunnen;

4,6d es war um die sechste Stunde.

4,7a Da kommt eine Frau aus Samarien, um Wasser zu schöpfen.

Nachdem der Schauplatz des nun folgenden Gesprächs beschrieben ist, werden auch die am Gespräch Teilnehmenden benannt. Der erwähnte Brunnen ist Wengst zufolge (W135) „der Ort, an dem sich Jesus, ‚abgemüht von der Wanderung‘, niederlässt. ‚Es war um die sechste Stunde‘, also die Zeit des hohen Mittags.“ Die Frau, die genau in dieser Mittagshitze kommt, „um Wasser zu schöpfen“, wird mit der „Ortsangabe ‚aus Samarien‘“ ... von vornherein als Samariterin“ charakterisiert. Das „Wasserschöpfen um diese Tageszeit durch eine einzelne Frau“ findet er jedoch „ungewöhnlich“. Normalerweise wurde diese Arbeit „am Morgen und Abend“ vor allem von den „zu heiratsfähigem Alter heranwachsenden Mädchen“ verrichtet, und zwar (W136) war „das Wasserschöpfen eine Arbeit für ‚die Töchter der Armen‘..., nicht aber für ‚die Töchter der Reichen‘³³².“ Aus der ungewöhnlichen Tageszeit und daraus, „dass der Fortgang der Erzählung sie als nicht mehr junge Frau erweisen wird“, zieht Wengst weitreichende Schlussfolgerungen über den sozialen Status der Frau:

Wenn eine Frau so handelt, tut sie es nicht aus freien Stücken, sondern weil sie in irgendeiner Weise dazu gezwungen ist. Dass sie als Sklavin vorgestellt sei, macht ihr anschließendes freies Handeln nicht gerade wahrscheinlich. Eher ist an eine Lohnarbeiterin zu denken. Auf alle Fälle lebt, wer so zu handeln gezwungen ist, in einer bedrückenden sozialen Situation.³³³

Indem sich jedoch zeigen wird, „dass die Frau zu ungewöhnlicher Zeit genau richtig kommt“, bildet die „Zeitangabe ‚um die sechste Stunde‘ ... auch ein Gegenstück zu der von 3,2, dass Nikodemus ‚nachts‘ zu Jesus kam“, der im übrigen (Anm. 172) auch „in sozialer Hinsicht“ als „‚Ratsherr‘ der Wasserträgerin antithetisch gegenüber“ steht.

Damit akzentuiert Wengst seine Auslegung dieser Geschichte von vornherein sozialgeschichtlich, was ihn dazu verleitet, den biblischen Hintergrund weniger stark zu berücksichtigen. So nimmt er zwar wahr (Anm. 170), dass die Szenerie des Brunnens „an biblische Geschichten über Brautfindungen am Brunnen“ erinnert

(z. B. Gen 24,10-25; 29,1-14). Allerdings bildet dieses Motiv hier nur den Hintergrund, der als solcher „einen grundsätzlich positiven Ausgang der Begegnung in Aussicht (stellt)“.³³⁴

332 Dazu beruft sich Wengst auf „bNid 48b“, also den Traktat Nidda 48b im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

333 Dazu vermerkt Wengst (Anm. 171) den diesbezüglichen nachdrücklichen Hinweis von Luise Schottroff, Die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4), in: Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen mit Beiträgen von Frank Crüsemann, Jürgen Ebach, Philipp Potter, Luise Schottroff, Dorothee Sölle, Martin Stöhr, Marie-Theres Wacker, Luzern 1992, 119-122 (in seinem Literaturverzeichnis taucht allerdings dieser Titel nicht auf):

Wesentliche Thesen dieses wichtigen Beitrags nehme ich in der Kommentierung von Joh 4 auf. Die Tagelöhner im Gleichnis von Mt 20,1-16 sagen nach V. 12: „Wir haben die Last des Tages und die Hitze getragen.“

Nach Hartwig Thyen sind aber gerade die biblischen Bezüge keineswegs zu vernachlässigen (T244):

Die ganze Episode erscheint uns als ein intertextuelles Spiel mit den genannten biblischen Brunnenszenen, unter denen die Erzählung von Moses Flucht aus Ägypten (Ex 2,15-22) die wohl „interessanteste Parallele“ darstellt.

Auf in besonderem Maße auffallende Übereinstimmungen macht Thyen in der von Josephus dargebotenen Nacherzählung von Moses Wüstenwanderung nach Midian aufmerksam (T245):³³⁵

Wie einst Mose, als ihm die Mordpläne und -befehle des Pharao gegen sein Leben zu Ohren gekommen waren, aus Ägypten nach Midian floh, so flieht hier der allwissende Jesus, der die finalen Absichten der Pharisäer bereits kennt, aus dem feindlichen Judäa ins freundliche Galiläa. Und wie damals Mose sich in der Hitze des Tages am Brunnen vor den Toren einer midianitischen Stadt erholte, so rastet Jesus nun „um die sechste, die heiße Mittagsstunde“ am Jakobsbrunnen von Sychar.

Die griechischen Vokabeln für die Ermüdung Jesu von einer mühevollen Reise (T244) nimmt Thyen hier übrigens zum Anlass für einen Seitenhieb auf Ernst Käsemanns Auffassung, der johanneische Jesus sei nicht wirklich Mensch geworden (siehe die Auslegung von [Johannes 1,14a](#)):

Ermattet (*kekopiakōs*) von der beschwerlichen Wanderung (*hodoiporia*) und durstig von der Hitze des Tages (V. 7) hat Jesus sich kurzerhand (*houtōs*) beim Brunnen niedergesetzt. Schwerlich schreitet so „ein Gott über die Erde“.

Ähnliche griechische Wörter verwendet Thyen zufolge Josephus (T245):

Josephus dramatisiert die Moseerzählung so: Weil der Pharao, um des Flüchtligen habhaft zu werden, alle Straßen bewachen läßt, muß sich Mose seinen Fluchtweg ... mitten durch die weglose Wüste bahnen. Von *kopos* und *talaipōria* dieser beschwerlichen Flucht erschöpft, rastet er, zumal es gerade Mittag ist (*mesēmbrias ousēs*), an einem Brunnen (*kathestheis epi tinos phreatos...*). Und wie ihn dort in dieser Mittagsstunde „die sieben Töchter Reguëls“ finden, als sie zum Brunnen gekommen waren, um die Herden ihres Vaters zu tränken, so begegnet hier die zum Wasserschöpfen gekommene Samaritanerin dem fremden Juden Jesus. ... Am Ende nimmt Reguël Mose „an Kindesstatt an“ und gibt ihm eine seiner Töchter zur Frau. Und wie einst auf die Erzählung von Reguëls Töchtern hin dessen Knechte Mose als Gast in das Haus ihres Herrn eingeladen hatten, so laden jetzt die auf die der Samaritane-

334 So zitiert Wengst Jürgen Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgehistorische Studien zu den Samariertexten im Johannesevangelium*, Tübingen und Basel 1998, 110.

335 Thyen zitiert die Stelle „Ant 256f“; vgl. die Übersetzung von H. Clementz: [Ant. 2,11,1-2](#).

rin hin zum Jakobsbrunnen gekommenen Leute aus Sychar Jesus ein, ihr Gast zu sein (... Joh 4,40...).

Anders als Wengst beantwortet Thyen auch die „Frage, warum denn jene Samaritanerin ausgerechnet in der größten Hitze des Tages zum Brunnen geht, um Wasser zu schöpfen“:

Die psychologisierende Auskunft, daß sie diese ungewöhnliche Zeit gewählt habe, um so „als bekannte Sünderin das Zusammentreffen mit den anderen Frauen“ zu vermeiden, entspricht schwerlich dem Charakter unserer Erzählung und grenzt mit ihrer moralistischen Attitüde eher ans Komische.

Immerhin muss man Wengst zugutehalten, dass seine Interpretation zwar in eine ähnliche Richtung geht, aber der Frau in ihrer sozialen Situation gerecht zu werden versucht.

Thyen zufolge (T144) dient die „Zeitangabe: *hōra ēn hōs ektē* {es war um die sechste Stunde}“ vor allem „der Motivation des *Durstes* Jesu“. Ob sie (T145)

darüberhinaus noch symbolische Obertöne zum Klingen bringen will, mag man fragen. Immerhin erscheint auf diese Weise die Samaritanerin im Gegensatz zum *nächtlichen* Besuch des *archōn tōn loudaiōn* {Oberen der Juden} Nikodemus (3,2; vgl. 13,30) im hellen Licht des Tages bei Jesus...

Thyen will in dieser Zeitangabe auch (T246) „Assoziationen zur Passionserzählung“, auf die R. H. Lightfoot³³⁶ aufmerksam macht, nicht ausschließen:

Jesu Erschöpfung: 4,6 und 19,1f; seinen Durst: 4,7 und 19,28; und sein Vollenenden des ihm vom Vater übertragenen Werkes: 4,34 und 19,30. Er macht darauf aufmerksam, daß auch die Zeitbestimmung, *hōra ēn hōs ektē* {es war um die sechste Stunde}, in 19,14 ihre wörtliche Entsprechung hat: Spricht Jesus am Jakobsbrunnen in der sechsten Stunde, nachdem die Frau ihre messianische Hoffnung ins Spiel gebracht hat, sein erstes *egō eimi* unseres Evangeliums (siehe unten zu 4,25f), so präsentiert Pilatus den Juden in der sechsten Stunde der *paraskeuē* {Vorabend} des Passa Jesus mit den Worten: *ide ho basileus hymōn* (19,14...).

Wie Thyen hält es auch Ton Veerkamp³³⁷ für unerlässlich, den biblischen Hintergrund unserer Geschichte ernstzunehmen. Im Blick auf die Identifikation der Frau am Jakobsbrunnen geht er jedoch einen entscheidenden Schritt weiter:

Jesus setzt sich, wie die Väter Israels, wie Isaak und wie Jakob, an den Ortsbrunnen, den schon Jakob ausgehoben hatte. Drei Namen haben wir gehört: Jesus, Jakob, Joseph. Jetzt kommt eine Frau, die uns an Rebekka und an Rahel,

336 Thyen zitiert Robert Henry Lightfoot, *St. John's Gospel*, London 1956, 7. Auflage Oxford, London und New York (ed. by C. F. Evans), 122.

337 [Im Land des Anfangs, 4,5-15](#), Abs. 4.3.5-7.9 (Veerkamp 2021, 116-117; 2006, 76-77).

an die Mutter Israels und an die Mutter Josephs (= Samarias) denken lässt. Die Frau am Brunnen ist nicht irgendeine dumme Person mit einer schmutzigen Vergangenheit, sie ist eine der großen Frauen Israels. Wer sich das nicht gleich am Anfang vergegenwärtigt, wird hier nichts verstehen.

Diese Identifikation der Samaritanerin mit Rebekka und Rahel passt in Veerkamps Augen auch zu ihrer ausgesprochen selbstbewussten Argumentation in der nun beginnenden Diskussion mit Jesus:

Die Frau setzt den Wasserkrug ab. Sie stemmt die Hände in die Hüften – so dürfen wir uns ruhig die Frau vorstellen, die Erzählung wird uns recht geben! –, redet unmissverständlich und laut, von oben nach unten. So wird sie während des ganzen Gespräches bleiben, sie ist nicht kleinzukriegen.

Entscheidend für Veerkamps Auslegung ist ein doppelter Kontext, den er folgendermaßen beschreibt:

Außer dieser unfrommen bildlichen Vorstellung brauchen wir „Bibelfestigkeit“. Wir erklären einen *biblischen* Text, der Kontext der Erzählung ist die ganze Schrift und die aktuelle politische Lage, beides. Unsere Erzählung schickt uns erst einmal in das Buch *Am Anfang*, Genesis, 1 Mose.

Im 1. Buch Mose denkt Veerkamp zunächst an das Kapitel 24:

Abraham schickt seinen Knecht als Brautwerber zu Nahor, seinem Verwandten, um dort eine Frau für Isaak, seinen Sohn, zu finden. Der Knecht kommt in die Stadt „zur Abendzeit, der Zeit, wo die Schöpferinnen ausziehen“. Er sagt (Genesis 24,12-14):

Ewiger, Gott meines Herrn Abraham,
richte es heute ein für mich,
erweise Solidarität mit meinem Herrn Abraham.
Da, ich habe mich hingestellt beim Wasserbrunnen,
und die Töchter der Stadtleute ziehen aus, Wasser zu schöpfen.
Möge es geschehen:
Das Mädchen, zu dem ich sage:
„Halte deinen Krug hin, dass ich trinken kann“,
und sie sagt: „Trinke,
auch deinen Kamelen werde ich zu trinken geben“,
die hast du für deinen Knecht Isaak bestimmt,
an ihr erkenne ich, dass du dich solidarisch erwiesen hast mit meinem Herrn.

Rebekka kam und erfüllte den Wunsch des Dieners Abrahams.

Dass die Szene bei Johannes nicht am Abend, sondern um „die sechste Stunde“ spielt, lässt Veerkamp zu Folge

wieder an Rahel denken, weil Rahel mit ihren Schafen kam, als „es noch groß am Tag“, also am helllichten Tag war, Mittag, sechste Stunde (Genesis 29,7).

Genau diese Szene, in der Rahel mittags zum Brunnen kommt, spricht gegen die Annahme von Wengst und anderen Exegeten, die das Kommen der Samaritanerin in der Mittagsstunde auf soziale oder moralische Probleme der Frau meinen zurückführen zu können.

Was geschieht nun nach Veerkamp damals, als Rahel mittags zum Brunnen kam, und jetzt, in der erzählten Zeit des Johannes, als Jesus um die gleiche Stunde einer Frau am Brunnen begegnet?

In diesem Augenblick, am Brunnen, beginnen sich die Verheißungen Israels, die Jakob im Traum zu Bethel gesehen und die Jesus dem Nathanael in Erinnerung gerufen hatte (1,51), zu verwirklichen: mit der großen Liebe Jakobs und mit der großen Hochachtung, mit der Jesus der Frau aus Samaria begegnen wird.

Johannes ruft diese Stellen aus dem 1. Buch Mose mit voller Absicht auf, um durch die Parallelisierung der Zeit Jakobs mit der Zeit Jesu auf einen entscheidenden Unterschied der jeweiligen politischen Situation Israels hinzuweisen, denn im 1. Jahrhundert ist „die Situation Israels ... eine völlig andere“ geworden:

Israel stand damals das Sklavenhaus noch bevor, hier befindet es sich, zerrissen und geschunden, im Sklavenhaus Roms.

Diese Zerrissenheit Israels wird in diesem Gespräch ausdrücklich darin offenbar werden (Vers 9), dass Judäer nicht mit Samaritanern verkehren.

Johannes 4,7b-8: Jesu Bitte „Gib mir zu trinken!“ in Abwesenheit seiner Schüler

4,7b Jesus spricht zu ihr: Gib mir zu trinken!

4,8 Denn seine Jünger waren in die Stadt gegangen, um Speise zu kaufen.

Nach Klaus Wengst (W136) spricht Jesus mit seiner Bitte, ihm zu trinken zu geben,

eine elementare menschliche Bitte aus, die seinem vorher beschriebenen Zustand der Erschöpfung entspricht. Er sitzt zwar am Brunnen, aber ohne Schöpfgerät kommt er nicht an das Wasser tief unten heran. Die Frau kann ihm helfen.

Die Bemerkung über den Weggang seiner Schüler, um in der Stadt Proviant zu beschaffen, soll Wengst zufolge „das Alleinsein Jesu am Brunnen“ begründen.

Hartwig Thyen (T246) betont zunächst, dass Jesus mit „seiner knappen Bitte: *dos moi pein* {Gib mir zu trinken}“, die Initiative ergreift:

Im Unterschied zu den synoptischen „Streitgesprächen“, die zumeist durch eine an Jesus herangetragene Frage oder Bitte eröffnet werden, ist das für die johanneischen Dialoge typisch.

Allerdings hält er die „objektlose Bitte“ (ohne ein Getränk zu erwähnen) für „zwar möglich und verständlich, aber dennoch ungewöhnlich“. Vermutlich will Johannes mit den Worten *didonai*, „geben“, und *pinein*, „trinken“, gleich zu Beginn die „die beiden den folgenden Dialog bestimmenden Motive ins Spiel“ bringen.

Da „der Leser Jesu Jünger als seine ständigen Begleiter und ‚Nachfolger‘ (1,38) an seiner Seite“ weiß, bezeichnet Thyen den Vers 4,8 als

eine notwendige ‚szenische Bemerkung‘, denn der folgende Dialog Jesu mit der Samaritanerin ist im strengen Sinn ein „Gespräch unter vier Augen“, das die Gegenwart Dritter strikt ausschließt. Darum wird jetzt gesagt, daß die Jünger in die Stadt gegangen waren (Plusquamperfekt), um Speisen zu kaufen. So wird der Leser in die gespannte Erwartung der Rückkehr der Jünger versetzt und zugleich verknüpft der ‚allwissende Erzähler‘ auf diese Weise geschickt Jesu Dialog mit der samaritanischen Frau mit seiner Erwiderung auf die Aufforderung seiner inzwischen zurückgekehrten Jünger: „Rabbi, iß doch!“ (4,31-38). Ebenso wird dann das zurückgelassene Schöpfgefäß der Frau (V. 28) ihren Auftritt mit dem Erscheinen der „vielen Leute aus der Stadt, die aufgrund ihres Zeugenwortes an {247} Jesus glaubten“ (39-42), verbinden.

Das klingt überzeugend. Seltsam finde ich allerdings Thyens Spekulationen über die Allwissenheit des Erzählers, die auf „der Erzählebene ... damit begründet“ wird, „daß der, ‚der dieses geschrieben hat‘ (21,24), nämlich der geliebte Jünger, an der Brust seines Herrn lag {13,23}... Und wie sein Herr, ‚der an der Brust des Vaters liegt‘, dessen einziger ‚Exeget‘ ist (1,18), so ist unser Erzähler der Exeget Jesu...“.

Johannes 4,9: Die samaritanische Frau im Konflikt mit Jesus, dem judäischen Mann

4,9 Da spricht die samaritanische Frau zu ihm:
Wie, du, ein Jude, erbittest etwas zu trinken von mir, einer samaritanischen Frau?
Denn die Juden haben keine Gemeinschaft mit den Samaritern. –

[15. Mai 2022] Wie reagiert die Samaritanerin auf Jesu Bitte? Wengst, Thyen und Veerkamp beurteilen ihre Antwort völlig unterschiedlich.

Klaus Wengst stellt zunächst einfach fest, dass „nicht erzählt“ wird, ob „sie seiner Bitte entspricht. Das Problem der Erschöpfung Jesu gerät aus dem Blick, weil Johannes Wichtigeres mitzuteilen hat.“ Dieses Wichtigere ist der Punkt,

den die Geschichte von vornherein im Blick hatte, als sie die Notwendigkeit des Durchzugs durch Samarien betonte, Sychar als „Stadt Samariens“ nannte und die Frau „aus Samarien“ kommen ließ: den Gegensatz von Juden und Samaritern.

Das kommt in der Frage der Frau zum Ausdruck: „Wieso bittest du, obwohl du Jude bist, von mir zu trinken, die ich doch eine samaritanische Frau bin?“

Hier ist zunächst festzuhalten, dass Jesus als Jude angesprochen wird. Das nimmt er später in eigener Rede auf, indem er sich gegenüber den Samaritern mit allen anderen Juden in einem gemeinsamen Wir zusammenfasst. Nach 7,41.52 stammt Jesus aus Galiläa, ist jedoch nichtsdestoweniger Jude.

Nach Wengst sieht die Frau Konfliktpotential zwischen sich und Jesus aus mehreren Gründen: Erstens (W137) auf Grund von schlechten Erfahrungen mit galiläischen Festpilgern, die „stolz oder ängstlich“ denken würden: „Eher verdurste ich, als dass ich von einer Samariterin etwas annehme!“ Zweitens ist „auch der Gegensatz von Mann und Frau als ein Nebenaspekt mit im Blick“. Die Anmerkung: „Juden haben nämlich keinen Umgang mit Samaritern“ darf aber nicht im Sinne einer völligen „Isolierung voneinander“ verstanden werden, als ob Jesus sich im Kontakt mit der Frau verunreinigt hätte. Umgekehrt lässt die Frau, gerade indem sie „ihrer Verwunderung Ausdruck gibt, ... auf ein Gespräch mit diesem Juden ein – ein Gespräch, in dem sie sich dann noch mehr verwundern wird. Dazu gibt er ihr gleich Anlass.“

Hartwig Thyen dagegen (T247) verurteilt die Samariterin mit scharfen Worten:

Anders als die von dem durstenden Elia um einen Trunk Wassers gebetene ‚Witwe von Sarepta‘ von 1Kön 17, 7-16 oder als der ‚barmherzige Samaritaner‘ von Lk 10,30ff zeigt sich diese Samaritanerin unfähig, ihrer elementarsten Menschenpflicht zu genügen. Obgleich dieser ermattete und durstige Fremdling ihr förmlich ausgeliefert und auf ihre Hilfe angewiesen ist, weil doch nur sie über das Mittel verfügt, seinen Durst zu löschen, hört sie nicht auf seine Stimme. Sie merkt nicht, daß in seinen Worten: „Gib mir zu trinken!“ Gott selbst spricht, daß darin das Gebot laut wird, das Juden wie Samaritaner bindet: „Wie ein Einheimischer aus eurer Mitte soll der Fremdling bei euch wohnen. Und du sollst ihn lieben wie dich selbst. Denn ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen im Land Ägypten. Ich bin der Herr, euer Gott“ (Lev 19,34).

Stattdessen offenbart sich die Frau als eine „Gefangene religiöser und sozialer Vorurteile“:

Sie vermag in Jesus nur einen zu sehen, der willkürlich zwei eherne Tabus sozialer Konventionen verletzt: Den *Mann*, der eine fremde *Frau* anredet, und den *Juden*, der eine *Samaritanerin* um Wasser bittet. Und wie Nikodemus nur fragen konnte: *pōs dynatai tauta genesthai?* {Wie kann das denn geschehen?} (3,9), so bleibt auch der Samaritanerin nichts als eine derartige Frage: *pōs sy ... par' emou pein aiteis?* {Wie kommst du dazu..., von mir etwas zum Trinken zu erbitten?}

Das heißt: Mehr als Wengst nimmt Thyen ernst, dass mit keinem Wort die Erfüllung der Bitte Jesu berichtet wird. Wie sein Urteil über die Samaritanerin zu beurteilen ist, lasse ich vorerst offen.

Zur erläuternden Zwischenbemerkung des Erzählers über den Konflikt zwischen Juden und Samaritanern sagt Thyen vom Kontext her, „daß hier sowohl *loudaiois* als auch *Samaritais* Bezeichnung *religiöser* und nicht etwa geographischer Zugehörigkeit sind“. Damit hat er insofern Recht, als die vorhandenen Spannungen natürlich nicht auf die Geographie zurückzuführen sind. Aber wieso ignoriert er neben dem religiösen Konfliktstoff die mindestens ebenso brennenden politischen Probleme, die sich spätestens seit dem jüdischen Fürsten Hyrkan zwischen den verfeindeten Teilen des einstigen Volkes Israel aufgetürmt haben und die unter der Herrschaft des Römischen Imperiums nicht zu lösen sind?

Sehr genau betrachtet Thyen das Wort *synchraomai*, das „zumeist durch ‚keinen Umgang‘ oder ‚keine Gemeinschaft miteinander haben‘ wiedergegeben“ wird und das im Neuen Testament nur hier vorkommt. David Daube³³⁸ hat dieser

üblichen Auffassung ... scharf widersprochen. Er behauptet, daß es dafür keinerlei Belege gebe, und daß die Bildung dieses Kompositums aus *syn* und *chraomai* die Übersetzung fordere: (einen Gegenstand) „gemeinsam benutzen“ oder „gebrauchen“. Diese etymologische Worterklärung ist jedoch höchst fragwürdig. Denn Daube muß dazu das vermeintlich zu ergänzende Dativobjekt „not with the main body of the verb ‚*chraomai*‘ {nicht mit dem Hauptteil des Verbs *chraomai*, ‚brauchen‘}“ verbunden sein lassen, das in dem Dativ *Samaritais* ja sein explizites Objekt hat, sondern allein „with the prefix *syn* {mit der Vorsilbe *syn*, ‚gemeinsam mit‘}“. Auch wenn er für diese Konstruktion keinerlei Beleg anführen kann, schließt Daube kühn: „The possibility of this construction must have existed {Die Möglichkeit dieser Konstruktion muss existiert haben}“. Zudem stützt er seine Erklärung auf eine spezielle jüdische Regelung der Jahre 65 oder 66 n. Chr., wonach die „Töchter der Samaritaner von der Wiege an menstruieren“ und darum ‚unrein‘ sind.³³⁹

Thyen gesteht zwar zu, dass „die emphatische Betonung des *Frauseins* der Samaritanerin ... durchaus die darin implizierte Einschätzung der samaritanischen Frauen widerspiegeln“, aber er widerspricht der im Anschluss an Daube auch von Barrett³⁴⁰ in folgender Form vertretenen Auffassung:

Er läßt unsere Samaritanerin ihre Unreinheit „notwendigerweise auf das Gefäß, das sie hielt, übertragen“ und behauptet: Johannes sage „ausdrücklich, daß Juden Gefäße zusammen mit Samaritanern nicht gebrauchen“. Doch von „Gefäßen“ ist in unserem Satz nicht die Rede, schon gar nicht „ausdrücklich“. Und daß die Frau ein Wassergefäß mitbringt, ist explizit in der Erzählung bis dahin noch gar nicht erwähnt.

338 Thyen zitiert David Daube, *The New Testament an Rabbinic Judaism*, London 1956, 373ff.

339 Dazu beruft sich Daube auf den Traktat Nidda 4,1 im Babylonischen Talmud.

340 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 251.

Von daher erscheint Thyen die Übersetzung von Wilckens³⁴¹ am angemessensten: „Die Juden verkehren nämlich nicht mit den Samaritanern“:

Und *klärender* als Daubes historistischer Erklärungsversuch erscheint uns darum Bultmanns³⁴² eher ‚strukturealistischer‘ Verweis auf die buddhistische Erzählung von Anandas Begegnung mit dem Mädchen aus der Candala-Kaste am Brunnen. „Als sie ihn warnt, sich mit ihr zu verunreinigen, erwidert er: ‚Meine Schwester, ich frage dich nicht nach deiner Kaste noch nach deiner Familie; ich bitte dich nur um Wasser, wenn du es mir geben kannst‘“.

Während Wengst die Verweigerung des Wassers für Jesus durch die Samaritanerin einfach übergeht und Thyen die Frau dafür hart verurteilt, ordnet Ton Veerkamp³⁴³ diesen Umstand in den politisch-religiösen Konflikt ein, der hier im Schwange ist:

Dass er, der Judäer, eine Frage an sie, die Samaritanische, richtet, ist schon ein Wunder. Männer, erst recht Männer mit der Würde und Autorität eines Rabbinen, reden nicht mit Frauen, erst recht nicht mit einer Frau aus dem Bastardvolk von Samaria. Die Frau fühlt sich alles andere als geehrt durch die Bitte. In schroffem Gegensatz zu den altorientalischen Gepflogenheiten, die Rebekka verkörperte, weist sie ihn ab: „Wie kommst du, Judäer, dazu, mich, eine samaritanische Frau, um etwas zu trinken zu bitten? Judäer verkehren nicht mit Samaritanern“, sagt die Frau. Unter diesen Umständen kann sie nicht Rebekka, Mutter Israels, und nicht Rahel, Geliebte Israels sein. Jesus kann aus dem gleichen Grund der „herrschenden Zustände“ nicht der Messias Israels sein. Die Situation ist im wahrsten Sinne des Wortes unmöglich, weil es unmöglich ist, dass Jesus als Judäer in der Samaritanischen eine Tochter Jakobs, eine Tochter Israels, sehen kann. Erst recht ist es unmöglich, dass die Frau aus Samaria von einem Judäer glauben könnte, er sehe in ihr eine Tochter Israels. Er kann für sie nur der Herr im übelsten Sinne des Wortes sein, der sich von einer Samaritanischen als Sklavin bedienen lassen will. Nicht einmal die geheiligte orientalische Gastfreundschaft ist unter „bosnischen“ Verhältnissen möglich.

Indem Veerkamp an dieser Stelle von „bosnischen“ Verhältnissen redet, spielt er auf den [Bosnienkrieg](#) der Jahre 1992-1995 an und versucht verständlich zu machen, dass Johannes in seiner Erzählung nicht das individuelle Verhalten einer samaritanischen Frau moralisch bloßstellt, sondern die Folgen einer Jahrhunderte lang andauernden Feindschaft nachzeichnet, die mit verletzender Erniedrigung gerade auch zwischen Männern und Frauen verschiedener Volks- und Religionszugehörigkeit einhergeht:

341 Thyen zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 78.

342 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 131.

343 [Im Land des Anfangs, 4,5-15](#), Abs. 10-11 (Veerkamp 2021, 117-118; 2006, 77-78).

Nur der Messias könnte die Situation „Judäer verkehren nicht mit Samaritanern“, diese mörderische politische Lage, aufheben: Das ist der Inhalt der Erzählung. Ort und Uhrzeit machen die samaritanische Frau, die Frau am Brunnen – das *setting* ruft die Assoziation auf –, zu Rebekka, der Mutter Israels, und zu Rahel, der Mutter Josephs, also Ephraims, also Samarias! Beide Namen, Jakob und Joseph, tauchen hier nicht zufällig oder beiläufig auf. Sie sind *wesentlich*! Alles hängt also davon ab, dass diese zwei, Jesus Messias und die samaritanische Frau, einen neuen Anfang für ganz Israel, Judäa *und* Samaria, bewirken. Johannes verknüpft die aktuelle politische Lage mit der Erzählung, in der Israel, der Sohn Rebekkas und Isaaks, der Geliebte Rahels, zum Erstgeborenen und den Völkern zum Volk aller zwölf „Söhne Jakobs/Israels“ wurde; Israel war nicht nur Juda. Ohne diese Verknüpfung wird die Erzählung unverständlich. Mit dieser Verknüpfung erweist sie sich als ein grundlegendes politisches Paradigma.

Johannes 4,10: Jesus bietet der Frau lebendiges Wasser als Gabe Gottes an

4,10 Jesus antwortete und sprach zu ihr:
Wenn du erkennstest die Gabe Gottes
und wer der ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!,
du bätest ihn, und er gäbe dir lebendiges Wasser.

Nachdem die Frau auf den Konflikt zwischen Samaritanern und Judäern aufmerksam gemacht hat, kontert Jesus, indem er verschlüsselt auf seine eigene Rolle als der Messias Israels hinweist. Dazu schreibt Ton Veerkamp³⁴⁴ lapidar:

Sie wisse gar nicht, mit wem sie es zu tun habe, sagt Jesus, sie ahne nichts von der Gabe Gottes, vom „lebenden Wasser“, nicht sollte sie ihm, er vielmehr ihr zu trinken geben.

Klaus Wengst (W137) sieht die „Gabe Gottes“

ganz eng mit dem hier Sprechenden verbunden. Mit der Wendung „wer es ist, der dir sagt“ wird eine Frage formuliert, die den ganzen Zusammenhang bis V. 42 bestimmt und zusammenhält. *Eine* Antwort ist schon gegeben worden: Er ist Jude. Das ist eine zutreffende Antwort, die keinen Augenblick vergessen werden darf. Aber damit ist noch nicht alles über Jesus gesagt. Das zeigt schon die Platzierung der Frage an dieser Stelle, nachdem die Frau Jesus bereits als Juden angesprochen hat.

Das heißt, wer über die „Identität dieses Juden“ Bescheid weiß, der kennt zugleich die „Gabe Gottes“:

344 [Im Land des Anfangs, 4,5-15](#), Abs. 12 (Veerkamp 2021, 118; 2006, 78).

Das hieße, dass sich Gott in Jesus präsent macht, sich in ihm präsentiert und schenkt. Das führt der Text in dem durch den Ort der Erzählung und die vorangehende Bitte Jesu vorgegebenen Bildbereich aus. Die von Jesus verheißene Gabe, in der sich Gott selbst schenkt, wird als „lebendiges Wasser“ bezeichnet. In Jer 2,13 gilt Gott selbst als „Quelle lebendigen Wassers“ im Gegensatz zu „brüchigen Zisternen, die das Wasser nicht halten“. Wer sich an Gott hält und nicht an Götzen, hat Leben. Mit der Gabe „lebendigen Wassers“ wird die Gabe wirklichen Lebens assoziiert – und das verspricht Jesus hier zu geben.

Was Wengst mit der „Gabe wirklichen Lebens“ meint, bleibt an dieser Stelle offen. Der Bezug auf den Propheten Jeremia würde einen Zugang zur Konkretisierung ermöglichen, denn im dort folgenden Vers 2,14 heißt es: „Ist denn Israel ein Sklave oder unfrei geboren?“ Der ganze Zusammenhang des 2. Jeremia-Kapitels macht deutlich, dass die Gabe Gottes als der Leben schenkenden Quelle mit der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens (2,6) und dem Recht der „Armen und Unschuldigen“ (2,34) zu tun hat, die das Volk Israel immer wieder aufs Spiel setzt, indem es sich aus der Bindung an den befreienden NAMEN löst und mit falschen Göttern Hurerei treibt (2,20), die Ausbeutung und Unterdrückung legitimieren.

Nach Hartwig Thyen (T248) ist es im Blick auf Vers 10 „zwar richtig, daß Jesus mit dieser Antwort alles Gewicht auf seine eigene Person verlagert. Doch deren Erkenntnis ist für die Samaritanerin einstweilen noch unerschwinglich und in weiter Ferne.“ Jedenfalls kann man Jesus kaum an „seiner ‚äußeren Erscheinung‘“ als den erkennen, der er „tatsächlich ist“. Denn der Prologsatz, *ho logos sarx egeneto* {das Wort ward Fleisch}, setzt voraus, daß der Sohn Gottes umgekehrt ‚tatsächlich‘ gerade kein anderer als dieser durstige Wanderer ist.“ Ein näher liegendes Missverständnis legt Johannes Thyen zufolge „in dem absichtsvoll doppeldeutigen“ Ausdruck *hydōr zōn* an, der „einerseits sprudelndes Quellwasser und auf der Symbolebene andererseits ‚lebendigmachendes Wasser‘ bezeichnen kann.“

Die nun folgenden Ausführungen Thyens lassen erkennen, dass er die Überwindung der inner-israelitischen Verfeindung zwischen Samaria und Judäa in keinsten Weise als ein Ziel ansieht, das der johanneische Jesus anstreben könnte (T248f.):

Auf die Äußerung der Frau, die tief in der notorischen Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern begründet ist, geht Jesus überhaupt nicht ein. Seine Reise durch Samarien, sein Aufenthalt an diesem Brunnen und seine an die Samaritanerin gerichtete Bitte um Wasser mögen ihr deutlich genug sagen, daß ihr hier einer gegenübertritt, der jenseits dieser Querelen steht. Darum transponiert Jesus das Gespräch auch sogleich aus dem Feld irdischer Feindschaften auf die Ebene der Relation Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott, indem er zunächst von der „Gabe Gottes“ (*dōrea tou theou*) und dem „Leben spendenden Wasser“ und dann von dem „wahren Gottesdienst“ der Menschen redet, einer Gottesverehrung, die diesen göttlichen Gaben entspricht (V. 20-23).

Meint Thyen also tatsächlich, dass der biblische Gott ein Lebenswasser anbietet, das jenseits irdischer Querelen auf einer spirituell-religiösen Ebene zu genießen wäre? Missversteht er mit einer solchen Sichtweise nicht vollständig die gesamte biblische Erzählung vom Gott Israels, der mit seinem einzigartigen NAMEN für die Befreiung und das Recht Israels steht und die Versöhnung von Ephraim und Juda verheißt? Nein, Jesus bietet hier kein jenseitiges, über irdische Feindseligkeiten erhabenes, vergeistigtes Lebenswasser an, sondern vielmehr das Wasser eines Lebens, das sich in seiner versöhnenden Kraft sogleich innerhalb dieses Gespräches als wirksam erweisen wird.

In Thyens (T249) Abwehr von jeder „fruchtlosen *Textarchäologie*“, im Rahmen derer verschiedene Exegeten auf Grund von „vermeintlichen ‚Brüchen‘ und ‚Spannungen‘ in der Erzählung“ nach unterschiedlichen Quellen fahnden, die hier unzureichend zusammengestückelt worden seien, ist ihm natürlich Recht zu geben.

Schließlich macht Thyen darauf aufmerksam, dass das Stichwort *dōrea*, „Gabe“, bei Johannes nur an dieser Stelle erscheint. Als Gabe Gottes wird „sie mit dem identifiziert, der soeben gesagt hatte: *dos moi piein* {gib mir zu trinken}.“ Im Hintergrund dieser „Gabe“ könnte Thyen zufolge nur „der aufmerksame Leser“ das Wort *edōken*, „gab“, aus Johannes 3,16 wiedererkennen, mit dem „der zentrale verbale Satz des vorausgegangenen Nikodemusgesprächs“ die (Hin-)Gabe des Sohnes durch Gott bezeichnet hatte. Der Samaritanerin dagegen „müssen Jesu Worte ... einstweilen noch rätselhaft bleiben.“

Johannes 4,11-12: Jesus in Konkurrenz zu Jakob – woher hat er lebendiges Wasser?

- 4,11 Spricht zu ihm die Frau:
Herr, du hast doch nichts, womit du schöpfen könntest,
und der Brunnen ist tief;
woher hast du denn lebendiges Wasser?
- 4,12 Bist du etwa mehr als unser Vater Jakob,
der uns diesen Brunnen gegeben hat?
Und er hat daraus getrunken und seine Söhne und sein Vieh.

Zu Vers 11 wehrt Klaus Wengst (W249f.) die Annahme ab, die Frau habe „Jesus missverstanden“ und sie „denke nur vordergründig an das Wasser im Brunnen, begreife aber nicht die metaphorische Dimension des Redens Jesu.“ Er selbst meint,

dass die Frau sehr wohl versteht. Sie hat durchaus den hohen Anspruch in Jesu Worten vernommen. Den konfrontiert sie mit der Situation, in der sie Jesus vorgefunden hat: ein erschöpfter Wanderer, der nicht in der Lage ist, sich auf der elementarsten Ebene selbst zu helfen: „Herr, du hast nicht einmal einen Schöpfeimer und der Brunnen ist tief.“

Der weitere Fortgang ihrer Rede zeigt dann sehr deutlich, dass die Frau „angemessen weiter zu fragen“ versteht. Denn sie fragt

Jesus anschließend eben nicht, wie er denn nun das Brunnenwasser schöpfen wolle. Ihre Frage lautet vielmehr: „Woher also hast du das lebendige Wasser“ – von dem du gesprochen hast und das mehr und etwas anderes sein will als das Wasser aus diesem Brunnen? Sie stellt damit keine dumme, sondern die richtige Frage. Nach der Verbindung, die Jesus zwischen sich, der Gabe Gottes und dem lebendigen Wasser hergestellt hat, ist das zugleich die Frage nach dem Woher Jesu, um die es im Evangelium immer wieder geht.

Und sie stellt auch noch eine zweite Frage, mit der sie

bestätigt, dass sie aus Jesu Rede einen hohen Anspruch herausgehört hat. Den konfrontiert sie jetzt mit dem Stammvater, dessen Name mit diesem Ort verbunden ist: „Bist du etwa größer als unser Vater Jakob?“ Diese Frage ist aus ihrer Sicht selbstverständlich zu verneinen und sie kann das auch begründen. Immerhin hat Jakob „uns den Brunnen gegeben. Sowohl er selbst hat aus ihm getrunken als auch seine Söhne und seine Herdentiere“, während Jesus erschöpft dasitzt und nichts dergleichen vermag.

Hartwig Thyen zufolge (T249) bleibt es dagegen zunächst „der Frau noch verschlossen“, dass Jesus „symbolisch von einem ganz anderen Wasser geredet hat, das ewiges Leben zu verleihen vermag“. Indem sie sich im „Besitz ihres ‚Schöpfgefäßes‘ ... dem Fremdling überlegen“ fühlt, „fragt sie ihn, wie er angesichts der Tiefe des Brunnens ohne eine entsprechende Ausrüstung an dessen lebendiges Wasser gelangen will“. Dabei ist, wie er in der Auslegung von [Johannes 4,4-6a](#) erläutert hatte, vorausgesetzt, dass „der heilige Jakobsbrunnen eine ‚gefaßte Quelle‘ ist, so daß an seinem Grunde *hydōr zōn*, lebendiges Wasser sprudelt.“

Zur zweiten Frage der Frau hält es Thyen für möglich (T250), dass sie

die mit dem Namen Jakobs verbundene ‚Brunnenlegende‘ voraus[setzt], nach der Jakob keines Schöpfgefäßes bedurfte, weil der ihn auf seiner Reise seit Haran begleitende Brunnen in seiner Gegenwart und seiner Gerechtigkeit wegen stets überquoll, so daß er, seine Söhne und seine Herden ohne Mühe davon trinken konnten... Die nachdrückliche Betonung, daß nicht nur Jakob selbst, sondern auch seine Söhne und seine Herden aus diesem Brunnen getrunken haben, läßt an Labans Brunnen vor den Toren Harans denken, an die Begegnung des vor Esau fliehenden Patriarchen mit Rachel und an sein Hirtendasein im Dienste Labans.

Weiter erinnert Thyen an die „Targumim zu Num 21,19“, die „den Ortsnamen *mattahanah* übereinstimmend als Gottes *Gabe*“ deuten, indem sie Mattanah etymologisch von *nathan* {geben} ableiten“:

Wenn er Jesus sagen läßt: „Wenn du doch die Gabe Gottes erkennst“, dürfte der Erzähler mit dieser Überlieferung spielen. So mag er auf der vordergründigen Ebene an den wunderbaren Brunnen, den Gott seinem Volk einst ‚gab‘ (Num 21,16), erinnern. Aber Jesus hatte ja mehr als das gesagt: Er hatte sich selbst mit dieser ‚Gabe Gottes‘ identifiziert. War er es also, der sein Volk Israel auf allen seinen Wegen als der wasserspendende Brunnen begleitet hat? Darf man den Satz, der von Mose sagt: *peri gar emou ekeinos egrapsen* {denn von mir hat jener geschrieben} (5,46; s.u. z. St., sowie zu 7,37-39 und 19,34) so verstehen, daß Mose in all den Brunnengeschichten und zumal in Num 21,15ff von Jesus als dem ‚lebendigen Wasser‘ geschrieben hat? Und muß nicht in Analogie zu Jesu Wort über das *Manna*: *amēn amēn legō hymin: ou Mōysēs dedōken hymin ton arton ek tou ouranou; all’ ho patēr mou didōsin hymin ton arton ek tou ouranou ton alēthinon* {Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel} (6,32), auch von diesem Brunnen gelten: Nicht Jakob gab euch lebendiges Wasser, sondern mein Vater gibt euch den wahren Quell des Lebenswassers?

In der Tat sind solche Deutungen nicht zu weit hergeholt. Die Frage ist nur, was damit ausgesagt werden soll. Wenn das Wort Gottes im „Fleisch“ des Menschen Jesus geschieht, dann kann dieser Mensch oder vielleicht auch eine ihm entsprechende himmlische Gestalt nicht bereits lange vor seiner Geburt in den alten Geschichten der Bibel sozusagen herumgegeistert haben, um es einmal salopp auszudrücken. Es geht vielmehr umgekehrt darum, das Wirken Jesu ganz und gar von der befreienden und Recht schaffenden Macht des heiligen NAMENS Gottes her zu begreifen. Was Jesus verkörpert, ist genau der NAME, der sein Volk bereits als die „Quelle lebendigen Wassers“ (Jeremia 2,13) begleitet hat, und dieser NAME ist es letzten Endes auch, der mit dem „wunderbaren Brunnen“ der Targumim bezeichnet wird.

Ton Veerkamp³⁴⁵ sieht in den Versen 11 und 12 die Fortsetzung eines hitzigen Streitgesprächs auf Grund weitreichender politisch-religiöser Differenzen. In seinen Augen ist die samaritanische Frau

keineswegs beeindruckt, die politische Lage trennt sie. Sie nennt ihn zwar „Herr“, macht ihn zugleich lächerlich: Er habe nicht einmal einen Schöpfeimer, und da wolle er ihr zu trinken geben, ihr, einer Tochter Jakobs, der Israel als neuen Namen erhielt? Hatte er nicht selber ihnen, den Samaritanern, den Brunnen gegeben und so ihr Volk und ihr Vieh am Leben erhalten? Woher sollte ausgerechnet er „lebendes Wasser“ holen, der Judäer, der außer der Tora noch vieles anderes gelten lässt? Die Leute aus Samaria kennen nur die *Tora Moses*, das allein ist genug. Sie ist stolz und unbeugbar, sie ist Kind der Tora,

345 [Im Land des Anfangs, 4,5-15](#), Abs. 12 (Veerkamp 2021, 118; 2006, 78).

etwas anderes brauche sie nicht, was solle sie mit „lebendem Wasser“ ausgerechnet aus jüdischer Hand anfangen?

Johannes 4,13-14: Eine Wasserquelle, die „aufspringt zum Leben der kommenden Weltzeit“

- 4,13 Jesus antwortete und sprach zu ihr:
Wer von diesem Wasser trinkt, den wird wieder dürsten;
- 4,14 wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm gebe,
den wird in Ewigkeit nicht dürsten,
sondern das Wasser, das ich ihm geben werde,
das wird in ihm eine Quelle des Wassers werden,
das in das ewige Leben quillt.

[16. Mai 2022] Nach Klaus Wengst (W138) nimmt Jesus in den Versen 13 und 14 zunächst auf, was „die Frau für unmöglich hält, dass Jesus größer sei als Jakob“, und zwar mit einer „Selbstverständlichkeit, die das, was Jakob getan hat, relativieren soll“. Indem Jesus sagt: „Alle, die von diesem Wasser trinken, werden wieder Durst bekommen“,

kommt ein anderes Wasser in den Blick, das den „Durst“, den Lebensdurst, wirklich löscht. So heißt es weiter: „Diejenigen jedoch, die von dem Wasser trinken, das ich ihnen gebe, werden nie mehr Durst bekommen.“ Hier wird Stillung des Lebensdurstes verheißen – nicht durch Übersättigung und Sättiertheit, sondern durch wirkliches Leben. Die unersättliche Gier nach Leben, die nie genug bekommen kann, soll ein Ende haben. Es soll Schluss sein mit den ständigen Lebensenttäuschungen, die es nicht zulassen, dass wirkliches Leben sich vollzieht.

Das klingt nach einer guten Predigtanregung für eine christliche Gottesdienstfeier unserer Zeit. Aber hat schon der johanneische Jesus solche Gedankengänge im Sinn? Lechzt er nicht eher nach der Stillung seines Durstes nach GOTT (vgl. Johannes 19,28) in dem Sinne, dass endlich das Leben der kommenden Weltzeit anbricht, in dem niemand verdursten und verhungern muss, niemand unterdrückt, ausgebeutet, Opfer von Gewalt wird? Tatsächlich wird Wengst selber ein wenig später auch auf eine solche Dimension unseres Textes eingehen.

In der zweiten Hälfte von Vers 14 werden Wengst zufolge (W138f.)

Bild und Sache ... noch darüber hinaus geführt, indem es von den Empfängern dieses Wassers heißt, dass sie selbst zur Quelle werden, die ihrerseits Wasser hervorsprudeln lässt, das göltiges, bleibendes Leben hervorruft: „Das Wasser, das ich ihnen gebe“, wird in ihnen zu einer Quelle von Wasser, das fürs ewige Leben sprudelt.“ Als Quelle solchen Wassers wird ein Mensch zum Lebensanstifter für andere. Die weitere Erzählung zeigt, dass die samaritanische Frau ge-

nau diese Rolle übernehmen wird. Auch diese Beobachtung spricht entschieden dagegen, in ihr diejenige zu sehen, die töricht missversteht.

In diesem Zusammenhang betont Wengst (W139) „die Dimension der Gemeinde“:

Das hier gebrauchte Bild kann gar nicht isoliert auf den Einzelnen bezogen gedacht werden. Eine Quelle ist ganz von selbst nicht nur für sich selbst da. Es kommen von diesem Bild her sofort andere in den Blick, mit denen zusammen Leben gewonnen wird. ... Das wird noch deutlicher, wenn hier eine Einspielung aus Jes 58,11 erkannt ist. Dort wird dem Volk verheißen, „*wie eine Wasserquelle*“ zu sein, „*deren Wasser nicht trügt*“. Und diese Verheißung gilt für eine Gemeinschaft befreiter und solidarischer Menschen: „*Wenn du aus deiner Mitte Unterjochung entfernst, Fingerzeigen und üble Nachrede, den Hungrigen den Bedarf deiner Kehle zubilligst, die darbende Kehle sättigst*“ (Jes 58,9f.).

Für den Aufweis dieser Zusammenhänge bin ich Wengst dankbar. Fragen möchte ich lediglich, ob seine auf die christliche Gemeinde gerichtete Perspektive nicht außer Acht lässt, dass Johannes noch zu allererst die Sammlung ganz Israels und die Überwindung des weltweiten Systems der römischen Unterdrückungsordnung anstrebt.

Ton Veerkamp³⁴⁶ besteht darauf, die Antwort Jesu auf die stolze Frage der Samaritanerin strikt im Zusammenhang mit der Erwartung der kommenden Weltzeit ausulegen, die in den Augen des Johannes auf dem Wege eines realen politischen Prozesses zu erreichen ist, der durch das Vertrauen auf den Messias Jesus angestoßen wird:

Wer von diesem, deinem Wasser trinke, sagt Jesus, werde wieder durstig; ihr Beharren auf der Tradition löse das mörderische Problem nicht. In Kapernaum wird er den Judäern ähnliches sagen: „Eure Väter aßen das Manna in der Wüste, sie starben dennoch“, Johannes 6,49. Beide Erzählungen sind an dieser Stelle strikt parallel; Jesus hat ganz Israel, Judäa wie Samaria, nur eines zu sagen: das Neue, das er ankündigt und *ist*, schafft eine Lage, dass Dinge, die nur noch mit Fäusten und Schwertern entschieden wurden, jetzt wieder besprochen werden können. Hier sind wir Augenzeugen des politischen Prozesses, den Jesus in Gang setzen will, die Vereinigung Israels. Wenn Israel das Wasser trinkt, das der Messias ihm geben wird, das der Messias *ist*, werde es bis zur kommenden Weltzeit nicht mehr dürsten, das heißt nicht länger in einer ausgeweglosen politischen Lage verharren. So werden die Menschen in der kommenden Weltzeit für sich eine reale Perspektive sehen, und das werde ihnen eine Kraft geben, durchzuhalten bis in jene neue Weltepoche, in der alle Probleme definitiv gelöst sein würden.

Derartige politische Perspektiven kommen Wengst nicht in den Sinn. Er macht (W139) auf Parallelen zum Bild vom Wassertrinken in „der rabbinischen Tradition“

346 [Im Land des Anfangs, 4,5-15](#), Abs. 13 (Veerkamp 2021, 118-119; 2006, 78).

aufmerksam, in denen das Wasser mit der Lehre der Weisen verglichen wird: „Ganz nah bei dem Bild von Joh 4,14b ist es, wenn Rabban Jochanan ben Sakkaj seinen Schüler Elasar ben Arach als ‚eine Quelle, die sich verstärkt‘, charakterisiert“, ³⁴⁷ was in den Aboth des Rabbi Nathan weiter ausgeführt wird:

Danach „nannte er ihn strömenden Bach und Quelle, die sich verstärkt, denn ihre Wasser verstärken sich und treten nach außen heraus, um auszuführen, was gesagt ist (Spr 5,16): *Überfließen mögen deine Quellen nach draußen und auf die Gassen die Wassergräben.*“

Hartwig Thyen setzt in der Auslegung von Vers 13 und 14 andere Akzente. Nachdem die Samaritanerin gefragt hatte, ob Jesus größer sei als Jakob, macht (T250) die „Art der Antwort deutlich, daß Jesus in der Tat beansprucht, nicht nur ‚größer‘ als Jakob, sondern mit dem Patriarchen schlechthin unvergleichbar zu sein.“ Er zitiert Jerome Neyrey, ³⁴⁸ demzufolge die Antwort Jesu geltend macht,

„dass er nicht nur ein neuer Jakob ist oder sogar dass Jakob ein Typus von Christus war. Es wird eine radikalere Behauptung aufgestellt: Jesus verdrängt/ersetzt Jakob. Die Frage der Frau in 4,12 scheint ein Wortspiel zu enthalten, das darauf hindeutet, dass Jesus Jakob, den Verdränger, verdrängt und damit Jakob das antut, was er Esau angetan hat.“

Dass Johannes nicht wie die Offenbarung des Johannes (7,17; 21,6) oder Jeremia 2,13 vom „Wasser des Lebens“ spricht, sondern „die Wendung *hydōr zōn* {lebendiges Wasser}“ verwendet, die „im gesamten NT nur in unserer Szene und Joh 7,37-39 begegnet“, hängt Thyen zufolge (T250f.)

einerseits mit dem Jakobsbrunnen als Schauplatz unserer Szene zusammen und ist andererseits darin begründet, daß nur dieser ambivalente Ausdruck das Mißverständnis zu provozieren vermag, das sich nicht nur für den Leser, sondern am Ende auch für die mißverstehende Samaritanerin selbst als produktiv erweisen wird. Während die Frau die Qualität des frischen Quellwassers aus dem Jakobsbrunnen im Auge hat, redet Jesus von einem ganz andersartigen ‚Wasser‘ und von einer *Quelle*, die dem Jakobsbrunnen unendlich überlegen ist. Wie sich Gott selbst die *pēgē hydatos zōēs* {Quelle des Wassers

347 Wengst zitiert zunächst Mischna Aboth 2,8: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988). Die nähere Erläuterung findet sich in: *avot de-rabbi Natan* (A) 14, hg. v. S. Schechter, verb. Ausgabe New York 1967 (Erstausgabe Wien 1887), 29b.

348 Thyen zitiert Jerome H. Neyrey, *Jakob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26*, CBQ 41 (1979), 424 (die Übersetzung oben stammt von mir):

„The response of Jesus ... claims that he is not just a latterday Jacob or even that Jacob was a type of Christ. A more radical claim is made: Jesus supplants/ replaces Jacob. The woman’s question in 4,12 seems to contain a pun, implying that Jesus is supplanting Jacob, the Supplanter, thus doing to Jacob what he did to Esau“.

des Lebens} nennt und sein Volk anklagt, daß es ihn verlassen hat (Jer 2,13), so erscheint Jesus hier als die unversieglige Quelle des Lebenswassers (V. 10).

Thyen scheint allerdings zu übersehen, dass die Überlegenheit der Quelle Jesu gegenüber dem Jakobsbrunnen nicht unter Berufung auf Jeremia 2,13 als eine überweltliche Andersheit dieses Wassers verstanden werden kann. Genau in diesem und dem folgenden Jeremiakapitel ist nämlich davon die Rede, dass Israel mit Ägypten und Assyrien „hurt“, sich also an deren unterdrückende Götter („Baale“) als ihre „Liebhaber“ hängt. Und genau damit verspielt es sein sehr diesseitig verstandenes Leben in Freiheit und Recht. Spannend sind dabei im Zusammenhang mit unserem Kapitel die Verse Jeremia 3,11-14 (nach Luther 2017):

Und der HERR sprach zu mir: Das abtrünnige Israel steht gerechter da als das treulose Juda. Geh hin und rufe diese Worte nach Norden und sprich: Kehre zurück, du abtrünniges Israel, spricht der HERR, so will ich nicht zornig auf euch blicken. Denn ich bin gnädig, spricht der HERR, und will nicht ewiglich zürnen. Allein erkenne deine Schuld, dass du wider den HERRN, deinen Gott, gesündigt hast und bist hin und her gelaufen zu den fremden Göttern unter allen grünen Bäumen, und ihr habt meiner Stimme nicht gehorcht, spricht der HERR. Kehrt um, ihr abtrünnigen Kinder, spricht der HERR, denn ich bin euer Herr! Und ich will euch holen, einen aus einer Stadt und zwei aus einem Geschlecht, und will euch bringen nach Zion. Und ich will euch Hirten geben nach meinem Herzen, die euch weiden sollen in Einsicht und Weisheit.

Ich halte es durchaus für möglich, dass es Johannes und seinem ersten Publikum von diesem Text her aufging, warum ausgerechnet die als abtrünnig angesehenen Samaritaner (Israel) aufgeschlossener für den Messias Jesus sind als die mehrheitlich nicht auf Jesus vertrauenden Judäer (Juda). Die Verweise auf den Abfall zu fremden Göttern werden zu Johannes 4,16-18 noch eine Rolle spielen.

Auch in Johannes 4,14 taucht wieder (T251) das Wort *didōmi*, „geben“, auf, hier in der Form des „Futurum *dōsō*“, und zwar, wie Thyen sagt, gleich „zweifach und darum gewiß nicht zufällig“. Jesus wird „das Lebenswasser dann geben..., wenn seine ‚Stunde‘ gekommen ist“, also „die Stunde seiner Verherrlichung und Erhöhung an das Kreuz von Golgatha“. Das wird aus der einzigen Stelle deutlich werden, an der die „Wendung vom *hydōr zōn* {lebendiges Wasser}“, in Johannes 7,37-39 noch einmal aufgenommen wird. Thyen ist es sehr bewusst,

daß die Metapher *hydōr zōn* die biblische Verheißung aufnimmt, wonach Gott ‚in den letzten Tagen‘ seinen lebendigmachenden und von aller Sünde und Unreinheit reinigenden Geist über alles Fleisch *ausgießen* will: „*hoti egō dōsō hydōr en dipsei tois poreuomenois en anydrō, epithēsō to pneuma mou epi to sperma sou ktl.* {Denn ich will Wasser gießen auf das Durstige und Ströme auf das Dürre: Ich will meinen Geist auf deine Kinder gießen usw.} (Jes 44,3; vgl. Sach 12,9; 13,1; 14,8; Ez 47; Jes 32,15; Joel 4,18). Wie der auferstandene Jesus

nach Joh 2,20f der endzeitliche ‚*Tempel Gottes*‘ ist, so ist er auch die wunderbare Quelle, die am ‚Tag JHWHs‘ aus dem Tempel entspringen und deren Wasser das Tote mit Leben erfüllen wird. Daß in diesem Licht auch das Strömen von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu gelesen sein will, wird unten zu Joh 19,31-37 zu begründen sein.

Was Thyen jedoch wieder ausblendet, das sind die diesseitigen Bezüge der jüdisch-messianischen Verheißungen. Wir wissen ja bereits, dass er bei „den letzten Tagen“ eher an den jenseitigen Himmel denkt als an die irdische Befreiung Israels oder Jakobs, die beispielsweise in den Jesaja-Kapiteln 44 und 45 von dem als Messias, Gesalbten, *christos*, bezeichneten persischen König Kyros erwartet werden darf.

Den „Gebrauch des Verbums *hallomai*“ im Zusammenhang mit Wasser findet Thyen ungewöhnlich, denn es drückt in der Regel das ‚Hüpfen‘ und ‚Springen‘ von Mensch oder Tier aus und wird u.W. nie für das ‚Sprudeln‘ von Wasser gebraucht.

Er erwägt mehrere verschiedene symbolische Deutungen. Eine davon kennen wir bereits von Wengst; Thyen zitiert sie nach Ernst Haenchen,³⁴⁹ demzufolge die

ganze Wendung ... meist so gedeutet [wird], „daß dieses Wasser den Empfänger zu ewigem Leben führt. ... Aber eigentlich steht doch da: Dieses Quellwasser wird im Empfänger zu einer Quelle. Das legt eine andere Deutung nahe: Wen Jesus durch seinen Geist zu Gott führt, der wird selbst zur Quelle, zum Heilbringer für andere. Das erfüllt sich tatsächlich bei der Samaritanerin: selbst zum Glauben gekommen, führt sie die Samaritaner zum Glauben“.

Thyen selbst scheint eher John Henry Bernard³⁵⁰ zuzustimmen, der zu dieser Stelle erklärt hatte: „Aber Wasser ist in diesem Abschnitt ein Symbol für den Geist“. Als die

„metaphorische Verheißung der endzeitlichen Ausgießung des belebenden Gottesgeistes ... ist dieses ‚Lebenswasser‘ auch das Band, das die beiden Gesprächsgänge Jesu mit der Samaritanerin fest miteinander verknüpft. Denn auch die in V. 21ff verheißene Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ durch seine ‚wahren Anbeter‘ (*alēthinoi proskynētai*) setzt ja die Präsenz des „Geistes der Wahrheit“ (14,17) voraus, dessen „Ausgießung“ erst in der „Stunde Jesu“ geschehen wird. Darum könnte man sagen, daß sich das „Trinken des Lebenswassers“ in eben diesem *proskynein* vollziehen wird. Doch damit greifen wir bereits allzuweit vor.

349 Thyen zitiert Ernst Haenchen, *Johannesevangelium. Ein Kommentar* (hg. von U. Busse), Tübingen 1980, 241.

350 Thyen zitiert John Henry Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, Bd. 1, Edinburgh 1928 (Reprint 1953), 141:
„But water in this passage is symbolic of the Spirit“.

Anders geht Ton Veerkamp³⁵¹ mit dem scheinbar nicht zum Bild des Wassers passenden Wort *hallomai* um, das er mit „aufspringen“ oder „tanzen“ wiedergibt. Er wundert sich aber nicht darüber, dass das „Bild vom ‚tanzenden Wasser‘ (*hydor hallomenos*)“ sowohl (zunächst) für die Frau am Jakobsbrunnen als auch (bis heute) für viele Exegeten „unverständlich“ ist. Im Rahmen seiner politischen Auslegung des Johannesevangeliums erklärt er es auf Grund eines Liedes im Prophetenbuch Jesaja über den Anbruch der kommenden Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden:

Jesus bezieht sich auf das Lied *jeßußum midbar*, „Jauchzen soll die Wüste“, Jesaja 35. Alle entscheidenden Wörter in Johannes 4,13ff. kommen auch in jenem Lied vor. Darin heißt es:

Dann werden die Augen der Blinden geöffnet,
geöffnet die Ohren der Tauben.
Dann wird wie ein Hirsch der Humpelnde tanzen (*jedaleg, haleitai*),
jubeln die Zunge der Stummen.
Denn es brechen hervor in der Wüste die Wasser (*majim, hydata*),
und die Flüsse in der Steppe.
Die glühende Öde wird zum Wasserpfuhl,
das Durstige (*zimma'on, gē dipsōsa*) zu Quellen des Wassers (*le-mabu'e majim, pēgē hydatos*).

Allerdings kommt Veerkamp sogleich auch auf die Skepsis zu sprechen, mit der diesen Hoffnungen bereits im Evangelium selbst begegnet wird:

Weder die Frau am Brunnen Jakobs noch die Schüler und die Judäer konnten einsehen, dass das, was Jesaja ausspricht, eine reale Perspektive in der römischen Zeit sein könnte. Die Schüler haben damit bis zuletzt die größte Mühe...

Von daher ist es auch nicht verwunderlich, dass Thyen solche Auslegungsmöglichkeiten gar nicht in Erwägung zieht und dass sie bei Wengst nur in Form sozialgeschichtlicher Ergänzungen zu einer christlichen Gemeindeftheologie ihren Platz finden.

Johannes 4,15: Die Bitte der Frau um ein Ende des Durstes und Wasserschöpfens

4,15 Spricht die Frau zu ihm: Herr, gib mir dieses Wasser,
damit mich nicht dürestet
und ich nicht herkommen muss, um zu schöpfen!

Wie bereits erwähnt, ist nach Ton Veerkamp³⁵² die samaritanische Frau zu diesem Zeitpunkt des Gesprächs nicht in der Lage, zu verstehen, was Jesus mit dem zum Leben der kommenden Weltzeit aufspringenden Wasser meint. In seinen Augen ist sie in ihrer Antwort nach Vers 15

351 [Im Land des Anfangs, 4,5-15](#), Abs. 15-17 (Veerkamp 2021, 119; 2006, 79).

352 [Im Land des Anfangs, 4,5-15](#), Abs. 14-15.17 (Veerkamp 2021, 119; 2006, 78-79).

unschlagbar nüchtern. Für sie wäre wirklich eine neue Epoche gekommen, wenn die Maloche der Frauen, das Schöpfen von Wasser aus einem tiefen Brunnen und das Schleppen des Wassers vom Brunnen ins Dorf, einmal aufhört. Wasser im Überfluss ist ein Traum der messianischen Zeit, es ist der Traum des Paradieses des Korans fast in jeder seiner 114 Suren. Die beiden reden miteinander, aber aneinander vorbei! Beide reden politisch, Jesus von einer politischen Situation jenseits der mörderischen Lage, in der sich das Verhältnis zwischen beiden Völkern befindet, sie geht vom aktuellen Zustand aus.

In ihrer Antwort mischt sich unter ihre Nüchternheit sofort die Bitterkeit: Ausgerechnet der Judäer will angeblich nicht nur mich von meiner täglichen Mühsal, sondern auch unser Volk aus seiner aussichtslosen Lage befreien!

Damit könnte das Gespräch des Judäers mit der Samaritanerin an einem toten Punkt angelangt sein, denn

die Frau kann nur an das denken, was sie tagtäglich machen muss, Wasser schleppen. Für sie gilt zunächst und nicht zu Unrecht die Mühsal des täglichen Lebens; sie sieht nicht, dass die Mühsal unter den herrschenden Bedingungen nicht abgeschafft werden kann, wenn die Bedingungen nicht von Grund auf geändert werden. Jesus singt ihr eine Melodie des Liedes *jeßußum midbar* {Jauchzen soll die Wüste, Jesaja 35} vor; nach solchen Liedern steht ihr Sinn nicht. So kommen die zwei nicht weiter.

Es ist eine spannende Frage, wie Jesus diesen toten Punkt überwinden wird.

Dass Wengst das Gespräch Jesu mit der Frau nicht vor diesem politischen Horizont auslegt, haben wir bereits gesehen; allerdings will auch er (W139) „die Frau nicht für dumm erklären, als meine sie, Jesus habe ihr ein Wunderwasser angeboten, das – wenn es einmal im Krug ist – diesen nie mehr leer werden lasse.“ So wurde, wie er in seiner Anm. 179 sagt, „durchgängig interpretiert“, bis Luise Schottroff mit „dieser Tradition ... zu Recht gebrochen“ hat (vgl. meine [Anm. 333](#)). Daher liest er den Text

so, dass sie versteht und sich sagt: „Ja, das wär’s! Den Durst stillen. Den Lebensdurst wirklich stillen. Schluss mit den ständigen Lebensenttäuschungen. Schluss mit dieser harten Arbeitsfron, die nur gerade das Überleben rettet. Wirklich leben können. Ein eigener Mensch sein. Selbst Quelle werden, die andere zum Leben anstiftet. Mit ihnen zusammen ein Leben haben, das diesen Namen verdient. Ja, das wär’s!“ Und so nimmt sie Jesus beim Wort und bittet ihn um dieses Wasser. Sie tut damit genau das, wozu er sie indirekt aufgefordert hat. Sie will Wasser, das den Lebensdurst stillt. Dazu gehört offenbar, dass sie aus ihrem bisherigen, sie isolierenden Lebenszusammenhang herauskommt. Deshalb will sie nicht mehr um die Mittagszeit zur Jakobsquelle gehen müssen. So lässt sie dann ja auch ihren Krug zurück.

Auf diese Weise bleibt Wengst konsequent bei seinem sozialgeschichtlichen Deutungsansatz, indem er die Samaritanerin zwar nicht wie Veerkamp als Repräsentantin des samaritanischen Volkes in seiner Identität mit den vormaligen zehn Stämmen Nordisraels, sondern als eine individuell unter ihrer sozialen Isolation leidende Frau betrachtet, die sich von Jesus die Überwindung ihrer persönlichen Lebensenttäuschungen und Identitätsprobleme erhofft.

Hartwig Thyen (T252) will sich nicht ganz von der Auffassung lösen, dass in der Bitte der Samaritanerin doch ein Missverständnis enthalten ist. Indem er Ludger Schenke³⁵³ zitiert, wird noch einmal deutlich, dass er anders als Veerkamp und wohl auch Wengst von einem grundsätzlichen Unterschied des offenbar als übernatürlich zu begreifenden Wassers Jesu gegenüber „dem natürlichen Wasser“ ausgeht. So schreibt Schenke zur Äußerung der Frau in Vers 15:

„Von einem Mißverständnis kann keine Rede sein. Sie folgt genau der Spur Jesu. Er hat sie in 4,10 doch aufgefordert, diese Bitte auszusprechen, und in 4,13f hat er den Vorteil seines Wassers gegenüber dem natürlichen Wasser hervorgehoben, dessen sich die Frau nun versichern will. Ihre Bitte ist darum den Worten Jesu vollkommen gemäß, und der Leser versteht, daß jetzt folgen muß, was Jesus in 4,10 in Aussicht gestellt hat: und er wird dir lebendiges Wasser geben. Unter diesem Vorzeichen ist der folgende Gesprächsgang zu lesen“.

Dazu meint Thyen:

Man möchte dem zustimmen und ihm doch zugleich widersprechen. Denn die Ironie besteht doch darin, daß die Frau einstweilen weder weiß, was sie da erbittet, noch, von wem sie es erbittet... Und so problemlos, wie L. Schenke voraussetzt, scheint uns die dualistische Rede von irdischem und himmlischem Wasser auch wohl nicht zu funktionieren. Der Leser weiß ja um die immer noch unerfüllte Bitte des durstenden Jesus: „Gib mir zu trinken!“ Und er weiß, daß die Frau auch in Zukunft immer wieder zum Brunnen gehen und für sich und die Ihren irdisches Wasser schöpfen wird. Darum führen denn auch zahlreiche Ausleger die Bitte der Samaritanerin, obwohl sie „den Worten Jesu vollkommen gemäß“ zu sein scheint, auf eines der für unser Evangelium typischen *Mißverständnisse* zurück und behandeln unsere Szene als ein Beispiel der ironischen Erzählkunst seines Autors...

Immerhin muss man Thyen zugestehen, dass er „die überlegene Attitüde des impliziten Lesers, in der er die unverständige samaritanische Frau als das Opfer der Ironie Jesu wähnt“, als „allzu voreilig und unbesonnen“ beurteilt,³⁵⁴ da „die Fleischwerdung des *logos* die dualistische Antithese von Irdischem und Himmlischem ein für alle

353 Thyen zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 86f.

354 Vgl. dazu meine Buchbeschreibung [Ironische Glaubensgewissheit im Johannesevangelium?](#)

Male durchkreuzt hat“. In seinem Augen wird zum einen erst später (Johannes 7,37ff.) klar werden, „daß das ‚wunderbare Wasser‘, das Jesus geben wird, der lebendigmachende Gottesgeist ist“, und „zum anderen wird auf der *Erzählebene* dieser Geist erst in dem Augenblick ‚gegeben‘ werden, da der Gekreuzigte mit dem Ausruf: *dipsō* {Mich dürstet} seine frühere Bitte *dos moi pein* {Gib mir zu trinken} sterbend wiederholt“. Wenn überhaupt von Ironie die Rede sein soll, dann wird diese in Thyens Augen (T253) „verschlungen ... von dem Paradox, daß der getötete Leib Jesu zur Quelle des verheißenen *hydōr zōn* {lebendigen Wassers} und damit der Tod zum Ursprung des Lebens wird (19,28ff).

Johannes 4,16-18: Der Mann der Samaritanerin, der kein Mann ist, sondern ein *Ba'al*

- 4,16 Spricht er zu ihr: Geh hin, ruf deinen Mann und komm wieder her!
- 4,17 Die Frau antwortete und sprach zu ihm: Ich habe keinen Mann.
Jesus spricht zu ihr: Du hast richtig gesagt: „Ich habe keinen Mann.“
- 4,18 Denn fünf Männer hast du gehabt,
und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann;
das hast du recht gesagt.

[17. Mai 2022] Die Verse 16 bis 18 kann man als Schlüsselverse des 4. Kapitels im Johannesevangelium begreifen, denn an ihrem Verständnis scheiden sich die Geister im Blick auf die Beurteilung dieser Frau am Jakobsbrunnen. Unsere drei Exegeten Thyen, Wengst und Veerkamp sind allerdings in zwei Gesichtspunkten einig, nämlich erstens darin, dass der Gesprächsverlauf nach wie vor als folgerichtig aufeinander aufbauend betrachtet werden darf, und zweitens in der Einschätzung, dass es hier nicht um die „Aufdeckung ihres schon seit langer Zeit von Leichtsinn und ungebändigter Sinnlichkeit zeugenden, jetzt aber auch nach gesetzlichem Maßstab unsittlichen Lebens“ geht, wie viele ältere Kommentatoren Wengst zufolge meinten.³⁵⁵

Im einzelnen sieht Klaus Wengst (W140) in Jesu Aufforderung an die Frau: „Geh, ruf deinen Mann und komm hierher!“ genau den „Beginn dessen, dass Jesus ihrer Bitte entspricht und ihr ‚das lebendige Wasser‘ gibt“. Es geht also nicht um „die Einleitung zu einer bloßen Selbstdarstellung Jesu“, als ob Jesus seine hellseherischen Fähigkeiten unter Beweis stellen wollte. Stattdessen „besagt diese Aufforderung, dass der nicht gestillte Lebensdurst der Frau zu tun hat mit den Beziehungen oder Nicht-Be-

355 So zitiert Wengst (W140, Anm. 184) Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes, KNT 4, Leipzig, 5. und 6. Auflage 1921, 244, und fährt fort:

Leider ‚hält auch {Ludger} Schenke {Johannes, Kommentar, Düsseldorf 1998, 87 {Johannes, Kommentar, Düsseldorf 1998, 87} noch die Frage für „zulässig, ob der enorme ‚Männerverschleiß‘ nicht ein bestimmtes Licht auf die Frau werfen soll. {Thomas L.} Brodie {The Gospel according to John, AncB 29, 1.2, London u. a., 2. Auflage 1971, 214} spricht von „Kurzzeitehen und Affären mit Männern“.

ziehungen, in denen sie lebt oder zu leben gezwungen ist.“ In der „sehr kurzen und sehr schlichten Feststellung“ der Frau: „Ich habe keinen Mann“ erkennt Wengst

ein erstes Stück Loslösung aus ihrem bisherigen Lebenszusammenhang. Sie distanziert sich davon, worin sie – wie das Folgende zeigt – faktisch lebt. Die Antwort Jesu bestätigt die Frau, lässt sie aber zugleich erkennen, dass er weiß, was hinter ihrer Aussage steht: „Recht hast du gesprochen: ‚Ich habe keinen Mann.‘ Fünf Männer nämlich hattest du. Und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Das hast du treffend gesagt.“

Das heißt: Im Rahmen seiner sozialgeschichtlichen Auslegung der Erzählung von der Samaritanerin meint Wengst also die „schwierige Lebenssituation“ der Frau weiter erschlüsseln zu können (W140f.):

Da der Mann, den sie jetzt hat, ausdrücklich als ihr Nicht-Mann benannt wird, gelten die fünf vorher als Ehemänner. Die hatte sie natürlich nacheinander. Eine solche Folge ist denkbar durch Tod von Ehemännern oder durch Entlassung der Frau aus der Ehe. In jedem Fall ist es für eine Frau, die verheiratet war, erstrebenswert, wieder durch eine Ehe abgesichert zu sein. Dass die Chancen dafür nach mehreren Ehen – und mit zunehmenden Jahren – sinken, liegt auf der Hand. Die Frau lebt nach den fünf Ehen in einem nicht legalisierten Verhältnis mit einem Mann, der ihr also den Schutz einer Ehe verweigert.

So begrüßenswert es ist, dass Wengst nicht der moralistischen Verurteilung des unsittlichen Lebenswandels der Frau in der älteren Johannes-Exegese folgt, ist doch zu bezweifeln, ob der johanneische Jesus tatsächlich die Frau sozusagen als Paartherapeut dazu bewegen will, eine toxische Beziehung aufzugeben, was sie bereits mit ihrer spontanen Antwort getan hat:

Die von ihr schon vorgenommene Distanzierung von ihm ist durch die aufdeckende Rede Jesu bestärkt worden. Er rückt danach nicht mehr ins Blickfeld. Die Sache mit ihm ist abgetan. Die Distanzierung, wie immer halbherzig sie zunächst von der Frau ausgesprochen worden sein mag, ist nun vollzogen. Weil damit jetzt gilt, was sie gesagt hat, dass sie nämlich keinen Mann habe, braucht sie auch die Aufforderung Jesu, ihn zu holen, nicht auszuführen. Diese Angelegenheit hat sich für sie erledigt.

Wie auch vieles andere, was Wengst interpretierend äußert, mag man auch diese Ausführungen als durchaus sinnvolle Denkanstöße betrachten, die durch einen biblischen Text im Blick auf heutige Problemlagen ausgelöst werden. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass bereits der Evangelist solche Vorstellungen hatte. Dass zu den Einwohnern von Sychar auch der nicht für seine Frau einstehende Lebensgefährte dieser Frau gehören soll, passt auch nicht zu der insgesamt positiven Einstellung der Leute dieser Stadt gegenüber Jesus, wie sie später dargestellt wird.

Wengst meint wiederum (W140, Anm. 181), dass jegliche allegorische oder

wie immer näherhin ausgestaltete symbolische Deutung ... vom folgenden Gesprächsgang her eingetragen [ist], wohl dadurch veranlasst, dass man die tatsächlich erzählte Situation im Gespräch Jesu mit der Frau nicht wirklich wahrgenommen und so ein Bedürfnis nach „mehr“ empfunden hat.

Eine Überprüfung zweier Bezugsstellen, die für eine allegorisch/symbolische Auslegung herangezogen werden, ergibt nach Wengst, dass sie sich nicht „ungezwungen mit der Aussage von Joh 4,18 verbinden“ lassen. So siedelte nach 2. Könige 17,24-41

der assyrische König nach der Zerschlagung des Nordreiches Israel in Samarien fünf Völkerschaften an, die ihre je eigenen Götter verehrten. Als daraufhin Israels Gott strafend eingreift, schickte der König einen der exilierten Priester, dass er die in Samarien Angesiedelten „im Recht des Landesgottes unterweise“. Das Ergebnis: „So verehrten diese Völker den Ewigen, dienten aber zugleich ihren Götterbildern“ – und zwar „bis auf diesen Tag“. An der Aufnahme dieses Textes bei Josephus ist auffällig, dass sich die Samariter nach der Unterweisung im Dienste Gottes bekehrten und ihn eifrig verehrten und dem auch in der Folge stets treu geblieben seien.³⁵⁶

Wengst meint also offenbar, dass aus den genannten Stellen kein beständiger Abfall der Samaritaner zu fremden Göttern hervorgehe und erst recht nicht die Identität des jetzigen Mannes der Frau, der nicht wirklich ihr Mann ist.

Hartwig Thyen (T253) macht in seiner Auslegung unserer Verse zunächst darauf aufmerksam, dass der nun beginnende

356 Wengst zitiert Joseph mit „Ant 9, 288-291“; die Stelle ist im Internet nach dem Übersetzung von Heinrich Clementz unter [Ant. 9,14,3](#) zu finden:

3. Als aber die Chuthäer (so benannt von dem Lande Chutha in Persien, wo auch ein Fluss desselben Namens sich befindet) nach Samaria übergesiedelt waren und ihre Götter mitgebracht hatten (sie bestanden aus fünf Völkerschaften, von denen jede ihren besonderen Gott verehrte), erregten sie den Zorn des allmächtigen Gottes. Infolgedessen brach bei ihnen die Pest aus, an der sie zahlreich dahinstarben, und gegen die es kein Heilmittel gab. Da wurden sie durch eine Weissagung ermahnt, sie sollten sich zur Verehrung des allmächtigen Gottes bekehren, dann werde das Übel weichen. Sie schickten daher Gesandte zum Könige der Assyrier und liessen ihn bitten, er möge ihnen von den gefangenen Priestern der Israeliten einige zusenden. Als das geschehen und sie in dem Dienste Gottes unterrichtet waren, fingen sie an, ihn eifrig zu verehren, worauf die Pest auch bald verschwand. Diesen Gebräuchen sind die Chuthäer (so heissen sie im Hebräischen, während die Griechen sie Samariter nennen) in der Folge stets treu geblieben. Übrigens nennen sie sich, sobald sie sehen, dass es den Juden gut geht, deren Verwandte, da sie von Joseph abstammten und also gleichen Ursprung mit ihnen hätten. Bemerkenswerth ist indes, dass es den Juden schlecht geht, so behaupten sie, sie hätten zu ihnen keinerlei Beziehungen, weder freundschaftliche noch verwandtschaftliche, sondern sie seien Ausländer und stammten von einem fremden Geschlechte ab. Doch es wird sich später noch Gelegenheit finden, hiervon ausführlicher zu sprechen.

zweite Gesprächsgang (4,16-26) ... mit dem vorausgegangenen durch die ironische Wiederaufnahme des [Lexems](#) *enthade* verknüpft [ist]: Hatte die Frau Jesus soeben gebeten, ihr von seinem wunderbaren Wasser zu geben, damit sie in Zukunft nicht wieder „hierher“ (*enthade*) zum Brunnen gehen müsse, so fordert Jesus sie nun auf, ihren Mann zu rufen und mit ihm „hierher“ (*enthade*) zu kommen...

Darin sieht Thyen im Gegensatz zu Wengst „im *Textzusammenhang*“ durchaus einen „Übergang...“, der es Jesus ermöglicht, der Frau sein wunderbares Wissen von ihrer Lebensgeschichte zu offenbaren und so ihr Vertrauen zu gewinnen (vgl. 1,42.47-49)“, zugleich aber ist in seinem Augen „Jesu Aufforderung an die Frau, ihren Mann zu holen“, auch nicht

lediglich ein literarischer Trick..., sein göttliches Allwissen an die Frau zu bringen. Der erzählte Jesus muß bei seiner Aufforderung also schon eben den Mann im Auge gehabt haben, von dem die Frau dann erklärt: *ouk echō andra* {Ich habe keinen Mann}.

Zur Antwort der Frau, sie habe keinen Mann, führt Thyen aus (T253f.):

Diese Auskunft nennt Lindars³⁵⁷ treffend „a white lie“ {harmlose Lüge, kleine Unwahrheit}. Das mit „Notlüge“ zu übersetzen, wäre sicher schon zu stark, denn, was die Frau sagt, ist vielmehr in dem Sinne ‚a white lie‘, wie wir alle ja nicht immer und in jedem Gesprächszusammenhang *die ganze Wahrheit* sagen. Deshalb sieht Lindars zu Recht auch keinen Anlaß zu der gelegentlich ausgesprochenen Mutmaßung, daß die Frau die Wahrheit über ihr Leben aus Scham verheimliche. Im Gegenteil! Die Frau erweist sich ja als eine äußerst selbstbewußte und -bestimmte Gesprächspartnerin Jesu, dessen wissender Blick auf ihr vergangenes Leben ebenfalls keinerlei moralistische Wertung erkennen läßt. Im Blick auf die Frauenfiguren unseres Evangeliums, nämlich die ‚Mutter Jesu‘, die Samaritanerin, die Lazarusschwester Maria und Martha (Joh 11) und Maria Magdalena (Joh 20), erklärt S. M. Schneiders³⁵⁸: „Diese Frauen scheinen weder von Ehemännern oder anderen männlichen Autoritätspersonen abhängig zu sein, noch suchen sie die Erlaubnis für ihre Aktivitäten bei männlichen Amtsträgern. Sie zeigen eine bemerkenswerte Originalität in ihren Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft.“

357 Thyen zitiert Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 185.

358 Thyen zitiert Sandra M. Schneiders (im Text oben von mir übersetzt), *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, BTB 12 (1982), 44:
 „These women do not appear dependent on husbands or other male legitimators, nor as seeking permission for their activities from male officials. They evince remarkable originality in their relationships within the community.“

Darin ist Sandra Schneiders Recht zu geben. Welchen Sinn macht es dann aber, dass Jesus die selbstbewusst auftretende Samaritanerin nach ihrem Ehemann fragt, wenn er weder sie moralisch bloßstellen noch auch einfach nur seine eigenen übersinnlichen Fähigkeiten herausstellen will? Thyen zufolge wird jedenfalls aus

der weiteren – wenn auch wohl fiktionalen – Erzählung (vgl. insbesondere V. 29 u. 39: *hoti eipen moi panta ha epoiēsa* {der mir alles gesagt hat, was ich getan habe}) ... deutlich, daß Jesus hier von dem realen Leben der Samaritanerin redet. Es handelt sich also keinesfalls um eine *Allegorie*.

Aber wenn die Samaritanerin, wie Veerkamp sicher zu Recht annimmt, für Israels Stamm-Mütter Rebekka und Rahel steht, dann sagt ihr Jesus als Prophet, was sie in ihrer Eigenschaft als Repräsentantin des Volkes Israel-Ephraim-Samaria getan hat, und der von Thyen zitierte und von Johannes mehrfach wiederholte Satz im Munde der Samaritanerin würde die symbolische Deutung sogar bestätigen (vgl. dazu, was Ton Veerkamp im Zusammenhang mit der Auslegung von [Johannes 2,11](#) zum Thema Allegorie zu sagen weiß).

Interessant ist nun, dass Thyen selbst gar nicht einmal ausschließt,

daß hier wiederum *zugleich* symbolische Obertöne im Spiel sein könnten, so daß die Erzählung zum einen auf ihrer narrativen und zum anderen auf ihrer symbolischen Ebene gelesen sein will...

Auf der narrativen, also erzählerischen Ebene ist das, was Thyen nun auch als „Männergeschichten“ bezeichnet, etwas – da es sich „um ein ‚Gespräch unter vier Augen‘ handelt“ – was „allein die Frau angeht ... und ... für den Leser im Dunkeln bleiben“ kann und soll. Hier „kommt es allein darauf an, daß die Frau Jesu Worte als die Wahrheit über ihr Leben begreift“, und nicht auf genauere Klärungsversuche,

ob sie die einstigen fünf Männer etwa gleichzeitig „gehabt hat“ oder ob die womöglich einer nach dem anderen gestorben sind, oder ob sie gar die Ehe aufgekündigt und sich geschieden haben, weil diese Frau ihnen unerträglich geworden war. Angesichts des intimen Charakters dieses Gesprächs sollte der Leser seine Neugier bezähmen und sich alles Spekulieren darüber verboten sein lassen.

Diese Herangehensweise an die Erzählebene der Geschichte erscheint mir sogar als vertretbar – weitaus mehr jedenfalls als die Haltung von Wengst, der genau zu wissen meint, um was es hier gegangen ist.

Zugleich nimmt Thyen nun aber doch auch ernst, dass

unser gesamtes Kapitel ... an einem samaritanischen *Heiligtum* spielt und die Frau gewissermaßen als Repräsentantin der Samaritaner auftritt, und ... die Szene durchgehend von der Spannung zwischen Juden und Samaritanern sowie zwischen dem Tempelkult in Jerusalem und auf dem Garizim bestimmt ist...

Daher sollte „die signifikante Fünzfahl der einstigen Männer dieser Frau ... doch wohl als Signal für den symbolischen Modus der Erzählung“ wahrgenommen werden. Dazu nennt er die oben bereits von Wengst angeführte Erzählung 2. Könige 17,24ff. Darüber hinaus (T255) führt Thyen aber auch mehrere Hosea-Stellen an:

Die Rede von JHWH als dem ‚Ehemann‘ (*anēr*) und von Israel als seiner ‚Ehefrau‘ (*gynē*) hatte Hosea bereits in die religiöse Sprache des Gottesvolkes eingeführt (vgl. Hos 2,4.9.18 LXX... Auf dieser Spur symbolisierten dann die fünf einstigen ‚Männer‘ der Samaritanerin zugleich jene heidnischen Götter und ihr gegenwärtiger „Nicht-Mann“ wäre Symbol des in jüdischen Augen mehr oder weniger synkretistischen {religionsvermischenden} JHWH-Kultes der Samaritaner (vgl. Hos 2,4 LXX: *hoti autē ou gynē mou, kai egō ouk anēr autēs* {sie ist ja nicht meine Frau und ich bin nicht ihr Mann!}).

Dazu passt auch, dass „nur *Johannes* die Wendung, ‚einen *Freund*, einen *Vater*, eine *Frau*, einen *Bruder* oder einen *Herrn haben*‘ (*echein*) auf *Gott* überträgt“ (so z. B. in 1. Johannes 2,23; 5,12; 2. Johannes 9). Und „die folgende Frage der Frau (V. 19f)“ muss man im Rahmen einer solchen Symbolik auch

nicht mehr als plumpes rhetorisches Manöver verstehen, als ihren Versuch, Jesus durch die Einführung eines neuen Themas von ihrer vermeintlich „sündhaften“ Lebensgeschichte abzulenken. Vielmehr ergibt sich so eine erstaunliche Kohärenz der gesamten Szene.

Von diesen Gedankengängen her wirft Thyen den „meisten Exegeten“ vor, „das für den *symbolischen* Modus konstitutive ‚Zugleich‘ von narrativer und symbolischer Ebene“ nicht wahrzunehmen; sie „wissen ihn nicht von dem *allegorischen* Modus zu unterscheiden. Und weil sie eine *allegorische* Interpretation der Szene zu Recht verwerfen, trifft dieses Urteil auch deren möglichen Symbolismus.“ Das verdeutlicht Thyen an Barnabas Lindars,³⁵⁹ der selber folgende Auslegung befürwortet:

359 Thyen zitiert Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 186f. (oben im Text von mir übersetzt):

„So the woman has to be shown as morally inferior to the Jews, and to this extent she is representative of how they felt about all Samaritans. This really is sufficient to account for the number five; but it looks odd, and so invites speculation. In fact it is the trump card of the allegorical interpretation (sic!). ...

On the allegorical view, the woman with five husbands is the Samaritan religion contaminated with five forms of idolatry; but the details must not be pressed, for she did not have her husbands concurrently, as the suggestion of syncretism naturally implies. It can then be argued that the next step of the argument follows naturally on this indication of impurity of religion. ... But this will not really hold, for in NT times Samaritan religion was not seriously syncretistic, and was firmly based on the Law of Moses ...; and the most remarkable fact of the whole discourse is its awareness of current issues. To drag up a piece of ancient history by means of a doubtful allusion is simply not relevant.“

„Die Frau muss also als moralisch minderwertig für die Juden dargestellt werden, und insofern ist sie repräsentativ dafür, was sie von allen Samaritern hielten. Das reicht eigentlich aus, um die Zahl fünf zu erklären; aber es wirkt befremdlich und lädt so zu Spekulationen ein. In der Tat ist dies der Trumpf der *allegorischen* Auslegung ([sic!](#)).“

Eine solche in seinen Augen allegorische Bezugnahme auf die in 2. Könige 17,30f. erwähnten sieben Fremdgötter, aus denen Josephus an der oben bereits von Wengst angeführten Stelle fünf macht, lehnt Lindars mit folgender Begründung ab:

„Nach der allegorischen Sichtweise ist die Frau mit den fünf Männern die samaritanische Religion, die mit fünf Formen des Götzendienstes verunreinigt ist; aber man darf nicht zu sehr ins Detail gehen, denn sie hatte ihre Männer nicht gleichzeitig, wie die Andeutung des Synkretismus natürlich nahelegt. Man kann dann argumentieren, dass der nächste Schritt des Argumentationsgangs ganz natürlich aus diesem Hinweis auf die Unreinheit der Religion folgt. ... Aber das wird nicht wirklich zutreffen, denn die samaritanische Religion war in neutestamentlicher Zeit nicht ernsthaft synkretistisch und stützte sich fest auf das Gesetz des Mose ...; und die bemerkenswerteste Tatsache des ganzen Disputs ist sein Bewusstsein für aktuelle Themen. Ein Stück alter Geschichte durch eine zweifelhafte Anspielung hervorzuholen, ist einfach nicht relevant.“

Dagegen wendet Thyen wiederum ein, dass

es im Kontext von Joh 4 ja nicht darauf an[kommt], ob die Religion der Samaritaner zur Zeit Jesu in der Sicht des Religionshistorikers „seriously syncretistic“ {ernsthaft religionsvermischend} war oder nicht, sondern allein darauf, daß sie jedenfalls in den Augen der *Juden* eine falsche Gottesverehrung war.

Eine solche „falsche Gottesverehrung“ könnte den Samaritanern nach Barrett³⁶⁰ möglicherweise auf zwei verschiedene Weisen vorgeworfen worden sein:

„Der eine, der ‚nicht ein Ehemann‘ ist, repräsentiert entweder einen falschen Gott (man hat an Simon Magus gedacht) oder die falsche Verehrung des wahren Gottes durch die Samaritaner“.

Thyen zieht nur die letztere Möglichkeit in Erwägung, da es in den folgenden Versen sowohl

um den richtigen *Platz*“ als auch „um die rechte *Weise* der Anbetung Gottes geht. Und auf einen, der einen Gott anbetet, *den er nicht kennt* (V. 22), ist die Metapher von Gott als dem ‚Ehemann‘ und der ihn anrufenden Gemeinschaft als seiner ‚Ehefrau‘ ja schwerlich anwendbar.

360 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 253.

Ein Bericht des Josephus³⁶¹ über die Samaritaner, den Wengst (W143) zu Vers 22 erwähnen wird, demzufolge diese sich während des brutalen Kriegszuges von König Antiochus IV. gegen Jerusalem (um 168 v. Chr.) von jeglicher Verwandtschaft mit den Juden losgesagt und in einem Brief an Antiochus darum gebeten hätten, ihren Tempel auf dem Berg Garizim, „der noch auf den Namen keines Gottes geweiht ist, dem hellenischen Zeus zu ehren benennen zu dürfen“, zeigt allerdings, dass noch lange nach der Assyrerzeit Vorwürfe gegen die Samaritaner im Schwange waren, die mit einem anonymen Gott, den sie durch Zeus zu ersetzen suchen, zu tun haben. Und in dem erwähnten Brief betonen die Samaritaner Josephus zufolge sogar ausdrücklich, dass ihre Vorfahren

infolge häufiger Heimsuchung ihres Landes durch Seuchen mit Rücksicht auf einen alten Aberglauben die Sitte eingeführt [haben], den Tag zu feiern, den die Juden Sabbat nennen, und ... in dem Tempel, den sie, ohne ihn einem bestimmten Gotte zu weihen, auf dem Berge Garizim erbauten, feierliche Opfer dargebracht [haben].

Zumindest Josephus spiegelt eine jüdische Haltung gegenüber den Samaritanern wider, die diesen vorwirft, das Fähnchen ihrer Verbundenheit mit dem Volk Israel nach dem jeweiligen Wind auszurichten und ihre jeweiligen Götter beliebig auszutauschen, da sie in Wirklichkeit „Abkömmlinge der Meder und der Perser“ sind.

Wenn wir noch die Stellen im Buch Jeremia, Kapitel 2 und 3, hinzunehmen, in denen der Prophet sowohl Israel als auch Juda vorhält, dass sie mit den fremden Göttern Ägyptens und Assyriens und vielen anderen Liebhabern herumhuren, und insbesondere die Verheißung, dass dennoch (Jeremia 3,11) das „abtrünnige Israel gerechter dasteht als das treulose Juda“, dann kann kaum noch ein Zweifel daran bestehen, vor welchem Hintergrund der johanneische Jesus die samaritanische Frau nach ihrem Mann fragt, der nicht ihr Mann ist, und die fünf Männer erwähnt, die sie gehabt hat.

Obwohl Thyen diesen symbolischen Hintergrund in den Blick nimmt, ist aber fraglich, ob es ausreicht, ihn auf einer religiösen Ebene zu betrachten, wie er es tut, wenn er von religiösem Synkretismus spricht, also von der Vermischung der angestammten israelitischen Religion mit Elementen anderer Götterkulte bis hin zum Austausch des Gottes Israels durch heidnische Götter.

Ton Veerkamp³⁶² ist der Überzeugung, dass dort, wo dem Gott Israels andere Götter vorgezogen werden, immer Politik im Spiel ist. Entweder man zollt dem Gott mit dem befreienden NAMEN die gebührende Verehrung und folgt seiner Tora als einer Disziplin der Freiheit, die jedem Armen und Elenden im Lande sein Recht verschafft,

361 Ich zitiere Josephus [Ant. 12,5,5](#) nach der Übersetzung von Heinrich Clementz.

362 Alle Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Der Mann, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann, 4,16-19](#), Abs. 2-9 (Veerkamp 2021, 120-122; 2006, 79-81).

oder man verfällt irgendeinem der üblichen altorientalischen Götter, in deren Namen Unterdrückung und Ausbeutung legitimiert werden. Von daher ist es in Veerkamps Augen sonnenklar, wer mit dem „Mann“ der Frau gemeint sein muss, die als Repräsentantin der Stamm-Mütter Israels in die Geschichte eingeführt worden 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“ 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?

Ich habe lange überlegt, ob die Frage Jesu direkt auf der Erzählebene in einem solchen Sinn verwendet worden sein kann oder ob nicht doch Thyen zuzustimmen ist, dass auf der Erzählebene zunächst eine illegitime Beziehung dieser Frau im Blick ist, hinter der auf einer symbolischen Ebene andere Themen angesprochen werden. Wenn anzunehmen ist, was sowohl Wengst als auch Thyen tun, dass die Samaritanerin durchaus versteht, welches gottgegebene Lebenswasser Jesus ihr (4,13-14) anbietet, dann könnte seine Reaktion auf ihre Bitte um dieses Wasser (4,15) nun als ein Verweis darauf zu verstehen sein, dass dieses Wasser eben die Gabe dieses Gottes Israels ist, des „Mannes“, den die „Tochter Jakobs“ haben sollte (ähnlich wird Jesus später die Judäer (6,32) darauf hinweisen, dass nicht Mose ihnen das Manna gegeben hatte, sondern Gott ihnen Brot vom Himmel gibt). Wenn sie sich stolz auf Jakob und auf seinen wunderbaren Brunnen beruft, dann sollte sie auch wissen, dass bereits Jakob diesen Brunnen als Gabe Gottes empfangen hatte.

Veerkamp sagt nun, dass diese Aufforderung unter „den herrschenden Bedingungen zwischen den beiden Völkern“ von der „Frau am Jakobsbrunnen ... nur als eine Beleidigung“ aufgefasst werden kann. Das kann er wohl nur so meinen, dass in der Frage schon der Vorwurf steckt: Ihr Samaritaner seid ja schon lange vom wahren Gott abgefallen, man weiß ja, dass ihr auf dem Garizim den Zeus angebetet habt. Insofern ist die Antwort der Frau in ihrer knappen Kürze an klarer, realistischer Einsicht nicht zu überbieten: „Ich habe keinen Mann.“

Von dieser Reaktion ist Jesus nun Veerkamp zufolge geradezu

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* {dies Vertrauenswürdiges} (Substantiv) *eirēkas* {hast du gesagt}. Ein paar Handschriften haben das verändert und schreiben das Adverb *alēthōs* {wahrheitsgemäß}. Nein, hier steht wörtlich: „Dies Vertrauenswürdiges hast du gesagt“, denn das Wort *alētheia* bedeutet nicht Wahrheit, sondern Treue, *ʾemeth*.

Nach Veerkamp kann „wohl kaum bezweifelt werden“, dass „es hier um den zentralen politischen Punkt geht“. Nachdem es bereits bei der Hochzeit zu Kana (2,1-11) und im Hören der Stimme des Bräutigams durch seinen Freund (3,29) um die Hoffnung auf die messianische Hochzeit Gottes mit seinem Volk zum Auftakt des Lebens der kommenden Weltzeit ging, wird nun die Art und Weise angesprochen, wie die verlorenen zehn Stämme Nordisraels, die im Volk der Samaritaner überlebt haben, seit Jahrhunderten bis in die Zeit Jesu hinein in die weltumspannende Wirklichkeit der Hurerei mit fremden Göttern verstrickt geblieben sind:

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 *ba'alim*, 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 (*ʾisch*), ich habe nur einen Herrn und Besitzer (*ba'al*).“ Johannes argumentiert auf der Linie des Propheten Hosea:

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

Die fünf „Männer“, die das Volk je gehabt, waren *ba'alim*. Die verhängnisvolle Geschichte dieses Volkes unter den fünf *ba'alim* macht aus der Tora Samarias 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 *ba'al*, ist politische Verständigung zwischen den beiden Völkern möglich. Deswegen lobt Jesus den Satz der Frau: „Ich habe keinen Mann.“

Aber kann es sein, dass mit dem Mann, den die Frau hat und der doch kein „Mann“, *anēr*, sondern ein „Besitzer“, *baʿal*, ist, wirklich Rom gemeint ist? Immerhin steht die Herrschaft Roms und seines Kaisers, den die priesterliche Führung Judäas als ihren einzigen König anerkennt (19,15), obwohl sie zugleich befürchtet, dass die Römer ihr den Tempel und die ethnische Autonomie entreißt, drohend im Hintergrund des gesamten Evangeliums; und es sind die Samaritaner, die (4,42) ihr Vertrauen auf den Messias Jesus zugleich in der Form ausdrücken, dass sie ihn als den Befreier des *kosmos* bezeichnen, womit im Johannesevangelium die Befreiung der *Menschenwelt* von der *Weltordnung*, die auf ihr lastet, gemeint ist.

Es spricht also viel dafür, dass Jesu anerkennendes Wort gegenüber der Frau in den Versen 17b-18 „ein Bekenntnis zu einer Frau“ ist,

die ihre politische Lage realistisch erkennt. Hier gibt es wirklich eine Plattform für ein Gespräch, eine politische wohlgeordnet. 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.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum die Frau nun anfangen wird, von den Heiligtümern der Samaritaner und der Juden zu reden. Keineswegs geht es hier um die rein religiöse Frage, auf welchem Berg oder in welchem religiösen Gebäude Gott am liebsten angebetet werden will. Vielmehr spielen Heiligtümer im Hintergrund unserer Geschichte eine zentrale politische Rolle sowohl in den feindseligen Auseinandersetzungen zwischen Judäern und Samaritanern als auch in der kulturellen Absicherung staatlicher Herrschaft:

Das Heiligtum auf dem Berg Gerizim wurde von den Judäern unter Johannes Hyrkan verwüstet. ... [E]in Prophet [hatte] versucht, auf dem Berg Gerizim das Zentralheiligtum der Samaritaner wiederzuerrichten; dies wurde von den Römern mit einem Massaker beantwortet. Dieser Berg war vom Ort Sychar aus zu sehen. Die Leute aus Samaria haben keinen Ort mehr, wo sie dem Gott Israels jene Ehre erweisen können, die ihm als ihrem König gebührt (*proskynēin*). Man umschreibt das Wort mit „anbeten“; tatsächlich geht es um politische Huldigung. ... Die Judäer denken beim Heiligtum auf dem Berg Gerizim an den „Hellenistischen Zeus“, dem die Samaritaner laut Flavius Josephus um 170 v.u.Z. ihr Heiligtum weihten ([Ant. 12, 5, 5](#)). Das Heiligtum ist zerstört, statt dessen hat Herodes einen richtigen Baaltempel in Sebaste errichten lassen, in der Stadt, die er als Ersatz für die zerstörte Stadt Samaria hat bauen lassen: „In der Mitte der Stadt steckte er einen in jeder Hinsicht geeigneten Platz von anderthalb Stadien ab, auf dem er einen großen und herrlichen Tempel erbaute“ ([Ant. 15, 8, 5](#)). In solchen Königstempeln fand Staatskult statt.

Johannes 4,19: Die Frau nennt Jesus einen Propheten

4,19 Die Frau spricht zu ihm: Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist.

[18. Mai 2022] Auf Jesu Äußerung über die fünf Männer der Frau und den einen, der nicht ihr Mann ist, reagiert die Samaritanerin (W141) mit einer respektvollen „Feststellung über Jesus.“ So gibt sie Klaus Wengst zufolge

eine Antwort darauf, „wer es ist“, der mit ihr redet: „Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist.“ Ein Prophet hat Durchblick. Er nimmt Wirklichkeit unverstellt und durchdringend wahr und sagt frei heraus, was Sache ist. Das hat die Frau im Blick auf sich selbst an Jesus erfahren und so benennt sie ihn als Propheten.

Diese Interpretation der Funktion eines Propheten ist nicht falsch, deckt aber nicht die Hauptaufgabe biblischer Propheten ab, nämlich über den individuell-zwischenmenschlichen Bereich hinaus dem Volk Israel und anderen Völkern politische Einsichten zu vermitteln, die – je nach den Umständen schmerzhaft oder hoffnungsvoll – meist der gerade herrschenden öffentlichen Meinung widersprachen.

Nach Hartwig Thyen (T256) zeigt die Samaritanerin „mit der Qualifikation Jesu als ‚Prophet‘..., daß sie auf dem Wege ist zu begreifen: ‚Wer der ist, der zu ihr gesagt hatte: Gib mir zu trinken!‘ (V 10)“:

War der Vokativ *kyrie* {Herr!} in V. 11 nur die konventionelle Formel der höflichen Anrede eines Fremden, so mischt sich in dessen Wiederholung in V. 15 vielleicht schon erstaunter Respekt vor diesem Juden. Vollends in die Nähe einer hoheitlichen Prädikation gerät die Anrede Jesu aber erst mit dem Satz: *kyrie, theōrō hoti prophētēs ei sy* {Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist!}.

Was kann aber eine samaritanische Frau unter einem Propheten verstehen, fragt sich Thyen, wenn es doch nach Teresa Okure³⁶³

„bekannt ist, dass die Samariter die prophetischen Bücher ablehnten und dass der einzige Prophet, den sie anerkannten, derjenige war, der wiederkommen sollte (Deut 18,15-18). In V. 19 erkennt die Frau Jesus einfach als jüdischen Propheten an. V. 20 unterstützt diese Interpretation; die Gegenüberstellung von ‚unsere Väter‘ und ‚du‘ zeigt, dass Jesus in den Augen der Frau im Wesentlichen ein Jude bleibt, ein jüdischer Prophet, ohne Zweifel, aber dennoch ein Jude. Jesu eigene Bemerkung in V. 22 unterstreicht diesen Punkt.“

Das heißt, die Frau erkennt „mit der prophetischen *Sendung* Jesu“ zwar „zugleich seine religiöse Kompetenz und Gottesnähe an“, indem sie im folgenden Vers die Fra-

363 Thyen zitiert Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4,1-42*, WUNT II/31, Tübingen 1974, 114.

ge des richtigen Ortes der Gottesanbetung anspricht, aber sie setzt ihn nicht gleich mit dem von den Samaritanern erwarteten „Propheten wie Mose“.³⁶⁴

Selbst wenn Letzteres nicht zutrifft, ist es aber doch kaum anzunehmen, dass die Frau ihre respektvolle Anerkennung Jesu als Prophet mit der abschätzigen Beurteilung verbinden würde, dass er ja nur ein jüdischer Prophet ist, der einer Samaritanerin eigentlich nichts zu sagen hat. Da in der von den Samaritanern anerkannten Tora durchaus von Propheten die Rede ist (1. Mose 20,7; 2. Mose 7,1; 4. Mose 11,29; 12,6; 5. Mose 13,2.4.6), und zwar auch abgesehen von dem Propheten wie Mose, der kommen soll (5. Mose 18,15.18.19.20.22; 34,10), ist die samaritanische Ablehnung der jüdischen Propheten-*Bücher* nicht gleichzusetzen mit grundsätzlichen Vorbehalten gegenüber *Propheten*, zumal wenn sich einer – wie Jesus in diesem Gespräch – durch prophetische Erkenntnis als ein solcher erweist.

Hinzu kommt außerdem, dass es auf der Erzählebene gar nicht darauf ankommt, in welcher Weise eine historische Samaritanerin den historischen Jesus womöglich als einen Propheten verstanden haben könnte. Entscheidend ist, dass der Evangelist in dieser Frage offenbar keine nennenswerten Gegensätze sieht, ähnlich wie er später (Verse 25 und 29) die Samaritanerin und ihre Landsleute auch ganz unbefangen von ihrer Erwartung des Messias reden lässt.

Ton Veerkamp³⁶⁵ geht in seiner Auslegung von Johannes 4,19 daher auch einfach von der generellen Einschätzung prophetischer Rede im jüdischen TeNaK aus. Ihm zufolge hat Jesus auch in den Augen der Frau

die Lage ... korrekt zusammengefasst, der, den sie hat, sei gar nicht ihr Mann. Sie reagiert völlig korrekt: „Ein Prophet bist du“, denn Propheten hatten in Israel immer die Aufgabe, die politische Lage wahrheitsgemäß zu deuten.

Wenngleich also nach Veerkamp hier nicht über unterschiedliche Prophetenverständnisse spekuliert werden muss, nimmt jedoch auch er noch immer eine gewisse Zurückhaltung der samaritanischen Frau gegenüber dem jüdischen Jesus wahr. Diese Zurückhaltung kommt für ihn nur deshalb in den Blick, weil er unsere Geschichte im Licht einer „Kontrasterzählung“ aus 2. Könige 4,8ff. betrachtet. Dort wird „vom Propheten Elisa und der Großfrau aus Schunem“, einer *ʿischa gedolah*, erzählt, die „wohl eine selbständige Grundbesitzerin nach Numeri 27 und 2 Könige 8,6“ war:

Auch diese Frau hatte einen Mann, der nicht ihr Mann war..., weil sie mit ihm keine Zukunft, keinen Sohn hatte. Elisas Dienstmann Gehasi bringt es auf den

364 Damit widerspricht Thyen Hans G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, Berlin 1971, 313, der „hier den ältesten Beleg für die *samaritanische* ‚Erwartung des Propheten wie Mose‘ erkennen“ will.

365 [Der Mann, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann, 4,16-19](#), Abs. 10-12 (Veerkamp 2021, 122-123; 2006, 81-82).

Punkt (V.14): „Sie hat keinen Sohn und ihr Mann ist alt.“ Sie bekommt ein Kind von ihrem Mann, nur weil Elisa es ihr zugesagt hatte. Als das Kind sterbenskrank wird, lässt der Mann das Kind zu seiner Mutter bringen; es ist offenbar nicht sein Kind. Das Kind stirbt, die Mutter geht zum Propheten: „Habe ich vielleicht ein Kind von meinem Herrn (Elisa) verlangt?“ (2 Könige 4,28.) Wir erfahren, wie der Prophet das Kind der Frau ins Leben zurückbringt.

Sie kam und fiel ihm (dem Propheten Elisa) zu Füßen,
sie verneigte sich vor ihm (*thischthachu, prosekynēsen*) zur Erde,
sie nahm ihren Sohn auf und ging hinaus (2 Könige 4,37).

Die Großfrau aus Schunem hatte eine Zukunft, weil sie dem Propheten Elisa vertraut hatte. So weit sind wir hier noch lange nicht. Die Samaritanische durchschaut (*theōrei*) zwar, dass Jesus Prophet ist, aber er bleibt Judäer. Sie ist das *Analogon* zu den großen Frauen Israels: Genau in dem Punkt, wo sie ihnen ähnlich ist, unterscheidet sie sich von ihnen.

Johannes 4,20: An welchem Ort soll man sich „verneigen“, *proskynein*?

4,20 Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet,
und ihr sagt, in Jerusalem sei die Stätte, wo man anbeten soll.

[19. Mai 2022] Nachdem Klaus Wengst (W141) den Austausch über die Männer der Frau als Problem der persönlichen Lebensgeschichte der Frau abgehandelt hatte, kann er nicht umhin, die folgenden Worte der Frau nun doch auf die Volksgruppen zu beziehen, zu denen Jesus und sie gehören:

Den als Propheten Erkannten spricht die Frau auf das an, was Juden und Samariter trennt. Sie redet dabei betont als Samariterin: „Unsere Vorfahren haben auf diesem Berg angebetet.“

Damit beansprucht sie „für den Garisim die Autorität der israelitischen Erzväter“ und auch des Mose, der angeordnet hatte,

von dort aus den Segen über die in das Land einziehenden Stämme zu sprechen (Dtn 11,29; 27,12). Zudem gab es die Tradition, auf dem Garisim habe Mose selbst die Kultgeräte der Stiftshütte vergraben. Deren Auffindung werde die Zeit des Heils einleiten (Ant 18, 85-87 {[Ant. 18,4,1](#)}).

Obwohl „der Tempel auf dem Garisim schon lange zerstört ist“, ist der Ort

wichtig; er ist und bleibt „gesegnet“. Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Durch sie und Mose hat er eine Geschichte mit dem Volk gehabt, in der er als dieser Gott erkennbar wurde. So ist dieser Berg der Ort seiner Nähe.

Dieser Tradition der Samaritaner, an der sie festhält, stellt sie (W142), indem sie „Jesus als Repräsentanten aller Juden“ anspricht, die jüdische Behauptung gegenüber, „in Jerusalem sei der Ort, wo man anbeten müsse“:

Sie hat ihn gerade als Propheten erkannt. Aber damit ist nicht aufgehoben, dass er ein Jude ist. Im Blick auf die eigene Garisim-Tradition traf die Frau eine mit Autorität abgesicherte Feststellung, Jerusalem als Ort der Anbetung führt sie dagegen als Behauptung der Juden ein. Auch mit Jerusalem werden Traditionen der Väter verbunden, die davidisch-salomonischen kommen hinzu. Zur erzählten Zeit stand der Jerusalemer Tempel noch. Zur Erzählzeit war aber auch er zerstört wie der auf dem Garisim. Dennoch blieb die Stätte des zerstörten Tempels, wie die eben zitierte Geschichte zeigt, ein bevorzugter Ort der Anbetung Gottes. An der Westmauer des Tempels beten heute noch und wieder Jüdinnen und Juden und auf dem Berg Garisim feiert die kleine Gemeinde der Samariter ihr Pessachfest.

Wie für die Samaritaner der Garizim, so bleibt für Juden der Tempelberg in Jerusalem ein „Ort der Nähe Gottes, der Gewissheit gibt, mit Gott in Beziehung zu treten, von ihm gehört zu werden.“ Die rabbinische Tradition³⁶⁶ bringt Jerusalem als „*das Tor des Himmels*“ mit dem Ort

in Verbindung, von dem Jakob nach seinem Traum von der Himmelsleiter spricht (Gen 28,17). „Von hier aus hat man gesagt: Fürwahr, alle, die in Jerusalem beten, sind so, als beteten sie vor dem Thron der Herrlichkeit. Denn das Tor des Himmels ist dort und die Tür steht offen, um das Gebet zu hören. Denn es ist gesagt (Gen 28,17): *Und das ist das Tor des Himmels*“.

Dass es im Zusammenhang mit dem Ort der Anbetung auch zu hässlichen Anfeindungen kommen konnte (W141), zeigt eine andere jüdische Überlieferung:³⁶⁷

„Rabbi Jischmael, der Sohn des Rabbi Jose, machte sich auf, um in Jerusalem anzubeten. Er kam an der Platane (am Berg Garisim) vorbei. Da sah ihn ein Samariter. Er sprach zu ihm: ‚Wohin gehst du?‘ Er sprach zu ihm: ‚Ich mache mich auf, um dort in Jerusalem anzubeten.‘ Er sprach zu ihm: ‚Wäre es nicht besser für dich auf diesem gesegneten Berg anzubeten als auf jenem Misthaufen?‘“

Auch nach Hartwig Thyen (T256) stellt die Samaritanerin, nachdem sie „Jesus als einen ‚Propheten‘ erkannt hat und ihn entsprechend respektiert“, in ihrer indirekten „Frage nach dem rechten Ort der Anbetung JHWHs ... die uralte *Praxis* ‚unserer Väter‘ dem viel späteren Jerusalem-*Dogma* der Juden“ entgegen (T257):

Damit wird deutlich, daß es der Frau also um nichts Geringeres als um die Frage nach der göttlichen Autorisierung des jeweiligen Kultortes geht. Zu den

366 Wengst zitiert die Quelle Midrasch Tehillim 91,7 nach *midrasch tehilim*, hg. v. S. Buber, Nachdruck Jerusalem 1977 (Wilna 1891), 200b.

367 Wengst zitiert Bereschit Rabba 81,3 bzw. 32,10 nach *b'ereschit rabbah*, hg. v. J. Theodor u. Ch. Albeck, 3 Bde., korrigierte Neuausgabe Jerusalem 1965, 2. Auflage 1996 (Berlin 1912-1936), 974 bzw. 296.

„Vätern“, die Gott auf dem Garizim verehrt haben, gehören nach V. 6 und 12 bereits die Patriarchen Jakob und Joseph. Ja, schon längst vor diesen hat nach der Tradition der Samaritaner der Erzvater Abraham hier die *Akeda* {Bindung} Isaaks vollzogen. Seit jener Stunde wohnt darum die göttliche Schekina {Einwohnung} zusammen mit den Engeln und der Mose-Tora unsichtbar über diesem heiligen Berg. Und all das begründet in den Augen der Samaritaner seine Priorität und Überlegenheit dem erst seit der Ära Davids geltenden Grundsatz gegenüber, „daß man in Jerusalem anbeten muß“...

Ton Veerkamp³⁶⁸ zufolge bringt die „Frau am Jakobsbrunnen“, die „nicht auf die Knie“ fiel „vor ihm, als sie ihn als Propheten bezeichnete“, stattdessen

das zur Sprache, was zwischen ihnen steht: die ganze blutige Geschichte zwischen ihren Völkern. In ihren Augen ist Samaria das Opfer, Judäa der Täter. Sie bringt es auf den Punkt: „Unsere Väter verneigten sich (*prosekynēsan*) auf diesem Berg hier. Aber ihr sagt, in Jerusalem sei der Ort, wo man sich verneigen (*proskynein*) muss.“

Beim folgenden Gedankengang Veerkamps frage ich mich, ob er mir nur deshalb Kopfzerbrechen bereitet, weil er die Zwickmühle der samaritanischen Situation widerspiegelt:

Der Kult im neuen Tempel Sebastes wäre dann schieres Heidentum, für die Frau, die Botschafterin ihres Volkes, war das ein Greuel: „Einen Mann habe ich nicht!“

Wenn ich das richtig verstehe, beruft sich die Frau einerseits stolz auf ihre israelitische Vätertradition und wirft darum den Judäern vor, den Samaritanern zu Unrecht heidnischen Götzendienst zu unterstellen. Andererseits steht aber der Kult im Tempel der nach dem Kaiser Augustus benannten Stadt Sebaste (griech. *sebastēs* = lat. *augustus*, „erhaben“) tatsächlich im absoluten Widerspruch zur Anbetung des Gottes Israels, was sie durch ihre Feststellung, dass sie keinen Mann (gemäß Hosea 2,18) habe, auch bestätigt hat. Nach Veerkamp geht es also nicht einfach um einen bilateralen Konflikt zwischen zwei Völkerschaften oder Religionsgemeinschaften, sondern um ein kompliziertes Geflecht der Verstrickung in die Politik der Herrschenden:

Ihre Feinde sind die Römer und die Judäer, beide. Deswegen kann sie sich mit einem jüdischen Propheten nicht verständigen: „Unsere Väter hatten gesagt ..., ihr aber sagt ...“ Sie kann daher nicht handeln wie ihre Vorgängerin, die Großfrau aus Schunem, sie kann und wird vor Jesus nicht auf die Knie gehen. Sie sagt: „Du durchschaust zwar unsere politische Lage, denn du bist ein Prophet. Aber solange die Dinge so zwischen uns stehen, kannst du uns hier keine politischen Aufgaben stellen.“

368 [Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 124; 2006, 82-83).

Kann der Messias Jesus aus dieser Konfliktlage einen Ausweg weisen, kann er Versöhnung bewirken? Die Chance dazu besteht, weil Jesus als der Messias nicht nur dem samaritanischen Götzendienst kritisch gegenübersteht, sondern bei der Tempelreinigung auch „zu Leuten seines eigenen Volkes sagte: „Macht nicht aus dem Haus meines Vaters ein Markthaus“ (Johannes 2,16)“, was er „mit einer keineswegs gewaltfreien Aktion“ nachdrücklich unterstrich.

Darum gilt nicht nur für das samaritanische, sondern auch für das jüdische Volk:

Am Ort des Heiligtums in Jerusalem kann man dem Gott Israels nicht „politisch huldigen“, denn das bedeutet das Verb *proskynein*, „sich verneigen“.

Aber davon kann auf der Erzählebene die Samaritanerin nichts wissen. Jesus muss ihr genauer erläutern, worauf er hinaus will.

Wir werden uns in der Auslegung der folgenden Verse darüber klar werden müssen, ob wir dem von Veerkamp hier vorgelegten Verständnis von *proskynein* folgen wollen oder uns mit der traditionellen Übersetzung „anbeten“ zufriedengeben, die das Wort in einem rein religiösen Sinn auffasst. Veerkamp will darauf hinaus, dass derjenige, der sich vor dem Gott Israels verneigt, sich damit ganz und gar auf den befreienden und Recht schaffenden NAMEN dieses Gottes einlässt und jeglicher Unterdrückung und Ausbeutung eine Absage erteilt.

Johannes 4,21: Die Anbetung des Vaters weder auf dem Garizim noch in Jerusalem

4,21 Jesus spricht zu ihr: Glaube mir, Frau,
es kommt die Zeit, dass ihr weder auf diesem Berge
noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet.

In den Versen 4,21-24 geht es um die Art und Weise dessen, was bereits in Vers 20 mit dem Wort *proskynein*, „sich verneigen“, angesprochen wurde. Dieses Wort kam dort schon zwei Mal vor und wird bis zum Vers 24 noch weitere sieben Mal verwendet.

Nach Hartwig Thyen (T257) ist diese Passage „die längste Rede der gesamten Szene“, deren „besonderes Gewicht ... durch die einführenden Worte: *pisteue moi, gynai* {glaube mir, Frau}, markiert“ ist. Thyen vergleicht diese Einführung „mit dem verwandten Satz: *amēn amēn legō hymin hoti erchetai hōra kai nyn estin ktl.* {Amen, Amen, ich sage euch, es kommt die Stunde und ist schon jetzt usw.} (5,25)“, zumal Jesus die Worte *erchetai hōra kai nyn estin*, „es kommt die Stunde und ist schon jetzt“ in Vers 4,23 genau wortgleich mit 5,25 aussprechen wird. Im Gegensatz zu dem „für unser Evangelium typischen doppelten nichtresponsorischen {nicht als Gebetsschluss verwendeten} Amen der Redeeröffnung Jesu“ ist Edeltraud Leidig³⁶⁹ zu-

369 Thyen zitiert die Theologische Dissertation von Edeltraud Leidig, Jesu Gespräch mit der Samaritanerin und weitere Gespräche im Johannesevangelium, Basel 1979, 97.

folge die „Aufforderung zum Vertrauen“ in der einzigartigen „Situation dieses Gesprächs eines *jüdischen Mannes* mit einer *samaritanischen Frau*“ jedoch ebenfalls einzigartig:

Mit deren persönlicher Anrede, „*gynai*“, signalisiert Jesus ihr zugleich, daß sie (und mit ihr der implizite Leser), nun etwas schlechthin Neues ... hören wird, mit dem sie nicht hat rechnen können... Denn statt auf ihre Frage nach dem rechten Ort der Proskynese zu antworten, redet Jesus von der rechten Art und der nahen Zeit der wahren Anbetung und relativiert damit die Juden und Samaritaner trennende Frage nach deren rechtem Ort: *erchetai hōra hote oute en tō orei toutō oute en Hierosolymois proskynēsete tō patri* {die Stunde wird kommen, da ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet}.

An dieser Stelle schlägt Thyen fragwürdige Wege der Auslegung unserer Geschichte ein, und zwar erstens, indem er auf das Stichwort *tō patri*, „den Vater“ folgendermaßen eingeht:

Hatte die Samaritanerin von „unserem Vater Jakob“ und von „unseren Vätern“ geredet, um so den Kult auf dem Garizim zu legitimieren, so benennt Jesus mit diesem Prädikat (*tō patri*) nun Gott als seinen ‚Vater‘, der, sobald mit der eben verheißenen ‚Stunde‘ die Zeit der ‚neuen Geburt‘ aus dem Geist angebrochen ist, als der Vater aller, „die an den Sohn glauben“ (3,36), seien sie nun Juden, Samaritaner oder Heiden, gemeinsam von ihnen allen *angebetet werden wird: proskynēsete* {ihr werdet anbeten}...

Fragwürdig ist hier zunächst die Entgegensetzung der Väter als der Patriarchen Israels und der Bezeichnung VATER für den NAMEN des Gottes Israels, als dessen Sohn sich Jesus im Johannesevangelium versteht. Dasselbe Wort *patēr* wird hier doch in ganz unterschiedlichem Sinn verwendet: Die Samaritaner beteten ja nicht ihre Väter an, sondern beriefen sich vielmehr auf die Patriarchen Israels als Zeugen für den rechten Ort der Anbetung des einen Vater-Gottes, der auch für sie der Gott Israels ist. So jedenfalls muss man Johannes verstehen, wenn man das gesamte Setting der Erzählung am Brunnen Jakobs auf dem Feld Josefs ernstzunehmen gewillt ist.

Wenn es hier aber um den einen Gott Israels geht, der Johannes zufolge nicht nur der Gott der Judäer, sondern auch der Samaritaner (der Söhne Jakobs und Josefs) ist, dann beschäftigt sich Jesus hier ganz konkret mit dem Problem, dass man sich in seinen Augen weder hier auf dem Garizim noch in Jerusalem tatsächlich noch vor dem VATER verneigt. Ersteres hatte er in dem Gesprächsgang über den Mann, der kein Mann ist, verneint, Letzteres bei der Tempelreinigung in Jerusalem. Was Jesus hier ankündigt, muss also darauf hinauslaufen, wie eine Zukunft aussehen kann, in der sich ganz Israel (sowohl Judäa als auch Samaria) wieder vor dem VATER verneigen kann.

Thyens Formulierung von der Anbetung des Vaters Jesu durch alle, „die an den Sohn glauben“ (3,36), seien sie nun Juden, Samaritaner oder Heiden“, klingt dagegen verdächtig nach einer Neudefinition des Gottes Israels vom christlich interpretierten Jesus her, statt dass vom befreienden NAMEN dieses Gottes her danach gefragt wird, wie die Versöhnung zwischen Judäa und Samaria und ihre gemeinsame Befreiung von der Weltordnung, die auf ihnen lastet, zustandegebracht werden kann. Spätestens wenn Juden mehrheitlich nicht bereit sind, an Jesus zu glauben, und wenn Samaritaner als halbe Heiden in der Völkerwelt aufgehen, müssen wir uns als Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums dann nur noch mit uns selber, nämlich uns „Heiden“ oder Angehörigen der nichtjüdischen Völkerwelt, als dessen eigentlichen Adressaten beschäftigen. Und das, obwohl von einer allgemeinen Heidenmission im Johannesevangelium nirgends die Rede ist.

Was ich eben als Befürchtung formuliert habe, nämlich dass die Thyensche Auslegung unserer Geschichte dazu führen könnte, jegliches Interesse am konkreten jüdisch-samaritanischen Konflikt zu verlieren, äußert Thyen dann sogar selbst als angebliche Absicht der Erzählung:

Wie Jesus in V. 10 auf den Antagonismus zwischen Juden und Samaritanern überhaupt nicht eingegangen war, sondern ihn mit dem Stichwort der *dōrea tou theou* {Gabe Gottes} auf die universale Ebene der Relation Gottes zu den Menschen transponiert hatte, und wie er am Ende unserer Szene die Aufforderung seiner Jünger, doch von dem Mitgebrachten zu essen, transzendieren und sie auf das Feld der eschatologischen {endzeitlichen} ‚Ernte‘ verlagern wird (31-38), so verfährt er jetzt auch mit der Frage der Frau nach dem rechten Ort der Proskynese {Verneigung, Anbetung} und der vermeintlichen Alternative von Garizim oder Jerusalem.

Dagegen ist einzuwenden, dass es zwar um Universalität und Eschatologie geht, aber nicht in dem Sinne, dass irdische Feindschaften angesichts der Hoffnung auf den jenseitigen Himmel keine Rolle mehr spielen. Nein, Johannes sieht die Versöhnung der verfeindeten Judäer und Samaritaner als notwendigen Auftakt der Sammlung ganz Israels in der messianischen Gemeinde und das diesseitige Leben der kommenden Weltzeit, das der Messias Jesus anbrechen lassen wird.

Beiläufig weist Thyen darauf hin, dass Jesus, indem er die Zukunftsform *proskynēsete*, „ihr werdet anbeten“, verwendet, nicht schon zu seiner Zeit beide Kultformen auf dem Garizim und in Jerusalem für gleichrangig erklärt. Erst dann, wenn er „selbst, in dem der ewige Logos unter den Menschen „zeltete“ (1,14), ... das eschatologische, alle vereinende „Tempelheiligtum“ sein (2,18-22)“ wird, dann werden beide ihre Bedeutung verloren haben (T257f.):

Bis dahin jedoch hat der Zions-Tempel in Jerusalem, um den Jesus sein Leben lang und mit tödlicher Folge „eifert“ (2,17), den er nachdrücklich „das Haus meines Vaters“ nennt (2,16f) und zu dem er, der Jude, zu den großen Festen

mit seinem Volk „hinaufzieht“ (2,13; 5,1; 7,10), fraglos den unbestreitbaren Vorrang vor dem Garizim-Heiligtum.

Wieder geht es Thyen ausschließlich um Religion: Noch hat der jüdische Kult einen Vorrang gegenüber dem samaritanischen, nach Jesu Auferstehung werden beide von der christlichen Religion abgelöst werden.

Klaus Wengst handelt den Vers Johannes 4,21 sehr viel knapper ab. In seinen Augen geht es Jesus hier nicht um die zukünftige Anbetung Gottes (T257) durch „Juden, Samaritaner oder Heiden“, sondern (W142) Jesus spricht die Frau in der ersten Reaktion auf „die Alternative Garisim oder Jerusalem“, vor die sie ihn stellt,

zunächst als Repräsentantin ihres Volkes an und nimmt sie aus dieser Alternative heraus: „Glaube mir, Frau: Es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet.“ Es ist zu beachten, dass Jesus hier nicht sowohl von Juden als auch von Samaritern spricht, die weder auf dem Garisim noch in Jerusalem anbeten werden, sondern er redet in der Frau nur die Samariter an. Sie werden nicht auf dem Garisim anbeten, aber sie werden auch nicht nach Jerusalem gewiesen. Sie müssen nicht erst Juden werden, um wahre Gottesanbeter zu sein.

Die Schlussfolgerung im letzten Satz dieser Argumentation läuft allerdings auf etwas ganz Ähnliches hinaus wie bei Thyen. Auch Wengst sieht Juden und Samaritaner trotz aller Rückbezüge der Frau auf die israelitischen Väter ihres Volkes als Angehörige zweier verschiedener Religionen. Er hatte ja schon einleitend (W133) die Samaritaner unter Hinweis auf Vers 42 als „außerhalb Israels“ stehend und „als Repräsentanten ‚der Welt‘“ betrachtet und scheint die Haltung des Johannes ihnen gegenüber analog zur Haltung des Paulus gegenüber den Nichtjuden aus den Völkern zu begreifen.

Ton Veerkamp³⁷⁰ versteht den Ausblick auf die Zukunft in Vers 21 als eine realistische Beschreibung der Situation zur Zeit des Evangelisten. Diese Realität muss ernst genommen werden, wenn sie bewältigt werden soll:

Auf der Ebene der Erzählung (*fiction*) existiert das Heiligtum in Jerusalem noch; auf der Ebene des Erzählers (*reality*) sind beide Heiligtümer zerstört. Beide Völker haben „keinen Ort, nirgends“ mehr. „Weder Jerusalem noch Garizim“ ist trostlose Realität, für beide Völker. Welche Zukunft haben sie denn? Wem können sie noch nachgehen, es sei denn dem Götzen dieser Weltordnung?

Mit seiner Antwort beginnt Jesus daher über die trostlose Ortlosigkeit der Anbetung der beiden Völker hinauzuweisen. Die Samaritanerin weiß zwar nicht,

370 [Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24](#), Abs. 4 (Veerkamp 2021, 124; 2006, 82).

dass er den Judäern das verlangte Zeichen ankündigte: „Löst diesen Tempel auf, und ich werde ihn in drei Tagen aufrichten“ (2,19), wobei Johannes bemerkte, er habe vom Tempel seines Körpers geredet, im Klartext, von der messianischen Gemeinde. Das alles wusste sie nicht und konnte es auch nicht wissen. Nicht einmal die Schüler wussten es: „Als er nun von den Toten auferweckt wurde, erinnerten sich die Schüler daran, dass er das gesagt hatte“ (2,22). Erst dann!

Schon im Laufe dieses Gesprächs mit der Samaritanerin wird sich aber zeigen, dass diese Frau nicht so schwer von Begriff ist wie seine Schüler. Und im Gespräch selbst geschieht bereits jetzt beispielhaft genau das, wovon Jesus hier redet und worauf sein ganzes Reden und Wirken gerichtet ist, nämlich die Sammlung ganz Israels in seiner messianischen Gemeinde, innerhalb derer die verfeindeten Geschwister Judäas und Samarias miteinander versöhnt werden und das Leben der kommenden Weltzeit des Friedens gemeinsam tätig erwarten können:

Der Abriss von absurden und mörderischen Trennmauern ist der Inbegriff messianischer Politik, Friedenspolitik (vgl. Johannes 14,27ff. und Epheser 2,14ff.).

Johannes 4,22: „Rettung, Heil, Befreiung“, *sōtēria*, kommt von den Juden/Judäern

4,22 Ihr wisst nicht, was ihr anbetet;
wir aber wissen, was wir anbeten;
denn das Heil kommt von den Juden.

[20. Mai 2022] Dass Jesus Wengst zufolge (W142) in Vers 21 angeblich

nicht übergreifend und in gleicher Weise von Juden und Samaritern spricht, wird deutlich, wenn er anschließend eindeutig für die jüdische Position Partei ergreift. Die Frau hatte den als Propheten Erkannten indirekt aufgefordert, Stellung zu beziehen, und die Art ihrer Formulierung suggerierte eine Entscheidung für den Garisim. Jesus aber sagt nach der Ankündigung, dass die Samariter weder auf dem Garisim noch in Jerusalem anbeten werden: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt. Wir beten an, was wir kennen.“ Wieder wird die Frau als Repräsentantin ihres Volkes angesprochen, während sich Jesus mit allen Juden in einem gemeinsamen „Wir“ zusammenfasst. Als den ihn die Frau zu Beginn des Gesprächs identifiziert hatte, als Juden, als den sie ihn bei ihrer gerade gemachten Aussage mit allen seinen Landsleuten zusammengeschlossen hatte, als der spricht er hier selbst. Er nimmt dabei eine streng jüdische Position ein: Die samaritanische Gottesverehrung erfolgt ahnungslos, während die Juden wissen, was sie anbeten.

Indem Jesus jedoch in der Formulierung: „*was* ihr nicht kennt“, „*was* wir kennen“, nicht das Maskulinum, sondern das Neutrum benutzt, statt zu sagen: „*wen* ihr nicht

kennt“, „wen wir kennen“, will er wohl „den Samaritern nicht direkt jede Gotteserkenntnis“ absprechen. Erst hier kommt auch Wengst (W143) zur Begründung „der Ahnungslosigkeit samaritischer Gottesverehrung“ auf die bereits mehrfach erwähnte Josephusstelle [Ant. 12,5,5](#) zu sprechen, derzufolge die Samaritaner ein ursprünglich „namenloses (*anónymon*) Heiligtum“ dem „Zeus Hellenios“ weihen wollten, obwohl er zu [Johannes 4,16-18](#) diese Stelle außer Acht gelassen und behauptet hatte, nach Josephus seien die Samaritaner dem Gott Israels stets treu geblieben.

Im Text von Johannes 4,22 selbst folgt als Begründung des Wissens der Juden und des Nichtwissens der Samaritaner ein Satz, den Wengst so übersetzt: „Denn die Rettung gibt es von den Juden her.“ Zur häufigen literarkritischen Ausscheidung dieses Verses „als sekundär“ in Vergangenheit und Gegenwart führt er als Beispiel (Anm. 188) Ernst Haenchen³⁷¹ an, der „betont, daß für das J(ohannes-)E(vangelium) das Heil einzig von Gott und dessen Gesandten Jesus Christus kommt‘ und nicht von den Juden“. Nach Wengst ist „das eine falsche Alternative, weil es Gott gefallen hat, Israel als sein Volk zu erwählen“, und er merkt zusätzlich an (Anm. 187):

Auch wer wissenschaftlich von der Sekundarität überzeugt ist, sollte sich heute in Deutschland doch wenigstens dem sachlichen Problem stellen, dass DC-Pfarrer im 3. Reich diese Aussage im Konfirmandenunterricht aus der Bibel ausschwärzen ließen und dass sich 1938 der badische Landesbischof mit ihrer Tilgung beim Neudruck der „Biblischen Geschichten“ für den Religionsunterricht einverstanden erklärte.

Wengst sieht in dem Begründungszusammenhang (W143)

dann eine nachvollziehbare Logik, wenn hier implizit der Zusammenhang von Erwählung und Bund vorausgesetzt ist. Die Juden kennen deshalb Gott, weil es eben nicht um einen unbekannten, einen „anonymen“ Gott geht, sondern um Gott, der Israel erwählt und einen Bund mit ihm geschlossen und sich ihm so in einer gemeinsamen Geschichte bekannt gemacht hat. Gott und sein Volk Israel gehören unlösbar zusammen. Rettung gibt es von Gott her, der sich in Partnerschaft an dieses Volk gebunden hat.

In Anm. 189 argumentiert er aber nicht sehr konsequent, wenn er einerseits im „Blick auf die Samariter“ voraussetzt, dass diese „nicht in gleicher Weise wie die Juden an dieser Geschichte teilhaben, wie das in der von Josephus angeführten Überlieferung über ‚das anonyme Heiligtum‘ zum Ausdruck kommt“, andererseits aber darauf hinweist, dass es „zur Zeit Antiochus IV.“ nicht nur „hellenisierende Samariter gab“, sondern „auch die Existenz von in dieser Weise hellenisierenden führenden jüdischen Kreisen in Jerusalem belegt“ ist. Und genau das, nämlich die Verwandlung des Jerusalemer Tempels in ein hellenistisch-römisches Kaufhaus, hatte Jesus bei

371 Wengst zitiert Ernst Haenchen, Das Johannesevangelium, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 243.

der Tempelreinigung doch auch den Juden vorgeworfen! Umgekehrt gesteht Wengst den Samaritanern zu:

Aufs Ganze gesehen entspricht die Aussage von V. 22a natürlich nicht samaritanischem Selbstverständnis. Und so hat auch die samaritanische Frau in V. 20 in aller Selbstverständlichkeit von „unseren Vätern gesprochen und damit keine anderen gemeint, als wenn Juden von „unseren Vätern“ sprechen. Dementsprechend hat – wie schon vermerkt – das rabbinische Judentum in seiner Mehrheit unter den meisten Gesichtspunkten Juden und Samariter gleichgestellt.

Mit all dem erzeugt Wengst ein verwirrendes Bild: Einerseits soll Jesus als Repräsentant der Juden für ein Israel sprechen, das im Bund mit seinem Gott steht, während die Samaritaner durch Abfall zum hellenischen Zeus sich aus diesem Bund gelöst haben. Andererseits gibt es auch Juden, die dem Bund mit Gott untreu geworden sind, während die Samaritanerin sich auf die Väter Israels beruft, was auf jeden Fall der zuvor von Wengst vertretenen Annahme widerspricht, die Samaritaner seien als von Israel unterschiedenes Volk und praktisch als Teil der Völkerwelt zu betrachten.

Nun gibt es Ausleger, die ein „Ablösungsmodell“ vertreten (W144), „als gelte der Bund mit Israel nur bis zu Jesus und die Aussage von Joh 4,22 insofern, als der aus dem Judentum kommt.“ Dazu zitiert Wengst den Reformator Johannes Calvin,³⁷² der einerseits betont, dass „Gott mit ihnen [den Juden] den Bund des ewigen Heils geschlossen hatte“, und feststellt, dass „nicht der geringste Zweifel daran“ besteht,

daß Christus deshalb die Juden bevorzugt, weil sie nicht irgendein unbekanntes Wesen verehrten, sondern den einen Gott, der sich ihnen offenbart hat und sie als sein Volk angenommen hat. Allerdings führt CALVIN diesen Gesichtspunkt nicht konsequent durch und so meint er schon auf der nächsten Seite, „daß die Juden des Schatzes verlustig gegangen sind, den sie bis dahin noch besaßen“.

Wengst selbst (W143) lehnt das „Ablösungsmodell“ ab: Einerseits gibt es

auch durch Jesu Wirken „Rettung von den Juden her“, da der in ihm präsente Gott kein anderer ist als Israels Gott. Weil die Bindung Gottes an Israel und damit die Partnerschaft zwischen Gott und seinem Volk bleibt, darf hier nicht in einem Ablösungsmodell gedacht werden...

Spannend finde ich schließlich, dass Wengst (W144) in der „Formulierung, dass es ‚Rettung von den Juden her‘ gibt..., noch eine weitere Dimension“ entdeckt,

nämlich eine politische: Der Begriff „Rettung“ (*sotería*, lateinisch: *salus*) war zur Zeit, als Johannes sein Evangelium schrieb, Bestandteil der politischen

372 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 98f.

Ideologie des römischen Imperiums. Die allgemeine Wohlfahrt, die Rettung des Menschengeschlechts, sein Schutz und seine Sicherheit hängen an der Unversehrtheit und Wohlbehaltenheit des Kaisers, für die deshalb feierliche Rituale vollzogen werden. Das „Heil“, die „Rettung“, kommt vom Kaiser aus Rom. Gegenüber den Juden hatte Rom seine unwiderstehliche Macht vor nicht langer Zeit demonstriert. Für Johannes kommt das Heil dennoch nicht vom mächtigen Rom, sondern „die Rettung gibt es von den Juden her“.

Leider nutzt Wengst an dieser Stelle nicht die Chance, auch die Befreiung Israels politisch von den jüdischen Schriften her zu begreifen – und zwar als die Befreiung aus der Unterdrückung und Ausbeutung durch die römische Gewaltherrschaft selbst. Stattdessen sieht er offenbar das durch Jesus herbeigeführte „Heil“ lediglich als religiös-soziales Kontrastprogramm zur Versorgung der römischen Untertanen mit Sicherheit und Wohlfahrt durch den Kaiser.

Zur als selbstverständlich vorausgesetzten Annahme von Wengst, Jesus ergreife in Vers 22 als Vertreter der Juden Partei gegen die Samaritaner, stellt Hartwig Thyen (T258) zunächst fest, dass sie unter den Exegeten „höchst umstritten“ ist und „weiterer Klärung“ bedarf. Betont Jesus hier wirklich den „heilsgeschichtlichen Vorrang Jerusalems“? Viele Ausleger bestreiten

die Möglichkeit, die *hymeis* {ihr} mit den Samaritanern und die *hēmeis* {wir} mit den Juden zu identifizieren, weil Jesus sich damit ja in diese *hēmeis* einschliesse. Deshalb sehen sie in dem ‚Wir‘ – in vermeintlicher Analogie zu Joh 3,11 – eine Referenz auf die *Christen* im Gegensatz zu Samaritanern und Juden.

Thyen jedoch (T259) hält es „angesichts der präzisen Unterscheidung der Zeiten in diesem Evangelium doch wohl“ für „kaum denkbar“, ³⁷³ dass

der Evangelist, der seine kommentierenden Bemerkungen zu Worten oder Taten seines Protagonisten stets als solche *erkennbar* macht, Jesus hier derart unvermittelt aus der *erzählten Zeit* seines irdischen Lebens in seine eigene nachösterliche *Zeit des Erzählens* versetzt und ihn zum Sprachrohr des Glaubens „*der Christen*“ gemacht haben sollte...

Wie Wengst wendet sich auch Thyen gegen die Ausscheidung des „ganzen V. 22 oder nur dessen begründenden Satz: „denn das Heil kommt von den Juden“ als eine sekundäre und“ angeblich „gänzlich unjohanneische Glosse aus dem Evangelium“. Dagegen spricht vor allem die Schwierigkeit, „erklären zu müssen, wie denn diese vermeintlich späte Glosse, noch dazu gegen den wachsenden antijudaistischen

373 Mit den folgenden Ausführungen stellt er sich auch gegen seine „eigene früher vorgelegte Interpretation der Passage“ in Hartwig Thyen, „Das Heil kommt von den Juden“, in: Kirche, FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 170.

Trend der Folgezeit, in ausnahmslos *alle* uns bekannten Handschriften Eingang gefunden haben soll.“ Weiter argumentiert Thyen (T260):

Auf die Nähe des Satzes: *hoti hē sōtēria ek tōn loudaiōn estin* {denn das Heil kommt von den Juden}, zu Ps 75,2 (LXX): *gnōstos en tē loudaia ho theos* {Gott ist in Juda bekannt} machen Brown und Barrett aufmerksam und sehen – wie Schnackenburg und Lindars – in dem adversativen *alla* {aber}, das den folgenden V 23 eröffnet, die Bestätigung dafür, daß V. 22 genuiner Bestandteil des Textes sein muß, weil das *alla* signalisiere, daß die kommende eschatologische Stunde die heiligen Stätten Samarias und Jerusalems relativieren und den Streit um ihre Prioritäten obsolet machen werde. Gleichwohl gilt aber, daß damit der heilsgeschichtliche Vorrang der Juden nicht aufgehoben sein wird.

Damit hält Thyen ähnlich wie Wengst an der Einsicht fest, dass

für unseren Erzähler ein *jüdischer Messias*, der schon in der vergangenen Geschichte seines Volkes stets präsent war (vgl. Joh 8,56; 12,41), die Seinen auch in aller Zukunft mit seines Vaters erwähltem Volk verbinden und ihm verpflichten wird (siehe unten zu 19,25-27).

Allerdings geht er dabei doch selbstverständlich davon aus, dass „die Seinen“ Jesu mit den späteren Christen im Unterschied „zu seines Vaters erwähltem Volk“, also den Juden, zu identifizieren sind, als ob bereits Johannes eine solche religiöse Trennung im Sinn gehabt hätte.

Weder Wengst noch Thyen können in meinen Augen nachvollziehbar begründen, bis zu welchem Grad und aus welchem Grund sich Jesus hier mit den Juden und ihrem Vorrang in Bezug auf das „Heil“ gegenüber den Samaritanern zu identifiziert. Ton Veerkamp³⁷⁴ gelingt das, indem er konsequent vom politisch-religiösen Hintergrund des judäisch-samaritanischen Konflikt ausgeht und die Rolle des judäischen Messias Jesus in diese Verstrickungen hineinzeichnet.

Zunächst betrachtet er den Doppelsatz: „Ihr verneigt euch vor dem, wovon ihr kein Wissen habt. Wir verneigen uns vor dem, wovon wir Wissen haben“ mit einigem Befremden, da er das soeben betonte „Weder... noch“ wieder aufzuheben scheint. Wird hier nicht „die Perspektive“ zerstört, „die Jesus seinem und ihrem Volk eröffnet hatte“?

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 (*eidenai*, „wissen“), oder besser, um Bewusstseinsinhalte. *Wir* wissen, worum es politisch geht. *Unser* Bewusstsein hat erstens die Befreiung (*sōteria*) zum Inhalt und

374 [Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24](#), Abs. 5-8 (Veerkamp 2021, 124-126; 2006, 83-84).

zweitens, dass sie von den *Judäern* kommt. „Gott“ in Israel ist die *Freiheit* Israels.

Das Problem besteht darin, in welcher Weise nach Johannes die Befreiung für Israel in seiner Gegenwart kommt.

Sie kommt ... 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*.

Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen einer Auslegung, die Thyen ablehnt, als ob das „Wir“ Jesu hier bereits die spätere christliche Kirche meint, und der jüdisch-messianischen Lektüre Veerkamps, die ernst nimmt, dass sich der Evangelist und seine ursprünglichen Adressaten noch ganz und gar als auf Israel und den befreienden NAMEN ausgerichtete Judäer betrachten. Sie missionieren nicht unter Juden und Samaritanern für eine neue Religion, sondern sie werben sowohl um ihre Mit-Juden als auch um die Samaritaner, sich einem erneuerten Gesamt-Israel aus beiden Völkern anzuschließen, das der Messias Jesus zusammenführt. Aber diesem Werben scheinen unter den gegebenen Umständen unüberwindbare Schwierigkeiten entgegenzustehen:

Durch den verheerenden Konflikt können die Samaritaner nicht sehen, dass von irgendwelchen *Judäern* überhaupt so etwas wie Befreiung kommen könnte; 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 jüdische Ursprung der Bewegung gewesen sein.

Was bedeutet im Rahmen einer solchen Auslegung der Halbsatz, „dass die Befreiung von den Judäern her geschieht“, wie Veerkamp ihn übersetzt? Dazu geht er zunächst auf Friedrich-Wilhelm Marquardt ein, der an der traditionellen Übersetzung „denn das Heil kommt von den Juden“ festhält und das Anliegen verfolgt, „den christlichen Glauben aus seiner antisemitischen und für die Juden bis heute tödlichen Verkrampfung und so aus seiner Unfruchtbarkeit für die Welt zu befreien.“ Auf Marquardt hatte sich auch Wengst zustimmend berufen (W144, Anm. 190), indem dieser „zeigt [hat], wie diese Aussage als Motto für die Christologie fruchtbar ge-

macht werden kann“.³⁷⁵ Nach Veerkamp muss über Marquardt hinausgegangen werden, denn

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 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.

Dieses „mehr“ ist also nicht als Überwindung einer unzureichenden jüdischen oder auch samaritanischen Religion zu verstehen, die letzten Endes auf eine jenseits-orientierte Eschatologie hinausläuft, sondern als die Sammlung ganz Israels für das Leben der kommenden Weltzeit:

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.).

Worin sieht Veerkamp aber nun den entscheidenden Unterschied zwischen dem „wir“ und dem „ihr“, das Jesus hier im Blick auf Judäer und Samaritaner verwendet?

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.

Genau diese samaritanische Situation ergibt sich bereits aus dem Gesprächsgang 4,16-18 über den Mann, der kein Mann ist, sondern ein Besitzergott, und zwar gerade weil der Evangelist die israelitischen Ursprünge Samarias so ernst nimmt, dass es mit Judäa in einem Gesamt-Israel zusammengeführt werden soll.

375 Dazu zitiert Wengst Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie 1, München 1988, 98-105. Sehr lesenswert ist in diesem Zusammenhang auch Friedrich-Wilhelm Marquardt, [Johannes – aus dem Hebräischen gedacht](#).

Johannes 4,23-24: Die Verneigung vor dem VATER im Geist und in der Wahrheit

- 4,23 Aber es kommt die Stunde und ist schon jetzt,
dass die wahren Anbeter den Vater anbeten werden
im Geist und in der Wahrheit;
denn auch der Vater will solche Anbeter haben.
- 4,24 Gott ist Geist, und die ihn anbeten,
die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.

[21. Mai 2022] In den beiden Versen 4,23-24 geht es weiter um die Anbetung des Vaters bzw. um die Verneigung vor ihm (weitere fünf Mal erscheint das Wort *proskynein*!), aber nun betont Jesus zwei Mal wortwörtlich, dass diese Anbetung *en pneumatikē kai alētheia*, „in Geist und Wahrheit“ erfolgen muss. Das wiederholte „in“ und der bestimmte Artikel in der Lutherübersetzung entsprechen nicht dem griechischen Original. Mitten drin steht auch noch der kleine Satz *pneuma ho theos*, wörtlich: „Geist der Gott“. Insgesamt stellen diese Verse die Exegese vor große Herausforderungen, mit denen Wengst, Thyen und Veerkamp wieder in sehr unterschiedlicher Weise umgehen.

Klaus Wengst ist es zunächst wichtig (W144), dass durch das „Aber“ in Vers 23 die eben geäußerte Aussage über „die Rettung“, die „es von den Juden her“ gibt, nicht eingeschränkt wird. Er betont, dass „immer noch die samaritanische Frau als Repräsentantin ihres Volkes angeredet ist“, woraus er (Anm. 192) meint den Schluss ziehen zu können, „dass auch das Folgende nicht in Hinsicht auf Juden gesprochen wird.“ Wie also eben angeblich nur den Samaritanern die Zeit angekündigt wird, da sie „weder auf dem Garisim noch in Jerusalem anbeten werden“, soll nun also auch der Satz: „Aber die Stunde kommt und ist jetzt, da die wahrhaftig Anbetenden den Vater in Geisteskraft und Wahrheit anbeten werden“ nicht den Juden, sondern nur den Samaritanern gelten.

Die Absicht hinter dieser Argumentation ist offenbar eine doppelte: Einerseits will er einer antijüdischen Auslegung entgegenwirken, als ob Juden Gott noch nicht als ihren Vater „in Geisteskraft und Wahrheit“ angebetet hätten; andererseits sieht er die Voraussage dieses „Jetzt“ bereits am Ende dieser Erzählung erfüllt, wenn „Samariter aus Sychar Jesus als ‚den Retter der Welt‘“ bekennen. In diesem Bekenntnis (W145) erkennen sie das „Wirken Gottes“ durch Jesus an und verlassen sich darauf, wodurch sie jetzt schon die „Geisteskraft der Wahrheit“ erfahren, die Jesus „in den Abschiedsreden ... seinen zurückbleibenden Schülern ... als Beistand“ verheißen wird. Wengst deutet damit an, dass die Samaritaner hier nicht nur als erste Vertreter der Völkerwelt zu den Juden hinzuberufen werden, sondern im schon „jetzt“ erfolgenden Geistempfang sogar den jüdischen Schülern Jesu voraus sind.

Das Stichwort „Vater“ veranlasst Wengst zu zwei Anmerkungen. Zuzustimmen ist ihm (Anm. 193) in seiner Kritik an Marion Moser,³⁷⁶ die „die Bezeichnung Gottes als ‚des Vaters‘ an dieser Stelle in unsäglicher Weise“ betont:

„Durch die letztgültige Offenbarung in und durch Jesus zeigt Gott ein neues Gesicht: Er wird zum Vater, was eine durch Nähe bestimmte Beziehung zu ihm ermöglicht“.

Gegen eine solche Sicht des Gottes Israels verweist Wengst einerseits auf Jesaja 63,16 und andererseits auf verschiedene Monographien, die herausstellen, dass Gott bereits im TeNaK und anderen jüdischen Schriften als Vater verehrt wurde.³⁷⁷

Die andere Anmerkung (Anm. 194) finde ich insofern seltsam, als Wengst die dreimalige Erwähnung des „Vaters“ in den Versen 21 und 23 dadurch veranlasst sieht, dass hier „das Bekenntnis zu Jesus im Blick ist“, weil damit „für ihn implizit die Relation zum ‚Sohn‘ gegeben“ ist. „Am Ende von V. 23 unterstreicht er, dass ‚auch der Vater solche verlangt, die ihn so anbeten‘.“ Recht hat Wengst natürlich damit, dass die Beziehung von Gott als dem Vater Jesu für das Johannesevangelium von zentraler Bedeutung ist. Aber wenn Jesus an dieser Stelle auf den Vater nicht ausdrücklich als *seinen Vater* Bezug nimmt, mag es doch sein, dass es gerade hier auch nicht direkt um das Bekenntnis zu Jesus geht, sondern um die Verneigung vor dem Gott Israels und seinem befreienden NAMEN.

Bei genauerem Nachdenken mag ich Wengst sogar noch einen weiteren Schritt entgegenkommen und einräumen: In der Tat ist der Evangelist Johannes der festen Überzeugung, dass nur durch das Vertrauen auf den Messias Jesus die Verneigung vor Gott wirklich vollzogen wird. Wenn das aber so ist, ist wiederum überhaupt nicht einzusehen, warum nur die Samaritaner und nicht auch die Judäer in diesen Versen angesprochen sein sollen, denn spätestens seit der Tempelreinigung ist klar, dass auch viele unter ihnen es an konsequenter Treue zu Gott fehlen lassen. Eine solche Sicht der Dinge hat nichts mit Antijudaismus, sondern mit innerjüdischer Kritik im Geiste der jüdischen Propheten zu tun.

Den kurzen Satz (W145) *pneuma ho theos* übersetzt Wengst mit „Gott ist Geisteskraft“, ansonsten verliert er dazu kein Wort. Stattdessen gibt er zusätzliche Erläuterungen zur Anbetung „in Geisteskraft und Wahrheit“, von der in Vers 24 nochmals die Rede ist. Diese ist

376 Wengst zitiert Marion Moser, *Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrativ-inter-textuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7*, Tübingen 2014, 84; vgl. 135.

377 Annette Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000; Angelika Strotmann, *Mein Vater bist du! Sir 51,10. Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften*, FTS 39, Frankfurt a. M. 1991; Elke Tönges, „Unser Vater im Himmel“. Die Bezeichnung Gottes als „Vater“ in der tannaitischen Literatur, Stuttgart 2003.

nicht ortlos. Sie macht sich nach dem Johannesevangelium an Jesus fest. Darum geht es hier immer und immer wieder: den Juden Jesus als Ort der Präsenz Gottes darzustellen, zu bezeugen, dass im Reden, Handeln und Erleiden Jesu Gott selbst, der Gott Israels, auf den Plan getreten ist. Und wie die Tradition von Jerusalem als dem Ort des Gebetes das Hören der Gebete durch Gott hervorhebt, weil dort das Tor zum Himmel ist, so betont Johannes mehrfach die Erhörungsgewissheit des Gebetes im Namen Jesu. Der Ort der Anbetung Gottes ist dann also die im Namen Jesu versammelte Gemeinde.

Hat Wengst hier vergessen, was er wenige Zeilen zuvor über die Verse 21-23 gesagt hat, dass Jesus in ihnen nur die Samaritaner anspricht? Auf einmal soll in Vers 24, der mit dem vorherigen Vers eine untrennbare Einheit bildet, Jesus nun doch den Juden bezeugt werden, und zwar soll er – in Gestalt der Gemeinde Jesu – den Ort der Gegenwart des Gottes Israels darstellen. Nach der bisher von Wengst vertretenen Logik macht das innerhalb des Gesprächs mit der Samaritanerin überhaupt keinen Sinn.

Als einziger Grund für eine dermaßen widersprüchliche Argumentation drängt sich mir auf, dass Wengst, nachdem er soeben die Juden vom Vorwurf meinte entlasten zu müssen, sie würden Gott nicht als ihren Vater anbeten, und zugleich die Samaritaner in ihrem geisterfüllten Bekenntnis zu Jesus als dem Retter der Welt gewürdigt hat, nun doch auch die Frage zu klären versucht, wie „religiöse Praxis“ ohne den konkreten Ort des Tempels in Jerusalem möglich ist, da dieser ja zur Zeit des Johannes längst zerstört war. In diesem Zusammenhang verweist Wengst einerseits darauf, dass für den Evangelisten „Jesus die Funktion des Tempels als Ort der Präsenz Gottes“ übernommen hat:

Diesen Ort „hat“ die Gemeinde aber nicht anders als in den Worten des Evangeliums, das seine Geschichte erzählt. Und diese Geschichte hat ihren sehr bestimmten Ort im Land Israel. Das berechtigt allerdings christliche Israelpilger nicht, an Erinnerungsstätten Jesu so zu tun, als gehörten sie ihnen. Jesus war Jude und also Teil seines Volkes.

Diese Worte klingen gut, und ich kann ihnen als Befürworter des interreligiösen Dialogs zustimmen. Aber gehen sie nicht doch am Johannesevangelium mit seinen scharfen Auseinandersetzungen zwischen Jesus und seinen mitjüdischen Gegnern vorbei? Mir kommt es so vor, als gieße Wengst hier konfliktverschleiende religiöse Zuckersöße über eine Auseinandersetzung, deren politische Tragweite er nicht ernst genug nimmt. Dazu passt eine Bemerkung von Wengst über „Stätten besonderer Glaubenserfahrungen und deshalb Stätten erinnernder Zeugenschaft“, die es später auch „in der Geschichte des Christentums“ gab:

Wo es gute ökumenische Partnerschaft gibt, haben in dieser Hinsicht evangelische Gemeinden von und mit katholischen Gemeinden Wallfahrten wieder zu schätzen gelernt.

Auch ich schätze [solche Erfahrungen](#), habe aber nicht den Eindruck, dass sie zur Erhellung des Sinnes unserer Johannes-Stelle Sinnvolles beitragen.

Erst in seinem letzten Absatz zu diesem Thema steuert Wengst doch noch einen weiterführenden Gesichtspunkt zur Auslegung der Anbetung von Gott „in Geisteskraft und Wahrheit“ bei, nämlich indem er daran erinnert, dass diese Formulierung etwas mit der „Verlässlichkeit und Treue“ Gottes zu tun hat, allerdings ohne hier nochmals ausdrücklich zu betonen, dass allein dieses Verständnis des Wortes *alētheia*, hebräisch *’emeth*, „Treue“, dem jüdischen TeNaK angemessen ist.

Die Art, wie Wengst von dieser Treue redet, steuert dann doch wieder auf seinen Lieblingsgedanken zu, dass der Gott Israels in der Auferweckung Jesu zum „Gott für die Welt“ wird, worauf die Samaritaner am Ende unserer Szene in ihrem Bekenntnis zu Jesus als „Retter der Welt“ in seinen Augen bereits vorwegnehmend hinweisen. Dazu Wengst wörtlich (W145f.): „Gott selbst, der Geisteskraft und nicht ‚Fleisch‘ ist“, hat sich im „Blick auf Jesus“

so als wahrer, als treuer und verlässlicher Gott erwiesen, dass er ihn nicht dem Tod am Kreuz überließ, sondern ihn genau dort erhöht und verherrlicht hat in der Auferstehung. So ist er Gott für die Welt geworden. Von daher ist die Darstellung der zu Jesus kommenden und ihn als „Retter der Welt“ bekennenden Samariter am Ende dieses Zusammenhangs proleptisch {vorgreifend}. Darauf weist auch die Erwähnung der „Stunde“, die ja die Stunde der Kreuzigung und Auferweckung Jesu ist.

Wie bereits gesagt, bezweifle ich, dass das Johannesevangelium den *kosmos* im Sinne der Völkerwelt als Missionsfeld Jesu ins Auge fasst. Abgesehen davon ist das, was Wengst weiter von der Geisteskraft und ihrem Zusammenhang mit dem Gott Israels sagt, beherzigenswert:

Die von Jesus seinen Schülern verheißene Geisteskraft wird ihnen vom auferweckten Gekreuzigten eingehaucht (20,22). Von ihm hat die Gemeinde, für die Jesu Schüler stehen, ihren Lebensatem, der sie mit Israels Gott verbindet. In dieser Geisteskraft ist Jesus nach Ostern als der da, der er bis zu seinem Kreuz war: als der, der der Welt die Liebe Gottes nahebringt (3,16). Daher ist das Bekenntnis zu Jesus als dem Retter der Welt Anbetung Gottes in Geisteskraft und Wahrheit. Die Präsenz Gottes in Jesus kann als Präsenz des Gottes Israels nur erkannt und festgehalten werden, wenn keinen Augenblick das Jüdissein Jesu vergessen wird. Sonst wird aus dem Gott Israels, der gewiss der Gott aller Welt ist, ein Allerweltsgott und aus dem jüdischen Menschen Jesus ein Universalmensch, ein konturenloses Schemen, in das eigene Bilder projiziert werden.

Richtig daran ist im Blick auf das Verhältnis von Israel und dem *kosmos* die Erkenntnis, dass der Gott Israels zwar „aller Welt Gott“, aber kein „Allerweltsgott“ ist. Damit

ist im Johannesevangelium aber zunächst noch keine Weltmission verknüpft, sondern die Hoffnung auf die Sammlung und Befreiung ganz Israels (einschließlich Samarias und vielleicht noch „einiger Griechen“, 12,20) von der versklavenden Weltordnung, die auf der gesamten Menschenwelt einschließlich Israels lastet.

Für Hartwig Thyen (T263f.) endet mit den Versen 23 und 24 ein langer und durch den Evangelisten kunstvoll gerahmter Gesprächsbeitrag Jesu, der mit den beiden letzten Worten in Vers 24, *dei proskynein* {wörtlich: es ist nötig anzubeten} „nicht ohne Ironie in Umkehrung der Wortfolge“ die Kritik der Samaritanerin an Jerusalem als der Stätte, *hopou proskynein dei*, „wo es anzubeten nötig ist“, aufgreift.

Anders als Wengst setzt Thyen es als selbstverständlich voraus (T260), dass sich die Aussage von Vers 23 sowohl auf die Samaritaner als auch auf die Juden bezieht; trotz des „heilsgeschichtlichen Vorrangs Israels (V. 22)“ ist die „künftige Anbetung“ Gottes, des Vaters, nicht mehr durch den „Zionstempel Jerusalems“ legitimiert, genau so wenig wie durch die „Väter“, die die Samaritanerin zur Legitimation des Kultes auf dem Garizim beschworen hatte“.

Zur Zeitangabe

erchetai hōra {es kommt die Stunde} aus V. 21 fügt er nun hinzu: *kai nyn estin* {und sie ist jetzt}. Die Paradoxie dieser doppelten Bestimmung der ‚Zeit‘ der eschatologischen {endzeitlichen} Stunde darf weder nach der einen, noch nach der anderen Seite hin aufgelöst werden. Darum wird durch das *kai nyn estin* die Stunde nicht etwa total ‚vergegenwärtigt‘ als solle damit die Verheißung ihres ‚Kommens‘ außer Kraft gesetzt werden. Die Stunde bleibt vielmehr zukünftig, sie *wird* kommen. Gegenwärtig und wirksam ist sie einstweilen allein in dem ‚Sohn‘, der hier die *künftige* Anbetung des ‚Vaters‘ durch die *alēthinoi proskynētai* {wahren Anbeter} verheißt...

Dabei spricht Jesus mit der Stunde, die kommen soll (T261), die „Stunde seiner ‚Verherrlichung‘“ an, „in der er sterbend das ihm von seinem Vater aufgetragene ‚Werk‘ vollenden wird (19,30). Denn erst diese Stunde des ‚Weggehens‘ Jesu eröffnet dem Geist ja die Möglichkeit seines ‚Kommens‘“ (16,7).“

Zur „Bedeutung der verheißenen Anbetung ‚des Vaters in Geist und Wahrheit‘“ referiert Thyen zustimmend die Ergebnisse einer umfassenden Untersuchung von Ignace de la Potterie.³⁷⁸ Da „in der Wendung vom *proskynein tō patri en pneumatī kai alētheia* {den Vater in Geist und Wahrheit anbeten} nur eine Präposition die beiden ihr folgenden Substantive regiert“, ist [704] der „Ausdruck als [Hendiadyoin](#)“ zu begreifen:

378 Thyen zitiert Ignace de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean II*, AnBib 74, Rom 1977, 673-706. Die folgenden Seitenzahlen in eckigen Klammern weisen auf Zitate aus diesem Buch hin.

Das darf freilich nicht in dem Sinne geschehen, als sei *alētheia* {Wahrheit} eine Art adverbialer Näherbestimmung von *en pneumatī* {im Geist} und mit *alēthōs* {wahrhaftig, wahrlich} synonym. Wie bei ähnlichen Doppelausdrücken, die für das *Corpus Iohanneum* typisch sind (vgl. *hē charis kai hē alētheia* {die Gnade und die Wahrheit} [1,14.17], *hē alētheia kai hē zōē* {die Wahrheit und das Leben} [14,6], *en ergō kai alētheia* {in Tat und Wahrheit} [1Joh 3,18], *en alētheia kai agapē* {in Wahrheit und Liebe} [2Joh 3]), liegt deren Akzent vielmehr stets auf dem letzten ihrer Substantive, in unserem Fall also auf *alētheia*.

Wie aber ist das Wort *alētheia* zu deuten? Die „seit der Zeit der griechischen Väter“ von vielen Auslegern vertretene „*interpretatio graeca* {griechische Deutung}“ geht davon aus, „als bezeichne es die ‚wahre göttliche Wirklichkeit‘ im Unterschied zu deren bloßen *typoi* {Vorformen} und schattenhaften Präfigurationen im jüdischen Kult ebenso wie in allen antiken Kulturen.“ Demgegenüber weist de la Potterie [701f.] „den genuin jüdischen Hintergrund“ des Wortes *alētheia* bei Johannes nach. So sind (T261f.)

der spezifisch johanneische Gebrauch des Lexems *alētheia* und zumal die Wendungen *en alētheia* {in Wahrheit} und *poiein tēn alētheian* {die Wahrheit tun} gut jüdisch und aus geläufigen Prädikationen der Tora auf Jesus übertragen... Jesus selbst in der Einheit seines Werkes und seiner Worte ist „die Wahrheit“ in Person (14,6). Dabei geht es aber gerade nicht um die Offenbarung seiner ‚göttlichen Natur‘ und seines ‚transzendenten Wesens‘, sondern um das Offenbarwerden dieses Menschen als des von der „Gnadengabe der Wahrheit erfüllten“ fleischgewordenen Logos (1,14).

So sehr ich es begrüße, dass Thyen unter Rückgriff auf de la Potterie den jüdischen Ursprung des johanneischen Begriffs *alētheia* hervorhebt, finde ich es doch bedenklich, dass hier mit keinem Wort auf den Hauptaspekt dieses Wortes eingegangen wird, der sich auf die Treue des Gottes Israel zu seinem Volk bezieht. Stattdessen erfolgt die Deutung der Fleischwerdung des Logos in Jesus in sehr abstrakter Form. Immerhin (T262) lehnen de la Potterie und Thyen die Unterscheidung verschiedener Formen der Wahrheit ab, deren höhere Erkenntnis allein einer Elite von geistbegabten „*Pneumatikern*“ vorbehalten ist [705]:

Wegen dieses einzigartigen personalen Bezuges darf *alētheia* auch nicht im abstrakten Sinne „*wahrer Gotteserkenntnis*“ verstanden und dementsprechend zwischen einer *proskynēsis kata alētheian* {Anbetung gemäß der Wahrheit} und einer Anbetung *kata planēn* {gemäß des Irrtums} unterschieden werden...

Zwar enthält „die Bestimmung von *alētheia* als ‚wahre (Gottes-)erkenntnis‘ natürlich gleichwohl ein Wahrheitsmoment“:

Aber diese ‚wahre Erkenntnis‘ und ‚Erkenntnis der Wahrheit‘ verdankt sich weder der göttlichen Natur des Pneumatikers noch irgendeinem Vermögen

der transzendentalen Subjektivität des Ich zur Konstitution seiner Gegenstände, sondern allein der „Offenbarung Jesu“.

An dieser Stelle kommt Thyen nun wirklich auf den entscheidenden Punkt zu sprechen, der das jüdische Verständnis von *alētheia* von seiner griechischen Deutung unterscheidet. Jenseits aller abstrakt-philosophischen Wahrheits- und Wesensdefinitionen geht es nämlich um die Frage, von welchem Gott hier überhaupt die Rede ist. Dazu schreibt Thyen klar und deutlich:

Wir wählen absichtsvoll diese ambivalente Genetiv-Verbindung „Offenbarung Jesu“, weil das ‚Objekt‘ dieser Offenbarung ja nicht etwa ein bis dato *unbekannter Gott* ist, den Jesus erst bekanntmachen und bezeugen müßte. Denn wie Jesus als Jude eben zu der Samaritanerin gesagt hatte: „Wir (Juden) wissen, was wir anbeten“ (V. 22), so gibt es „merkwürdigerweise im ganzen Johannesevangelium keine Stelle, wo etwa von einem *martyrein* Jesu *peri patros* {Bezeugen Jesu über den Vater} die Rede wäre, immer nur vom Umgekehrten: von einem *martyrein* {Bezeugen} des Vaters für *ihn* und von seinem *martyrein peri heautou* {Bezeugen über sich}. *Jesus, der unbekannte Sohn Gottes, wird bekannt durch den bekannten Vater*³⁷⁹ ... Objekt der „Offenbarung Jesu“ ist also gerade der fremde und unbekannte Mensch Jesus selbst und vermittelt durch ihn diejenige des *bekannten* Gottes Israels als des „Vaters, der ihn gesandt hat“.

Von daher müsste man von Thyen erwarten können, dass er konsequent alles, was von Jesus als dem Messias des Gottes Israels zu sagen ist, vom befreienden NAMEN dieses Gottes her begreift und nicht umgekehrt diesen Gott von einer christlichen Interpretation Jesu her völlig umdeutet.

Keinesfalls darf Thyen zufolge „die verheißene Anbetung ‚in Geist und Wahrheit‘“ im „Gegensatz zu allem an bestimmte Orte und Zeiten gebundenen Ritualen als ein rein spiritueller Kult verstanden“, also der Geist im Rahmen eines Dualismus von Fleisch und Geist im Sinne Platons nur „als Ausdruck der ‚Innerlichkeit‘ begriffen“ werden, wie es etwa Theodor Zahn³⁸⁰ tut, den Thyen folgendermaßen zitiert:

„Erst diejenige Anbetung, welche von dieser Bindung an Örtlichkeiten und Äußerlichkeiten befreit ist und also *en pneumatī* sich vollzieht, geschieht *en alētheia*. Dazu soll es dereinst kommen. Daß der im Fleisch lebende Mensch nicht anders als an einem bestimmten Ort der Erde beten kann, sei es im Tempel oder im Kämmerlein (Mt 6,6); und daß gemeinsame Anbetung nicht möglich ist ohne dafür bestimmte Orte, Zeiten und Formen, ist so selbstverständlich, daß Jesus nicht nötig hatte, das *en pneumatī* durch Erinnerung an diese

379 So zitiert Thyen Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 365f.

380 Thyen zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 249.

Trivialitäten abzuschwächen. Es war doch ein gewaltiger Schritt zu dem geistigen und wahren Kultus hin, welchen er hier in Aussicht stellte“.

Dagegen wendet Thyen ein (T262f.):

Weil aber das *pneuma*, von dem hier die Rede ist, nicht des Menschen Innerlichkeit bezeichnet, sondern den endzeitlichen ‚Geist der Wahrheit‘, den der Auferstandene, die fleischgewordene Wahrheit, den Seinen ‚einhauchen‘ und den er ihnen als das Medium ihrer neuen ‚Geburt von oben‘ verleihen wird [704], erklärt Lindars zu Recht, nicht der Kontrast zwischen den Formen und Zeremonien des Tempels zu dem vermeintlich „geistigen Gottesdienst“ der Kirche werde hier beschrieben, sondern der Gegensatz zwischen einem Gottesdienst „fern von Christus“ und einem solchen „innerhalb seiner Sohnesantwort auf den Vater, die sich bald in seiner Passion offenbart“³⁸¹...

Zudem kritisiert Thyen (T263) an der Auffassung Zahns, dass er die Bedeutung der Worte *kai nyn estin*, „und das ist jetzt“, übersieht und „die ‚Anbetung in Geist und Wahrheit‘ zu Unrecht in ein transmundanes {jenseitsweltliches} ‚Dereinst‘“ vertagt:

Aber mit dem erhörungsgewissen Gebet „im Namen Jesu“ (14,13; 15,16; 16,23f.26) wird der ‚Vater‘ von den *alēthinoi proskynētai* {wahren Anbetern} als „im Fleisch lebender Menschen“ durchaus schon in Zeit und Geschichte ‚in Geist und Wahrheit‘ angebetet werden.

Daher sind nach Thyen

die kreatürlichen Notwendigkeiten, seinen Durst mit irdischem Wasser zu löschen und seinen Hunger mit irdischer Speise zu stillen, sein Beten an bestimmten Orten und als ein gemeinsames zu bestimmten Zeiten und in geprägten Formen zu verrichten, sowenig „Trivialitäten“ wie Jesu Wege zu den Pilgerfesten seines Volkes „hinauf nach Jerusalem“ und der Schrei des Gekreuzigten: „Mich dürstet!“. Vielmehr verwandelt gerade die Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit all diese vermeintlichen Trivialitäten in sprechende Symbole und Zeichen des Kommenden.

Mit diesem „Kommenden“ meint Thyen allerdings nicht das, was in den jüdischen Schriften mit der kommenden Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden auf der Erde unter dem Himmel erwartet wird. Vielmehr deutet er mit einem Zitat von Teresa Okure an, dass die Glaubenden erst jenseits von „Zeit und Geschichte“ und jenseits der Grenze des Todes das wahre Leben durch den Glauben an Jesus erlangen können:³⁸²

381 So zitiert Thyen Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 189:

„within his filial response to the father soon to be revealed in his passion“.

Ich hoffe, in meiner obigen Übersetzung den Ausdruck „filial response“ mit „Sohnesantwort“ richtig wiedergegeben zu haben.

„Aufgrund ihres Glaubens an Jesus ist der Tod jedoch nicht mehr als Endpunkt zu sehen, sondern stellt den letzten Schritt im Prozess des Übergangs vom Tod zum Leben durch den Glauben an Jesus dar (5,25.28f; 11,25f)“.

Gerade die hier von Okure zitierten Johannes-Stellen werden aber genau zu überprüfen sein, ob sie wirklich in diesem Sinne eines erst durch Jesu Auferstehung zu erlangenden ewigen Lebens im Himmel zu begreifen sind oder nicht vielmehr als die Erfüllung jüdisch-diesseitiger Hoffnungen auf das Leben der kommenden Weltzeit.

Zur zweiten Hälfte der Verse 23-24 geht Thyen auf das Wort *zētein*, „suchen“, ein, das sowohl in der Übersetzung der Lutherbibel als auch bei Wengst (W132) praktisch verschwindet, indem sie sinngemäß umschreiben, dass der Vater solche, die ihn in Geist und Wahrheit anbeten, „haben will“. Nach Thyen (T263) ist dieses

zētein des Vaters kein passives Abwarten, sondern ein *aktives Suchen*... Dieses Suchen vollzieht der Vater durch Sendung und Werk des ‚Sohnes‘. Es ist Grund und Bedingung der Möglichkeit seiner endzeitlichen Anbetung in Geist und Wahrheit als ‚Vater‘. Insofern entspricht das ‚Suchen des Vaters‘ seinem ‚Ziehen‘: *oudeis dynatai elthein pros me ean mē ho patēr ho pempsas me helkysē auton* {Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat} (6,44), und seinem ‚Geben‘: *oudeis dynatai elthein pros me ean mē ē dedomenon autō ek tou patros* {Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn vom Vater gegeben} (6,65; vgl. 15,1f...).

Im Gegensatz zu Wengst beschäftigt sich Thyen auch näher mit der „Wendung: *pneuma ho theos* {seine Übersetzung: Gott ist Geist}“, die ihm zufolge ähnlich „wie die Sätze: *ho theos phōs estin* {Gott ist Licht} (1Joh 1,5), und *ho theos agapē estin* {Gott ist Liebe} (1Joh 4,16) ... „definitorischen Charakter“ hat:

Definiert wird damit freilich nicht jeweils ein abstraktes ‚Wesen‘ Gottes, sondern seine verlässliche *Relation* zu den Menschen und seine *Gabe* von Geist, Licht und Liebe an sie...

Was Thyen mit dieser Definition meint, erklärt er, indem er auf die Parallele in 1. Johannes 4,16 eingeht. Dort folgt

aus dem Satz, *ho theos agapē estin* {Gott ist die Liebe} (1Joh 4,16): *kai ho menōn en tē agapē en tō theō menei kai ho theos en autō menei* {und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm}. Und diese Liebe wird sodann als diejenige bestimmt, *hēn echei ho theos en hēmin* {die Gott zu uns hat}.

382 Thyen zitiert Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4,1-42*, WUNT II/31, Tübingen 1974, 167 (das Zitat wurde oben von mir übersetzt):

„However, because of their faith in Jesus, death can no longer be seen as a termination; rather it constitutes the final step in the process of passing over from death to life through believing in Jesus (5,25.28f; 11,25f)“.

Da wir „dieses wechselseitige ‚Beiben-in‘ ... daran erkennen, *hoti ek tou pneumatos dedōken hēmin* {dass er uns von seinem Geist gegeben hat} (1Joh 4,13)“, dürfte nach Thyen genau dies der „Anbetung in Geist und Wahrheit“ entsprechen.

In meinen Augen gewinnt die Definition der Beziehung Gottes zu den Menschen in dem Ausdruck „Gott ist Geist“ durch die Parallele des wechselseitigen Bleibens des Menschen in Gott und Gottes in ihm allerdings nicht unbedingt an Klarheit, denn dieses „Bleiben-in“ ist ja selber äußerst erklärungsbedürftig.³⁸³

Und wenn nach Thyen, wie wir vorhin gesehen haben (T262), durch die „Offenbarung Jesu“ kein unbekannter Gott erst bekannt gemacht werden muss, kann dann nicht auch die Annahme fragwürdig sein, dieser Gott Israels werde durch Formulierungen wie „Gott ist Liebe, Licht, Geist“ sozusagen neu definiert? In seiner Auslegung des 1. Johannesbriefs³⁸⁴ übersetzt Ton Veerkamp daher den Satz *ho theos agapē estin* nicht mit „Gott ist Liebe“, sondern mit „‚Gott‘ geschieht als Solidarität“ (zur Deutung von *agapē* als „Solidarität“ vgl. die Auslegung zu [Johannes 3,16](#)), um anzuzeigen, dass in erfahrener solidarischer Liebe der immer schon mit seinem Volk Israel solidarische Gott in Erscheinung tritt und nicht etwa ein alttestamentlich strafender Gott nun neutestamentlich als ein „lieber“ Gott umdefiniert wird.

Befragen wir nun Ton Veerkamp³⁸⁵ auch nach seiner Übersetzung von *pneuma ho theos* in Johannes 4,24. Dieser Satz hat ihm zufolge „die Form eines Urteilssatzes“ und drückt aus, dass das betont am Anfang stehende *pneuma*, also das, „was Menschen inspiriert“, zur Bestimmung dessen dient, was ihr „Gott“ ist:

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.

So gelangt Veerkamp zu seiner Übersetzung: „Als Inspiration wirkt Gott“.

Um diese ungewöhnliche Umschreibung in ihrer ganzen Tragweite zu begreifen und nicht von vornherein als abwegig zu verwerfen, muss Veerkamps Auslegung des ganzen Zusammenhangs ins Auge gefasst werden. Auch für die Anbetung in Geist und Wahrheit schlägt er nämlich eine alternative Wiedergabe und Deutung vor, die voll und ganz den befreienden NAMEN des Gottes Israels ernstnimmt. Genau dieser NAME ist es nämlich, von Johannes mit VATER umschrieben, der den ursprünglichen

383 Klaus Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg im Breisgau 2000, hat dazu eine ganze Monographie vorgelegt, auf die Thyen allerdings nirgends Bezug nimmt.

384 Ton Veerkamp, *Weltordnung und Solidarität oder Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung des ersten Johannesbriefes und Kommentar* (= *Texte & Kontexte* 71/72 (1996)), 102.

385 [Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24](#), Abs. 11.1.9-10.12-13 (Veerkamp 2021, 123 und 126-127; 2015, 25 und 2006, 84-85).

Adressaten des Johannesevangeliums noch bekannt war und von dem her der zunächst unbekannte Jesus von Nazareth bekannt gemacht wird:

„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.

Klarer geben die Worte „inspiriert und getreu“ den Doppelausdruck *en pneuma kai alētheia* wieder, denn *pneuma*, hebräisch *ruach*, „Geist“, meint im jüdischen TeNaK einen Sturmwind der Begeisterung, der Menschen ein neues Bewusstsein verschafft und sie bewegt, und der Inhalt dieses Bewusstseins ist „die Treue Gottes zu Israel“ und umgekehrt die Treue zu diesem getreuen Gott, wobei das Wort „Treue“ sehr zentral die Bedeutung der biblischen Worte *alētheia*, hebräisch *ʾemeth*, wiedergibt. Diese „Treue“ wirkt inspirierend. Warum wählt Veerkamp als alternative Übersetzung zu „Geist“ das Wort „Inspiration“?

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 NAMEN kann man nur aussprechen als: *Der aus dem Haus des Sklaventums herausführt* (Exodus 20,2), als *moschiaʿ jibʾraʿel*, Befreier Israels (Jesaja 45,15).

Das Problem ist aber nun, wie Jesus bereits im Tempel zu Jerusalem feststellen musste und worum es im Gespräch über den Mann der Samaritanerin ging, der kein *Mann*, sondern ein *Baʿal* ist, dass man (jedenfalls in den Augen des johanneischen Jesus) weder in Judäa noch in Samaria bereit ist, sich vor Gott als diesem NAMEN, als dem „Befreier Israels“, zu verneigen und sich von seiner Treue inspirieren zu lassen. In seinen Augen würde das erst geschehen, wenn die Menschen in Judäa und Samaria beginnen, auf ihn als den vom NAMEN gesandten Messias Jesus zu vertrauen:

„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.

Auch Veerkamp stellt die Frage, was denn in diesem Zusammenhang der Satz „Und das ist jetzt?“ bedeuten soll. Seine Antwort lautet:

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.

Was geschieht aber, wenn sich „die Realität der erbitterten Feindschaft dieser vernünftigen Perspektive nicht öffnet“? Dann kann man nach Veerkamp „auf zwei Weisen reagieren“, am Ende nennt er sogar drei:

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. Die Frau aus Samaria reagiert auf eine dritte Weise, mit Skepsis.

Zur Reaktion der Samaritanerin kommen wir gleich. Mit der zweiten Reaktionsweise umschreibt Veerkamp ziemlich genau auch die christlich-eschatologischen Vorstellungen der beiden Exegeten Wengst und Thyen. Beide würden allerdings vermutlich den Vorwurf der Befürwortung von Weltflucht weit von sich weisen. Eine solche unterstellt Veerkamp der christlichen Kirche aber auch gar nicht, indem er anmerkt (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. So weit ging das Christentum nie.

So weit gehen auch Wengst und Thyen nicht; allerdings nehmen sie nicht die Möglichkeit wahr, dass Johannes mehr will als eine verjenseitigte Eschatologie des Trostes für jeden Sterbenden (die ist bei ihm nicht ausgeschlossen, vielmehr mit Daniel 12,2 jedem auf den Gott Israels Vertrauenden bereits gegeben), indem sich Gott in der Überwindung der Feindschaft zwischen Samaria und Judäa und der Befreiung Gesamt-Israels aus der weltweiten römischen Sklaverei durch den Messias Jesus erneut als der unaussprechliche und unverfügbare herrliche NAME erweist.

Johannes 4,25: Die Erwartung des Messias, der alles verkünden wird

4,25 Spricht die Frau zu ihm:

Ich weiß, dass der Messias kommt, der da Christus heißt.

Wenn dieser kommt, wird er uns alles verkündigen.

[22. Mai 2022] Zu Johannes 4,25 betont Klaus Wengst erneut (W146), dass die Samaritanerin „als Verstehende geschildert wird“. Sie versteht die letzte Äußerung

Jesu „als Charakteristikum der Endzeit..., will ihm aber auch nicht einfach zustimmen, sondern nennt die endzeitliche Erwartung ihrer eigenen Tradition“:

Johannes lässt sie dabei jedoch mit „Messias“ einen Begriff gebrauchen, der nicht samaritisch ist, an dem ihm aber selbst im Zusammenhang seines Evangeliums entscheidend liegt. Die **samaritische Endzeiterwartung** kennt den Propheten wie Mose nach Dtn 18,15.18, aber auch die Gestalt des Taheb.³⁸⁶ Dieser „Umkehrende“ repräsentiert als solcher die samaritische Gemeinschaft und bewirkt ungeheuchelte Gottesverehrung. Das zeigt der folgende samaritische Text: „Heil der Welt, wenn der Umkehrende und seine Versammlung kommt. Fürwahr der Friede tritt ein, Barmherzigkeit breitet sich aus, das Unglück wird entfernt, die Schlechtigkeit wird weggenommen und der Schöpfer der Welt wird ohne Heuchelei gepriesen.“

Hartwig Thyen geht mit einer solchen ihm zufolge „fragwürdigen *messianischen* Interpretation des samaritanischen Taheb“ hart ins Gericht, zumal wenn dieser „zudem noch fälschlich mit dem ‚Propheten wie Mose‘“ identifiziert wird. Den von Wengst als Gewährsmann angeführten Kippenberg³⁸⁷ zitiert Thyen wie folgt:

„Joh 4,25 hat mit dem Taheb nichts zu tun. Überhaupt kennen die Samaritaner gar keinen *maschiach*. Lediglich die Erwartung eines Propheten (Joh 4,19) ist samar., hat aber wiederum mit dem Taheb nichts zu tun“ [303]. Eine Verbindung der Taheb-Erwartung mit Deut 18,15.18 wurde erst nach dem Untergang der Dositheaner im 14. Jh. n. Chr. möglich [273]. Darum kann von einer Selbstidentifikation Jesu mit einem „samaritanischen Messias“ und von einem damit vermeintlich zum Ausdruck gebrachten fast höhnischen Antijudaismus, wie ihn L. Schottroff hier ausmachen will, nicht im Entferntesten die Rede sein. Im Gegenteil! Die Samaritanerin nimmt hier vielmehr Jesu Wort, daß ‚das Heil von den *Juden* komme‘, durchaus positiv auf und redet jetzt von dem Messias, den die Juden als den erwarten, der Israel und den Völkern das Heil bringen wird.

386 Zum Propheten wie Mose zitiert Wengst Hans G. Kippenberg und Gerd A. Wewers, Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen 1979, 499f., zur Gestalt des Taheb verweist er auf Hans G. Kippenberg, Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode, Berlin und New York 1971, 276-305; das folgende Zitat steht auf S. 298f.

387 Thyen zitiert das in der vorigen Anm. 386 erwähnte zweite Buch von Kippenberg, auf das sich die folgenden Seitenverweise in eckigen Klammern beziehen. Mit der Erwähnung von L. Schottroff in der folgenden Passage reagiert er auf Luise Schottroff. Dazu vermerkt Wengst (Anm. 171) den diesbezüglichen nachdrücklichen Hinweis von Luise Schottroff, Die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4), in: Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen mit Beiträgen von Frank Crüsemann, Jürgen Ebach, Philipp Potter, Luise Schottroff, Dorothee Sölle, Martin Stöhr, Marie-Theres Wacker, Luzern 1992, 119-122, Johannes 4,5-15 und die Konsequenzen des johanneischen Dualismus, ZNW 60 (1969), 206.

Ähnlich wie Wengst vorhin den Gesprächsgang über den Mann der Samaritanerin sozusagen paartherapeutisch meinte deuten zu können, interpretiert Thyen nunmehr die in Vers 25 geäußerte Einsicht der Frau im Sinne einer psychischen Reifung:

Zum ersten Mal verbirgt sich die Frau nicht mehr hinter der Autorität der ‚Väter‘ und wappnet sich nicht mehr mit der samaritanischen Praxis, sondern sagt mit ihrem *oida* {ich weiß} „ich“; und, wenn auch noch fragend, nimmt sie mit diesem *oida* zugleich Jesu anfängliches *ēdeis* {erkenntest, wusstest} auf: *ei ēdeis tēn dōrean tou theou kai tis estin ho legōn soi: dos moi pein, sy an ētēsas auton kai edōken an soi hydōr zōn* {Wenn du die Gabe Gottes erkanntest und wer der ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken, dann bätest du (umgekehrt) ihn, und er gäbe dir lebendiges Wasser} (V. 10...). Ja, daß sie hier nicht mehr als Repräsentantin des Samaritanismus, sondern als ein durch die Begegnung mit dem fremden Anderen zum Ich gereiftes Individuum spricht, offenbart auch ihr durch das *oida* {ich weiß} prädizierter Satz, *hoti Messias erchetai ho legomenos christos; hotan elthē ekeinos, anangelei hēmin hapanta* {daß der Messias kommen wird, das heißt der Gesalbte, und wenn der kommt wird er uns alles kund tun}. Denn, weil die Erwartung des oder eines „Messias“ den Samaritanern fremd ist, *entspricht* sie damit exakt Jesu Wort, daß ‚das Heil von den Juden kommt‘ (V. 22).

Aber auch Thyens Versuch, therapeutischen Einblick in die seelische Entwicklung der Samaritanerin zu nehmen, scheitert schon daran, dass wenige Verse später (4,29) die Frau ihre samaritanischen Landsleute auf Jesus als den Messias ansprechen wird, ohne dass diese in vergleichbarer Weise darauf vorbereitet worden wären, eine solche nur auf die Juden beschränkte Vorstellung zu akzeptieren. Der Evangelist verwendet also den Titel „Messias“ in seiner an das Hebräische *maschiach* angelehnten griechischen Form, den die Frau selbst ausdrücklich mit *christos*, „der Gesalbte“, übersetzt, für eine endzeitliche Gestalt, deren Erwartung die Samaritaner mit den Juden verbindet. Dennoch war es Johannes sicher bewusst, worauf er selber ja auch fortwährend anspielt, dass die Samaritaner einen solchen Gesalbten Gottes nicht aus dem Stamm Juda, sondern aus dem Stamm Josef erwarten würden und auch nicht als einen König, sondern als einen Propheten wie Mose, der, wie Gott in 5. Mose 18,18 sagt, „zu ihnen alles reden wird, was ich ihm gebieten werde.“

Ton Veerkamp³⁸⁸ setzt ebenfalls voraus, dass der Evangelist hier eine gemeinsame Messiaserwartung beider Völker voraussetzt, wie sie auch immer konkret geartet sein mag. Er nimmt in Vers 25 wahr, wie eben schon angedeutet, dass die Frau auf den letzten längeren Gesprächsbeitrag Jesu skeptisch reagiert. Im Gegensatz zu Thyen sieht er die Frau bei weitem noch nicht völlig von Jesus überzeugt:

388 [ICH BIN ES, 4,25-30](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 128; 2006, 85).

Wiederum ist es die Frau, die in die Realität der Erzählung zurückführt. „Der Messias, *Christos* genannt“ müsste kommen, der würde, „wenn er kommt, alles verkünden“. *Wenn er kommt*: ihre Skepsis ist unüberhörbar. Es bleibt für sie noch vieles offen. Sie hat sich die Ausführungen Jesu über die fundamentalen Voraussetzungen seiner Politik angehört, das *alles* werde sie sehen, wenn der Messias kommt. Immerhin gibt sie zu, dass das Dilemma zwischen beiden Völkern zu überwinden ist. *Weder – noch* war für sie und vermutlich auch für nicht wenige in Samaria keine Perspektive; der Konflikt gab Scharfmachern mit politischen Ambitionen in beiden Völkern eine gewisse Daseinsberechtigung. Für die Frau am Jakobsbrunnen ist aber eine *messianische* Perspektive reine Utopie. Schön wäre es, wenn „der Messias, genannt *Christos*“, kommt. Damit wischt sie den Satz vom Tisch. Jesus hatte gesagt: „Es kommt die Stunde, und das ist *jetzt*.“ *Jetzt* ist für sie Sankt Nimmerleinstag.

Johannes 4,26: Im Reden Jesu mit der Frau geschieht der NAME Gottes: „ICH BIN“

4,26 Jesus spricht zu ihr: Ich bin's, der mit dir redet.

[23. Mai 2022] Jesu Antwort (W146) auf „die Feststellung der Frau über das Kommen des Messias und die damit verbundene Erwartung“ besteht aus nur fünf Wörtern: *egō eimi ho lalōn soi* {wörtlich: Ich bin [es], der Redende [zu] dir}, die Klaus Wengst wie in der Lutherbibel übersetzt:

„Ich bin's, der mit dir redet.“ Was die Frau von der Zukunft erwartet, ist in Jesus schon da. Damit ist eine weitere Antwort auf die die das ganze Stück bestimmende Frage gegeben, wer Jesus sei: Er ist der Messias, der Gesalbte.

Damit endet „das Gespräch zwischen Jesus und der samaritanischen Frau“, indem es „durch die Rückkehr der Schüler“ abgebrochen wird. Aber es muss auch (W146f.)

nicht fortgesetzt werden. Mit der Aussage von der Anwesenheit des endzeitlich erwarteten Messias ist die Gemeinde als Ort der Anbetung Gottes in den Blick gekommen. Dass solche Gemeinde auch auf der Ebene der Erzählung entsteht, dafür wird die samaritanische Frau als Zeugin Jesu gleich den Anstoß geben. So zeigt sie in der Tat, dass sie von Jesus „lebendiges Wasser“ bekommen hat und selbst „Quelle“ geworden ist.

Wieder spricht Wengst recht unvermittelt von der „Gemeinde“, als sei bereits für Johannes die uns Christen vertraute Kirchengemeinde, die aus beliebigen Mitgliedern der Völker aller Welt besteht, die religiöse Gemeinschaft, auf die alle Missionsbemühungen Jesu als des Messias hinauslaufen. Dass der jüdische Messianist Johannes zunächst nur die Sammlung ganz Israels im Blick haben und mit dieser Sammlung die Hoffnung auf die baldige Überwindung der römischen Weltordnung und den Anbruch der kommenden Weltzeit verbinden könnte, bleibt völlig außerhalb seiner Erwägungen.

An dieser Stelle betont Wengst auch nochmals seine sozialgeschichtlich gefärbte Gegenüberstellung der Samaritanerin und des Nikodemus (W147):

Dem Mann steht die Frau gegenüber, dem geachteten Rats Herrn und großen Gelehrten die einfache Lohnarbeiterin in schwieriger sozialer Situation. Nikodemus kommt nachts zu Jesus, die Samariterin begegnet ihm am hellen Mittag. Auch Nikodemus unterliegt nicht Missverständnissen; er versteht sehr wohl. Aber er will nicht wahrhaben und wahr sein lassen, was Jesus sagt. So verläuft dort das Gespräch im Sande und Nikodemus gerät unversehens aus dem Blick. Hier aber bleibt die Frau bis zuletzt in der Szene. Sie wird zur Quelle für andere und es entsteht Gemeinde.

Damit erschöpft sich nach Wengst die Aussage der wenigen Worte Jesu. Nur ganz am Rande (W146, Anm. 200) geht er auf in seinen Augen „überspannte Aussagen“ anderer Exegeten ein, die in dem *egō eimi* Jesu eine Anspielung auf den NAMEN des Gottes Israels erkennen, wie er sich in 2. Mose 3,14 dem Mose offenbart hat. Zwar gesteht Wengst zu, dass „für die Leser- und Hörerschaft das in den anderen Stellen mit „Ich bin's“ Ausgesagte mitschwingt“, doch er hält Thyens Aussage für nicht angebracht (T268), „Gottes ureigener Name“ von Ex 3,14 sei „Jesu Name, mit dem er sich dieser Frau hier bekannt macht, wie Gott sich einst Mose bekannt gemacht hat“. Vor allem wendet sich Wengst damit gegen Thyens Annahme,

mit seinem „Ich bin's“ identifiziere sich Jesus „nicht direkt mit dem von der Frau erwarteten Messias“ ... Warum muss Jesus unbedingt „mehr als der Messias“ sein, wo doch der Evangelist die Bewahrung des Glaubens an Jesus als Messias als Ziel seines Schreibens angibt (20,31)?

Ich verstehe das Anliegen von Wengst, einer übersteigerten Vergöttlichung Jesu entgegenzuwirken, die er wohl auch zu Recht bei Thyen wahrnimmt. Andererseits läuft Wengst Gefahr, wesentliche Anteile dessen, was Johannes in seinem Evangelium vom Messias Jesus aussagen will, zu übersehen, wenn er nicht ernstnimmt, dass, wie Thyen sagt (T265), mit „Jesu Antwort: *egō eimi, ho lalōn soi* (V. 26) ... in unserem Evangelium zum ersten Mal sein prominentes *egō eimi*“ erscheint.

Um das in seiner vollen Tragweite zu begreifen, beschäftige ich mich zunächst mit Ton Veerkamp,³⁸⁹ für den das *egō eimi* Jesu zu Recht zu den zentralen Aussagen des

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

Heute erfuhr ich mit Bestürzung und Trauer, dass Ton Veerkamp bereits am 28. Februar 2022 in Schmarsau/Wendland gestorben ist, von seinen „Freundinnen und Freunden aus Berlin und Berliner Zeiten“ mit folgenden Worten in einer [Todesanzeige](#) verabschiedet:

„Die Welt anders – niemand Sklave und niemand Herr... Unser Freund, Lehrer und Mitstreiter für die biblische Botschaft vom messianischen Reich Gottes, für Frieden und Gerechtigkeit, für Autonomie und Egalität zwischen den Menschen aus verschiedenen Welten hat sich aus dieser Welt verabschiedet und auf den Weg in andere Welten aufge-

Johannesevangeliums gehört, indem es in einzigartiger Weise den befreienden NAMEN des Gottes Israels aufruft:

Jesus beendet das Gespräch. Wir hören zum ersten Mal in unserem Text die Worte: „ICH WERDE DASEIN, ICH BIN ES.“ 24mal werden wir im Johannes-evangelium dieses *egō eimi*, „ICH WERDE DASEIN, ICH BIN ES“, hören, 24mal wird uns so die Offenbarung des NAMENS in Exodus 3,14, der Grund des prophetischen Selbstbewusstseins, in Erinnerung gerufen werden.

Indem Jesus „ICH BIN“ sagt, geschieht der NAME, geschieht buchstäblich das, was in der Bibel mit Gott gemeint ist, im Gespräch Jesu mit der Samaritanerin:

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. Damit wird die Ankündigung bewahrheitet: „Vertraue mir, Frau, denn die Stunde (des *weder – noch*) kommt ..., und das geschieht jetzt!“ In dem Augenblick, in dem Jesus die Blockade: *Judäer verkehren nicht mit Samaritanern, sondern sie schlagen sich gegenseitig tot*, aufhebt, geschieht der NAME, geschieht *Ich werde dasein, so wie ich dasein werde* (Exodus 3,14). Der NAME geschieht im Reden, in diesem politischen Gespräch, wo ein Ausweg sichtbar wird, der noch nie war.

Zu den weiteren Vorkommen dieses Ausdrucks *egō eimi* führt Veerkamp aus:

Den Ausdruck gibt es in zwei Formen, einmal absolut, ohne weitere Bestimmung: *egō eimi* („ICH WERDE DASEIN“), einmal mit einer prädikativen Bestimmung, *egō eimi ho lalōn* („ICH BIN ES, der Redende“), *egō eimi ho artos* („ICH BIN ES, das Brot“) usw. Die erste Form kommt eigentlich nur viermal vor, 6,20; 8,24.28.58 (die Stellen 9,9, 18,5.6.8 setzen das Prädikat voraus). In diesen vier Fällen kommt, will uns scheinen, nur der direkte Bezug zu Exodus 3,14 in Frage. Deswegen übersetzen wir mit „ICH WERDE DASEIN.“ In den anderen Fällen, wo Jesus das Subjekt des Satzes *egō eimi* ist, müssen wir an die emphatische prophetische Schlussformel denken: *ʾani hu* {ICH BIN ES} oder *ʾani JHWH* {ICH BIN ES, DER NAME}. Die Emphase muss man in der Übersetzung immer wiedergeben, etwa: „ICH BIN ES, ich Erster, ich Letzter“, Jesaja 48,12. Mit dem Satz: „ICH BIN ES, der mit dir Redende“, ruft Jesus für die Frau die gemeinsame Befreiungserzählung auf. Das geschieht hier und jetzt, das ist *Messias*.

Wir werden sehen, dass Hartwig Thyen auf diese befreiungstheologischen Implikationen des jüdischen Gottesnamens so gut wie gar nicht eingeht.

macht. Wir sind dankbar für seine Freundschaft und Inspirationen. Wir werden sie weitertragen.“

Zunächst beschäftigt sich Thyen (T265) in Vers 26 erst einmal mit dem Ausdruck *ho lalōn soi* {der ich mit dir rede}. Dieser Satz nimmt in raffinierter Weise den „Anfang seines Gesprächs mit der Samaritanerin“ in Vers 10 wieder auf, indem Jesus „sein *tis estin ho legōn soi* {wer der ist, der zu dir sagt} durch die Worte *egō eimi, ho lalōn soi* {Ich bin es, der ich mit dir rede}“ folgendermaßen „variiert und beantwortet“:

Die Variation besteht darin, daß es statt des *tis estin* {wer es ist} nun *egō eimi* {ich bin} und anstelle des der Eröffnung des Gesprächs dienenden *ho legōn soi* {der zu dir sagt} jetzt *ho lalōn soi* {der ich mit dir rede} heißt. Dabei darf man den Gebrauch des Lexems *lalein* {reden} im Unterschied zu dem Alltagssprachlichen *legein* {sagen} zumal in seiner Verbindung mit dem solennen {feierlichen} *egō eimi* {ich bin} ebenso wie das vorausgehende *anangellein* {verkünden} der Samaritanerin wohl als *Offenbarungs-Terminus* ansehen.

Während *legein*, „sagen“, bei Johannes 474mal vorkommt, taucht *lalein*, „reden“, 59mal bei Johannes auf, wobei letzteres Wort häufig mit *anangellein*, „verkünden“, gleichbedeutend verwendet wird, um eine Offenbarung auszudrücken (etwa in Johannes 8,38; 6,63; 15,22; 16,13). Von dieser Beobachtung her kommt Thyen auf eine Studie von Frances Margaret Young³⁹⁰ über die Beziehung des Propheten Jesaja zum vierten Evangelium zu sprechen, denn von „den rund 280 Vorkommen des Verbums *anangellein* in der LXX finden sich im Jesajabuch allein 57“, und (T266) der „besondere Gebrauch“ von *anangellein* durch Johannes an sieben von „insgesamt nur 14 neutestamentlichen Belegen“ (Johannes 4,25; 5,15; 16,13.14.15.25; 1Joh 1,5) „entspricht, wie Young [225ff.] gezeigt hat, schwerlich zufällig präzise demjenigen Deuterojesajas.“ In diesem Buch des zweiten Jesaja (ab Jesaja 40) ist nämlich *anangellein* Young zufolge [224ff.] „ein spezifischer Offenbarungsterminus“.

Insbesondere weist Young zu Deuterojesaja darauf hin, dass in „Jes 45,19 – ebenso wie Joh 4,25f – die Verben *lalein* und *anangellein* nahezu als Synonyma“ erscheinen, dass das „*anangellein* ... Gottes Privileg“ ist (41,26; 43,9; 48,14) und dass im „Gegensatz zu den Götzen und ihren Astrologen“ (47,13) „allein Gott die Macht“ hat, „die Ereignisse zu ‚verkündigen‘ (*anangellein*), ehe sie geschehen“ (44,7; vgl. 46,9f). Dagegen gibt es unter den Heidenvölkern und ihren Götzen keinen *anangellōn*, keinen Verkünder, der eine entscheidende Ansage machen könnte (41,28), während „Gottes *anangellein* ... nicht bloßes Referat, sondern rettendes Handeln“ ist (43,12).

Kritisch möchte ich dazu anmerken, dass es anscheinend in weiten Teilen dieser Youngschen Analyse lediglich um den formalen Akt der Verkündigung geht, zu dem laut Jesaja nur der Gott Israels fähig ist; einzig im zuletzt angeführten Jesaja-Vers wird mit dem Verb *sōzein* {retten, befreien} auch der Inhalt dieses Verkündigens angedeutet. Auf dieses befreiende und Recht schaffende Handeln Gottes (so zum Bei-

390 Thyen zitiert Frances Margaret Young, A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel, ZNW 46 (1955), 215-233. Die folgenden Seitenverweise in eckigen Klammern beziehen sich auf diese Studie.

spiel auch 43,11; 45,19; 48,17) zugunsten des Volkes Israel (44,21-22) und gegen seine Unterdrücker wie etwa Babylon (47,1.15) geht Young (zumindest in dem, was Thyen von ihr referiert) nicht näher ein.

Dazu passt, dass Young³⁹¹ in einem Vergleich von Johannes 4,25-26 mit Jesaja 52,6 auch auf die Offenbarung des Gottesnamens nur formal eingeht, statt ihn in seiner inhaltlichen Bestimmung als den befreienden und Recht schaffenden NAMEN wahrzunehmen [225]:

„Als Jesus die samaritanische Frau zur Rede stellt, sagt sie zu ihm: *oida hoti Messias erchetai ho legomenos christos; hotan elthē ekeinos, anangelei hēmin hapanta. legei autē ho lēsous: egō eimi, ho lalōn soi* {Ich weiß, daß der Messias kommen wird, das heißt der Gesalbte, und wenn der kommt, wird er uns alles verkünden. Da sagte Jesus zu ihr: Ich bin es, der ich mit dir rede}. Hier erkennt Jesus implizit seine Funktion als *ho angellōn hapanta* {der alles Verkündende}, der Offenbarer aller Dinge, an. Und die Worte Jesu haben eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit Jesaja 52,6: *dia touto gnōsetai ho laos mou to onoma mou en tē hēmera ekeinē, hoti egō eimi ho lalōn* {Darum soll an jenem Tag mein Volk meinen Namen erkennen, dass ich es bin, der da spricht: Hier bin ich!}. So wie die Offenbarung des Namens der wichtigste Faktor bei Jesaja ist, so ist hier die Offenbarung von *hapanta* {alles} in gewissem Sinne gleichbedeutend mit der Offenbarung ‚des Namens‘.“

Das läuft nach Thyen letzten Endes wirklich auf das hinaus, worauf Wengst hingewiesen hat (T268), dass nämlich „Jesus sich mit seinem *egō eimi* {ich bin [es]} nicht direkt mit dem von der Frau erwarteten Messias identifiziert.“ Mit dieser Einschätzung beruft sich Thyen zustimmend auf Ulrich Wilckens,³⁹² den er folgendermaßen zitiert:

„Er [Jesus] sagt nicht: ‚Ich bin der Messias‘, sondern: ‚Ich bin (es), der mit dir redet‘. Seine Worte in V. 23f weisen ihn als den aus, der er ist. Doch in V. 23f ist von Jesus ja nicht die Rede, sondern nur vom ‚Vater‘ und von Gott, der Geist ist. Wenn er sich auf diese Worte zurückbezieht, muß dieses ‚Ich bin‘ seinen eigentlichen Sinn von deren Inhalt her haben. Jesus ist selbst ‚Geist und Wahrheit‘ *Gottes*; von ihm gilt, was im Prolog vom Logos gesagt ist: ‚Gott war

391 Das folgende Zitat von Young habe ich oben ins Deutsche übersetzt:

„When Jesus confronts the Samaritan woman she says to him: *oida hoti Messias erchetai ho legomenos christos; hotan elthē ekeinos, anangelei hēmin hapanta. legei autē ho lēsous: egō eimi, ho lalōn soi*. Here Jesus by implication acknowledges His function as *ho angellōn hapanta*, the revealer of all things. And the words of Jesus bear a remarkable resemblance to Isaiah 52,6: *dia touto gnōsetai ho laos mou to onoma mou en tē hēmera ekeinē, hoti egō eimi ho lalōn*. Obviously, as the revelation of the name is the most important factor in Isaiah so here the revelation of *hapanta* is in one sense the equivalent of the revelation of ‚the name‘“.

392 Thyen zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 86f.

der Logos'. Das ‚Ich‘ Jesu und Gottes eigenes ‚Ich‘ stimmen überein. Gottes ur-eigener Name: ‚Ich bin, der ich bin‘ bzw. ‚Ich werde sein, der ich sein werde‘ (Ex 3,14; vgl. Ex 20,2), ist Jesu Name, mit dem er sich dieser Frau hier bekannt macht, wie Gott sich einst Mose bekannt gemacht hat. Darum ist die Rede von „Gott“ in V. 24 durch die Rede vom ‚Vater‘ in V. 23 bestimmt: *Gott ist Gott als der Vater des Sohnes.*“

Vieles davon scheint zuzutreffen, aber der letzte Satz lässt mich stutzen: Wenn Gott nur noch Gott ist, indem er der „Vater des Sohnes“ ist, wird dann nicht der Gott Israels von Jesus her neu bekannt gemacht, statt dass der Gott Israels den Sohn als den bis dato unbekannten Messias bekannt macht? Nein, nicht Gott wird neu definiert durch diesen Sohn, sondern es muss ernst genommen werden, dass der Sohn die Verkörperung des befreienden NAMENS des Gottes Israels ist – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Einen gewaltigen Schritt zu weit gehen diese Äußerungen auch darin, dass das „Ich‘ Jesu und Gottes eigenes ‚Ich‘“ einfach identifiziert werden. Aber Johannes behauptet nicht, dass Jesus mit Gott identisch ist; vielmehr ist Jesu gesamter Wille und sein gesamtes Wirken identisch mit dem, was der heilige NAME des Gottes Israels ausdrückt. Dabei bleibt aber Jesus voll und ganz Mensch und verwandelt sich nicht wesenhaft in Gott. Im Sinne dieser Bedenken ist auch fraglich, ob wirklich zutrifft, was Wilckens aus der obigen Argumentation folgert:

„In diesem Sinn ist Jesus nicht nur mehr als ein Prophet (V. 19), sondern auch mehr als der Messias der samaritanischen Erwartungstradition (V. 25). Dieser Unterschied bleibt freilich der Frau auch jetzt noch verborgen. Nur die Leser begreifen den Sinn der Selbstvorstellung Jesu in V. 26 als *egō eimi* (vgl. 20,31)“.

Letzteres trifft ja schon insofern nicht zu, als mindestens die vier Leser Wengst, Thyen/Wilckens und Veerkamp das *egō eimi* Jesu an dieser Stelle sehr unterschiedlich auslegen, und das heißt doch, dass nicht sie alle es *angemessen* begreifen. Allenfalls kann man zu erschließen versuchen, was Johannes dem von ihm vorausgesetzten Adressatenkreis zu verstehen zutraut. Indem Johannes alle Verheißungen der biblischen Überlieferung darauf zuspitzt, dass sie in dem Messias Jesus als der Verkörperung des NAMENS ihre Erfüllung finden, dann geht es zwar in diesem Sinne um Überbietungen und Veränderungen der Tradition, aber in der entscheidenden Frage, wer Jesus als dieser Messias eigentlich ist, bleibt Johannes auf der prophetischen Linie der Befreiung Israels durch den NAMEN aus jedweder Sklaverei zum Leben der kommenden Weltzeit.

Zwiespältig empfinde ich die Ausführungen von Gail O’Day,³⁹³ die Thyen ergänzend im Blick auf die Leser von Vers 26 zitiert. Sie

393 Das oben von mir übersetzte Zitat von Gail R. O’Day, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986, 72f, führt Thyen auf Englisch an:

erklärt im Blick auf den vorangegangenen Dialog, jetzt sei der Leser „mit einer direkten und endgültigen Offenbarung Jesu konfrontiert, die eine andere Art von Entscheidung erfordert als das ironische Wechselspiel des übrigen Dialogs. Jetzt besteht die Entscheidung nur noch darin, zu bejahen oder zu verneinen. Der Leser ist jedoch nur deshalb zu dieser Entscheidung bereit, weil er am Offenbarungsprozess des vorangegangenen Dialogs teilgenommen hat. Das *ego eimi* wird also erlebt, nicht nur nacherzählt“.

Wieder bleibt auf der einen Seite die Frage offen, wozu eigentlich dieses klar Ja oder Nein vom Leser gesagt werden soll: Geht es darum, Jesus mit Gott zu identifizieren (Thyen)? Oder ist Jesus der von Gott gesandte Messias, der die Völker der Welt in den Glauben an den Gott Israels mit hineinnimmt (Wengst)? Oder soll Jesus als der erkannt werden, der den befreienden NAMEN Gottes verkörpert (Veerkamp)?

Wenn auf der anderen Seite nach O'Day das *egō eimi* „erlebt, nicht nur nacherzählt“ wird, frage ich mich, warum nur der Leser und nicht zu allererst gerade die Samaritanerin diesen Offenbarungsprozess am eigenen Leibe erfahren haben soll. Genau das Letztere ist ja nach Veerkamp der Fall, wie wir gesehen haben. Immerhin ist es dieses Wort Jesu, das die Frau dazu veranlasst, ihren Schöpfeimer stehen zu lassen und ihren Landsleuten begeistert von Jesus zu erzählen.

Noch einmal zurück zur Annahme Thyens, dass „die Bezeichnungen Jesu in unserer Erzählung eine absichtsvolle Steigerung erfahren“ (T266f.):

Nennt die Frau Jesus zunächst einen „Juden“ (V. 9), so fragt sie alsbald, ob er womöglich „*größer als Jakob*“ sei (V. 12), äußert sodann ihre Überzeugung, daß er ein „*Prophet*“ sei (V. 19), gibt darauf ihre Gewißheit kund, daß der „*Messias*“ kommen werde, den sie als *christos* qualifiziert (V. 25), und nach dem darauf folgenden solennen *egō eimi* Jesu (V 26) erreicht diese Reihe in dem Bekenntnis der Samaritaner, daß Jesus der „*Retter der Welt*“ sei (V. 42), endlich ihre Klimax.

Gegen eine solche lineare Steigerung spricht, dass nicht der Gottesname *egō eimi* den Höhepunkt bildet. Können die verschiedenen Bezeichnungen für Jesus nicht einfach unterschiedliche Blickrichtungen auf den Messias Jesus sein, der dem Evangelisten zufolge als genau dieser jüdische Mensch den befreienden NAMEN verkörpert?

Zurück auch noch einmal zu Thyens Beschäftigung mit den *egō eimi*-Worten Jesu. Er verweist auf eine Dissertation von Heinrich Zimmermann,³⁹⁴ in der dieser

„faced with a direct, definitive revelation of Jesus that calls for a type of decision different from that of the ironic interplay of the rest of the dialogue. Now the decision is only to affirm or deny. The reader is prepared to make this decision, however, only because she or he has been involved in the revelatory process of the earlier dialogue. The *ego eimi* is therefore experienced, not just recounted“.

die *absoluten egō eimi*-Worte Jesu ... treffend als „die neutestamentliche Offenbarungsformel“ bestimmt. Zugleich hat er sie als den *Schlüssel* der Interpretation auch der durch Lexeme wie „Brot“ (Joh 6), „Licht“ (Joh 8 u. 9), „Guter Hirte“, „Tür“ (Joh 10), „Auferstehung und Leben“ (Joh 11), „Weg, Wahrheit und Leben“ (Joh 14) und „Weinstock“ (Joh 15) *prädizierten* Ich-bin-Worte erwiesen...

Von der oben angeführten Auslegung Ton Veerkamps her frage ich mich, ob dieser Interpretationsschlüssel von Zimmermann bzw. Thyen richtig herum ins Schloss eingeführt wird: das Stichwort „prädiziert“ verweist auf eine Art der christlichen Entschlüsselung, die dem Gott Israels durch Jesus zusätzliche Prädikate verleiht. Verwendet man den Schlüssel andersherum, also von der Tora und den Propheten her, dann wird Jesus in all seinem Wollen und Wirken vom befreienden NAMEN her bestimmt.

Thyen ist voll und ganz Recht zu geben, wenn er im Vorgriff auf die Auslegung von Johannes 8 und 9 darauf verweist (T268f.), dass „Jesu absolutes *egō eimi* und seine Selbstprädikation als ‚Licht der Welt‘ ein absichtsvolles intertextuelles Spiel mit den *ʿani-huʿ*-Worten {ICH BIN ES-Worten} JHWHs des Jesajabuches“ darstellen, „das, wie Youngs Studie zeigt, überhaupt eine nahezu unerschöpfliche Quelle unseres Evangeliums ist“. Wir werden sehen, in welcher Weise er diese Quelle auszuschöpfen versucht (T269), auch etwa „die paradoxe Bezeichnung des Kreuzestodes Jesu als das *hypsōthēnai* und *doxasthēnai* {Erhöht- und Verherrlichtwerden} des ‚Menschensohns‘ (3,14; 7,39; 8,54; 12,16.28; u. 21,19) als intertextuelles Spiel mit den jesajatischen ‚Gottesknechts-Liedern‘“. Zu unserer Stelle schreibt er von dorthier:

Darum dürfen wir im Hintergrund unseres V. 26 wohl auch den Vers Jes 52,6 vermuten: *hoti egō eimi autos ho lalōn* {dass ich es bin, der da spricht: Hier bin ich!}. Doch dieses intertextuelle Spiel muß Spiel bleiben und darf nicht zu der doktrinären Behauptung führen, Jesu *egō eimi* sei nicht zugleich auch seine Identifikation mit dem von der Frau erwarteten ‚Messias‘, *ho legomenos christos*. Denn was der implizite Leser hier ahnen mag und wohl auch ahnen soll, das bleibt der Samaritanerin, wie ihre Kunde an ihre Landsleute zeigen wird (*mēti houtos estin ho christos* {ob nicht dieser der Christus ist}: V. 29), noch verborgen.

Wahrscheinlich ist es aber genau andersherum, nämlich wie Veerkamp es oben verstanden hat: eben im Gespräch Jesu mit der Samaritanerin geschieht der befreiende und versöhnende NAME des Gottes Israels, und genau darin erfährt sie ihn als den von Samaritanern und Juden erwarteten Messias. So gesehen bleibt der Samaritanerin weniger verborgen als so manchem christlichen Exegeten.

394 Thyen zitiert Heinrich Zimmermann, Das absolute „Ich bin“ als biblische Offenbarungsformel, Dissertation Bonn 1951, und derselbe, Das absolute *egō eimi* als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ 4 (1960), 54-69 und 266-276.

Schließlich sei noch darauf eingegangen, dass Thyen (T267) auf Grund der „kunstvollen und vielgestaltigen Verknüpfung aller Details unserer Szene zu einer dynamischen Einheit“ einen engen Zusammenhang „zwischen dem ‚Lebenswasser‘ und der ‚Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit‘“ feststellt, der darin besteht,

daß die „*Gabe Gottes*“ (V. 10), die als „das Wasser, das ich geben werde“ (*egō dōsō*), zugleich die *Gabe Jesu* ist (V. 14), im Herzen desjenigen, der es „*trinken*“, d. h. an Jesus *glauben* wird, zum nie versiegenden Quell jener Anbetung und zum Ursprung des ewigen Lebens werden wird. Mit dieser Identität der Gabe Gottes mit derjenigen Jesu ist schon hier jene „*Einheit des Sohnes mit dem Vater*“ impliziert, die erst Jesu Wort: *egō kai ho patēr hen esmen* {ich und der Vater, eins sind wir} (10,30), dramatisch explizieren wird. Und wie die „*Gabe Gottes*“ sein *hyios ho monogenēs* {einziggeborener Sohn} ist, den er in seiner Liebe zum Kosmos „gibt“ (3,16), so ist die „*Gabe Jesu*“ dieser Geber selbst, der sein Fleisch „gibt für das Leben der Welt“ (6,51).

Von daher will Thyen nun auch „Jesu *scheinbar* ausweichende Antwort“ auf die Frage nach dem Ort der rechten Anbetung, „in der anstelle des erfragten rechten *Ortes* nur noch von der rechten *Art* der Anbetung des Vaters die Rede zu sein schien“, in folgendem tieferen Sinn verstehen:

Antiker Tradition entsprechend geht es der Fragestellerin dabei nämlich nicht nur um die höhere Dignität dieses oder jenes Heiligtums. Impliziert ist vielmehr die viel entscheidendere Frage danach, welchen dieser Orte Gott dazu erwählt hat, unter seinem Volk zu „*wohnen*“.

Wie bereits in Johannes 1,14 vom fleischgewordenen Logos die Rede war, der unter den Menschen wohnt (*eskēnōsen*), und in 2,21 vom Tempel des Leibes Jesu, so ist auch hier Jesus selbst der neue „Ort der Gegenwart Gottes unter den Menschen“:

Er ist der Tempel der messianischen Ära, aus dem nach 7,38 die von den Propheten verheißene Quelle lebendigen Wassers entspringen wird (vgl. Ez 47,1ff; Joel 4,18; Sach 13,1; 14,8; sowie Jes 43,19f; 49,10...).

Während nach biblischer, rabbinischer und qumranischer Tradition (etwa Sprüche 13,14 und 14,27) „die Tora (und/oder die Weisheit) die nie versiegende Quelle“ ist, „der das ‚Lebenswasser‘ entspringt“, übernimmt Thyen zufolge nach dem Johannes-evangelium Jesus diese Rolle.

Auch diese Ausführungen Thyens sind nicht einfach falsch, wenn sie so verstanden werden, dass Jesus in den Augen des Johannes die befreiende Tora des NAMENS nicht aufhebt und ersetzt, sondern in der Weise verkörpert, dass er durch seinen Tod am Kreuz die versklavende Weltordnung überwindet und seinen Nachfolgern den Geist Gottes übergibt, durch dessen Inspiration sie auf dem Wege der Erfüllung des neuen Gebots der *agapē*, einer weltverändernden solidarischen Liebe, den Anbruch der neuen Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden tätig erwarten können.

Leider erweckt Thyen allerdings den Eindruck, dass die Bedeutung der Tora und der jüdischen bzw. samaritanischen Heiligtümer eher religiös durch Jesus und die Praxis einer neuen christlichen Religion abgelöst werden soll.

Johannes 4,27: Die Verwunderung der Schüler Jesu über sein Gespräch mit der Frau

4,27 Unterdessen kamen seine Jünger,
 und sie wunderten sich, dass er mit einer Frau redete;
 doch sagte niemand: Was willst du?, oder: Was redest du mit ihr?

[24. Mai 2022] Während Jesus noch mit der Frau geredet hat, sind seine Schüler aus der Stadt zurückgekommen. Zur ersten stummen Reaktion der Schüler schreibt Ton Veerkamp:³⁹⁵

Inzwischen waren die Schüler gekommen. Denen passte das Ganze nicht. In dieser Lage haben sie zwei Nachteile, sie sind Männer und sie sind Judäer. Sie wundern sich über einen judäischen Mann und Lehrer, der mit einer wild-fremden Frau aus einem verhassten Volk redet. Niemand kommt Jesus mit irgendwelchen dummen Fragen von der Sorte: „Was hast du bei der Frau zu suchen, was hast du mit ihr zu bereden?“ Sie wollen sich keine Blöße geben. Sie sind aber judäische Männer, sie denken: Unsereiner verkehrt nicht mit Samaritanern und erst recht nicht mit samaritanischen Frauen.

Klaus Wengst beschäftigt sich zum „Aspekt des Gegensatzes von Mann und Frau, der in der Szene angelegt war“ und nun hervortritt, zunächst mit dem Vorurteil von Exegeten gegenüber einem „angeblich frauenfeindlichen“ Judentum. Die „pauschale Behauptung“ von Adolf Schlatter:³⁹⁶ „Das Rabbinat verdächtigte und verbot jedes Gespräch mit einer Frau“ trifft ihm zufolge

selbstverständlich nicht zu. Was es jedoch gibt, ist der Ausspruch eines einzelnen Lehrers, das Gespräch mit der Frau nicht lang zu machen, der als allgemeine Lehrmeinung der Weisen aufgenommen wurde.

Dieser Ausspruch wird auf „Jose ben Jochanan“³⁹⁷, einen „Mann aus Jerusalem“, zurückgeführt, der

„sagt: ‚Dein Haus sei weit geöffnet und die Armen seien deine Hausgenossen. Und **mache das Gespräch mit der Frau nicht lang**,‘ Mit der eigenen Frau, sagte man, um wieviel mehr nicht mit der Frau des Nächsten. Von daher sagten die Weisen: ‚Wenn ein Mann das Gespräch mit der Frau lang macht, verur-

395 [ICH BIN ES, 4,25-30](#), Abs. 5 (Veerkamp 2021, 128-129; 2006, 86).

396 Wengst zitiert Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 128.

397 Wengst zitiert Mischna Aboth 1,5: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

sacht er Schlimmes für sich selbst, vernachlässigt die Worte der Tora und erbt am Ende den Gehinnom.“

Im babylonischen Talmud³⁹⁸ gibt es eine hintergründige Erzählung über Berurja, die Frau Rabbi Meïrs, die diese „Weisung, das Gespräch mit der Frau nicht lang zu machen“, unterläuft:

„Rabbi Jose der Galiläer war einst unterwegs. Er traf Berurja und sagte zu ihr: ‚Auf welchem Weg geht man nach Lod?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Törichter Galiläer! Haben nicht so die Weisen gesprochen: Du sollst das Gespräch mit der Frau nicht lang machen? Du hättest sagen sollen: Wie nach Lod?‘“ Die Regel der Weisen wird zitiert – aber von einer Frau, um einen Weisen zu belehren, und damit verlängert sie das Gespräch mit ihm. Jesus hat nach dem Text von Joh 4 keine Probleme damit, das Gespräch mit einer Frau lang zu machen. Aber seine Schüler wundern sich darüber.

Abwegig ist in meinen Augen die Annahme von Luise Schottroff,³⁹⁹ die „Verwundung“ der *mathētai*, mit denen ihr zufolge ganz selbstverständlich „nicht nur ‚Schüler‘, sondern auch ‚Schülerinnen‘“ gemeint sind, „gelte nicht dem Sprechen mit einer Frau, sondern betreffe die Tatsache, dass der vorher so ermüdete Jesus überhaupt spricht.“ Indem Schottroff auf diese Weise allzu angestrengt eine anachronistische Gendergerechtigkeit in das Johannesevangelium hineinzulesen versucht, übersieht sie erstens die pointiert ausgedrückte Kritik des Johannes am Macho-Verhalten der männlichen Schüler Jesu und zweitens den spezifisch johanneischen Blick auf Jesu Schülerinnen. Wengst ist nämlich nicht vollständig Recht zu geben, wenn er (W148) „im Johannesevangelium keinen Hinweis darauf“ sieht,

dass unter *mathetaí* auch Schülerinnen mitgemeint seien. Wo Schüler namentlich genannt werden, handelt es sich ausschließlich um Männer. Wo Frauen in Beziehung zu Jesus auftauchen, werden sie nicht als Schülerinnen bezeichnet. Mirjam aus Magdala geht nach 20,18 zu „den Schülern“ und nicht zu „den *anderen* Schülerinnen und Schülern.“

Das ist zwar insofern richtig, als für Johannes außer Frage steht, dass der Führungskreis der Zwölf Apostel, den er für die Jerusalemer messianische Gemeinde voraussetzt, ausschließlich aus Männern besteht. Man darf sich nicht der romantischen Vorstellung hingeben, dass auch nur in einer der vielen christlichen Urgemeinden der allgemein herrschende Patriarchalismus außer Kraft gesetzt gewesen wäre.

398 Wengst zitiert „bEr 53b“, also den Traktat ʿEruvin 53b im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

399 Wengst zitiert Luise Schottroff, Die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4), in: Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen mit Beiträgen von Frank Crüsemann, Jürgen Ebach, Philipp Potter, Luise Schottroff, Dorothee Sölle, Martin Stöhr, Marie-Theres Wacker, Luzern 1992, 124.

Dennoch lässt der Evangelist Maria Magdalena in Johannes 20,16 ausdrücklich als ihren *rabbouni* und *didaskalos*, „Rabbi“ und „Lehrer“, anreden und bezeichnet sie damit indirekt sehr deutlich als Jesu Schülerin – und nicht etwa als Geliebte oder bloße Unterstützerin. In meinen Augen deutet alles darauf hin, dass Johannes den Schülerinnen Jesu mehr Einsicht und mehr Vertrauen auf den Messias Jesus zutraut als den Schülern, zugleich aber davon ausgeht, dass unter den gegebenen Umständen an den entstehenden Führungsstrukturen der messianischen Gemeinde nicht zu rütteln ist (vgl. dazu das Wettrennen zwischen Petrus und Johannes zum Grab Jesu und die Übertragung des Hirtenamts an Petrus im Schlusskapitel 21).

Jedenfalls ist es bemerkenswert, dass Johannes sowohl die männlichen Jünger als auch speziell die Brüder Jesu oft sehr kritisch sieht, während er ausnahmslos alle von ihm portraitierten Frauen positiv und als den männlichen Schülern überlegen darstellt. Ob das mit dem Einfluss starker Frauenpersönlichkeiten in seiner Gemeinde zu tun gehabt hat (seine Darstellung der Mutter Jesu lässt darauf schließen, dass sie in der Gemeinde besonders wertgeschätzt wurde), kann nur vermutet werden.

Mit einem Verweis (Anm. 203) auf die „Aussagen von 1. Tim 2,11-15“ als „wohl sozusagen nur ... die Spitze eines Eisbergs“ äußert auch Wengst (W148) eine Vermutung zu der „Beobachtung, dass *die Schüler* Jesu es sind, die sich wundern und die unterschwellig die Frage an die Frau haben, aber nicht aussprechen: ‚Was willst du?‘“:

In den Gemeinden gab es in den beiden letzten Jahrzehnten des 1. Jh.s Tendenzen, die aktive Rolle von Frauen zurückzudrängen. Es ist ein Aspekt der Erzählung von der samaritanischen Frau, mit der Jesus ein langes Gespräch hat und die anschließend eine wichtige Rolle übernimmt, solchen Tendenzen zu wehren.

Hartwig Thyen (T269f.) macht in seiner Auslegung von Vers 27 zunächst auf das Verb *thaumazein* aufmerksam, mit dem „das ‚Schockiertsein‘ der zurückkehrenden Jünger darüber“ ausgedrückt wird, „daß sie Jesus im Gespräch mit einer samaritanischen Frau finden“. Wichtig ist ihm dabei, dass es sich sozusagen um einen doppelten Schock handelt, worauf er mit einem Zitat von Teresa Okure⁴⁰⁰ hinweist (T270):

„Der Schock der Jünger erhält also seine volle Wucht, wenn man seinen Gegenstand in seinem ganzen Horror sieht: Jesu Gesprächspartnerin ist eine Frau, eine Samariterin, und er spricht mit ihr in der Öffentlichkeit. Sie haben also allen Grund, schockiert zu sein, aber je tiefer der Schock, desto mehr sollte die Lektion einschlagen, wenn sie erteilt wird (VV 31-42)“.

400 Thyen zitiert Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4,1-42*, WUNT II/31, Tübingen 1974, 134 (das Zitat wurde oben von mir übersetzt):

„The shock of the disciples, then, receives its full force when its object is seen in all its horror: Jesus' dialogue partner is a woman *and* a Samaritan and he is speaking with her in a public setting. They have every reason, therefore, to be shocked, but the deeper the shock, the more the lesson should strike home when it is given (VV 31-42)“.

Weiter geht Thyen auf die Fragen ein, „die den schockierten Jüngern auf den Lippen liegen: *ti zēteis ē ti laleis met' autēs?* {Was suchst du? oder: Was redest du mit ihr?}“, von denen der Erzähler „weiß, daß sie es nicht wagen, sie auszusprechen.“ Hier werden Jesu Jünger ihn vergeblich zu einer Mahlzeit auffordern (Vers 31) und wagen es auf Grund ihres Schocks nicht, ihm diese Fragen zu stellen. Am Ende des Evangeliums wird Jesus seinen Jüngern ein Mahl bereiten, und es wird wieder heißen (T270f.):

oudeis de etolma tōn mathētōn exetasai auton: sy tis eis eidotes hoti ho kyrios estin {Niemand aber unter den Jüngern wagte, ihn zu fragen: Wer bist du? Denn sie wussten: Es ist der Herr}. Da es nach Joh 13,25.37; 14,5.8.22 geradezu ein „Attribut“ eines *mathētēs* {Schülers} ist, Fragen zu stellen, damit er so in die ‚Wahrheit‘ geführt werde, muß auch das in ihrem ‚Schockiertsein‘ gründende ‚Nicht-Fragen-Können‘ als negative Qualifikation verstanden werden. Anders steht es dagegen in 21,12, denn jetzt ist Jesu Verheißung erfüllt: *kai en ekeinē tē hēmera eme ouk erōtēsete ouden* {Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen} (16,23), jetzt ist an die Stelle ihrer ‚Verwunderung‘ ihr Wissen (*eidotes*) um die Gegenwart ihres *kyrios* und ihre unverlierbare Freude daran (16,22) getreten....

Weil hier in Vers 27 das Wort *zētein*, „suchen“, aus dem Vers 23 über die Suche des Vaters nach wahren Anbetern wiederaufgenommen wird, kann der „Leser die Antwort auf die ungestellte Jüngerfrage: *ti zēteis* {Was suchst du?}“ wissen:

Als derjenige, dessen ‚Speise‘ es ist, „den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat und sein Werk zu vollenden“ {Vers 32 und 34}, ‚sucht‘ Jesus auch in Samaria die *alēthinoi proskynētai proskynousin tō patri en pneumatī kai alētheia* {wahren Anbeter, die den Vater in Geist und Wahrheit anbeten, Vers 23}. Aber was die Jünger jetzt, da noch die Zeit dafür ist, nicht zu fragen wagen, wird Jesus ihnen im folgenden dennoch beantworten.

Johannes 4,28-30: Die Samaritanerin als messianische Evangelistin ihrer Landsleute

- 4,28 Da ließ die Frau ihren Krug stehen und ging hin in die Stadt und spricht zu den Leuten:
- 4,29 Kommt, seht einen Menschen,
der mir alles gesagt hat, was ich getan habe,
ob er nicht der Christus sei!
- 4,30 Da gingen sie aus der Stadt heraus und kamen zu ihm.

[25. Mai 2022] Die Verse 28 und 29 machen nach Klaus Wengst deutlich (W148), dass die Samaritanerin wirklich „„lebendiges Wasser‘ bekommen“ hat „und ... zur ‚Quelle‘ geworden“ ist:

Das Zurücklassen des Wasserkruges und das Weggehen in die Stadt stehen im griechischen Text in der gleichen Zeitform nebeneinander. Ersteres ist also nicht ein Nebenaspekt, der etwa die Vergesslichkeit oder den Eifer der Frau und ihren eiligen Aufbruch in die Stadt zum Ausdruck bringen soll. Die Form als selbständiger Hauptsatz weist vielmehr daraufhin, es als einen bewussten Akt zu verstehen. Der steht auf derselben Ebene wie die Distanzierung von dem Mann. Indem die Frau ihr Arbeitsgerät zurücklässt, löst sie sich auch aus diesem Teil ihres bisherigen Lebenszusammenhanges. Damit erfüllt sich ihr Wunsch, nicht mehr zum Schöpfen an den Brunnen zu kommen. Sie hat jetzt Wichtigeres zu tun.

Dieses Wichtigere wird in einer anderen Zeitform geschildert, nämlich dem „*prae-sens historicum*“, mit der vergangene Vorgänge lebhaft vergegenwärtigt werden (W148f.):

Sie wird – wenn in ihrer hoffnungsvollen Rede auch noch Zweifel mitklingt – in der Stadt zur Zeugin Jesu, die ihre Erfahrung mit ihm an andere weitergibt und sie auffordert, selbst hinzugehen und zu „sehen“. Das Erstaunliche geschieht: Auf ihr gar nicht so glaubensstarkes Wort hin gehen welche aus der Stadt zu Jesus.

In diesem Zusammenhang weist Wengst einerseits (Anm. 205) auf die Parallelen der Jüngerberufungen in Johannes 1,39 und 46 hin und andererseits (Anm. 204) auf alte Kirchenlehrer, die – allerdings in sehr zurückhaltender Form – die Samaritanerin als eine Apostelin dargestellt sehen, so Origenes⁴⁰¹ mit dem Satz: „Gleichsam als einen Apostel gegenüber den Einwohnern der Stadt gebraucht er diese Frau, indem er sie durch seine Worte so sehr entflammt, das die Frau schließlich ihren Krug zurücklässt, in die Stadt geht und zu den Leuten spricht...“, und Thomas von Aquin,⁴⁰² „der im Zurücklassen des Kruges den ‚Nutzen dargelegt‘ findet, ‚der vonseiten der Frau kommt, die das Amt der Apostel übernimmt durch das Verkünden‘.“

Wengst zufolge wird in dieser Geschichte mit „Samarien das erste Missionsgebiet“ erschlossen, „in das die messianische Verkündigung über den jüdischen Raum hinaus vordrang“; damit übersieht er, wie gesagt, dass Johannes die Samaritaner ausdrücklich als Teil des Volkes Israel betrachtet, das gemeinsam mit den Judäern ein messianisch wiedervereinigtes Gesamt-Israel bilden wird.

Auch sieht Wengst seine sozialgeschichtliche Vorstellung bestätigt, dass sich Menschen, „deren bedrücktes Leben perspektivlos erschien, die durch Lebensbrüche hindurchgegangen waren“, in der Gemeinde „neue Lebensmöglichkeiten“ auftaten:

401 Wengst zitiert Origenes, Werke IV, hg. v. Erwin Preuschen, GCS, Berlin 1903; dt.e Übers.: Origenes, Das Evangelium nach Johannes, übers. v. Rolf Gögler, Zürich 1959, XIII 28, 169.

402 Wengst zitiert Thomas von Aquins Kommentar zum Johannesevangelium, Teil 1, Göttingen 2011, Nr. 624.

Sie fanden im geteilten Leben in der Gemeinde erfülltes Leben. Nur deshalb kann von der samaritanischen Frau erzählt werden, dass sie sich sowohl von dem Mann, der nicht ihr Mann ist, distanziert als auch aus ihrer bedrückenden Arbeit löst.

Da diese Auslegung den politischen Hintergrund der weltweiten Unterdrückungssituation außer Acht lässt, auf die sowohl die Arbeitssituation der Frau als auch die Symbolik des Mannes, der kein Mann, sondern ein *Baʿal* ist, hinweist, halte ich die Annahme für ziemlich naiv, die Lebenssituation der Frau könne sich allein dadurch zum Besten wenden, wenn sie ihrem unzuverlässigen Lebensgefährten den Rücken kehrt und beschließt, sich nicht mehr ausbeuten zu lassen.

Hartwig Thyen (T271) sieht in der Notiz vom Zurücklassen des Wasserkrugs „wohl ein Signal für deren symbolischen Modus“, und zwar „darf und soll hier spekuliert werden“. Zunächst einmal „macht der Erzähler die Frau und die Jünger wechselseitig zu Zeugen der Gegenwart des jeweils anderen“. Auf diese Weise erfährt die Frau, dass Jesus „nicht allein ist, sondern von einer Gruppe umgeben ist, die ihn verehrt“:

Und zugleich werden die Jünger so zu Zeugen des Aufbruchs der Samaritanerin, die in dem Relikt ihres zurückgelassenen Wasserkruges gleichsam präsent bleibt und die unterdrückten Fragen der Jünger an ihren Herrn nicht zur Ruhe kommen lässt. Zudem will doch bedacht sein, daß diese Samaritanerin, die sich in der größten Hitze des Tages aufgemacht hatte, Wasser vom heiligen Jakobsbrunnen zu holen, nach ihrer Begegnung mit dem fremden Juden nun diesen Zweck ihrer Mühe vergessen zu haben und so unverrichteter Dinge in ihre Stadt zurückzukehren scheint.

Zur Erklärung dafür folgt Thyen (T272) am ehesten dem Hinweis auf „die symbolischen *Obertöne*“, die Sandra Schneiders⁴⁰³ hier vernimmt:

„Wir sollten es nicht versäumen, die weibliche Version der Standardformel des Evangeliums für die Antwort auf den Ruf zum Apostelamt zu bemerken, nämlich ‚alles zu verlassen‘, insbesondere die gegenwärtige Stellung, sei es symbolisiert durch Boote (z. B. Mt 4,19-22) oder das Zollhaus (vgl. Mt 9,9) oder den Wasserkrug“.

Hendrikus Boers⁴⁰⁴ bringt diese Symbolik „so auf den Begriff“:

403 Thyen zitiert Sandra M. Schneiders (im Text oben von mir übersetzt), *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, BTB 12 (1982), 40:

„We should not fail to note the feminine version of the standard Gospel formula for responding to the call to apostleship, namely to ‚leave all things‘, especially one’s present occupation, whether symbolized by boats (e. g., Mt 4,19-22), or tax stall (cf. Mt 9,9), or water pot“.

404 Thyen zitiert Hendrikus Boers, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, SBL. MS 35, Atlanta 1988, 182 (vgl. 139), oben von mir ins Deutsche übersetzt:

„Wenn Jesus das, was er tut, so interpretiert, dass er eine andere Nahrung hat, nämlich den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, und sein Werk zu vollenden, dann dürfte kaum ein Zweifel daran bestehen, dass seine Mitarbeiterin bei diesem Werk an dem lebendigen Wasser teilhat, das er ihr angeboten hat, was durch das Fallenlassen ihres Kruges zum Ausdruck kommt“.

Die in ihre Stadt zurückkehrende Frau beschreibt Thyen als „noch *unwissend* von dem Lebenswasser erfüllt, das Jesu Worte ihr vermittelt haben“. Die Worte, mit denen sie die Einwohner der Stadt zu Jesus ruft, enthalten das Fragewort *mēti*, „ob nicht“; dieses erfordert

mit dem Indikativ ebenso wie das einfache *mē* im klassischen Griechisch eine verneinende Antwort, doch in der Koine verschwindet diese Eindeutigkeit (vgl. auch V. 33). Da kann die Frage: *mēti houtos estin ho christos?* durchaus die Einstellung des Fragestellers offenlassen und den Sinn gewinnen: „das muß am Ende doch der Messias sein“ oder: „ob der nicht womöglich der Christus ist“...

Die Verbform *ērchonto* in Vers 30 versteht Thyen als ein „impf. de conatu“, ein Imperfekt des Versuchs, denn noch sind die Samaritaner ja nicht bei Jesus angekommen, sondern sie „machen sich ... auf das Zeugnis der Frau hin auf den Weg“ zu ihm.

Ton Veerkamp⁴⁰⁵ meint im Blick auf die Samaritanerin nach der das Gespräch abschließenden Aussage Jesu:

Die Frau bleibt skeptisch. Soviel ist ihr aber jetzt deutlich, dass sie diese Sache mit ihren Leuten bereden muss. ...

Inzwischen hat die Frau die Gelegenheit, die Bühne zu verlassen, um ihren Auftrag zu erfüllen: als die erste messianische Evangelistin in Samaria zu ihren Leuten zu gehen, ihr Wasser zurücklassend; dieses Wasser braucht sie offenbar nicht mehr.

Trotz ihrer Skepsis bleibt die Frau offen für die neue Perspektive, die Jesus ihr eröffnet hat, und legt ihre noch von Zweifeln bestimmte Frage ihren Landsleuten vor:

Nach 1,39 und 1,46 hören wir zum dritten Mal im Evangelium: „Komm und sieh.“ Sie sollen kommen, damit sie sehen und hören, genauso wie die beiden ersten Schüler, wie Nathanael kommen sollen, damit sie sehen. Hier sollen sie sehen „einen Menschen, der mir gesagt hat alles, was ich getan habe“. Die meisten Ausleger denken natürlich an ihre „schmachvollen Ehegeschichten“. Er hat ihr aber die ganze Geschichte ihres Volkes, ihre Geschichte, auf den

„If Jesus interprets what he does in terms of having other food for nourishment, which is to do the will of the one who sent him and to *complete* his work, there should be little doubt that his coworker in this work partakes of the living water which he offered her, signified by the dropping of her jar“.

405 [ICH BIN ES, 4,25-30](#), Abs. 5-6 (Veerkamp 2021, 128-129; 2006, 86).

Punkt gebracht und ihr eine Perspektive jenseits der Geschichte von Mord und Hass eröffnet. Vielleicht ist nun doch ein friedlicher Ausgang der blutigen Geschichte zu erwarten: „Ob der nicht doch der Messias ist, ob nicht messianische Politik uns doch Realpolitik sein könnte?“ Sie bleibt skeptisch, bleibt aber offen für Überraschungen. Die Leute machen sich auf den Weg.

Johannes 4,31-34: Die den Schülern unbekannte Speise Jesu, das Werk Gottes zu vollenden

- 4,31 Unterdessen mahnten ihn die Jünger und sprachen: Rabbi, iss!
- 4,32 Er aber sprach zu ihnen: Ich habe eine Speise zu essen, von der ihr nicht wisst.
- 4,33 Da sprachen die Jünger untereinander: Hat ihm jemand zu essen gebracht?
- 4,34 Jesus spricht zu ihnen:
Meine Speise ist die,
dass ich tue den Willen dessen, der mich gesandt hat,
und vollende sein Werk.

[26. Mai 2022] Bevor die Samaritaner bei Jesus ankommen (W149), schiebt Johannes ein „Gespräch Jesu mit seinen Schülern“ ein, in dem er Wengst zufolge „die jetzt ins Auge gefasste Missionssituation“ näher beleuchten wird:

Den Ausgangspunkt dieses Abschnitts bildet die Aufforderung der Schüler an Jesus zu essen (V. 31). Ihr setzt Jesus den Verweis auf eine Speise entgegen, die sie nicht kennen (V. 32). Darauf reagieren sie, indem sie untereinander eine unverständige Frage stellen (V. 33).

Darin sieht Wengst

eine gewisse Entsprechung zu V. 10. Dort hatte Jesus, nachdem er vorher um einen Trank gebeten und sich die Frau darüber verwundert hatte, seinerseits „lebendiges Wasser“ angeboten. Es gibt aber auch Unterschiede. Dort kommt es zu einem Gespräch, in dem die Frau weitergeführt wird und wirkliche Teilnehmerin ist. Hier stellt Jesus von vornherein fest, dass die Schüler nicht wissen, wovon er spricht. Sie sprechen dann auch nicht Jesus an, sondern reden „zueinander: ‚Hat ihm etwa jemand zu essen gebracht?‘“ Sie verstehen nicht die metaphorische Dimension der Rede Jesu.

Dass es „im Johannesevangelium gerade die Schüler“ sind, was „sich noch öfter zeigen“ wird, „die nicht verstehen“, nimmt Wengst zum Anlass für eine zeitlose Kritik am Innenleben einer christlichen Gemeinde:

Bleibt Gemeinde unter sich, wird in ihr nur „zueinander“ geredet, und lebt sie nicht vom Hören auf ihren Herrn, wird sie unverständlich und ihr Reden zu belanglosem Geschwätz.

Diese Formulierung mag Anklang finden unter Christinnen und Christen, die sich dessen gewiss sind, auf den Herrn zu hören; sie garantiert aber noch nicht ein tatsächliches Verstehen der Worte des Herrn. Das zeigt schon die Art und Weise, wie die folgenden Worte Jesu von unterschiedlichen Theologen gedeutet werden.

Nach Wengst (W149f.) stellt die

erste, unmittelbar auf diese Situation bezogene Antwort Jesu ... heraus, wovon er wirklich „lebt“, was ihn in seiner ganzen Existenz ausmacht: „Meine Speise ist, dass ich den Willen dessen tue, der mich geschickt hat, und sein Werk zu Ende führe.“ Jesus ist nichts als Beauftragter Gottes, der darin aufgeht, dass er ausführt, womit er beauftragt ist. Das ist eine im Johannesevangelium geläufige Weise, zum Ausdruck zu bringen, dass im Reden, Handeln und Erleiden Jesu Israels Gott auf den Plan tritt.

Andere christliche Theologen (W150, Anm. 206), wie etwa Michael Theobald,⁴⁰⁶ deuten „die hier erstmals vorkommende Wendung ‚der mich geschickt hat‘,“ als eine

„für den Evangelisten ... vollgültige (christologische) Gottesaussage..., die sein Wesen sozusagen auf den Punkt bringt“. Er bestimmt damit Gott ganz und gar von Jesus her, während es Johannes umgekehrt darum geht, Jesus als im Auftrag des biblisch bezeugten und von daher bekannten Gottes darzustellen und verstehbar zu machen.

Hier formuliert auch Wengst die oben bereits von Thyen vertretene Auffassung, dass Jesu Sendung vom bekannten Gott Israels her zu begreifen ist. Meine Frage ist, ob nicht Wengst und Thyen diesen Weg doch nur halb beschreiten, denn beide nehmen die Fokussierung des Gottes Israels auf die Sammlung und Befreiung Israels nicht ernst genug, sondern unterstellen Johannes analog zu Paulus, Lukas oder Matthäus die Absicht einer generellen Mission der Völkerwelt, wobei das Ziel des Anbruchs der kommenden Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden für Israel inmitten der Völker auf der Erde unter dem Himmel Gottes erst recht aus dem Blick gerät.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt, wie Wengst (W150) die Beauftragung Jesu durch Gott näher beschreibt, in deren Ausführung

Israels Gott auf den Plan tritt. Dass das gerade auch für das Leiden und den Tod Jesu gilt, lässt die Formulierung vom „Zu-Ende-Führen“, vom „Vollenden“ des Werkes Gottes anklingen. Nach 19,28 weiß der am Kreuz hängende Jesus, „dass schon alles vollbracht ist“, und nach 19,30 sagt er vor seinem Tod: „Es ist vollbracht.“ Mit dieser Anspielung auf die Passion, die die Schüler in der Erzählsituation nicht verstehen, wohl aber die Leserinnen und Leser des Evangeliums, deutet Johannes wieder an, dass es kein wirkliches Verstehen Jesu gibt abgesehen von seinem Ende am Kreuz und vom Zeugnis seiner Auferweckung.

406 Wengst zitiert Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 332.

Damit ist zwar die Art und Weise beschrieben, wie Jesus nach dem Johannesevangelium sein Ziel erreicht und sein Werk vollendet. Aber worin genau dieses Werk besteht, das doch identisch sein soll mit dem Werk des Gottes Israels, darüber verliert Wengst kein einziges Wort. Meint er, dass sich das von selbst versteht? Sieht er als das Ziel des Kreuzestodes Jesu einfach seine darauf folgende Auferweckung und mit ihr die Hoffnung auf ewiges Leben für alle, die an ihn glauben?

Nach Hartwig Thyen (T273) wird in dem Gespräch Jesu mit seinen Jüngern „der Sache nach der Dialog mit der Samaritanerin über das ‚Lebenswasser‘“ wiederholt, „nun auf der Ebene fester Nahrung“. Aber obwohl die Jünger das Gespräch eröffnen, indem sie ihren Rabbi zum Essen auffordern, bleiben sie anschließend im Gegensatz zur Samaritanerin „nur stumme Zuhörer“. Nachdem die Frau sich durch das Gespräch ein Wissen angeeignet hat (siehe Vers 10 und 25), spricht Jesus die Jünger auf ihr Unwissen an (Vers 32). Noch einmal zitiert Thyen Hendrikus Boers:⁴⁰⁷

„Die Rolle, die sie in der Geschichte spielen, besteht darin, ihre Unwissenheit zu zeigen und Jesus die Gelegenheit zu geben, die Bedeutung der Geschichte zu kommentieren. Ihre Unwissenheit wird durch ihre Vermutung unterstrichen, dass jemand anderes ihm etwas zu essen gegeben haben muss. Ironischerweise hat das tatsächlich jemand getan, nämlich die Frau durch ihr Gespräch mit Jesus, aber es war nicht die Art der Nahrung, die sie im Sinn hatten.“

An dieser Stelle geht Thyen gar nicht auf das Werk Gottes ein, das Jesus zu vollenden hat, und nur sehr knapp auf „den Willen dessen“ ein, „der ihn gesandt hat“. Dieser Wille besteht ihm zufolge in diesem Zusammenhang darin, dass

er sich dem göttlichen *dei* {es ist nötig} fügt, durch Samaria zu ziehen (V. 4). Und er tut ihn durch sein Gespräch mit der Samaritanerin, das sie zu seiner Zeugin unter ihren Landsleuten macht. Strukturell ist das ein ganz ähnlicher Vorgang, wie der Weg der beiden Johannesjünger, die Jesus auf die *martyria* {Zeugnis} ihres Meisters über das ‚Lamm Gottes‘ hin ‚nachfolgen‘ und jenen Tag ‚bei ihm bleiben‘, um dann ihrerseits als seine Zeugen, andere zu ihm zu rufen (1,35ff).

Nach Ton Veerkamp⁴⁰⁸ hat die „*johanneische* Strategie des Missverständnisses“ in der Schilderung des Verhaltens der Schüler Jesu, die „ziemlich ratlos“ sind,

407 Thyen zitiert Hendrikus Boers, Neither on this Mountain nor in Jerusalem, SBL. MS 35, Atlanta 1988, 187f., oben von mir ins Deutsche übersetzt:

„The role they play in the story is to show their ignorance, providing Jesus with the opportunity to comment on the meaning of the story. The ignorance they show is highlighted by their presumption that someone else must have provided him with something to eat. Ironically, someone did, the woman through her conversation with Jesus, but it was not the type of food they had in mind“.

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?“

In seiner Auslegung von Vers 24 bringt Veerkamp kurz und knapp auf den Punkt, worin das Werk des Gottes Israels besteht. Jesus klärt seine Schüler

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.

Nur wenn die Sammlung ganz Israels einschließlich der verlorenen Stämme Samarias und das Leben dieses Gesamt-Israel in der kommenden Weltzeit auf dieser Erde ernstgenommen wird, legt man konsequent den Gott, der Jesus sendet, vom jüdischen TeNaK her aus. Wie er das konkret meint, wird Jesus in den folgenden Versen mit Hilfe einer Erntemetapher erläutern.

Johannes 4,35-38: Jesu Rede über die Ernte zum Leben der kommenden Weltzeit

- 4,35 Sagt ihr nicht selber: Es sind noch vier Monate, dann kommt die Ernte?
Siehe, ich sage euch:
Hebt eure Augen auf und seht auf die Felder: sie sind schon reif zur Ernte.
- 4,36 Wer erntet, empfängt Lohn und sammelt Frucht zum ewigen Leben,
auf dass sich miteinander freuen, der da sät und der da erntet.
- 4,37 Denn hier ist der Spruch wahr: Der eine sät, der andere erntet.
- 4,38 Ich habe euch gesandt zu ernten, wo ihr nicht gearbeitet habt;
andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten.

[27. Mai 2022] Soeben sprach Jesus vom Werk seines Vaters, das er zu vollenden hat, nachdem seine Schüler sich als schwer von Begriff gezeigt hatten. Nun traut Jesus genau diesen Jüngern offenbar das Einbringen einer Ernte zu, die irgendetwas mit diesem Werk des Vaters zu tun haben muss. Aber was?

Klaus Wengst (W150) zufolge knüpft Jesus in Vers 35 an „die allgemeine Erfahrung“ seiner Schüler an, dass „vom Ende der letzten Aussaat bis zum Beginn der ersten Ernte ... vier Monate“ vergehen:

Dieser allgemeinen Erfahrung setzt Jesus seine Aussage entgegen: „Passt auf! Ich sage euch: Macht eure Augen auf und schaut auf die Felder! Sie sind reif für die Ernte.“ Der Satz wird nicht der Erfahrung widersprechen wollen – und vermöchte das auch nicht –, dass vor dem Nissan nicht geerntet wird. Er kann

408 [ICH BIN ES, 4,25-30](#), Abs. 7 (Veerkamp 2021, 129; 2006, 86), und [Was heißt hier essen, 4,31-38](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 130; 2006, 87).

nur Geltung beanspruchen auf einer metaphorischen Ebene. Im Zusammenhang der Erzählung dürften die Samariter im Blick sein, die nach V. 30 aus der Stadt zu Jesus hinausgegangen sind und nach V. 39 ihr Vertrauen auf ihn setzen werden. Die zur Ernte reifen Felder werden also zum Bild für die Mission.

Im folgenden Vers 36 tritt das „Hinüberspielen auf eine andere Ebene“ noch deutlicher hervor, indem das Einbringen der Ernte, von der hier die Rede ist, ausdrücklich „fürs ewige Leben“ erfolgen soll. Diesen Begriff verbindet Wengst (W150f.) wie zu Vers 14 mit dem

Aspekt von erfülltem, gültigem, gemeinschaftlichem Leben..., das in der Gemeinde Ereignis wird. Darauf weist jetzt auch die Zielangabe: „damit der Sämann sich zugleich freue mit dem Schnitter“. Dass man sich bei der Ernte freut, ist sprichwörtlich (Jes 9,2). Solche Freude ist da, wo Gemeinde entsteht – wie jetzt gleich in der erzählten Situation in Samarien –, in der neues Leben möglich ist.

In „diesen weiten Horizont“ der Weltmission ordnet Wengst auch „die folgende Aussage“ ein:

„Denn hier trifft der Spruch zu: Einer ist der Sämann und ein anderer der Schnitter.“ Normalerweise ist es so – und soll es auch so sein –, dass diejenigen, die säen, auch ernten, was sie gesät haben. Wo das auf dieser elementaren Ebene nicht geschieht, ist es schlimm. So wird in Mi 6,15 Jerusalem wegen seines Unrechts angedroht: „*Du wirst säen, aber nicht ernten.*“ Im Blick auf das Entstehen und Wachsen von Gemeinde ist das allerdings kein Unglück, dass diejenigen, die säen, andere sind als diejenigen, die ernten. In der Ernte, wer immer sie vollzieht, kommt die Arbeit derer zum Ziel, die gesät haben; und die in den Genuss der Ernte kommen, werden selbst wieder solche, die säen – wenn anders Gemeinde als lebendige deshalb zugleich werbende, anziehende, attraktive Gemeinde ist.

Das klingt alles sehr folgerichtig, allerdings nur dann, wenn tatsächlich im Johannes-evangelium eine Völkermission in diesem Sinne das Werk darstellen würde, zu dessen Vollendung Jesus vom Vater in die Welt gesandt wurde.

Zum abschließenden Vers 38 verzichtet Wengst (W151, Anm. 212) auf eine Darstellung seiner „vielen Deutungsmöglichkeiten“. Ihm zufolge übersteigt Jesus „die erzählte Situation“, indem er sagt: „Ich habe euch gesandt zu ernten, worum ihr euch nicht abgemüht habt. Andere haben sich abgemüht und ihr seid in ihre Mühe eingetreten“, denn

Jesus hat in der bisherigen Erzählung des Evangeliums seine Schüler noch nicht ausgesandt. Sie treten auch jetzt in Samarien nicht in Aktion. Erst in den Abschiedsreden wird er sie beauftragen im Blick auf die Zeit, wenn er selbst nicht mehr da ist. Er blickt also weit voraus und spricht damit über die Schüler

die Leserinnen und Leser des Evangeliums an. Sie stehen in einer Traditionskette. Ihnen kommt die Mühe der ihnen Vorangegangenen zugute. Indem sie sich ihrerseits um das ihnen Überlieferte redlich abmühen, tragen sie dazu bei, dass die Kette nicht abreißt.

Anders als die Lutherbibel übersetzt er das Wort *kopian*, das ein schweres Sich-Abmühen bezeichnet, nicht einfach mit „arbeiten“ und entdeckt einen möglichen Zusammenhang mit Vers 6, wo „dasselbe Wort“

den am Brunnen zurückbleibenden Jesus charakterisiert hatte: „**abgemüht**“? Gewiss, das gilt dort in einem ganz elementaren Sinn. So heißt es ja ausdrücklich: „abgemüht von der Wanderung“. Aber von V. 38 her wächst dieser Charakterisierung noch eine Bedeutungsdimension zu. Die „Wanderung“ Jesu geht noch weiter – bis zum Kreuz. So gehört er mit Sicherheit und an herausragender Stelle zu den „anderen“, die sich abgemüht haben. Aber es wird hier nicht exklusiv von ihm gesprochen. Johannes formuliert im Plural. Und Jesus selbst und seine Schüler stehen ihrerseits in der Traditionskette Israels, was auch das Johannesevangelium auf Schritt und Tritt belegt. Diese Traditionskette ist nicht abgebrochen, sondern neben der Kirche weitergegangen und sollte von ihr wahrgenommen und nicht ignoriert werden.

Diese Beobachtungen von Wengst sollten auf jeden Fall ernstgenommen werden.

Hartwig Thyen (T273) beschreibt Jesu Wort über Saat und Ernte als Glied einer Kette von analogen Formulierungen in unserer Szene:

[W]ie Jesus schon dem *guten* Wasser des Jakobsbrunnens, der nach dem Glauben der Samaritaner seit den Tagen des Patriarchen nie versiegt war, sein unendlich *besseres* ‚Lebenswasser‘ gegenübergestellt hatte und wie er die Speise, die ihm seine Jünger fürsorglich beschafft hatten, unberührt ließ um seiner *besseren* ‚Speise‘ willen, nämlich „den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, und sein Werk zu vollenden“, so stellt er jetzt der verlässlichen Erfahrung der Zeit zwischen Saat und Ernte mit den Worten: *idou legō hymōn* {siehe, ich sage euch}, seine *neue Zeit* und eine ganz andere Art von Ernte entgegen.

Spannend ist nun, wie Thyen darauf eingeht, dass „das Wortfeld um Saat und Ernte, Reifen und Fruchtbringen seit alters zum festen und bevorzugten Bestand der religiösen Metaphorik Israels“ gehörte. Vor allem (T273f.) die Worte

therismos und *therizō* {Ernte und ernten} dieses Feldes sind zu derart gängigen Metaphern für Gottes endzeitliches Kommen zu Heil und Erlösung (Jes 27,12; Hos 6,11; Ps 126,5f) wie zu Gericht und Verderben (Joel 4,13; Jes 18,5; 63,1ff) geworden, daß die Jünger unmittelbar begreifen müssen, von was für einer Art von ‚Ernte‘ Jesus hier redet, und wie er damit eben die Fragen beantwortet, die zu stellen sie nicht gewagt hatten...

Was hatte denn Jesus bei der Samaritanerin gesucht? Wozu hatte er mit ihr gesprochen? Indem Thyen seiner eigenen Aussage [zu Johannes 4,10](#) widerspricht, dass das Gespräch Jesu mit der Frau jenseits der Querelen zu betrachten ist, die „in der notorischen Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern begründet“ sind, macht er nun deutlich, dass genau die Überwindung dieser Feindschaft eine zentrale endzeitliche Hoffnung der jüdischen Propheten ist:

Denn zur eschatologischen ‚Ernte‘ gehört zuerst die Sammlung der Zerstreuten und die Versöhnung der Verfeindeten des Gottesvolkes, und das heißt vornehmlich: die Heilung des Bruchs zwischen Ephraim (Israel) und Juda (vgl. Ez 37,16ff; Jer 31,17-20; Sach 10,61). Von dieser endzeitlichen Versöhnung Ephraims mit Juda her, die ein notwendiger Teil jenes ‚Werkes Gottes‘ ist, das zu vollenden, Jesus seine ‚Speise‘ nennt, will nun auch das *edei* {er musste} des am Anfang unserer Szene noch dunklen Satzes: *edei de auton dierchesthai dia tēs Samareias* {Er musste aber durch Samaria hindurchreisen} (V. 4) verstanden sein...

Es ist Thyen also durchaus bewusst, dass die Samaritanerin Nord-Israel, „Ephraim“, repräsentiert, was er bisher nicht so deutlich herausgestellt hat.

Weiter erinnert Thyen daran, dass bereits die Passage Johannes 1,32-34 über den „Geist Gottes“, der nach dem Zeugnis des Täufers „auf Jesus herabgekommen und auf ihm geblieben sei“, außer „der synoptischen Tauferzählung“ auch das messianische Kapitel Jesaja 11 aufruft, wo in Vers 2 vom Ruhen des Geistes auf dem Messias Gottes die Rede ist. In diesem Kapitel heißt es in den Versen 11 und 12 (Luther 2017):

Und er wird ein Zeichen aufrichten unter den Völkern und zusammenbringen die Verjagten Israels und die Zerstreuten Judas sammeln von den vier Enden der Erde. Und der Neid Ephraims wird aufhören und die Feinde Judas werden ausgerottet. Ephraim wird nicht mehr neidisch sein auf Juda und Juda Ephraim nicht mehr feind.

Dazu schreibt Thyen mit vollem Recht:

Um diese Sammlung der ‚Verlorenen Israels‘ geht es in unserer Szene. Und wenn Jesus seine Jünger auffordert, ihre Augen zu erheben und wahrzunehmen, daß die Felder bereits ‚weiß‘, d. h. reif sind zur Ernte sind, dann sollen sie natürlich auf die von ferne bereits nahenden Samaritaner blicken. Sie sind das Feld und die Frucht dieser reichen Ernte.

Leider wird Thyen aus dieser Erkenntnis trotzdem nicht die Konsequenz ziehen, die Sammlung ganz Israels und seine diesseitige Befreiung als zentrales Ziel des Messias Jesus im Johannesevangelium zu betrachten.

Weiter untersucht Thyen die Bedeutung des Wortes *ēdē*, „schon“, das die Lutherbibel auf den Schlusssatz von Vers 35 bezieht, dass die Felder „schon reif zur Ernte“ sind. In seiner Übersetzung (T269) verfährt Thyen ebenso, in seiner Auslegung dage-

gen (T274) versteht er es als das erste Wort des folgenden Satzes. Indem der in Vers 36 genannte *therizon* {Erntende} seinen Lohn „schon jetzt“ und „nicht erst nach getaner Erntearbeit“ empfängt,

kann es sich bei ihm nur um den *Herrn* der Felder handeln, dessen ‚Lohn‘ in der eingebrachten Ernte selbst besteht. Zudem zeigt die aus der Metaphorik ausbrechende Wendung: *kai synagei karpon eis zōēn aiōnion* {und sammelt Frucht für das ewige Leben}, daß dieser *therizōn* als derjenige, der ‚ewiges Leben‘ gewährt, nur Jesus selbst sein kann. Und er sammelt diese ‚Frucht‘ jetzt, „damit sich der Säende zugleich mit dem Erntenden freue“ (V. 36).

Wenn aber Thyen zufolge (T275) „der ‚Erntende‘ ... fraglos Jesus selbst“ ist, wer ist „dann der ‚Säende‘...“, der nach V. 36f an seiner Freude über die reiche Ernte teilhat“? Er folgt der von Hendrikus Boers⁴⁰⁹ wohlbegründeten Lösung,

die Samaritanerin als die ‚Säende‘ zu begreifen: „Sie ist Jesu Mitarbeiterin in einer noch nie dagewesenen Weise, konkreter sogar als Johannes der Täufer, denn Johannes wies lediglich auf Jesus als ‚das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt wegnimmt‘ (1,29). Die Frau nimmt aktiv mit Jesus daran teil, den Willen seines Vaters zu tun; ... Die Bedeutung der Parallele zwischen Johannes und der Frau wird durch die Aussage des Johannes unterstrichen ... ‚Es ist der Bräutigam, der die Braut hat. Der Freund des Bräutigams, der dort steht und seine Stimme hört, freut sich über die Stimme des Bräutigams. So ist meine Freude (*chara*) vollkommen. Er muss zunehmen (an Bedeutung), ich abnehmen‘ (3,29-30). Was Johannes sagt, ist die andere Seite dessen, was Jesus über den Sämann und den Schnitter sagt (4,36-37)“.

Dass auch die Frau wie Johannes der Täufer an Bedeutung abnehmen muss (T276), wird sich nach Thyen schon bald bewahrheiten, indem „die Samaritaner der Frau am Ende erklären, sie glaubten nun nicht mehr auf Grund ihrer Rede, sondern weil sie selbst gehört und erkannt hätten, daß Jesus tatsächlich der *sōtēr tou kosmou* {Retter der Welt} sei (4,42)“.

409 Thyen bezieht sich auf Hendrikus Boers, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, SBL. MS 35, Atlanta 1988, 92-94 u. 182ff. Das folgende Zitat (185f.) wurde oben von mir ins Deutsche übersetzt:

„She is Jesus' co-worker in an unprecedented way, more concretely even than John the baptist, in the sense that John merely pointed to Jesus as ‚the Lamb of God who takes away the sins of the world‘ (1,29). The woman participates actively with Jesus in doing the will of his Father; ... The significance of the parallel between John and the woman is highlighted by John's statement ... ‚It is the bridegroom who has the bride. The friend of the bridegroom who stands there and hears his voice rejoices because of the bridegroom's voice. Thus my joy (*chara*) is complete. He must grow (in significance), I diminish‘ (3,29-30). What John says is the other side of what Jesus says about the sower and the reaper (4,36-37)“.

So bestechend allerdings diese Argumentation erscheint, bleibt doch eine Frage offen: Warum sollte Jesus in zwei von fünf Versen der an die Jünger gerichteten Rede (36-37) ausschließlich von der Frau als der Säenden und sich selbst als dem Erntenden sprechen und dabei ausdrücklich weder auf sie noch auf sich Bezug nehmen? Gerade wenn sie so unverständig sind, wie in den Versen zuvor dargestellt, wären sie doch gar nicht in der Lage, den von Thyen so akribisch herausgearbeiteten Bezug wahrzunehmen.

Schließlich bedenkt Thyen im Blick auf die in seinen Augen „gewiß nicht zufällige Analogie zwischen der *Hochzeitsfreude* des Johannes und der *Erntefreude* der Samaritanerin“ auch „noch einmal das intertextuelle Spiel unsers Autors mit den biblischen Brunnenszenen“. Nach Paul D. Duke⁴¹⁰ liegt in Johannes 4 eine „ironische Situation“ vor, die er folgendermaßen umschreibt:

„Die Situation entspricht genau der einiger alttestamentlicher Geschichten, in denen ein Mann eine Frau an einem Brunnen trifft ... Wenn Jesus sich also auf ein fremdes Territorium begibt und eine Frau an einem Brunnen trifft, wird der richtig eingestimmte Leser sofort einen Zusammenhang oder einen Unterton des Werbens und der bevorstehenden Ehe vermuten. Eine solche Annahme wird hier belohnt, denn ... der Autor hat diese Erzählung unmittelbar nach einer Geschichte platziert, in der das in Hochzeitswein verwandelte Wasser dem Bräutigam zugesprochen wird (2,1-11), und fast unmittelbar nachdem Johannes der Täufer davon gesprochen hat, die Stimme des Bräutigams zu hören (3,29). Ein solcher Kontext verstärkt die Ironie der Unkenntnis der Frau über die Identität Jesu...“.

410 Thyen zitiert Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta 1985. Von mir wurden oben folgende zwei Passagen ins Deutsche übersetzt (101 und 102f.):

„The situation is precisely that of some Old Testament stories in which a man meets a woman at a well ... When Jesus therefore ventures into foreign territory and meets a woman at a well, the properly conditioned reader will immediately assume some context or overtone of courtship and impending marriage. Such an assumption is rewarded here, for ... the author has placed this account closely following a story in which water transformed into wedding wine is attributed to the bridegroom (2,1-11), and almost immediately after John the Baptist has talked about hearing *the Bridegroom's voice* (3,29). Such a context enriches the irony of the woman's ignorance of Jesus' identity...“.

„What is surprising is Jesus' sudden revelation that contrary to both the reader's expectation and the woman's implication, her unmarried status is not because she is a maiden but because she is a five-time loser and currently committed to an illicit affair. This is situational irony par excellence. The Old Testament well scenes invariably feature a *narah*, a girl whose virginity is assumed and sometimes made explicit (Gen 24,16). When the heavenly Bridegroom Jesus plays this scene, however, his opposite turns out to be a tramp. He weds himself not to innocence but to wounded guilt and estrangement.“

Thyen zufolge (T276f.) macht Duke „die symbolische Erzählung dann jedoch zu Unrecht nahezu zur *Allegorie*, wenn er etwa zu Jesu Aufforderung an die Frau, ihren Mann zu rufen, und zu deren Antwort, daß sie keinen Mann habe, erklärt“ (T277):

„Überraschend ist die plötzliche Offenbarung Jesu, dass sie entgegen der Erwartung des Lesers und der Andeutung der Frau nicht deshalb unverheiratet ist, weil sie eine Jungfrau ist, sondern weil sie eine fünffache Verliererin ist und derzeit eine unerlaubte Affäre hat. Das ist situative Ironie par excellence. In den alttestamentlichen Brunnenszenen kommt immer eine *naarah* vor, ein Mädchen, dessen Jungfräulichkeit vorausgesetzt und manchmal auch ausdrücklich betont wird (Gen 24,16). Wenn der himmlische Bräutigam Jesus diese Szene spielt, entpuppt sich sein Gegenüber jedoch als Flittchen. Er vermählt sich nicht mit der Unschuld, sondern mit verletzter Schuld und Entfremdung“.

Das klingt nach Thyen „zwar erbaulich, wird aber weder unserer Erzählung noch auch ihrer keineswegs als reuige Sünderin, sondern als selbstbewußte Frau erscheinenden Samaritanerin gerecht“. Zumal wegen der engen „Verwandtschaft der Rollen der Frau am Jakobsbrunnen mit derjenigen Johannes des Täufers“ will er „nicht diese individuelle Frau, sondern die wachsende Gemeinde Jesu als bräutliches Symbol“ begreifen. Ich wollte schon schreiben, dass Thyen damit allerdings genau wie Wengst unsere Geschichte allzu schnell mit christlichen Missions- und Gemeindevorstellungen kurzschließt, aber er fährt fort:

Dank des Wirkens der Frau, die gesät hat, was Jesus jetzt ernten kann, und sich darüber zusammen mit ihm freut, beginnt hier mit dem Kommen der Samaritaner und ihrem Glauben die endzeitliche Restitution des erwählten Zwölf-Stämme-Volkes. Um ihretwillen mußte Jesus durch Samarien reisen (4,4).

Wenn Thyen auf diese Weise den Bezug von Judäa und Samaria auf Juda und Ephraim ernstnimmt, könnte er die Symbolik der messianischen Hochzeit auch auf die Überwindung des von Hosea und Jeremia angeklagten vielfachen Herumhurens von Israel (und Juda!) mit fremden Göttern beziehen. Tatsächlich ist Samaria alles andere als eine unangetastete bräutliche *na'arah*, sondern ein von fremden Eroberern und ihren Göttern vielfach vergewaltigtes und ausgebeutetes Land; das ist die bis zur gegenwärtigen Zeit der römischen Herrschaft nicht überwundene Situation, die Jesus der Samaritanerin in den Versen 4,17-18 prophetisch vor Augen stellt und von der Judäa genau so betroffen ist.

Nun zu den Schwierigkeiten, die Vers 38 der Auslegung bietet. Er gehört Thyen zufolge (T278) „zu den am heftigsten umstrittenen unseres Evangeliums“, da in ihm erstens Jesus davon spricht, seine Jünger bereits zur Ernte ausgesandt zu haben, und zweitens andere erwähnt, die bereits „vor den Jüngern mühsam gearbeitet haben“. Nun wurden aber

die Jünger nach der Erzählung unseres Evangeliums bisher zu keiner Zeit von Jesus *ausgesandt*, geschweige denn mit dem Einbringen der eschatologischen

„Ernte“ betraut; ihre ausdrückliche *Sendung* wird vielmehr erst durch den Auferstandenen und unter dem Geleit des österlichen Geistes erfolgen (20,21-23...). Und zum anderen wird das Problem der Identität der *alloi* {anderen}, die vor den Jüngern gearbeitet haben sollen, höchst kontrovers diskutiert.

Nach Thyen ist „die hier im Tempus der Vergangenheit genannte Sendung der Jünger“ erneut ein intertextuelles Spiel mit „synoptischen Prätexten“; sie kann sich nur auf einen in unserem Evangelium nicht erzählten Missionsauftrag Jesu an seine Jünger schon zu seinen Lebzeiten zurückbeziehen, wie ihn die Synoptiker berichten (vgl. die Aussendung der Zwölf: Mk 3,16-19 und 6,7ff; Mt 9,37f und 10,1ff; Lk 9,1ff; ihre Rückkehr: Mk 6,30; Lk 9,10 sowie die Aussendung der Zweiundsiebzig: Lk 10,1ff).

Dagegen lehnt Thyen (T279) die Vorstellung ab, hier habe Jesus seine Jünger „im Geiste“ bereits „in den Status ihrer österlichen Sendung versetzt“, zumal ihnen dieser Geist „noch gar nicht verliehen wurde“.

Nimmt man dagegen ernst, dass Johannes bewusst mit dem „Thema der eschatologischen Ernte und der Jüngeraussendung“ spielt, wie es etwa in Matthäus 9,37f. und der anschließenden „Sendung der Zwölf“ oder in der „durch das gleiche Wort von der ‚großen Ernte‘ eingeleitete Aussendung der Zweiundsiebzig bei Lukas (10,1ff)“ dargestellt wird, erhält man sogar noch als Zugabe eine Erklärung, wer die in Johannes 4,38 erwähnten *alloi*, „anderen“, sein mögen. Nach der Rückkehr der ausgesandten Jünger heißt es dort am Ende:

„Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht! Denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige begehrt zu sehen, was ihr seht, und sahen es nicht, und zu hören, was ihr hört, und konnten es nicht hören“ (V. 23f). ...

Die in V. 38 als *alloi* Bezeichneten wären dann diese bei Lukas genannten „Propheten und Könige“. Und das erscheint uns auch als die weitaus plausibelste Lösung der viel diskutierten Frage nach deren Identität.

Thyen weiß sich also (T281) unter anderem auch „mit den Kirchenvätern“ einig, „daß Mose und die Propheten bis hin zu Johannes dem Täufer und unserer samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen jene *alloi* sein müssen, die die Saat ausgebracht und die Felder bestellt haben, in deren Ernte die Jünger eintreten.“

Viele andere Autoren dagegen (T280) „beziehen ... die ‚Aussendung‘ der Jünger unter Berufung auf den Kontext von Joh 4 auf deren Samaria-Mission“, wozu sie allerdings den Vers 38 „mit der (nachösterlichen) christlichen Mission Samarias Act 1,8 und 8,4ff)“ verbinden müssen. Genau mit dieser speziellen Mission werden Thyen zufolge aber gerade nicht Jesu Jünger beauftragt (T279f.):

Die Eröffnung dieser Mission ist vielmehr die göttliche Bestimmung Jesu (*edei de auton dierchesthai dia tēs Samareias* {er musste aber durch Samaria hindurchreisen}: V. 4), Als der „gute“ und „einzige Hirte“ (Ez 34,23) ist er dazu ge-

sandt, die verirrt und getrennten Schafe Ephraims und Judas wieder zu vereinen zu der einen Herde seines ‚Vaters‘ (s. u. zu Joh 10 als intertextuellem Spiel mit Ez 34...). Da der Reiz jeglicher Intertextualität auf der Spannung beruht, die sie zwischen dem neuen Text und seinen Prätexten erzeugt, bleibt der neue Text auf den alten angewiesen. Wie sehr sein Autor den alten Text auch variieren mag, so *setzt* sein intertextuelles Spiel den Prätext gerade *in Kraft*, und es würde scheitern, wenn er ihn einfach ersetzen wollte. Vor dem Hintergrund von Jesu ausdrücklichem Gebot an seine zur Mission ausgesandten Jünger, keine Stadt der Samaritaner zu betreten (Mt 10,5), gewinnt darum Jesu ureigene Eröffnung dieser ‚Mission‘ ihren spezifischen Reiz.

Im Ergebnis unterscheidet Thyen also zwischen zwei verschiedenen Missionsfeldern: Während Jesus selbst die von der Samaritanerin ausgestreute Saat unter ihren Landsleuten als eine Ernte einbringt, an der sich der Erntende gemeinsam mit der Säenden erfreuen kann (was Thyen zufolge als ein Ausnahmefall dargestellt ist), können seine Jünger Früchte ernten, die vor ihnen von anderen ausgesät worden sind.

Abgesehen von den bereits oben geäußerten Bedenken kommt mir diese Unterscheidung nicht sehr logisch vor, zumal Thyen unter diese „anderen“ ja auch selbst „nicht nur Mose und die Propheten bis hin zu Johannes dem Täufer“, sondern auch die „Frau am Jakobsbrunnen“ rechnet. Ein leiser Verdacht regt sich in mir, dass Thyen die von Jesus bewirkte Versöhnung Judas mit Ephraim deswegen als besonderen missionarischen Ausnahmefall behandelt, um nicht die *gesamte* Zielsetzung des johanneischen Jesus auf die Zusammenführung von Judäa mit Samaria in einem Gesamt-Israel zuspitzen zu müssen, auf dessen Befreiung im Leben der kommenden Weltzeit das durch Jesus zu vollendende Werk des Vaters hinausläuft.

Nach Ton Veerkamp⁴¹¹ stellt Jesus seinen Schülern im Bild der Ernte vor Augen, dass mit der Ankunft der Samaritaner die Vollendung genau dieses Werkes Gottes beginnt:

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

411 [Was heißt hier essen, 4,31-38](#), Abs. 3-13 (Veerkamp 2021, 130-132; 2006, 87-88).

aus dem Land Ägypten“,
vielmehr:
„So wahr der NAME lebt,
der die Kinder hinaufbrachte aus dem Nordland (Babel),
aus allen Ländern (*ʿarazoth, 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*, *ʿarazot*, in die Israel verjagt wurde. Diese Länder sind reif für die Ernte, reif dafür, das ganze zerstreute Israel zurückkehren zu lassen.

Anders als Wengst und Thyen oder auch die Lutherbibel achtet Veerkamp bei der Übersetzung des Wortes *chōrai* auf dessen Doppelsinn. Natürlich kann im Zusammenhang mit der Ernte an abzuerntende Felder gedacht werden, aber bei der Sammlung Israels ist an die Länder zu denken, in denen die versprengten Teile des Volkes in der Diaspora leben. Später wird der Evangelist ausdrücklich verdeutlichen (11,52), dass das Werk, dass „der Gott Israels, der VATER, Jesus aufgetragen hat, die ‚Zusammenführung Israels in eins‘“ ist.

Worauf diese Ernte letztlich hinausläuft, macht Johannes hier klar, indem er die Bildrede aufgibt und von „Frucht für das Leben in der kommenden Weltzeit“ spricht: „Die kommende Weltzeit ist jene Weltordnung, in der ganz Israel bei sich sein kann“, endlich im Frieden, in einer Ordnung der Freiheit und des Rechts. Zu seiner Zeit kann es nicht mehr um einen Exodus aus Ägypten in ein Gelobtes Land oder um die bloße Rückkehr Israels aus der Verbannung gehen, vielmehr muss die gesamte versklavende Weltordnung überwunden werden, um Befreiung für Israel zu erreichen. Gerade darum sind Bezüge auf den jüdischen TeNaK notwendig,

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.

Aber noch einmal zurück zum Bild von Saat und Ernte. Wie versteht Veerkamp das Verhältnis des Säenden zum Erntenden?

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.

Thyen hatte diese Aussage auf die gemeinsame Freude Jesu mit der Samaritanerin über den Missionserfolg bei ihren Landsleuten bezogen. Veerkamp formuliert den Satz wie eine grundsätzliche Aussage über Saat und Ernte, unabhängig davon, ob der Säende den Erfolg seiner Saat noch erlebt. Außerdem findet er zur gleichzeitigen Freude des Säenden mit dem Erntenden eine biblische Parallele in 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.
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.

Dazu stellt Veerkamp fest: Damals in diesem „Wallfahrtslied ist der Weinende identisch mit dem Jubelnden. Hier aber nicht.“ In seiner Gegenwart sieht der Evangelist 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 24,13:

Ich gab euch ein Land, um das ihr euch nicht bemüht habt (*jaga^ctha, 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...

In diesem Punkt sind Wengst und Thyen mit Veerkamp einig, wie wir gesehen haben. Außerdem meint Veerkamp wie Wengst, dass durch das Wort *kopian* in Vers 38 eine Verbindung zu Vers 6 hergestellt wird, in dem es auf Jesus bezogen war. Während Wengst dabei in erster Linie an Jesu Weg ans Kreuz denkt, erinnert das Wort Veerkamp zufolge daran, dass

die messianische Bewegung ... in Jesus auch den letzten und definitiven „Propheten“ [sah]. Hier schließt sich der Kreis der Erzählung: Jesus saß „abgemüht durch die Wegstrecke“ (*kekopiakōs*) am Brunnen, andere haben sich „abge-

müht“ (*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 (*jaga⁶thi, 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.

Johannes 4,39-42: Die Samaritaner erkennen Jesus als den Befreier der Welt

4,39 Es glaubten aber an ihn viele der Samariter aus dieser Stadt um des Wortes der Frau willen, die bezeugte:
Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe.

4,40 Als nun die Samariter zu ihm kamen,
baten sie ihn, dass er bei ihnen bleibe; und er blieb dort zwei Tage.

4,41 Und noch viel mehr glaubten um seines Wortes willen.

4,42 Und sie sprachen zu der Frau:
Nun glauben wir nicht mehr um deiner Rede willen;
denn wir haben selber gehört und erkannt:
Dieser ist wahrlich der Welt Heiland.

[28. Mai 2022] Indem (W151) der mit Vers 39 beginnende Abschnitt „den nach V. 30 unterbrochenen Erzählfaden“ wieder aufnimmt, ist er nach Klaus Wengst „zugleich erzählerische Illustration des in dem Zwischenstück V. 31-38 Reflektierten“, denn die Frau hat mit ihrem Zeugnis Glauben geweckt (W151f.)

und es entsteht Gemeinde als neue Sozialität. Das der Frau von Jesus Verheißene ist ausgeführt. Was er ihr gesagt hat, hat sich als „Wasser“ erwiesen, das in ihr „zu einer Quelle von Wasser“ geworden ist, „das fürs ewige Leben sprudelt“, sodass nun „Frucht fürs ewige Leben“ eingesammelt wird (V. 36).

Zum zweitägigen Aufenthalt Jesu bei den Samaritanern meint Wengst (W152):

Wo Menschen ihr Vertrauen auf Jesus setzen und Gemeinde entsteht, da „bleibt“ Jesus unter ihnen – auch länger als zwei Tage. Und wenn Jesus in der Gemeinde „bleibt“, wird es zu je eigenem Hören und Vertrauen auf ihn kommen, zum Glauben, der sich seiner selbst gewiss ist...

Indem Wengst (Anm. 213) in Vers 41 die „von fast allen Handschriften gebotene Lesart *pleious*“, die sie als Steigerungsform im Nominativ Plural auf noch viel „mehr“

Menschen beziehen würde, die Vertrauen zu Jesus gewinnen, „als sekundär betrachtet“ und „die nur von Papyrus 75 und den altlateinischen Handschriften e und r¹ bezeugte Lesart *pleíon*“ für ursprünglich hält, bezieht er das „mehr“ auf die Intensität des Vertrauens (W152):

„Und noch viel mehr gewannen sie Vertrauen um seines Wortes willen. Und der Frau sagten sie: ‚Nicht mehr um deinetwillen vertrauen wir.‘“ Die um des Wortes Jesu willen glauben, sind also dieselben, die um der Rede der Frau willen zum Glauben kamen. Das aber heißt, dass der Text die Situation nicht so vorstellt, dass die Anwesenheit Jesu in Sychar eine quantitative Ausweitung der Glaubenden dort bewirkte.

Daran anschließend versucht Wengst zu erklären, wie Menschen, die Jesus nicht mehr persönlich begegnen können, dennoch auf sein eigenes Wort hören können:

Der vom Reden der Zeuginnen und Zeugen initiierte Glaube wächst und wird stärker im Hören auf das Wort Jesu selbst – das seinerseits nicht anderswo zu vernehmen ist als im Reden der Zeuginnen und Zeugen.

Das die Szene abschließende Bekenntnis der Samaritaner: „Dieser ist wahrhaftig der Retter der Welt“ rundet die Beantwortung der Frage ab,

wer Jesus ist (V. 10). Er ist Jude; er ist Prophet; er ist der Messias; er ist der Retter der Welt. Keine Aussage überholt die vorangehende in der Weise, dass diese dann überflüssig würde oder gar nicht mehr zutreffend wäre. Nur zusammen beschreiben sie die Identität Jesu: Er ist der Prophet und Messias aus Israel für die Völker. In dieser Geschichte wird nicht den Juden der Messias präsentiert, sondern den Völkern ihr Retter, der ein Jude ist. Es geht darum, zu Israels Gott in Beziehung zu treten. Dazu verhilft der Messias Jesus den Völkern.

Dieser Versuch, das Johannesevangelium in den interreligiösen Dialog einzubauen, ist mir sympathisch, trifft aber sicher nicht die ursprüngliche Aussageabsicht des Johannes, denn in seinen Augen sind die Samaritaner definitiv nicht „die Völker“, sondern sie repräsentieren Ephraim oder Josef bzw. Nord-Israel als wesentlichen Teil des aus zwölf Stämmen bestehenden Volkes Israel. Zwar schlägt also tatsächlich das „Bekenntnis zu Jesus als ‚dem Retter der Welt‘ ... einen Bogen zurück zu der Aussage von V. 22, dass ‚es Rettung von den Juden her gibt‘“ und (Anm. 214) „die Einführung dieses Bekenntnisses mit ‚wir wissen‘ stellt eine Beziehung her zu dem in 4,22 vorangehenden Satz: ‚Wir beten an, was wir kennen‘.“ Aber es sind nicht die Völker, sondern die Samaritaner als ein Teil Israels, die im Vertrauen zu Jesus nun wie die Juden wissen, dass die Befreiung von den Juden kommt, indem der jüdische Jesus sie für ganz Israel bewirken wird. Diese jüdisch-messianische Sichtweise des Johannes verchristlicht Wengst vorschnell, indem er paulinisch-lukanische und matthäische Theologie in sein Evangelium einträgt.

Zu kurz greift in diesem Zusammenhang auch Wengsts erneuter Hinweis (W152) „auf die politische Dimension“, indem er daran erinnert, dass der Titel „Retter der Welt“ zur Zeit des Johannes vom „Kaiser in Rom“ beansprucht wurde:

Wenn demgegenüber Jesus als „Retter der Welt“ bekannt wird, dann wird hier „Heil“ nicht von imperialer Gewalt erwartet, dann ist dieses Bekenntnis zugleich eine Absage an alles triumphalistische Götzentum.

Das ist zwar bis zu einem gewissen Grad richtig, klingt aber zugleich so, als ob das „Heil“, das Jesus für die „Welt“ bewirken will, überhaupt nichts mit der Politik des Römischen Reiches zu tun hat, sondern sich auf einem ganz anderen Gebiet auswirkt, nämlich der Religion, des mitmenschlichen Zusammenlebens in der Gemeinde und endzeitlicher Hoffnungen auf ein himmlisches ewiges Leben. Dass die Samaritaner Jesus als den Befreier der Welt von der *Weltordnung*, die auf ihr lastet, bekennten könnten, kommt Wengst nicht in den Sinn.

Hartwig Thyen zufolge (T281) wird nach „der Einführung der Erntemetaphorik“ nun das Kommen der Samaritaner als das Einbringen eines missionarischen Ernteertrages beschrieben. Dass Thyen die wörtliche Wiederholung des Zeugnisses der Frau „Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe“, das (T282) „ausdrücklich als Grund des Kommens der Samaritaner zitiert wird“, dabei weniger auf „ihre anfängliche Einsicht in das prophetische Wesen Jesu“, sondern vielmehr auf „ihre *hoffnungsvolle* und endlich von ihren Landsleuten bestätigte Erwartung“ des Messias beziehen will, ist in meinen Augen nicht schlüssig, da doch eben der Bezug auf das prophetische Wissen Jesu wiederholt wird. In meinen Augen mag Johannes andeuten wollen, dass die Samaritaner genau wie zuvor die Frau eben durch die prophetischen Einsichten Jesu über die Unterdrückungssituation ihres Volkes zum Vertrauen auf ihn als den Messias Israels und den Befreier der Welt gelangen.

Die Wendung in Vers 39, dass viele Samaritaner „um den Wortes der Frau willen“ an Jesus glaubten, sieht Thyen wie Sandra Schneiders⁴¹² als die „Kennzeichnung der Frau als Apostelin“. Dazu führt Thyen weiter aus:

Wenn ihre Landsleute diesen *logos* der Samaritanerin in V. 42 als *lalia* {Rede} bezeichnen und ihrer *lalia* als den wahren Grund ihres Glaubens den *logos* {Wort} Jesu gegenüberstellen, so darf dieses stilistisch motivierte Spiel mit Synonyma doch keinesfalls als Herabstufung des ‚apostolischen *logos*‘ der Frau zum bloßen „Gerede“ und der dadurch erweckte Glaube der Samaritaner als unvollständiger und nur vorläufiger begriffen werden.

Dazu weist Thyen darauf hin, dass Jesus selbst in Johannes 8,43 die Worte *lalia* und *logos* auf seine eigene Rede und sein eigenes Wort bezieht.

412 Thyen zitiert Sandra M. Schneiders, *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, BTB 12 (1982), 40 (oben von mir übersetzt): „apostolic identification of the woman“.

Die Frage, warum nach Vers 42 für den Glauben der Samaritaner das Zeugnis der Frau hinter das Hören Jesu selbst zurücktritt, hat Thyen zufolge Rudolf Bultmann⁴¹³ angemessen beantwortet, indem er (T282f.)

unter Verweis auf Kierkegaards ‚Philosophische Brosamen‘ eine „symbolische Darstellung des Problems der Hörer ‚zweiter Hand‘“ erkennt und erklärt: Der Evangelist „konnte ja nicht wohl eine Szene bilden, in der Hörer der Boten Jesu zu diesem selbst vordringen, denn nach seinem Plane werden die Jünger ja erst vom Auferstandenen entsandt. Sie werden deshalb hier von der Frau vertreten; diese repräsentiert die vermittelnde Verkündigung, die den Hörer zu Jesus selbst führt. ... Damit ist gesagt: der Glaube darf nicht auf die Autorität Anderer hin glauben, sondern muß selbst seinen Gegenstand finden; er muß durch das verkündigte Wort hindurch das Wort des Offenbarers selbst vernehmen. Es entsteht also die eigentümliche Paradoxie, daß die unentbehrliche Verkündigung, die den Hörer zu Jesus führt, doch gleichgültig wird, indem der Hörer im glaubenden Wissen selbständig und damit auch zum Kritiker an der Verkündigung wird, die ihn selbst zum Glauben führte“.

In diesem Zusammenhang dient nach Thyen (T283) die

scheinbare Herabsetzung der Frau ironischerweise in Wahrheit gerade ihrer Erhöhung und Bestätigung als „wahrhaftige Zeugin“, die – wie Johannes der Täufer – „abnehmen muß“, damit der Bezeugte „wachse“.

Das Bleiben Jesu bei den Samaritanern enthält in Thyens Augen Erinnerungen an „die Patriarchen der biblischen Brunnenerzählungen“ und will außerdem

auf dem Hintergrund und im Gegensatz zu der fast förmlichen „Flucht“ Jesu aus Judäa verstanden sein, wo er keine „Bleibe“ fand, weil seinem allwissenden Blick die sich anbahnende Feindschaft der ‚Pharisäer‘ nicht verborgen bleiben konnte (4,1-3). Zugleich mag Jesu *menein* {Bleiben} in Sychar erinnern an das Bleiben von Andreas und dessen anonymem Gefährten, den Erstlingen seiner Jünger (1,37-40).

Klar ist Thyen zufolge jetzt jedenfalls endgültig (T284),

warum Jesus durch Samarien reisen mußte (*edei* 4,4). Denn nun ist deutlich, daß nicht die geographische Lage Samariens und Jesu Absicht, möglichst rasch nach Galiläa zu gelangen, ihn zur Wahl gerade *dieser* Route genötigt hatten. Sie erweist sich dem Leser jetzt vielmehr insofern als ‚heilsnotwendig‘, als Jesus als der messianische ‚Schnitter‘ in Samaria den ‚Anbruch‘ seiner eschatologischen ‚Ernte‘ unter den verlorenen Söhnen Jakobs einbringen mußte, der hier dank der ‚Sämanns-Arbeit‘ der Frau vom Brunnen des Patriarchen gereift war.

413 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 148ff.

Das (T283) „Bekenntnis der Samaritaner zu Jesus als dem *sōtēr tou kosmou* {Retter der Welt}“ versteht Thyen „in der Welt unseres Textes“ hauptsächlich

als die Nominalisierung der vorausgegangenen verbalen Aussage..., daß Gott seinen Sohn gesandt habe: *hina sōthē ho kosmos di' autou* {damit die Welt durch ihn gerettet werde} (3,17). In der Welt der frühen Leser unseres Evangeliums könnte dieses Bekenntnis aber zugleich als Antithese zu der im Kaiserkult ausgebildeten und z.B. für Hadrian belegten Prädikation des Imperators als *sōtēr tou kosmou* begriffen worden sein.

Bestätigt wird „diese Perspektive“ nicht nur durch die intertextuelle Aufnahme des Bekenntnisses in 1. Johannes 4,14 und den Schlusssatz des 1. Johannesbriefs „Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!“ (5,21), den Ekkehard Stegemann⁴¹⁴ „als aktuelle Warnung vor dem Verleugnen des Christusbekenntnisses dem Kaiserbild gegenüber“ begreift, sondern auch im Johannesevangelium selbst:

In diesem Zusammenhang wird unten auch die Rede der ‚Juden‘ Pilatus gegenüber: *ouk echomen basileia ei mē Kaisara* {Wir haben keinen König außer dem Kaiser} (19,15) sowie das an die Prädikation Domitians erinnernde Bekenntnis des Thomas: *ho kyrios mou kai ho theos mou* {Mein Herr und mein Gott} (20,28), zu erörtern sein.

Auch bei Thyen führt dieser Blick in die politische Dimension des römischen Kaiserreichs aber nicht zu einer Einsicht in die befreiungstheologische Zielsetzung der johanneischen Proklamation des Messias Jesus.

Nach Ton Veerkamp⁴¹⁵ dagegen ist das Vertrauen „der Leute aus Sychar“ auf den Messias Jesus nur im Rahmen eines befreiungstheologischen Settings zu begreifen:

Viele vertrauen diesem Messias, des Zeugnisses der Frau wegen, weil er ihr gesagt habe, was sie alles getan hat. Johannes liegt daran, diesen Umstand zu unterstreichen, er sagt es zum dritten Mal. Weswegen sollen Leute *vertrauen*, weil ein Fremder das von ihr wusste, was sie alle ohnehin wussten, es sei denn *per absurdum*, sie lebe in ihrem orientalischen Dorf klammheimlich mit irgendeinem Mann? Das würde Neugierde, aber kein Vertrauen erwecken. Er hat der Frau aufgedeckt, was mit ihr, also mit ihrem Volk, geschehen war, er hat sie politisch aufgeklärt. Hier ist endlich ein Judäer, der verstanden hat, was vor allem während des vorherigen Jahrhunderts mit diesem unglücklichen Volk in Samaria geschah. Das weckt Vertrauen, und das hat ihnen die Frau vermittelt.

Das Bleiben Jesu bei den Samaritanern versteht Veerkamp von der semitischen Färbung des Wortes *menein* im Sinne von „standhalten, durchhalten, festbleiben“ her:

414 Thyen zitiert Ekkehard W. Stegemann, Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern, ThZ 41 (1985), 284-294.

415 [Befreier der Welt, 4,39-42](#), Abs. 2-6 (Veerkamp 2021, 132-134; 2006, 89-90).

Er bleibt bei ihnen zwei Tage, genauso wie er zwei Tage in Transjordanien bleibt, nachdem er gehört hatte, dass sein Freund, der einzige Freund, in Judäa erkrankt war, 11,6. Diese zwei Tage in Sychar sind das Vorspiel für das andere Zeichen: „Dein Sohn lebt“ (wie die zwei Tage in Transjordanien das Vorspiel für das letzte, endgültige Zeichen sind: „Lazarus, komm heraus« (11,43), wie schließlich auch die zwei Tage zwischen dem Tod des Messias und seinem Kommen mitten unter die Schüler (20,19).

Dass am Ende die Samaritaner nicht mehr auf Grund der Worte der Frau, sondern auf Grund eigenen Hörens auf Jesus vertrauen, erklärt Veerkamp folgendermaßen:

Während dieser zwei Tage muss Jesus in Sychar eine intensive biblisch-politische Lehrhausveranstaltung durchgeführt haben. Die Leute aus Sychar vertrauten zunächst dem Zeugnis der Frau, jetzt, nach der Lehrhausanstrengung, vertrauen sie dem Messias selbst. Sie haben selber zugehört und *wissen*, ihr *Bewusstsein* hat sich geändert. Johannes kann schwerlich daran gelegen sein, das Zeugnis der Frau herunterzuspielen. Die letzten Worte der Frau zeigten den messianischen Vorbehalt. Sie repräsentiert eine Situation in Samaria, wo man der messianischen Gemeinde distanziert begegnete.⁴¹⁶ Das feierliche Bekenntnis kommt daher nicht aus dem Mund der Frau, sondern aus dem Mund derer, die „selber gehört und erkannt hatten, dass dieser wirklich der Befreier der Welt ist“.

Auch Veerkamp verweist darauf, dass der Titel „Befreier der Welt“ sich „in Inschriften zweier Kaiser, Nero (54-68) und Hadrian (117-138)“ findet:

Dieser Titel gebühre ihnen, weil sie überall im Imperium „Ordnung“ schaffen wollten, was bei Nero eine lächerliche Anmaßung ist. Bei Hadrian geht die Bezeichnung so weit in Ordnung, so lange man unter befreiender und heilsamer Ordnung jene tüchtigen römischen, aber immer noch ausbeuterischen Verwaltung der Adoptivkaiser des 2. Jh. versteht, die der Korruption der Provinzbehörden eine gewisse Grenze setzte. Aber mit Befreiung nach den Maßstäben der Tora hat das nichts zu tun, insofern ist auch die Selbstbezeichnung Hadrians eine Anmaßung.

Was meinen aber nun Veerkamp zufolge die Samaritaner, wenn sie dieses „Schlüsselwort in der politischen Propaganda des römischen Kaiserregimes“ auf Jesus beziehen?

416 In diesem Zusammenhang verweist Veerkamp (Anm. 173) auf andere Quellen, aus denen geschlossen werden kann,

dass diese messianische Bewegung gerade in Samaria große Probleme hatte: Lukas 9,52; Apostelgeschichte 8,14. Vgl. dazu Gerhard Jankowski, Und sie werden hören. Die Apostelgeschichte des Lukas. 1. Teil (1,1-9,31), in: Texte & Kontexte 91/92 (2001), 1-169, hier 139ff.

Die Leute aus Samaria stellen mit ihrem Satz „Dieser ist wirklich Befreier der Welt“ zwei Dinge klar. Erstens ist für sie nur der Gott Israels Befreier Israels gewesen, *moschiaʿ jibʾraʾel, sōtēr tou Israēl*, niemand sonst, wie es im Buch Jesaja heißt; wenn sie den Propheten Jesaja nicht gelten ließen, so kannten sie doch die Tora und den Satz Exodus 14,30: „Und der NAME befreite (*wajoschaʿ JHWH*) an diesem Tag Israel aus der Hand Ägyptens.“ Der NAME ist im alten Orient immer auch Lebensprogramm. Der NAME Gottes ist wesentlich Befreiung; der NAME *Jesus* bedeutet „Befreiung“, und zwar Befreiung gemäß Exodus 14,30. Und zweitens sprachen sie Rom den Anspruch ab, Befreier der Welt zu sein. Sie erkannten als erste die politische Implikation des messianischen Bekenntnisses.

Damit ist das Bekenntnis der Samaritaner „der offene Aufstand gegen die real existierenden, sich ‚Befreier der Welt‘ nennenden Kaiser Roms“.

Das andere messianische Zeichen in Kana, Galiläa: „Dein Sohn lebt!“ (Johannes 4,43-54)

[30. Mai 2022] Zur nun folgenden Szene Johannes 4,43-54 stellt Wengst zunächst fest (W153), dass der Zusammenhang der beiden Teile dieses Abschnitts

nicht sofort ersichtlich zu sein scheint. Der erste Teil berichtet von der positiven Aufnahme, die Jesus bei seiner Rückkehr nach Galiläa vonseiten seiner Landsleute erfährt (V. 43-45). Der zweite erzählt, dass er nochmals ein Zeichen wirkt, als er wiederum nach Kana kommt (V. 46-54). Es besteht hier jedoch ein analoger Zusammenhang, wie er zwischen 2,23-25 und 3,1f. vorliegt. Dort war in Hinsicht auf das Pessachfest in Jerusalem von vielen die Rede, die aufgrund der von Jesus gewirkten Zeichen ihr Vertrauen auf ihn setzten. Als deren Repräsentant kam dann Nikodemus zu ihm. Auf diese Situation des Festes in Jerusalem bezieht sich der jetzige Text ausdrücklich zurück. An ihm haben auch die Galiläer teilgenommen und aufgrund dessen, was sie dort gesehen haben, nehmen sie nun Jesus auf (V. 45).

Indem nun der königliche „Hofmann“ als einer dieser Galiläer im zweiten Teil dieses Abschnitts auftritt und „anders als Nikodemus .. nicht spurlos mitten aus der Szene“ verschwindet, sondern „zum Vertrauen auf Jesu Wort hin“ kommt, „ohne schon das ihn betreffende Zeichen gesehen zu haben“, sind er und „die samaritische Frau“ beide als „Kontrastfiguren zu Nikodemus“ zu betrachten.

Nach Ton Veerkamp⁴¹⁷ bildet diese galiläische Szene mit dem zweiten Zeichen zu Kana, das auch ausdrücklich als solches benannt wird, den Abschluss des ersten er-

417 [Erster Teil: Der offenbare Messias, 1,19-4,54](#), Eine Vorbemerkung (Veerkamp 2021, 47; 2006, 27).

zählenden Teils des Johannesevangelium, in dem die durch Jesus begründete „messianische Bewegung in Israel“ beschrieben wird und dem er die Überschrift „Der offenbare Messias“ gibt. Der Anfang der Zeichen, *archē tōn sēmeiōn*, zum Abschluss der messianischen Woche, in der Johannes Jesus als den Messias bezeugt und Jesus seine ersten Schüler gesammelt hatte, fand mit der messianischen Hochzeit ebenfalls in Kana zu Galiläa statt; seitdem erfuhr Jesus als der Messias in Jerusalem ersten Widerstand seitens seiner jüdischen Gegner und zurückhaltendes Interesse bei Nikodemus als dem Lehrer Israels, während er im jüdischen Umland von Jerusalem Nachfolger vor allem unter denen fand, die zuvor Schüler Johannes des Täufers gewesen waren. Jesu Abstecher nach Samarien verlief ausgesprochen erfolgreich, indem Jesus die verlorenen Stämme Nord-Israels für sein messianisches Projekt der Sammlung ganz Israels und der Befreiung der Welt von der Weltordnung, die auf ihr lastet, gewinnen konnte.

Galiläa spielte für Jesus von Anfang an insofern eine besondere Rolle, als es zwar religiös-ethnisch zu Judäa gehörte, aber zugleich der Jerusalemer Metropole und ihrer Führungsschicht gegenüber eher ein randständiges Gebiet der politischen Unruhe darstellte. Diese betont randständige Lage ist Johannes zufolge der Ort der beiden entscheidenden messianischen Zeichen, die (wie zur Auslegung [von Johannes 2,11](#) gesagt) an die beiden Zeichen von 2. Mose 4,8 erinnern, die Moses Sendung zur Befreiung Israels aus Ägypten beglaubigen: Nach dem grundlegenden Zeichen der bevorstehenden messianischen Hochzeit des NAMENS mit seinem Volk Israel geschieht nun auch das andere Zeichen der Belebung des Sohnes eines Königlichen an einem dritten Tage und verweist symbolisch sowohl auf die Auferweckung Jesus als auch auf diejenige des Lazarus und damit zugleich, wie sich zeigen wird, auf das Leben der kommenden Weltzeit für Israel.

Hartwig Thyen (T293) lässt mit der Darstellung des zweiten Zeichens den zweiten Akt enden, wonach durch den „Neueinsatz mit *meta tauta* {nach diesen Dingen} und der erneuten Festreise Jesu ‚hinauf nach Jerusalem‘ in 5,1“ der nächste Akt der „dramatischen Historie Jesu“ beginnt. Er markiert zwar diesen Einschnitt zwischen Kapitel 4 und 5 nicht so deutlich wie Veerkamp, teilt aber dessen Einschätzung der überragenden Bedeutung der beiden Zeichen zu Kana.

Klaus Wengst wiederum teilt mit Veerkamp die Einschätzung eines veränderten Klimas, in dem sich ab Kapitel 5 das Wirken Jesu vollzieht, denn auch ihm zufolge (W156)

liegt nach Kap. 4 ein Einschnitt innerhalb des ersten Teils des Johannesevangeliums vor. Bisher tauchte Bedrohliches nur am Rande auf. Von Kap. 5 bis 12 jedoch ist die Darstellung von offener Gegnerschaft gegen Jesus geprägt.

Johannes 4,43-45: Die Aufnahme Jesu, der in seiner *patris*, „Vaterstadt“, nichts gilt, in Galiläa

4,43 Aber nach den zwei Tagen zog er von dort nach Galiläa.

4,44 Denn er selber, Jesus, bezeugte,
dass ein Prophet in seiner Vaterstadt nichts gilt.

4,45 Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf,
die alles gesehen hatten, was er in Jerusalem auf dem Fest getan hatte;
denn sie waren auch zum Fest gekommen.

[31. Mai 2022] In der Zeitbestimmung „Nach den zwei Tagen“ sieht Klaus Wengst (W153) nicht mehr als die Markierung eines Übergangs. Die Begründung für „Jesu Weiterreise von Samarien ... nach Galiläa“ stellt er zunächst in einen Zusammenhang mit der vorherigen Begründung für „den Aufbruch von Judäa nach Galiläa“. Sein missionarischer Erfolg in Judäa

erregte Aufsehen und ließ „die Pharisäer“ als bedrohliche Größe am Horizont erscheinen. Jetzt begründet er Jesu Weiterreise von Samarien, wo er gerade sehr erfolgreich war, nach Galiläa, er habe selbst bezeugt, dass ein Prophet in seiner Heimat nicht geachtet werde.

Diese Begründung wirft eine Reihe von Fragen auf. Zunächst einmal die, dass sich (W153, Anm. 217) Johannes „hier auf eine Aussage Jesu“ bezieht,

die er in seiner Erzählung bisher nicht geboten hat und auch später nicht bringt. Dieses Wort gehört zum Traditionsbestand der Gemeinde; er setzt es bei seiner Leser- und Hörerschaft als bekannt voraus. Es begegnet bei ihm also in einem ganz anderen Zusammenhang als in den synoptischen Evangelien. Dort steht es im Kontext des Auftretens Jesu in Nazaret und begründet die Ablehnung, die er in diesem Ort erfährt (Mt 13,57; Mk 6,4; Lk 4,24). *patris* meint dort den „Heimatort“, bei Johannes aber „Heimat“, bezogen auf ganz Galiläa.

Damit, dass Johannes dieses Wort aus den Synoptikern oder einer ihnen verwandten Tradition kennt und in verändertem Sinn verwendet, hat Wengst sicher Recht. Aber sehr umstritten ist die Frage, ob Johannes mit Jesu *patris* tatsächlich Galiläa meint. Für Wengst gibt es gar keine andere Antwort auf diese Frage, weil an den Stellen Johannes 1,45 und 7,41.52 „in aller Selbstverständlichkeit Galiläa als Herkunftland Jesu vorausgesetzt ist.“ Von daher meint er (W152, Anm. 216), die Annahme schon des Kirchenlehrers Origenes und in neuerer Zeit Hartwig Thyens (T285f.) ausschließen zu können, „als *patris* Jesu in der Sicht des Evangelisten an dieser Stelle Jerusalem“ anzunehmen. Er übersieht offenbar völlig, dass im Johannesevangelium Jesus zugleich der leibliche Sohn Josefs und der Sohn des Vaters im Himmel ist. Ebenso ist trotz seiner biographischen Herkunft Jesu aus Nazareth in Galiläa zugleich die Stadt seines Vaters, nämlich Jerusalem, als seine wahre Vaterstadt anzusehen.

Diese Fehlwahrnehmung führt Wengst nun zu einer wahrhaft abstrusen Kette von Schlussfolgerungen (W153f.):

Demnach hat Jesus die Erwartung, in Galiläa nicht beachtet zu werden und also hier kein Aufsehen zu erregen und damit auch vor möglichen Nachstel-

lungen sicher zu sein. Als er aber das Ziel der Reise erreicht, zeigt es sich, dass er in seiner Erwartung enttäuscht wird: „Die Galiläer nahmen ihn auf.“

Ich wundere mich, dass Wengst für Jesus überhaupt eine solche Erwartung Jesu annehmen kann, in Galiläa hoffentlich keine Wertschätzung und keinen Verkündigungserfolg zu erfahren, nur damit er vor Verfolgung sicher ist, da Wengst doch selber (Anm. 218) um den Sinn des „nur hier im Johannesevangelium“ auftretenden Verbs *déchomai* weiß, bei dem wie beim Wort *lambáno* in 1,12; 5,42; 13,20 neben der Bedeutung „aufnehmen“ und „annehmen“ auch die Bedeutung „akzeptieren“ mitklingt.

Noch verrückter klingt die Aussage, Jesu Erwartung, nicht akzeptiert zu werden, sei „enttäuscht“ worden, als ob er nun Angst haben müsste, auch in Galiläa verfolgt zu werden. Ein wenig später werden wir allerdings sehen, wozu Wengst das Argument einsetzt (W155, Anm. 221), „dass sich Jesus in dieser Geschichte zweimal in seiner Erwartung getäuscht sieht – einmal was seine Aufnahme in Galiläa und zum anderen was den Glauben des Hofmanns betrifft“, nämlich zu dem Zweck, Jesus menschlich erscheinen zu lassen, indem Johannes ihn eben doch „nicht in jeder Hinsicht und in jeder Situation als den alles Wissenden und alles Überschauenden“ darstellt. Erneut ist dagegen einzuwenden: Jesu Menschlichkeit muss im Johannesevangelium nicht durch verkrampft-verschlungene Argumentationen erwiesen werden; diese ist für ihn ebenso selbstverständlich gegeben wie seine völlig Übereinstimmung mit dem Willen und Wirken des VATERS.

Hartwig Thyen (T284) beschreibt den nach „der Unterbrechung ... am Jakobsbrunnen bei Sychar“ nun fortgesetzten Weg Jesu sehr klar als eine „Reise aus dem feindlichen Judäa ins freundliche Galiläa“ und versteht den Satz über den Propheten, „der in seinem eigenen Vaterland kein Ansehen genieße“, als ein „Spiel des Erzählers mit den synoptischen Prätexten“:

Wir sagen ‚Spiel‘ und nicht ‚Zitat‘, weil nicht nur der Erzähler, sondern auch sein impliziter ‚Zuhörer‘ natürlich weiß, daß Jesus dieses Wort in den älteren Evangelien im Zusammenhang seiner ‚Verwerfung‘ im galiläischen ‚Nazareth‘ äußert: Mk 6,4 in der Passage Mk 6,1-6a; Mt 13,57 in V 53-58; Lk 4,24 in 4,16-30 ... Bei dieser Äußerung Jesu handelt es sich wohl um die Variante eines Sprichworts aus der Welt der Philosophen ...

Im anspielenden Umgang (T286) auf das von Markus, Matthäus und Lukas ganz anders verwendete Wort

traut und mutet er [der Evangelist Johannes] seinem Leser die aktive Teilnahme an diesem Spiel zu. Wie die *Variationen* eines musikalischen *Themas* ihren Reiz allein aus der *Spannung* beziehen, die sie zwischen sich und dem vorgegebenen *Thema* erzeugen, so versetzt auch diese neue Gestaltung der alten Erzählung von Jesu Verwerfung in Nazaret (Lk 4,16ff) den Leser in erstaunte

Spannung und fordert ihn dazu heraus, darüber nachzudenken, ob – trotz Jesu unbestrittener Herkunft aus Galiläa und seiner Verwerfung in Nazaret, um die er ja aus den älteren Evangelien weiß – die wahre *patris* des messianischen Gottessohnes in einem tieferen Sinn nicht dennoch nur die Davidsstadt *Jerusalem* sein kann. Das hätte in Jesu Wort: „Das Heil kommt von den Juden“ (4,22) seine Entsprechung.

Das heißt: Von den im Johannesevangelium angesprochenen drei Landesteilen Judäa, Galiläa und Samaria verweigert ausgerechnet das judäische Jerusalem, woher Jesus zufolge das Heil oder die Befreiung kommt, Jesus die ihm zukommende Ehre. Und genau darauf wird Johannes im zweiten Teil des Evangeliums, in den Kapiteln 5 bis 12, in aller Ausführlichkeit zurückkommen.

Die von der Mehrheit der Exegeten wie auch von Wengst vertretene Meinung, das Sprichwort müsse sich auf jeden Fall auf das Land der Herkunft Jesu beziehen, führt auch Thyen zufolge zu Schlussfolgerungen, die in seinen Augen (T284f.) „unbegreiflich“ sind, etwa diejenige von Adolf Schlatter,⁴¹⁸ der zwar weiß, dass „Jerusalem ... die *patris* jedes Juden“ ist, der aber dennoch „die in V. 44 genannte ‚eigene Heimat‘ Jesu mit Nazaret“ identifiziert und davon ausgeht, dass

der hier zitierte Spruch „den Gedanken ab(weisen [soll]), daß Jesus deshalb nach Galiläa gegangen sei, weil er *timē* {Ansehen} gesucht habe“, und daß ihm „nur da, wo er keine Ehre empfing ... das Wirken noch nicht verwehrt“ gewesen sei.

Erst recht „unbegreiflich“ ist es Thyen, wie man „die freundliche Aufnahme Jesu durch die Galiläer negativ bewerten“ kann, etwa unter Rückgriff auf Vers 48, „der beweisen soll, daß Jesu freundliche Aufnahme in Galiläa nicht ihm selbst, sondern allein dem Täter großer *sēmeia kai terata* {Zeichen und Wunder} galt“. Vielmehr kann (T286) gerade die

Formulierung, daß die Galiläer Jesus ‚gastlich aufnehmen‘ (*edexanto*) ... ein Hinweis darauf sein, daß Johannes hier mit der *lukanischen* Gestalt der Erzählung spielt. Denn bei Johannes begegnet das Lexem *dechomai* einzig an dieser Stelle und das Wort vom verachteten Propheten lautet bei Lukas so: *amēn legō hymin oudeis prophētēs dektos estin en tē patriidi autou* {Amen, ich sage euch: Kein Prophet ist willkommen in seinem Vaterland} (4,24).

Anscheinend sieht Johannes die Haltung der Menschen gegenüber Jesus im randständigen Galiläa gegenüber dem zentralen Judäa in einem etwas anderen Licht als die synoptischen Evangelien. Aus der Begründung für die gastliche Aufnahme in Galiläa mit dem Hinweis auf „alles, was Jesus während des Festes in Jerusalem getan hatte“, darf man jedenfalls Thyen zufolge

418 Thyen zitiert Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 4. Auflage 1975, 135.

keine nur halbherzige Aufnahme durch die Galiläer herauslesen und ihren Glauben als vermeintlich „bloßen Wunderglauben“ negativ bewerten. Denn zum einen ist hier von ‚Wundern‘ (*sēmeia*) mit keiner Silbe die Rede, und zum anderen kommt es ja gerade auf das richtige „*Sehen*“ der Zeichen an. Jesus tadelte die Galiläer, die ihn nach dem Brotwunder jenseits des Jordan endlich in Kapharnaum finden, ja nicht, weil sie seine „Zeichen“ gesehen hätten. Sein Tadel trifft sie vielmehr, weil sie seine *sēmeia* gerade *nicht* gesehen, sondern nur „von den Broten gegessen haben und satt geworden sind“ (6,26). Und nicht allein als einst sichtbare Geschehnisse sind Jesu *sēmeia* konstitutive Indizien dafür, daß der Vater diesen Sohn gesandt hat, die Welt zu retten, sondern noch als in diesem Evangelium erzählte und aufgeschriebene Spuren sollen sie seinen Lesern dazu verhelfen, unbeirrt an dem Glauben festzuhalten, daß Jesus der messianische Gottessohn ist, damit sie in solchem Glauben das ewige Leben gewinnen (20,30f).

Ton Veerkamp⁴¹⁹ fragt zunächst, warum Johannes so betont erzählt, dass Jesus „nach *den* zwei Tagen“ von Samaria nach Galiläa geht. Es sind die beiden Tage „politischer Schulung der Menschen Sychars“, aber „das ist nur die halbe Antwort. Der Tag in Kana ist ein dritter Tag, der Tag vom Tod ins Leben.“

Die Frage, warum Jesus sich nach Galiläa wendet, beantwortet Veerkamp in einer ähnlichen Richtung wie Thyen:

Warum nach Galiläa? Die Antwort lässt Johannes Jesus selber geben. Die Antwort bezieht sich auf die Vaterstadt Jesu. Bei Markus und den anderen Synoptikern liegt die Vaterstadt in Galiläa (Markus 6,1 par.) Dort heißt es: „Nicht würdelos ist ein Prophet, es sei denn in seiner Vaterstadt.“ Aber bei Johannes ist die Vaterstadt Jerusalem, der Ort dessen, den Jesus VATER nennt. Die Zeichen und die Worte des Messias erwecken Vertrauen in Samaria und in Galiläa. Der Auftrag des Messias ist es, die auseinander getriebenen Kinder Israels zusammenzubringen. Die Zeichen rufen auch Widerspruch auf, in Jerusalem, Johannes 5 und 9, aber auch in Galiläa, Johannes 6. Aber die Entscheidung über Zustimmung oder Ablehnung fällt in Jesu Vaterstadt, Jerusalem. Denn der Messias und sein Werk, die Befreiung, kommen von den Judäern her, wie bereits gehört.

Zum Widerspruch zwischen der biographischen Herkunft Jesu und seiner messianischen Vaterstadt verweist Veerkamp auf erzählerische Methoden von Matthäus und Lukas, die in vergleichbarer Weise Jesu Herkunft aus Nazareth mit ihrer von den Schriften her begründeten Einschätzung des Messias Jesus in Einklang bringen:

419 [Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 135; 2006, 90).

Jesus ben Joseph stammt aus Nazareth, Galiläa, aber der Messias kommt aus Jerusalem. Ein ähnliches Verfahren entwickeln Matthäus und Lukas in ihren Herkunftserzählungen (Matthäus bzw. Lukas 1-2). Ihr Messias muss aus der Stadt Davids kommen, er wird das Königtum Davids erneuern. Der Messias ist bei Johannes ein priesterlich-prophetischer Messias, deswegen muss er aus Jerusalem kommen.

Johannes 4,46-47: Ein Hofbeamter aus Kapernaum sucht in Kana Hilfe bei Jesus für seinen todkranken Sohn

4,46 Und Jesus kam abermals nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte. Und es war ein Mann im Dienst des Königs; dessen Sohn lag krank in Kapernaum.

4,47 Dieser hörte, dass Jesus aus Judäa nach Galiläa gekommen war, und ging hin zu ihm und bat ihn, herabzukommen und seinen Sohn zu heilen; denn der war todkrank.

In Johannes 4,46 stellt Klaus Wengst (W154) „einen weiteren Bezug zum vorangehenden Kontext“ fest:

Jesus geht „wiederum“ nach Kana. Es wird daran erinnert, dass er dort „das Wasser zu Wein gemacht hatte“. Damit ist das Signal für die Erzählung eines weiteren Zeichens gestellt...

Der Mann, der hier in Kana Jesus aufsucht, weil sein „Sohn in Kafarnaum krank lag“, und der von Johannes als *basilikos* bezeichnet wird, ist Wengst zufolge (Anm. 219) ein

„zum König Gehöriger“, sei es durch Verwandtschaft oder durch irgendein Dienstverhältnis. Da der Mann in Joh 4 selbst Sklaven hat und offenbar über seine Zeit recht frei verfügen kann, ist er nicht als Sklave, sondern als relativ gut gestellter Freier vorgestellt. Als „König“, dem er zugeordnet ist, muss Herodes Antipas gelten. Der war zwar offiziell lediglich Tetrarch, aber im Volk wurde er als „König“ bezeichnet. Der *basilikós* ist also am ehesten als „Hofmann“ gedacht.

Neben der Kennzeichnung seiner gehobenen sozialen Stellung betont Wengst, dass dieser Hofmann anders als in den „synoptischen Fassungen“ der gleichen Erzählung „bei Johannes nicht als Nichtjude gekennzeichnet“ wird. „Er gilt ihm als Jude. ... Die Erzählung spielt in jüdischem Kontext.“ Unter Verzicht auf (Anm. 220) weitere Ausführungen zur „Vorgeschichte der drei Texte und nach ihren literarischen Beziehungen“ konzentriert sich Wengst auf das besondere Profil „der johanneischen Erzählung“, zu dem es gehört,

dass das Gegenüber Jesu kein nichtjüdischer Hauptmann, sondern ein galiläischer Hofmann ist. Sowohl sein Kommen zu Jesus und seine Bitte in V. 47 als auch dessen Wort an ihn in V. 48, das im Plural gehalten ist, charakterisieren ihn als Repräsentanten der Galiläer, die Jesus aufgrund des in Jerusalem Gesehenen akzeptieren. Die positive Zeichnung dieses Repräsentanten erweist es als falsch, den hier genannten Galiläern „Gier nach ‚Spektakeln‘“ zu unterstellen.⁴²⁰

Hartwig Thyen (T287) sieht in der „Erzählung von der Heilung des Sohnes eines königlichen (Hofbeamten?) ... fraglos eine Variante der synoptischen Geschichte des ‚Hauptmanns von Kapharnaum‘ (Mt 8,5-13 // Lk 7,1-10)“, denn „hier wie da ist es ein Bewohner Kapharnaums, der Jesus um Hilfe bittet, und hier wie da ereignet sich auf das Wort Jesu hin eine ‚Fernheilung‘.“ Wieder weigert sich Thyen, die Unterschiede der Erzählungen „auf das Konto verschiedener Quellen“ zu verbuchen, und führt sie stattdessen (T288) auf „ein *freies Spiel* unseres Evangelisten mit seinen synoptischen Prätexten und insbesondere mit Lk 7,1-10“ zurück.

Dabei ergeben sich „aus spezifisch johanneischen Interessen“ die folgenden „drei gewichtigsten Differenzen zur synoptischen Gestalt der Erzählung“:

Erstens „erreicht es der Erzähler, durch das bereits erörterte dichte Geflecht von Reisenotizen Jesu wundertätiges Wort wiederum im galiläischen Kana ergehen zu lassen.“ Dabei legt Thyen besonderen Wert auf „die große Entfernung Kanas, wo Jesus sein heilendes Wort spricht, von Kapharnaum, wo der kranke Sohn des *basilikos* mit dem Tode ringt“, wodurch wie an vielen anderen Stellen des Johannesevangeliums „zugleich das Wunderbare gesteigert“ wird. Außerdem lässt der Evangelist in der Wendung *ēmellen gar apothnēskein*, „der war dabei zu sterben“, die „im gesamten Neuen Testament nur bei Johannes und hier gleich vierfach“ vorkommt, auch das Sterben und Auferstehen Jesu anklingen, denn an den anderen drei Stellen, „nämlich außer 4,47 noch 11,51; 12,33 und 18,32“, bezieht sie sich auf Jesu bevorstehenden Tod.

Zweitens ist es bei Johannes kein

doulos oder *pais* {Sklave oder Knecht}, sondern der geliebte *Sohn*, den Jesus mit dem Wort: *ho hyios sou zē* {dein Sohn lebt} dem Leben und seinem besorgten Vater zurückgibt. Da dieses lebendig-machende Wort Jesu: ‚Dein Sohn lebt!‘ in den V. 50.51 u. 53 gleich *dreifach* erscheint, ist sein Gewicht kaum zu unterschätzen, zumal es zugleich biblische Erinnerungen wachruft. Mit dem Wort: *blepe, zē ho hyios sou* {siehe, dein Sohn lebt}, hatte nämlich Elia einst der Witwe von Sarepta ihren toten Sohn lebendig wiedergegeben (1Kön 17,17ff).

420 Wie es Wengst zufolge Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 91, tut.

Dabei zeigt bereits der Kontext der lukanischen Version unserer Erzählung, dass diese Übereinstimmung mit Elias Heilung „schwerlich bloßer Zufall ist“, denn Lukas 4,24-26 bezieht sich ausdrücklich auf sie.

Drittens schließlich (T289) ist der Bittsteller in der johanneischen Geschichte kein römischer Offizier im Rang eines *hekatontarchos*, also des Befehlshabers einer Hundertschaft. Dadurch

verschwindet nicht nur die ganze militärische Metaphorik von Befehl und Gehorsam aus der Erzählung, sondern mit dieser zugleich auch ihre Pointe, daß Jesus einzig bei diesem Heiden den Glauben findet, den er in Israel so schmerzlich vermißt.

Thyen zufolge ersetzt Johannes

den römischen Offizier durch einen herodianischen Beamten..., weil für ihn – ohne daß er Jesus das ausdrücklich aussprechen ließe, wie es Matthäus tut (15,24) – die Devise gilt, daß Jesus in der Zeit seines irdischen Wirkens ausschließlich zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt ist. ... Durch diese scheinbar geringfügige Änderung seines Berufes aber ist der Mann aus Kapharnaum nun nicht mehr die Ausnahme eines glaubenden Heiden unter vielen ungläubigen Juden, sondern als *pars pro toto* der exemplarische Fall der freundlichen Aufnahme, die Jesus unter den Galiläern erfahren hat, und des Glaubens, den er dort fand.

Hätte Thyen hier nicht mittendrin noch die Bemerkung eingeschoben: „Erst wenn die ‚Stunde Jesu‘ gekommen, erst wenn das ‚Weizenkorn in die Erde gefallen und gestorben ist‘, wird es (auch unter den ‚Griechen‘) reiche Frucht bringen (s.u. zu 12,20ff)“, stimmte seine diesbezügliche Sichtweise ziemlich genau mit derjenigen von Veerkamp überein; ob die Bemerkung über „einige Griechen“ in 12,20 es rechtfertigt, Johannes dann doch die Perspektive einer nachösterlichen generellen Völkermission zu unterstellen, wird zur Stelle zu prüfen sein.

Ton Veerkamp⁴²¹ ist mit Thyen und Wengst jedenfalls einig darin, dass der „Dienstmann des Königs“, wie er ihn nennt, ein Jude ist. Zwar nicht dessen soziale Stellung, wohl aber dessen soziales Ansehen beurteilt er ganz anders als Wengst:

Das messianische Exempel des *anderen* Zeichens soll an einem königlichen Dienstmann geschehen. Johannes nimmt seinen Stoff aus einer Tradition, die auch die Synoptiker bearbeitet haben. Markus hat die Erzählung nicht. Bei Matthäus und Lukas geht es um einen *centurio*, *hekatontarchos*, einen „Hundertmann“, also einen römischen Unteroffizier. Bei Johannes geht es nicht um einen *goj* {Nichtjuden}, zumindest nicht um einen römischen Militär. Der

421 [Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54](#), Abs. 4-5 (Veerkamp 2021, 136; 2006, 90-91).

Mann ist im Dienst eines von den Römern eingesetzten Klientelkönigs aus dem Haus Herodes. Solche Filialleiter des Unternehmens *Rom* beuteten die Bevölkerung zusätzlich aus. Herodes Antipas und seine Dienstleute waren in Galiläa verhasst. Diese Leute waren nominell *Israeliten*, ihre Dienstleute rekrutierten sie aus der regionalen Bevölkerung. Es geht in unserer Erzählung um eins „der verlorenen Schafe des Hauses Israel.“ Bei Johannes geht es außerdem um dessen Sohn, nicht um einen Sklaven, wie bei Matthäus und Lukas. In Israel sind Judäa und die Judäer das Zentrum, Samaria, Galiläa und ihre Einwohner die Peripherie. Die Dienstleute der Herodianer waren, was ihr soziales Ansehen in Galiläa betrifft, eine periphere Gruppe.

Man kann also sagen, dass mit dieser Erzählung der Aufbau der messianischen Gemeinde Jesu insofern zu einem Abschluss kommt, als nach der Sammlung der verlorenen Stämme Israels, die sich hinter den mit den Judäern verfeindeten Samaritanern verbergen, sich Jesus nun um einen Teil Israels kümmert, der – ähnlich wie die Zöllner in den synoptischen Evangelien – der Verachtung preisgegeben war, jedoch von Jesus nicht von vornherein aufgegeben wird.

Indem mit der „tödlichen Erkrankung“ des Sohnes auch die Zukunft dieses Vaters „auf dem Spiel“ steht, klingt hier wohl auch symbolisch die Frage an, ob ganz Israel mit all seinen von Verlorenheit und Tod bedrohten Teilen die Aussicht auf Zukunft und Leben hat.

Johannes 4,48: Ohne Zeichen und Machterweise Gottes ist kein Vertrauen möglich

4,48 Da sprach Jesus zu ihm:
Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht.

[1. Juni 2022] Trotz der mit aller Dringlichkeit vorgetragenen Bitte des königlichen Hofmanns geht Jesus Klaus Wengst zufolge (W154f.)

auf die Bitte nicht ein, sondern trifft eine über den Bittsteller hinausgehende, aber ihn einbeziehende tadelnde Feststellung: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, kommt ihr nie und nimmer zum Vertrauen.“ Dieser Tadel entspricht der Aussage von 2,24, dass sich Jesus seinerseits denen nicht anvertraute, die ihr Vertrauen auf seinen Namen setzten, weil sie von ihm gewirkte Zeichen gesehen hatten. Demnach käme es darauf an, dass das Vertrauen von Zeichen unabhängig wird. Solches Vertrauen erwartet Jesus in Galiläa offenbar nicht. Denn er spricht in der Form der stärkst möglichen Verneinung.

Hier argumentiert Wengst widersprüchlich, um weiter der bisher eingeschlagenen Spur einer negativen Einschätzung der Galiläer durch Jesus folgen zu können. Abgesehen davon, dass fraglich ist, ob in Jesu Aussage überhaupt ein Tadel enthalten ist und ob er ein von Zeichen unabhängiges Vertrauen erwartet (dazu später), widerspricht Wengst seiner eigenen Aussage (W104) zu Johannes 2,24, dass der Glaube

an Jesu Namen „aufgrund von Zeichen ... ihr Verhalten nicht als negativ qualifizieren“ muss, denn „in 2,11 wurde dieselbe Aussage von den Schülern Jesu im Blick auf das erste Zeichen in Kana gemacht“. Er meint offenbar, dass Jesus, so wie ihn Johannes darstellt, dem Vater des todkranken Kindes erst einmal den Kopf zurechtsetzen muss, bevor er zur heilenden Tat schreitet, da er von einem Galiläer kein blindes Vertrauen erwarten kann.

Vehement wehrt sich Wengst allerdings dagegen, unsere Stelle als Beleg für eine angebliche **„Wundersucht‘ des Judentums“** anzunehmen. Dazu beruft er sich auf eine von Adolf Schlatter angeführte rabbinische Stelle:⁴²²

Dieser Text reflektiert, dass es für das auf Gott bezogene Vertrauen, den Glauben, entscheidend ist, sich nicht auf Zeichen, sondern auf Gottes Zusage zu gründen: *„Und er (Aaron) tat die Zeichen vor den Augen des Volkes und das Volk glaubte“* (Ex 4,30f.). Sie handelten damit so, wie es der Heilige, gesegnet er, gesagt hatte (Ex 3,18): *Und sie werden auf deine Stimme hören*. Man könnte meinen, sie hätten nicht geglaubt, bis sie die Zeichen sahen? Nein! Vielmehr (Ex 4,31): *Und sie hörten, dass der Ewige sich der Kinder Israels angenommen hatte*. Auf das Hören hin glaubten sie und nicht auf das Sehen der Zeichen hin“. Die Aussage: „Auf das Hören hin glaubten sie“ entspricht sachlich genau und auch dem Wortgebrauch nach der paulinischen Feststellung in Röm 10,17, dass „der Glaube aus dem Hören“ kommt. Das zeigt dann auch der Fortgang der johanneischen Erzählung, dass das Vertrauen dem sich zusagenden Wort gilt.

Ton Veerkamp⁴²³ merkt dazu an, dass „dieser Midrasch keine Abwertung der Zeichen als Argument für den Gehorsam (etwas anderes als ‚Glauben‘)“ meint.

Auch Hartwig Thyen (T289) beurteilt die „scheinbar abweisende Antwort Jesu auf die Bitte des *basilikos*, doch rasch mit ihm nach Kapharnaum zu eilen und seinem sterbenskranken Sohn Hilfe zu bringen“, als „sperrig“, sieht aber keinen Grund für die Annahme von „literarkritisch versierten Vertretern der Semeia-Quellen-Theorie“,

der „Evangelist“ [habe] diesen Satz hier seiner „Semeia-Quelle“ einverleibt..., um so mit deren vermeintlich ‚naivem Wunderglauben‘ zugleich auch den ihrer mutmaßlichen ‚Tradenten‘ seiner radikalen Kritik zu unterwerfen.

Klar widerspricht Thyen auch denjenigen, die sich wie Wengst „in der Zwangslage“ sehen, „hinter der doch anscheinend durchaus positiven Notiz von der freundlichen

422 Wengst zitiert Midrash Shemot Rabbah 5,13: *midrasch schemot rabbah (paraschot 1-14)*, hg. v. A. Shinan, Jerusalem u. Tel Aviv 1984, 166f., und verweist darauf, dass Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 138, leider eine falsche Stelle angibt.

423 [Anm. 179](#) (Veerkamp 2021, 136-137; 2006, 91) zu seiner Auslegung von Johannes 4,48, auf die ich später zu sprechen komme.

Aufnahme Jesu durch die Galiläer dennoch Negatives aufweisen zu müssen“, und sich dazu auf die Jerusalemer berufen, die an Jesu Namen auf Grund von Zeichen glauben (2,23-25). In seinen Augen (T290) ist

ein besserer oder vollerer Glaube als der in der Erkenntnis seiner ‚Zeichen‘ gegründete ‚Glaube an seinen Namen‘ (vgl. 1,12) ... für Johannes überhaupt nicht denkbar (vgl. 20,31). Darum ist die Interpretation, daß Jesu Mißtrauen seinen Grund in dem vermeintlich „bloßen Wunderglauben“ dieser Jerusalemer habe, mit Sicherheit verfehlt. Sie ist ein spätes Kind des Rationalismus des neunzehnten Jahrhunderts. Daß Jesus sich ihnen nicht anvertraut, hat seinen Grund vielmehr darin, daß sie es nicht wagen, ihren Glauben öffentlich zu bekennen und meinen, ihn – wie ihr Repräsentant Nikodemus – im Schutze der Nacht verbergen zu können... Im Gegensatz zu diesen *kekrymmenoi mathētai* {verborgenen Jüngern} (19,38) Jerusalems haben die Galiläer Jesus jedoch durchaus einen *öffentlichen* Empfang bereitet. Darum läßt sich sein Mißtrauen den Jerusalemern gegenüber auf sie keinesfalls übertragen.

Nun bleibt aber für Thyen die Frage zu klären, ob

die Spiritualisierung unseres Evangeliums wirklich bereits so weit fortgeschritten {ist}, daß schon die Fürbitte eines besorgten Vaters für seinen mit dem Tode ringenden Sohn ein „Mißverständnis“ genannt werden müßte...

Rudolf Bultmann⁴²⁴ wollte Jesu Satz als „Abweisung der Bitte des Vaters“ verstehen, stand aber damit vor einem Dilemma, denn Jesus erfüllt die Bitte dann ja doch. Dazu unterstellt Bultmann Thyen zufolge,

der Evangelist müsse wohl „eine Missionspraxis im Auge haben, die unter Berufung auf *sēmeia kai terata* um Glauben warb. Er wollte offenbar durch seine Bearbeitung den naiven Wunderglauben, wie ihn die synopt. Tradition zeigt, korrigieren, und hat deshalb das bei den Synoptikern neben der Wunderüberlieferung stehende Motiv, das das Wunder als Legitimation abweist, hier in die Wundergeschichte selbst eingearbeitet. Damit hat freilich Jesu Wort den Charakter einer in der Situation begründeten Abweisung verloren und ist zur allgemeinen Klage über die Schwäche der Menschen geworden, die das Wunder fordern, und denen es (wie 20,26ff) schließlich konzidiert wird; es hat ja immerhin die Möglichkeit, sie weiter zu führen. Was die Geschichte so an innerer Geschlossenheit verloren hat, hat sie an sachlichem Gehalt gewonnen“.

Thyen hält jedoch (T291) „sowohl diese spiritualistische Voraussetzung als auch und zumal Bultmanns Verständnis von V. 48 als ‚Abweisung der Bitte des Vaters‘“ für „höchst fragwürdig.“ Dass Jesu Zeichen im Johannesevangelium nicht „nur Konzessionen an die Schwäche der wundersüchtigen Menschen wären“, zeigt schon der fei-

424 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 152f.

erliche Satz 20,31. Und gerade die Thomaserzählung 20,26ff. stellt „sein Glauben können unter *Bedingungen*“, erhebt also praktisch „eine ‚Zeichenforderung‘“, die Jesus sonst zurückweist, wozu Thyen auf „6,30; 2,18 und Mt 12,38; 16,1ff; Mk 8,11; Lk 11,16.29f“ verweist.

Wie versteht nun Thyen selbst das Bedingungssatzgefüge Jesu, in dem beide Teile „verneint sind, die letztere sogar mit *ou mē*, dem stärksten Instrument der Negation“?

Der durch die doppelte Verneinung potenzierte Sinn dieses Satzgefüges kann nur der sein, daß hier das „Sehen von Zeichen und Wundern“ als die notwendige Bedingung des Glaubens proklamiert wird. Sein zweifaches Nein ersetzt also gewissermaßen ein *amēn amēn legō hymin* {Amen, Amen, ich sage euch}.

Dass die Anrede an den Hofbeamten im Singular (wie in Johannes 3,7 im Kontakt zu Nikodemus) sofort „in die pluralische Aussage“ übergeht, macht Thyen zufolge „deutlich, daß der *basilikos* unserer Erzählung ebenso als der Repräsentant der Galiläer (4,45) verstanden sein will..., wie zuvor Nikodemus die *Jerusalemer* repräsentierte.“ Da es nach Wolfgang Bittner⁴²⁵ entsprechend aufgebaute Satzgefüge „im gesamten Neuen Testament nur 21mal“ gibt, davon allein 14mal bei Johannes, kann man darin „wohl eine ‚johanneische Stileigentümlichkeit‘ sehen“, für die er nirgendwo, auch in der gesamten Septuaginta nicht, irgendeinen

„Beleg für ironische oder negative Verwendung dieses Satzmodells findet. Unser Satz wäre also auch der einzige Beleg dafür, daß mit einem Bedingungssatz eben keine Bedingung formuliert, sondern negativ gegen die Bedingung Stellung genommen“ würde.

Thyen versteht also den Vers 48 als feierliche „Verheißung und Formulierung der notwendigen Bedingung des Glaubens“, was „noch durch die Aufnahme des Hendiadys *sēmeia kai terata* {Zeichen und Wunder} aus der Exoduserzählung“ bestätigt wird (T291f.):

Denn da sind Gottes ‚wunderbare Zeichen‘ stets Zeugnisse seiner rettenden Macht, die er gewährt, damit Glaube daraus erwachse. *Ambivalent* sind die *sēmeia* beim Exodus wie bei Joh nicht, weil ein auf sie gegründeter Glaube etwa unzureichend wäre, sondern allein darum, weil sie zugleich eine *kritische* Funktion haben. Denn indem sie mit dem Glauben der einen zugleich die Verstockung und Feindschaft der anderen provozieren, *trennen* sie. Daran, daß unter ihnen ‚Zeichen und Wunder‘ geschehen, sollen die Ägypter erkennen, daß JHWH der Herr ist (Ex 7,3-5; 11,9f). Und wenn Israel, sein Eigentumsvolk, ihm den Glauben verweigert, klagt Gott: „Wie lange will mich dies Volk noch verschmähen? Wie lange noch wird es mir keinen Glauben schenken trotz alle der Zeichen (*sēmeia*), die ich unter ihnen getan habe? (Num 14,11).

425 Thyen zitiert Wolfgang J. Bittner, Jesu Zeichen im Johannesevangelium, WUNT II/26, Tübingen 1987, 131 und 130.

Thyens Bestimmung der kritischen Funktion biblischer Zeichen und Wunder greift allerdings in einer Hinsicht zu kurz, da er sie lediglich formal im Blick auf das von ihnen Hervorgerufene – Glauben oder Verstockung – bestimmt. Nur beiläufig erwähnt er im Zusammenhang mit einem Psalmzitat (104,5.27 LXX) die „Befreiung aus Ägypten“.

Dass jedoch die Zeichen und Wunder des NAMENS genau auf die Befreiung von Unterdrückung und Ausbeutung, sowohl durch fremde als auch innerisraelitische Mächte, gerichtet sind, betont nur Ton Veerkamp.⁴²⁶ Da er Thyens Auslegung nicht kennt, schreibt er verallgemeinernd: „Die Kommentare sehen in V.48 immer einen Vorwurf.“ So zitiert er Ulrich Wilckens⁴²⁷ zu Jesu Zeichen und Wundern mit den Worten, dass sich der „alttestamentische Ausdruck ... in der urchristlichen Missionssprache eingebürgert“ hat und „insofern ... in V.48 sicher ein kritischer Ton in der Überwertung von Wundern im Zusammenhang des Gläubigwerdens herauszuhören“ ist. Aber die von Wilckens zur Begründung angegebenen „neun Stellen aus der Apostelgeschichte, aus Paulus und dem Hebräerbrieff“ äußern sich allesamt nicht „kritisch über ‚Zeichen und Wunder‘.“ Weiter schreibt Veerkamp:

Jesus ist auch kein *theios anēr*, „göttlicher Mann“, wie die antiken Wunderdoktoren; solche hat Bultmann in seiner *Semeiaquelle* des Johannesevangeliums ausfindig gemacht, und seitdem spukt die Erfindung durch die Kommentare. Der Glaube ist in dieser Art von Theologie immer etwas, was nicht zu sehen ist, und bewirkt immer etwas, was nicht zu sehen ist. Der Sinn der Antwort Jesu ist nach diesen Kommentaren ein Vorwurf, so in dem Sinne: „Ich muss immer wieder Zeichen und Wunder tun, damit ihr glaubt; wann glaubt ihr, ohne dass ich Wunder tun muss?“ Der Vorwurf ist absurd, er würde die ganze Schrift außer Kraft setzen. Wir hören Deuteronomium 4,34:

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

Befreiung muss in Israel immer sinnlich erfahrbar sein: „Vergesst nicht“, sagt Mose, „alle Reden, die du *gesehen hast*, dass sie nicht weichen aus deinem Herzen alle Tage deines Lebens ...“ (Deuteronomium 4,9). Hätte also Israel schon damals keine Zeichen und Machterweise gesehen, dann hätte es nicht vertraut und auch nicht vertrauen können.

426 [Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54](#), Abs. 5-9 (Veerkamp 2021, 136-137; 2006, 91-92).

427 Veerkamp zitiert Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD Band 4), Göttingen 2000, 90.

Den Doppelausdruck *sēmeia kai terata* versteht Veerkamp als

die doppelte Bezeichnung dessen, was geschieht; Zeichen (*ʔothoth, sēmeia*) beziehen sich auf das Objekt der Handlung Gottes, Israel; Machterweise (*mofthim, terata*) beziehen sich auf das Subjekt, Gott selbst. Deswegen kommen diese Wörter oft zusammen vor, vor allem, wenn das Handeln Gottes bei der Befreiung aus Ägypten und in der Wüste zur Sprache gebracht wird. Zeichen und Machterweise bedeuten immer den Nachweis der Befreiungsmacht des Gottes Israels.

Nicht ganz einverstanden bin ich mit der nur vergangenheitsbezogenen Form der Übersetzung von Vers 48, die Veerkamp vorschlägt: „Wenn ihr keine *Zeichen* und *Machterweise* gesehen hättet, dann hättet ihr nicht vertraut.“ Inhaltlich will er zu Recht darauf hinaus, dass die Zeichen und Machterweise Gottes schon immer die Grundlage für das Vertrauen Israels gewesen sind. Ich denke aber, dass die grammatikalische Form des Aorist im Konjunktiv das, was in der Vergangenheit der Fall war, auch für die Gegenwart und Zukunft voraussetzt: Ohne Zeichen und Erweise der befreienden und heilenden Macht des NAMENS ist in den Augen des johanneischen Jesus kein Vertrauen möglich.

Johannes 4,49-53: Das durch das Leben des Sohnes bestätigte Vertrauen des Hofbeamten auf Jesu Wort

- 4,49 Der königliche Beamte sprach zu ihm:
Herr, komm herab, ehe mein Kind stirbt!
- 4,50 Jesus spricht zu ihm: Geh hin, dein Sohn lebt!
Der Mann glaubte dem Wort, das Jesus zu ihm sagte, und ging hin.
- 4,51 Und während er noch hinabging,
begegneten ihm seine Knechte und sagten: Dein Kind lebt.
- 4,52 Da fragte er sie nach der Stunde,
in der es besser mit ihm geworden war.
Und sie antworteten ihm:
Gestern um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber.
- 4,53 Da merkte der Vater, dass es zu der Stunde war,
in der Jesus zu ihm gesagt hatte: Dein Sohn lebt.
Und er glaubte mit seinem ganzen Hause.

[2. Juni 2022] Klaus Wengst zufolge (W155) lässt sich der Hofmann „durch den Tadel nicht von seiner Bitte abbringen“. Was er zuvor „in indirekter Rede“ erbeten hat, wiederholt er „nun in direkter Rede...: ‚Herr, steige hinab, bevor mein Kind stirbt!‘“ Als Jesus daraufhin die Bitte mit den Worten erfüllt: „Geh! Dein Sohn lebt“, erlebt Jesus zum zweiten Mal, dass seine Erwartung sich nicht erfüllt, denn der Hofmann „glaubt

dem ihm sich zusagenden Wort, ohne dass er sähe oder wüsste, wie es seinem Sohn jetzt ergeht“, und zwar „[o]bwohl Jesus mit Bestimmtheit festgestellt hat, dass die Leute nie und nimmer glauben würden, wenn sie nicht Zeichen und Wunder sähen“. Damit erweist sich Wengst nochmals als Vertreter jener „Art von Theologie“, von der Veerkamp soeben gesprochen hatte, für die der „Glaube ... immer etwas“ ist, „was nicht zu sehen ist, und ... immer etwas“ bewirkt, „was nicht zu sehen ist.“

Allerdings kann Wengst seine Auffassung, dass „die besondere Ausprägung dieser Geschichte im Johannesevangelium“ darin besteht, „dass der Glaube auf das sich ihm zusagende Wort bezogen wird“, dann doch nicht hundertprozentig durchhalten, denn die Geschichte geht ja weiter, indem

[d]ieses Wort ... dann aber auch Zeichen [setzt], sodass die Geschichte weiter und zu Ende erzählt werden kann. Während der Hofmann noch von Kana nach Kafarnaum hinabsteigt, kommen ihm schon seine Sklaven mit der Kunde entgegen, dass sein Sohn lebt. Die Nachfrage ergibt, dass die Besserung genau zu der Zeit eintrat, als Jesus ihm die Zusage gab. Wenn es daraufhin von dem Hofmann noch einmal heißt, dass „er Vertrauen gewann“, kann das im Zusammenhang nur bedeuten, dass dem Zeichen glaubensstärkende Kraft zukommt.

Es klingt aber wie ein Zugeständnis an ein ihm nicht zusagendes Detail der Geschichte, wie Wengst hier vom Wort spricht, das ein Zeichen setzt. Während der Glaube einfach durch das Wort Jesu hervorgerufen wird, hat das Zeichen lediglich eine verstärkende Funktion. Unklar bleibt, ob Wengst auch meint, dass der Glaube der anderen Mitglieder seines Hausstandes auf das Zeichen zurückzuführen ist, denn er sagt dazu nur (W155f.): „Dass nun nicht nur er, sondern auch ‚sein ganzes Haus‘ glaubt, muss ebenfalls im Zusammenhang der ganzen Geschichte gelesen werden.“

Worauf deutet aber nun eigentlich das Zeichen hin, das Jesus hier vollbringt? Nach Wengst ist die „elementare Dimension“, dass der Sohn des Hofmanns „nicht stirbt, sondern gesund wird...“, bei dem nicht ausgespart, der zuvor als ‚der Retter der Welt‘ bekannt wurde“. Zugleich aber nimmt Wengst „eine weitere Dimension“ wahr, die offenbar das Leben nach dem Tode betrifft:

Dass einer aus Todesgefahr wieder zum Leben kommt, wird zum Zeichen für ein anderes Hinüberschreiten vom Tod zum Leben, von dem Jesus in 5,24 sprechen wird. Nicht nur dort wird dann auch der Zusammenhang von Glauben bzw. Vertrauen und Leben thematisiert.

Anders als Wengst begreift Hartwig Thyen (T292) die Erzählung vom todkranken Sohn des Hofbeamten weiterhin vor dem Hintergrund der parallelen Geschichten von Elia und den Synoptikern, was auch inhaltliche Konsequenzen mit sich bringt. So betont er, dass der Erzähler „seinen Leser an Elias Worte bei der Erweckung des einzigen Sohnes der Witwe von Sarepta erinnert“, indem er

Jesus nun zu dem Vater sagen sagen [lässt]: „Gehe hin! Dein Sohn lebt“. Die Formulierung, daß „der Mann dem *Wort* glaubte, das Jesus gesagt hatte“, ist wohl ein Spiel mit dem Satz des „Hauptmanns“ der Prätexte: „... Aber sprich nur ein Wort (*alla eipe logō*), so wird mein Knecht gesund werden“ (Mt 8,8; Lk 7,7). Über den „Glauben“ des Mannes im religiösen Sinne, daß er also etwa „an Jesus“ geglaubt hätte, ist damit noch nichts gesagt. Denn *pisteuein* {glauben} mit dem Dativ *logō* {dem Wort} bedeutet nicht mehr, als daß er Jesu konkretem Wort: *ho hyios sou zē* {dein Sohn lebt}, einfach ‚Glauben schenkt‘ und darum dessen Aufforderung „Gehe hin!“ sogleich befolgt: *kai eporeueto* {und er ging hin}. Fehl am Platz sind darum alle tiefsinnigen Spekulationen um einen wahren, allein auf „*das Wort*“ gegründeten Glauben im Unterschied zum ‚bloßem Wunderglauben‘ der Menge.

Zum Hinabsteigen des Hofbeamten nach Kapernaum meint Thyen, dass „[d]ieses ‚hinab‘ (*kata*) ... einerseits gewiß topographisch motiviert“ ist, „denn es setzt voraus, daß ‚Kana‘ hoch im galiläischen Bergland, Kapharnaum aber unten in der Ebene am See Genezaret liegt. Zugleich aber könnten hier auch symbolische Obertöne im Spiel sein.“ Dabei denkt er recht vage an die Möglichkeit, dass der mehrfache Aufenthalt Jesu in Kana diesem Ort „den symbolischen Rang einer Art galiläischen ‚Jerusalems‘ verleihen“ könnte (vgl. dazu die von Andreas Bedenbender vertretenen Anschauungen zum Abstieg nach Kapernaum, auf die ich zu [Johannes 2,12](#) eingegangen bin).

Thyen bleibt dann aber doch „auf der Ebene des Geschehens“ und stellt fest (T293), dass erst, „als der Vater von seinen Sklaven“ erfährt, dass „die glückliche Wende ... in eben dem Augenblick“ eingetreten ist, „da Jesus zu ihm gesagt hatte: ‚Gehe hin, dein Sohn lebt!‘..., ihm keine andere Wahl [bleibt] als diese: *kai episteusen autos kai hē oikia autou holē* {Und er glaubte, er selbst samt seinem ganzen Hause}.“ Erst an dieser Stelle bezeichnet das Wort *episteusen* den Glauben an Jesus, wobei das

eis auton {an ihn} ... nicht eigens gesagt zu werden [braucht], denn es ergibt sich aus dem Kontext. Der Mann wird mit seinem ganzen Hauswesen zum Jünger und Nachfolger Jesu. Damit ist ein Doppeltes impliziert: Zum einen bestätigt sich von diesem Ende her Jesu Wort, daß nur wer seine Zeichen und Wunder offenen Auges wahrnimmt, glauben wird. Und zum anderen kann die Wendung: *kai hē oikia autou holē* {und sein ganzes Haus}, die uns aus Texten wie Act 16,34 geläufig ist, ja nichts anderes bedeuten, als daß dieser Repräsentant der Galiläer sich mit seinem Haus öffentlich zu Jesus bekennt. So wird an diesem Einzelfall illustriert, was es mit dem *edechanto auton hoi Galilairoi* {die Galiläer empfangen ihn freundlich} (V. 45) auf sich hatte. Und endlich bestätigt sich von hier aus noch einmal, daß nur Jerusalem/Judäa mit seinen *kekrymmenoi mathētai dia ton phobon tōn loudaiōn* {heimlichen Jüngern aus Furcht vor den Juden} (vgl. 19,38) die *patris* Jesu sein kann, die ihren ‚Prophe-ten‘ verachtet.

Ganz anders als Wengst und Thyen geht Ton Veerkamp⁴²⁸ mit dem scheinbaren Widerspruch um, dass der Hofbeamte dem Wort Jesu vertraut, obwohl Jesus doch gesagt hatte, dass die Menschen nur auf Zeichen und Machterweise Gottes hin vertrauen. Das Problem beschreibt er so:

Der Beamte insistiert: „Lauf hinunter, bevor mein Kindchen stirbt!“ Die Antwort ist: „Dein Sohn lebt.“ Der Mann vertraut diesem Wort. Ohne etwas gesehen zu haben! Das scheint dem zu widersprechen, was wir gerade sagten: Zeichen und Machterweise bewirken das Vertrauen Israels.

Die von Veerkamp konsultierten Kommentare deuten das „antijüdisch“:

Juden „glauben“, wenn sie Zeichen und Machterweise sehen, Christen „glauben“ ohne dergleichen, und das sei *echt* „glauben“. Wir sprechen es aus, damit nichts Antijüdisches schwelen bleibt.

Nach Veerkamp ist die Frage sehr ernst zu nehmen, ob man zur Zeit Jesu oder des Johannes unter der verheerenden weltweiten Herrschaft des Römischen Imperiums überhaupt noch auf die Zeichen und Wunder des Gottes Israels vertrauen kann:

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

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

Vor diesem Hintergrund nimmt Veerkamp ernst, dass Jesu *logos*, „Wort“, vom hebräischen *davar* her zu begreifen ist: Das heißt, Jesu Wort repräsentiert genau die göttlichen „Tatworte“ oder „Worttaten“, die sich in Gottes Zeichen und Wundern befreiend und belebend auswirken. Der Hofbeamte vertraut auf Jesu Wort also deshalb, weil dieser durch sein Wort eben das Leben schaffende Zeichen wirken wird, das er erbeten hat, und zwar nicht spirituell, sondern diesseitig-konkret:

Dem Beamten steht freilich der Sinn nicht nach Theologie, er mahnt Jesus, er solle sich beeilen, bevor es zu spät ist. Das Zeichen wird zu sehen sein: „Dein

428 [Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54](#), Abs. 11-12.10.13.10 (Veerkamp 2021, 137-138; 2006, 92-93).

Sohn lebt.“ „Der Mensch“ – so heißt er auf einmal – „vertraute dem Wort (*logos, davar*), das Jesus ihm sagte.“

Von daher ist klar, warum kein Widerspruch zwischen dem Vertrauen auf Jesu *Wort* und dem durch sein *Zeichen* bewirktes Vertrauen besteht: beide sind grundsätzlich identisch – aber wenn sich nicht im Nachhinein herausstellen würde, dass das Vertrauen gerechtfertigt war, bliebe letzten Endes der Verdacht bestehen, man hätte vielleicht doch auf den falschen Gott oder Messias vertraut:

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

Damit ist jedoch noch nicht jeder Zweifel ausgeräumt, wozu Veerkamp auf die Tho-mas-Erzählung ganz am Ende des Johannesevangeliums vorausblickt:

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

Johannes 4,54: Das zweite Zeichen, das den Messias Jesus offenbart

4,54 Das ist nun das zweite Zeichen,
das Jesus tat, als er aus Judäa nach Galiläa kam.

[3. Juni 2022] Der Vers Johannes 4,54 (W156) markiert Klaus Wengst zufolge

in mehrfacher Hinsicht einen Abschluss. Das einleitende „Dies“ bezieht sich auf das unmittelbar vorher Erzählte zurück. Der Nebensatz: „nachdem er aus Judäa nach Galiläa gekommen war“ nimmt den Anfang des Kapitels wieder auf, wo Jesus in Judäa das Reiseziel Galiläa ins Auge gefasst hatte. Beides ist miteinander verknüpft, indem Johannes dieses Zeichen als zweites in Galiläa gewirktes zählt. Damit wird schließlich – wie schon in V. 46a, unmittelbar vor der Erzählung des Zeichens – der gesamte Zusammenhang bis zum Anfang

von Kap. 2 überspannt. Alle diese Bezüge zurück weisen auf einen gewissen Abschluss hin, der jetzt erreicht ist.

Wir hatten schon darauf hingewiesen, dass Wengst die nun folgenden Kapitel 5 bis 12 insofern von den ersten vier Kapiteln unterscheidet, als erst ab jetzt „die Darstellung von offener Gegnerschaft gegen Jesus geprägt“ ist. Am Rande geht er zu Recht kritisch darauf ein, dass Johannes Beutler⁴²⁹ diese „ersten vier Kapitel des Johannesevangeliums“ mit dem Satz charakterisiert:

Sie „künden vom Eintritt des göttlichen Logos in die Welt“. Dass *lógos* nicht übersetzt wird, wirkt m. E. mystifizierend. Vor allem aber verdeckt dieser Satz, dass nach biblischem Zeugnis Gottes Wort von Gen 1 an „in die Welt“ getreten ist.

Wengst selbst fasst die Kapitel 1 bis 4 nicht unter einem besonderen Gesichtspunkt zusammen.

Hartwig Thyen betont, dass der Satz Johannes 4,54 „die Heilung des Sohnes des *basilikos* {königlichen Hofbeamten} ausdrücklich als *sēmeion* {Zeichen}“ bezeichnet und „[z]usammen mit V. 46a ... deren Erzählung“ rahmt:

Beide Verse sind durch das Stichwort *palin* {wieder} miteinander verbunden. Es erinnert den Leser daran, daß es ebenfalls in Kana geschah, wo Jesus als die *archē tōn sēmeiōn* {Anfang der Zeichen} das Wasser zu Wein gemacht hatte. Hier hat er nun, nachdem er aus Judäa nach Galiläa zurückgekehrt war, dieses *deuteron sēmeion* {zweite bzw. andere Zeichen} getan.

Außerdem lehnt Thyen nochmals ausdrücklich die Behauptung ab, dass „V. 54 ein Rudiment aus einer vermeintlichen Semeia-Quelle sei oder ein solches auch nur enthalten soll“. Seinen Zweifel „daran, daß diese Art der ‚Zählung‘ als ‚zweites Zeichen‘ als Indiz für die Existenz einer derartigen Quelle in Anspruch genommen werden darf“, hatte er ja bereits im Zusammenhang mit seiner Auslegung [von Johannes 2,11](#) unter Verweis auf 2. Mose 4,8 überzeugend begründet. Er beschließt die Auslegung des Kapitels 4 mit folgenden Worten:

U. E. ist der gesamte V. 54 ebenso wie die Benennung der Wundertaten Jesu als *sēmeia* {Zeichen} ganz und gar eine Schöpfung unseres Evangelisten, der seinen Erzähler damit Jesu Weg von Judäa nach Galiläa abschließend resümieren läßt. Wie der Neueinsatz mit *meta tauta* {nach diesen Dingen} und der erneuten Festreise Jesu ‚hinauf nach Jerusalem‘ in 5,1 zeigen, ist 4,54 zugleich der Abschluß des zweiten Aktes unserer „dramatischen Historie Jesu“.

429 Wengst zitiert Johannes Beutler, Das Johannesevangelium, Freiburg u. a., 2. Auflage 2016, 179.

Für Ton Veerkamp⁴³⁰ ist mit der Erzählung des zweiten Zeichens zu Kana alles, was weiterhin vom Messias Jesus zu erzählen ist, grundgelegt. Die Befreiung ganz Israels, die unter Einschluss Samarias vor allem auf Judäa gerichtet ist und aus Judäa herkommt, kann von dem judäischen Messias Jesus offenbar nur bewirkt werden, indem sie gegen den Widerstand der führenden Judäer in der Metropole Jerusalem vom randständigen Galiläa aus in die Wege geleitet wird. Von dort stammt Jesus ja biographisch gesehen, dorthin führen ihn immer wieder seine Wege, dort vollbringt er auch seine beiden grundlegenden Zeichen:

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“.

Damit endet nach Ton Veerkamp der erste Teil des Johannesevangeliums, in dem ihm zufolge der „offenbare Messias“ und die Gründung seiner messianischen Gemeinde im Mittelpunkt stand.

An diesem Punkt beende ich auch den ersten Teil meines Johannes-Blogs, da dieser Beitrag schon so lang geraten ist, dass die Vervollständigung zuweilen technische Probleme verursacht. Im [Johannes-Blog, Teil 2](#), geht es dann weiter mit der Auslegung der Kapitel 5 bis 12.

Johannes-Blog 2: „Der verborgene Messias“ (5,1 – 12,50)

Geleitwort zum Johannes-Blog 2

Den ersten Teil meines Johannes-Blogs habe ich heute, am 3. Juni 2022, beendet, da der Beitrag zu lang wurde und sich rein technisch kaum noch problemlos weiter vervollständigen ließ. Alle allgemein einführenden Hinweise zum Johannes-Blog bitte ich am Beginn des ersten Teils nachzulesen. Der zweite Teil startet hier gleich mit den Vorbemerkungen zum 5. Kapitel des Johannesevangeliums; die zugehörigen Anmerkungen werden fortlaufend ab der Nr. 431 weitergeführt.

430 [Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54](#), Abs. 14 (Veerkamp 2021, 138; 2006, 90-91).

Ein Fest: Heilung der Lähmung Israels durch den Sohn des VATERS (Johannes 5,1-47)

[6. Juni 2022] Während Wengst und Thyen zwischen Kapitel 4 und 5 zwar einen gewissen Einschnitt im ersten Teil des Johannesevangeliums sehen, der nach Wengst bis zum Ende des 12., nach Thyen nur bis zum Ende des 10. Kapitels reicht, beginnt Ton Veerkamp⁴³¹ zufolge mit Kapitel 5 ein zweiter Teil des Evangeliums, der „den Konflikt zwischen der messianischen Gemeinde und ihren Gegnern, den Judäern“, behandelt:

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

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

Das Besondere an der Gliederung, die Veerkamp für die Kapitel 5 bis 12 vornimmt, ist erstens, dass er sich für ihre Einteilung an der Erwähnung von fünf jüdischen Festen orientiert: ein unbestimmtes Fest (5,1), die Nähe des Pascha (6,4), Sukkot (7,2), Chanukka (10,22) und nochmals die Nähe des Pascha (12,1), und zweitens, dass er die jeweils erzählten Zeichen Jesu symbolisch auf die Heilung, Ernährung, Erleuchtung und Auferweckung Israels bezieht, bis in Johannes 12 deutlich wird, dass der Messias Jesus zwar als Israels König in Jerusalem empfangen, aber weitgehend missverstanden und von seinem eigenen Volk abgelehnt wird.

Einig sind sind Wengst, Thyen und Veerkamp darin, an der überlieferten Reihenfolge der Kapitel 5 bis 7 im Johannesevangelium festzuhalten. Veerkamp⁴³² begründet diese Entscheidung so:

Viele Kommentare verbinden Kapitel 5 mit 7,9ff. und schließen Kapitel 6 mit dem Passus 4,43ff. zusammen; so erhalte man, sagen die Gelehrten, eine geschlossene Darstellung des Auftretens Jesu in Jerusalem. Gleichzeitig wird die Heilung des Sohnes des Beamten (4,43ff.) mit der Ernährung Israels (6,1ff.) in Galiläa zusammengeschlossen, und wir erhalten eine logische Erklärung, wie Jesus auf einmal nach Jerusalem kam. Unsere Logik ist nicht die Logik des Johannes. Seine Logik ist die Logik der Feste. Nicht eine einzige alte Handschrift hat Zweifel an der Reihenfolge des überlieferten Textes gehegt.

431 [Zweiter Teil: Der verborgene Messias, 5,1-12,50](#) (Veerkamp 2021, 139; 2006, 95).

432 Alle folgenden Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Ein Fest. Das Leben der kommenden Weltzeit, 5,1-47](#), Abs. 4 und 1-3 (Veerkamp 2021, 139-140; 2006, 95-96).

Klaus Wengst (W157) fügt hinzu, dass „die jetzige Textfolge“ kaum „durch die Annahme von Blattvertauschung(en) zu erklären“ ist, da in einem solchen Fall alle „vertauschten Seiten ... an ihrem Ende zufällig mit einem vollständigen Satz aufgehört haben“ müssten:

Hinzu kommt das Problem der unterschiedlichen Textlänge der angeblich vertauschten Stücke. Lässt sich aber die angenommene Änderung der Reihenfolge nicht als zufällig erfolgt erklären, dann ist sie, falls stattgefunden, so gewollt. Hinter der jetzigen Abfolge steht also in jedem Fall eine Absicht. Eine nachträgliche Änderung einer ursprünglichen Textfolge muss nicht angenommen werden. Keine einzige griechische Handschrift oder alte Übersetzung weicht von der überlieferten ab.

Außerdem räumt Wengst zwar ein, „dass sich die Formulierung in 6,1 leichter verstehen ließe, wenn als vorangehender Aufenthaltsort Galiläa vorausgesetzt wäre. Aber sie ist aus Jerusalemer Perspektive keineswegs unmöglich.“ Den Übergang zwischen den Kapiteln 6 und 7 sieht er dagegen nicht als problematisch, während gerade der Anschluss des Kapitels 7 an das Kapitel 5 ein Problem erzeugen würde:

Wäre vor 7,1 die Situation von Kap. 5, also der Aufenthalt Jesu in Jerusalem, vorausgesetzt, ginge es jetzt um einen Wechsel der Gebiete von Judäa nach Galiläa. Dann aber wäre die Formulierung zu erwarten: „Und danach ging Jesus weg nach Galiläa“ (vgl. 4,3). Die tatsächliche Formulierung: „Und danach zog er in Galiläa umher“ widerspricht der Annahme eines Wechsels der Gebiete. In der überlieferten Textfolge ist als Jesu Aufenthaltsort vor 7,1 Kafarnaum in Galiläa vorausgesetzt. ... Es spricht also mehr dafür als dagegen, bei der überlieferten Textfolge zu bleiben.

Auch nach Hartwig Thyen (T294) ist die „vorliegende *Folge*“ des Textes weder „das Resultat gewaltsamer äußerer Zerstörung“ noch „der Nachlässigkeit eines *Buchbinders*...“, der das sechste Kapitel an falscher Stelle eingefügt hätte“, zumal „nicht nur alle Erzähleinheiten, sondern auch deren Sätze bis hinunter zu ihren Wörtern völlig intakt sind“:

Trotz aller Spannungen und Leerstellen in diesem Text muß aber derjenige, dem wir die überlieferte Gestalt unseres Evangeliums verdanken, auf jeden Fall von dessen Kohärenz und Lesbarkeit überzeugt gewesen sein.

Einig sind Wengst, Thyen und Veerkamp auch darin, dass das Kapitel 5 (W157) innerhalb des Evangeliums „als eine eigene Einheit“ abzugrenzen ist:

In 5,1 erfolgt ein Ortswechsel von Galiläa nach Jerusalem, in 6,1 einer von Jerusalem in das Gebiet östlich des Sees Gennesaret. Ort der Handlung ist jetzt wieder Jerusalem.

Inhaltlich setzt sich das Kapitel 5 nach Ton Veerkamp

aus drei unterschiedlich langen Abschnitten zusammen. Der erste Teil erzählt die Heilung eines Gelähmten an einem Festtag, 5,1-9a. Dieser Festtag ist ein Schabbat, und diese Tatsache löst eine Kontroverse aus. Vordergründig geht es um die Frage, ob es erlaubt sei, einen kranken Menschen zu heilen. Diese Frage wird hier nicht behandelt, sie wird erst später aufgegriffen, 7,21ff.

Im zweiten Abschnitt von Kapitel 5 geht es um die Fragen: Wer „wirkt“ (*ergazesthai*), und um welche „Werke“ (*erga*) geht es eigentlich? Das „Werk“ des Gottes Israels und dessen, den er sendet, ist *lebendig machen, zōopoiein*, 5,9b-18.

Der dritte Abschnitt wird eingeleitet von einem Gleichnis „vom Vater und Sohn“ (5,19-21) und anschließend bestimmt durch das Stichwort *krinein*, ein Gerichtsverfahren durchführen, und *krisis*, Gerichtsurteil. Dieser Abschnitt hat selber zwei Unterteile: „Das ist jetzt“ (5,22-30), „Mose, mein Zeuge“ (5,31-47).

Klaus Wengst teilt das Kapitel fast genau so ein, nur mit etwas anderer inhaltlicher Akzentuierung:

- Auf die Erzählung der Heilung eines Gelähmten in Vers 1-9a „ist alles Weitere bezogen“.
- Die Verse 9b-16 dienen „als Überleitung“, indem nachgetragen wird, „dass die Heilung und das anschließende Handeln des Geheilten am Sabbat“ erfolgt sind, woraus sich ein Konflikt zwischen Jesus und den „Juden“ ergibt.
- Ab Vers 17 setzt Jesus in „einer einzigen langen Rede“, die „nur gleich zu Anfang durch V. 18 unterbrochen“ wird und in der Jesus sein Wirken „zu dem Wirken Gottes in Entsprechung“ setzt und herausstellt, „dass sich im Handeln Jesu das Handeln Gottes vollzieht.“

Diese Rede untergliedert Wengst wiederum (W167) „in drei Abschnitte“:

- Die Verse 17-20 beschreiben „das Handeln Jesu als Entsprechung zum Handeln Gottes“, das heißt: „im Handeln Jesu“ vollzieht sich Gottes Handeln.
- Konkret besteht dieses Handeln nach den Versen 21-30 in der endzeitlichen „Vermittlung des Lebens“ und im „Halten des Gerichts“, die „im Handeln Jesu“ bereits „als gegenwärtiges Ereignis“ geschildert werden.
- In den Versen 31-47 geht es um „die Legitimität des so für Jesus erhobenen Anspruchs...: Wer steht für die Richtigkeit dieses Anspruchs ein? Worin ist er begründet?“

Bei Hartwig Thyen sieht die Gliederung ab Vers 16 ein wenig anders aus. Einem Abschnitt (T305ff.) „Jesus verteidigt sich gegen die Anklagen der Juden (5,16-30)“ folgt (T318ff.) „Jesu Legitimation als der wahrhaftige Zeuge (5,31-40)“ und schließlich (T327ff.) die Umkehrung der Rollen im Schlussteil „Jesus, der Angeklagte, wird zum Ankläger derer, die ihn anklagen (5,41-47)“.

Johannes 5,1-2: Jesus nimmt an einem Fest der Juden in Jerusalem teil

5,1 Danach war ein Fest der Juden, und Jesus zog hinauf nach Jerusalem.

Das Johannes-Kapitel 5 beginnt mit der Angabe des Anlasses (W157), zu dem Jesus erneut nach Jerusalem hinaufzieht: „Ein jüdisches Fest“. Nach Wengst kommt (Anm. 225) in dieser Formulierung „keine Distanzierung zum Ausdruck“, vielmehr nutzt Jesus, wie Dorit Felsch⁴³³ ausführt [45], die „die größtmögliche öffentliche Reichweite“ der Wallfahrtsfeste für seine Verkündigung, und es ist ganz selbstverständlich anzunehmen [54f.], dass „er dort auch am Kult teilnahm“. Da (W158) sowohl in 2,13 als auch in 6,4 von einem „Pessach“ die Rede ist, könnte dieses dazwischen liegende Fest in Wengsts Augen „das Wochenfest (Schavuot) oder das Laubhüttenfest (Sukkot)“, aber da „Johannes in Kap. 7 ausdrücklich ein Laubhüttenfest anführt, dürfte er bei dem nicht gekennzeichneten Fest in Kap. 5 am ehesten an Schavuot denken.“ Zum Verzicht darauf, das Fest konkret zu benennen (Anm 226), erwägt Felsch den Grund [54], dass Johannes „hier Motive aus zwei Festen einbringt, nämlich aus Schavuot und Rosch HaSchanah“. Wengst erwähnt nicht, auf welche Motive Felsch hier anspielt. Da nicht [Schavuot](#) als Fest der Ernte oder der Erstlingsfrüchte gemeint sein kann, denkt sie vielleicht an den Bezug des Festes auf den neuerlichen Empfang der Zehn Gebote am Berg Sinai, nachdem Israel das Goldene Kalb angebetet hatte, und beim Neujahrsfest [Rosch HaSchanah](#) daran, dass es auch als Tag des Gerichts gilt.

Hartwig Thyen (T295) findet dagegen „im gesamten fünften Kapitel keinerlei inhaltliche Gesichtspunkte..., die auf ein bestimmtes jüdisches Fest hinwiesen und es so erlaubten, das hier genannte ‚Fest‘ näherzubestimmen“. Er hält die „vage Formulierung ‚ein Fest‘“ für „absichtsvoll“ (T296):

das Bevorstehen *eines* „Festes der Juden“ soll hier allein den erneuten Weg Jesu „hinauf nach Jerusalem“ motivieren. Diese Reise ins feindliche Jerusalem, wo sich der Konflikt zwischen Jesus und den *Ioudaioi* dann soweit zuspitzen soll, daß sie ihn jetzt gar zu töten suchen (5,18), dient der Kontrastierung der *Verehrung*, die Jesus im vermeintlich „feindlichen“ Samarien erfuhr, sowie seiner *freundlichen* Aufnahme durch die Galiläer, die der glaubende *basilikos* exemplarisch repräsentierte, und seiner *Abweisung* in Jerusalem.

Damit wird Thyen zufolge nochmals bekräftigt, dass „Jesus als seine *patris* tatsächlich Jerusalem begreift“, in dem seine prophetische Botschaft keine Würdigung erfährt.

433 Wengst zitiert Dorit Felsch, Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung, Tübingen 2011. Seitenzahlen dieses Abschnitts in eckigen Klammern [...] beziehen sich auf dieses Buch.

Nach Ton Veerkamp⁴³⁴ ist es zwar „verwunderlich“, dass dieser „Festschabbat ... nicht näher bestimmt“ wird, „weil Johannes die Feste sonst immer benennt, Pascha (neunmal), Sukkot und Chanukka (je einmal)“. Aber er nimmt an, dass Johannes hier zunächst aus guten Gründen ganz allgemein von einem jüdischen Fest spricht, bevor er später besonders auf Jesu Wirken in der Nähe des Pessach und an Sukkot und Chanukka eingeht:

Ein Fest (*heortē, chag*) ist eine Unterbrechung in der Reihe der Tage, in denen die Menschen ihre Werke tun. Die Unterbrechung ist der Vollendung des Schöpfungswerkes Gottes gewidmet. Bei jedem großen Fest steht ganz Israel vor seinem Gott. Vor welchen Gott? Vor einem Gott, der „von seinen Werken, die er machte, feierte“ (Genesis 2,2)? Oder vor einem Gott, „der wirkt bis heute“? Diese Frage muss bei jedem Fest, an jedem Schabbat geklärt werden: Hat Gott vollendet, feiert Gott, oder nicht? Gehen alle Gelähmten, sehen alle Blinden, ist der Mensch wirklich schon „im Bilde Gottes und nach seinem Gleichnis“? Diese Frage ruft unter den herrschenden Verhältnissen jedes Fest auf. Deswegen kann das Fest zunächst ohne nähere Bestimmung bleiben.

Johannes 5,2: Der Teich Bethesda am Schaftor zu Jerusalem mit fünf Hallen

5,2 Es ist aber in Jerusalem beim Schaftor ein Teich, der heißt auf Hebräisch Betesda. Dort sind fünf Hallen; ...

[7. Juni 2022] In sehr unterschiedlicher Ausführlichkeit gehen Veerkamp, Wengst und Thyen auf die genauere Ortsangabe für das zu Beginn des 5. Johannes-Kapitels beschriebene Heilungswunder Jesu ein. Ton Veerkamp⁴³⁵ beschränkt sich auf die folgenden knappen Feststellungen:

Der Ort ist ein Tauchbad am alten Schaftor, das unter Nehemia vor mehr als 450 Jahren errichtet wurde (Nehemia 3). Das Tauchbad hatte fünf Säulenhallen. Diese Mitteilung scheint überflüssig. Entweder deutet sie an, dass es sich um eine große Anlage handelt; andere sehen in den fünf Säulenhallen die Symbolik der fünf Bücher der Tora.

Den Namen des Tauchbades gibt er mit „Bethzatha“ an, „Haus der Oliven“; für diese Lesart vieler Handschriften entschied sich die neueste Ausgabe der griechischen Textausgabe des Nestle-Aland; dazu Veerkamp (Anm. 184):

Der Name des Ortes wird von den Handschriften unterschiedlich überliefert; erwägenswert sind auch die Lesarten „Bethesda“ und „Bethsaida“.

434 [Die Lähmung, 5,1-9a](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 141; 2006, 96).

435 [Die Lähmung, 5,1-9a](#), Abs. 1 und 3 (Veerkamp 2021, 140-141; 2015, 41 und 2006, 96), sowie [Anm. 184 zur Übersetzung von Johannes 5,2](#) (Veerkamp 2021, 140; 2015, 40).

Auch Klaus Wengst verweist zum Schaftor (W159, Anm. 228) auf das Buch Nehemia (3,1.32 und 12,39). Darüber hinaus (W159) entnimmt er Untersuchungen mehrerer Autoren zu entsprechenden Ausgrabungsarbeiten in Jerusalem, dass zur „Teichanlage Betesda ... zwei nebeneinander liegende, unterschiedlich große Becken“ gehörten. Für Wengst heißt der Teich ohne weitere Diskussion „Betesda“; den Namen führt er auf das hebräische „*bejt eschdáh*“ zurück, wörtlich:

„Haus des (Wasser-)Ausgießens“. Diese Bezeichnung ist sinnvoll, wenn hier eine solche Tradition vorausgesetzt ist, wie ich sie unten zu V. 7 anführen werde, dass nämlich in normalem Gewässer ab und an anderes, heilendes Wasser aufsteigt.

Hartwig Thyen (T296) beschäftigt sich zunächst eingehend mit den Schwierigkeiten, die in Johannes 5,2 darüber bestehen, worauf sich „das Adjektiv *probatikē* („*Schafe- oder die Schafzucht betreffend*“)“ beziehen soll. Er entscheidet sich am Ende für die Lösung, die auch in der Lutherbibel und von Veerkamp und Wengst vorausgesetzt wird (T297), nämlich dass „eine offenbar weniger bekannte *kolymbethra* {Badeanstalt} ... durch den Verweis auf die allgemein bekannte (Artikel!) *probatikē*“ genauer lokalisiert werden soll. Ähnlich wie hier in Gießen das „Evangelische Krankenhaus“ oft einfach „das Evangelische“ genannt wird oder im Griechischen der Sonntag als der „*kyriakē hēmera* {Tag des Herrn}“ einfach mit „*kyriakē* {der des Herrn}“ abgekürzt wurde, wurde offenbar auch „das bekannte biblische ‚Schaftor‘ Jerusalems“ einfach das „*probatikē* {frei übersetzt: das Schäfersche}“ genannt.

Zur Frage „des ‚hebräischen Beinamens‘ (*hē epilegomenē Ebraïsti*)“ dieser Badeanstalt herrscht Thyen zufolge ebenfalls „in den Handschriften große Verwirrung“. Er hält es jedoch (T297f.) „anders als das Komitee, das über den Text des ... Nestle-Aland²⁶ entschied“, nicht für abwegig, dass das „uns aus unseren Bibelübersetzungen geläufige *Bēthesda* seinen Ursprung durchaus in der erbaulichen Volksetymologie *bejth chessed*? („*Haus der Gnade*“) haben“ könnte (T298), „denn warum sollte eine für heilsam gehaltene Badeanlage in Jerusalem nicht ‚Haus der Gnade‘ geheilen haben können?“

Die genaue Ortsangabe sagt nach Thyen nichts „über die Historizität des *Erzählten*“ aus, hat aber

die Funktion, der folgenden *Erzählung* von der Heilung des Lahmen das Flair des *Verisimile* {„dem Wahren ähnlich“} zu verleihen. Das schließt nicht aus, sondern begründet vielmehr erst und gerade die Möglichkeit, daß hier auch symbolische Obertöne im Spiel sein können. In dem hebräischen Beinamen *bejth chessed*? könnte darum der Gedanke an ein „Haus der Gnadenerweise“ durchaus mitschwingen. Und bei der Fünzfahl der Säulenhallen, in denen sich offenbar die Heilung Suchenden aufhalten, wird man an Mose und die Fünzfahl der Bücher der Tora denken dürfen.

Zum letzteren Gedanken verweist Thyen auf das Ende des 5. Johanneskapitels (Verse 39 und 45f.), wo Jesus ausdrücklich auf die Schriften und auf Mose Bezug nimmt. Schließlich scheinen auch „die in V. 5 genannten achtunddreißig Jahre ... für einen derartigen symbolischen Modus unserer Szene zu sprechen.“

Johannes 5,3-5: Ein Mensch unter vielen Kranken, der seit 38 Jahren krank ist

5,3 ... in denen lagen viele Kranke, Blinde, Lahme, Ausgezehrte.

5,4

5,5 Es war aber dort ein Mensch, der war seit achtunddreißig Jahren krank.

[8. Juni 2022] Nach Johannes 5,3 (W159) liegt in „den Säulenhallen“ am Teich Betesda „eine Menge von dauerhaft Kranken“, Wengst sieht in diesem Ort „so etwas wie ein antikes Lourdes“ (W160), „wo sich Kranke, denen Ärzte nicht helfen konnten, auf wunderbare Weise Heilung erhofften.“ Eine „einzige Person“ unter diesen Kranken wird besonders hervorgehoben, indem es von ihr heißt,

dass sie schon „38 Jahre krank war“. Man hat immer wieder gemeint, dass die Zeitangabe keine besondere Bedeutung habe, sondern lediglich im Rahmen einer Wundergeschichte die Motive „Schwere der Krankheit“ und „Vergeblichkeit bisheriger Heilungsversuche“ vertrete.⁴³⁶ Doch dann hätte Johannes auch unbestimmt von „vielen Jahren“ sprechen können. Wenn er eine bestimmte Zahl nennt, ist zumindest danach zu fragen, ob er damit auch eine bestimmte Aussage intendiert.

Diese bestimmte Aussage erschließt Wengst aus einer bestimmten Deutung eines biblischen und eines rabbinischen Belegs:

Biblisch findet sich die Zahl 38 nur einmal. In Dtn 2,14 wird die Zeit der Wüstenwanderung Israels von Kadesch Barnea bis zur Überquerung des Baches Sered mit 38 Jahren angegeben, „*bis die ganze Generation der waffenfähigen Männer aus der Mitte des Lagers umgekommen war, wie der Ewige es ihnen geschworen hatte*“. Ein Midrasch sagt über diese 38 Jahre, „in denen die Israeliten wie Ausgestoßene in der Wüste waren“, dass in ihnen „die Rede mit Mose nicht redete, bis diese ganze Generation umgekommen war“.⁴³⁷ Die 38 Jahre sind also eine negativ qualifizierte Zeit, die durch Israels Übertretung und das Schweigen Gottes gekennzeichnet ist. An ihrem Ende aber stehen die Versöhnung und das Reden Gottes.

436 Dazu verweist Wengst (Anm. 229) auf Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 180 Anm. 7, und Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, HthK 4, Freiburg u. a. 1971, 120f.

437 Wengst zitiert Shir HaShirim 2,13 und verweist auf Rabba Bamidbar Rabba 19,24 (Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o. J. [Romm, Wilna 1887], 17c bzw. 81d).

Was in diesem Zusammenhang mit „Israels Übertretung“ konkret gemeint sein könnte, darauf geht Wengst allerdings nicht ein, insbesondere blendet er den politischen Charakter der Weigerung Israels völlig aus, im Vertrauen auf den NAMEN das Gelobte Land in Empfang zu nehmen (5. Mose 1,30-35). Stattdessen konzentriert sich Wengst sehr allgemein darauf,

dass diese 38 Jahre nun um sind. Damit wird der Leser- und Hörerschaft vor allem signalisiert, dass jetzt ein das Unheil wendendes Handeln Gottes zu erwarten ist. Jetzt tritt Jesus auf und redet tatkräftig; sein Wort bewirkt das bisher vom Kranken vergeblich erhoffte Wunder. Die Intention der Erwähnung der 38 Jahre besteht also in erster Linie darin, das anschließend erzählte Reden und Handeln Jesu von vornherein als Wirken Gottes zu qualifizieren.

Das ist zwar richtig; die Frage ist aber, ob Johannes dieses Wirken Gottes, gerade wenn er auf 5. Mose 2,14 anspielt, tatsächlich allgemein-menschlich auf das persönliche Betroffensein von chronischer Krankheit und anderem Unheil beziehen wollte. Wengst setzt das offenbar voraus und weitert diese Perspektive noch aus, indem er die Krankheit, von der hier die Rede ist, auch symbolisch auf eine religiöse Ferne von Gott bezieht:

Einige Psalmen zeigen, dass Krankheit auch als Gottesferne erfahren werden kann. In der Szenerie von Joh 5,2-5 kommt das indirekt darin zum Ausdruck, dass der Kranke an seine Matte gefesselt ist und nicht einmal in den nahe gelegenen Tempel gehen kann. Gerade dort wird ihn Jesus später wieder treffen (V. 14).

Auch nach Hartwig Thyen (T299) erinnern die „achtunddreißig Jahre absichtsvoll an Dtn 2,14“, und diese

achtunddreißig Jahre sind die Zeit der Geschichte der Sünde Israels. Erst jetzt wird eine neue Generation des Volkes den Bach Sered überschreiten und den Einzug in das verheißene Land beginnen. An diesen Zusammenhang erinnern nicht nur die achtunddreißig Jahre, sondern wohl auch Jesu Wort an den Geheilten: *ide hygies gegonas, mēketi hamartane, hina mē cheiron soi ti genētai* {Nun sündige hinfort nicht mehr, damit dir nicht noch Ärgeres widerfahre!} (V. 14).

Und auch hier ist wie bei Wengst zu fragen, was Thyen konkret mit der „Sünde Israels“ meint. Es bleibt bei ihm völlig unklar, worauf Johannes in Jesu Zeit und seinen eigenen Tagen damit hinauswollen könnte, dass er auf „eine neue Generation“ anspielt, die „den Einzug in das verheißene Land“ vollzieht.

In seiner Übersetzung ergänzt Thyen (T298) die Verse 3b-4 als eine „hochpoetische Passage“, die in den ältesten Handschriften nicht enthalten sind und die „ein früher Leser“ des Johannesevangeliums in den Text eingefügt haben mag, um die spätere Aussage des Gelähmten in Vers 7 zu erklären (T295):

- {3b} Von Zeit zu Zeit stieg ein Engel des Herrn in den Teich hernieder und bewegte das Wasser.
- {4} Und wer dann nach dieser Bewegung des Wassers als erster hineinstieg, der wurde geheilt, mit welcherlei Krankheit er auch behaftet sein mochte.

Vielleicht meinte Johannes, seinem Publikum diesen Hintergrund nicht eigens erklären zu müssen, da er zu seiner Zeit allgemein bekannt war.

Nach Ton Veerkamp⁴³⁸ verbindet Johannes die volkstümliche Legende auf der einen Seite mit einem Lied aus dem Buch Jesaja, in dem es um die Befreiung Israels geht:

Es handelt sich um ein Heilbad. Der Legende nach sollte ein himmlischer Bote das Wasser verwirbeln und der erste Kranke, der dann ins Wasser geht, sollte geheilt werden. Der erste Teil des Jesajabuches endet mit dem Lied: „Jauchzen soll die Wüste“, wir erwähnten es schon bei der Besprechung von 4,14. In diesem Lied geht es um die endgültige Befreiung Israels aus dem Würgegriff seiner Feinde. Dann heißt es, 35,5f.:

Dann werden geöffnet die Augen der Blinden,
die Ohren der Tauben werden geöffnet,
dann hüpfte wie ein Hirsch der Gelähmte,
jubeln wird die Zunge des Stummen.

In den messianischen Gruppen spielte das Lied eine wichtige Rolle (Matthäus 11,2ff.; Lukas 7,18ff.).

Außerdem sieht er wie Wengst und Thyen den „noch deutlicheren Bezug“ im 5. Buch Mose, den er jedoch anders als diese ebenfalls befreiungstheologisch auslegt:

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

438 [Die Lähmung, 5,1-9a](#), Abs. 3-7 (Veerkamp 2021, 141-142; 2006, 96-97).

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.

Die spannende Frage ist nun, wie Jesus nach dem Evangelisten Johannes die Lähmung Israels zu überwinden trachtet. Oder geht es gar nicht um Israel und nicht um Politik, sondern allgemein um Krankheit und Sünde, wie Wengst und Thyen meinen?

Johannes 5,6-9a: Jesus lässt den lange Zeit Gelähmten seinen Gang gehen

5,6 Als Jesus ihn liegen sah und vernahm, dass er schon so lange krank war,
spricht er zu ihm: Willst du gesund werden?

5,7 Der Kranke antwortete ihm: Herr, ich habe keinen Menschen,
der mich in den Teich bringt, wenn das Wasser sich bewegt;
wenn ich aber hinkomme, so steigt ein anderer vor mir hinein.

5,8 Jesus spricht zu ihm: Steh auf, nimm dein Bett und geh hin!

5,9a Und sogleich wurde der Mensch gesund und nahm sein Bett und ging hin.

[9. Juni 2022] Nachdem Zeit, Ort und Anlass der nun folgenden Handlung Jesu geklärt sind, tritt Jesus in Aktion. So lange man den Verweis auf 5. Mose 2,14 nicht als ein Signal ernst nimmt, das sehr deutlich für eine politische Deutung der Geschichte im Sinne einer Überwindung der Lähmung Israels auf dem Weg zu seiner Befreiung spricht, ist es naheliegend, die Frage Jesu und die Antwort des Kranken auf die psychologisch-ethischen Zusammenhänge zwischen der Krankheit eines Menschen und seiner persönlichen Verantwortung für seine Gesundung zu beziehen. In diesem Sinne deutet Klaus Wengst (W160) Jesu Frage: „Willst du heil werden?“ mit Josef Blank⁴³⁹ als einen Appell „an den Heilungs- und Lebenswillen des Menschen, dessen Mitwirken bei der Heilung von ihm herausgefordert wird“. Er fügt hinzu (Anm. 232):

439 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 15.

Dass diese Frage auch in anderer Hinsicht nicht deplatziert ist, zeigt die Parodie von Wunderheilungen Jesu in einem Theaterstück von Dario Fo, wonach Geheilte, die vorher als Bettler ihren Lebensunterhalt hatten, sich über ihre Heilung beschwerten, weil sie nicht wissen, wovon sie nun leben sollen.

Die (W160) „Antwort des Kranken“ interpretiert Wengst auf eine dritte Weise:

Er versteht die Frage Jesu nicht so, dass der ihn nun heilen wolle. Vielmehr hat er sie in dem Sinn gehört, dass jemand an seinem Schicksal Anteil nimmt, dem er nun die Schwierigkeit seiner Lage erklärt, die eine Heilung bisher verhindert hat. Er hat niemanden, der ihn zum Becken brächte, wenn das Wasser aufwällt; jedes Mal kommt ihm ein anderer zuvor.

Als ich vor 33 Jahren in meinen Dienst als Klinikseelsorger eingeführt wurde, bin ich in meiner Predigt auf Johannes 5,1-16 in ähnlicher Weise auf die Verantwortung des Gelähmten und die persönlichen Beziehungen zu seinen Mitmenschen und insbesondere zu Jesus als seinem Therapeuten eingegangen.⁴⁴⁰

Der Fortgang der Geschichte enthält für „die Leser- und Hörerschaft hier weitere Informationen“, erstens (W161),

dass er sich nur sehr langsam fortbewegen kann. Unter den vorher Aufgezählten ist er also unter den „Gelähmten“ oder „Ausgezehrten“ einzuordnen. Außerdem wird nun deutlich, warum die Kranken in diesen Säulenhallen liegen und wodurch sie sich Heilung erhoffen: Man muss das gelegentlich im Becken aufwallende Wasser erreichen.

Den Hintergrund für diese Vorstellung bildet Wengst zufolge möglicherweise die allerdings erst „in späteren Midraschim begegnende Tradition vom **Mirjamsbrunnen**“, der „mit den Israeliten bei der Wüstenwanderung“ mitgezogen war und „mit dem Tod Mirjams verschwand“. ⁴⁴¹ Wenn dieser „in andere Gewässer“ gelangt und „darin sein Wasser aufsteigen lässt und damit einen dort badenden Menschen bespült, wird der geheilt.“

Jesus vollzieht die Heilung des Gelähmten jedoch einfach mit „einem knappen Befehlswort: ‚Steh auf, heb deine Matte auf und geh einher!‘“ Darin besteht Wengst zufolge (Anm. 233) „eine nahezu wörtliche Parallele zu dem Befehl Mk 2,9 innerhalb der Erzählung von der Heilung des Gelähmten, während in Mk 2,11 der Schlussteil abweicht.“ In der Aufforderung (W161), aufzustehen statt zu liegen, „sich auf die eigenen Füße zu stellen“, sieht Wengst einen

440 Gottesdienst zur Einführung von Krankenhauspfarrer Helmut Schütz am Mittwoch, den 10. Mai 1989 um 16.00 Uhr in der Kapelle der Landesnervenklinik Alzey: [„Willst du gesund werden?“](#)

441 Wengst zitiert „bTaan 9a“, also den Traktat Taʿanit 9a im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

Ausdruck von Lebendigkeit. Mit „einhergehen“ ist sicherlich mehr gemeint als bloß „gehen“. Die altmodischen Worte „einhergehen“ und „wandeln“ dürften das hier Intendierte treffen: das Leben führen – gemäß den Weisungen Gottes natürlich.

Indem „der Kranke ausdrücklich aufgefordert wird, seine Matte aufzuheben und er dann sie, an die er bisher gefesselt war, in seiner Hand trägt, kann das als weitere Dimension enthalten, dass er nicht ‚rück-fällig‘ werde, wieder ins Liegen ver falle, sondern aufrecht wandle.“ In diesem Zusammenhang verweist Wengst darauf (Anm. 234), dass Johannes wie „in Mk 2,9.12 ... hier das Wort *krá battos*“ verwendet, „das das armselige Bett des ‚kleinen Mannes‘ bezeichnet.“

Nach der sofort eingetretenen Heilung führt der Mensch aus, „was Jesus ihm geboten hat.“ Wengst ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass er auch „das am Wallfahrtsfest anstehende Gebot, zum Tempel zu gehen“, befolgen wird, „zu dessen Befolgung er bisher nicht in der Lage war.“ Außerdem betont er, dass Johannes in der Wundergeschichte zwar wie „bei den beiden vorangehenden“ auch „andere Dimensionen anklingen“ lässt, aber „zunächst in aller Schlichtheit das Wunder“ erzählt (W161f.):

Er „legitimiert“ Jesus damit nicht für etwas, das außerhalb des Erzählten läge. Diesem „Heiland“ (4,42) geht es auch um den Leib und seine Heilung. Das erzählte Wunder wird so zum Aufschein der Hoffnung auf erfülltes, auf „aufrechtes“ Leben in seiner Ganzheit.

Das klingt gut und richtig. Aber schon die Überlegung, dass Jesus sein Zeichen der Aufrichtung allein an diesem einen Mann, der 38 Jahre lang gelähmt war, vollbringt, während er alle anderen Kranken, Blinden, Lahmen und Ausgezehrten an diesem Ort weiter auf Heilung warten lässt, weckt in mir Zweifel, ob es Johannes in dieser Allgemeinheit um ein menschliches Ideal der Ganzheit geht.⁴⁴² Sicher geht es ihm um „aufrechtes“ Leben auf Erden unter Gottes Himmel – aber fokussiert auf Israel, das durch das Wirken des Messias Jesus die Jahre seiner Lähmung hinter sich lassen kann.

442 Abgesehen davon ist ohnehin zu fragen, ob die Interpretation biblischer Wundererzählungen im Sinne der Herstellung ganzheitlichen Lebens nicht fehlgeleitete „Ganzheitszwänge“ fördert, auf Grund derer Menschen das Bruchstückhafte ihrer eigenen Existenz nicht zu ertragen vermögen – insbesondere dann, wenn es darum geht, mit so genannter „Behinderung“ umzugehen, sei es bei anderen Menschen oder auch am eigenen Leibe. Vgl. dazu den Abschnitt [Ein Seitenblick auf die Integration von Menschen mit Behinderung](#) in meiner Studienarbeit [Geschichten teilen im multireligiösen Kindergarten](#). Das Stichwort „Ganzheitszwänge“ stammt aus dem Aufsatz von Fulbert Steffensky, Hat Hiob eine Nachricht? Die Vernunft und die Unvernunft des Leidens. In: Annette Pithan, Gottfried Adam, Roland Kollmann (Hrsg.), Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde, Gütersloh 2002, 123.

Anders als Wengst hält Hartwig Thyen (T299) die Frage Jesu an den Gelähmten: „Willst du gesund werden?“ für verwunderlich und scheinbar widersinnig, da Jesus doch um „dessen Schicksal und langjähriges Leiden“ weiß:

Dem Leser – und vielleicht auch dem Lahmen selbst – erschließt wohl erst Jesu späteres Wort an den Geheilten: *ide hygies gegonas, mēketi hamartane, hina mē cheiron soi te genētai* {Siehe, du bist gesund geworden. Nun sündige hinfort nicht mehr, damit dir nicht noch Ärgeres widerfahre!} (V. 14), den tieferen Sinn dieser vordergründig so banalen Frage. Das heißt aber, daß Jesus zwischen Krankheit und Sünde einen geheimnisvollen Zusammenhang sieht, auch wenn der nicht einfach nach dem Schema eines Vergeltungsdogmas demonstriert und als Ursache jeden Leidens vorausgesetzt werden kann, wie das nicht nur Hiobs Freunde, sondern nach Joh 9,2 offenbar auch Jesu Jünger meinten.

Auf jeden Fall wendet sich Thyen gegen jeglichen Versuch, im 5. Johannekapitel unterschiedliche Quellen- und Bearbeitungsschichten zu unterscheiden, nur weil man in Johannes 9,2 „ganz generell jeglichen Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde“ durch Jesus bestritten sieht, während in 5,9b-16 „eben dieser Konnex von Krankheit und Sünde“ vorausgesetzt wird. Stattdessen fordert Thyen von jedem Exegeten die Anstrengung (T300), „das überlieferte Evangelium mit all seinen Spannungen und Leerstellen zu erklären.“

Wie geht Thyen daraufhin mit dem genannten vermeintlichen Widerspruch um? In seinen Augen geht es sowohl in 9,2 als auch hier im 5. Kapitel

nicht um generalisierbare Gesetze, sondern um konkrete Lebensgeschichten Einzelner. Als derjenige, der Eines ist mit dem Vater (10,30), und der darum nicht auf das Zeugnis anderer angewiesen ist, „weil er selbst weiß, was im Menschen ist (2,25)“, redet Jesus im Wissen um die Sündengeschichte des Geheilten vom Teich Bethesda zu diesem Einzelnen, und in 9,2 redet er im Widerspruch zu dem von seinen Jüngern unterstellten generellen ‚Vergeltungsdogma‘ davon, daß weder die Sünde dieses konkreten Blinden noch die seiner Eltern Ursache seines Leidens ist.

Ähnlich wie eben bei Wengst ist auch Thyen in dieser Argumentation teilweise Recht zu geben, nämlich sowohl in seiner Abweisung literarkritischer Operationen am Text des Evangeliums als auch darin, dass Johannes keine durchgehende generelle Vergeltungsdogmatik vertritt. Aber warum übersieht Thyen, der doch um den Hintergrund des Symbols der 38 Jahre im 5. Buch Mose weiß, dass es bei dem Gelähmten eben gerade nicht um „die Sündengeschichte“ eines „Einzelnen“ geht, sondern um die Verirrung und Verfehlung des ganzen Volkes Israel? Die befreiungstheologischen Implikationen alttestamentlicher Bezüge interessieren ihn nicht; er erhebt aus der jüdischen Bibel eher ein Konzentrat religiöser Wahrheit, das er auf den Glauben des Einzelnen und eine spirituell-jenseitig verengte Zukunftshoffnung zuspitzt. Das zeigt sich in seiner Annahme, dass

hinter der Frage, „Willst du gesund werden?“, wohl zugleich die andere [steckt]: „Willst du zu mir kommen und bei mir bleiben, damit du das Leben gewinnst?“ (vgl. V. 39f). Denn hier gilt ja: „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht.“ Und nur, wen der Sohn frei macht, der ist wahrhaft frei (8,34-36) und ‚gesund‘.

Hier sind alle entscheidenden Begriffe nicht vollständig in ihrer Bedeutung geklärt: Ist das Leben ein ewiges Leben im Himmel oder das erfüllte Leben der kommenden Weltzeit auf Erden? Ist Sünde als individuell-ethische Verfehlung des Einzelnen oder als Abirrung des Volkes von der Disziplin der Freiheit und des Rechts zu betrachten? Völlig offen bleibt die Bedeutung des wahrhaften Freiheit gemäß Johannes 8,34-36.

Recht zu geben ist Thyen darin, dass „unsere Erzählung als intertextuelles Spiel mit Mk 2,3-12 begriffen sein will“. Dafür spricht erstens der „Zusammenhang von Krankheit und Sünde“, insbesondere „Jesu überraschendes Wort“ an den Kranken in Markus 2,5: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!“, zweitens dass „der Kranke hier wie da Helfer braucht, ihn zu tragen“, und drittens „die hier wörtlich wiederkehrende Aufforderung an den Lahmen: *egeire aron ton krabatton sou kai peripatei* {Steh auf, nimm deine Liege und gehe hin!}, aus Mk 2,9“. Dabei sieht Thyen in dem Wort „*krabattos*, das hier in den Versen 8.9.10.11 und 12 sowie Mk 2,4.9.11.12 gebraucht ist“, einen

Hauch des Vulgären..., so als ob wir einem sagten: „Nimm deine ‚Falle‘ und geh!“ Mt und Lk haben das Wort denn auch durch das gehobenere *klinē* {Bett} (Mt 9,6) bzw. *klinidion* {Liege} (Lk 5,24) ersetzt; darüber hinaus begegnet *krabatton* im NT nur noch in Mk 6,55 und Act 5,15; 9,33, und zwar im Sinne von ‚Trage‘.

Das heißt, Thyen zufolge zitiert Johannes den Markustext, indem er ihn zugleich mit voller Absicht verändert, um seiner Leserschaft neue Erkenntnisse zu vermitteln (T300f.):

Die auffälligste Differenz zum Markustext ist zunächst das sorgfältig gestaltete Jerusalemer Lokalkolorit mit der Nähe des Tempels sowie der Gegenwart der *Ioudaioi*, mit dem Johannes diese galiläische Erzählung seines Prätextes versehen hat. Das war notwendig, weil es nach der Schilderung der freundlichen Aufnahme, die Jesus sowohl in Samarien als auch in Galiläa erfahren hatte (Joh 4), nun ja darauf ankam zu demonstrieren, daß und wie einem Propheten gerade in seiner *idia patris* {eigenen Vaterstadt} die *timē* {Würdigung} verweigert wird, die ihm gebührt (4,44).

Allerdings soll der Gelähmte wohl nicht so (T301), „wie der *basilikos* als Repräsentant der glaubenden Galiläer verstanden sein wollte, jetzt als einer begriffen werden, der die Haltung der Jerusalemer zu Jesus repräsentiert“. Dass der Mann in Vers 15 den Juden „verkündete (*anēngeilen*)“, dass ihn Jesus geheilt hatte,

ist wohl absichtsvoll ambivalent. Er *könnte* ein öffentliches Bekenntnis des Geheilten zu Jesus sein ... Er könnte aber auch so verstanden werden, „als habe der Geheilte ausgerechnet auf Jesu Mahnung hin diesen bei den Juden denunziert“ und als versuche er jetzt für seine eigene Sabbatverletzung eine Art ‚Befehlsnotstand‘ geltend und so Jesus dafür verantwortlich zu machen ...

Thyen neigt dabei eher dazu, dem Mann „wahre Sabbatfreude“ zu unterstellen, aus der heraus er „den Juden, die wissen wollen, wer ihn beauftragt habe, (am Sabbat) sein Bett zu tragen, antwortet: ‚Der, der mich (nach achtunddreißig jährigem Siechtum) endlich gesund gemacht hat, der hat zu mir gesagt: Nimm dein Bett auf und gehe!‘“ Und er fügt hinzu (T301f.):

Und wenig wahrscheinlich ist doch auch, daß einer, der achtunddreißig Jahre lang vergeblich auf einen Freund gewartet hat, der ihn im rechten Augenblick in das heilsame Wasser des Teiches trägt, diesen einzigen Freund, der ihm endlich erschienen ist, sogleich denunzieren wird.

Das mag man so sehen; mir ist aber auch die Erfahrung vertraut, dass Menschen, die auf Grund leidvoller Erfahrungen ein lebenslanges Misstrauen gegenüber anderen Menschen sozusagen erlernt haben, sich oft genug schwer damit tun, erfahrene Hilfe auch tatsächlich anzunehmen, vor allem wenn damit die Konsequenz verbunden ist, eine bisher nie von ihnen erwartete und zugetraute Verantwortung für die Folgen ihrer eigenen Taten zu übernehmen. Dass Jesus um diese Problematik weiß, darauf scheint seine Aufforderung an den Gelähmten hinzuweisen, er solle in Zukunft nicht mehr *hamartanein*, „sündigen, fehlgehen, verantwortungslos handeln“.

Interessant finde ich in diesem Zusammenhang „eine weitere Differenz zu der markinischen Erzählung“, auf die Thyen (T302) aufmerksam macht:

[W]ährend Jesus dort den ‚Glauben‘ derer ‚anerkennt‘, die den Kranken auf dem mühsamen Weg über das Dach des Hauses zu ihm gebracht haben, muß hier unser Gelähmter selbst beklagen, keine derartige Freunde zu haben, die ihm helfen...

Will Johannes damit möglicherweise andeuten, dass die Lähmung des Volkes Israel so weit fortgeschritten ist, dass nicht einmal zwischenmenschliche Hilfe, wie sie Markus beschreibt, geleistet wird, sondern stattdessen die hilfsbedürftigen Menschen in vollständiger Isolation voneinander und ohne Hoffnung auf Heilung dahinvegetieren müssen?

Seltsam finde ich Thyens Begründung dafür, dass er das Wort „*peripatein* in Jesu Aufforderung an den Geheilten“ nicht „mit ‚gehe umher‘ übersetzen“ will, „sondern einfach mit ‚gehe hin‘, ‚wandle!‘ (Luther), ‚mach dich auf den Weg‘“:

Denn auch wenn das „Gehen“ derer, die zuvor gelähmt waren, fraglos die Macht des Wundertäters demonstriert, erweckt die Übersetzung von *peripa-*

tei mit „gehe umher“ doch den fatalen Eindruck, als fordere Jesus hier zu solcher Demonstration seiner Macht auf.

Ich frage mich, wie man die Andeutung einer Aufforderung zu einem anderen Lebenswandel nach Gottes Geboten, die mit der besonderen Vokabel *peripatein* verbunden sein mag und worauf Wengst mit Recht hingewiesen hat, in einer solchen Weise missdeuten kann.

Nur Ton Veerkamp⁴⁴³ nimmt ernst, wie gesagt, dass die „Zahl *achtunddreißig*“ überdeutlich auf die „Überwindung der Lähmung Israels“ im 5. Buch Mose anspielt. Er geht davon aus, dass „die meisten Kommentatoren“ diesen Zusammenhang überhaupt nicht in den Blick nehmen, wovon er Wengst ausnimmt.⁴⁴⁴ Aber es genügt nicht, die Parallele einfach nur wahrzunehmen, man muss sie „politisch lesen“, damit „die Differenz“ zwischen damals und heute erklärt werden kann und „der Zusammenhang“ nicht „verloren“ geht.

Bei seiner Auslegung geht Veerkamp von der Frage aus, zu welcher *Erkenntnis* Jesus beim Anblick des Kranken *gelangt* – so kann man das kurze Wort *gnous*, wörtlich: „zur Erkenntnis gelangend“, umschreiben (die Übersetzung „vernahm“ der Lutherbibel unterstellt eine hier nicht ausdrücklich erwähnte Unterrichtung Jesu durch andere). Nach dem griechischen Text erkennt Jesus *hoti polyn ēdē chronon echei*, wörtlich in holprigem Deutsch: „dass viel schon Zeit er hat“. Luther überträgt sinngemäß: „dass er schon so lange krank war“, Thyen ebenfalls (T295), „daß der schon so lange unter seiner Krankheit litt“, Wengst übersetzt näher am Urtext (W158), „dass er schon lange Zeit so verbrachte“. Veerkamp versucht in seiner Übersetzung den Zusammenhang mit dem 5. Buch Mose erkennbar bleiben zu lassen:

„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.

443 [Die Lähmung, 5,1-9a](#), Abs. 7-9 (Veerkamp 2021, 142-143; 2006, 97-98).

444 In seiner Anm. 190 (Veerkamp 2021, 143; 2006, 98) weist er unter Bezug auf die 1. Auflage des Johanneskommentars von Wengst (Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 184) nicht nur darauf hin, dass dieser den Bezug auf 5. Mose 2,14 als „ein das Unheil wendendes Handeln Gottes“ deutet, sondern auch darauf, dass Wengst zu Recht die Deutung des Antisemiten Emanuel Hirsch zurück[weist], wonach es sich hier um eine Erkrankung des Judentums handeln sollte. Aber man kann die 38 Jahre sehr wohl als Zustand eines politisch gelähmten Israel in der Zeit nach 70 u.Z. deuten, ohne antijüdisch zu argumentieren.

So gesehen geht es nicht um psychologisch-ethische Probleme im Zusammenhang mit persönlicher Krankheit und Heilung, sondern um das Problem der politischen Handlungsunfähigkeit Israels damals während der Wüstenwanderung und jetzt zur Zeit der anhaltenden Macht des Römischen Weltreichs. Wie konnte damals die Lähmung Israels überwunden werden, und worin erblickt Johannes jetzt Möglichkeiten für Israel, aus der Erstarrung in Hilflosigkeit und Verzweiflung herauszukommen?

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.“

Die politische Situation im Hintergrund der jeweiligen biblischen Texte im 5. Buch Mose und im Johannesevangelium skizziert Veerkamp folgendermaßen:

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.

War es nach der Befreiung aus Ägypten dem Volk Israel möglich, ein Land in Besitz zu nehmen, in dem das Experiment eines Leben nach der Tora unternommen werden konnte, in Freiheit, Recht und Frieden, da die politischen Umstände es zuließen, so ist Gleiches unter der weltweiten Unterdrückungsherrschaft Roms nicht denkbar. Die einzige Hoffnung, die in den Augen des Johannes übrig bleibt, ist das Vertrauen auf den Messias des Gottes Israels, der die gesamte Weltordnung ein für alle Mal überwindet und das Leben der kommenden Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden für Israel inmitten der Völker auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes anbrechen lässt. So muss nach Veerkamp die Heilung des Gelähmten begriffen werden:

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.

Johannes 5,9b-13: Der Konflikt mit „den Juden“ um das Tragen der Liege am Sabbat

- 5,9b Es war aber Sabbat an diesem Tag.
- 5,10 Da sprachen die Juden zu dem, der geheilt worden war:
Heute ist Sabbat, es ist dir nicht erlaubt, dein Bett zu tragen.
- 5,11 Er aber antwortete ihnen:
Der mich gesund gemacht hat, sprach zu mir: Nimm dein Bett und geh hin!
- 5,12 Sie fragten ihn:
Wer ist der Mensch, der zu dir gesagt hat: Nimm dein Bett und geh hin?
- 5,13 Der aber geheilt worden war, wusste nicht, wer es war;
denn Jesus war fortgegangen, da so viel Volk an dem Ort war.

[10. Juni 2022] Dass Johannes die Heilungserzählung erst nachträglich auf einen Sabbat datiert, geschieht Klaus Wengst zufolge (W162) mit voller Absicht. Einerseits

ermöglicht er es, sie zunächst für sich als Heilungsgeschichte zu lesen und zu hören. Zum anderen ist die erst jetzt erfolgende Nennung des Sabbats auch von daher sinnvoll, dass es Johannes hier gar nicht um das Problem geht, was am Sabbat zu tun oder zu lassen ist.

Dass Johannes (Anm. 237) „die prinzipielle Geltung der Sabbatgebote selbstverständlich voraussetzt“, wird „sich in 7,23 zeigen“. Letzten Endes wird nach Wengst (W162f.) der „kurze Konflikt zwischen dem Geheilten und ‚den Juden‘“ wegen des Sabbats nur erwähnt, um das „Handeln Jesu ... in V. 18 in Entsprechung zum Handeln Gottes“ zu setzen.

Aber wer sind „die Juden“ in diesem Zusammenhang überhaupt? Wengst (W163) stellt zunächst heraus, „dass in dieser Erzählung ‚die Juden‘ nicht ‚alle Juden‘ sind; schließlich sind der Geheilte und Jesus auch Juden.“ Bei denjenigen, die Johannes *hoi loudaioi* nennt, muss es sich also um eine bestimmte Gruppe von Juden handeln, die in Wengsts Augen „als Behörde“ erscheinen:

Deshalb habe ich sie in der Übersetzung als „die führenden Juden“ wiedergegeben. Johannes jedoch spricht ganz pauschal von „den Juden“. Darin spiegelt sich die Erfahrung seiner eigenen Zeit, in der seine Gruppe „den Juden“ als bedrängend erfahrener Mehrheit gegenübersteht.

Den behördlichen Hinweis „auf das Verbotene“ der Handlung des Geheilten will Wengst „nicht dramatisieren“, da „nicht mehr als ein schlichter Hinweis“ vorliegt, „der nicht mit einer Androhung von Sanktionen verbunden ist, aber sicherlich erwartet, dass aus ihm die richtige Konsequenz gezogen wird.“ Zur Begründung des Verbots, die Matte zu tragen, verweist Wengst auf Jeremia 17,21f. und vor allem auf die „Auflistung von 39 verbotenen Hauptarbeiten“, durch die „die rabbinischen Weisen versucht“ haben, „das biblische **Arbeitsverbot am Sabbat** zu konkretisieren“. Als

letzte dieser Hauptarbeiten wird „das Herausragen aus einem Bereich in einen anderen Bereich“⁴⁴⁵ angeführt.

Kritisch sieht Wengst die „deutlich spürbare doppelte Entrüstung“ christlicher Exegeten über angeblich engstirnige jüdische Gesetzhaltung und den Versuch, diese mit Hilfe von Tricks legal zu umgehen, die sich etwa bei Billerbeck⁴⁴⁶ zeigt. Stattdessen plädiert Wengst dafür (W164), „auf jüdisches Selbstverständnis zu hören“ und ernst zu nehmen (W163), dass die „Systematisierung und ... Ausdifferenzierung“ des Arbeitsverbots am Sabbat „der konkreten Unterscheidung des Sabbats von den anderen Tagen“ dient:

Die Heiligkeit des Sabbats, die heilvolle Unterbrechung der Arbeitstage, soll sehr konkret Ausdruck finden in einem sich von den anderen Tagen unterscheidenden Vollzug des Sabbats.

Zugleich müssen entsprechende Verbote aber „auch praktikabel sein“:

So wurde beim Verbot des Herausragens von einem Bereich in den anderen die Möglichkeit geschaffen, am Sabbat einen „Eruv“ zu bilden, der sonst unterschiedliche Bereiche zu einem dann einheitlichen zusammenschließt, innerhalb dessen Lasten getragen werden dürfen. Der Praktikabilität dient auch die Ermöglichung, dass eine Last, die von einer Person getragen werden kann, aber am Sabbat eben nicht getragen werden darf, von zwei Personen getragen wird.

Als (W164) der Geheilte darauf hinweist, dass ihm das Tragen seiner Matte „von demjenigen geboten worden sei, der ihn heil gemacht habe“, ist nicht weiter von Interesse, was „er danach mit seiner Matte getan hat“, vielmehr geht es Johannes Wengst zufolge nur darum, Jesus „ins Gegenüber zu ‚den Juden‘ zu bringen“. Da der Geheilte gar nicht weiß, wer ihn geheilt hat, weil Jesus einfach „im Gedränge verschwunden“ ist, „hätte sich die Sache verlaufen“, wenn nicht Jesus anschließend selbst wieder die Initiative ergriffen hätte.

Noch deutlicher als Wengst weist Hartwig Thyen darauf hin (T303), dass „die beiden einzigen Sabbatkonflikte“ des Johannesevangeliums „in den Kapiteln 5 und 9“ an den „Fragen überhaupt nicht interessiert“ sind, um die es in „den synoptischen Streitgesprächen über den Sabbat“ geht:

445 Wengst zitiert Mischna Schabbat 7,2: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

446 Wengst verweist auf P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2 (der Titel fehlt in seinem Literaturverzeichnis, daher hier nur abgekürzt wiedergegeben):

„Bei aller Peinlichkeit, das Herausragen eines Gegenstandes aus einem Bereich in einen anderen am Sabbat zu verhüten, fand man doch auch wieder Mittel u. Wege, die festgelegten Bestimmungen in legaler Weise zu umgehen“ (II 457; vgl. den ganzen Zusammenhang 454-461).

Geht es nämlich bei den Synoptikern vorwiegend um die Frage nach Recht und Grenzen der Sabbat-Halacha, darum also, was der Mensch am Sabbat tun und was er nicht tun darf sowie darum, ob und in welchen Fällen das Sabbatgebot hinter dem höheren Gebot der Liebe zurücktreten muß, so sind die ... Sabbatkonflikte unseres Evangeliums ... vielmehr streng *christologisch* orientiert, so daß man sie als *Variationen* des einen – wiederum von Markus vorgegebenen – Themas begreifen muß, nämlich des Satzes: *hōste kyrios estin ho hyios tou anthrōpou kai tou sabbatou* {So ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat} (Mk 2,28...).

In der nachträglichen Mitteilung, dass „sich die Heilung des Lahmen am Teich Bethesda an einem *Sabbat* zugetragen“ hat, sieht Thyen

die große dramaturgische Kraft dieses Autors und seine stilistische Kunstfertigkeit. Denn auf diese Weise nötigt er seinen Leser, ehe der mit den so angekündigten komplizierten *Folgen* dieser Heilung konfrontiert wird, zunächst noch einmal zurückzublicken und das Geschehen selbst unter dem Gesichtspunkt von Sabbatruhe und Sabbatfreude neu zu bedenken.

Ganz ähnlich wird Johannes später in der „Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9)“ verfahren. Dass Johannes in 7,14-24 „sich die Jerusalemer an den Konflikt um die Sabbatheilung des Lahmen *erinnern* und sie den Faden jener Auseinandersetzung wieder aufnehmen läßt, als Jesus ihre Stadt und den Tempel anlässlich des Laubhüttenfestes erneut besucht“, darf Thyen zufolge nicht zum Anlass für Quellenscheidungen oder (T304) Unterscheidungen „von Tradition und Redaktion“ genommen werden.

Zu den „in V. 10 *hoi Ioudaioi* Genannten“ sieht Thyen ähnlich wie Wengst die Notwendigkeit, sich von antijudaistischen Interpretationen abzugrenzen. In seinen Augen sind sie

keine anderen als die vom Autor geschaffenen fiktionalen Personen, die in unserer Szene aktuell handeln. Darum liegen Aussagen über „*den Juden*“ oder über „*das Judentum*“ und damit die Frage nach seinem vermeintlichen Antijudaismus völlig außerhalb des Horizontes unseres Evangeliums.

Besonderes Augenmerk richtet Thyen auf das „betonte *ho anthrōpos* {der Mensch} in der Frage der Juden: *tis estin ho anthrōpos ho eipōn soi: aron kai peripatei?* {Wer ist denn der Mensch, der dir befahl: Hebe (deine Liege) auf und gehe hin?}“. Es unterstreicht in seinen Augen nicht

nur die Empörung der Toratreuen darüber, daß es ein *Mensch* gewagt hat, *Gottes* heiligstes Gebot, nämlich das der Sabbatruhe, das als einziges seinen Grund schon im Schöpfungswerk des ‚Anfangs‘ hat, dadurch zu übertreten, daß er nicht nur selbst den Sabbat ‚auflöst‘ (*elyen* V. 18), sondern auch noch andere zu solchem Frevel anstiftet. Zugleich ist mit dem Stichwort *anthrōpos*

schon das Thema der gesamten folgenden Auseinandersetzungen mit den *loudaioi* genannt, das in ihrem Vorwurf gipfeln wird: *hoti sy anthrōpos ōn poi-eis seauton theon* {dass du ein Mensch bist und machst dich selbst zu Gott} (10,33: vgl. 19,7).

Ton Veerkamp⁴⁴⁷ sieht wie Thyen die Parallelen der beiden Heilungserzählungen des Gelähmten und des Blinden in den Kapiteln 5 und 9:

Was nun kommt, hat die gleiche Struktur wie der Vorgang, der in Kapitel 9 berichtet wird: Heilung – Befragung durch die Peruschim – neue Begegnung mit Jesus – Auseinandersetzung mit den Peruschim. Das Problem liegt im Schabbat. Der Geheilte wird mit dem Vorwurf konfrontiert: „Es ist Schabbat, und es ist dir nicht erlaubt, deine Liege wegzutragen.“ Er antwortet: „Der mich gesund machte, eben jener, hat gesagt, trage deine Liege weg und gehe deinen Gang.“

Und wie Thyen sieht auch Veerkamp, dass Johannes in der Einschätzung der Macht des Messias über den Sabbat mit den synoptischen Evangelien übereinstimmt:

Wir können davon ausgehen, dass der Mann wusste, dass es Schabbat war und dass es nicht erlaubt ist, Liegen zu tragen. Wer aber in der Lage sei, Menschen wie ihn gesund zu machen, der habe das Recht, auch am Schabbat zu sagen: „Trage deine Liege weg und gehe deinen Gang.“ Der Mann kann davon ausgehen, dass Jesus eine ähnliche Macht hat wie der himmlische Bote, der das Wasser im Tauchbad aufwirbelt. Implizit spricht er das aus, was Markus 2,26 sagt: „Der Mensch, *bar enosch*, ist Herr auch über den Schabbat.“ Das ist gemeinsame Auffassung aller messianischen Gruppen, von Paulus bis Lukas und Johannes.

Es gibt ein Wort in Vers 13, das Wengst und Thyen offenbar für völlig nebensächlich halten, da sie mit keinem Wort näher darauf eingehen, nämlich das Wort *ekneuein*, „sich abwenden, zurückziehen, fortgehen“, und das Veerkamp genauer ins Auge fasst:

Jesus hatte sich vom Geheilten „abgewendet, weil eine Menschenmenge vor Ort war“. Man fasst das immer als „logische“ Trennung wegen des Gedränges am Ort auf. Das Verb ist selten, es kommt in den messianischen Schriften nur an dieser Stelle vor, in der Septuaginta nur siebenmal. Es bedeutet in allen Fällen ein aktives und bewusstes Handeln; Jesus wendete sich absichtlich vom Geschehen ab.

Welchen Zweck Jesus damit verfolgt, dazu äußert sich Veerkamp nicht. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass Jesus sich bewusst vom Gelähmten abwendet, um ihn allein aufzusuchen, ohne Beeinflussung durch den *ochlos*, die Volksmenge der Judä-

447 [Der Schabbat, 5,9b-18](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 144-145; 2006, 98-99).

er. Vielleicht werfen auch zwei Stellen im 2. Buch der Könige Licht auf die Bedeutung des Wortes *ekneuein*. Der Prophet Elisa wendet sich zu den respektlosen Knaben um, die ihn als Kahlkopf verspotten (2. Könige 2,24), und König Josia wendet sich, um den Altar zu Bethel unrein zu machen, zu Gräbern um, aus denen er Knochen herausholt, um sie auf dem Altar zu verbrennen, verschont dabei aber die Gebeine zweier Propheten JHWHs (2. Könige 23,16-18). Möglicherweise ruft Johannes das Thema „Respekt“ auf, den das geheilte Israel seinem Messias Jesus schuldet, vielleicht auch die Reinigung Israels von falschen Göttern durch Josia und die Frage, welcher Prophet Respekt verdient.

Johannes 5,14-16: Jesus spricht den Geheilten auf seine Verirrung an und wird von „den Juden“ verfolgt

- 5,14 Danach fand ihn Jesus im Tempel und sprach zu ihm:
Siehe, du bist gesund geworden;
sündige nicht mehr, dass dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre.
- 5,15 Der Mensch ging hin und berichtete den Juden,
es sei Jesus, der ihn gesund gemacht habe.
- 5,16 Darum verfolgten die Juden Jesus,
weil er dies am Sabbat getan hatte.

[11. Juni 2022] Die Geschichte schreitet voran (W164), indem Johannes „Jesus die Initiative ergreifen lässt“:

Nicht der Geheilte findet Jesus, sondern Jesus findet den Geheilten. Nicht der Gesuchte wird gefunden, sondern der Gesuchte findet. Er hat die Fäden in der Hand – und liefert sich damit faktisch selbst aus. Wenn Johannes hier, wo bald danach Jesu Tod in aller Deutlichkeit ins Blickfeld tritt, so darstellt, lässt er damit Jesus nicht als Objekt und Opfer erscheinen, sondern als Souverän seines eigenen Geschicks. So bringt er zum Ausdruck, dass in dem von außen gesehen sehr zufällig erscheinenden Schicksal Jesu doch Gott zum Zuge kommt.

Dass Jesus „den Geheilten im Tempel“ findet, ist „für beide ein selbstverständlicher Aufenthaltsort, zumal ein Wallfahrtsfest den Rahmen bildet“. Was will Jesus dem Mann aber mit seiner Aufforderung, nicht mehr zu sündigen, sagen?

Hier ist einmal gesagt, dass verfehltes Handeln schlimmes Widerfahren zur Folge haben wird. Ist aber auch gesagt, dass seine Krankheit von 38 Jahren auf verfehltem Handeln beruhte? Zumindest wird das nicht ausdrücklich gemacht. Doch die vorher erwähnte Gesundung, die Aufforderung „*nicht mehr*“ zu sündigen, und der Komparativ „Schlimmeres“ können auf einen solchen Zusammenhang hinweisen. Und diesen Zusammenhang stellen nicht „die Juden“ her, auch nicht die Schüler Jesu, sondern er findet sich in einem Wort Jesu.

Dazu führt Wengst Rudolf Bultmann⁴⁴⁸ an, dem zufolge „sich dieses Wort Jesu über **Krankheit und Sünde** ,in der Sphäre des jüdischen Vergeltungsglaubens [bewegt], der Krankheit auf Sünde zurückführt“. Aber der babylonische Talmud⁴⁴⁹ bietet auch die Widerlegung einer solch absoluten Verbindung von Tod und Leiden mit der Sünde: „Es gibt Tod ohne Sünde und es gibt Leid ohne Schuld.“ Wengst zieht das Fazit (W165):

Es gibt unverschuldetes Leiden. Aber es gibt auch verschuldetes Leiden. Die Frage ist nur, wer verschuldetes Leiden feststellt. Gegenüber der von außen aufgrund seines Leidens diagnostizierten Schuld durch seine Freunde besteht Hiob hartnäckig darauf, dass er unschuldig leidet. Wenn Jesus implizit Schuld feststellt, tut er das in seiner Funktion als Beauftragter Gottes, als den ihn die Fortsetzung des Textes noch deutlich herausstellen wird – als Beauftragter Gottes, der zuvor den Kranken gesund gemacht hat. Jesus spricht hier gleichsam wie ein Arzt nach der Genesung. Der Akzent liegt auf der Mahnung für die Zukunft. Verfehltes Handeln wird schlimme Folgen haben – auch für den Handelnden selbst: „[...] damit dir nichts Schlimmeres widerfahre.“ Als „Schlimmeres“ deutet sich in diesem Zusammenhang an, das Leben so zu führen, dass es dem Gericht Gottes anheimfällt. Auf ein Verstehen in dieser Richtung weist jedenfalls die folgende Rede Jesu.

Gegen diese Auslegung ist nichts einzuwenden, so lange man die Heilungserzählung auf der individuellen und zwischenmenschlichen Ebene dieses einzelnen Menschen betrachtet. Sobald der Gelähmte und nun Geheilte jedoch als Symbol für Israel wahrgenommen wird, ist konkret zu fragen, worin die Verfehlung oder Verirrung Israels als Volk besteht, die der Messias Jesus zusammen mit der Verirrung der Weltordnung (Johannes 1,29) wegtragen wird und die Israel aufgeben soll. Besteht Israels Verfehlung des Willens Gottes in seiner furchtsamen Unterwerfung unter die Macht Roms, wenn nicht gar seiner willigen Kollaboration mit der Besatzungsmacht, ähnlich wie die aus Ägypten entflohenen Israeliten sich geweigert hatten, in das von Riesen beherrschte Gelobte Land einzuziehen (5. Mose 1,28; 2,10f.), dann könnte Jesu Aufforderung, sich nicht mehr zu verfehlen, schlicht und einfach bedeuten, auf die befreiende Macht des Messias Jesus zu vertrauen. Genau ein solches Vertrauen brachten am Ende des 4. Kapitels die Samaritaner Jesus entgegen, nachdem sie sich zwei Tage lang von ihm hatten unterrichten lassen.

Eine solche Reaktion lässt der Geheilte allerdings vermissen. Stattdessen, so Wengst,

448 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 182.

449 Wengst zitiert „bShab 55a.b“, also den Traktat Shabbat 55a.b im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

meldet er sofort „den Juden, Jesus sei es gewesen, der ihn heil gemacht hätte“ – wie die Anzeige bei einer Behörde. Das ist das Letzte, was über ihn erzählt wird. Wie Nikodemus – und anders als der Geheilte in Kap. 9 – verschwindet er nun spurlos aus der Szene. Seine Meldung wird für „die Juden“ zum Anlass, Jesus zu „verfolgen“, „weil er das am Sabbat getan hat“.

Da nach Wengst (Anm. 241) „eine Heilung am Sabbat in jüdischem Kontext“ als Anlass für ein „Verfolgen“ nur „schwer vorstellbar“ wäre, sondern allenfalls „für Diskussion“ wie etwa in 7,21-23, verweist er nochmals darauf, dass die Formulierung des Johannes „schon die Erfahrung harter Auseinandersetzungen seiner Gruppe mit der sie umgebenden jüdischen Mehrheit“ voraussetzt.

Hartwig Thyen (T304) geht ebenfalls auf „die Initiative“ ein, die „auch jetzt wieder von Jesus“ ergriffen wird: „Er ‚trifft‘ (*heuriskei*) den Geheilten und spricht ihn an, so wie er am Anfang Philippus getroffen (*heuriskei*) und angesprochen hatte (1,43).“ Seine Worte an den Geheilten spielen mit der Heilungsgeschichte Markus 2,1-12 und setzen nicht nur „einen Zusammenhang von Krankheit und Sünde“ voraus, sondern auch, dass „diese Heilung von der Krankheit zugleich die Befreiung von der Sünde ist.“ Indem außerdem (T305) „die *achtunddreißig* Jahre der Krankheit des Mannes“ wohl nicht zufällig „an die achtunddreißig Jahre der Sündengeschichte Israels in der Wüste“ erinnern,

ist es nicht schwer, sich einen Reim auf das ‚Ärgere‘ zu machen, das dem Geheilten widerfahren könnte, wenn er sich nicht entschlossen von seinem vorigen Leben in der Sünde trennt: Es würde ihm ergehen wie der Wüstengeneration seiner Väter. Doch auch wenn hier kein explizites Bekenntnis über seine Lippen kommt, wie bei dem Blindgeborenen, bleibt sein wortloses Weggehen (*apēlthen*) und der Umstand, daß er den Juden verkündete (*anēngeilen*), es sei Jesus gewesen, der ihn gesund gemacht habe, ambivalent. Zumal er den Juden, die von ihm wissen wollten, wer ihn denn zu dem sabbatwidrigen Tragen seiner Liege aufgefordert habe, Jesus nicht als den für seinen Sabbatbruch Verantwortlichen denunziert, sondern ihn vielmehr nur als seinen *Wohltäter* offenbart, läßt der Erzähler das Urteil über ihn zumindest offen.

Zu dem bei Johannes „nur hier und 15,20“ verwendeten Wort *diōkein* merkt Thyen an, dass es „eine gewaltsame Verfolgung“ bezeichnet, „die auf die Vernichtung des Verfolgten zielt (vgl. V. 18 und 16,2)“:

Wie Lk 11,49; Act 7,52 und Mt 23,34 zeigen, gehört das Lexem *diōkein* in den von Steck⁴⁵⁰ in großer Breite untersuchten deuteronomistischen Motivzusam-

450 Thyen bezieht sich auf Odil Hannes Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT Bd. 23, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1967. Das Buch ist in seinem Literaturverzeichnis allerdings nicht aufgeführt.

menhang ‚Israels und des gewaltsamen Geschicks seiner Propheten‘. Noch einmal wird daran deutlich, daß Joh 5 als Demonstration von Jesu Wort gelesen sein will, daß dem Propheten in seiner *idia patris* die ihm gebührende Ehre versagt wird (4,44).

Damit ist Thyen sicherlich Recht zu geben; allerdings nimmt er das Konfliktfeld, auf dem Jesus und die johanneischen *loudiaoi* aneinandergeraten, nicht genau genug in den Blick. Das tut allerdings Ton Veerkamp,⁴⁵¹ indem er den „Kampf um den Schabbat“, der jetzt nur „angedeutet, in Kapitel 7 weiter geführt [wird], bis er im Kapitel 9 einen Höhepunkt erreicht“, konsequent politisch/befreiungstheologisch interpretiert. Nachdem der „Geheilte ... seinen Heiler nur durch dessen Tat bezeichnen“ konnte, ist es

Jesus selbst, der den Konflikt zuspitzt. So bewusst Jesus sich von ihm abwendete, so bewusst sucht er ihn auf. Der Mann suchte Jesus nicht, vielmehr *fand* dieser ihn. Sicher kann man auch schreiben, Jesus *traf* ihn, aber *finden* ist richtig, weil er ihm etwas zu sagen hatte: „Da bist du nun gesund geworden, verirre dich nicht länger, damit dir nichts Schlimmeres geschieht.“ Was ist dann die Verirrung, deren sich der Gelähmte schuldig gemacht haben sollte? Das kann nichts anderes als die Lähmung selber sein, die Unfähigkeit Israels, sich politisch bewegen zu können. Was ist für ein Volk schlimmer als politische Lähmung?

Mit dem messianischen Zeichen der Heilung des gelähmten Israel ist die „politische Botschaft“ verbunden, dass Befreiung für Israel möglich ist, dass es an der Zeit ist, sich aus der Unterwerfung unter die Römische Weltordnung zu lösen. Diese Botschaft „ist für die Judäer Grund, Jesus politisch zu verfolgen“, so wie in Israels Vergangenheit die Propheten verfolgt wurden, die dem Volk und insbesondere seiner Führung politisch ins Gewissen redeten.

Johannes 5,17: Das andauernde Wirken des VATERS und Jesu als seines Sohnes

5,17 Jesus aber antwortete ihnen:

Mein Vater wirkt bis auf diesen Tag, und ich wirke auch.

[12. Juni 2022] Obwohl bisher (W167) „die Juden“ mit Jesus „gar nicht in direkter Rede gesprochen haben“, tritt Wengst zufolge in Vers 17 „sofort Jesus als Antwortender auf“. Wie Jesus vorher als der Gesuchte selber fand, so tritt jetzt „der Verfolgte unvermittelt selbst auf und antwortet ungefragt.“ Auch nach Thyen (T306) ist Jesus, „ohne daß er zuvor in die Szene eingeführt worden wäre, ... plötzlich und völlig unvermittelt da und ergreift zu den bloßen *Absichten* der *loudiaoi* das Wort.“ Da insofern Vers 17 unmittelbar an Vers 16 anschließt, hält Thyen diejenigen Handschriften für ursprünglich, die in Vers 17 „das Satzsubjekt in dem Prädikat *apekrina-*

451 [Der Schabbat, 5,9b-18](#), Abs. 4-5 (Veerkamp 2021, 145; 2006, 99).

to {antwortete} impliziert [halten] und den Jesusnamen aus[lassen].“ Der Beginn dieses Verses müsste also mit „Der aber entgegnete (*apekrinato*) ihnen“ wiedergegeben werden.

Die Antwort Jesu auf den Vorwurf (W167), „den Kranken am Sabbat geheilt und damit das Sabbatgebot übertreten zu haben“, lautet nach Klaus Wengst: „Mein Vater wirkt bis jetzt und ich wirke auch.“ Um nachzuvollziehen, wie dieser Satz nach Johannes zu begreifen ist, findet er

es wichtig, nicht nur pauschal auf jüdische Anschauungen zu verweisen oder sie zu zitieren, nach denen **Gott** trotz der Aussage von Gen 2,2, dass er am siebten Tag ruhte, doch **nicht aufhört, auch am Sabbat zu wirken**, sondern auch auf die unterschiedlichen Begründungszusammenhänge zu achten. Philon von Alexandria denkt griechisch-philosophisch vom Wesen und Begriff Gottes her. Damit ist es unvereinbar, sich Gott als ruhend und zeitweise nicht wirkend vorzustellen.

Die (W168) rabbinische Tradition⁴⁵² dagegen argumentiert nach den bereits erwähnten Regeln über die Einhaltung des Sabbat, indem etwa „einem Häretiker“, der Gott selbst den Verstoß gegen sein eigenes Sabbatgebot vorwirft, entgegnet wird:

„Du größter Frevler in der Welt! Ist es einem Menschen nicht erlaubt, in seinem Hof am Sabbat hin- und herzutragen?‘ Er sagte ihnen: ‚Ja.‘ Sie sagten ihm: ‚Der obere und untere Bereich sind der Hof des Heiligen, gesegnet er. Denn es ist gesagt (Jes 6,3): *Voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit*. Und selbst wenn ein Mensch eine Übertretung begeht – darf er nicht hin- und hertragen, soweit seine Körpergröße reicht?‘ Er sagte ihnen: ‚Ja.‘ Sie sagten ihm: ‚Es steht geschrieben (Jer 23,24): *Erfülle ich nicht den Himmel und die Erde?*“

Da Gott „einzig ist und die ganze Welt als seinen Bereich hat“, hat er es „nicht nötig“ (W163), „am Sabbat einen ‚Eruv‘ zu bilden, der sonst unterschiedliche Bereiche zu einem dann einheitlichen zusammenschließt“. Den Rabbinen zufolge (W168) steht Gott „nicht über dem Sabbatgebot, das er doch selbst gegeben hat. Es wird nicht nach einem Wesen Gottes hinter den Worten gesucht, sondern Gott, der im Wort ist, wird beim Wort genommen.“

Ohne dass er es ausdrücklich sagt, scheint Wengst anzunehmen, dass Jesus in dieser Hinsicht mit dem rabbinischen Judentum übereinstimmt:

Diejenigen, die Gott als Schöpfer und Erhalter bekennen, können nicht übersehen, dass er als solcher auch am Sabbat wirkt. Das spricht Jesus zunächst als Voraussetzung aus.

452 Wengst zitiert Shemot Rabba 30,9 (Wilna 53c.d): Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o. J. (Romm, Wilna 1887).

Auch die Art und Weise, in der Jesus seine eigene Person in die Nähe Gottes, seines Vaters, rückt, steht nach Wengst immer noch im Einklang mit jüdischem Denken:

Dass er dabei Gott seinen Vater nennt, wäre in jüdischem Kontext nicht weiter auffällig. Aber im Folgenden wird deutlich werden, dass hier eine besondere Vater-Sohn-Beziehung gemeint ist. Das zeigt sich bereits an dieser Stelle, wenn Jesus fortfährt: „Und ich wirke auch.“ Nach dem Folgenden ist deutlich, dass Jesus nicht als so etwas wie ein zweiter Gott gilt. Daher besteht die Argumentation nicht darin, dass er auch Gott und also sein Wirken am Sabbat ebenfalls erlaubt sei. Vielmehr ist mit dieser Aussage beansprucht, dass der ständig wirkende Gott im Wirken Jesu präsent ist, dass Gott sein Handeln im Handeln Jesu vollzieht. So wenig wie Gottes Handeln willkürlich ist, so wenig ist es das Handeln Jesu.

Hartwig Thyen (T307) betont zunächst, dass das „*heōs arti* der Antwort Jesu“ nicht wörtlich mit „bis jetzt“ übersetzt werden darf,

als wolle Jesus das göttliche Wirken durch dieses *arti* {jetzt} terminieren, sondern wie 1Joh 2,9; 1Kor 4,13; 8,7; 15,6; Mt 11,12 u. ö. betont es die verlässliche Dauer im Sinne von „immer noch“, „unaufhörlich“, „auch am Sabbat“.

Und „mit dem gedrängten *kagō ergazomai* {und ich wirke auch}“ nimmt Jesus

dieses so verstandene *heōs arti* ausdrücklich auch für sein eigenes Wirken in Anspruch und rechtfertigt damit seinen vermeintlichen Sabbatbruch. ...

Barth⁴⁵³ paraphrasiert Jesu *kagō ergazomai* treffend so: „Ich tue ..., was ich als Sohn meines Vaters tun muß und darf, ohne Rücksicht auf das den Menschen gegebene und für die Menschen gültige Gesetz, nach *Sohnespflicht* und *Heilandsrecht*, nach dem Recht, das das Mosegesetz nicht bricht, nicht aufhebt, das aber als *ius divinum* wie seinen Ursprung, so auch seine Grenze bildet“.

Im Gegensatz zu Wengst erwähnt Thyen „Rabbinisches“ nur ganz am Rande, ohne inhaltlich darauf einzugehen; stattdessen zitiert er „die jüdische Diskussion um die Gen 2,3 genannte Sabbatruhe Gottes“ gemäß dem auf die Versöhnung jüdischen Denkens mit der griechischen Philosophie bedachten Aristobul,⁴⁵⁴ der erklärt:

„Wenn aber im Gesetz klar ausgesprochen wird, daß Gott am (siebenten Tage) geruht habe, dann bedeutet das nicht, wie einige annehmen, daß Gott (seit-her) nichts mehr tue ... Denn nachdem er (ein- für allemal alles) geordnet hat, erhält er es und läßt es ... seine Wandlungen durchlaufen. Er hat *uns* aber den (siebenten Tag) klar als gesetzlich geboten(nen Ruhetag) bezeichnet ...“.

453 Thyen zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 275.

454 Thyen zitiert ihn folgendermaßen: Euseb, Praep. Ev XIII 9ff; Übersetzung: Walter, Fragmente 277, führt dazu aber keine Quelle im Literaturverzeichnis an.

Das heißt: Während Wengst die Aussage Jesu im Einklang mit jüdisch-rabbinischem Denken zu interpretieren versucht, betrachtet Thyen sie vor hellenistisch-jüdischem Hintergrund und geht davon aus, dass Jesus zu Recht beansprucht, wie Gott selbst nicht an das Sabbatgebot gebunden zu sein.

Was Thyen hier nicht für seine Auslegung fruchtbar macht, nämlich das Spiel des Johannes mit den Sabbatkonflikt-Erzählungen der synoptischen Evangelien, das legt Ton Veerkamp⁴⁵⁵ seiner Argumentation zugrunde:

Hier antwortet Jesus mit einer prinzipiellen Feststellung: „Mein VATER wirkt bis jetzt, so wirke auch ich.“ Was Johannes in einem spröden Satz sagt, sagt Markus in 2,23-28 in einer kleinen Erzählung, die auf den Satz hinausläuft, der *Mensch* sei Herr auch über den Schabbat. Markus lässt Jesus im Disput mit den Peruschim fragen: „Ist es erlaubt, am Schabbat das Gute zu machen oder das Böse zu machen, Seelen zu befreien oder zu töten?“ Schöpfung ist das Werk Gottes, wovon es heißt: „Und Gott sah, dass es gut war.“ Schöpfung ist „das Gute machen“, Genesis 1,31-2,4a:

Und Gott sah, dass alles, was er gemacht hat, gut war, sehr!
 Es wurde Abend, es wurde Morgen, der sechste Tag.
 Und vollendet wurden der Himmel und die Erde und ihre ganze Ordnung.
 Und Gott vollendete am siebten Tag seine Werke (*erga*), die er gemacht hat,
 er ruhte feierlich am siebten Tag von allen seinen Werken (*erga*),
 die er gemacht hat.
 Und Gott segnete den siebten Tag, er heiligte ihn,
 denn an ihm ruhte er feierlich von allen seinen Werken (*erga*),
 die Gott schuf, indem er sie machte.

Von der so verstandenen Schöpfung her interpretiert Veerkamp die Aussage des johanneischen Jesus zwar durchaus im Einklang mit jüdischem Denken, aber dennoch im Widerspruch zur Haltung sowohl des hellenistisch geprägten als auch des rabbinischen Judentums, dass es im andauernden Wirken Gottes um die Erhaltung einer vollendeten Schöpfung geht:

„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

455 [Der Schabbat, 5,9b-18](#), Abs. 6-8 (Veerkamp 2021, 145-146; 2006, 99-100).

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.

Johannes 5,18: „Die Juden“ werfen Jesus vor, sich selber Gott gleich zu machen

5,18 Darum trachteten die Juden noch mehr danach, ihn zu töten, weil er nicht allein den Sabbat brach, sondern auch sagte, Gott sei sein Vater, und machte sich selbst Gott gleich.

[13. Juni 2022] Zu Johannes 5,18 fasst sich Ton Veerkamp⁴⁵⁶ außerordentlich kurz:

Den Gedanken an eine unvollendete Schöpfung greifen Jesu Gegner nicht auf. Ihr Vorwurf ist, Jesus löse nicht nur den Schabbat auf, sondern er rede Gott an, als wäre dieser sein eigener Vater und mache sich so gottgleich.

Klaus Wengst holt in seiner Auslegung sehr viel weiter aus und merkt zunächst an (W167), dass hier noch einmal

- wiederum nicht in direkter Rede – von einer Reaktion ‚der Juden‘ berichtet [wird]. Danach spricht in einer einzigen langen Rede nur noch Jesus. Diese extrem ungleiche Verteilung der Anteile, die die Gegenseite nicht wirklich zu Wort kommen lässt und ihre mögliche Argumentation völlig verdeckt, wirft ein Schlaglicht auf Situation und Intention des Johannes. Er muss sich verteidigen und will die eigene Position bei der Leser- und Hörerschaft des Evangeliums stabilisieren. Sie ist der eigentliche Adressat der Rede Jesu, der gegenüber dem vorgestellten Adressaten immunisiert werden soll.

Die Schärfe der Aussagen über „die Juden“ (W168f.), insbesondere ihren „Willen zur Tötung“ Jesu, „der jetzt verstärkt wurde“,

lässt sich nur aus der Zeit des Evangelisten heraus verstehen, in der es theologisch bedingte Feindschaft zwischen der auf Jesus bezogenen jüdischen Minderheit und der sie umgebenden jüdischen Mehrheit gab. Fragt man im Blick auf die dargestellte Zeit unter dem Gesichtspunkt historischer Wahrscheinlichkeit, was führende jüdische Kreise veranlasst haben könnte, Jesus den Römern zur Hinrichtung in die Hände zu spielen, so ist das nur mit dem Hinweis auf politisches Kalkül zu beantworten: Das Wirken Jesu könnte messianische Unruhen verursachen, die die labile politische Situation gefährden würden. Ein solches Kalkül lässt gerade das Johannesevangelium mit besonderer Deutlichkeit erkennen (11,47-50.).

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

Jesu Gegner geben „zwei theologische Gründe für die Tötungsabsicht“ an, die Wengst zufolge (W169) „offenbar in den Auseinandersetzungen zur Zeit der Abfassung des Evangeliums eine Rolle“ spielten. Erstens werfen sie ihm vor:

„Er hat den Sabbat aufgehoben.“ Das jedoch hat Jesus weder nach der Erzählung getan noch nach seiner gerade gemachten Aussage. Er tut es auch nicht nach späteren Stellen des Evangeliums. Danach hat er sich – dem eigenen Verständnis nach – nicht einmal einer Sabbatverletzung schuldig gemacht. Von Aufhebung des Sabbats kann keine Rede sein. Wenn das aber dennoch als Vorwurf von außen erscheint, kann das darin Grund haben, dass sich die Sabbatpraxis der johanneischen Gruppe von der ihrer Umgebung unterschied, was diese konsequenzmacherisch zum Vorwurf der Aufhebung des Sabbats pauschalisierte.

Der zweite Vorwurf, „dass nämlich Jesus ‚Gott zu seinem besonderen Vater erklärt habe, womit er sich Gott gleich mache‘“, bringt nach Wengst „auf den Punkt“, was in der Tat in dem für Jesus erhobenen Anspruch besteht. Hier spiegelt sich schon früh die jüdische Sorge gegenüber dem bekennenden Reden von Jesus, dass es die Einheit und Einzigkeit Gottes beeinträchtigt und aus Jesus einen zweiten Gott mache.

Indem er auf rabbinische Stellen eingeht, die sich unter anderem auf 2. Mose 7,1 beziehen, betont Wengst allerdings:

Wenn Gott den Mose sich gleich macht, damit dieser für Pharao Gott sei, ist völlig klar, dass es hier nicht um die Vergottung eines Menschen geht, sondern um Stellvertretung und Beauftragung: In und durch Mose tritt Gott selbst dem Pharao gegenüber. Genau in dieser Weise lässt sich die Relation von Gott und Jesus im Johannesevangelium verstehen.

Das heißt: Wengst zufolge beruht der Vorwurf „der Juden“ lediglich auf ihrer

Außenwahrnehmung, für die diese Stellvertretung und Beauftragung nicht ausgewiesen, sondern Anmaßung ist: Er macht sich selbst Gott gleich. Er macht ihn – so könnte man die Wendung im ersten Teil des Vorwurfs auch übersetzen – zu seinem „Privatvater“.

Die Gleichsetzung Jesu mit Gott entspricht nach Wengst jedoch nicht der Auffassung des Evangelisten (Anm. 249), denn dieser „lässt Jesus sie – anders als gegenüber der Aussage der Samariterin in 4,26 – nicht einfach bejahen, sondern sein Verhältnis zu Gott im Sinn einer Beauftragung erklären.“

Hartwig Thyen zufolge (T307) werfen Jesu Ankläger ihm vor, dass er das „einzig Gott zustehende Privileg“, auch am Sabbat zu wirken, „für sich selbst in Anspruch nimmt“. Sie nehmen auch wahr, dass „er von Gott nicht als von ‚unserem Vater‘, sondern höchst pointiert als von seinem Vater (*ho patēr mou*) spricht“, wodurch er sich selbst Gott gleich macht:

Mochte seine Sabbat-Verletzung vielleicht noch durch ein rituelles Opfer zu sühnen sein, so erfüllt dieser hybride Anspruch auf jeden Fall den unsühnbaren Tatbestand der Gotteslästerung (*blasphēmia*), die nach Lev 24,10ff und Num 15,30f den Tod des Frevlers durch seine Steinigung fordert. Nach Dtn 21,22f soll darüberhinaus sein Leichnam noch bis zum Anbruch der Nacht an einem Baum aufgehängt werden.

In diesem Zusammenhang weist Thyen auf die Tendenz der „*rabbinischen* Zeugnisse“ hin, gegenüber einer Tora-Stelle wie 4. Mose 15,30f. (T307f.)

die Zahl der Delikte, die nur durch den Tod des Delinquenten geahndet werden können, deutlich zu reduzieren. In diesem Sinne definiert der Mishna-Traktat Sanhedrin {7,4} unter Berufung auf Lev 24,15f als einzig *todeswürdige* Blasphemie, das unziemliche Aussprechen des *Namens* Gottes.

Eine (T308) solch „enge Auslegung von Lev 24,15f“ kann allerdings nach Thyen „im ersten Jahrhundert noch nicht verbreitet gewesen sein“.

In diesem Zusammenhang erwähnt er auch die anstößige Problematik, dass in 3. Mose 24,15-16 „anscheinend zwischen der *Verfluchung* Gottes als einer geringeren Sünde und der bloßen *Nennung* seines Namens als todeswürdigem Frevel unterschieden wird“, ohne allerdings dazu etwas wirklich Klärendes beizutragen. Wenn man bedenkt, dass die griechischen Worte der Septuaginta *onomazōn de to onoma kyriou*, „der den Namen des Herrn Nennende“, auf das hebräische *wənoqeb schem-jhwh* zurückgeht, das von Martin Buber⁴⁵⁷ mit „Wer aber den NAMEN antastet“ übersetzt wird, liegt die Erklärung auf der Hand: Die Verfluchung Gottes allgemein, selbst wenn es sich nicht um einen fremden Gott handelt, ist nicht so schwerwiegend wie das „Antasten des NAMENS“, indem nämlich die befreiende und Recht schaffende Macht des Gottes Israels geleugnet und in den Dreck gezogen wird. Ich sehe hier durchaus eine Parallele zur Lästerung des Heiligen Geistes (Markus 3,28-29), die Jesus gegenüber anderen Blasphemien als unvergebbar bezeichnet und bei der es entsprechend um die Leugnung bzw. Dämonisierung der befreienden Macht Jesu geht.

Während (T308) nach den synoptischen Evangelien Jesus erst in der Passionserzählung der Gotteslästerung angeklagt wird, lässt Johannes

seine Geschichte von „Jesus on Trial“ (Harvey) schon mit unserem fünften Kapitel anheben. Das hat K. Barth⁴⁵⁸ schon sehr früh als intertextuelles Spiel unseres Evangelisten mit seinen synoptischen Prätexten wahrgenommen und dazu erklärt: „Man ist versucht, es einfach genial zu nennen, wie Johannes

457 Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Gütersloh 2007, 156, zum Buch „Er rief“ 24,16.

458 Thyen zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 272f. Zum eben genannten Buchtitel vgl. Anthony R. Harvey, Jesus on Trial, London 1976.

das, was nach Mt 26,63ff der Abschluß der Auseinandersetzung mit der Jüdenschaft ist: seine durch den Hohepriester herausgeforderte Selbstoffenbarung als Gottes- und Menschensohn und das die Selbstoffenbarung so hell, wie es Menschen nur möglich sein kann, reflektierende Urteil: Er soll des Todes sterben! – wie Johannes diesen historischen Abschluß hier mit wenigen, aller Motivierungskunst spottenden Zügen als den selbstverständlichen Ausgang und Anfang, als die sozusagen metaphysisch notwendige Voraussetzung dieser Auseinandersetzung einführt“.

Deutlich wird hier, wie stark sich Hartwig Thyen an Karl Barth anlehnt, insofern dem Vorwurf der jüdischen Gegner Jesu nur entgegengehalten werden kann, dass Jesus sich nicht etwa Gott gleich *macht*, sondern tatsächlich Gott gleich *ist*. Und indem nach Thyen (T309) „der um ihre geheimsten Gedanken wissende Jesus die Initiative“ ergreift „und sie wegen ihrer Verfolgungs- und Mordpläne zur Rede“ stellt, entspricht „[s]einem göttlichen Wissen ... seine unvermittelte Präsenz in ihrer Mitte. Hier tritt der Angeklagte als *Richter* vor seine Ankläger.“

Gegenüber Thyen ist immer wieder zu fragen, ob nicht seine Gleichsetzung Jesu mit Gott einen entscheidenden Schritt zu weit geht, zumal er doch eigentlich weiß, dass Jesus zwar voll und ganz den Willen und das Wirken Gottes verkörpert, aber dabei doch nicht zu einem über die Erde wandelnden Gottmenschen mutiert, sondern voll und ganz das Fleisch, die Biographie, *sarx*, des Sohnes Josefs aus Nazareth angenommen hat.

Johannes 5,19-20a: Jesus erzählt das Gleichnis von Vater und Sohn

5,19 Da antwortete Jesus und sprach zu ihnen:
Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Der Sohn kann nichts von sich aus tun,
sondern nur, was er den Vater tun sieht;
denn was dieser tut, das tut in gleicher Weise auch der Sohn.

5,20a Denn der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm alles, was er tut...

[14. Juni 2022] Indem Jesus beginnt, in der dritten Person von sich als dem Sohn des Vaters zu sprechen, tritt er Klaus Wengst zufolge (W170) dem „Vorwurf der selbstmächtigen Anmaßung“, sich Gott gleich zu machen, entgegen, indem er ihn grundsätzlich verneint:

Jesus stellt sich nicht anmaßend in eigener Souveränität neben Gott oder gar gegen ihn. Er repräsentiert ihn vielmehr als sein Beauftragter. Das wird in der Vater-Sohn-Relation ausgedrückt. Als Sohn kann dieser „nichts von sich aus tun“. ... Der Sohn tut nur, „was er den Vater tun sieht“. Daher kommt dessen Tun in seinem Tun zum Zuge. Der Sohn tut nichts anderes, nichts Eigenes, sondern eben das, „was jener tut“.

In diesem Zusammenhang geht Wengst (Anm. 252) auf die Kritik von Jörg Frey⁴⁵⁹ an seinem Johanneskommentar ein, dem dieser „pauschal ‚eine deutliche Unterbewertung der johanneischen Christologie‘“ vorwirft:

Als angemessen „hoch“ bewertet gilt diese Christologie offenbar nur dann, wenn man sie – mehr oder weniger bewusst – von der altkirchlichen Dogmatik her interpretiert. Ein deutliches Anzeichen dafür ist der sich immer wieder findende Begriff „Wesen“, der völlig unbiblisch ist. Selbstverständlich haben die Kirchenväter Großartiges geleistet und es lohnt sich, dem nachzudenken, wie sie das neutestamentliche Zeugnis in ihrem von platonischer Ontologie und griechischer Metaphysik geprägten geistigen Kontext zum Zuge zu bringen versuchten. Aber dieser Kontext ist ein völlig anderer als derjenige der biblischen Schriften – und er ist auch schon lange nicht mehr der unsrige. Käme es nicht vielmehr darauf an, anstatt die biblischen Aussagen im Gefälle der kirchlichen Dogmatik zu interpretieren, umgekehrt die geronnenen Sätze der dogmatischen Überlieferung vom biblischen Zeugnis her zu verflüssigen? Und was ist daran unterbewertet, wenn ich das Johannesevangelium im jüdischen Kontext auslege und dabei immer wieder betone, dass ihm Jesus als Ort der Präsenz Gottes gilt und in dessen Reden, Handeln und Erleiden kein Geringerer als Gott selbst wirkt?

In dieser Hinsicht ist Wengst voll und ganz zuzustimmen. Meine Frage an ihn kann nur immer wieder sein, ob er in der Interpretation der johanneischen Christologie von den jüdischen Schriften her weit genug geht – ob er also ernst genug nimmt, in welcher Weise der johanneische Jesus den befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert und sein befreiendes Wirken auf Israel konzentriert.

Die Aussage von Vers 20a (W171), dass der Vater dem Sohn „alles zeigt, was er tut“, deutet Wengst als

sozusagen ein himmlisches Modell, an dem sich das Wirken Jesu ausrichtet – so wie Gott dem Mose ein Modell des Heiligtums mit allen Geräten zeigte, demgemäß er es machen sollte (Ex 25,9; 27,8; Num 8,4). Dabei handelt es sich nicht um etwas Beiläufiges, sondern um den Ort der besonderen Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes. So wie Johannes diese Rede Jesu in diesem Zusammenhang formuliert, lässt er eine klare Intention erkennen: Er sucht nach Vorstellungsmöglichkeiten, die einerseits den Eindruck abwehren sollen, als stünde Jesus neben Gott und beeinträchtige seine Einheit und Einzigkeit, die aber andererseits zugleich die Präsenz des einen Gottes im Wirken dieses Menschen Jesus zum Ausdruck zu bringen vermögen.

459 Wengst zitiert Jörg Frey, ‚Die Juden‘ im Johannesevangelium und die Frage nach der ‚Trennung der Wege‘ zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge, in: Jörg Frey, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften, Tübingen 2013, 348, Anm. 43.

Nach Hartwig Thyen (T309) hatten Jesu „Ankläger durchaus richtig wahrgenommen“, dass „Jesus für sein Tun auch am Sabbat göttliche Privilegien in Anspruch nimmt und Gott in einem ganz spezifischen Sinne seinen ‚eigenen Vater‘ nennt“. Aber sie missverstehen ihn dennoch, da er als „der, der *en archē pros ton theon* {im Anfang bei Gott} war, ja, von dem gilt: *kai theos ēn ho logos* {und Gott war das Wort} (1,1; vgl. 20,28)“, sich nicht „erst selbst zu etwas machen müßte oder auch nur könnte, was schon von Ewigkeit her die Bestimmung seiner Sendung ist“:

Das wird seine nun einsetzende Offenbarungsrede, die seinen Anklägern die Sprache verschlägt, sie zu stummen Zuhörern und am Ende selbst zu den Angeklagten macht, eingehend begründen. Wir folgen in der Gliederung dieser Rede L. Schenke,⁴⁶⁰ der darin die folgenden drei deutlich voneinander abgehobenen Teile unterscheidet, nämlich (1) 5,19-30 als Jesu „Apologie“ (2) 5,31-40 als seine „Legitimation“ und endlich (3) 5,41-47 als seine „Anklage“ seiner Ankläger [101ff.].

Im ersten „dieser Redeteile, Jesu *Apologie*“, also seiner Verteidigungsrede

verfolgt Jesus eine Doppelstrategie: Zum einen muß er nämlich seine ‚Gottgleichheit‘, die in seinen Worten ja tatsächlich impliziert war, *verteidigen*; und zum anderen muß er sich zugleich ebenso entschlossen gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, daß er als ein sterblicher Mensch sich selbst ‚gottgleich‘ *mache*.

In diesem Zusammenhang schließt Thyen aus „der Parallelität“ der drei Sätze „*er macht sich selbst Gott gleich (ison theō: 5,18)*, *er macht sich selbst zu Gott (poieis seauton theon: 10,33)* und *er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht (hyion theou heauton epeiēsen: 19,7)*“, dass (T310) dass die drei „Prädikationen *isos theō*, *theos* und *ho hyios tou theou* {gottgleich, Gott und Gottes Sohn} sowohl für die Leser des Evangeliums als auch für Jesu Opponenten nahezu synonym sein müssen“. Nur von „diesem spezifischen Sinn der Gottessohnschaft Jesu“ her ist Thyen zufolge „die Bedrohung derer, die sich zu Jesus als dem Christus bekennen, mit dem Ausschluß aus der Synagoge verständlich“, womit er sich auf Kikuo Matsunaga⁴⁶¹ stützt, der „dieses spezifische Messiasverständnis“ als „die ‚ultimate confession‘ {letztgültiges Bekenntnis} unseres Evangeliums“ betrachtet und „pointiert seine ‚Theos-Christologie‘ nennt“.

Wenn das aber so ist, „dann kann dieses Bekenntnis nicht in irgendeinem paganen Synkretismus wurzeln“, also nicht auf eine Vermischung mit heidnischen religiösen Vorstellungen zurückgehen:

Vielmehr müssen dann – wie auch die durchgehende Auseinandersetzung mit den *hoi Ioudaioi* Genannten, die zunehmende Schärfe dieses Konfliktes und

460 Thyen zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998. Seitenzahlen dieses Abschnitts in eckigen Klammern verweisen auf Zitate aus diesem Buch.

461 Thyen zitiert Kikuo Matsunaga, The ‚Theos‘ Christology as the Ultimate Confession in the Fourth Gospel, AJBI 7 (1981) 125.

die vielfältige Berufung auf Mose und die Schriften zeigt – die in dieser Synagoge selbst lebendigen Überlieferungen Israels der Mutterboden dieses Credo sein...

Das heißt: Auch Thyen will die johanneischen Aussagen über Jesus ganz von ihren jüdischen Wurzeln her begreifen, geht dabei aber doch ganz andere Wege als Wengst.

Nicht ganz einfach nachvollziehbar ist dabei für mich folgende Argumentation:

Wenn in dem Satz: *theon oudeis heōraken pōpote: monogenēs theos ho ōn eis ton kolpon tou patros ekeinos exēgēsato* {Niemand hat Gott je gesehen: Der einziggeborene Gott, der im Schoß des Vaters ist, der hat Kunde gebracht.} (1,18), zwischen Gott, dem Vater, und seinem Sohn als dem *monogenēs theos* {einziggeborenen Gott} unterschieden und im Einklang mit Ex 33,20 zugleich behauptet wird, daß ‚Gott‘, nämlich eben diesen Vater-Gott, niemand jemals gesehen habe, so folgt daraus, daß Johannes die entsprechenden Theophanien {Selbstoffenbarungen Gottes} des Alten Testaments nicht etwa bestreitet – gilt doch: *kai ou dynatai lythēnai hē graphē* {und die Schrift kann nicht außer Kraft gesetzt werden} (10,35) –, sondern, daß er sie als Christophanien {Selbstoffenbarungen des Christus} begriffen sehen will.

Insofern das, was Thyen hier „Christophanie“ nennt, tatsächlich darauf hinausläuft, dass sich im Willen und Wirken Jesu all das offenbart und verkörpert, was dem befreienden und Recht schaffenden NAMEN des Gottes Israels entspricht, kann ich darin sogar mit ihm mitgehen. Dann würde Johannes Thyen zufolge davon ausgehen, dass in Gestalt des Wortes Gottes, das in dem Menschen Jesus Fleisch und Blut annahm, genau das, was dieser Messias und Gottessohn Jesus jetzt verkörpert, damals bereits in allen Gottesoffenbarungen der jüdischen Schriften erfahrbar gewesen ist:

In diesem Sinne hat bereits Abraham ‚den Tag‘ Jesu gesehen und darüber jubelt (8,56) und so sah Jesaja Jesu *doxa* {Herrlichkeit} und redet über ihn (12,41). Und wenn Jesus in unserem Kapitel von Mose sagt: *peri gar emou ekeinos egrapsen* {über mich hat jener geschrieben} (5,46), so dürfte das die Schilderungen von dessen Theophanien am brennenden Dornbusch ebenso wie auf dem Sinai einschließen... Das wird die Auslegung der absoluten *egō eimi*-{ICH BIN-}Worte unseres Evangeliums als Spiel mit Ex 3,14 ebenso bestätigen, wie Jesu Bitte für die Seinen in seinem ‚Gebet an den Vater‘: *pater hagio, tērēson autous en tō onomati sou hō dedōkas moi, hina ōsein hen kathōs hēmeis* {Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins seien wie wir} (17,11), zeigen wird, daß *egō eimi* der ‚Name‘ ist, den der Vater ihm gegeben und den er seinen Jüngern offenbart hat.

Ich bin mir allerdings bei Thyen nie so ganz sicher, ob nicht letzten Endes seine Aussagen über Jesu Gottgleichheit doch den Wesensaussagen der späteren Christologie entsprechen, ob er nicht doch irgendwie die Anwesenheit des Menschen Jesus oder

eines mit ihm identischen personifizierten Logos in der Vorzeit Gottes oder Israels voraussetzt und vor allem, ob er nicht doch den Gott Israels mehr von Jesus her interpretiert, als umgekehrt den Messias Jesus ganz vom NAMEN her zu begreifen.

Indem Jesus „jetzt vorwiegend in dritter Person von ‚dem Sohn‘ und ‚dem Vater‘ spricht“, macht er Thyen zufolge „sein konkretes und einmaliges Tun am Teich Bethesda zugleich zum generellen ‚Zeichen‘ dessen, wozu er bestimmt und welcher Art das ‚Werk‘ ist, zu dessen ‚Vollendung‘ der Vater ihn gesandt hat.“ Ob Thyen allerdings (T311) diese gleichnishafte Rede zu Recht so begreift, dass Jesus als „dieser erwachsene Sohn“ so handelt wie „ein kleines Kind, das noch nichts aus eigener Initiative vollbringen kann, sondern immer nur imitiert, was es seinen Vater tun sieht“, lasse ich offen, bis wir zur entsprechenden Auslegung Veerkamps kommen werden.

Schon im nächsten Satz scheint Thyen wiederum Teile meines im vorvorigen Absatz gehegten Unbehagens gegenüber seiner Einschätzung einer Existenz Jesu vor seiner Geburt zu bestätigen. Indem „diesem Sohn der Vater und sein Tun ständig vor Augen stehen“, was die Gegenwartsformen „der Verben *dynasthai*, *poiein* und *blepein* {können, tun und sehen}“ belegen, geht es hier zwar nicht um die „Erinnerung an das Tun eines göttlichen Vaters in der Zeit der mythischen Präexistenz seines himmlischen Sohnes“, aber auf Grund der Tatsache, dass „vom gegenwärtigen Sehen, Tun und Reden dessen, der hier spricht“, die Rede ist, betont Thyen nachdrücklich, dass dieser Jesus derjenige ist,

von dem seit seiner göttlichen *archē* {Anfang} gilt: *panta di autou egeneto, kai chōris autou egeneto oude hen ho gegonen* {Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn wurde auch nicht ein einziges der Dinge, die geworden sind} (1,3).

Bloßer Zuschauer und danach Imitator der Werke seines ‚Vaters‘ ist er nie gewesen. Sein Vater hat vielmehr von Anfang an alle seine Werke *durch ihn* getan.

Wieder einmal lässt Thyen in der Schwebe, wie er das meint. War der Mensch Jesus auf geheimnisvolle Weise schon bei der Schöpfung dabei, begleitete er Gott in allen seinen in den Schriften bezeugten Taten? Oder meint Thyen, ähnlich wie Wengst und auch Veerkamp, dass Jesus eben das Wort des Vaters verkörpert, das schon die Schöpfung und jede befreiende oder richtende Tat Gottes bewirkt hatte?

Die folgenden Sätze machen immerhin teilweise deutlich, worauf Thyen hinaus will, nämlich zunächst einmal, dass Jesus in seinem Willen und Wirken vollkommen mit dem Gott Israels übereinstimmt:

Darum kann der folgende Satz: *ha gar an ekeinos poiē, tauta kai ho hyios ho moiōs poiei* {Denn eben das, was jener tut, das wirkt in gleicher Weise auch der Sohn}, auch nicht so verstanden werden, als sollte hier das Tun des Vaters von dem des Sohnes unterschieden werden. Er besagt vielmehr, „daß beider Wirken völlig deckungsgleich, geradezu ‚synchron‘ ist“ [Schenke 105].

Ich frage mich, ob Thyen auch genau das meint, nämlich die Auslegung des Willens und Wirkens Jesu vom befreienden NAMEN des Gottes Israels her, wenn er schreibt:

Wie wir bei der Auslegung des Prologs das Lexem *logos* als Prädikat des jüdischen Mannes Jesus begriffen haben, so wird man auch die Rede vom „vorzeitigem Sein des Sohnes beim Vater“ als Prädikation dieses Menschen verstehen müssen.

Bereits in der Auslegung von [Johannes 1,1a](#) war ich im Zweifel, ob Thyen wirklich bereit ist, dem jüdischen Mann Jesus insofern alle Prädikate des Gottes Israels beizulegen, als Jesus genau seinen befreienden und Recht schaffenden NAMEN verkörpert. Wenn er mit dem „Sein des Sohnes beim Vater“ die vollständige Übereinstimmung mit dessen Willen und Wirken meint, dann mag man allerdings in allem, was der VATER vor Zeiten getan hat, mit gutem Recht genau dieselbe Zielrichtung erkennen, die auch Jesus als der Sohn dieses VATERS verfolgt.

Worin genau besteht nach Thyen aber diese Zielrichtung? Er weist darauf hin, dass Vers 20a an Johannes 3,35 erinnert:

Schon 3,35 wurde Jesu Vollmacht mit dem Argument verteidigt, daß der Vater den Sohn *liebe* und alles in seine Hände gelegt habe. Und ebenso heißt es unserem neuen Kontext gemäß jetzt; *ho gar patēr philei ton hyion kai panta deiknysin autō ha autos poiei* {Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut}. Diesem „Zeigen“ des Vaters, das seinen Grund in dessen Liebe hat, entspricht synchron und spiegelbildlich das zuvor genannte „Sehen“ und „Tun“ des Sohnes. Kommt darin aber die Einheit des Wirkens von Vater und Sohn zur Sprache, so ist damit auch die vorausgegangene Heilung des Lahmen als in der Liebe des Vaters gründendes göttliches Wirken gedeutet...

Indem Thyen jedoch die Heilung dieses Mannes unter Bezug auf seine 38 Jahre andauernde Lähmung nur sehr vage in eine Beziehung zur Sünde Israels gesetzt hat, verzichtet er darauf, das Ziel des Wirkens Jesu ganz klar mit dem auf Israel gerichteten Befreiungswirken des NAMENS in Verbindung zu bringen.

Von Ton Veerkamp⁴⁶² können wir lernen, was es heißt, das Wirken Jesu tatsächlich ganz und gar vom Wirken des Gottes Israels her zu begreifen:

Eine Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums ist die Bezeichnung des Gottesnamens JHWH mit der Vokabel VATER. Hier verrät uns Johannes, wie er auf diese Titulatur gekommen ist. Er geht 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.

Damit macht Veerkamp zunächst deutlich, dass Jesu Gleichnis nicht, wie Thyen es formuliert hatte, an das Bild der kleinkindlichen Nachahmung des Vaters anknüpft, sondern an gesellschaftliche Zusammenhänge zwischen Vätern und Söhnen:

462 [Das Gleichnis von Vater und Sohn, 5,19-21](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 147; 2006, 100).

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).

Indem diese größeren Werke angesprochen werden, nimmt Veerkamp bereits auf die zweite Hälfte von Vers 20 Bezug, um die es im nächsten Abschnitt gehen soll.

Johannes 5,20b-23: Die größeren Werke des vom VATER gesandten Sohnes

- 5,20b ... und wird ihm noch größere Werke zeigen,
sodass ihr euch verwundern werdet.
- 5,21 Denn wie der Vater die Toten auferweckt und macht sie lebendig,
so macht auch der Sohn lebendig, welche er will.
- 5,22 Denn der Vater richtet niemand,
sondern hat alles Gericht dem Sohn übergeben,
- 5,23 damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren.
Wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat.

[15. Juni 2022] Beginnen wir dieses Mal mit Ton Veerkamp,⁴⁶³ um an seine Auslegung des Gleichnisses von Vater und Sohn anzuknüpfen. Hatte Johannes im Gleichnis selbst das Verhältnis von Vater und Sohn gemäß der patriarchal geprägten Gesellschaftsordnung der Antike beschrieben, so identifiziert er in der Ausdeutung des Gleichnisses den Vater mit dem Gott Israels, und zwar genau gesagt mit dessen unverfügbaren befreienden und Recht schaffenden NAMEN. Diese Gleichsetzung deute ich an, indem ich auch das Wort VATER in dieser Bedeutung in Großbuchstaben schreibe. Und der Sohn ist in seinen Augen identisch mit dem Menschensohn, ara-

463 [Das Gleichnis von Vater und Sohn, 5,19-21](#), Abs. 4 (Veerkamp 2021, 147-148; 2006, 100-101), und [Deutung des Gleichnisses: „Und das ist jetzt“, 5,22-30](#), Abs. 2-5 (Veerkamp 2021, 149-150; 2006, 101).

mäisch *bar enosch*, dem der VATER gemäß Daniel 7 das Gericht und alle Macht und Ehre über die Völker der Erde überträgt:

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* {zeigt}) zum Futur (*deixei* {wird zeigen}). Der Vater „wird ihm größere Werke zeigen, damit ihr (die jüdischen Gegner) staunt“.

Hier ist wieder an das Größere zu denken, das Jesus dem Nathanael ankündigt, als er ihn unter dem Feigenbaum gesehen hatte (vgl. [Johannes 1, 50-51](#)). Damit werden nicht etwa die Werke des VATERS grundlegend in der Weise verändert, dass es nun nicht mehr um die politische Befreiung Israels ginge, sondern um eine religiöse Erlösungsbotschaft für die gesamte Menschheit; vielmehr muss nach Johannes ernst genommen werden, dass die Befreiung Israels unter römischen Bedingungen anders vonstatten gehen muss als unter ägyptischen oder babylonischen, nämlich indem durch das Gericht des Menschensohnes die gesamte Weltordnung endgültig überwunden wird. Um das deutlich zu machen, ruft Johannes die Vision aus Hesekiel 37 auf und stellt sie in einen Zusammenhang mit dem Gerichtsverfahren aus Daniel 7:

Das Werk des Vaters als des Gottes Israels 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.

Indem nach Johannes das „Gerichtsverfahren ... nunmehr ganz (*krisis pasa*) Sache jenes Sohnes“ ist, „denn der Vater richtet nicht!“, wird die „Würdigung...“, die dem Gott Israels zuteil wird“, auf den Sohn übertragen:

Genau diese „Gleichheit“ (*kathōs* {genauso wie}) ist für die Gegner nicht hinnehmbar. Die „Würdigung“ (*timē*), nahe verwandt mit „Ehre“ (*doxa, kavod*), schafft eine Verbindung zu Daniel, wo *timē* für das aramäische *jeqir* steht, „Würde“, die königliche Würde des Richters (Daniel 7,14). Die ganze königliche Macht und Würde hat der Gott Israels dem *bar enosch*, dem *wie ein Mensch*, übertragen. Ist diese Übertragung vollzogen, gebührt dem Sohn die gleiche Würde wie dem, der den Sohn sendet.

In diesem Zusammenhang vergleicht Veerkamp die Art, wie Johannes und die spätere christliche Dogmatik von Jesus reden. Obwohl die johanneische Christologie von ihren jüdisch-rabbinischen Gegnern nicht akzeptiert werden konnte, wurzelt sie

nach ihrem Selbstverständnis gleichwohl voll und ganz in den jüdischen Schriften. Das heißt, für Johannes wäre erst recht das, was das Christentum später aus seinen Anschauungen gemacht hat, inakzeptabel:

Die *Sendung* gehört zur *Selbstdefinition* des Vaters (aktiv, der Sendende) wie des Sohnes (passiv, der Gesandte). Was „Gott“ sonst noch alles sein kann bzw. nicht sein kann, entzieht sich jedem menschlichen Zugriff. „Gott“ *in Israel* war der, die, das, was Mose *sandte* (Exodus 3,15): „Das ist mein Name in Weltzeit, das mein Gedenken Geschlecht für Geschlecht.“ „Gott“ *in Israel* soll nunmehr der, die, das sein, was Jesus *sendet*. Alle andere oder weitere oder tiefere „Theologie“ ist Blasphemie.

Einen Seitenblick wirft Veerkamp hier auch noch auf den Islam, dessen Umgang mit dem Offenbarer Muhammad und dem Koran er mit der jüdischen Art, Theologie zu treiben, vergleicht:

„Gott“ ist nur durch den Propheten Muhammad offenbar. Freilich gehen Judentum und Islam nicht diesen johanneischen Weg der Identifikation des Gesandten mit dem Sendenden. Es bleibt eine unüberbrückbare Differenz. Deswegen ist Mose (Tora) „diskutabel“, deswegen der Talmud. Bei Muhammad ist das schwieriger. Die *hadith Muhammad*, die Überlieferung über Muhammad, ist zwar eine für die Gläubigen unerlässliche Richtschnur des Lebens, aber sie ist nicht Koran, Wort Allahs. Der Koran ist nicht „diskutabel“, es gibt keinen islamischen Talmud.

Johannes geht zwar hier einen Schritt weiter als Mose und Muhammad, aber er macht den Gesandten nicht dem Sendenden *wesensgleich* (*Identität des Wesens – consubstantia*). Diesen letzten Schritt geht die Konzilstheologie des klassischen Christentums. Für Judentum und Islam ist das nicht nachvollziehbar.

Auch Klaus Wengst (W171) bringt die von Jesus angekündigten „größeren Taten“ in einen Zusammenhang mit dem „endzeitlichen Handeln Gottes..., der die Toten lebendig macht und richtet, was in Jesus zum Vollzug komme“, wovon „unmittelbar anschließend“ die Rede sein wird. Er verzichtet aber darauf, die Endzeit genauer in den Blick zu nehmen: Geht es um endgültige Überwindung der Todesordnungen dieser Welt, um das Leben der kommenden Weltzeit für Israel anbrechen zu lassen? Oder werden die diesseitigen Hoffnungen Israels letzten Endes in jenseitsorientierte Endzeitvorstellungen aufgelöst?

Für Letzteres spricht, dass Wengst auf die spätere „jüdische Tradition“ Bezug nimmt, derzufolge Gott „die Toten aufrichtet und lebendig macht“. So fand in Hosea 6,2 „die spätere Auslegung die Auferweckung der Toten in der Schrift bezeugt...: „*Er wird uns lebendig machen nach zwei Tagen, am dritten Tag uns aufrichten, dass wir vor ihm leben.*“ Das trifft sicher zu; die Frage ist aber, ob Johannes tatsächlich *in dieser Weise* an die Totenerweckung denkt. Wenn er das täte, wenn er also davon aus-

gehen würde, dass Gott in diesem auch im Judentum vertretenen jenseitsbezogenen Sinne „sein endzeitliches Handeln, Tote lebendig zu machen und zu richten, in und durch Jesus vollzieht“, würde er damit nicht zugleich die Behauptung aufstellen, dass nunmehr der jüdische Glaube an den Toten erweckenden Gott nicht mehr ausreicht, sondern dass, wer auferstehen und der Hölle entgehen will, an Jesus glauben muss? Wengst will dieser Konsequenz entgehen, aber ich weiß nicht, ob er ihr auf der Basis religiös-verjenseitigter Kategorien entkommen kann. Nach Veerkamps Auslegung geht es Johannes nicht um religiöse Erlösung und Verdammung, sondern um politische Befreiung; auch im Blick auf diese steht er in radikalem Gegensatz zum rabbinischen Judentum, aber nicht im Sinne der Ablösung der Religion des Judentums durch das Christentum.

In der Auslegung von Vers 21 legt Wengst Wert darauf, dass es im lebendigmachenden Handeln des Vaters und des Sohnes „kein Nebeneinander“ gibt, stattdessen geht es (W172) um ein

Ineinander: Dass der Sohn lebendig macht, ist im Wirken des Vaters durch den Sohn begründet. Dass der Sohn lebendig macht, „wen er will“, ist in diesem Zusammenhang ein Nebengedanke. Er meint keineswegs „die Freiheit des Sohns, die ihn über das Gesetz erhebt“. ⁴⁶⁴ Er setzt vielmehr das dann in V. 24 entwickelte Lebendigmachen als des neuen Lebens in der Gemeinde voraus – und die Erfahrung, dass sich eben nicht alle in der Gemeinde wiederfinden. Die sich in ihr wiederfinden, führen das nicht auf ihren eigenen Entschluss und Willen zurück, sondern auf das in Jesu Wort erfolgende berufende und hineinziehende Handeln Gottes.

Damit bestätigt Wengst seine auf die religiöse Christengemeinde bezogene Auslegung und bezieht zugleich das Lebendigmachen jetzt auf einmal nicht mehr auf das Endgericht am Ende der Tage, sondern auf die Erweckung lebendigen Gemeindelebens im Hier und Jetzt. Von der Gemeinde ist in Vers 24 aber mit keinem Wort die Rede.

Dass nach Vers 22 „der Vater ... das Richten ganz dem Sohn übergeben“ hat,

verneint keineswegs die in der jüdischen Tradition selbstverständliche Aussage, dass Gott der letzte Richter ist, die mit der von der Belebung der Toten eng zusammengehört. Gemeinsam halten beide fest, dass nicht Menschen in Machtstellungen mit ihren Taten endgültige Fakten setzen, sondern dass Gott das letzte Wort hat. Im Zusammenhang gelesen ist vielmehr so zu verstehen: „Eben *durch* den Sohn vollzieht Gott sein Richteramt.“ ⁴⁶⁵

464 So zitiert Wengst Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 149.

465 So zitiert Wengst Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 192 (Hervorhebung von Wengst).

Von einer solchen „**Durchführung des endzeitlichen Gerichts durch einen Beauftragten Gottes**“ ist bereits „im jüdischen Kontext in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches“ die Rede:

Nachdem von diesem Beauftragten Gottes in 48,10 als seinem „Gesalbten“ die Rede war, wird er in 49,2.4 „der Erwählte“ genannt, der nach V. 4 die Funktion des endzeitlichen Richters übernimmt: „Und er wird die verborgenen Dinge richten, und eine leere Rede wird niemand vor ihm führen können.“ Unter dieser Bezeichnung wird er als Richter auch in 61,8f. und 62,1-3 beschrieben, in 62,7 mit dem zuvor verborgenen „Menschensohn“ identifiziert. Dieser Titel begegnet dann in den weiteren Gerichtsaussagen: 62,9.14; 63,11. Innerhalb der Gerichtsschilderung 69,26-29 heißt es in großer sachlicher Nähe zu Joh 5,22b: „Und die Summe des Gerichts wurde ihm, dem Menschensohn, übergeben“ (V.27).⁴⁶⁶

Auf Daniel 7 geht Wengst in diesem Zusammenhang überhaupt nicht ein, vermutlich deshalb, weil er bereits zu [Johannes 3,13](#) davon ausgegangen war (W116), dass die „Kennzeichnung Jesu als des Menschensohnes ... Johannes in der eigenen Tradition vorgegeben“ ist, dass er also nicht eigenständig darauf zurückgreift.

Mit Vers 23 tut sich Klaus Wengst insofern schwer, als (W172f.) im

Bestreben, Jesus nicht neben Gott zu stellen und damit dessen Einheit und Einzigkeit anzutasten, sondern sie zu bewahren, indem das Wirken Jesu ganz und gar als Wirken Gottes beschrieben wird, ... auch die Möglichkeit einer Tendenz auf Exklusivität [steckt]. Sie wird manifest, wenn dieses Bestreben in die Behauptung umschlägt, dass *nur* im Wirken Jesu das Wirken Gottes wahrnehmbar sei und es also auch Verehrung des Vaters *nur* in der Verehrung des Sohnes gebe.

Die Exklusivität in der anderen Richtung (W172), dass es nämlich „keine isoliert für sich stehende Verehrung des Sohnes“ gibt, die „offenbar Götzendienst“ wäre, ist für Wengst selbstverständlich: „In Analogie zu 12,44 könnte man auch formulieren: Wer den Sohn ehrt, ehrt nicht den Sohn, sondern eben darin den, der ihn gesandt hat.“

Nach Wengst (W173) müssen die „Zielbestimmung..., dass ,alle den Sohn ehren“, und „die negative Formulierung: ,Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt nicht den Vater, der ihn geschickt hat“, jedoch „nicht im exklusiven Sinn“ verstanden werden, als ob Juden, die Jesus nicht anerkennen, keinen Zugang mehr zum VATER hätten. Um das zu begründen, bedient er sich folgender Argumentation:

466 Wengst zitiert das [äthiopische Henochbuch](#) nach S. Uhlig, JSRZ V 6, Gütersloh 1984. Nach Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*. 2. Introduction, Translation and Commentary, Oxford, 1978, ist „die Summe des Gerichts“ wörtliche Übersetzung. Er selbst gibt die Wendung mit „the whole judgement“ wieder: Enoch z. St.

Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht als *Vater dieses Sohnes*, nimmt ihn nicht wahr als den, der diesen Sohn geschickt hat. Damit wäre nicht behauptet, dass er den Vater überhaupt nicht ehrt – ist doch auch im Johannes-evangelium „der Vater“ von vornherein als Gott Israels, als der in Israel bekannte Gott vorausgesetzt.

Zur Unterstützung dieser Sichtweise erwähnt Wengst die Haltung von Thomas von Aquin (Anm. 257):⁴⁶⁷

„Ein anderes ist es nämlich, Gott zu ehren aufgrund dessen, dass er Gott ist, [und] ein anderes, den Vater zu ehren. Denn gut kann jemand Gott ehren, insofern er der Schöpfer ist [...], ohne dass er auch den Sohn ehrt. Aber Gott als Vater zu ehren kann niemand, ohne dass er den Sohn ehrt“. Dabei wäre hinzuzufügen, dass biblisch Israel als Sohn Gottes gilt (vgl. Ex 4,22; Hos 11,1).

Natürlich weiß Wengst (W173), dass Vers 23 „im Sinne einer exklusiven Aussage“ gelesen werden kann,

und so ist er in der Regel verstanden worden. Bultmann etwa schreibt: „Man kann nicht am Sohn vorbei den Vater ehren, die Ehre des Vaters und des Sohnes ist *identisch*; im Sohne begegnet der Vater, und der Vater ist *nur* im Sohne zugänglich.“⁴⁶⁸ Auch wenn man so verstehen kann – und selbst wenn Johannes es so gemeint hätte –, dürfen wir den Text so lesen? Diese Lektüre hätte zur Konsequenz, dass von diesem „Nur“ alles aufgesogen und in ihm aufgehoben wäre, was die Schrift über das Wirken Gottes bezeugt. So könnte nur das Geltung beanspruchen, was in der Perspektive dieses Sohnes wahrgenommen wird, und dann wäre auch alles das, was das Judentum weiterhin von Gott bezeugt, das Gegenteil von Gottesverehrung. Dem Judentum Verehrung Gottes abzusprechen, weil es Gott nicht in Jesus ehrt, wäre eine Ignoranz der jüdischen Auslegung der Bibel und des jüdischen Zeugnisses in Wort und Tat, die sich das Christentum viel zu lange geleistet hat.

In dieser Kritik des antijüdischen Christentums zweier Jahrtausende ist Wengst auf jeden Fall Recht zu geben – und auch in seiner Kritik an Johannes, falls schon dieser den exklusiven Zugang zu Gott durch Jesus im Sinn gehabt haben sollte. Dazu schreibt er (Anm. 259): „Es läge dann eine konsequenzmacherische Argumentation vor, die in seiner Situation verständlich gewesen sein mag.“ Wengst scheint aller-

467 Wengst zitiert Thomas von Aquins Kommentar zum Johannesevangelium, Teil 1, Göttingen 2011, Nr. 766. Wengst zitiert Thomas von Aquins Kommentar zum Johannesevangelium, Teil 1, Göttingen 2011, Nr. 766.

468 So zitiert Wengst Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 192 (Hervorhebung von Wengst). So zitiert Wengst Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 192 (Hervorhebung von Wengst).

dings offen zu lassen, ob Johannes tatsächlich diese in seinen Augen unnötige Konsequenz zieht.

Nimmt man allerdings ernst, dass Johannes, wovon Veerkamp ausgeht, erstens Israel als Adressaten seines Evangeliums annimmt und zweitens die Befreiung Israels ausschließlich von Jesus als der Verkörperung des NAMENS erwartet, dann müsste man zu diesem Problemfeld sagen: Johannes geht sicher von einer Exklusivität Jesu aus, da er dem rabbinischen Judentum gegenüber davon überzeugt ist, dass nur Jesus die Überwindung der herrschenden Weltordnung und den Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit herbeiführen kann. Da er eine generelle Völkermission eher skeptisch beurteilt (nur „einige Griechen“ kommen in 12,20 in den Blick und verschwinden gleich wieder aus der Erzählung), versteht er diese Exklusivität aber ganz gewiss nicht im Sinne einer Enterbung Israels durch eine neue von „Heidenchristen“ dominierte Religion.

Da nach Wengst (W174) für Johannes „in Jesus Gott selbst auf den Plan tritt“, er aber

genau darin radikal in Frage gestellt wird, lässt er sich in Zwangslogik dazu verleiten, auch seinen Gegnern Gotteserkenntnis abzusprechen, weil sie diese nicht in Jesus gewinnen wollen. Das sollte in völlig anderer Situation nicht aufgenommen und schon gar nicht theologisch systematisiert werden.

Eine solche Systematisierung wirft er (W173) insbesondere Marianne Meye Thompson⁴⁶⁹ vor, die darauf hinaus will, dass

[d]urch „die ständige Wiederholung der Bezeichnung Gottes als ‚des Vaters, der mich gesandt hat‘“, ... nicht nur „Jesus in Begriffen des Verhältnisses zu Gott“ identifiziert [wird], sondern es gelte auch umgekehrt: „Gott wird höchst charakteristisch identifiziert und bezeichnet im Verhältnis zu Jesus.“ Das tendiere „auf eine Neuformulierung des Inhalts des Wortes ‚Gott‘“ und impliziere „unweigerlich eine Neuformulierung der Identität Gottes“ [51]. ... So schreibe Johannes „ein Evangelium über Jesus, der den ungesesehenen Gott offenbart“ [240].

Damit vollzieht Thompson allerdings nichts anderes als die christliche Theologie seit dem 2. Jahrhundert, die Gott und seinen Messias nicht mehr von den jüdischen Schriften her verstand, sondern umgekehrt die jüdischen Schriften und den Gott Israels ganz und gar von einer christlichen Dogmatik her neu zu bestimmen versuchte.

Hartwig Thyen (T311) bezieht die größeren Werke, die der Vater dem Sohn zeigen wird, da sie „seine Ankläger in Verwunderung versetzen sollen“, einerseits auf künftige „*öffentlich sichtbare Taten* dessen..., der sie ihnen hier verheißt“, insbesondere

469 Marianne Meye Thompson, *The God of the Gospel of John*, Grand Rapids u. a. 2001. Die folgenden Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

(T311f.) „die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11), die das Tote erweckende Handeln Jesu exemplarisch vor Augen führt“, und andererseits auf die

Erzählungen von der Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,22-24.35-43 / Mt 9,18f.23-26 / Lk 8,40-42.49-56), von der Lebendigmachung des Sohnes der Witwe von Nain (Lk 7,11-17; vgl. 1Kön 17,17-24 u. s. o. zu 4,43ff) sowie der Summe der Botschaft Jesu an den eingekerkerten Johannes...: *kai nekroi egeirontai* {Tote stehen auf} (Mt 11,5...).

Dass Jesus nur „diese konkreten Erzählungen“ anspricht, erklärt nach Thyen auch die

Differenzierung zwischen dem Handeln des Vaters und demjenigen des Sohnes. Während der Vater nämlich *die* – und das heißt ja: *alle* – Toten erweckt und lebendig macht, heißt es von dem Sohn zunächst einschränkend: *hous thelei zōopoiei* {die er lebendig machen will}.

Da allerdings (T313) „der Vater diesen Sohn als den eschatologischen Totenerwecker und Richter über Tote und Lebende eingesetzt hat“,

können auch die „größeren Werke“ des Sohnes, die Johannes in der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus resümiert, nur ‚Zeichen‘ sein, nichts anderes als die ‚Spuren‘, die einer, der uneinholbar vorübergegangen ist, im Sand der Geschichte hinterlassen hat. Erst der österliche Geist wird ‚den Seinen‘ die blinden Augen dafür öffnen, aus diesen Spuren zu lesen, daß es die *doxa* {Herrlichkeit} Gottes war, die da in der Gestalt dessen, den der Vater gesandt hat, an ihnen vorübergegangen war.

In diesen poetischen Zeilen bleibt allerdings wieder ungeklärt, in welcher Weise Johannes Thyen zufolge die endzeitlichen Hoffnungen Israels aufnimmt.

Johannes 5,24-26: Das „ewige“ Leben, die Toten und die Stimme des Sohnes Gottes

- 5,24 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat,
der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht,
sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen.
- 5,25 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Es kommt die Stunde und ist schon jetzt,
dass die Toten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes,
und die sie hören, die werden leben.
- 5,26 Denn wie der Vater das Leben hat in sich selber,
so hat er auch dem Sohn gegeben,
das Leben zu haben in sich selber; ...

[16. Juni 2022] Nun folgen zwei gewichtige Verse, beide mit dem betonten doppelten *amēn amēn* Jesu eingeleitet. In ihnen beginnt Johannes Wengst zufolge (W174)

„zu erläutern, wie Jesus als Sohn des Vaters lebendig macht und richtet“. Das „Hören des Wortes Jesu“ soll „zum Vertrauen auf Gott“ führen. Indem er (Anm. 260) auf seine Auslegung von [Johannes 3,18](#) verweist, führt er zu Vers 24 aus (W174):

Wer in diesem Vertrauen lebt, wer „glaubt“, wer sich sozusagen ganz und gar in die Hand Gottes begibt und sich von ihr den Weg weisen lässt, kann nicht verloren gehen, verfällt als solcher nicht dem richtenden Urteil Gottes und hat schon „ewiges Leben“. Der Überschritt vom Tod zum Leben wird hier nicht erst am Ende der Zeit erwartet, sondern vollzieht sich schon jetzt. Damit erhalten die Begriffe „Tod“ und „Leben“ in ihrer Bedeutung andere Dimensionen. Es gibt einen Tod vor dem Tod, eine Lebensführung, die den Namen „Leben“ nicht verdient. Wirkliches Leben ist im Vertrauen auf Gott geführtes, von ihm geleitetes und deshalb auch verheißungsvolles Leben.

Dasselbe „Verständnis von Leben und Tod“ setzt Wengst auch für den Vers 25 voraus:

Die hier genannten Toten sind ja keine Gestorbenen, sondern durchaus physisch lebendige Menschen, die aber in der Haltung und Führung ihres Lebens kein Vertrauen auf Gott erkennen lassen. Dazu aber möchte „die Stimme des Sohnes Gottes“ ermutigen, damit sie „leben“. Solches Leben wird in der Gemeinschaft der Gemeinde erfahren.

In (W175) der Wendung „Die Stunde kommt und ist jetzt“ sieht Wengst eine nochmalige Verstärkung der feierlichen „Einleitung mit dem doppelten Amen“. In ihr

zeigt sich die dem Johannesevangelium eigentümliche Zusammenschau der Zeiten, nach der Jesus schon als der redet, als den ihn die Gemeinde verkündigt, der er am Schluss des Evangeliums ist: der Auferstandene, den Mirjam aus Magdala und seine Schüler als „den Herrn“ sehen. Hier deutet sich der Grund an, weshalb Johannes von Jesus als dem reden kann, in dem und durch den Gott jetzt schon endzeitlich lebendig macht und richtet. Er liegt in dem neutestamentlichen Grund-Satz, „dass Gott Jesus von den Toten aufgeweckt hat“ als jetzt schon erfolgenden Anbruch neuen Lebens, als Hereinbrechen der Endzeit in die Zeit.

Indem Wengst (Anm. 263) mit „dem eben Ausgeführten“ Josef Blank⁴⁷⁰ zustimmt, dass „der lebendige Osterglaube an die Gegenwart des Erhöhten ... den tragenden Grund der Johanneischen Aussagen bildet“ und dass die „Gegenwart des Endgeschehens ... bei Johannes theologisch begründet [ist] durch den Glauben an die Gegenwart des Auferstandenen im Gottesdienst“, verbindet er die johanneischen Aussagen sehr eng mit einem christlichen Gottesdienst- und Gemeindeverständnis. Das mag gut zusammenpassen; trotzdem ist zu fragen, ob bereits Johannes in solchen Bahnen gedacht hat.

470 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 41f.

Auch die sich unmittelbar anschließende Aussage (W175): „Denn wie der Vater Leben in sich hat, so hat er es auch dem Sohn gegeben, Leben in sich zu haben“, begreift Wengst „von dem Zeugnis der als Neuschöpfung verstandenen Auferweckung Jesu her“:

In dieser österlichen Perspektive, als neue Schöpfung, hat der Sohn „Leben in sich“ und bringt so in der Verkündigung durch die Verwandlung „Toter“ in „Lebende“ Gemeinde als neue Schöpfung hervor.

Hartwig Thyen betont zunächst (T313), dass „die Einladung zum Glauben und die Verheißung ewigen Lebens an eben die *loudaioi*“ ergeht, „die Jesus der Blasphemie zeihen“, und dass das Wort „*krisis* hier nicht neutral im Sinne von ‚Gericht‘ verstanden werden“ kann, sondern „konkret die ‚Verurteilung‘ oder ‚Verdammung‘ in diesem Gericht bedeuten“ muss, denn die Verheißung, nicht in das Gericht zu kommen, gilt ja „nur dem Glaubenden“.

Sodann wendet er sich energisch dagegen, die beiden Verse 24 und 25 als nahezu gleichbedeutend aufzufassen „und zum *dictum probans* {Hauptbeleg} der sogenannten ‚präsentischen Eschatologie‘ unseres Evangeliums“ zu machen. Gegen die bereits von Calvin⁴⁷¹ im „Anschluß an zahlreiche Stimmen der Kirchenväter“ vertretene Auffassung, dass Christus in Vers 25

„vom geistlichen Tode“ spreche, sei „völlig klar“ und darum werde, „wer das auf Lazarus und den Sohn der Witwe von Nain und ähnliche Fälle“ beziehen wolle, „durch den Zusammenhang selbst widerlegt“. Hier erinnere Christus vielmehr in erster Linie daran, „daß wir alle tot sind, bis er selbst uns zum Leben erweckt“.

Obwohl (T314) diese in Thyens Augen „gänzlich unbiblische Unterscheidung zwischen ‚geistig‘ und ‚physisch Toten‘ seit den Tagen Calvins einen förmlichen Siegeszug angetreten hat“ und die „von dem fragwürdigen Schlagwort der ‚präsentischen Eschatologie‘ des Johannesevangeliums“ bestimmte Auslegung von Vers 24f. „nahezu zum Standard der Johannesexegese“ geworden ist, widerspricht ihr Thyen ebenso „wie der – doch wohl eher gnostischen als biblischen – Unterscheidung ‚geistig Toter‘ von wirklich, d. h. ‚physisch Toten‘, auf der sie beruht“.

Unter Berufung auf L. van Hartingsveld⁴⁷² versteht Thyen „Jesu Verheißung in V. 24 als Anrede an seine lebenden Antagonisten unserer Szene“, während er mit V. 25 „auf die angekündigten ‚größeren Werke‘, nämlich sein Auferwecken Toter“, zurück-

471 Thyen zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums. Übers. M. Trebesius u. H. C. Petersen, 130 (= J. Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Bd. 14), Neukirchen-Vluyn 1964, 96).

472 Thyen zitiert L. van Hartingsveld, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, 1962, allerdings ohne den Titel in seinem Literaturverzeichnis anzugeben. Die folgenden Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

kommt. Dabei beziehen sich *hoi nekroi*, „die Toten“ mit dem bestimmten Artikel, zurück auf die wenigen „in V. 21 mit *hous thelei* {die er will} bezeichneten Toten.“ Weiter bestimmt van Hartingsveld [48] das

Verhältnis zwischen 5,28 und 5,25 ... wie folgt...: die Stunde kommt, daß alle Toten auferstehen, die Stunde ist jetzt schon da, daß einige Tote auferstehen. Daß damit nicht geistig Tote, sondern leiblich Tote gemeint sind, beweist die Verwendung des Wortes *phōnē* in 5,25.28“.

Diese Beweisführung stützt van Hartingsveld darauf, dass in Vers 24 vom Wort Jesu, in 25 und 28 dagegen von der „*Stimme* des Gottessohnes“ die Rede ist [48-50]:

„Man bemerke die verschiedene Terminologie ... *logos* ist das gesprochene, verständliche Wort, *phōnē* ist Laut, Klang, Geräusch. Der Wind hat nur eine *phōnē* (3,8). Schafe kennen die *phōnē* des Hirten (10,3.4.5.16.27). Der aus der Wahrheit ist, kennt die *phōnē* Jesu (18,37). Die *phōnē* Gottes tönt wie ein Donnerschlag (12,28ff; vgl. 5,37). Der Freund freut sich über die *phōnē* des Bräutigams (3,29). Lazarus im Grabe hört die *megalē phōnē* Jesu (11,43).“

Sehr überzeugend klingt das für mich nicht, denn die *Stimme* Gottes kann durchaus gleichbedeutend mit seinem *Wort* sein, wie etwa 5. Mose 15,5 zeigt, und darauf, dass nicht nur die Stimme des *Bräutigams* (3,29) klar verständlich ist, sondern auch die Stimme des *Geistes* (die van Hartingsveld in 3,8 nur als Stimme des Windes auffasst; in Thyens Text steht versehentlich die Versangabe 3,89), hatte Thyen in seiner Auslegung der entsprechenden Verse besonderen Wert gelegt. Nicht einmal van Hartingsveld behauptet demgemäß, dass die *phōnē* Gottes oder Jesu *nur* von leiblich Toten gehört werden können. Allerdings muss damit seine weitere Argumentation noch nicht widerlegt sein:

„In 5,28 ist *phōnē* die Stimme Jesu, die alle Toten aus den Gräbern ruft; in 5,25 ist *phōnē* Stimme Jesu, die einige Tote ins Leben zurückruft. So ist 5,25 zu beziehen auf den Fall des Lazarus. ... Zu denken ist auch an die Erweckung des Jünglings zu Nain, des Töchterchens des Jairus und an die Antwort, die Jesus den Jüngern des Täufers gibt: Tote werden erweckt (Mt 11,5; Lk 7,22). Joh 5,1-29 ist gut komponiert. Die Heilung des Kranken in Bethzatha war ein messianisches Wunder. Daß einige Tote auferstehen werden, wird ein noch größeres Zeichen sein. Darüber werden sie staunen (5,20). Aber sie werden sich über noch Größeres wundern, wenn Jesus alle Toten erweckt. So bekommt die Rede seinen (!) Höhepunkt. Sie erreicht die Klimax. ... Und weil Jesus als der Sohn den Kranken heilt, einige Tote erweckt und einst alle Toten aus den Gräbern rufen wird, eben deshalb ist er auch berechtigt zu sagen: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben, kommt nicht in die Verdammnis, sondern ist aus dem Tode ins Leben hinüber gegangen (5,24).“

Damit grenzt van Hartingsveld die johanneische Sichtweise scharf ab von einer Interpretation im Sinne der lukanischen „Rückkehr des verlorenen Sohnes (Lk 15)“ oder

(T314f.) dem paulinischen „Auferstehen aus dem Tode in Sünden und Gesetzesübertretungen zu Leben in Reinheit und Wahrheit“ bzw. der „Bekehrung von den heidnischen Ungerechtigkeiten zu den christlichen Tugenden“. Johannes geht es vielmehr (T315) „um die Gewißheit des Glaubens, daß der, welcher sich Jesus anschließt und ihn als den Messias bekennt, ins ewige Leben eingehen wird.“ Nach van Hartingsveld ist die „Unterscheidung ‚geistig tot‘ / ‚leiblich tot‘ ... hier fern zu halten. Sie stiftet nur Verwirrung.“

Mit diesem ausführlichen Zitat L. van Hartingsvelds unterstreicht Thyen voll und ganz seine Auffassung, dass

die ‚präsentischen‘ Aussagen unseres Evangeliums in der apokalyptischen Eschatologie gründen, und daß Jesu Rede ohne diesen Hintergrund, den sie nicht nur voraussetzt, sondern auf ihre Weise sogar neu bekräftigt, seinen jüdischen Antagonisten unverständlich bleiben müßte.

Dass Johannes apokalyptische Endzeitvorstellungen voraussetzt, halte auch ich für zutreffend. Bedenklich finde ich dabei nach wie vor die von Thyen (T313) verwendete Kategorie der „Verdammung“, die ein jenseitsweltliches Verständnis des Gerichts voraussetzt, das man Johannes nicht ohne Weiteres unterstellen darf.

Der folgende Vers 26 enthält für Thyen (T315) die Begründung für die „Vollmacht des Sohnes, Tote zu erwecken“; dieser ist nämlich auch insofern mit Gott gleich, dass er „wie der Vater das Leben *en heautō* {in sich selbst} hat.“ Damit wird ihm zufolge nichts grundlegend Neues gesagt, sondern aufgenommen, was im Prologvers 1,4 gesagt war: „*en autō zōē ēn kai hē zōē ēn to phōs tōn anthrōpōn* (1,4) {In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen}.“ Dieser Umstand, dass „auch und einzig dieser Sohn das Leben in sich selbst hat, wie der Vater“, ist für Thyen der konsequenteste Ausdruck der „Einheit von Vater und Sohn“, die Jesus in 10,30 aussprechen wird. Unter Bezug auf Johannes 10,18 zieht er daraus den Schluss:

Überspitzt gesagt heißt das, nicht nur Lazarus, den er liebte, erweckt Jesus von den Toten, sondern am Ende auch sich selbst.

Die Diskussion darüber, ob eine solche Schlussfolgerung tatsächlich zu dem passt, was Johannes ausdrücken wollte, insbesondere, wenn damit gemeint sein sollte, dass Jesus mit seiner Auferstehung sein vormaliges Leben bei Gott im Himmel einfach fortsetzt, verschiebe ich auf die Auslegung von 10,18.

Ton Veerkamp⁴⁷³ schreibt zu Vers 26:

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 gan-

473 [Deutung des Gleichnisses: „Und das ist jetzt“, 5,22-30](#), Abs. 8 und 6-7 (Veerkamp 2021, 150; 2006, 101-102).

zen 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.

Dabei geht er davon aus, dass für Johannes dieses Leben gemäß Psalm 115,16 das Leben auf der Erde unter dem Himmel Gottes ist und nicht ein jenseitiges Leben im Himmel (vgl. seine Auslegung von Johannes 1,32).

Die Verse 24 und 25 liest Veerkamp weder wie Wengst im Sinne einer christlichen Gemeindeftheologie, deren Lebendigkeit durch ihren auferstandenen Herrn bewirkt wird, noch baut er sie wie Thyen in eine abgestufte Reihe von durch Jesus bewirkten Totenerweckungen bis hin zum jenseitigen ewigen Leben am Ende der Tage ein. Stattdessen interpretiert er sie konsequent innerhalb einer diesseitig zu begreifenden Eschatologie und Apokalyptik, derzufolge das Ende der herrschenden Weltordnung zugleich den Anfang des Lebens der kommenden Weltzeit zum Vorschein bringen wird. Zugleich nimmt er ernst, dass beide Verse ein präsentisches Element enthalten: Das, was in einer zum Greifen nahen Zukunft durch Jesus verheißen wird, beeinflusst schon jetzt das Leben derer, die auf ihn hören und auf den vertrauen, der ihn gesandt hat:

Die folgenden Sätze gehören zum Zentrum dessen, was Johannes zu sagen hat. Den Begriff *zōē aiōnios* haben wir bei der Besprechung von 3,15 als *Leben der kommenden Weltzeit* kennengelernt. „Wer *meine* Worte hört und dem vertraut, der *mich* (weil er mich!) gesandt hat, erhält das Leben der kommenden Weltzeit“, was zur Folge hat, dass er sich nicht im Gericht verantworten muss. „Er ist hinübergegangen vom Tod in das Leben“, vollendete Tatsache, keine Zukunft, Gegenwart, „und das ist jetzt!“ Diese Sätze werden durch das berühmte zweifache *Amen* eingeleitet. Es verlieh dem Nachfolgenden einen immensen Nachdruck.

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

Wer Veerkamp vorhalten mag, die Rede von Revolution im Blick auf Johannes sei anachronistisch, der übersieht, wie diesseitig revolutionär die prophetischen Schriften Israels viele Verheißungen für die kommende Weltzeit formulieren, auf die sich Johannes bezieht.

Johannes 5,27-30: Das endgültige Gericht des *bar enosch*, „Menschensohns“

- 5,27 ... und er hat ihm Vollmacht gegeben, das Gericht zu halten,
weil er der Menschensohn ist.
- 5,28 Wundert euch darüber nicht.
Es kommt die Stunde,
in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden,
- 5,29 und es werden hervorgehen, die Gutes getan haben,
zur Auferstehung des Lebens,
die aber Böses getan haben,
zur Auferstehung des Gerichts.
- 5,30 Ich kann nichts von mir aus tun.
Wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht;
denn ich suche nicht meinen Willen,
sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.

[17. Juni 2022] Die Aussage in Johannes 5,27 (W175), dass Gott Jesus die Macht übertragen hat, „Gericht zu halten, da er der Menschensohn ist“, interpretiert Klaus Wengst auf derselben Linie, wie er bereits [Johannes 3,13](#) und [Johannes 3,18](#) ausgelegt hatte:

Wer vertraut, wird nicht gerichtet; wer nicht vertraut, ist schon gerichtet. Wie schon hinsichtlich des Lebens wird nun hinsichtlich des Gerichts noch einmal betont, dass der Vater dem Sohn „gegeben“ hat. Der Sohn handelt nicht selbstmächtig. Fragt man, wo dieses Geben seinen Ort hat, woher Johannes denn weiß, dass der Vater dem Sohn solche Macht gegeben hat, wird man gewiss wieder auf das genannte Grundzeugnis verwiesen sein, „dass Gott Jesus von den Toten aufgeweckt hat“. Die Gabe an den Sohn, Gericht zu halten, wird damit begründet, dass er „der Menschensohn“ sei. Johannes nimmt hier eine Tradition auf, die aufgrund des Auferweckungszeugnisses Jesus als den zum Gericht kommenden Menschensohn erwartete.

Obwohl Johannes Wengst zufolge diese Erwartung des Menschensohnes „im Vorangehenden neu gedeutet“ hat, indem er nämlich „das Gericht als Scheidung auslegt“ hat „zwischen denen, die in einem qualifizierten Sinn ‚leben‘, und denen, die es nicht tun, die – obwohl sie am Leben sind – doch ‚im Tod bleiben‘ und als längst schon Tote sterben werden“, lässt er nun doch (W175f.)

auch ihren ursprünglichen Inhalt anklingen. Der wird von seiner Interpretation nicht aufgesogen. Wie sollte sie das auch vermögen? Denn einmal bleibt das Leben im Glauben angefochtenes und immer auch wieder verfehlendes und dann also auch nicht „ewiges“ Leben. Zum anderen würde eine solche Sicht, wird sie absolut, sich die Ohren zustopfen vor den Schreien der Opfer.

In diesem Zusammenhang (W176, Anm. 266) verweist Wengst auf seine Ausführungen zu [Johannes 3,18-21](#), wo die Durchführung des Gerichtsverfahrens durch den Menschensohn schon einmal Thema gewesen ist.

In Vers 28 wird nach Wengst (W176) die Formulierung von Vers 25 aufgenommen und umakzentuiert, indem „sehr schlicht vom Aufwecken der in den Gräbern liegenden Gestorbenen ... und der Auferstehung der Guttäter zum Leben und der Übeltäter zum Gericht (vgl. Dan 12,2)“ geredet wird. Merkwürdig finde ich, dass Wengst von einer schlichten Umformulierung von Vers 25 redet, obwohl er die Hauptbelegstelle für jüdische Auferstehungshoffnung doch selber in Klammern anführt; sie ist es, auf die Johannes hier Bezug nimmt.

Aber genau mit dieser Bibelstelle tut Wengst sich schwer, da sie „völlig idealtypisch“ zwischen Guttätern und Übeltätern unterscheidet:

Aber wer ist in der Wirklichkeit schon *nur* Guttäter und *nur* Übeltäter? Die allermeisten, wenn nicht alle, liegen dazwischen.

Die Überlegungen, die Wengst daran anknüpft, zeigen deutlich, wie sehr es bei der Auslegung darauf ankommt, die Kontexte zu berücksichtigen, innerhalb derer biblische Aussagen ursprünglich geäußert und später ausgelegt werden. Die folgenden Sätze setzen voraus, dass das Weltgericht über die Zutrittsberechtigung zum ewigen Leben im Himmel entscheidet; was aber geschieht dann mit denjenigen, denen dieser Zutritt verweigert wird? Vor diesem Hintergrund meint Wengst:

So konnte es nicht ausbleiben, dass sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Tradition die Vorstellung von der Hölle bzw. dem Fegefeuer und unterschiedlich lange Aufenthalte darin ausgedacht wurden.

In diesem Zusammenhang findet es Wengst (Anm. 268) „bemerkenswert..., dass es nach Ansicht der Schule Hillels, die sich im Judentum durchgesetzt hat, keinen ewigen Aufenthalt in der Hölle gibt.“ Doch seine grundsätzliche Frage bleibt (W176):

Aber wird hier nicht spekuliert und etwas ausgedacht, was unausdenkbar ist? Nimmt man hinzu, wie mit diesen Vorstellungen Angst und Geschäfte gemacht und dass sie zur Herrschaftsausübung instrumentalisiert worden sind, kann man schon verstehen, dass Ausleger die Interpretation verabsolutieren, die Johannes in V. 24f. vornimmt.

Stark finde ich, dass Wengst dann doch zu Einsichten gelangt, die mit den ursprünglichen Kontexten sowohl des Danielbuchs als auch des Johannesevangeliums mehr zu tun haben als mit den eben geäußerten:

Aber die Vorstellung eines Endgerichts eröffnet einen Raum, der es nicht zulässt, die erfahrbare Wirklichkeit mit all ihren Schrecken und Grausamkeiten, dem Unrecht und der Gewalt, der lauten oder auch stillen Freude derer, die über Leichen gegangen sind, als letzt- und endgültig zu denken. Das soll hier

als undenkbar gelten. Stattdessen wird gehofft und gewiss darauf vertraut, dass Gott in allem das letzte Wort zukommt.

Was ist aber, wenn sowohl Daniel als auch Johannes das Gericht gar nicht in dem Sinne als Endgericht verstehen, dass mit ihm alles Leben auf der Erde endet und das Leben im Himmel oder in der Hölle beginnt, sondern als den Beginn eines Lebens der kommenden Weltzeit in Freiheit, Recht und Frieden, das auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes stattfindet? Eine solche Möglichkeit zieht Wengst nicht einmal in Erwägung.

In Vers 30 betont Jesus Wengst zufolge noch einmal, „dass er nicht selbstmächtig handelt“, sondern (W177) in der „Tradition vom rechten Propheten“ sein Richten daran orientiert, wie er es von Gott hört. Dass Jesus sein Gericht als „gerecht“ bezeichnet, verbindet Wengst mit 5. Mose 16,18:

Es geht darum, eine unabhängige und unparteiische Gerichtsinstanz zu haben, die nicht eigene Interessen verfolgt. Genau das betont Jesus am Schluss: „Denn ich trachte nicht nach meinem Willen, sondern nach dem Willen dessen, der mich geschickt hat.“ Das ist das Ziel, dass der Wille Gottes zum Zuge komme – schon jetzt bei denen, die auf die Stimme Jesu hören, und endgültig im Endgericht.

Ganz anders geht Hartwig Thyen (T315) mit den Versen 27-30 um, in denen davon die Rede ist, dass Gott dem Sohn nicht nur „das Amt des Totenerweckers übertragen hat“, sondern ihn auch „als den endzeitlichen Weltenrichter“ eingesetzt hat. Während Wengst den Bezug der Verse 28-29 auf das Danielbuch (12,2) wenigstens am Rande erwähnt hat, konzentriert Thyen (T315) seine exegetischen Anstrengungen zunächst auf den Nachweis, dass die Bezeichnung Jesu in Vers 27 als *hyios anthrōpou*, „Menschensohn“, nicht auf Daniel 7,13f. als „unmittelbare Quelle“ zurückzuführen ist, was aber „viele Ausleger“ behaupten:

Als untrüglicher Beleg dafür gilt ihnen der Umstand, daß die von Johannes sonst stets mit dem doppelten Artikel gebrauchte Selbstbezeichnung Jesu als *ho hyios tou anthrōpou* nur hier, ebenso wie Dan 7,13, artikellos als *hyios anthrōpou* erscheint.⁴⁷⁴ Doch der vermeintlich ‚untrügliche Beleg‘ trügt, denn weder die Grammatik noch der Kontext erlauben diese Verbindung von 5,27 mit Dan 7,13.

Wie bereits zur Auslegung von [Johannes 1,51](#) und [Johannes 3,13](#) beruft sich Thyen in der Beweisführung für seine Auffassung auf Delbert Burkett [41ff.].⁴⁷⁵ Dieser „unterscheidet drei Typen der Erklärung“.

474 Dazu verweist Thyen exemplarisch auf Siegfried Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1957, 109ff.

475 Thyen zitiert Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT, Sheffield 1991. Seitenzahlen dieses Abschnitts in eckigen Klammern [...] beziehen sich auf dieses Buch.

Nach der **ersten** wird „die artikellose Wendung *hyios anthrōpou* {Menschensohn} als gleichbedeutend mit dem artikulierten *ho hyios tou anthrōpou* {der Sohn des Menschen}“ angesehen, wobei jedoch (T316) „das Fehlen auch des *zweiten* Artikels *tou* vor *anthrōpou*“ nicht erklärt werden kann. Hier will ich mich nicht zu weit aus dem Fenster lehnen, da meine Aramäisch-Kenntnisse nur schwach ausgeprägt sind. Ich wage aber doch die Vermutung, dass die griechischen Übersetzer von Daniel 7,13 die aramäische Wortverbindung *bar ʿenosch* einfach wortwörtlich ohne den im Griechischen eigentlich erforderlichen bestimmten Artikel mit *hyios anthrōpou* wiedergegeben haben, was sich im Deutschen zwar mit „Menschensohn“, aber nicht wörtlich mit „Sohn Menschen“ wiedergeben lässt. Im Griechischen ist auch in der artikellosen Form immerhin die Genitivform *anthrōpou* klar zu erkennen.

Zweitens ist es nach Burkett auch inhaltlich „höchst problematisch“,

die artikellose Form unmittelbar auf Dan 7,13f und den dortigen Kontext zurück[zuführen], wo von dem Menschenähnlichen gesagt wird: *kai edothē autō exousia ktl.* {und ihm wurde gegeben Macht usw.} ... Denn zum einen ist bei Daniel gar nicht von einem „Menschensohn“ die Rede, wie in Joh 5,27, sondern von einem Himmelswesen, das wie ein Mensch aussieht. Was Daniel da sieht, könnte man geradezu als die Umkehrung von Gen 1,27 bezeichnen: Heißt es da nämlich, Gott habe die Menschen „nach seinem Bilde“ geschaffen, so sieht Daniel jetzt dieses göttliche Ur- und Vorbild selbst. Und zum anderen ist bei Daniel gerade nicht dieser ‚Menschenähnliche‘ der Weltenrichter, sondern der ‚Alte der Tage‘. *Richterliche* Funktionen werden ‚jenem Menschensohn‘ erst in den Similitudines {Bilderreden} des äthiopischen Henochbuches zugeschrieben.

Dieser Argumentation ist eine Menge entgegenzuhalten. Wenn sich bis in unsere heutigen Bibelübersetzungen hinein das Stichwort „Menschensohn“ auf Daniel 7,13 zurückverfolgen lässt, dann darf man wohl davon ausgehen, dass das dort erwähnte „Himmelswesen, das wie ein Mensch aussieht“, eben unter der Bezeichnung „Menschensohn“ in vielen späteren Schriften immer wieder als eine von Gott besonders beauftragte Gestalt aufgegriffen wird, so bereits im Henochbuch, so in den synoptischen Evangelien und so auch an verschiedenen Stellen im Johannesevangelium. Dabei wird natürlich nicht einfach 1:1 übernommen, was in Daniel 7 stand, sondern jede spätere Rezeption passt die Vorstellung an ihren eigenen Kontext und die eigenen Aussageabsichten an. So verkündigt Johannes abweichend von Daniel 7 den Abstieg des Menschensohns in das irdische Fleisch des Messias Jesus (Johannes 1,14 und 3,13), und in seinen Augen gehört zur Übergabe von „Macht, Ehre und Reich“ des Uralten an den Menschensohn auch die Durchführung des Gerichts. Ob er damit auf das Vorbild des Henochbuches zurückgreift, lasse ich dahingestellt sein; dieses zeigt jedenfalls, dass man sich bereits vor Johannes so auf Daniel 7 beziehen konnte.

Interessant ist das Argument, dass der *bar ʿenosch* {Menschensohn} von Daniel 7,13 mit dem „Ur- und Vorbild“, nach dem Gott die Menschen gemäß 1. Mose 1,27 ge-

schaffen hat, identifizieren werden könnte. Wenn das zutrifft, könnte Johannes sogar gedacht haben, dass Jesus als der Menschensohn genau mit diesem „Ur- und Vorbild“ identisch ist und eben deswegen auch in seinem Willen und Wirken ganz und gar eins mit Gott sein kann.

Wahrscheinlicher ist es jedoch, dass der Menschenähnliche oder Menschensohn von Daniel 7,13 nicht im Zusammenhang mit 1. Mose 1,27 zu begreifen ist, sondern im engeren Kontext von Daniel 7 im Gegensatz zu den bestialischen Herrschern, die in 7,3-8 in der Gestalt verschiedener Tiere dargestellt werden. In dem Augenblick, in dem diese entmachtet werden (Vers 12), taucht die als menschenähnlich oder „Menschensohn“ dargestellte Gestalt auf, der sämtliche Macht übertragen wird.

Burkett selbst sieht **drittens** „in *hyios anthrōpou* (V. 27) weder einen *Hoheitstitel* noch eine Referenz auf Dan 7,13f, sondern vielmehr die Wiedergabe des geläufigen semitischen Idioms für ‚*ein Mensch*‘.“ Damit wird nach Thyen die seit Vers 22 offene Frage beantwortet (T316f.),

warum denn ausgerechnet der ‚Sohn‘ anstelle des ‚Vaters‘ das Amt des Richters ausüben soll. Darauf gibt V. 27 mit den Worten: „Weil er ein Mensch ist“, die Antwort...

Weil der fleischgewordene Gottessohn ein Mensch ist wie wir, hat der Vater diesem Sohn das Richteramt über die Menschen übertragen.

Das klingt sympathisch und nachvollziehbar, will auf der anderen Seite aber so gar nicht zu dem Bild passen, das Thyen immer wieder von Jesus zeichnet: Indem er eins mit Gott ist, soll er von Anfang an mit ihm gewesen sein und gewirkt haben, soll er als Mensch zugleich aus göttlicher Allwissenheit heraus handeln. Rückt er Jesus damit nicht doch in die Nähe eines Gottmenschen mit übermenschlichen Fähigkeiten?

Natürlich ist Thyen darin zuzustimmen, dass Jesus Mensch ist und Mensch bleibt, gerade indem er den Willen und das Wirken Gottes verkörpert. In meinen Augen interpretiert aber Johannes in genau dieser menschlich geerdeten Weise den Menschensohn von Daniel 7,13, indem er dessen Abstieg vom Himmel verkündet (3,13) und indem er von dessen Ehrung bzw. Erhöhung (12,23; 12,34; 13,31) in der paradoxen Form absoluter Entehrung des Menschen Jesus am römischen Kreuz erzählt. Ich kann mir keine normale Leserin, keinen Hörer des Evangeliums vorstellen, die die Worte *hyios anthrōpou* in Johannes 5,27 nicht in der gleichen Weise auf die Vorstellung des Menschensohnes beziehen würden wie dieselben Worte *mit* dem bestimmten Artikel. Thyen hatte allerdings auch die letzteren nicht von Daniel 7,13 her begreifen wollen. Wir werden sehen, wie er die weiteren Belegstellen auslegen wird.

Zum Vers 28 schreibt Thyen (T317), dass er unmittelbar an den eben ausgeführten Gedanken anschließt:

Dem Vorwurf gegenüber, daß Jesus Gott lästere, weil er – ein bloßer Mensch – sich selbst Gott gleich mache (V. 18), bildet er die Klimax {Höhepunkt} von

Jesu Apologie {Verteidigungsrede}. Hieß es in Bezug darauf eben, daß Gott ihm das Amt, über alle Menschen zu richten, gerade deshalb übertragen habe, *weil* er ein Mensch unter den Menschen ist, so kann nun vom ‚größten seiner Werke‘, nämlich vom Geschehen der endzeitlichen Erweckung *aller* Toten und vom ‚jüngsten Gericht‘ selbst die Rede sein... Weil die endzeitliche Auferweckung aller Toten jenseits der erzählten Welt unseres Evangeliums liegt, heißt es von der ‚kommenden Stunde‘ nun auch nur noch *erchetai* {sie kommt} und nicht mehr: *kai nyn estin* {und ist schon jetzt}, wie 4,23 und 5,25.

Mit keinem Wort geht Thyen an dieser Stelle auf die Nähe von Vers 29 zu Daniel 12,2 ein; vermutlich würde er zur Begründung auf das Fehlen wortwörtlicher Übereinstimmungen hinweisen, vielleicht auch den im Nachbarvers 12,1 erwähnten Bezug auf das Volk Israel als Widerspruch zu seiner Auffassung empfinden, dass Johannes im Blick auf das Endgericht eine weltweite Perspektive vertritt:

Die beiden V. 28 und 29 sind nicht nur innerhalb unserer Erzählung unentbehrlich, sondern sie sind auch theologisch insofern *notwendig*, als die Sendung des Sohnes ihren Grund ja in der Liebe Gottes zum *kosmos* und ihr Ziel darin besteht, daß der *kosmos* durch ihn gerettet werde (3,16f).

In diesem Zusammenhang ist es Thyen wichtig, den Begriff *kosmos* möglichst weit zu definieren. Zwar gibt auch ihm zufolge (T317f.) „der Glaube denen, die Jesu Stimme hören, ein ‚neues Selbstverständnis‘ ..., so daß von ihnen gilt: *ei tis en Christō, kainē ktisis. ta archaia parēlthen, idou gegonen kaina* {Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden} (2Kor 5,17)“, aber darin kann „ja nicht schon das verheißene Heil des Kosmos bestehen.“ Insbesondere fragt Thyen nicht nur (T318)

nach dem Heil der zahllosen ‚Übergangenen‘ ..., denn der Ausdruck *pantes hoi en tois mnēmeiois* {alle in den Gräbern} bezeichnet doch fraglos alle Toten ohne Ausnahme seit ‚Adams Zeiten‘, mögen sie nun begraben, verbrannt, auf hoher See ertrunken, von wilden Tieren gefressen oder „verschwunden“ sein...

Darüber hinaus legt Thyen, „auch wenn in diesem Evangelium, das für Leser geschrieben ist, die in ihrem messianischen Glauben angefochten sind, natürlich die *Menschen* und ihre Reaktionen auf Jesu Wort und Sendung im *Vordergrund* des Interesses stehen“, hohen Wert darauf,

daß das Lexem *kosmos* aufgrund der dichten biblischen Intertextualität des gesamten Evangeliums und zumal der absichtvollen Verknüpfung seines Prologs mit Gen 1,1ff zugleich immer die gesamte geschaffene Welt umfassen dürfte...

Ich bezweifle, dass Johannes den *kosmos* so versteht wie Thyen; nirgends ist in seinem Evangelium wie bei Paulus vom Seufzen der Schöpfung (Römer 8,22) die Rede, nirgends kommt überhaupt nur das Wort *ktisis*, „Schöpfung“, bei Johannes vor. Und selbst der Bezug des Wortes *kosmos* auf die Menschenwelt muss kein Interesse des

Johannes am Seelenheil für die gesamte Völkerwelt signalisieren, wenn das Leben der kommenden Weltzeit für Israel, an dem Johannes zentral interessiert ist, unter den römischen Bedingungen nur noch möglich ist in Gestalt der Befreiung der gesamten Menschenwelt von der Weltordnung, die auf ihr lastet (beides von Johannes mit *kosmos* bezeichnet).

Mit Vers 30 wird Thyen zufolge die kunstvolle „Ringkomposition“ der Verteidigungsrede Jesu beendet, indem Jesus, nunmehr in der Ich-Form, die Aussage wiederaufnimmt, „der Sohn könne nichts von sich selbst her unternehmen, sondern nur tun, was er den Vater tun sehe“.

Weil er auch nicht das Geringste von sich selbst her tun kann ... und weil er nicht seinen eigenen Willen, sondern allein den Willen dessen zu verwirklichen trachtet, der ihn gesandt hat, und weil er endlich sein richterliches Amt im unablässigen Hören (Präsens!) auf dessen göttliche Stimme ausübt, handelt er als der Fleisch gewordene Weltenrichter und richtet darum „in Gerechtigkeit“.

Schon in meinen kritischen Bemerkungen zu Wengst und Thyen habe ich auf Einsichten zurückgegriffen, die ich Ton Veerkamp⁴⁷⁶ verdanke. Seine Übersetzung von Vers 27b, „weil er *bar enosch*, der MENSCH, ist“, ist von derjenigen Thyens (T305), „weil er ein Menschenkind ist“, gar nicht so weit entfernt, setzt aber im Gegensatz zu Thyen den Bezug auf Daniel 7,13 voraus. Auch die Verse 28-29 können nach Veerkamp nur vom Buch Daniel her verstanden werden:

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

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

Es geht um das Volk, das der NAME in seinem Buch aufgeschrieben hat. In der Szene vom Goldenen Kalb sagt der NAME zu Mose: „Wer sich an mir versündigt hat, den wische ich weg aus meinem Buch“ (Exodus 32,25). Ganz Israel wird erweckt, eben jenes Israel aus der Zeit der makkabäischen Kriege, wo die einen der Tora treu blieben, die anderen sich dem Hellenismus auslieferten. Bei Johannes wird das Kriterium merkwürdigerweise nicht auf das Vertrauen im Messias hin zugespitzt, sondern wir haben einen ähnlichen Gedanken wie

476 [Deutung des Gleichnisses: „Und das ist jetzt“, 5,22-30](#), Abs. 1 und 11-13.9-10 (Veerkamp 2021, 148 und 150-151; 2015, 45 und 2006, 102-103).

in der großen Urteilsszene bei Matthäus, 2,31ff. „Das Gute tun“ ist das Kriterium, in der negativen Gestalt „die törichte Praxis (*ta phaula praxantes*)“. Das ist nicht paulinisch; aber es ist evangelisch!⁴⁷⁷

Darin, dass Johannes nach Veerkamp ganz auf das Volk Israel konzentriert bleibt, besteht der Hauptunterschied zu Wengst und Thyen. In der Einschätzung, dass die Verse über das Gericht nach dem Tun der Menschen keineswegs im Johannesevangelium fehlen dürften, ist Veerkamp mit den beiden anderen einig:

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 {Pharisäer, rabbinische Juden}, 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 „Auferstehung 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.

Indem Veerkamp die Abhängigkeit Jesu vom Gott Israels betont, geht er auch auf den Zusammenhang des endgültigen Gerichts mit dem Sabbat des Gottes Israels ein, wie ihn Johannes sieht:

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.

Es bleibt noch zu klären, warum Veerkamp ziemlich oft Ausdrücke aus der deutschen Wortfamilie „wahrhaftig/bewährt“ verwendet, etwa für das griechische Wort *dikaio*,⁴⁷⁸ das wir gewöhnlich mit „gerecht“ übersetzen. Er folgt damit einer Praxis des jüdischen Verdeutschers der Heiligen Schrift, Martin Buber:

477 Hier widerspreche ich Veerkamp insofern, als auch Paulus das Gericht nach den Werken durchaus nicht außer Kraft gesetzt sieht: 2. Korinther 5,10!

478 [Anm. 198 zur Übersetzung von Johannes 5,30](#) (Veerkamp 2021, 149; 2015, 44).

Der Stamm *dik*– steht für die hebräische Wurzel *zadaq*, die nach Buber mit deutschen Wörtern vom Stamm „wahr-“ wiederzugeben sind. *Dikaïosynē* ist daher „Bewährung, Wahrhaftigkeit, Wahrheit“. Für das „Recht“ haben wir die hebräische Wurzel *schafat*, „Recht tun, Gerechtigkeit walten lassen“, *krinein*, *krisis* steht für hebräisch *mischpat*, „Recht und Gericht“.

In diesem Punkt kann ich mit Veerkamp nur bedingt mitgehen. Ich verstehe das Anliegen Bubers, gleiche Wurzeln im Hebräischen möglichst mit Wörtern gleicher Wurzeln im Deutschen wiederzugeben, aber gerade im Blick auf das Wortfeld „wahr-“ überzeugen mich die von ihm angebotenen Übersetzungen oft nicht wirklich, zumal im deutschen Wort „wahr“ oft mehr die Frage nach der Tatsächlichkeit eines Ereignisses wahrgenommen wird als etwa diejenige nach der Bewährung eines Menschen an den Maßstäben der Tora. Andererseits gibt auch das deutsche Wort „gerecht“ Anlass zu Missverständnissen, wenn man es nicht im Sinne der tätigen Bewährung in einem Leben nach der Tora versteht, sondern als wesensmäßige Rechtschaffenheit oder als Ausdruck der Gleichbehandlung aller Menschen. In meinen Augen muss in jedem Einzelfall nach der angemessenen Übersetzung Ausschau gehalten werden.

Johannes 5,31-32: Jesus beruft sich auf einen vertrauenswürdigen Zeugen

5,31 Wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr.

5,32 Ein anderer ist's, der von mir zeugt;
und ich weiß, dass das Zeugnis wahr ist, das er von mir gibt.

[18. Juni 2022] Für Klaus Wengst (W177) geht es im gesamten Rest des Kapitels 5 um die „Legitimation“ Jesu. Mit welchem Recht kann Johannes behaupten, „dass im Wirken Jesu Gott wirkt, ja sogar sein endzeitliches Handeln, mit dem er Tote lebendig macht und Gericht hält, jetzt schon zum Zuge kommen lässt“?

Zu Beginn stellt Jesus heraus, dass ihn nicht sein eigenes Zeugnis ausweise, sondern dass „ein anderer“ gültig für ihn Zeugnis ablege (V. 31f.). Dieser „andere“ ist nicht Johannes der Täufer, dessen Zeugnis für Jesus zwar ein wahres Zeugnis ist, das ihn aber nicht zu legitimieren vermag (V. 33-35). Als „der andere“ wird „der Vater“ genannt, der sein Zeugnis im Wirken des Sohnes ablegt (V. 36-38). Das führt schließlich zu der Frage, wie sich dazu das Zeugnis der Schriften und des Mose verhält (V. 39-47).

Die Übersetzung „wahr“ für *alēthēs* in Vers 31 hält Wengst für unangemessen (Anm. 273):

Es ist ja nicht so, dass Jesu Zeugnis im Sinne des Evangelisten nicht „wahr“ wäre, aber als Zeugnis über sich selbst hätte es keinen juristischen Wert.

Jesus kann also nur meinen (W177), „dass ein von ihm selbst gegebenes Zeugnis nicht ‚beglaubigt‘ wäre“. Auch er (W178) „bedarf unabhängiger Zeugen, um den Verdacht abzuweisen, „eigene Interessen zu verfolgen und also befangen zu sein“.

Von vornherein kann Wengst zufolge aber von einer wirklichen Unabhängigkeit des von Jesus genannten Zeugen nicht die Rede sein:

So führt Jesus auch einen „anderen“ an, der für ihn Zeugnis ablegt. Aber indem er sogleich hinzufügt, er wisse, dass dessen Zeugnis über ihn „beglaubigt“, „verlässlich“ sei, deutet sich schon hier ein enger Zusammenhang zwischen ihm und diesem anderen an.

Auch Hartwig Thyen (T319) überschreibt den „seiner ‚Apologie‘ {Verteidigungsrede} folgenden Teil der Rede Jesu (5,31-40)“ mit dem Stichwort „Legitimation“. Dazu betont er,

daß der Erweis von ‚Glaubwürdigkeit‘ oder ‚Unglaubwürdigkeit‘ des Zeugen im Prozeß und in diesem Sinne seine ‚Legitimation‘ der entscheidende Grundzug des gesamten jüdischen Gerichtswesens ist.

Den Unterschied „zu den uns geläufigen gerichtlichen Verfahren“ hat Thyen zufolge Anthony Harvey „treffend beschrieben und darin geradezu einen Schlüssel zur literarischen Struktur unseres Evangeliums entdeckt:⁴⁷⁹

„Die Reden der Parteien in einem solchen Streitfall unterschieden sich erheblich von dem, was man in einem abendländischen Gericht erwartet hätte. Es wurde nicht versucht, einen Fall Stück für Stück aufzuarbeiten, Beweise schrittweise zusammenzutragen und dem Ganzen eine eigene logische Schlüssigkeit zu verleihen. Vielmehr ging es darum, dass jede Partei ihren Fall immer wieder so vortrug, dass die Zweifel der Zuhörer ausgeräumt wurden. Es ging nicht so sehr darum, einen Fall zu präsentieren, der nicht widerlegt werden konnte, sondern sich selbst als eine Person darzustellen, die es verdiente, dass man ihr glaubte; und die wirksamste Methode, dies zu erreichen, bestand oft darin, immer wieder dasselbe zu sagen, mit nur kleinen Abweichungen im Detail und mit wiederholtem Beharren auf der eigenen Glaubwürdigkeit ...“.

Daher ist es nach Thyen „kein Zufall, daß Jesu gesamte Legitimation als ‚glaubwürdiger‘ (*alēthēs*) Zeuge von den forensischen Termini *martyrein* und *martyria* {Zeugnis ablegen und Zeugnis} beherrscht wird“.

479 Thyen zitiert Anthony R. Harvey, *Jesus on Trial*, London 1976, 16 (oben von mir ins Deutsche übersetzt):

„The speeches of the parties to such a dispute were very different from what would have been expected, say, in a western court. There was no attempt to build up a case bit by bit, accumulating evidence by stages and giving the whole presentation a logical cogency of its own. Rather it was a matter of each party stating his case again and again in such a way as to dispel the doubts of his listeners. The object was not so much to present a case which could not be demolished as to present oneself as a person who deserved to be believed; and the most effective way of achieving this was often to say the same thing over and over again, with only small variations of detail, and with repeated insistence upon one's own credentials ...“.

Zu dem Widerspruch, der zwischen Johannes 5,31 und 8,14 besteht, dass Jesus hier sein eigenes Zeugnis als unglaubwürdig, dort aber als glaubwürdig bezeichnet, und der den Exegeten Barrett⁴⁸⁰ zur Frage veranlasst hat, „ob ein Schriftsteller, der sein Werk vollständig durchgesehen hat, die zwei Aussagen in ihrer vorliegenden Form hätte stehen lassen“, betont Thyen (T319f.), dass

gerade in diesem gewiß nicht zufällig ‚stehen gebliebenen‘, sondern absichtsvoll gesetzten Widerspruch ... das Paradox der Sendung Jesu als des fleischgewordenen Logos [besteht]. Überall in unserem Evangelium und zumal in seinen *egō eimi*-{ICH-BIN-}Worten tritt Jesus ständig als Zeuge ‚in eigener Sache‘ auf. Und doch steht all das unter der ständigen Prämisse, daß er nichts von sich selbst her tut noch überhaupt tun kann (5,19f.30f).

Damit ist auch die von Wengst angedeutete Frage nach der wirklichen Unabhängigkeit des anderen Zeugen, auf den Jesus in Vers 32 verweist, bereits beantwortet. Thyen legt diesen Vers folgendermaßen aus:

Auch wenn er [Jesus] bei der Nennung dieses ‚Anderen‘ an Johannes den Täufer denken könnte und die folgenden Verse das sogar zunächst zu bestätigen scheinen, ahnt der Leser bereits, was explizit erst V. 37 erklären wird: Der ‚Anderere‘ – und darin besteht das Paradox – ist der Vater, der aber durch den Mund und durch die Worte und Werke eben dieses Sohnes für ihn zeugt. Darum kann und muß der Sohn dem Satz, daß sein Zeugnis, wenn es denn ein Zeugnis in eigener Sache wäre, unglaubwürdig ist, in 8,14 den anderen Satz hinzufügen, daß aber sein Zeugnis gleichwohl glaubwürdig ist, weil es nämlich gar nicht das Seine ist.

Das heißt, nicht als die Persönlichkeit Jesus ben Joseph von Nazareth, sondern als der vom VATER Gesandte beansprucht Jesus Glaubwürdigkeit:

Daß es nicht das Zeugnis jenes Sohnes Josephs ist, dessen Eltern und Milieu seine Ankläger zu kennen meinen (6,42), sondern das Zeugnis des Vaters, macht den grammatisch (und juristisch) korrekten Realis {der Wirklichkeit entsprechender Satz} von 5,31 *zugleich* zum logischen Irrealis {irrealer Satz}, weil von diesem *egō* gilt, *monos ouk eimi, all' egō kai ho pempas me patēr* {ich bin nicht allein, sondern ich und der mich gesandt habende Vater} (8,16).

Auch Ton Veerkamp⁴⁸¹ sieht im Hintergrund von Vers 31 stillschweigend den

Einwurf der Gegner..., den sie in 8,13 offen vorbringen: „Du gibst Zeugnis über dich selbst; dein Zeugnis ist nicht vertrauenswürdig.“

480 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 279.

481 [Das Zeugnis, 5,31-37a](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 152; 2006, 103).

Auf diesen Einwurf antwortet Jesus mit dem Eingeständnis, dass sein Zeugnis nicht vertrauenswürdig wäre, wenn er über sich selbst Zeugnis gäbe.

Auf die Widersprüchlichkeit zwischen 5,31 und 8,14 geht er hier nicht ein; wir werden sehen, dass er Jesu Argumentation in 8,14 nicht für geeignet halten wird, seine innerjüdischen Gegner zu überzeugen.

Johannes 5,33-35: Johannes als Zeuge und Leuchte für Gottes Treue und Befreiung

5,33 Ihr habt zu Johannes geschickt, und er hat die Wahrheit bezeugt.

5,34 Ich aber nehme nicht von einem Menschen Zeugnis an; sondern ich sage das, damit ihr selig werdet.

5,35 Er war ein brennendes und strahlendes Licht; ihr aber wolltet eine kleine Weile fröhlich sein in seinem Licht.

[19. Juni 2022] In den folgenden Versen geht es zunächst noch einmal um das Zeugnis Johannes des Täuflers. Wengst zufolge (W178) galt dieser zwar „schon zuvor im Evangelium als Zeuge schlechthin“, indem er „ein wahres, ein verlässliches“ Zeugnis abgelegt hat, das „weiterhin Bedeutung“ behält. Dennoch ist er nicht „dieser ‚andere‘“, den Jesus soeben als seinen glaubwürdigen Zeugen angekündigt hat.

Da ein menschlicher Zeuge wie der Täufer aber nicht legitimieren kann, „dass im Wirken Jesu Gott wirkt“, muss Jesus zwei Sätze mit gegenläufiger Bedeutung hart nebeneinanderstellen. Einerseits kann „menschliches Zeugnis“, „indem es zum Vertrauen auf Gott führt (vgl. 1,7), ... sogar der ‚Rettung‘“ dienen, andererseits „muss Jesus feststellen: ‚Ich nehme aber nicht das Zeugnis von einem Menschen an‘“, denn es ist „dem Menschen unmöglich ..., Gott und sein Handeln zu begründen“. Das muss er „aber auch gar nicht, weil Gott schon für sich selbst gesprochen und gehandelt hat und der menschliche Zeuge hier nur noch nachsprechen kann, darf und soll.“

In diesem Zusammenhang würdigt Jesus Johannes rückblickend als eine „Lampe“, *lychnos*, „die brannte und leuchtete“. Dass die Lutherbibel die Wörter *lychnos* und *phōs* in diesem Satz beide mit „Licht“ übersetzt, lädt zu Missverständnissen ein, da Johannes 1,8 ausdrücklich verneint hatte, dass „jener das Licht war“. Wengst verweist dazu auf eine rabbinische Quelle,⁴⁸² in der ebenfalls metaphorisch von „der ‚Lampe‘, der ‚Leuchte‘ im Unterschied zu größerem Licht“ die Rede ist:

Dort sagt Jitro, als Mose ihn zurückhalten will: „Die Lampe nützt doch nur etwas an einem dunklen Ort. Was nützt denn die Lampe zwischen Sonne und Mond? Du bist Sonne, und Aaron, dein Bruder, ist Mond. Was soll die Lampe zwischen euch tun? Pass auf! Ich will vielmehr zu meinem Land gehen, alle

482 Wengst zitiert „Mekhl Jitro (Amalek) 2“ nach: Mechilta d’Rabbi Ismael, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931), 200.

Kinder meines Bezirks zu Proselyten machen, sie zur Lehre der Tora hinführen und sie unter die Fittiche der *sch'chináh* {Einwohnung Gottes} bringen.“

Den Vorwurf, den Jesus seinen Gegnern bezüglich Johannes des Täufers entgegenbringt, deutet Wengst folgendermaßen (W178):

Über das Licht dieser Lampe, die Johannes war – lautet nun der Vorwurf –, „wolltet ihr euch kurze Zeit freuen“. Damit soll wohl gesagt sein, dass die Adressaten im Blick auf Johannes eine gewisse Akzeptanz zeigten, aber ihm dann doch nicht folgten. Das könnte für den Evangelisten auch nur in der Akzeptanz Jesu bestehen, da er Johannes zum Zeugen schlechthin für Jesus gemacht hat.

Hartwig Thyen (T320) zufolge mag Jesus zunächst durchaus bewusst in der Schwebe lassen, ob nicht doch „der Täufer der bisher unbenannte ‚Andere‘“ ist, „der für ihn als Zeuge eintritt“. Er erinnert „seine Antagonisten an die Delegation, die sie einst ausgeschickt hatten, Johannes den Täufer nahezu förmlich zu ‚verhören‘“, und benennt „die einstige *martyria* des Johannes ... als *bleibendes* ‚Zeugnis für die Wahrheit‘“. Zu diesem Zeugnis betont Thyen (T321):

Wenn das feierliche Bekenntnis des Johannes, daß er *weder* der Messias, *noch* Elia, *noch auch* ‚der Prophet‘ sei, nämlich der Dtn 18,18f verheißene Prophet ‚wie Mose‘, aber impliziert, daß alle diese Verheißungen in Jesus erfüllt und überboten sind, dann hätten die, die Jesus hier der Gotteslästerung verdächtigen, zumindest offen sein müssen für seine Zeichen und Worte. Denn in den ‚Schriften‘, die sie doch mit großem Eifer durchforschen, weil sie in ihnen mit ebenso viel Recht wie Unrecht das ‚ewige Leben‘ zu finden hoffen (5,39), steht doch geschrieben: „Einen Propheten wie dich (nämlich wie Mose) werde ich ihnen ‚erwecken‘ (*anastēsō autois*) aus der Mitte ihrer Brüder, und ich werde mein Wort in seinen Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm (zu sagen) gebiete. ... (Dtn 18,18f). Gerade die *loudaioi* sollten wissen, daß kein Prophet sich je anders zu legitimieren vermag als dadurch, daß er auf seinen Auftraggeber verweist, der ihn der unentrinnbaren *anankē* {Zwang} seines Propheten-Daseins unterworfen hat.

Wie ist nun damit umzugehen (T322), dass sich Jesus mit Vers 34a von Johannes dem Täufer zu distanzieren scheint? In Karl Barths⁴⁸³ umschreibender Wiedergabe von Vers 34 sieht Thyen den wohl einzigen Weg zur „Auflösung dieses Dilemmas“:

„Nicht als Menschenwort nehme ich sein Zeugnis als gültig an, anerkenne ich in ihm das Zeugnis des ‚Anderen‘ *peri emou*. Kein Mensch als solcher kann einem Anderen das Zeugnis geben, das ich brauche. Auch Johannes konnte das

483 Thyen zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 291f.

nicht. Es ist aber auch nicht das ‚Zeugnis von einem Menschen‘, das ich meine und anerkenne, wenn ich euch auf ihn verweise, sondern ich verweise euch auf ihn – ‚damit ihr gerettet werdet!‘ Von wem kann man gerettet werden als von dem, der allerdings durch Johannes zu euch gesprochen, der aber nicht Johannes, sondern eben der ‚Andere ist? Habt ihr *diesen* gehört, als ihr Johannes hörtet? Nein, antwortet V. 35 ...“.

Zu Vers 35 weist Thyen anders als Wengst darauf hin, dass hier „Johannes nicht einfach mit einem brennenden Leuchter verglichen“ wird, „der seinen Schein verbreitet“. Stattdessen wird er „mit dem wiederholten Artikel beim Prädikatsnomen: *ho lychnos ho kaiomenos kai phainōn* {die Leuchte, die brennt und scheint}, als der (bekannte) Leuchter bezeichnet.“ Unter Berufung auf F. Neugebauer⁴⁸⁴ sieht er „diese Artikel“ als ein Signal für „ein intertextuelles Spiel mit Psalm 131,16b-17“ (nach der LXX). Nach dem hebräischen Text entsprechen diese Verse Psalm 132,16b-17. Dort spricht der Gott Israels:

Und ihre Heiligen sollen fröhlich sein.
Dasselbst lasse ich aufgehen das Horn Davids,
ich habe meinem Gesalbten eine Leuchte zugerichtet.

Unmöglich ist es nicht, dass der Evangelist Johannes sich in seiner Bemerkung über den Täufer auf diese Schriftstelle bezieht (T322):

Johannes war eben dieser *Leuchter*, den Gott aufgestellt hat, seinen Christus ins rechte Licht zu setzen. Das war sein Lebenszweck und der Inhalt der ‚Wahrheit‘, die er bezeugt hatte. Aber nicht über den von Johannes beleuchteten messianischen Gottessohn sind die *hosioi* {Heiligen, Gerechten} in lauten Jubel ausgebrochen, sondern, blind für den wahren Zweck dieses ‚von Gott als Leuchter gesandten Menschen‘ (1,6), haben sie sich nur kurzweilig an seinem flackernden Schein ergötzt.

In dieser Stelle sieht Thyen eine weitere

Bestätigung dafür, daß die vermeintliche Polemik unseres Evangeliums gegen eine ‚Täufersekte‘ ... sich in Wahrheit wohl gegen ein Judentum richtet, das Johannes als den ‚Seinen‘ beansprucht und ihn „gegen Jesus ausgespielt“ hat. Im Hintergrund unserer um die Frage nach der Vollmacht Jesu kreisenden forensischen Szene scheint überdies Mk 11,27-32 zu stehen. Ebenso wie hier wird auch da auf den Täufer und seine Taufe als auf eine abgeschlossene Episode zurückgeblickt...

Ton Veerkamp⁴⁸⁵ nimmt zunächst Johannes den Täufer als den „anderen Zeugen“, von dem Jesus spricht:

484 Thyen zitiert F. Neugebauer, *Miszelle zu Joh 5,35*, ZNW 52 (1962), 130ff.

485 [Das Zeugnis, 5,31-37a](#), Abs. 3-6 (Veerkamp 2021, 152-153; 2006, 103-104).

Die Gegner haben Zeugnis von ihm verlangt und dessen Zeugnis sei „für die Treue“. Das heißt, dieser habe bezeugt, dass Gott Israel die Treue hält. Jesus weist auf Johannes hin; alles, was er sagt und tut, diene der Befreiung Israels.

Zwei Dinge interpretiert Veerkamp demgemäß anders als Wengst und Thyen: Die Wendung *martyrein tē alētheia*, die nach Thyen (T320) „nur hier und Joh 18,37“ erscheint, spitzt er über ein Zeugnis „für die Wahrheit“ hinaus auf das Zeugnis für die Treue des Gottes Israels zu; zugleich nimmt er in dem Wort *sōthēte* die Grundbedeutung der Befreiung ernst, die dieser Gott Israel verheißt, und spricht nicht doppeldeutig oder den diesseitig-politischen Sinn völlig unterdrückend von der Rettung der Angesprochenen.

In Vers 35 setzt Veerkamp zufolge der Evangelist dem Täufer

ein Monument mit den Worten: „Dieser war wie eine Fackel, brennend, strahlend.“ Und fügt die rätselhaften Worte hinzu: „Ihr wolltet (bloß) kurze Zeit jubeln in seinem Licht.“

Zwei Rätsel sind hier zu lösen: erstens, ob tatsächlich diejenigen, „die ‚zu Johannes sandten‘ (1,24)“, um ihn einem Verhör zu unterziehen, dieselben sind, die in seinem Licht jubelten, und zweitens, ob sich die Bedeutung der Worte *pros hōran* in der Übersetzung mit „kurze Zeit“ (Wengst) oder „kurze Weile“ (Thyen) erschöpft. Für „kurze Zeit“ verwendet der Evangelist Johannes nach Veerkamp (Anm. 203) sonst die Ausdrücke *mikron chronon* oder nur *mikron*, nämlich in Johannes 7,33; 12,35; 13,33; 14,19; 16,16.17.18.19. Die Wendung *pros hōran*, wörtlich: „auf die Stunde hin“, auf die Johannes hier zurückgreift (Anm. 202),

steht im Gegensatz zu „in Weltzeit“. Im Philemonbrief finden wir diesen Ausdruck: „Denn vielleicht war er deswegen *kurze Zeit* getrennt gewesen, damit du ihn *in Weltzeit* behältst“ (V.15).

Davon ausgehend stellt Veerkamp einem Bejubeln des Täufers „auf die Stunde hin“ die in Psalm 5,12 erwähnte messianische Freude gegenüber:

Psalm 5,12 lautet: „Freuen werden sich, die bei dir geborgen sind / *in Weltzeit* werden sie jubeln (*eis aiōna agalliasontai*)...“ Wenn Johannes auf Psalm 5,12 hindeutet, dann bedeutet *agalliathēnai pros hōran*, dass die Bewunderung für Johannes [den Täufer] nicht auf dem messianischen Aspekt seines Auftritts beruht, sondern auf der moralischen Wertschätzung seiner Person.

Für den Hinweis, dass in Psalm 132,16b-17 ein noch engerer Zusammenhang sogar mit der Leuchte hergestellt werden kann, die der NAME seinem Messias aufrichtet, wäre Veerkamp Thyen sicher dankbar gewesen, zumal auch diese messianische Rede in Vers 14 die Ruhe Gottes *eis aiōna*, „in Weltzeit“, als klares Ziel benennt.

Dafür, dass es in der Tat jüdische Bewunderer Johannes des Täufers gab, benennt Veerkamp beispielhaft den

Geschichtsschreiber Flavius Josephus, der in seinen *Jüdischen Altertümern* {[Ant. 18, 5, 2](#)} Johannes als Moralprediger beschreibt:

... ein edler Mann ..., der die Juden anhielt, nach Vollkommenheit zu streben, indem er sie ermahnte, Gerechtigkeit einander und Frömmigkeit Gott gegenüber zu üben ...

Mit der messianischen Predigt des Johannes, gar mit seinem messianischen Zeugnis hatten Leute wie Flavius Josephus nichts zu tun. Sie wollten ihn als geschätzten Ethiker, der die gegenwärtige Ordnung nicht wirklich in Frage stellt. „Johannes? Ein edler Mensch, einer von uns. Er will die Menschen besser machen, nicht aber die herrschende Ordnung umstürzen. Aber dieser Jesus? Ein Renegat. Diese Messianisten? Fanatiker!“ So ungefähr müssen die Argumente gewesen sein, mit denen sich Johannes [der Evangelist] und seine Gruppe auseinanderzusetzen hatten und die wohl manchen in seiner Gruppe zu schaffen machten. Die Bewunderung für Johannes [den Täufer] sei offenbar nur eine vorübergehende Sache gewesen.

In der Einschätzung, dass die jüdischen Gegner Jesu den Täufer als einen der Ihren für sich reklamieren, bestätigt Veerkamp also die Auffassung Thyens, während beide in der Betrachtung Jesu weit auseinanderstrebende Wege gehen.

Johannes 5,36-37a: Das Zeugnis der Werke des Sohnes und das Zeugnis des VATERS für den Sohn

5,36 Ich aber habe ein größeres Zeugnis als das des Johannes; denn die Werke, die mir der Vater gegeben hat, damit ich sie vollende, eben diese Werke, die ich tue, zeugen von mir, dass mich der Vater gesandt hat.

5,37a Und der Vater, der mich gesandt hat, hat von mir Zeugnis gegeben.

[20. Juni 2022] Nach Wengst (W178) soll nun „endlich genannt werden, was wirklich zu legitimieren vermag, soll der angekündigte ‚andere‘ sozusagen in den Zeugenstand treten.“ Die Verse Johannes 5,36-37a stellen in seinen Augen jedoch „ein höchst merkwürdiges Zeugnis“ dar (W178f.):

„Die Taten nämlich, die der Vater mir gegeben hat, dass ich sie vollbringe – eben die Taten, die ich tue, legen Zeugnis für mich ab, dass der Vater mich gesandt hat. Ja, der Vater, der mich geschickt hat, der hat Zeugnis für mich abgelegt.“ Die Merkwürdigkeit besteht darin, dass „der andere“ sein Zeugnis gar nicht anders als im Handeln Jesu ablegt, dass also Jesus für sein Handeln beansprucht, es sei Vollzug des Willens Gottes.

Im einzelnen will Wengst (W179) bei Jesu Taten „nicht in besonderer Weise an das vorher erzählte Wunder und an weitere Wunder“ denken, „so gewiss sie eingeschlossen sind“. Vielmehr verweist die

Formulierung ‚dass ich sie vollbringe‘ ... auf das Ende des Evangeliums, auf den Tod Jesu am Kreuz und auf das Zeugnis von seiner Auferweckung. Im Blick ist also das gesamte Wirken Jesu. Das – mit seinem Ende am Kreuz – kann nur so Zeugnis sein, dass es als Zeugnis beansprucht wird.

Wie kann ein solcher zeugnishafter Anspruch aber erhoben werden? Hier kommt er darin zum Ausdruck, dass „die Taten“ als vom Vater „gegeben“ bezeichnet werden mit dem Ziel, sie zu vollbringen. Der „andere“ ist also keine neutrale Instanz, auf die man sich objektiv beziehen könnte, um dann das Handeln Jesu abwägend beurteilen zu können. Dementsprechend nennt ihn Jesus hier gewiss nicht zufällig seinen Vater.

Der Problematik (Anm. 278), dass auch Gottes Zeugnis, wenn er „als Vater über Israel als seinen Sohn Zeugnis ablegt“, als befangen verdächtigt werden kann, tritt nach Wengst auch in einer rabbinischen Tradition⁴⁸⁶ zu Tage:

Nach ihr sagen die Götzendiener vor Gott: „Herr der Welt, haben denn die Israeliten, die die Tora empfangen haben, sie auch ausgeführt? Der Heilige, gesegnet er, sagte ihnen: ‚Ich bezeuge ihnen, dass sie die ganze Tora ausgeführt haben! Sie sagen vor ihm: ‚Herr der Welt, darf denn ein Vater über seinen Sohn Zeugnis ablegen? Denn es steht geschrieben (Ex 4,22): *Mein erstgeborener Sohn ist Israel.*“

Dort ist es schließlich so, worauf Wengst allerdings nicht mehr eingeht,⁴⁸⁷ dass sich „der Heilige“ schließlich auf genau die Völker als unabhängige Zeugen beruft, die seine Weisung nicht angenommen hatten:

Von euch sollen sie kommen und für Israel zeugen, daß sie die ganze Weisung erfüllt haben. Nimrod soll kommen und für Abraham zeugen, daß er keinen Götzendienst trieb. Laban soll kommen und für Jakob zeugen, daß er nicht des Raubes verdächtig war. Die Frau Potiphars soll kommen und für Joseph zeugen, daß er nicht der Übertretung verdächtig war. Nebukadnezar soll kommen und für Hananja, Misael und Asarja zeugen, daß sie sich nicht vor dem Bilde niedergeworfen haben. Darius soll kommen und für Daniel zeugen, daß er das Gebet nicht unterlassen hat. Bildad aus Suah soll kommen, Zophar aus Naema, Eliphas aus Teman und Elihu, Baracheels Sohn aus Bus, und sie sollen für Israel zeugen, daß sie die Weisung ganz und gar erfüllt haben, denn es heißt: *Hergeben sollen sie ihre Zeugen, damit jene bewahrheitet werden.*

Jesu Anspruch dagegen (W179), „in seinem Wirken als von Gott Beauftragter und Gesandter“ zu handeln, ist nicht auf eine solche Weise ableitbar:

486 Wengst zitiert „bAS 3a“, also den Traktat ‘Avoda Zara 3a im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

487 Ich zitiere aus dem „Traktat Awoda sara 3a“ nach: Der Babylonische Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer, München 1963, 122f.

Das, was legitimiert, ist identisch mit dem, was legitimiert werden soll. Es liegt hier ein geschlossener Kreis vor. Er könnte nur um den Preis aufgebrochen werden, dass an die Stelle des Zeugnisses Gottes ein menschliches Zeugnis träte. Ob Gott präsent ist, kann nicht objektiv demonstriert werden. Das muss sich schon in der Verkündigung dieses Zeugnisses selbst erweisen. Und es erweist sich, indem durch sie Gemeinde entsteht und lebt. Die Legitimation Jesu liegt in der Selbstevidenz der Verkündigung.

In der Argumentation von Hartwig Thyen zu Vers 36 fällt auf (T322), dass er sich viel weniger mit dem „Zeugnis der *Werke* Jesu, des messianischen Gottessohnes, der mit dem heiligen Geist tauft und die Toten lebendig macht“, beschäftigt, als dieses Zeugnis mit demjenigen des Johannes zu vergleichen (T323):

Wie der quantitative Komparativ *meizō* {größer} zeigt, sind ... beider ‚Werke‘ ... insofern vergleichbar, als durch beider Mund und Werk jener in V. 32 genannte ‚Anderer‘ spricht und handelt. ... Und *vergleichbar* sind diese beiden unvergleichlichen Zeugen auch darin, daß sie beide mißverstanden werden, daß sie beide auf Ohren stoßen, die taub sind für die Stimme jenes ‚Anderen‘, die aus ihrem Munde erklingt, für sein Tun, das sich im Wirken dieses Sohnes vollendet.

Nur indirekt wirft Thyen ein deutendes Licht auf die Werke Jesu, indem er darauf verweist, dass seine jüdischen Gegner nicht nur den Täufer, sondern auch Jesus „für einen ihresgleichen“ halten, und dazu einmal mehr Karl Barth⁴⁸⁸ zu Wort kommen lässt:

Daß aber „das geschichtliche Leben Jesu an sich, abgesehen von seinem Woher und Wohin, ohne Erkenntnis seiner theologischen und eschatologischen Bedeutung, das geschichtliche Leben Jesu bei Ablehnung des Zeugnisses des ‚Anderen‘, das da stattfindet, ... so wenig selig (macht) wie irgend eine Geschichte“, das verkennen sie...

Indem Thyen diesem Zitat Barths „Hinweis auf Fichtes ‚Anweisung zum seligen Leben‘“ hinzufügt: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig“, macht er überdeutlich, mit dem hier ausgebreiteten Gegenüber des geschichtlichen Lebens Jesu einerseits und seiner theologisch/eschatologischen Bedeutung andererseits eine ausgesprochen metaphysische, religiös-jenseitsweltliche Zielsetzung zu verfolgen, mit anderen Worten: Jesu Werke stehen letzten Endes im Dienst der ewigen Seligkeit aller Menschen auf Erden, die auf ihn zu vertrauen vermögen.

Während Wengst den Vers 37a fast nur vom Vers 36 her ausgelegt hatte (W179), insofern nämlich der Vater „sein Zeugnis“ für den Sohn „gar nicht anders als im Han-

488 Thyen zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 293.

deln Jesu ablegt“, legt Thyen (T323) umgekehrt den Hauptakzent auf die Auslegung von Vers 37a. Das Zeugnis den „sendenden Vaters selbst“ erhält sein „besonderes Gewicht ... durch den Einsatz des Demonstrativums *ekeinos* {jener} sowie durch das Perfekt *memartyrēken* {hat Zeugnis abgelegt}“. Unter Verweis „auf das *heōs arti* {bis jetzt} von 5,17“ erklärt dazu Robert H. Lightfoot:⁴⁸⁹

„Alles Leben, im und vom Anfang an, hat, wenn es richtig verstanden wird, als das Wirken des Vaters den Herrn bezeugt“.

In zweifacher Hinsicht widerspricht Thyen der Auslegung von Vers 37a durch Jürgen Becker.⁴⁹⁰ Dieser erklärt nämlich zum einen,

das Perfekt *memartyrēken* {er hat bezeugt} könne „analog zu 3,11-13 vom Standpunkt der Gemeinde aus gesprochen sein“, die damit „auf das abgeschlossene Wirken Jesu“ zurückblicke und es „als ein Zeugnis des Vaters wie 1Joh 5,10“ interpretiere... Doch der Vorstellung, daß unser Erzähler derart unvermittelt aus der Zeit seiner Erzählung in die nachösterliche Zeit seines Erzählens hinübergesprungen sein könnte, haben wir bereits bei der Interpretation der vermeintlichen Analogie von 3,11-13 widersprochen.

Mit dem zweiten Gesichtspunkt kommt Thyen auf ein Anliegen zurück, dass auch mir besonders am Herzen liegt:

Erst recht müssen wir Becker widersprechen, wenn er V. 37 „dahingehend (deutet), daß vor und abgesehen von Jesus Gott sich überhaupt nicht offenbart“ habe und den Juden damit jeglicher Zugang zu Gott abgesprochen werde. Dem Johannesevangelium sei vielmehr die Position eigen, „daß nur exklusiv der Sohn den unbekannten Vater offenbart mit den entsprechenden Konsequenzen“. Doch, wie unten zu 14,6 auszuführen sein wird, verhält es sich bei Johannes genau umgekehrt: Da tritt der bekannte Vater, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs als Zeuge für seinen *unbekannten* Sohn Jesus Christus vor die Schranken des vom Kosmos gegen diesen versammelten Gerichts und macht ihn als den bekannt und erkennbar, den er in seiner Liebe zum Kosmos zu dessen Erlösung gesandt hat.

Für Ton Veerkamp⁴⁹¹ sind die Werke, die für Jesus Zeugnis ablegen, klar erkennbar in den Zeichen der Befreiung, die er an einzelnen Menschen in Israel vollbringt:

489 Thyen zitiert Robert Henry Lightfoot, *St. John's Gospel*, London 1956, 7. Auflage Oxford, London und New York 1972 (ed. by C. F. Evans), 147 (oben von mir ins Deutsche übersetzt): „all life, in and from the beginning onwards, when rightly understood, has born witness, as the activity of the Father, to the Lord“.

490 Thyen zitiert Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, ÖTK 4/1, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 304ff.

491 [Das Zeugnis, 5,31-37a](#), Abs. 7 (Veerkamp 2021, 153; 2006, 104).

Das entscheidende Zeugnis für Jesus sind seine Werke. Und die Tatsache, dass Jesus diese Werke vollbringt, führt er zurück auf die vollendete Tatsache, dass der Vater Zeugnis über Jesus gegeben hat, Perfektum! Das hat er getan, indem er Jesus alle Macht gegeben hat – und das, nur das, erweist sich in den Werken. Hier geht es um das Werk, durch das er dem achtunddreißig Jahre gelähmten, ums Gebirge Seir kreisenden Israel den Gang ermöglicht.

Während Thyen auf eine selig machende Geschichte in metaphysischem Sinn hinaus will und Wengst (W179) von einer „Selbstevidenz der Verkündigung“ spricht, die sich sozusagen selbst bestätigt, „indem durch sie Gemeinde entsteht und lebt“, ist Johannes nach Veerkamp an der Zukunft Israels interessiert, dessen Leben der kommenden Weltzeit sich hier auf der Erde unter dem Himmel Gottes abspielen wird.

Johannes 5,37b-38: Stimme, Gestalt und Wort Gottes entgehen den Gegnern Jesu

5,37b Ihr habt niemals seine Stimme gehört noch seine Gestalt gesehen

5,38 und sein Wort habt ihr nicht in euch wohnen;
denn ihr glaubt dem nicht, den er gesandt hat.

[21. Juni 2022] In den Versen 37b-38 ergänzt Johannes Wengst zufolge (W179) seine Aussage, „dass im Wirken Jesu ganz und gar Gott wirkt“, durch den harten „Umkehrschluss...“, dass Gottes Wirken überhaupt nicht wahrnimmt, wer es hier nicht wahrnimmt.“ Reißt man die Aussagen dieser Verse aus ihrem Zusammenhang und spricht man sie unkritisch nach, so müssen sie Wengst zufolge zu antijüdischen Schlussfolgerungen führen, so etwa bei Rudolf Bultmann,⁴⁹² wenn er schreibt: „Den Juden ist Gott gänzlich verborgen; sie haben keinen Zugang zu ihm“, oder: „In Jesu Wirken begegnet Gottes Offenbarung; wer hier nicht glaubt, zeigt, daß er Gott nicht kennt“.

Demgegenüber muss nach Wengst beachtet werden (W179f.), dass diese Aussagen die Form der Anrede haben, also auf ein bestimmtes Gegenüber in einer vorgestellten Situation bezogen sind, die zugleich transparent für die Situation des Evangelisten ist. Somit ergibt es sich keineswegs, dass er mit diesen Sätzen alles bestreiten will, was die Bibel und die jüdische Tradition über ein Sehen und Hören Gottes erzählen. Nimmt man sie jedoch aus der Anrede heraus und verallgemeinert sie, werden sie noch einmal verschärft.

In diesem Zusammenhang verweist nun auch Wengst (W180) kritisch auf Jürgen Becker (vgl. meine Anm. 490), der Johannes so versteht, „daß vor und abgesehen von Jesus Gott sich überhaupt nicht offenbart hatte“:

Eine solche auch nach rückwärts gehende Verabsolutierung ist jedoch ausgeschlossen. Denn Jesus behauptet gegenüber den von ihm Angeredeten, dass

492 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 200 und 201.

sie das Wort Gottes „nicht bleibend“ unter sich hätten. Das setzt voraus, dass es unter ihnen war und auch noch ist. Und dieses Wort Gottes wird nicht einfach mit Jesus identifiziert, wohl aber zu ihm in Beziehung gesetzt. Denn wie gleich der folgende Abschnitt zeigt, denkt Johannes bei dem Wort Gottes an „die Schriften“. Auf deren Beziehung zu Jesus geht er dort ein.

Nach Klaus Wengst muss man heutzutage aber auch „die Logik“ des johanneischen „Umkehrschlusses“ selbst hinterfragen:

Auch nach Johannes gilt ganz selbstverständlich, dass der in Jesus wirkende Gott der in „den Schriften“ bezeugte und also schon in Israel bekannte Gott ist. Dann aber ist es im Blick auf Juden nicht evident, dass Gott überhaupt nicht kenne, wer nicht seine Präsenz in Jesus wahrnehme. Diesen Umkehrschluss des Johannes können und dürfen wir nicht nachsprechen. Wie Juden Jesus wahrnehmen, hängt nicht zuletzt auch davon ab, wie sie Kirche erfahren – wenn anders Kirche „Leib Christi“, „Leib des Gesalbten“ ist: messianische Verkörperung.

Im Ergebnis ist dieser Bibelkritik des christlichen Theologen Wengst aus interreligiöser Verantwortung heraus zuzustimmen. Ob er mit ihr dem Evangelisten Johannes in seiner Situation gerecht wird, wird noch zu prüfen sein.

Hartwig Thyen (T324) will bei aller „Schärfe der Auseinandersetzung“ Jesu mit den Juden, die ihn „in unserer Szene ... als Gotteslästerer zu töten trachten“, dennoch auch den „um Zustimmung werbenden Ton dieser Sätze nicht überhören“ und gibt zu

bedenken, daß hier ja nicht ein „Christ“ über die Juden *urteilt*, sondern ein Jude mit anderen Juden über die ihnen gemeinsame Überlieferung streitet. Eine dogmatische Aussage, die „den Juden“, von denen nach 4,22 doch „das Heil kommt“, generell jegliche Kenntnis Gottes und jede Erfahrung seiner heilvollen Offenbarung bestritte, wie sie Becker hier zu finden meint, liegt u.E. völlig jenseits des Horizonts unseres Evangeliums.

Im einzelnen meint Thyen unter Berufung auf Barnabas Lindars,⁴⁹³ dass die Rabbinen mit der Aussage Jesu, „Weder seine Stimme habt ihr jemals gehört noch seine Gestalt gesehen“, sicher einverstanden gewesen wären:

Denn zur Wahrung der absoluten Transzendenz Gottes hatten sie in der Zeit des Neuen Testaments alle alttestamentlichen Theophanie-Schilderungen längst der Vermittlung durch Engelwesen zugeschrieben und die göttlichen Worte auf das Erklängen einer *bath qol* (eines ‚Echos‘ auf die göttliche Stimme) zurückgeführt...

Ulrich Wilckens⁴⁹⁴ dagegen geht davon aus, dass die Behauptung Jesu:

493 Thyen zitiert Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 229.

494 Thyen zitiert Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1998, 123.

„Ihr habt niemals seine ‚Stimme‘ gehört!“, ... für „jüdische Ohren“ ein unerhörter Affront [sei], weil doch „aller Glaube und alle Frömmigkeit Israels“ davon lebe, „daß Gott zu Mose ‚wie mit einem Freunde‘ geredet hat (Ex 33,11) und daß er in der Tora sein Volk sein Wort verbindlich und verlässlich hören läßt: ‚Höre, Israel‘ (Dtn 6,5) ist das Grundbekenntnis Israels!“

Damit verallgemeinert Wilckens jedoch Thyen zufolge (T325) in unzulässiger Weise „ein Wort, das der erzählte Jesus aus konkretem Anlaß zu seinen bestimmten Antagonisten in dieser singulären Szene sagt“, im Sinne „einer generellen Disqualifikation des Gottesvolkes, sowie seiner Väter und Moses.“ Außerdem greift Thyen nochmals die in Johannes 5,24-25 eingeführte Unterscheidung zwischen *phōnē* und *logos* auf und hält Wilckens vor:

Ganz abgesehen von dem, was einer sagt, bezeichnet *phōnē* den individuellen ‚Klang‘ seiner Stimme, sein unverwechselbares Sagen, das allem Gesagten vorausliegt. Die Schafe folgen dem guten Hirten, weil sie seine ‚Stimme‘ kennen (10,4). *logos* dagegen ist dieses ‚Gesagte‘, das entweder gehört und behalten, oder überhört und vergessen oder verleugnet wird. Als Signum einer individuellen Person entspricht dem hörbaren Klang ihrer Stimme das sichtbare Aussehen ihrer ‚Gestalt‘ (*eidos*). Der jenseitige Gott aber ist weder durch den Klang seiner Stimme noch durch das Aussehen seiner Gestalt identifizierbar. Unverwechselbar macht ihn allein sein schöpferischer *logos*, von dem Jesus sagt, daß seine Ankläger „ihn nicht bleibend in sich haben“, weil sie dem nicht glauben, den der Vater gesandt hat. *Erkennbar* am Klang seiner ‚Stimme‘ und an seiner durchbohrten ‚Gestalt‘ ist allein dieser Sohn (20,19f). Nur wer den sieht, der sieht den Vater (14,9; vgl. 8,19).

Indem Thyen hier seine auf Hartingsveld gestützte Argumentation (vgl. seine Auslegung zu [Johannes 5,24-25](#)) ergänzt, verstehe ich besser, worauf es ihm dabei ankommt, nämlich die Jenseitigkeit des Einen Gottes von sinnlich erfahrbaren Merkmalen zu reinigen und auf den bloßen Inhalt seines Wortes zu reduzieren. Aber auch dieser Versuch der zusätzlichen Untermuerung seiner Annahme kann mich nicht überzeugen, da der Gott Israels ja gerade kein griechisch-philosophisch zu begreifender Allgemeingott ist, der vor allem anderen um die Bewahrung seiner reinen Geistigkeit und Jenseitigkeit bemüht ist; vielmehr trägt er einen NAMEN, der sehr konkret ausdrückt, dass er sich befreiend und Recht schaffend in die Geschichte seines geliebten Volkes Israel auf Erden inmitten der Völker einmischt. Insofern bekommt auch die Stimme des Guten Hirten nicht erst durch Jesus ihre Unverwechselbarkeit; vielmehr darf das Volk Israel in der Stimme Jesu die ihm aus seiner Befreiungsgeschichte vertraute Stimme des NAMENS wiedererkennen. Indem Thyen das Umgekehrte behauptet, verstößt er gegen seine eigene Einsicht, dass der bisher unbekannte Gottessohn Jesus durch den bekannten Gott Israels offenbart wird.

Letzteres zeigt sich in meinem Augen auch in der Frage, die Thyen an seine Annahme anschließt, dass „die bei Johannes singuläre Aussage über die nie gehörte *phōnē* Gottes und seine niemals gesehene Gestalt (*eidos*) ... als ein absichtsvolles Spiel mit der biblischen Erzählung von der Sinai-Theophanie verstanden werden kann“ (T326),

ob es nicht – wie im Falle Abrahams und Jesajas – die *doxa* {Herrlichkeit} und das *eidos* {Bild} sowie die *phōnē* {Stimme} Jesu waren, die Mose einst am brennenden Dornbusch hörte und die er und die Israeliten am Sinai dann ‚gesehen‘ und ‚gehört haben‘ (s. u. zu V. 45ff).

In angemessener Weise zurechtgerückt wäre ein solches Spiel so zu verstehen, dass sich in dem vom Gott Israels Gesandten die Ehre, das Bild und die Stimme des NAMENS in vollkommener Weise verkörpern.

Ton Veerkamp⁴⁹⁵ nimmt erst recht ernst, dass in Johannes 5,37b „ein neuer Gedanke“ beginnt, der auf Argumente aus den jüdischen Schriften zurückgreift:

Für die messianischen Gruppen ist der sogenannte *Schriftbeweis* wesentlich. Sie wollen auf keinen Fall in den Verdacht kommen, sie würden etwas völlig Neues anfangen, gar eine neue Religion stiften. Nein, das Fundament ihrer politischen, messianischen Überzeugung sind *hai graphai*, „die Schriften“.

Genau wie Thyen hält er 5. Mose 4,12 für die hier ausschlaggebende Stelle:

Johannes erinnert zunächst an Deuteronomium 4. Das Volk stand am Berg. Es gab viel zu sehen: „Den Berg brennend vor Feuer bis ans Herz des Himmels, Finsternis, Wolken, Gewitterdunkel.“ Dann heißt es, V.12:

Der Name redet zu euch mitten aus dem Feuer,
Stimme der Reden habt ihr gehört,
Gestalt habt ihr mitnichten gesehen,
nur Stimme!

Auf diesen Vers zielt Johannes und verkehrt ihn in einen bösen Vorwurf:

Nein, ihr habt die Stimme niemals gehört,
sowenig wie ihr eine Gestalt gesehen habt,
denn seine Rede ist nicht fest in euch,
weil ihr dem, den er gesandt hat, nicht vertraut.

Nach Veerkamp ist aber keineswegs die Stimme Gottes wesentlich von seinem Wort bzw. seiner Rede zu unterscheiden, als ob sie erst in Jesus als unverwechselbar zum Ausdruck käme; gerade, dass seine Gegner das Wort des NAMENS nicht in der Stimme Jesu wiedererkennen, führt ihn zu dem Vorwurf, sie hätten auch nie die Stimme des NAMENS gehört, nie seinen befreienden Willen ernstgenommen.

495 [Die Schriften, 5,37b-47](#), Abs. 2-5 (Veerkamp 2021, 154-155; 2006, 104-105).

Johannes 5,39-40: Jesu Gegner finden in den Schriften nicht Jesus als das Leben

5,39 Ihr sucht in den Schriften,
denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin;
und sie sind's, die von mir zeugen;
5,40 aber ihr wollt nicht zu mir kommen,
dass ihr das Leben hättet.

Die jüdischen Schriften setzt Klaus Wengst zufolge (W180) in Johannes 5,39 auch Jesus für seine Gegner als „eine vorgegebene und anerkannte Autorität“ voraus. Als „eine Instanz, die nach der Legitimation Jesu befragt werden kann“ und durch die „aus dem vorher genannten Zirkel herauszukommen ist“, können aber auch sie nicht dienen, wie sich gleich zeigen wird. Zwar hält Jesus die Erwartung, die die Gegner mit den Schriften verbinden (W180f.), nämlich „durch sie ewiges Leben zu haben“, für durchaus gerechtfertigt, zugleich aber (W181) „betont er sofort im nächsten Satz, dass die Schriften für Jesus Zeugnis ablegen.“ Ob „das im Sinne der konkret angeführten Einzelstellen“ gemeint ist, die bisher im Evangelium angeführt wurden, oder in dem Sinne, „dass die Schriften überhaupt nicht anders zu lesen sind denn als Zeugnis für Jesus“, darauf will Wengst „bei der Besprechung von V. 45-47“ eingehen.

Hinter dem griechischen Wort *eraunan*, „erforschen“, dürfte nach Wengst (Anm. 284)

das hebräische Verb *darásch* stehen, von dem auch das Nomen „Midrasch“ gebildet ist. Das Verb hat neben „untersuchen“, „fragen“ vor allem auch die Bedeutung von „fordern“. So wäre ein Midrasch eine dem Bibeltext abgeforderte Auslegung. Der Text hat ein großes Potenzial. Er will gefordert werden, damit es zur Auslegung komme – mindestens zu zweien.

Das Zugeständnis (W181), „dass die angeredeten Juden in Erwartung wirklichen Lebens die Schriften durchforschen“, und der „Anspruch, dass die Schriften für Jesus Zeugnis ablegen“, führt aber nicht zu dem Ergebnis, „dass die Schrift“ eine „Instanz“ ist, „die objektiv und neutral über die Legitimation Jesu befragt werden könnte.

Denn Jesus sagt seinen Gegnern:

„Aber ihr wollt nicht zu mir kommen.“ Die Lektüre der Schrift führt die Angeredeten – und die jüdische Mehrheit außerhalb der Gruppe des Johannes – nicht zu Jesus. Sie lesen in ihr kein Zeugnis über ihn. Zu erkennen, dass sie Jesus bezeugt, setzt offenbar schon die Anerkenntnis voraus, dass in seinem Wirken Gott wirkt.

Erneut wirft Wengst Jesus eine Unterstellung vor, der gegenüber er das Judentum in Schutz nimmt:

Der unterstellt den Angeredeten, sie schlägen Leben aus: „Aber ihr wollt nicht zu mir kommen, um Leben zu haben.“ Es ist gewiss Erfahrung von Gemeinden – nicht nur in neutestamentlicher Zeit –, durch Jesus wirkliches Leben zu ha-

ben. Aber es ist doch auch Erfahrung des Judentums, in der Tora Leben zu haben.

Im Gottesdienst am Schabbatmorgen wird nach der Toralesung die noch offene Torarolle der Gemeinde entgegengehalten, die daraufhin sagt: „Dies ist die Tora, die Mosche den Söhnen Jisrael vorlegte, gemäß dem Ausspruch Gottes, durch Mosches Hand.“ Der Vorbeter fährt fort: „Ein Baum des Lebens ist sie denen, die an ihr festhalten, wer sich auf sie stützt, ist beglückt. Ihre Wege sind Wege der Anmut, all ihre Pfade (führen zum) Frieden. In ihrer Rechten (trägt sie) lange Tage, in ihrer Linken Reichtum und Ehre. Der Ewige will Seiner Gerechtigkeit wegen die Tora großmachen und sie verherrlichen.“ (Übersetzung nach Siddur Schma Kolenu)

Dieser Kritik gegenüber einem christlich interpretierten johanneischen Jesus, der den religiösen Glauben an sich selbst als allein selig machend verabsolutiert und das jüdische Vertrauen auf die Leben spendende Kraft der Tora verneint, stimme ich von ganzem Herzen zu.

Dennoch wird Wengst dem Setting, innerhalb dessen sich Jesus im Johannesevangelium äußert, in keinsten Weise gerecht, weder dem Umstand, dass es sich um eine innerjüdische Auseinandersetzung handelt, innerhalb derer Jesus die Tora keineswegs außer Kraft setzen will, noch dem politischen Kontext, innerhalb dessen es um die Frage geht, ob unter römischen Bedingungen noch ein Leben nach der Tora geführt werden kann. Johannes bestreitet das und proklamiert – eben im Gehorsam gegenüber der Tora! – die Überwindung der römischen Weltordnung durch das Vertrauen auf den vom NAMEN gesandten Messias Jesus.

Hartwig Thyen (T326) versteht wie Wengst das Wort „*eraunan*“, das in der LXX noch fehlt und im gesamten NT nur sechs mal vorkommt“, im Sinne des „seit Esra 7,10 geläufigen und bei den Rabbinen dann überaus häufigen „Fachausdrucks“ ... *darasch* (vgl. ‚Midrasch‘)“:

Der Kontext fordert *eraunate* hier als präsentischen Indikativ und nicht als Imperativ zu lesen: „ihr durchforscht die Schriften“. Das ist durchaus positiv gemeint und entspricht dem in Ps 1 gezeichnete Bild des Frommen, der seine Freude an der Tora JHWHs hat und Tag und Nacht darüber nachsinnt.

Trotzdem enthält „der Nachsatz“ den „Ton einer Verurteilung“:

Statt das ewige Leben bei dem zu suchen und zu dem zu ‚kommen‘, von dem die Schriften ‚zeugen‘, suchen sie es unmittelbar in diesen selbst und verfehlen es damit ebenso, wie sie sich zwar im Lampenschein des Johannes erfreut, darüber aber übersehen haben, den Täufer als die Leuchte wahrzunehmen, die Gott seinem Christus bereitet hat (Ps 131,16f...).

Unter Verweis auf Johannes 1,45 will Thyen „dieses biblische Zeugnis für Christus nicht auf die wenigen sogenannten ‚messianischen Weissagungen‘ reduzieren“, sondern „auf die gesamte Schrift“ beziehen:

Darum ist es im Blick auf Johannes gewiß eine unzulässige Relativierung des Alten Testaments, wenn von Campenhausen⁴⁹⁶ dazu erklärt: „Der Christusglaube wird durch Christus begründet; er lebt durch seinen Geist und von seinem Wort. Die alte Bibel zeugt wohl von ihm und kann zu ihm hinführen. Aber entscheidend ist doch immer nur Christus selbst und Christus allein. Neben ihm verliert alles andere seinen Glanz, auch die Schrift hat nur noch um seinen willen einen gewissen „Wert“. Denn Christus und die Schrift gewordene Geschichte seines Volkes gehören untrennbar zusammen, beide erschließen sich wechselseitig. Ein „Christus allein“, neben dem auch die Schrift ihren Glanz verliert und nur noch „einen gewissen Wert“ behält, ist eine blutleere Abstraktion. Beide gehören vielmehr so zusammen, daß der messianische Glanz Jesu ebenso von der Schrift herrührt, wie diese ihren Glanz von jenem her gerade *gewinnt* und nicht etwa verliert.“⁴⁹⁷

Ton Veerkamp⁴⁹⁸ nimmt die Verbform *eraunate* als Imperativ:

Dann kommt die Aufforderung: „Erforscht die Schriften, weil ihr meint, mit ihnen zum Leben der kommenden Weltzeit zu kommen.“ „Ihr seid der Meinung“ (*dokeite*), sagt Jesus. Die Meinung kann, muss aber nicht falsch sein: „... denn die (Schriften) legen Zeugnis über mich ab.“ Sie wollten sich nicht auf Jesus zu bewegen, deswegen bleibt ihnen der Sinn der Schriften verborgen.

Wie Wengst wird auch Veerkamp „auf das Problem der Schriftdeutung am Schluss des Kapitels zurückkommen.“ Hier will ihm zufolge Jesus zunächst belegen, dass seine Gegner „die Stimme nie gehört“ haben. Seine „erste These, V. 39-40“, führt er folgendermaßen aus:

Das rabbinische Judentum meint, durch das Studium der Schrift zum Leben der kommenden Weltzeit zu gelangen. Tatsächlich ist das lebenslängliche Studium der Schrift und der mündlichen Überlieferung sowie der Protokolle dieses Studiums (Talmud) das lebendige Herz des rabbinischen Judentums, ja des Judentums überhaupt gewesen. Gegen dieses Selbstbewusstsein des rabbinischen Judentums richtet sich der Vorwurf des Johannes. Es verfehlt den wesentlichen Punkt der Schriften, die fixierte Gestalt der Stimme, den Messias. Nicht nur die Werke, auch die Schriften sind Zeugnis über Jesus. Wer nicht versteht, dass die Schrift über Jesus redet, verstehe nichts, sein Schriftstudium sei also hohl. Sie, die Gegner, wollen nicht zu Jesus gehen, und deswegen wollen sie nicht das Leben erhalten.

496 Thyen zitiert Hans von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, Tübingen 1968, 74.

497 Dazu verweist Thyen auf Bertolt Klappert, „Mose hat von mir geschrieben“. In: E. Blum u.a. (Hgg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 626ff.

498 [Die Schriften, 5,37b-47](#), Abs. 6-7 (Veerkamp 2021, 155; 2006, 105).

Johannes 5,41-44: Wer Ehre unter Menschen will, sucht nicht die Ehre des VATERS

- 5,41 Ich nehme nicht Ehre von Menschen an;
 5,42 aber ich kenne euch, dass ihr nicht Gottes Liebe in euch habt.
 5,43 Ich bin gekommen in meines Vaters Namen,
 und ihr nehmt mich nicht an.
 Wenn ein anderer kommen wird in seinem eigenen Namen,
 den werdet ihr annehmen.
 5,44 Wie könnt ihr glauben, die ihr Ehre voneinander annehmt,
 und die Ehre, die von dem alleinigen Gott ist, sucht ihr nicht?

Neben die erste These, seine Gegner hätten die Stimme Gottes nicht gehört, weil sie nicht zu ihm kommen, stellt Jesus Ton Veerkamp⁴⁹⁹ zufolge eine „zweite These“, die „sich polemisch auf die Gruppenstruktur des entstehenden rabbinischen Judentums“ bezieht. Damit vertritt er ähnliche Gedanken wie Matthäus in seinem 23. Kapitel, allerdings (Anm. 210) mit dem „Unterschied, dass Matthäus im Gegensatz zu Johannes die Autorität der Rabbinen anerkennt: ‚Tut, was sie sagen.‘ Ihre Lebensart lehnt er freilich ab: ‚Tut nicht nach ihren Werken‘ (23,3).“

Was konkret wirft der johanneische Jesus nach Veerkamp den Rabbinen vor? Indem sie den Messias Gottes nicht anerkennen, verweigern sie dem Gott Israel selbst die Ehre, die ihm zusteht, ja, die im Hauptbekenntnis Israels geforderte Liebe bzw. Solidarität:

Zunächst wird der Vorwurf erhärtet: „Ich habe euch erkannt; ihr seid nicht wirklich solidarisch mit Gott.“ Ihr predigt Deuteronomium 6,4ff. „Höre, Israel, ... du sollst mit dem Namen deines Gottes solidarisch sein, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Leidenschaft.“ Genau bei euch fehlt jedoch der Kern der Sache, und der Kern ist Messias. Man kann, so Johannes, nicht mit Gott solidarisch sein, wenn man nicht mit dem Gesandten Gottes, Jesus, solidarisch ist.

... Würden sie die Ehre des Namens suchen, würden sie ihn akzeptieren, denn „ich bin mit dem Namen meines Vaters gekommen“.

Bis dahin entspricht die zweite These inhaltlich noch ganz der ersten: Da Jesus ganz und gar den NAMEN und damit die Ehre seines VATERS verkörpert, kann man dem Gott Israels nur noch seine Liebe oder Solidarität erweisen, indem man auf Jesus vertraut. Das können Jesu Gegner jedoch nicht, „weil sie die Ehre der Menschen suchen.“ Nach Veerkamp ist dieser Vorwurf auf die Art und Weise zu beziehen, wie sich die rabbinische Gelehrsamkeit auf die Autorität namhafter Rabbinen berief:

499 [Die Schriften, 5,37b-47](#), Abs. 8-9 (Veerkamp 2021, 155-156; 2006, 105-106).

Was macht ihr? Ihr akzeptiert solche, die mit ihren eigenen Namen kommen. Ihr akzeptiert das, was der große Rabbi (Jochanan ben Sakkai, Gamaliel usw.) sagt, nur weil *er* es ist, der es sagt. Ihr akzeptiert „Honoratioren“, ihr treibt „Personenkult“, um mit den russischen Kommunisten zu reden. Aber es geht euch nicht um die Sache, um die Ehre und die Wucht (*kavod*) des Einzigen.

Hartwig Thyen (T327) unterscheidet die nun folgenden Verse insofern von den vorangegangenen, als in „dieser Passage ... der Angeklagte zum Richter“ wird „und seine *Legitimation* ...zur *Anklage* derer, die ihn zu verurteilen trachten.“

Dazu nimmt Jesus mit V. 41 zunächst variierend den V. 34 wieder auf. Hatte er dort gesagt: „Ich nehme kein *Zeugnis* von einem Menschen an“, so erklärt er Jetzt: „*Ehre* von Menschen nehme ich nicht an. Euch aber habe ich durchschaut (vgl. 2,25): Ihr habt nämlich keine Liebe zu *Gott* in euch“.

Aus dieser „Entgegensetzung“ geht hervor,

wer und welcher Art die *anthrōpoi* {Menschen} sind, deren Ehrerweisungen Jesus sich verschließt. Es sind nämlich diejenigen, von denen er zuvor gesagt hatte: *ēgapēsen hoi anthrōpoi mallon to skotos ē to phōs* {die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht} (3,19). Daß das weder von Johannes dem Täufer noch von Mose noch auch von irgendeinem anderen Autor der Schrift gilt, versteht sich von selbst, denn in deren ‚*Stimmen*‘ wurde ja das für diesen ‚Sohn‘ zeugende ‚*Wort*‘ seines jenseitigen ‚Vaters‘ laut. Das ‚Sagen‘ dieser Stimmen war von der Liebe zu Gott bestimmt, und nur, wer in gleicher Weise von solcher Liebe zu Gott beseelt war, vermochte das von diesen Stimmen ‚Gesagte‘ zu hören und sich seiner mit Abraham zu freuen.

In welcher Weise Thyen zufolge die Liebe zu Gott für die Bezeugung des johanneischen Jesus die alles entscheidende Rolle spielt, das bringt er mit folgendem Zitat seines Lehrers Karl Barth⁵⁰⁰ zum Ausdruck (T328):

„Nicht der Täufer, nicht seine eigenen Werke, nicht die alttestamentliche Heilsgeschichte, nicht die Schrift als solche treten für ihn ein. Er sucht und begehrt nicht die *doxa*, die Herrlichkeit und Verherrlichung, die auf diesem Wege etwa zustande kommen könnte. Wenn die Juden meinen, er habe einen geschichtlichen Beweis für seine geschichtliche Sendung und Bedeutung führen wollen, er wolle sich als Mensch unter Berufung auf Menschliches vor Menschen rechtfertigen, so täuschen sie sich. Wollten sie einen derartigen Anspruch zurückweisen, so würden sie ganz recht haben. Er will nur auf das Zeugnis, das Zeugnis des ‚Anderen‘ sich berufen, und nur deshalb hat er die Zeugnisse zur Sprache gebracht, um sie zu erinnern, daß jenes ganz andere Zeugnis wirklich, nämlich in diesen menschlichen Zeugnissen, vorliegt... Ihr

500 Thyen zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 295f.

könnt wohl Johannes den Täufer bewundern, meine Werke sehen, der alten Offenbarungen gedenken, Theologie treiben – aber ihr liebt Gott nicht; das Subjekt aller dieser Zeugnisse ist euch gleichgültig. Sonst (V. 43) wäre es nicht möglich, daß ihr mich, der ich im Namen dieses Subjektes, im Namen Gottes gekommen bin – nicht wiederum als ein Zeuge, sondern als der, von dem alle diese Zeugnisse zeugen – nicht annehmt“.

Zum Kommen Jesu „im Namen meines Vaters“, wie er in Vers 43 sagt, hebt Thyen „die einzigartige Sohnschaft dessen, der so spricht“, hervor: „Darum ist hier mit der biblischen Wendung vom ‚Kommen im Namen Gottes‘ wohl mehr als das Gesandtschaftsein und die Bevollmächtigung eines Propheten ausgedrückt.“ Indem er auf Johannes 17,6: „Ich habe den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast, deinen Namen kundgetan“, vorausblickt, sieht Thyen

diese Offenbarung des Gottesnamens in spezifischer Weise mit Jesu *egō eimi*-Sagen verknüpft..., das seinerseits in dem Mose aus dem brennenden Dornbusch zuteil gewordenen Gotteswort gründet: *ʾehjeh ʾascher ʾehjeh* {ICH WERDE SEIN, DER ICH SEIN WERDE, wörtlich: ich geschehe, als der ich geschehe} (Ex 3,14; LXX: *egō eimi ho ōn* {ICH BIN DER SEIENDE})...

Damit bestätigt Thyen die Auslegung Veerkamps, die in ihrem Kern darauf aufbaut, dass Jesus genau den befreienden NAMEN repräsentiert, mit dem sich der Gott Israels in 2. Mose 3,14 dem Mose in grundlegender Weise zu erkennen gibt.

Zu den Spekulationen über jenen „Anderen‘..., der ‚in seinem eigenen Namen kommen und denen willkommen sein wird, die den im Namen des Vaters zu ihnen gekommenen Gottessohn die Aufnahme verweigern“, legt sich Thyen nicht fest, da die „Sprache von V. 43b“ allgemein gehalten ist und „der folgende V. 44“ Jesu „Ankläger generell als solche charakterisiert, die gar nicht glauben können, weil sie Ehre ausschließlich einander erweisen (vgl. Mt 23,5-12) und darüber die dem einzigen Gott geschuldete Verehrung aus den Augen verloren haben“.

Auch nach Klaus Wengst (W181) nimmt das scheinbar neue Thema in Vers 43: „Ehre von Menschen nehme ich nicht an“, die Formulierung von Vers 34 wieder auf:

„Ich nehme aber nicht das Zeugnis von einem Menschen an.“ Die sprachlich-formale Parallele weist auch auf inhaltliche Nähe hin: Zeugnis geben und Ehre erweisen gehören zusammen. Das eine erfolgt jeweils auch im anderen. Wenn jetzt der Aspekt der Ehre akzentuiert und weiter ausgeführt wird, so geschieht das deshalb, weil damit deutlicher gemacht werden kann, was Leben, Liebe zu Gott, glauben und vertrauen heißt.

Zunächst aber muss Wengst mit dem „scharfen Angriff“ umgehen, in dem „Jesus den von ihm Angeredeten ... die Liebe zu Gott radikal“ abspricht:

„Ich habe vielmehr erkannt, dass ihr die Liebe Gottes nicht in euch habt.“ Dieser Satz lässt sich nur aus der hier konstruierten Situation verstehen, nach der die angeredeten Juden die Absicht hätten, Jesus zu töten (V. 18). Er entspräche

che damit der Logik, wie sie prägnant in 1. Joh 4,20 formuliert wird: „Wer sagt: ‚Ich liebe Gott‘, aber seine Geschwister hasst, lügt.“

Johannes redet allerdings ganz allgemein (W182) von „den Juden“; das „könnte Reflex der Situation der eigenen Gruppe sein, die sich als bedrängte Minderheit gegenüber der jüdischen Mehrheit erfährt“. Exegeten wie Rudolf Bultmann, die den Vers 42 „aus der Anredeform und damit aus dieser Situation“ lösen und nachsprechen, als sei er ein „allgemein gültiger Satz“, wirft Wengst vor, ihn im Sinne „einer grundsätzlichen Negativaussage über ‚die Juden‘“ zu verstehen. So formuliert Bultmann:⁵⁰¹

„Der Vorwurf (von V. 42) läuft dem von V. 38 par(allel): wie die Juden Gottes Wort nicht als bleibendes in sich haben, so haben sie die Liebe zu Gott (deren Möglichkeit durch das Schriftwort erschlossen würde) nicht in sich. Wie sie wähnen, der Schrift treu zu sein, so bilden sie sich natürlich auch ein, Gott zu lieben. Aber dies ist Lüge wie jenes“. Natürlich versteht Bultmann die Juden als Repräsentanten der ungläubigen Welt, wie aus dieser Stelle seines Kommentars implizit daraus hervorgeht, dass er vorher und nachher von „den Menschen“ spricht. Aber die Festlegung der Juden auf einen Negativ-Typ macht die Sache nicht besser.

Zur Auslegung von Vers 43a: „Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, aber ihr nehmt mich nicht an“, die „die gerade aufgestellte Behauptung erläutern“ soll, beschränkt sich Wengst auf die knappe Bemerkung:

Die Logik funktioniert hier wieder in der Verabsolutierung: Wer den nicht akzeptiert, der im Namen des Vaters kommt, kann den Vater nicht lieben.

Wieder zeigt Wengst nicht das geringste Interesse an der Frage, in welcher Weise Jesus den NAMEN des Gottes Israels repräsentieren könnte und ob sich daraus eventuell eine Verstehensmöglichkeit für diese johanneische Verabsolutierung in seinem konkreten befreiungstheologischen Kontext ergibt.

Bei „dem ‚anderen, der im eigenen Namen kommt‘ und akzeptiert wird“, in Vers 43b, muss nach Wengst „nicht an eine bestimmte Person gedacht sein. Es liegt eine Gegensatzbildung vor, die die fehlende Beauftragung durch Gott zum Ausdruck bringt“, möglicherweise (Anm. 286) beeinflusst von Jeremia 29,24-32.

Viel ausführlicher als mit Vers 43 beschäftigt sich Wengst mit Vers 44, in dem

Jesu Rede das Stichwort ‚Ehre‘ wieder auf[nimmt] und versucht, die Vorwürfe an die Angeredeten durch einen weiteren Vorwurf zu konkretisieren, sie würden nicht das Leben wollen und Gott nicht lieben: „Wie könnt ihr Vertrauen gewinnen, wenn ihr Ehre voneinander nehmt? Aber nach der Ehre, die von dem einzigen Gott kommt, trachtet ihr nicht.“

501 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 202.

Wengst interessiert sich bei diesem Vers vor allem für die Frage, warum es unmöglich sein soll, Vertrauen zu gewinnen und „nach der von Gott kommenden Ehre“ zu trachten, wenn Menschen „Ehre voneinander“ nehmen, und stellt skeptische Fragen (W183):

Gilt nicht unter Menschen zu Recht: „Ehre, wem Ehre gebührt“? Brauchen das nicht Menschen auch, Ehre voneinander zu nehmen – als Bestätigung in dem, was sie sind und haben, können und leisten? Man muss nicht gleich an große Ehrungen denken, an Preisverleihungen oder die Vergabe von Doktorhüten ehrenhalber. Schon die kleinen Ehrbezeugungen im Alltag tun gut und richten auf. Was muss das auch für ein Mensch sein, dem überhaupt keine Ehre erwiesen wird?

Wieder muss man jedoch „beachten, dass der johanneische Jesus hier keinen Satz allgemeiner Anthropologie formuliert, sondern in konkreter Anrede spricht“.

Wengst vergleicht unsere Stelle mit Johannes 12,42f., wo „hochgestellte Sympathisanten im Blick“ sind,

die aber kein offenes Bekenntnis wagen, weil sie Nachteile für sich selbst befürchten. Johannes kommentiert so: „Denn sie liebten die Ehre der Menschen mehr als die Ehre Gottes.“ Was er also an beiden Stellen angreift, wäre die Kumpanei der Starken, die sich eingerichtet haben und sich durch Ehrbezeugungen im weitesten Sinn gegenseitig bestärken und bestätigen – und im schlimmsten Fall, der doch der Normalfall sein könnte, am Struktur gewordenen Unrecht profitieren.

Auch wenn die hier in 5,44 Angeredeten sich von den dort in 12,43 Erwähnten unterscheiden sollten, führt von solchen Erwägungen durchaus eine Brücke hinüber zu den Auslegungen Thyens oder auf jeden Fall Veerkamps; denn wer dem befreienden NAMEN die Ehre gibt, verabschiedet sich vom Kreisen um die eigene Ehre oder von der Anbetung des Mammon oder anderer Götter der Unterdrückung und des Eigennutzes. Dazu passt auch, was Wengst seinen Ausführungen hinzufügt:

In diesem Zusammenhang gelesen, bekommt die Aussage Jesu, dass er Ehre von Menschen nicht annimmt, noch einen anderen Klang. Als am Kreuz Hingetrichteter war er ein Mensch ohne Ehre, ohne „Herrlichkeit“. Da war nichts mehr, was imponierte. Zur Kehrseite dessen, dass er Ehre von Menschen nicht annimmt, wird dann die Aussage, dass er im Namen seines Vaters gekommen ist: Er wirft sich und sein Schicksal ganz allein auf Gott, erwartet alles von ihm; von ihm erhofft er „Ehre“. Und das ist das im Johannesevangelium immer wieder gegebene Zeugnis, dass Gott seine Ehre im gekreuzigten Jesus gesucht hat.⁵⁰² Auf Gott, der im gekreuzigten Jesus seine Ehre gesucht hat, sein Ver-

502 Das zeigt sich Wengst zufolge (Anm. 288) „am deutlichsten in der ab 7,39 oft begegnenden, auf die Kreuzigung bezogenen Redeweise vom ‚Verherrlichen‘ (*doxázein*) Jesu.“

trauen zu setzen, ihm zu glauben, hieße dann, diesem Zug Gottes nach unten zu folgen. Glauben gewönne konkrete Gestalt in der Solidarität der Bedrängten und mit den Bedrängten.

Dafür, dass dieser „**Zug Gottes nach unten** ... keine Besonderheit des Johannesevangeliums oder des Neuen Testaments“, sondern „der Bibel im Ganzen eigentümlich“ ist, führt Wengst zu Recht Jesaja 57,15 an:

„Fürwahr, so hat er gesprochen, der Hohe und Erhabene, ewig wohnend und heilig sein Name: ‚Hoch und heilig wohne ich – und bei dem Geschlagenen und Erniedrigten, um zu beleben den Geist der Erniedrigten und zu beleben das Herz der Zerschlagenen.‘“

Bedauerlich finde ich es, dass Wengst darauf verzichtet, diese biblische Grundaussage mit einer ihr entsprechenden Auslegung des NAMENS zu verbinden, dessen ganze Ehre darin besteht, eben diesen Erniedrigten und Geschlagenen Befreiung und Recht zu verschaffen.

Johannes 5,45-47: Mose, der von Jesus geschrieben hat, klagt die Gegner Jesu an

5,45 Meint nicht, dass ich euch vor dem Vater verklagen werde; der euch verklagt, ist Mose, auf den ihr hofft.

5,46 Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben.

5,47 Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?

[22. Juni 2022] Am Schluss seiner Rede, die auch das Kapitel 5 des Johannesevangeliums abschließt, kehrt Jesus Wengst zufolge (W184)

so zum Thema ‚der Schriften‘ zurück, dass er Mose als vorgestellten Verfasser der Tora ausdrücklich anführt und als Zeugen für sich beansprucht. Er benennt ihn als Ankläger der Angeredeten: „Meint nicht, dass ich euch beim Vater anklagen werde. Euer Ankläger ist Mose, auf den ihr Hoffnung gesetzt habt.“

Zur „herausragenden **Stellung des Mose** schon in der Tora selbst und dann im Judentum“, an der „es keinen Zweifel“ gibt, verweist Wengst auf Johannes 9,28f. und auf eine rabbinische Stelle,⁵⁰³ die über „Mose als Ankläger und Fürsprecher Israels“ folgende Geschichte erzählt:

„Mose klagt Israel an. Denn es ist gesagt (Ex 32,31): Ach, die Verfehlung dieses Volkes ist eine große Verfehlung. Als die Engel des Verderbens sahen, dass er sie anklagt, sagten sie: ‚Wir brauchen uns nicht mehr ums Anklagen zu bemü-

503 Wengst zitiert Shemot Rabba 47,9: Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o.J. (Romm, Wilna 1887), 77d.

hen. Solange dieser anklagt, werden sie in seine Hand fallen, sodass ihre Vorfahren nicht gegen uns aufstehen: Warum habt ihr unsere Kinder angeklagt? Die Engel des Verderbens entfernten sich. Als Mose sah, dass sie sich entfernten, sagte er zum Heiligen, gesegnet er (Ex 32,32): *„Jetzt aber: Trage doch ihre Verfehlung!“*

Inwiefern sieht Jesus Mose als den Ankläger seiner Gegner? Da „von Mose Geschriebenes Jesus bezeugt“, müsste „die dem Zeugen entgegengebrachte Zustimmung zugleich dem von ihm Bezeugten gelten“:

Da letzteres aber offenkundig nicht der Fall ist, ergibt sich einmal, dass der Zeuge zum Ankläger wird, und zum anderen führt die Konsequenz, dass sie dann also auch nicht den Schriften des Mose glauben, zu der rhetorischen Frage: „Wie solltet ihr meinen Worten glauben?“

Ist nun aber nach Vers 46 „die Schrift *nur* als Zeugnis Jesu zu lesen“? Nach Wengst lässt sich diese Frage

von hier aus nicht eindeutig beantworten. Der Text erzwingt eine solche Engführung nicht, wenn auch eine Tendenz auf sie hin angelegt scheint – eine Engführung, die jedenfalls alsbald in der Völkerkirche vorgenommen wird und die dem Judentum schon im Barnabasbrief jedwedes angemessene Verstehen der Schrift abspricht, dort sogar auch für die Vergangenheit.

Aber schon im Johannesevangelium scheint „bei der Frage nach der Legitimation Jesu“ der Verweis „auf die Schrift“ in einen „Streit um ihre Auslegung“ zu führen (W185), in dem „sich für die Situation, in der es geschrieben wurde, eine Alternative“ widerspiegelt,

die jeden Dialog von vornherein unmöglich macht. Auf der einen Seite, bei der jüdischen Mehrheit, wird – wie besonders aus 9,28f. hervorgeht – jeder positive Bezug der Schrift bzw. des Mose auf Jesus ausgeschlossen. Auf der anderen Seite, bei der Minderheitsgruppe, werden „die Schriften“ bzw. Mose in solcher Weise für Jesus vereinnahmt, dass denjenigen, die Jesus nicht glauben, auch ein positiver Bezug auf sie abgesprochen wird. Gibt es ein Entkommen aus dieser Alternative?

Wengst verweist dazu auf die Gemeinsamkeit, dass sowohl Johannes „vom Glauben gegenüber Jesus und gegenüber Mose“ redet als auch „das rabbinische Judentum ... vom Glauben gegenüber Mose“:

Beide Male geht es nicht erstens um den Glauben an Gott und zweitens um den an Mose oder Jesus, sondern durch Mose und durch Jesus um den Glauben an den einen Gott. Der erschöpft sich nicht in einem abstrakten Lehrsatz, sondern gewinnt – wie die Besprechung von V. 44 gezeigt hat – Gestalt in einem in bestimmter Weise ausgerichteten Lebensvollzug. Auch dabei gibt es, wie die angeführten Texte gezeigt haben, mehr Gemeinsames zu entdecken, als die vordergründige Polemik zunächst vermuten lässt.

Für einen kirchlichen Umgang mit dem Johannesevangelium, der sich nicht davor scheut, dem Evangelisten und erst recht seiner christlichen Auslegungstradition kritisch zu begegnen, ist das ein hervorragender und beherzigenswerter Vorschlag.

Die Frage, aus welchen Gründen Johannes und seine Gegner in dieser ausweglosen Sackgasse ihrer Konfrontation festgefahren bleiben, kann so allerdings nicht beantwortet werden.

Nach Hartwig Thyen (T329) hoffen die Jesus „anklagenden Juden“ auf Mose nicht „etwa als künftigen Erlöser“, sondern vielmehr darauf,

daß er als der treue Paraklet und Fürsprecher seines Volkes beim künftigen Weltgericht ebenso für Israel eintreten werde, wie er durch seine Fürbitte einst am Sinai den Zorn Gottes von ihnen gewandt hatte (Ex 19,11-14.30-35... Doch diese Hoffnung trügt. Mose steht nicht da als ihr Advokat, sondern als ihr Ankläger... Denn – so begründet das nun V. 46 mit seinem *gar* – wenn ihr Mose glaubtet, dann müßtet ihr ja auch mir glauben, hat er doch über mich geschrieben!“

Keineswegs ist Thyen zufolge deswegen jedoch Walter Bauer⁵⁰⁴ Recht zu geben, der zur „Rolle des Alten Testaments und namentlich zur Bedeutung Moses in unserem Evangelium“ behauptet:

„Für unseren Evangelisten ist das AT völlig in den Besitz der christlichen Gemeinde übergegangen. Er sieht in ihm eine Sammlung von Weissagungen auf Jesus Christus, die ebensosehr die Ansprüche der Christen bestätigt, als sie den Unglauben der Juden verdammt.“

Nach Thyen ist stattdessen die Schrift für Johannes

von ihrem ersten bis zu ihrem letzten Wort die Erzählung der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Und wie Jesus ‚eines ist mit dem Vater‘ (10,30), so ist der Vater von Ewigkeit her ‚eines mit diesem Sohn‘, den er schon *pro katabolēs kosmou* {vor Grundlegung der Welt} geliebt hat (17,24). Nicht zufällig spielen darum gleich die ersten Zeilen des Prologs mit der biblischen Schöpfungsgeschichte. Und daß ‚Mose von Jesus geredet hat‘, bezieht sich keinesfalls nur auf einzelne ‚Weissagungen‘, wie etwa Dtn 18,18f, die als *dicta probantia* {Hauptbelegstellen} „ebensosehr die Ansprüche der Christen“ bestätigen, wie sie „den Unglauben der Juden“ verdammten.

Tiefgründiges hat Hartwig Thyen (T330) zur Auslegung des die Szene abschließenden Satzes Jesu in Vers 47 beizutragen: „Wenn ihr schon den *grammata* {den geschriebenen Worten} des Mose nicht glaubt, wie wollt ihr dann meinen *rhēmata* {gesprochenen Worten} glauben?“ Zunächst macht er aufmerksam auf eine „paradoxe Dialektik“, die in seinen Augen „unhintergebar“ ist:

504 Thyen zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 91.

War nach 5,39 das von keinem geringeren als von Gott selbst bezeugte und bekräftigte Verstehen Jesu die *Voraussetzung* und der Schlüssel für das rechte Verstehen der Schrift, so scheint nach dem nun Gesagten zugleich das Umgekehrte zu gelten. Denn in dem [eben zitierten] Satz ... erscheint das rechte Verständnis der Schrift nicht mehr als die *Folge* des wahren Verstehens Jesu, sondern seinerseits als dessen *Voraussetzung*.

Aus dem Unterschied zwischen dem geschriebenen Wort des Mose und dem gesprochenen Wort Jesu sollte man aber „keine tiefsinnigen Schlüsse ziehen“, da „nach der Kreuzigung Jesu“ auch Jesu „*rhēmata* nur noch in der Gestalt ihres ‚grammatischen Verfaßtseins‘ in Texten begegnen“ können (vgl. Johannes 20,31). Hier geht es nicht um „die paulinische Dialektik von ‚tötendem Buchstaben‘ und ‚lebendigmachendem Geist‘“.

Als einen Versuch, Vers 47 in angemessener Weise und Mose in diesem Text nicht lediglich als den Vermittler notwendiger Vorkenntnisse „für das Verständnis Jesu“ zu begreifen, zitiert Thyen zustimmend Friedrich-Wilhelm Marquardt:⁵⁰⁵

„Mose, indem er das Gottesgesetz niederschreibt und deutet und es in den Zusammenhang der Urgeschichte der Menschheit und der Vätergeschichte Israels stellt, hat eben damit auch über Jesus gesprochen. Jesus war dem Mose schon bekannt: indirekt nur, anonym noch – aber doch so, daß er implizit auch schon von Jesus sprechen konnte. Denn wie jeder Israelit, Mose entsprechend, im dramatischen Spannungsfeld von Gottes Gesetz, Israels Erwählung und dem Zeugnis für die Völker lebt, so auch Jesus, und Jesus freilich besonders bewährt, so daß eine innere Bekanntschaft und Verwandtschaft zwischen Mose und ihm sich aus der ‚Sache‘ ergibt. Natürlich kann man das kein ‚historisches‘ Verhältnis nennen, aber ein *sachliches Erkennungsverhältnis*: Wer Mose wirklich versteht und ihm folgt, der muß eben damit auch Jesus verstehen können. Johannes hat die gleiche Verstehensmöglichkeit auch zwischen Jesaja und Jesus offengesehen“.

Diese Art der Auslegung erscheint mir derjenigen von Veerkamp sehr nahe, insofern Jesus als der Repräsentant des NAMENS genau das verkörpert, was Mose und Jesaja verkündigen.

In diesem Zusammenhang versteht Thyen das „Verhältnis Moses zu Jesus“ als

das des Zeugen zu dem, für den als Zeuge einzutreten, er berufen ist. Diese Differenz zwischen dem Zeugen und dem von ihm Bezeugten wird man sich nach Analogie der Beziehung zwischen Jesus und Johannes dem Täufer denken müssen. Wie sich Johannes als der von Gott gesandte Zeuge (1,6f) und

505 Thyen zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd 2, München & Gütersloh, 1992, 298f.

„Freund des Bräutigams“ darüber freut, dessen „Stimme zu hören“ (3,29f), so ist auch Moses Verhältnis zu Jesus ein freundschaftlich-verbindliches zwischen dem Zeugen und dem von ihm Bezeugten. Diese Differenz darf weder durch eine völlige Parallelisierung der beiden Gestalten nivelliert noch in einen Gegensatz zwischen ihnen verkehrt werden.⁵⁰⁶

Zur Vermeidung solcher Irrwege (T331) erinnert Thyen daran,

daß Johannes Jesus als den fleischgewordenen *logos*, der im Anfang bei Gott war und ohne den kein Geschöpf geworden ist, in sein Evangelium eingeführt hat. Das heißt aber, daß der in den Texten der Bibel ‚Schrift‘ gewordene Logos die ‚*transsubjektive Bestimmung*‘ aller Wirklichkeit ist und als solche jeglicher ‚*intersubjektiven Verständigung*‘ der Menschen untereinander, über die Welt sowie über deren Natur und Geschichte als die Bedingung von deren Möglichkeit vorausgeht.

Mit dieser „Unterscheidung zwischen ‚transsubjektivem Bestimmtsein‘ unseres In-der-Welt-Seins und ‚intersubjektiver Verständigung‘“ ist allerdings nichts erklärt, so lange diese Begriffe selbst unerklärt bleiben. Thyen verdankt sie Johannes Fischer,⁵⁰⁷ der sich mit ihrer Hilfe aus den „verhängnisvollen Verstrickungen der christlichen Theologie in ontologische Aussagen über das ‚Wesen‘ Gottes und des Gottmenschen Jesus Christus sowie seine ‚Naturen‘, die Unmögliches beanspruchen, nämlich intersubjektiv zu sagen, was der Fall ist“, zu befreien versucht. Fischer zufolge ist

„das christologische Dogma der Einheit von Menschheit und Gottheit Jesu ... so zu interpretieren, daß der, welcher als historischer Jesus im Zusammenhang unserer intersubjektiv erschlossenen Welt in Erscheinung getreten ist, zugleich der ist, dessen textgewordene Geschichte die Wirklichkeit im Ganzen auf transsubjektiver Ebene qualifiziert, was bedeutet, daß die Wirklichkeit im Ganzen von dieser seiner Geschichte her zu lesen ist. Christus ist Mensch, sofern er als historischer Jesus in den Zusammenhang unserer ‚story‘ gehört, und er ist Gott, insofern wir, was die transsubjektive Bestimmtheit unserer Welt betrifft, in den Zusammenhang seiner ‚story‘ gehören.“

Ist das mehr als theologisch-philosophisches Wortgeklingel? In meinen Ohren hört sich zumindest dieses Zitat nicht nach einer zureichenden Erklärung des Unterschieds zwischen einer Deutung Jesu auf „inter-“ und „transsubjektiver“ Ebene an. Vielleicht gibt es zeitgenössische Philosophen, die mit diesen Begriffen mehr anfan-

506 Für das erstere „dieser beiden Extreme“ steht in Thyens Augen Bertolt Klappert, „Mose hat von mir geschrieben“. In: E. Blum u.a. (Hgg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990. Bei Dieter Sänger, ‚Von mir hat er geschrieben‘ (Joh 5,46), KD 41 (1995), 636ff. (T331), „gerät das Verhältnis des Zeugen Mose zu Jesus, dem von ihm Bezeugten, ... zu einem nahezu völligen Gegensatz“.

507 Thyen zitiert Johannes Fischer, Wahrer Gott und wahrer Mensch, NZSystTh 37 (1995), 118f.

gen können als mit den ontologischen Kategorien der griechischen Philosophie, auf die die Kirchenväter zur Zeit der Konzilien angewiesen waren, um die Beziehung zwischen Jesus und Gott zu beschreiben. Dennoch scheinen mir auch diese mehr der konzilstheologisch-christlichen Dogmatik zu entsprechen als der jüdisch-messianischen Haltung des Johannesevangeliums, derzufolge Jesus das befreiende Wort bzw. den NAMEN des Gottes Israels verkörpert.

Thyen selbst zieht aus Fischers Einsichten folgende Schlussfolgerung für die Auslegung unserer Stelle:

Ist Jesus aber der alles Wirkliche transsubjektiv qualifizierende Logos, dann wird man sich Sängers Diktum: „Ohne Christus keine Gotteserkenntnis“, johanneisch wohl so denken müssen, daß in der Begegnung mit Jesus *herauskommt*, ob einer einst am Sinai, in der Wüste oder wo auch immer die Worte des Ewigen recht gehört hat und in der Begegnung mit Jesus wie Philippus (1,45) den wiedererkennt, von dem Mose geschrieben hat.

Offen bleibt in diesen Worten, ob damit eine Umdeutung schon der damaligen Erkenntnis Gottes in dem Sinne gemeint sein soll, dass ein Mensch immer und überall nur durch das Vertrauen auf Jesus die ewige Seligkeit erhalten kann. Damit würde aber, wie gesagt, Thyen seiner eigenen Einsicht widersprechen, dass der unbekannte Jesus von dem bekannten Gott Israels her offenbart wird. Umgekehrt kommt es darauf an, in Jesus denselben befreienden Gott wahrzunehmen, der bereits zu Abrahams, Jakobs, Moses und Jesajas Zeiten befreiend gehandelt hat und an diesem Ziel unter veränderten Bedingungen auch in der Jetztzeit mit seinem ganzen Willen und Wirken festhält.

Das ist die Überzeugung, von der Ton Veerkamp⁵⁰⁸ ausgeht, die er jedoch an dieser Stelle nicht noch einmal ausdrücklich ausbreitet. Allerdings macht er unmissverständlich deutlich, dass hier messianische Juden mit rabbinischen Juden streiten; es geht nicht um eine Auseinandersetzung zwischen christlicher und jüdischer Religion:

Die Anklage der Gegner bei Gott führt nicht Jesus selbst, sondern Mose. „Ihr“, so sagt er, „setzt eure Hoffnung auf Mose.“ Tatsächlich ist der Kern des rabbinischen Selbstverständnisses *Mosche rabbenu*, Mose, unser Lehrer; wir werden darauf bei der Auslegung von 9,27 ausführlich zu sprechen kommen. Das werden die Peruschim {Pharisäer}, die Vorläufer des rabbinischen Judentums, in der Auseinandersetzung mit dem Blindgeborenen klarstellen: „Wir dagegen sind wirklich Moses Schüler, wir wissen, dass zu Mose Gott (und nur ER und niemand anders) redete“, 9,28. Johannes dreht den Spieß um; er lässt Jesus sagen: „Wenn ihr Mose vertrautet, solltet ihr auch mir vertrauen, denn über mich hat jener geschrieben.“ Hat er wirklich?

508 [Die Schriften, 5,37b-47](#), Abs. 10 (Veerkamp 2021, 156; 2006, 106).

Zur Klärung der Frage, ob tatsächlich Mose über Jesus geschrieben hat, holt Veerkamp zu einem ausführlichen Exkurs unter dem Titel „Christozentrismus und Enterbung des Judentums“⁵⁰⁹ aus. Dabei geht er davon aus, dass die Gruppe, die sich um Johannes geschart hat, „eine Minderheit“ ist, „die Ausgrenzung und Verfolgung ausgesetzt war“. Ein solche Gruppierung „neigt nie zu Toleranz“, daher ist es nicht verwunderlich, dass Johannes seine Lektüre der Heiligen Schriften „für die einzig legitime hält“.

Zunächst greift Veerkamp auf seine Interpretation der jüdischen Bibel als der schriftlichen Dokumentierung einer „Großen Erzählung“ zurück, die er in seinem Buch „Die Welt anders“⁵¹⁰ vorgelegt hat und die nach meiner unmaßgeblichen Auffassung zur Pflichtlektüre jedes Theologen gehören sollte. Hier schreibt er zusammenfassend:

Ursprünglich waren die Schriften (*graphai*) die schriftlich fixierte gesellschafts-politische Ordnung eines kleinen Bauernvolkes im südlichen Teil Palästinas, in *Juda*. In der hellenistischen Zeit ist die Ordnung zu einer Menschheitsvision geworden, nachdem im späten 3. Jh. v.u.Z. die Tora in die Weltsprache *Griechisch* übersetzt wurde. Sie wurde zur *Großen Erzählung*, also zu jener kultur-stiftenden universellen Erzählung, in denen Menschen und Völker ihre eigenen Lebenserzählungen aufgehoben wissen. In allen kulturellen, politischen und ökonomischen Zentren des alten Orients, von Mesopotamien bis nach Anatolien und Nordafrika, gab es Gruppen von Menschen, die ihr Leben um diesen schriftlichen Kern der alten Ordnung zentrierten.

Als die „judäischen Bevölkerungsgruppen in den hellenistischen Reichen“ nicht nur durch „die biologische Fruchtbarkeit der von den Babyloniern verschleppten Menschen..., sondern sicherlich auch durch den Zulauf von Menschen nicht jüdischer Herkunft“, stark anwuchsen, mag dies

wohl der Anlass dafür gewesen sein, die Schrift ins Griechische zu übersetzen. Das weist auf die ideologische Inklusivität der Großen Erzählung Israels hin. Die Entwicklung von der Ordnung des alten Judäa zu einer Menschheitsvision ist also nicht das Werk jener Messianisten, aus denen später das Christentum hervorgehen würde.

Das bedeutet aber Veerkamp zufolge, dass die „Schrift Israels ... schon *entfremdet*“ war, „lange bevor das Christentum auftrat“:

In dem Augenblick, wo die Große Erzählung Israels in eine Hauptsprache der Gojim übersetzt wird, verselbständigt sich die Erzählung. Jeder Autor gibt im

509 Alle weiteren Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts im [Scholion 5: Christozentrismus und Enterbung des Judentums](#), Abs. 1-11 (Veerkamp 2021, 156-158; 2006, 106-108).

510 Ton Veerkamp, *Die Welt anders*. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin 2013; vgl. meine Zusammenfassung dieses Werkes: [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#).

Augenblick der Veröffentlichung seinen Text *in fremde Hände*, er bestimmt nicht länger allein über die Ausrichtung der Lektüre.

Eine griechisch-philosophische Überformung der ursprünglich prophetisch-befreiungstheologisch ausgerichteten jüdischen Schriften begann also bereits mit der [Transkulturellen Höchstleistung](#) ihrer Übersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen ins Griechische; man denke nur an die Übertragung des dynamisch zu begreifenden hebräischen Gottesnamens von 2. Mose 3,14 (*ʾehjeh ʾascher ʾehjeh*, wörtlich: „Ich geschehe, als der ich geschehe“) in die statisch missverstehbare We-sensaussage *egō eimi ho ōn*, „Ich bin der Seiende“.

Vor diesem Hintergrund stellt Veerkamp klare Forderungen auf:

Die Dialektik des Ausdrucks *Schrift Israels in fremden Händen* ist auszuhalten. Was immer die fremden Hände auch mit der *Schrift* Israels anrichten, sie bleibt die *Schrift Israels*, die schriftlich fixierte Gesellschaftsordnung dieses und keines anderen Volkes. Andererseits können die Kinder Israels, unsere jüdischen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen, die Entfremdung ihrer Schrift, die im 3. Jh. v.u.Z. in Alexandrien begann, nicht rückgängig machen. Den Kindern der Entfremdung, den Gojim, ist die Große Erzählung von den Kindern Israels sprachlich zugänglich gemacht worden.

Zum Evangelisten Johannes vertritt Veerkamp folgende Auffassung:

Johannes ist kein Goj {Nichtjude, Angehöriger der Völker, Heide}, er ist ein Kind Israels, seine Lektüre der Schrift ist eine jüdische Lektüre der Schrift, freilich eine, die in den Augen des jüdischen Mainstreams seit der Mitte des 2. Jh. u.Z. ziemlich bizarr ist. Es ist unmöglich, sich mit Juden über die Lektüre des Johannes zu verständigen. Für Juden ist es schlicht hanebüchen, dass Mose über Jesus ben Joseph als den ultimativen Gesandten Gottes geschrieben haben soll. Die Lektüre des Johannes, nach der Tora, Propheten und die übrigen Schriften – TeNaK – auf den Messias (*Christus*) ausgerichtet sein sollen, nennen wir eine *christozentristische* Lektüre.

Damit steht für ihn fest, dass eine Verständigung zwischen dem rabbinischen Judentum und allen Gruppierungen, die Jesus als den in den Schriften vorausgesagten Messias Israels proklamierten, von vornherein aussichtslos bleiben musste. Im „Kampf um die Lektüre der *Schriften*“ richten sich die „großen Rabbinen und ihre Schüler ... auf eine spezifische Traditionsreihe“ aus:

Wir finden sie am Anfang des Mischnatraktats Avot: „Mose empfing die Tora vom Sinai und tradierte sie Josua, Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, die Propheten den Männern der großen Versammlung (*ha-knesset ha-gedola*).“ Letztere sind die Gewährsleute der Rabbinen. Für das rabbinische Judentum ist jene traditionelle, auf die Tradition von Mose her ausgerichtete Lektüre die einzige maßgebliche, weil so die Lektüre *in eigenen Händen* bleibt, gerichtet gegen die Lektüre *in fremden Händen*.

Dieses rabbinische, auf Mose zentrierte, „Monopol der Schriftdeutung“ wird um das Jahr 100 nicht nur von Johannes angegriffen, sondern auch durch den „Brief an die Hebräer“ und den „Barnabasbrief“, die beide „eine ähnliche, also *christozentrierte* Lektüre wie Johannes“ vertreten:

Diese Lektüre wird Schule machen. Nachdem die christliche Kirche der Versuchung widerstanden hat, auf Anraten des Ketzers Marcion (um 150 u.Z.) die Große Erzählung Israels gleich auf den Müllhaufen der Geschichte zu werfen, hat sie konsequent nach der Maxime des Johannes zu lesen versucht: „Über mich (,Christus‘) hat Mose geschrieben.“

Dieser Weg führt am Ende konsequent „zu einem Muster, die Schrift so zu lesen, dass dem Judentum (,Israel nach dem Fleisch‘) die Schrift genommen wird.“ Von der Absicht einer solchen „Enterbung“ kann bei Johannes und den anderen Evangelisten jedoch noch keine Rede sein:

Die Messianisten wollten mit ihrer Lektüre ausschließen, dass dieser Messias ein hellenistischer Heiland war. Für sie war er ein Kind Israels. Der Nachweis der Messianität Jesu konnte nur mit der Schrift Israels geführt werden.

Von dieser „messianischen Lektüre der Großen Erzählung“, durch die noch fast alle Schriften geprägt sind, die wir das Neue Testament nennen, ist die spätere das Judentum enterbende und beide Testamente der Bibel umdeutende Lektüre sorgfältig zu unterscheiden. Mit ihr einhergehend entsteht nach Veerkamp „eine andere ideologische Formation...“, die sich durchweg von ihrem Ursprung eben dieser Großen Erzählung entfernte und sie in ihre eigene Ideologie auflöste, in das *Christentum*“. So begreift Veerkamp das [Glaubensbekenntnis der Kirche als eine verwandelte Große Erzählung](#).

Seine Auslegung von Johannes 5 beschließt Ton Veerkamp mit folgenden Sätzen:

Natürlich hat Mose nicht über Jesus Messias geschrieben; insofern bleiben auch wir „historische Kritiker“. Jesus ist und bleibt aber nur von Mose her verständlich – und eben nicht umgekehrt. Wenn Johannes *das* gemeint haben soll, wäre der Satz richtig, Mose habe über Jesus geschrieben.

Pascha: Die Ernährung Israels durch Jesus als das Brot vom Himmel (Johannes 6,1-71)

[25. Juni 2022] Wie das 5. Kapitel des Johannesevangeliums, ausgehend vom Zeichen der Heilung eines Gelähmten anlässlich eines unbestimmten jüdischen Festes, den Konflikt des Messias Jesus mit dem antimessianischen Judentum beschreibt, so ist der Ausgangspunkt des 6. Kapitels die Speisung der Fünftausend am Ufer des Galiläischen Meeres, woraufhin Jesus am anderen Ufer dieses Meeres in Kapernaum in erneut ausführlicher Rede sich selbst als das Brot vom Himmel proklamiert, und zwar zeitlich in der Nähe des Passafestes.

Wengst, Thyen und Veerkamp sind sich einig darin, dieses Kapitel als einen so abgegrenzten Zusammenhang aufzufassen und auszulegen, und verzichten auf seine Verschiebung innerhalb des Evangeliums oder literarkritische Operationen im Inneren seines Textes. Zu diesem Verzicht beschränke ich mich darauf, die Begründung Ton Veerkamps⁵¹¹ anzuführen:

In der Nachfolge Rudolf Bultmanns haben viele Kommentatoren dieses Kapitel verschoben. Nunmehr sollte es nach der Erzählung über die Genesung des Sohnes des königlichen Beamten eingefügt werden, um so das plötzliche Auftreten Jesu in Galiläa zu erklären. Nun haben Erzähler aus der Antike nicht unsere Erzähllogik. Unsere abendländische Logik der chronischen und topografischen Ordnung ist ein Erzählkorsett, das übrigens in vielen Romanen des 20. Jh. aufgeschnürt wurde.⁵¹² Es geht in unserem Text um eine Ort/Zeit-Struktur, die nicht durch das Chronometer und die Landkarte, sondern durch die Feste strukturiert wird.

So wie in Veerkamps Augen das „unbestimmte Fest von 5,1 ... das Fest der Feste“ ist, das auf „die Wiederherstellung der Bewegungsfreiheit Israels, sprich, seine Autonomie“, verweist, die „der eigentliche Inhalt aller Feste“ ist, steht im Kapitel 6 „ein neuer Inhalt für das Paschamahl“ im Mittelpunkt der Erzählung, denn „ein autonomes Israel“, das von jeglicher Unterdrückung und interner Ausbeutung und Entrechtung frei ist, braucht den Messias als seinen „Ernährer“, weil er selbst seine „Ernährung“, sein Brot, darstellt:

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).

511 [In der Nähe des Pascha. Der Ernährer Israels, 6,1-7,1](#), Abs. 1-5 (Veerkamp 2021, 158-159; 2006, 108-109).

512 Das macht Veerkamp (Anm. 212) beispielhaft an Jean Paul Sartre deutlich: Ein moderner Erzähler führt uns vor, wie die Logik von Zeit und Ort das Sein bestimmt und nicht in messbare Abschnitte zerlegt. Jean-Paul Sartre tut das im zweiten Teil seines Romans *Les chemins de la liberté, Le sursis*. Hier wird in einem schwindelerregenden Durcheinander der Orte und der Personen die Zeit zum einzigen Verbindungselement zwischen den Personen, die in der letzten Septemberwoche des Jahres 1938, als die Westmächte auf der Konferenz von München Hitler die freie Hand in der Tschechoslowakei ließen, ihre Lebensläufe in den Schatten des kommenden Krieges verschwinden sahen. Ein „moderner“ Leser muss mit abrupten Übergängen umgehen können; er könnte sonst keinen Roman des 20. und 21. Jh. lesen.

Ton Veerkamp betrachtet Johannes 6 als „eine Komposition aus einer Einleitung und vier Teilen, die durch die zwei Stichworte chiastisch (über Kreuz) verknüpft sind und sich so gegenseitig erklären“. Nach der „Einstimmung“ auf die Nähe des „Pascha“ als dem „Fest der Judäer“ in 6,1-4 folgen die beiden Abschnitte 6,5-15 und 6,25-59 zum Stichwort „Brot“, während die Abschnitte 6,16-24 und 6,60-71 durch die Stichworte „ICH BIN ES“ bzw. „DU BIST ES“, also die Bezugnahme auf den heiligen NAMEN des Gottes Israels aufeinander bezogen sind.

Sowohl Wengst als auch Thyen grenzen das Kapitel 6 zunächst (W185) auf Grund von „Zeit- und Ortsangaben ... als besondere Einheit“ ab (T331): „Joh 6 ist durch die beiden Wendungen *meta tauta* {danach} in 6,1 und 7,1 von seinem Kontext deutlich abgehoben.“

Zum Inhalt des Kapitels weist Klaus Wengst (W185) auf „einen dem Evangelisten in gewisser Weise schon vorgegebenen Zusammenhang der einzelnen Teile von Kap.6“ hin, der sich in „Entsprechungen“ seiner „thematischen Abfolge“ zu den synoptischen Evangelien zeigt, beispielhaft belegt durch „die Parallelen bei Markus“:

Speisung (Joh 6,1-15 / Mk 6,32-44 [8,1-9]); Seewandel/Überfahrt (Joh 6,16-25 / Mk 6,45-52 [8,10]); Zeichenforderung (Joh 6,30f. / Mk 8,11-13); Brotrede/Gespräch über den Sauerteig (Joh 6,27-58 / Mk 8,14-21); Petrusbekenntnis (Joh 6,66-69 / Mk 8,27-30); Teufelswort (Joh 6,70f. / Mk 8,32f.).

Zur Erklärung neigt Wengst dazu (W186), eine „vorjohanneische und vorsynoptische Tradition“ anzunehmen, die Johannes „sehr eigenständig zu einer Gesamtkomposition ausgestaltet“ hat. Da nämlich (W189) „die johanneische Darstellung die stärksten Übereinstimmungen mit der markinischen hat“, aber auch „kleine Übereinstimmungen mit Mt und Lk gegen Mk“ vorliegen“, ist Wengst zufolge

zu schließen, dass Johannes entweder alle drei Synoptiker gekannt hat oder keinen und seine Fassung auf einer vorsynoptischen Tradition beruht. Für letzteres spricht m. E. die Beobachtung der Unterschiede, die sich kaum alle als Redaktion des Johannes erklären lassen: a) Sehen es die Schüler nach Mk V. 37 als eine Möglichkeit an, für 200 Denare genug Brot für die Menge zu bekommen, reicht diese Summe nach Joh V. 7 nicht aus. Damit wird das dann erzählte Wunder der Speisung gesteigert. b) Auf derselben Linie liegt die hinsichtlich der vorhandenen Speise am Schluss von V. 9 gestellte Frage: „Aber was ist das schon für so viele?“ c) Eine Präzisierung liegt vor, wenn in V. 9 als Inhaber der Speise „ein Bursche“ genannt wird. d) Dasselbe gilt für die Kennzeichnung der Brote als „Gerstenbrote“ (V. 9). e) Am Beginn der Erzählung treten zwei namentlich genannte Schüler auf (V. 5-8). Da Andreas und Philippus auch in Kap. 1 und 12 begegnen, könnte hier auch Redaktion des Evangelisten vorliegen. Das ist zwar auch für die anderen genannten Punkte nicht schlechterdings auszuschließen, lässt sich aber noch weniger wahrscheinlich machen. So spricht m. E. mehr dafür, dass Johannes eine gemeinsame Tradition benutzt, die sich unabhängig weiter entwickelt hat.

In meinen Augen spricht jedoch überhaupt nichts gegen die von Thyen vorausgesetzte Annahme, dass Johannes alle synoptischen Evangelien kennt und auch hier nicht einfach eine vorgegebene Überlieferung mehr oder weniger übernimmt und ein wenig redigiert, sondern bewusst mit ihr spielt. Für seine Punkte a), b) und e) nimmt das ja auch Wengst an; die Unterschiede c) und d) können sehr einfach dadurch erklärt werden, dass Johannes nicht nur auf die Synoptiker, sondern auch direkt auf deren ursprünglichen Bezugstext, nämlich 2. Könige 4,38-44 zurückgreift.

Hartwig Thyen wird in seiner Auslegung vor allem (T333) auf Einzelheiten des johanneischen „Spiels mit dem Markustext“ zurückkommen, insbesondere auf das, was er „die markinische ‚Brotrede‘“ nennt (Markus 8,14-21):

Obwohl sie {die Jünger Jesu} doch das unerschöpfliche eine Brot, nämlich Jesus selbst, bei sich im Schiff haben, sind sie darüber besorgt, daß sie es vergaßen, Brote mitzunehmen. Darum müssen sie sich als Blinde, Taube und Unverständige tadeln und denen draußen gleichstellen lassen, denen das *mystērion tēs basileias* {Geheimnis des Königreichs} (Mk 4,10f) entzogen ist. Erst die hochsymbolische, mühsame und doppelte Kur Jesu an dem Blinden öffnet ihnen halbwegs die Augen: Sie begreifen, daß sie mit dem Messias unterwegs sind (Petrusbekenntnis), begreifen aber nicht, daß dieser Messias seinen Weg im Sterben vollenden muß (Satanswort). Johannes hat verstanden, daß der Mysterion {Geheimnis} der Gottesherrschaft ebenso wie das geheimnisvolle eine Brot Jesus selbst in Person ist, und expliziert das auf seine Weise in unserem Kapitel...

Wengst teilt das Kapitel in drei Teile auf. Der erste (6,1-25) erzählt „die Geschichten von der wunderbaren Speisung sehr vieler Leute und von der nächtlichen Überfahrt der Schüler, denen Jesus auf dem Wasser gehend begegnet, sowie dem Nachkommen der vielen Leute am folgenden Tag“, der zweite (6,26-58) besteht aus „einer langen Rede“ Jesu, in der er die Speisung deutet, und im dritten (6,69-71) werden „die Folgen der Rede für die schon in V. 3 erwähnten Schüler“ beschrieben:

Von ihnen ziehen sich viele zurück; nur „die Zwölf“ bleiben, für die Simon Petrus stellvertretend ein Bekenntnis abgibt. Der abschließende Hinweis geht auf Judas und lässt die Passion in den Blick kommen.

Zum langen Mittelteil legt Wengst (W197) folgenden „Versuch einer Einteilung in Abschnitte“ vor:

- a) Exposition: Das als Zeichen zu verstehende Speisungswunder soll zum Glauben an Jesus führen (V. 26-29)
- b) Erste Gegenüberstellung mit dem Mannawunder: Jesus ist das Brot des Lebens (V. 30-35)
- c) Exkurs: Reflexion über den Glauben als Wirken Gottes und Entscheidung des Menschen (V. 36-46)

d) Zweite Gegenüberstellung mit dem Mannawunder: Variierung und Bekräftigung der These, dass Jesus selbst das Brot des Lebens ist (V. 47-50)

e) Konkretion: Die Gabe Jesu als des Lebensbrotes ereignet sich in der Eucharistie (V. 51-58)

Thyen verzichtet „darauf, unser Kapitel in mehrere kleine Szenen zu zerlegen, weil darüber seine Einheit und Kohärenz aus dem Blick geraten könnte“. Allerdings folgt er G. A. Phillips (T331f.),⁵¹³

der innerhalb unserer Szene je nach den wechselnden Diskurspartnern Jesu die folgenden sieben Episoden voneinander unterscheidet: (1) 6,1-13: Jesus mit seinen Jüngern, als deren Sprecher Philippus und Andreas mit Namen genannt werden – (2) 6,14-15: Jesus mit einer undefinierten Menschenmenge (*hoi anthrōpoi* {die Menschen}) – (3) 6,16-21: Jesus mit seinen Jüngern – (4) 6,22-40: Jesus und die von ihm zuvor gespeiste Menschenmenge (*ochlos*) – (5) 6,41-58: Jesus und die Juden (*hoi ioudaioi*) – (6) 6,59-65: Jesus und *polloi ek tōn mathētōn autou* {viele von seinen Jüngern} – (7) 6,66-71: Jesus und die ‚Zwölf‘ mit Simon Petrus als ihrem Sprecher.

Indem (T332) die „beiden Eckstücke dieser Reihe, nämlich 6,1-13 und 6,66-71“, in denen „Jesus von der definierten Gruppe ‚seiner Jünger‘ umgeben“ ist, „von denen jeweils zwei mit ihren Namen genannt werden“, die gesamte Szene einrahmen, hebt Johannes den Zusammenhang der Szene hervor. Zugleich führt er „die Zwölf“, deren Berufung und Einsetzung er nicht ausdrücklich erzählt, aber als aus den Synoptikern bekannt voraussetzt, dadurch in unser Evangelium ein, dass erstens Philippus und Andreas als ihre Sprecher auftreten, zweitens durch die „zwölf Körbe“ (6,13) symbolisch auf sie angespielt wird, drittens sie „durch das artikulierte Lexem *hoi dōdeka* {die Zwölf} und mithin als *bekannte Größe* ausdrücklich“ genannt werden und viertens sie von Jesus „an ihre Erwählung“ erinnert werden (6,70).

Johannes 6,1: Jesus geht weg – jenseits des Meeres von Galiläa, von Tiberias

6,1 Danach ging Jesus weg
ans andre Ufer des Galiläischen Meeres, das auch See von Tiberias heißt.

Nach seiner erfolglosen Rede, die Jesus in Jerusalem an seine jüdischen Gegner gerichtet hat, scheint er möglichst weit weg zu gehen, nicht nur wieder nach Galiläa, sondern dort auch noch auf das von Judäa aus gesehen jenseitige Ufer des Sees Genesareth im Ostjordanland.

Klaus Wengst weist zunächst (W187) auf „die doppelte Bezeichnung des Sees als **„das Meer von Galiläa, von Tiberias“** hin, die in „mehrfacher Hinsicht auffällig ist“:

513 Thyen zitiert G. A. Phillips, ‚This ist a Hard Saying. Who Can be Listener to it?‘ Creating a Reader in John 6, Semeia 26 (1983), 23-56.

Die hebräische Bibel spricht vom „*Meer von Kinneret*“ (Num 34,11; Jos 13,27) bzw. „*Meer von Kinrot*“ (Jos 12,3). „*Kinneret*“ ist im Übrigen die heute in Israel übliche Benennung. Während im Hebräischen in der Bezeichnung für Meer und See nicht unterschieden wird – für beide steht der Begriff *jam* –, kennt das Griechische sehr wohl eine Differenzierung zwischen *límne* („See“) und *thálassa* („Meer“).

Nur der Evangelist Lukas bezeichnet wie der Historiker Josephus „den Kinneret immer nur als ‚See‘“; beide (W188) „sind ‚erfahrene‘ Leute, die das Mittelmeer kennen und befahren haben“, während „die drei anderen Evangelisten“ ihn ein „Meer“ nennen: „Ihre Perspektive der Wahrnehmung ist offenbar eine binnenländische.“ In meinen Augen geht es jedoch kaum nur um eine Frage des Lokalkolorits.⁵¹⁴ Viel näher liegen vor allem für das Markusevangelium, das in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Jüdischen Krieg verfasst wurde, andere Gründe für die Verwendung dieses scheinbar unangemessenen Ausdrucks. Nach Andreas Bedenbender⁵¹⁵ [216f.] ruft Markus „dort, wo er über den See Genezareth schreibt, die biblischen ‚Meer‘-Traditionen“ auf:

Die Jünger, die teils mit Jesus, teils ohne ihn auf dem See unterwegs sind, erfahren in poetischer Verdichtung, wie sich Grunderfahrungen der glaubend erinnerten Geschichte Israels neu aktualisieren. (Die zwölf [!] Jünger im kleinen Ruderboot – das ist, wenn man so will: Israel „in a nutshell {in einer Nusschale}“.) Daß Jesus beispielsweise in Mk 4,39 das Meer „schilt“ (*epitiman*), um es zur Raison zu bringen, verweist auf das „Schelten“, mit dem Gott die Chaoswasser bändigt⁵¹⁶ und Israel einen Weg durch das Schilfmeer bahnt⁵¹⁷ – Formulierungen von stärkster Bildgewalt, die in der Bibel darauf angelegt sind, aktuell-politisch verstanden zu werden. Der Ozean ist hier häufig ein Bild für die Völkerwelt, die Israel und den Zion nach biblischer Wahrnehmung permanent zu überfluten drohte⁵¹⁸, und er besitzt eine Affinität insbesondere zur jeweiligen Hegemonialmacht. Das „Meer“ des Mk-Ev gehört in den traditionsge-

514 Wengst verweist (Anm. 296) auf Gerd Theissen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Freiburg (Schweiz) u. Göttingen 1989, 248f.

515 Andreas Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig 2013. Die Seitenzahlen dieses Abschnitts in eckigen Klammern beziehen sich auf Zitate aus diesem Buch. Jeweilige Anmerkungen aus diesem Buch wurden unverändert übernommen.

516 [Anm. 3]: Vgl. z.B. Ps 18,16 par. 2 Sam 22,16. Zu beachten ist dabei der jeweils übernächste Vers: Die bedrohliche Flut entspricht den Feinden des Beters – eine Gedankenverbindung, die sich ebenfalls in Ps 69,15f.; 124 findet.

517 [Anm. 4]: Vgl. Ps 105,9 LXX (= Ps 106,9 MT).

518 [Anm. 5]: Vgl. Ps 2,1: „Was toben die Heiden ...?“ im Gegenüber zu der im 6. Vers des gleichen Psalms zu findenden Zusage Gottes: „Ich aber habe meinen König eingesetzt auf meinem heiligen Berg Zion.“

schichtlichen Bogen, der von Dan 7,2f. bis zu Offb 13,1 reicht: von den vier Weltreichen, die in Gestalt von vier Tieren aus dem Meer aufsteigen, hin zu jenem einen „Tier aus dem Meer“, dem römischen Staat⁵¹⁹.

Hinzu kommt aber Bedenbender zufolge [219], dass das Stichwort „See Genesareth“ aus dem „Spätsommer des Jahres 67“ den Autoren der Evangelien in ähnlich traumatischer Erinnerung gewesen sein muss wie Menschen des 20. Jahrhunderts eine Ortsbezeichnung wie „Auschwitz“ oder „Dachau“, hatte dort doch „bei der Eroberung der am See Genesareth gelegenen Stadt Tarichea durch die Römer“ ein Massaker an 6700 jüdischen Flüchtlingen auf diesem See stattgefunden, wie Josephus ([Bell. 3, 10, 9](#)) berichtet. Aber selbst wenn [220] „die hier genannte Zahl der Toten ... in ihrer Höhe zweifelhaft“ sein und „die Darstellung ... noch weitere Übertreibungen enthalten“ mag, „wird Josephus das Massaker auf dem See“ keinesfalls [220f.]

komplett ersonnen haben – ebenso wenig wie seinen unmittelbar nachfolgenden Bericht {[Bell. 3, 10, 10](#)}, dem zufolge Vespasian in Tarichea einer großen Zahl von überlebenden Aufständischen – Josephus spricht von über 30 000 – zunächst freien Abzug vorgaukelte, sie nachträglich aber wieder gefangennehmen ließ. Ein Teil von ihnen wurde im Stadion von Tiberias exekutiert, die meisten fanden sich anschließend in der Sklaverei wieder. Damit war für eine rasche Verbreitung der Ereignisse von Tarichea gesorgt, und zwar aus der Sicht von Opfern römischer Grausamkeit und römischen Wortbruchs. Es gibt kaum einen Grund für die Annahme, eine aus solcher Perspektive gegebene typische Schilderung werde hinsichtlich ihrer Drastik hinter der bei Josephus zu findenden Version zurückgeblieben sein oder die Zahl der Toten deutlich niedriger geschätzt haben. Drei Jahre noch würde es dauern, bis die Kunde vom Untergang Jerusalems die Schreckensbotschaft aus Galiläa überdecken konnte, das dürfte ausgereicht haben, damit sie sich zumindest bei der jüdischen Bevölkerung des Römischen Reiches und in ihrem sozialen Umfeld fest einprägen konnte.

Wenngleich dieses traumatische Ereignis zur Zeit des Johannes bereits drei Jahrzehnte zurücklag und in seiner niederschmetternden Wirkung sicherlich durch die Zerstörung Jerusalems und die in diesem Zusammenhang erfolgten Massenkreuzigungen noch übertroffen wurde, ist es nicht ausgeschlossen, sondern eher wahrscheinlich, dass sich in der umständlichen Benennung des Meeres von Galiläa mit den zusätzlich angehängten Worten *tēs Tiberiados* bei Johannes durchaus eine ab-

519 [Anm. 6]: Die symbolische Verbindung Roms mit dem feindlichen Meer geht nicht erst auf den Jüdischen Krieg zurück. Schon in einem Text des 1. Jh. v.Chr., dem Nahumpescher (Nahumkommentar) aus Qumran, wird das Meer mit Rom identifiziert. Denn daß Gott das Meer schilt und austrocknen läßt (Nah 1,4), veranlaßt den Ausleger zu der knappen Erläuterung: „Das Meer sind die Kittim [d.h. die Römer]“ (4Q169 [4QpNah], Frg. 1-2, Kol. 2, Zeile 3). Vgl. auch 4 Esra 11,2; 12,8: Das „vierte Tier“, das aus dem Meer aufsteigt, wird zum (römischen) „Adler“.

sichtsvolle Anspielung auf das mit grausamer Gewalt und mörderischen Betrug herrschende römische Imperium widerspiegelt. Bedenbender schreibt dazu ergänzend an anderer Stelle [434]:

Der Ausdruck zielt darauf, das „Meer“, das zu Galiläa gehört und damit zur irdischen Region und primären Wirkungsstätte Jesu (vgl. Joh 2,11 u.ö.), jenes Meer, auf dem Jesus seine Herrlichkeit erweist, als ein zugleich römisches Gewässer zu kennzeichnen – oder zumindest: als ein Gewässer, das Rom als „mare nostrum“ {unser Meer} für sich reklamiert. Denn wie der Namenspatron „Tiberius“, also der Kaiser zur Zeit Jesu, in das engere sprachliche Umfeld von „Tiberias“ gehört, so auch der Fluß „Tiber“ – und damit ist der Gedanke an die Tiberstadt nicht mehr weit.

Dass Ton Veerkamp⁵²⁰ auf diese Gedanken nicht zurückgreift, ist dadurch zu erklären, dass sie erst Jahre nach seiner Johannedauslegung veröffentlicht wurden. Er selbst verweist zu Johannes 6,1 lediglich auf die komplizierten politischen Verhältnisse, die zur Zeit Jesu in der Gegend des „Sees von Galiläa“ herrschten:

Die Erzählung findet „am anderen Ufer des Sees von Galiläa“ statt. In der Zeit des Jesus ben Joseph war das Land geteilt; die Gebiete an beiden Seiten des nördlichen Jordangraben standen auch später, in der Entstehungszeit unserer Texte, unter jeweils anderer politischer Verwaltung. Das Westufer unterstand Herodes Antipas, die Nordhälfte des Ostufers Herodes Philippus, die Südhälfte der Provinzverwaltung Syriens.

Zurück zu Klaus Wengst. Ihm zufolge (W188) findet sich in

der rabbinischen Tradition ... häufig die Bezeichnung „das Meer von Tiberias“. Sie kann nicht ganz alt sein, da die Stadt erst 26 n. Chr. von Herodes Antipas als seine Hauptstadt neu gegründet und ausgebaut und zu Ehren des Kaisers Tiberius benannt wurde. Da sie zum Teil auf Grabanlagen errichtet war, galt sie frommen Juden als unrein. Die Evangelien erzählen nicht, dass Jesus sie betreten hätte. Nach der rabbinischen Tradition hat Rabbi Schim'on ben Jochaj um 150 für rein erklärt. Die Bezeichnung des Sees nach Tiberias findet sich aber, wie gesagt, schon bei Josephus.

Da er die von Bedenbender angeführten Darstellungen des Josephus jedoch außer Acht lässt, kann Wengst nur zu der Einschätzung kommen: „Warum Johannes in 6,1 eine doppelte Bezeichnung gegeben hat, lässt sich nicht sagen.“

Hartwig Thyen (T333) weist im Blick auf die „schwerfällig-doppelte Ortsbestimmung“ des Sees auf Handschriften hin, die entweder *tēs Galilaías* oder *tēs Tiberiados* weglassen, manche (T333f.)

520 [Einstimmung: Nahe war Pascha, das Fest der Judäer, 6,1-4](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 160; 2006, 109).

fügen zwischen die beiden Genitive *eis ta merē* {in die Gegend von} ein: „über den galiläischen See in die Gegend von Tiberias“. Das ist zwar stilistisch besser, aber sicher weder ursprünglich noch sinnvoll. Denn dann müßte sich Jesus in 6,1 ja am Ostufer des Sees befunden haben und die nächtliche Überfahrt der Jünger nach Kapharnaum würde unverständlich. Darum ist gerade diese Lesart ein Indiz für die Ursprünglichkeit der doppelten Ortsbestimmung.

In seinen Augen (T334) ist der Name „*thalassa tēs Tiberiados* {Meer von Tiberias} in der Zeit und Umgebung unseres Evangeliums zur quasi offiziellen Bezeichnung des Sees geworden“, was für ihn durch Johannes 21,1 bestätigt wird, während die Bezeichnung *tēs Galilaias* in Johannes 6,1 durch den *Evangelisten* hinzugefügt wurde,

um damit so knapp wie irgend möglich zu sagen, daß Jesus dem feindlichen Judäa und der Tötungsabsicht der *loudaioi* glücklich entronnen und wieder die Nähe Galiläas, des Landes des Glaubens und der Jüngerschaft, erreicht hat (Petrusbekenntnis!).

Diese allzu glatte Schlussfolgerung verliert allerdings einiges von ihrer Plausibilität, wenn man sich vor Augen hält, dass die Jesus entgegenstehenden Judäer auch in Galiläa auftauchen (6,41.52) und dass mit dem Petrusbekenntnis nur ein kläglicher Rest von zwölf (ohne Judas eigentlich sogar nur elf) Schülern an Jesus festhält, während alle anderen Nachfolger sich von ihm abwenden.

Die (T335) „vermeintlichen Spannungen im Text“ und den angeblichen harten Übergang zwischen den Kapiteln 5 und 6 hält Thyen zu Recht für „bloße Scheinprobleme“:

Denn der Ausgangspunkt von Jesu ‚Weggehen‘: *meta tauta apēlthen ho Iēsous ktl.* {Danach ging Jesus weg usw.}, ist ja Jerusalem und keinesfalls das Westufer des galiläischen Sees. Darum kann Schenke⁵²¹ denn auch ebenso treffend wie bündig erklären: „Die Abgrenzung bereitet keine Probleme. In 6,1 wird gesagt, daß Jesus (von Jerusalem) nach Galiläa geht ... diesmal aufs *jenseitige*, nämlich das Ostufer des ‚Sees von Tiberias‘“.

Von daher ist auch Wengst zu widersprechen (W132), wenn ihm zufolge Johannes in „örtlicher Hinsicht ... einen Aufenthalt Jesu westlich vom See Gennesaret an[nimmt]. Von dort geht er ‚weg auf die andere Seite‘.“

Erst recht fehlt Walter Bauers⁵²² folgender Einschätzung von Johannes 6,1 jegliche Logik, wie Thyen anschließend erweist:

„Ohne ein Wort der Aufklärung finden wir uns ... am Ufer des Sees Gennezaret. Als Ausgangspunkt für das, übrigens aus Mk 6,32 stammende, *apēlthen* {ging weg} müßte man doch nach dem Vorhergehenden Jerusalem ansehen. Aber nach 17.24.59 ist Jesus aus Kapernaum gekommen“. Nun, u.E. „müßte

521 Thyen zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 116.

522 Thyen zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 91.

man“ nicht nur, sondern muß man Jerusalem als „Ausgangspunkt“ für das *apēlthen* ansehen. Und davon, daß Jesus nach den Versen 17, 24 und 59 „aus Kapharnaum gekommen“ wäre, kann doch ebenfalls nicht die Rede sein. V. 17 sagt nur, daß Kapharnaum das Ziel der nächtlichen Überfahrt der Jünger ist; V. 24, daß der *ochlos* {Volksmenge} am Jesus folgenden Tage dort sucht; und V. 59 endlich, daß Jesus seine Lebensbrotrede in der Synagoge von Kapharnaum gehalten hat. Kapharnaum mag also von Anfang an das galiläische Ziel dieser Reise Jesu gewesen sein, die er am wüsten Ostufer des Sees wegen der wunderbaren Speisung der hungrigen Menge unterbrochen hatte. Daß Kapharnaum jedoch zugleich auch der *Ausgangspunkt* eines bloßen ‚Abstechers‘ in die östliche Wüste gewesen wäre, sagt keiner der dafür von Bauer angeführten Texte.

Johannes 6,2-4: Eine Volksmenge folgt Jesus wegen seiner Zeichen auf den Berg

- 6,2 Und es zog ihm viel Volk nach,
weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat.
- 6,3 Jesus aber ging hinauf auf einen Berg
und setzte sich dort mit seinen Jüngern.
- 6,4 Es war aber kurz vor dem Passa, dem Fest der Juden.

[26. Juni 2022] Hatte sich Jesus in Johannes 5,13 angesichts des während der Heilung des Gelähmten anwesenden *ochlos*, also eines „Haufens“ von Menschen oder einer „Volksmenge“, von dem Ort der Heilung zurückgezogen, so ist nun am Galiläischen Meer zum zweiten Mal von einem solchen *ochlos* die Rede, der mit dem Wort *polys*, „viel“, als eine große Menschenmenge bezeichnet wird und Jesus wegen eben seiner Krankenheilungen nachfolgt. Diese Erzähllogik mag nahelegen, dass sich Jesus eine immer größer werdende Zahl von Menschen anschließt, einschließlich von Zeugen seiner Heilungen im jüdischen Jerusalem und im galiläischen Kana.

Klaus Wengst zufolge (W188) muss man die Angabe, das „die Menschen Jesus aufgrund der von ihm gewirkten Zeichen folgen“, zwar

nicht als negative Aussage über sie verstehen (vgl. 2,11). Aber die Formulierung erinnert an 2,23 und das dort Folgende. Diese Erinnerung erzeugt bei der Leser- und Hörerschaft keine positive Erwartung im Blick auf das Publikum.

Hartwig Thyen (T335) stellt „sich diese erneute Reise nach Galiläa auf einer Route durch Peräa und die Dekapolis bis ans gaulanitische Ostufer des ‚galiläischen Sees‘“ vor:

Die große Volksmenge (*ochlos polys*), die ihm auf diesem Weg ‚nachfolgte‘ (*ēkolouthēi autō*), weil sie ‚die Zeichen gesehen hatten, die er an den Kranken tat‘, könnten dann galiläische Festpilger sein, die Jesus schon auf seinem Weg ‚hinauf nach Jerusalem‘ begleitet hatten. Dazu würde auch der Plural der an „den Kranken“ getanen Zeichen passen (*ta sēmeia ha epoiei epi tōn asthe-*

nountōn). Denn in der erzählten Welt unseres Evangeliums geschahen ja bisher nur die Fernheilung des Sohnes des *basilikos* in Kana (4,46 ff) und die des Lahmen am Teich Bethesda in Jerusalem. Zwar können diese beiden Heilungen für den intertextuell beschlagenen impliziten Leser als *partes pro toto* für alle Krankenheilungen Jesu stehen – und das Imperfekt *epoiei* {tat} legt nahe, daß er es tatsächlich so verstehen soll –, doch die Akteure der Erzählung können ja nur gesehen haben, was auch erzählt wurde.

Da Johannes diese vielen Menschen „als ‚Nachfolger‘ Jesu bezeichnet“, findet er es im Übrigen naheliegend (T336),

in ihnen die *polloi ek tōn mathētōn autou* {viele von seinen Schülern} zu sehen, die Jesu *sklēros logos* {hartes Wort} nicht zu ertragen vermögen und ihn darum im Unterschied zu den ‚Zwölf‘ am Ende verlassen (6,60ff).

Wengst dagegen (W188) nimmt nicht diese Nachfolger als „Schüler Jesu in den Blick“, sondern nur diejenigen, die in 6,3 ausdrücklich als *mathētai*, „Schüler“, bezeichnet werden:

Sie werden beim Handeln Jesu – in bescheidenem Rahmen – mitwirken und mittelbare Adressaten seiner Rede sein, vor allem aber im letzten Teil des Kapitels das entscheidende Gegenüber bilden. „Jesus ging den Berg hinauf und setzte sich dort mit seinen Schülern.“ Auch wenn hier nicht ausdrücklich vom Lehren Jesu gesprochen wird, stellt das Geschilderte, dass ein Lehrer sich mit seinen Schülern setzt, doch eine Lehrszene dar. Die Schüler Jesu werden im Folgenden – wenn auch nicht an diesem Ort und Selbst nicht direkt angesprochen – Entscheidendes zu hören bekommen, zu dem sie sich am Schluss, in Ablehnung oder Zustimmung, zu verhalten haben.

Obwohl er also die Szene mit einer Lehrtätigkeit Jesu in Verbindung bringt, meint Wengst seltsamerweise zu dem mit bestimmtem Artikel bezeichneten Berg (Anm. 297):

„Der Berg“ begegnet im Johannesevangelium nur hier und in V. 15, spielt also keine besondere Rolle.

Thyen zufolge (T336) ist „der Berg“ hier und in V. 15 durch den Artikel als ein bekannter Platz Jesu markiert“, was er „als ein Intertextualitäts-Signal begreifen“ will, das an verschiedene synoptische Stellen erinnert (Mt. 5,1; 14,23; 15,29...; 28,16; Mk. 3,13; 6,46; Lk 6,12...), und zugleich auch (T337) in „seiner inneren Nähe zum Sinai als Offenbarungsort“ ernst nimmt.

Nach Ton Veerkamp⁵²³ wird hier insbesondere der Hintergrund der matthäischen Bergpredigt aufgerufen:

523 [Einstimmung: Nahe war Pascha, das Fest der Judäer, 6,1-4](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 160; 2006, 109-110).

Das Setting der Erzählung ist vergleichbar mit Markus 3,7-13, aber auch mit Matthäus 5,1, wo die „Bergpredigt“ beginnt. Johannes setzt die Kenntnis der synoptischen Tradition voraus. Er sagt: „Jesus ging *den* Berg hinauf“, einen Berg, den wir also kennen. Und setzt sich hin, wie Matthäus 5,1; die Schüler kommen zwar nicht auf ihn zu, sondern sie sind auf dem Berg *mit* Jesus. Wir erwarten „Bergpredigt“; wir bekommen sie in der Form eines Zeichens. Die Deutung des Zeichens geschieht in der Synagoge von Kapernaum, eine Rede, die nicht weniger programmatisch ist als die „Bergpredigt“ bei Matthäus.

Das nun erzählte Zeichen wird nun mit dem folgenden Satz in die „Nähe des Paschafestes“ gestellt:

Nahe bedeutet: „noch nicht“. Aber die Nähe des Pascha wirft das Licht über das, was jetzt erzählt wird. In 6,4 zeigt sich die Nähe des Paschafestes in der Ernährung des Volkes mit Brot, das zwar sättigt, aber wieder hungrig macht. In Aussicht wird dem Volk das Brot des Lebens gestellt, das den Hunger „bis zur kommenden Weltordnung“ vertreiben wird. Am Ende, 6,70f., ist die Nähe des Pascha der Schatten des Verrats, der Auslieferung des Messias.

Für Klaus Wengst (W187) lässt die „Erwähnung von Pessach“ zwar ebenfalls „wieder die Passion Jesu anklingen (vgl. zu 2,13)“, aber hauptsächlich spekuliert er im Zusammenhang der „Nähe von Pessach“, verbunden „mit der Notiz in V. 10..., dass es ‚viel Gras‘ gab“, über „einen inzwischen verstrichenen größeren Zeitraum“, über den Johannes „nichts berichtet, nämlich etwa zehn Monate, wenn er bei dem Wallfahrtsfest in Kap. 5 an Schavuot gedacht hat.“ Derartige Gesichtspunkte spielen jedoch für einen Evangelisten, der sich so wenig als Historiker versteht wie Johannes, wohl kaum auch nur eine nebensächliche Rolle.

Hartwig Thyen weist nicht nur darauf hin (T336), dass wir den Satz über die Nähe des Passa „fast wörtlich schon aus 2,13“ kennen:

Joh 11,55 wird er ein drittes Mal begegnen und genau wie 2,13 lauten: „Es war aber nahe das Passa der Juden“. Wilkens⁵²⁴ spricht deshalb geradezu von „der Passa-Gliederungsformel“ und nennt das johanneische Werk in seiner überlieferten Endgestalt mit guten Gründen ein *Passa-Evangelium*.

Daher muss nach Thyen „alles Folgende in der Perspektive des Passa gelesen“ werden, denn „der hier Handelnde“ ist

derjenige..., von dem Johannes der Täufer gesagt hatte: „Siehe, das Lamm Gottes, das der Welt Sünden beseitigt“ (1,29). So muß Jesus denn auch in der Stunde der Schlachtung der Passalämmer am Kreuz sterben und allein ihm darf, wie es die Passa-Halacha verlangt, „kein Bein gebrochen werden“ (19,31ff; s.u. z. St.).

524 Thyen zitiert Wilhelm Wilkens, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Zürich 1958, 9ff.

Zu Recht betont Thyen in diesem Zusammenhang, dass Johannes nicht deswegen „von drei Passafesten auf dem Weg des irdischen Jesus redet“, weil er etwa „über andere oder bessere Quellen verfügte als seine synoptischen Vorgänger“. Stattdessen erzählt er „in intertextuellem Spiel mit deren Passionserzählung und Passamahl-Bericht aus kompositorischen und dramatischen Gründen unter je verschiedenen Aspekten gleich dreimal von diesem einen Todes-Passa Jesu“:

Denn im Zentrum des Geschehens aller dieser drei Szenen steht unübersehbar jeweils der Tod Jesu: Als Folge dessen, daß sein Eifer für das Haus seines Vaters ihn verzehren und der „Tempel seines Leibes“ abgebrochen werden wird (2,17-22); als die im Spiel mit dem synoptischen Passamahl-Bericht erfolgende Ankündigung der Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt (6,51ff) und endlich als die Vollendung seiner Liebe zu den Seinen in seinem Sterben als das „Lamm Gottes“ (13-19).

Aus der näheren Bestimmung (T337) des „Passa (*to pascha*)“ als „*hē heortē tōn Ioudaiōn* {das Fest der Juden}“ kann Thyen zufolge nicht geschlossen werden, als wolle sich Johannes

dadurch von den Juden und ihrem Passa distanzieren oder als stelle er damit dem jüdischen Passa-Fest stillschweigend die christliche Osterfeier entgegen. Das ist jedoch in der Erzählung von dem Leben, Sterben und Auferstehen des Juden Jesus, der zu den „Festen der Juden“ ‚hinaufzieht nach Jerusalem‘ (vgl. auch 7,2), der zu der Samaritanerin gesagt hatte: „Das Heil kommt von den Juden“, und der als das Lamm Gottes am ‚Passa der Juden‘ stirbt, wenig wahrscheinlich.

Der einzig erlaubte Schluss kann sein, „daß der Autor seinen Text zumindest *auch* für Nicht-Juden geschrieben hat, während die Frage nach seiner eigenen jüdischen oder nichtjüdischen Identität offen bleibt“.

In der Art, wie Thyen die Ausgerichtetheit des Johannes auf das Passafest schildert, zeigt sich jedoch wieder sehr klar seine eingeeengte Perspektive auf die Befreiung von der persönlichen Sünde jedes einzelnen Menschen, während er das mögliche Ziel der Befreiung Israels aus der Unterjochung durch die weltweit herrschende Sklaverei des römischen Imperiums nicht in den Blick nimmt. In diesem Zusammenhang ist auch verständlich, dass er eine jüdische Identität des Johannes nicht für unbedingt gegeben annehmen will.

Johannes 6,5-9: Jesus fragt Philippus nach Brot für das Volk, Andreas verweist auf wenig Brot und Fisch

6,5 Da hob Jesus seine Augen auf und sieht, dass viel Volk zu ihm kommt, und spricht zu Philippus:
Wo kaufen wir Brot, damit diese zu essen haben?

- 6,6 Das sagte er aber, um ihn zu prüfen;
denn er wusste wohl, was er tun wollte.
- 6,7 Philippus antwortete ihm:
Für zweihundert Silber Groschen Brot ist nicht genug für sie,
dass jeder auch nur ein wenig bekomme.
- 6,8 Spricht zu ihm einer seiner Jünger, Andreas, der Bruder des Simon Petrus:
- 6,9 Es ist ein Knabe hier, der hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische.
Aber was ist das für so viele?

Klaus Wengst (W189) betont, dass „Johannes die Situation, die zum Wunder führt, aus der Perspektive Jesu“ erzählt. Um seinen Schüler Philippus zu erproben, fragt er ihn „wovon Brot für so viele gekauft werden soll“, aber der „Schüler besteht die Probe nicht“, da er auf die Unmöglichkeit verweist, selbst mit einer unerreichbaren Summe wie „200 Denare“ all diese Menschen zu versorgen. Dieser Betrag würde Wengst zufolge (Anm. 299), „dem Jahreslohn“ entsprechen, „den ein Tagelöhner im besten Fall verdienen kann, wenn man von einem Denar Tageslohn und etwa 200 möglichen Arbeitstagen in der Landwirtschaft im Land Israel ausgeht.“

Eine Besonderheit (W189) gegenüber „den synoptischen Versionen“ der Geschichte besteht nun darin, dass ein zweiter Schüler, nämlich Andreas, „auf einen Burschen“, *paidarion*, hinweist, „der fünf Gerstenbrote und zwei Fische hat.“ Sowohl der *paidarion* als auch die Gerstenbrote erinnern an (W189f.) „**die biblische Speisungsgeschichte in 2. Kön 4,42-44**“ (W190):

Dort wird während einer Hungersnot dem Propheten Elischa Erstlingsbrot gebracht: zwanzig Gerstenbrote. Er fordert seinen Diener auf, sie dem Volk zu geben, Der aber fragt: „*Wie soll ich das an hundert Mann ausgeben?*“ Elischa antwortet: „*Gib's dem Volk, dass sie essen! Fürwahr, so hat der Ewige gesprochen: Man isst und hat übrig.*“ Und so wird abschließend festgestellt: „*Da gab er an sie aus; und sie aßen und ließen übrig – gemäß dem Wort des Ewigen.*“ Die unmittelbar vorangehende Erzählung bezeichnet den Diener Elischas als *náʿar* (V. 38), in der Septuaginta mit *paidárion* übersetzt. Damit ist nicht ein „Knabe“ gemeint, sondern ein jugendlicher Sklave.

Außerdem verweist Wengst auf die Gerste als „das Nahrungsmittel der armen Leute“ und meint, dass „bei dem *paidárion* in V. 9 am ehesten an einen Bauchladenverkäufer zu denken“ wäre. „Der Anklang an 2. Kön 4 lässt Jesus in biblischer, prophetischer Tradition stehen.“

Nach Hartwig Thyen (T337) überblickt Jesus vom Berg aus „alles, was da auf ihn zukommt“ und führt sofort „mit seiner ersten Frage an Philippus ... das Lexem *artos* {Brot} ein, das bis hin zu V. 58 seine Rede beherrschen wird.“ Ihm ist es wichtig zu betonen, dass Jesus nicht nur seinen Jünger „versuchen“ will, sondern dass er „sich

durch das ‚Wir‘ des *agorasōmen artous* {kaufen wir Brot} mit seinen Jüngern solidarisch in der Verantwortung für das physische Wohl der nachfolgenden und jetzt auf ihn zukommenden Menschenmenge“ erweist. Darin sieht er eine sachliche Parallele zu „dem *esplanchnisthē ep’ autous* {sie jammerten ihn} von Mk 6,34 = Mt 14,14.“

Zum Spiel mit den Synoptikern nimmt Thyen in diesem Fall an, dass Johannes „die beiden Speisungs-Episoden, nämlich die Speisung der Fünftausend in Mk 6,35ff und die Sättigung der Viertausend (Mk 8,1-9) zu der einen Erzählung in unserer Szene verdichtet“ hat. Während „Markus aus der *einen* Speisungsgeschichte seiner Tradition aus bestimmten Gründen diese beiden gemacht hat“, hatte „Johannes seinerseits *Gründe...*, aus diesen beiden Erzählungen wieder *eine* zu machen. Als die Gründe des Markus sieht Thyen das „auffällige Interesse des Markus an der jeweiligen *Zahl* der Körbe voller übriggebliebener Brocken – hier zwölf und da sieben (8,14ff, von uns oben seine ‚Brotrede‘ genannt)“:

Steht die Speisung der Fünftausend mit den *zwölf* Körben voller Reste bei ihm für die Sammlung des Zwölf-Stämme-Volkes Israel, so könnte die Speisung der Viertausend die aus den ‚vier Winden‘ zusammenkommende und durch die vollkommene Siebenzahl der Körbe voller Brocken repräsentierte Völkerwelt symbolisieren. Da deren Sammlung nach Joh 20f aber erst die Aufgabe der durch den Auferstandenen mit dem Geist begabten und dazu ausgesandten Jünger ist, könnte Johannes deshalb die beiden Erzählungen in unserer Szene miteinander verschmolzen haben.

Noch näher liegt meines Erachtens die Annahme, dass Johannes die weitreichende Öffnung für die Völkerwelt durch Markus, Matthäus und Lukas wie bereits zuvor durch Paulus grundsätzlich eher skeptisch beurteilte und sich daher in seinem Evangelium fast ganz auf die Sammlung und Wiederherstellung ganz Israels unter Einschluss allenfalls einiger Griechen (12,20) konzentrierte.

Ganz selbstverständlich weist auch Thyen auf 2. Könige 4,42-44 als die ursprüngliche Grundlage der synoptischen und johanneischen Speisungserzählungen hin:

Da, wo die ‚Schrift‘ mit solchem Nachdruck als die verlässliche Zeugin Jesu aufgeboten wird (5,39), können diese Anklänge kein bloßer Zufall sein (vgl. die Gerstenbrote, die wiederholte Aufforderung den Leuten, zu essen zu geben, und das durch *katelipon* {es blieb übrig} bestätigte *kataleipsousin* {es wird übrig bleiben} der göttlichen Verheißung).

Zu den Verkleinerungsformen *paidarion* {Knabe, Bursche, Diener} und *opsaria* {Zu- kost, Fische} bemerkt Thyen, dass sie auf die Worte „*pais* und *opson*“ zurückgehen und der johanneischen „Vorliebe für Deminutiv-Formen“ entsprechen. „*paidarion* begegnet im gesamten Neuen Testament nur hier; *opsarion* ebenfalls nur bei Joh 6,8.11; 21,9.10 und 13“.

Erneut ist es Ton Veerkamp,⁵²⁵ der die Wundergeschichte nicht nur formal mit der jüdischen Heiligen Schrift in Verbindung bringt, sondern daraus auch befreiungstheologisch-politische Konsequenzen zieht:

„Jesus erhob seine Augen.“ So beginnt das große Gebet des Messias, Johannes 17,1, aber dort heißt es: „zum Himmel“. Hier bleibt sein Blick auf die Erde gerichtet, „er schaut, dass eine große Menge von Leuten auf ihn zukommt“. In der Katastrophenzeit der Periode um das Jahr 70 verhungert Israel, und die Führung der Messianisten sieht keinen Ausweg, ja behindert mit „realpolitischen“ Argumenten das Werk des Messias. Diese Art von realpolitischer Bremserei ist traditionell. So heißt es in 2 Könige 4,42ff.:

Es kam ein Mann aus Baal-Schalischa.

Er brachte dem Mann Gottes Erstlingsbrot, zwanzig Gerstenbrote, dazu frisches Obst in seinem Beutel.

Er sagte:

„Gib es dem Volk, dass sie essen.“

Sein Amtmann sagte:

„Wie kann ich das ausgeben an hundert Leute?“

Er sagte:

„Gib es dem Volk, dass sie essen, denn der NAME sagt: essen und übriglassen.“

Er gab es ihnen aus, sie aßen und ließen übrig, nach der Rede des NAMENS.

Dies ist eine Erzählung aus der Zeit des Hungers: „Elisa saß im Gilgal; der Hunger war im Land“, heißt es 2 Könige 4,38. Diese Erzählung haben alle Evangelien mit Jesus verknüpft, zwei von ihnen sogar zweifach. Die Schüler nehmen in der Erzählung strukturell den gleichen Platz ein wie der *meschareth*, Amtmann, Elisas, also nicht einfach ein Knecht, sondern sein Vertreter, der *diakonos*. „Geht nicht“, sagt er, sagen sie alle. „Geht doch“, sagen zwei, Elisa und Jesus, weil der NAME, der Gott Israels, es sagt. Elisa hatte zwanzig Gerstenbrote für hundert Leute zur Verfügung. Hier muss man noch deutlicher werden. Jesus hatte fünf Gerstenbrote für fünftausend Menschen. Dazu die zwei Stück Zukost, wahrscheinlich getrockneter Fisch. Die Ausgangslage für die messianische Bewegung ist hoffnungslos, hoffnungslos angesichts der Übermacht des Feindes.

Weiter beschäftigt sich Veerkamp mit der Rolle der berufenen Schüler:

Zum ersten Mal nach ihrer Berufung treten die Schüler auf. Andreas kommt im Evangelium fünfmal vor. Er ist der Bruder des Simon Petrus und tritt zwei-

525 [Das Zeichen der Ernährung Israels. Ein Missverständnis, 6,5-15](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 161-163; 2006, 110-111).

mal mit Philippus auf. Alle drei kamen aus Bethsaida, einem Ort in Galiläa. Philippus kommt zwölfmal vor. Er ist zusammen mit Andreas Vermittler zwischen Jesus und der hellenistischen Diaspora (Johannes 12,21f.) und er, die „Entdeckung“ Jesu (1,43), vermittelt Jesus den Nathanael, den „Israeliten ohne Tücke“. Die Drei aus Bethsaida spielen hier eine Schlüsselrolle. Andreas und Philippus als die skeptischen Realpolitiker, Simon als der, der bei aller Skepsis am Ende (6,68) keine Alternative zum Messias Jesus sieht.

Die skeptischen Argumente der beiden Realpolitiker Andreas und Philippus bringt Veerkamp mit weiteren Schriftstellen aus dem Buch Jesaja und dem 1. Buch Mose in Verbindung. Ohne ihren Hintergrund wäre nicht zu begreifen, an welchen Kriterien Jesus seinen Schüler Philippus prüft. Jedenfalls geht es dabei nicht, wie Wengst und Thyen meinen (T338), um rein formale „Steigerungen des Wunderbaren“ als „typischer Zug unseres Evangeliums“:

Zunächst treten Andreas und Philippus auf. Sie tragen als einzige griechische Namen, obwohl sie aus Galiläa stammten. Wir erwähnten bereits, dass sie zur hellenistischen Diaspora gute Verbindungen hatten. Beide nun bezweifeln, ob der Messias mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln Israel ernähren, also am Leben erhalten kann. Die Mittel sind fünf Gerstenbrote und zwei getrocknete bzw. gebratene Fische, Zukost (*opsarion*). Das Wort werden wir im letzten Kapitel erneut finden; es kennzeichnet 21,1ff. als Zwillingserzählung zu 6,5ff. Hier ist der Messias der Ernährer Israels, dort der Ernährer der messianischen Gemeinde (21,10). Auf die Zahl fünf kommen wir noch zu sprechen (vgl. unten zu 6,32, dem „wirklichen Brot“). Der Realpolitiker sagt, zweihundert Denare würden nicht einmal ausreichen, genug Brot kaufen zu können. Man sollte den Text Jesaja 55,1ff. kennen, wenn man verstehen will, wie Jesus Philippus „prüft“. Es heißt:

Oh, ihr Dürstenden alle, kommt zum Wasser!
Wer kein Geld hat, kommt und kauft, esst,
kommt und kauft, aber nicht für Geld,
nicht für den Preis von Wein und Milch.
Warum zahlt ihr Geld für Unbrot,
eure Mühe für das, was nicht sättigt?

Jesus fragt: „Woher sollen wir Brot kaufen (*agorazein, schavar*)?“ Mit dieser Frage quält sich Jakob = Israel, als er hörte, dass es in Ägypten Getreide gibt. Er schickt seine Söhne, um es zu kaufen (*schavar, agorazein*), Genesis 42. Beide Stellen, Jesaja 55 und Genesis 42, klingen hier mit. Jesaja 55 spielt eine Rolle, wenn es in der Brotrede um die Frage geht, was wirkliches Brot (*lechem ʾemeth*) und nicht Unbrot (*lo-lechem*) ist. Mit den von den Realpolitikern als völlig unzureichend eingeschätzten Mitteln von fünf Broten und zwei Fischen für fünfmal tausend Menschen wird der Messias Israel ernähren.

Johannes 6,10-13: Jesu Speisung der 5000 und die Sammlung von Israels Rest

- 6,10 Jesus aber sprach: Lasst die Leute sich lagern.
Es war aber viel Gras an dem Ort.
Da lagerten sich etwa fünftausend Männer.
- 6,11 Jesus aber nahm die Brote, dankte
und gab sie denen, die sich gelagert hatten;
desgleichen auch von den Fischen, so viel sie wollten.
- 6,12 Als sie aber satt waren, spricht er zu seinen Jüngern:
Sammelt die übrigen Brocken, damit nichts umkommt.
- 6,13 Da sammelten sie und füllten zwölf Körbe
mit Brocken von den fünf Gerstenbrotten,
die denen übrig blieben, die gespeist worden waren.

[27. Juni 2022] Zum Wunder der Speisung der 5000 hebt Klaus Wengst (W190) vor allen „das souveräne Handeln Jesu“ hervor, der wie „ein Hausvater beim Mahl“ über dem Brot „den Segensspruch“ spricht und „bei Johannes Jesus allein als Verteilender erscheint, während in allen synoptischen Versionen seine Schüler als Helfer fungieren“. Zugleich meint er, dass es

bei einer Leser- und Hörerschaft, die das Abendmahl feiert und der die Abendmahlsüberlieferung vertraut ist, ... beim Lesen und Hören dieses Textes nicht ausbleiben [kann], dass sie sich an das Abendmahl erinnert, dass also für sie das hier erzählte Handeln Jesu auch eine eucharistische Dimension gewinnt.

Das anschließende Einsammeln der übrigen Brocken, das ebenfalls „jüdischer Tischsitte“ entspricht, „bestätigt das erfolgte Wunder und hebt zugleich seine Fülle hervor. Die gegessen haben, ‚so viel sie wollten‘, sind ‚satt geworden‘.“ Eine weitere (W191)

Dimension des Textes ... klingt schon in der Aufforderung Jesu an, wenn dort als Ziel erscheint, „damit nichts verloren gehe“. Dieses Motiv wird er in der folgenden Rede (V. 39) und noch öfter im Evangelium (10,28f.; 17,12; 18,9) aufnehmen. Es ist ein ekklesiologisches Motiv: Diejenigen, die ihm der Vater gegeben hat, wird er nicht verloren gehen lassen. Die ekklesiologische Dimension kommt auch mit den „zwölf Körben“ ins Spiel. Denn die Zahl Zwölf kann nicht gut ohne Beziehung auf das Zwölfstämmevolk Israel gedacht werden, so dass Johannes die Gemeinde Jesu als Repräsentanz des endzeitlich restituierten Israel verstünde. Das Einsammeln der Brocken wird zum Symbol der Einheit der Gemeinde, „damit nichts verloren gehe“.

Interessant ist, was Wengst dazu anmerkt (Anm. 303):

Dabei muss man sich aber bewusst machen, dass Johannes in jüdischem Kontext schreibt. Wird dieses Modell in nichtjüdischen Kontext übernommen,

kann es nur die Vorstellung von der Ersetzung Israels durch die Kirche aus den Völkern zur Folge haben. Für uns käme es stattdessen darauf an, Israel als Gottesvolk außerhalb der Kirche wahrzunehmen.

Gerade diese Erläuterungen lassen jedoch einen Widerspruch erkennen. Nähme Wengst tatsächlich ernst, „dass Johannes in jüdischem Kontext schreibt“, und zwar als ein Jude, der sich immer noch als Jude und zugleich als glühender Anhänger des Messias Jesus versteht, dann ginge aus dem Verweis auf die zwölf Körbe einfach hervor, dass Jesus die Wiederherstellung und Befreiung ganz Israels im Sinn hat und nicht etwa eine von Israel unterschiedene christliche Gemeinde, die dann sogar noch in der Gefahr steht, Israel ersetzen zu wollen.

Diesen Schritt überspringt Wengst jedoch und liest bereits das ursprüngliche Johannesevangelium so, wie es eine heidenchristlich dominierte Kirche schon bald nur noch lesen konnte, nämlich als christlichen Text über eine christliche Gemeinde Jesu, die sich selbst in Analogie zu Israel als das wahre endzeitliche Gottesvolk betrachtete. Geht man von diesem Hintergrund aus, vor dem bis heute das Johannesevangelium fast ausschließlich gelesen wird, konnte es kaum ausbleiben, dass sich die Vorstellung von der Enterbung Israels als Gottesvolk schon bald durchsetzte.

Anerkennenswert ist allerdings, dass Wengst trotz seines Festhaltens an einer christlich adaptierten Lektüre des Johannesevangeliums dessen jüdische Wurzeln wahrnimmt und Israels bleibende Erwählung als Gottesvolk verteidigt.

Trotz der erwähnten symbolischen Dimensionen, auf die Johannes Wert legt, verliert die Wundergeschichte auch bei ihm nicht „ihre eigene Bedeutung“:

Über diese Geschichte, die von einer erstaunlichen Vermehrung bis zum Überfluss von wenig Brot und noch weniger Fisch zu erzählen weiß, mag man in einer technisierten Wohlstandsgesellschaft überlegen lächeln. Aber sie hat einen anderen Klang in den Ohren von Menschen, für die das tägliche Brot keine Selbstverständlichkeit ist, die sich ständig darum abmühen müssen und doch immer wieder Hunger leiden. In ihr artikuliert sich deren Sehnen nach genug Brot für alle, ja mehr als genug. Dieses Sehnen macht sich hier an Jesus fest, von dem man – als Beauftragtem des biblisch bezeugten Gottes – Erfüllung erhofft. Das mit ihm verbundene Heil Gottes übersieht nicht den Leib und seine Bedürfnisse. Das stellt gerade die Massivität der johanneischen Wundergeschichten heraus.

Das stimmt alles; das einzige Fragezeichen, das hier zu setzen ist, bezieht sich auf Jesus als den Beauftragten „des biblisch bezeugten Gottes“: Das erklärte Ziel des befreienden NAMENS ist ja zunächst einmal nicht ein allgemeines „Heil“, neben dem er „den Leib und seine Bedürfnisse“ übersehen könnte, sondern in diesem Zusammenhang ganz zentral die Ernährung seines erwählten Volkes Israel, die Beseitigung seines Elends und Hungers unter den Bedingungen der weltweiten römischen Verskla-

zung. Diesen Fokus verschiebt Wengst in die Richtung einer sozialen Verantwortung christlicher Gemeindemitglieder füreinander:

Im Erzählen der Geschichte von der wunderbaren Speisung innerhalb der weitergehenden Schülerschaft Jesu, in seiner Gemeinde, wird sie auch in der elementaren Hinsicht, dass genug Brot für alle da sei, zu einer Verheißung und zugleich zu einer Verpflichtung.

Nach Hartwig Thyen (T339) mag der „selbständige Hauptsatz aus dem Munde des Erzählers“, dass „an dem Ort ‚viel Gras wuchs‘“, symbolisch etwa an Psalm 23,1-2 erinnern. An der ungeheuren „Zahl der Mahlteilnehmer“, die „ein Mehrfaches von Fünftausend“ beträgt, interessiert Thyen vor allem für die gegenüber Matthäus und Markus dramatisch gesteigerte Erzählweise, dass Johannes wie Lukas „diese unglaubliche Zahl schon mitten in die Ratlosigkeit der Jünger hinein“ nennt, „noch ehe alle diese Menschen von den fünf Broten und den zwei Fischen satt geworden sind und am Ende ein Vielfaches dessen übriggelassen haben, was zu Anfang da war.“

Allein aus dem „Segensspruch über dem Brot (*eucharistēsas* {er dankte})“, der eine „feste jüdische Tischsitte“ war, „ein absichtsvolles Spiel mit den Einsetzungsworten der Eucharistie“ zu erkennen, geht für Thyen zu weit, obgleich er für unser Kapitel nicht „jeglichen Anklang an das Herrenmahl ... rigoros bestreiten“ will. Ihm scheint

eine „eucharistische Bedeutung“ nicht erst von der „späteren Kirche“ in unseren Text „hineingelesen“ worden zu sein. Durch seine enge Intertextualität mit den synoptischen Prätexten ist sie vielmehr von vorneherein in ihm selbst angelegt.

Bestätigt wird diese Sicht (T340) „durch die rückblickende Bezeichnung des Speisungsortes als *topos hopou ephagon ton arton eucharistēsantos tou kyriou* {wo sie das Brot gegessen hatten, über dem der Herr das Segensgebet gesprochen hatte} (6,23...)“, und dadurch, dass „Joh 21,12f, als österliche ‚Wiederholung‘ der Speisung am See fraglos eucharistische Obertöne hat“.

Andere Wege der Auslegung als Wengst geht Thyen zu den Versen 12-13, in denen vom Sammeln der übrigen Brocken die Rede ist, „damit nichts umkomme“. Er setzt sich mit Ludger Schenkes⁵²⁶ Frage auseinander, „ob die ‚zwölf Körbe‘ etwa zum Ausdruck bringen sollen, daß es sich hier um Dinge handele, die auf natürliche Weise satt machen und von neuem Hunger entstehen lassen, so daß sich ihre Bevorratung lohnt“, was zur folgenden seltsamen Deutung der „wunderbaren Speisung“ führt:

„In ihr gibt Jesus nicht sich selbst als das Brot. Sie hatte somit keinerlei Heilskraft. Die Speise, die er hier gibt, ist vielmehr vergänglich und muß vor dem Verderben geschützt werden“.

526 Thyen zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 124.

In Thyens Augen dagegen sieht „die Menge der durch das Wunder Gesättigten ... das Geschehen im Lichte des Mannawunders in der Wüste und gleichsam als dessen messianische Wiederholung“, wozu Schenke mit Recht „erklärt, ‚Die Leser sollen also bei dem Geschehen an die Eucharistie denken, wie sie sich überhaupt an das nahe Passa erinnern sollen‘“, obwohl

die „wunderbare Speisung“ noch keine Eucharistie sei. Aber das ist darum richtig, weil die Eucharistie für Johannes den Tod Jesu als die Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt (6,51) voraussetzt. ... [I]n rechter Weise als ‚Zeichen‘ begriffen, das auf den zeigt, der hier handelt, gab Jesus sich in dieser Speise proleptisch {vorwegnehmend} durchaus selbst. Insofern sind die zwölf Körbe voller Brocken keine pragmatische Mahnung zu kluger Vorratswirtschaft, sondern ihrerseits ein Zeichen, das hinweist auf die Speise, die gerade *nicht* vergänglich ist, sondern bleibt zum ewigen Leben (V. 27).

Worauf Thyen hier gar nicht eingeht und Wengst in der oben skizzierten zwiespältigen Weise, das ist für Ton Veerkamp⁵²⁷ die zentrale symbolische Bedeutung der zwölf Körbe als Versinnbildlichung der zwölf Stämme Israels. Entscheidend ist für ihn die Verbindung der übrig bleibenden Brocken mit dem „Rest Israels“, aus dem nach den Verheißungen der jüdischen Schriften ein Neuanfang für ganz Israel hervorgehen soll:

Genau zwölf Körbe mit Brotbrocken sind es, die übrigbleiben. Auf alle Fälle bedeutet zwölf Israel, jenes Restisrael der zwölf Schüler Jesu. Das Verb *perisseuein* (übrigbleiben) kommt vom Adjektiv *perissos* und das steht wiederum für *jether*, „Rest“. Johannes verwendet ein Wort, das in der Erzählung über das Manna in Exodus 16 fehlt; dort haben wir *pleonazein*, „Überschuss haben“. Der Messias produziert keinen Überschuss, sondern er ernährt den *Rest* Israels, jenen Rest, der bei den Propheten immer der Ausgangspunkt für einen Neuanfang war. Es geht um Rest-Israel. Die Schüler können das Problem nicht lösen. Der Messias ist der Ernährer Israels, und die Schüler können es nur sein, solange sie sich an diesen Messias halten. Erklärt wird das in der Brotrede (6,26ff.) und in der Rede, in der sich der Messias von den Schülern verabschiedet (15,1ff.).

Liest man das Speisungswunder vor diesem Hintergrund und versteht man (Anm. 216) den Schluss von Vers 13 nicht im Sinne von „Für die, die gegessen hatten, war es zuviel gewesen“, sondern: „Die, die gegessen hatten, ließen einen Rest“, dann verliert die Geschichte den Anschein, als ginge es Johannes vor allem um eine ins Unermessliche gesteigerte Wunderkraft Jesu. Tatsächlich ist Johannes daran interessiert, ganz Israel in der messianischen Gemeinde zu versammeln, wofür er in den Versen 12 und 13 nicht zufällig zwei Mal das Wort *synagein* verwendet, und nie-

527 [Das Zeichen der Ernährung Israels. Ein Missverständnis, 6,5-15](#), Abs. 9-10 (Veerkamp 2021, 163; 2006, 111-112).

mand aus den zwölf Stämmen Israels soll für das Leben der kommenden Weltzeit verloren gehen, *apolētai*!

Im Horizont Israels und nicht als vorweggenommenes christliches Abendmahl begreift Veerkamp auch die eucharistischen Anklänge des Speisungswunders:

Jesus spricht das traditionelle *Dankgebet*, *eucharistēsas*. Was hier geschieht, ist wirklich Eucharistie, aber das ist weder das Urbild des protestantischen Abendmahls noch der römischen bzw. orthodoxen Messe. Jesus eröffnet Israel eine neue Perspektive und genau das stimmt ihn *dankbar*. Das Wort *eucharistein* kommt außer an der Stelle 6,23, wo direkt auf 6,11 Bezug genommen wird, nur noch in 11,41 vor, wo Jesus dem VATER dankt, bevor er Lazarus = Israel aus der Verwesung zum Leben zurückruft.

Johannes 6,14-15: Jesus als „der Prophet“ lässt sich nicht zum König ausrufen, sondern entweicht auf „den Berg“, er allein

6,14 Als nun die Menschen das Zeichen sahen, das Jesus tat, sprachen sie: Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll.

6,15 Da Jesus nun merkte, dass sie kommen würden und ihn ergreifen, um ihn zum König zu machen, entwich er wieder auf den Berg, er allein.

Nach Klaus Wengst (W192) reagieren die „beteiligten Menschen“ durchaus angemessen auf das „Zeichen“ Jesu, indem sie ihn als den in 5. Mose 18,15.18 verheißenen „Propheten wie Mose“ verstehen:

Trotz dieser formalen Richtigkeiten zeigt Jesus eine abwehrende Reaktion. Weil er „erkannte, dass sie kommen und ihn ergreifen würden um ihn zum König zu machen, zog er sich wiederum auf den Berg zurück, er allein“. Schon in 1,49 bekannte Natanael Jesus als „König Israels“. Als „König“ wird er in der Passionsgeschichte auftreten, die Inschrift am Kreuz ihn als „König des jüdischen Volkes“ bezeichnen. Von daher ergibt sich als Aussageabsicht des Evangelisten, dass erst der Gekreuzigte „der König“ ist.

Die Frage ist aber, ob diese arg verknappte Definition des Königtums Jesu ausreicht, um zu bestimmen, in welcher Weise Johannes tatsächlich Jesus als den König Israels begreift. Wengst scheint andeuten zu wollen, dass Jesus jedenfalls nicht politisch herrscht, sondern in seiner Kreuzigung auf jede äußerlich erkennbare menschliche Macht verzichtet. Worin aber besteht dann seine königliche Macht? Ist sie rein religiös, geistig, moralisch und letztlich jenseitsbezogen zu verstehen?

Immerhin warnt Wengst davon, die von ihm formulierte

Einsicht in Polemik gegen „die“ jüdische Messiasvorstellung umzumünzen – die es nicht gibt. Es besteht vielmehr eine Vielfalt messianischer Vorstellungen. Liest man die hier beschriebene Reaktion Jesu im Zusammenhang mit der

Speisung im zeitgeschichtlichen Kontext, wird eine ganz andere Polemik erkennbar, nämlich gegen die Praxis von Kaiser, Königen und anderen Potentaten, ihre Herrschaft durch Spenden von Nahrungsmitteln zu legitimieren. Die Bereitstellung dessen, was zum Leben und Überleben nötig ist, darf nicht zur Legitimation von Herrschaft missbraucht werden.

In diesen Worten stellt Wengst nun doch dem Königtum Jesu übliche politische Praktiken gegenüber, ohne allerdings wahrzunehmen, dass Johannes den Messias Jesus als entscheidenden endzeitlichen Akteur in genau diesem politischen Gegenüber zum römischen Kaiserreich sehen könnte.

Auch nach Hartwig Thyen (T341) sehen zwar „die Leute ganz richtig“, dass „mit dem fleischgewordenen Logos auch der verheißene ‚Prophet wie Mose‘ (Dtn 18,15.18) ‚in die Welt gekommen ist‘“, aber er bestreitet kategorisch jede politische Interpretation seines Königtums, die sie damit verbinden:

[W]enn sie ihn mehr oder weniger gewaltsam (*harpazein auton* {ihn ergreifen, rauben}) jetzt zum König proklamieren wollen, mißverstehen sie sein spezifisches Königtum. Denn zum einen gilt: So wenig Jesus sich selbst ‚Gott gleich‘ oder zum ‚Gottessohn‘ machen kann oder will, weil er das ja schon von Ewigkeit her ist (5,18ff), so wenig vermögen sie ihn jetzt zum *basileus tou Israēl* {König von Israel} zu machen, denn auch der war er schon *en archē* {im Anfang} (vgl. 1,49). Und zum andern begreifen sie nicht, daß seine *basileia* {Königtum} nicht *ek tou kosmou toutou* {von dieser Welt} ist. König ist er nicht als politischer Befreier Israels vom Joch der Römer und damit als Konkurrent des Caesar, sondern er ist „dazu geboren und in die Welt gekommen, daß er Zeuge sei für die Wahrheit“ (18,36f).

Hier wird deutlich, mit welchem geringem argumentativen Aufwand Thyen die in meinen Augen durchaus zu erwägende Annahme als abwegig abtut, Jesus könne möglicherweise doch „als politischer Befreier vom Joch der Römer“ betrachtet werden. Den angeführten Argumenten liegen Voraussetzungen zu Grunde, die hier mit keinem Wort begründet werden:

Erstens hinterfragt Thyen nicht seine Definition von *kosmos* als der diesseitigen Welt, auf Grund derer der Ausdruck „nicht aus diesem Kosmos“ sich zwangsläufig auf irgendetwas beziehen muss, das jenseits der für uns wahrnehmbaren Welt liegt, also vielleicht in einem geistig-religiösen Bereich oder im Himmel, aber nicht im Bereich irdischer Politik. Dass sich der Ausdruck „nicht von dieser Welt“ auch auf diese Weltzeit unter einer dem Königtum Gottes nicht entsprechenden Herrschaft im Gegensatz zur kommenden Weltzeit des Friedens beziehen kann, kommt Thyen dabei nicht in den Sinn.

Zweitens setzt Thyen zu Unrecht als selbstverständlich voraus, dass Jesu Zeugnis für die *alētheia* Gottes im Gegensatz zu politischen Ambitionen Jesu stehen muss. Dabei kommt ihm entgegen, dass er *alētheia* grundsätzlich mit „Wahrheit“ übersetzt, was

in religiös-spiritualisierter Weise verengt verstanden werden kann. Nimmt man jedoch wahr, dass die *alētheia* des Gottes Israels vor allem die Treue zu seinem Volk Israel bezeichnet, dann sollte man zumindest überlegen, ob sich diese Treue nicht auch darin äußern könnte, dass er Israel, wie er es damals aus Ägypten und Babylon befreite, nun auch durch den Messias Israel dem Joch der Römer entreißen will, und zwar indem dessen Hingabe seines Lebens am römischen Kreuz den Sieg der göttlichen Treue und Liebe über dieses verbrecherische System besiegelt und das Leben der kommenden Weltzeit anbrechen lässt.

Drittens trifft Thyens Bemerkung, dass Jesus König nicht „als Konkurrent des Cäsar“ ist, nur insofern zu, weil Jesus als sein Gegenspieler nicht auf dessen politische Mittel von Betrug und Menschenmord (Johannes 8,44) zurückgreifen und sich dementsprechend auch nicht zu einem König nach Art der gewaltsam agierenden Zeloten im Jüdischen Krieg ausrufen lassen will. Das ist der Grund, weshalb er sich „solchem Zugriff entziehen“ und – wie schon 5,13 „vor der Menge“ weichen muss, um „sich jetzt ganz allein“ auf den Berg zurückzuziehen.

Anders als Wengst und Thyen führt Ton Veerkamp⁵²⁸ eine konsequent politische Auslegung der Verse 14 und 15 durch. Zunächst stellt er die Einschätzung Jesu als des Propheten in einen Zusammenhang mit ähnlichen Bekenntnissen im Johannes-evangelium:

Die Menschen sehen, was hier geschieht. Keine Zauberei, sondern ein Zeichen. Sie deuten das Zeichen richtig: dieser hier sei „der Prophet, der *in* (besser vielleicht *gegen*!) die Weltordnung kommt“. Sie sagen also mehr als das, was die Frau am Jakobsbrunnen gesagt hat: „Ich durchschaue es, ein Prophet bist du!“ Sie sagen aber weniger als Martha: „DU bist es, der *wie-Gott*, kommend *in* (gegen) die Weltordnung“, 11,27. Jesus sei der Prophet, wirklich Prophet, wie Elisa, wie der Prophet, den die Leute aus Samaria erwarten, den Israel erwartet, wie jener Elia, den der NAME schicken wird, Maleachi 3,23. Ein Prophet, der den Leuten „Brot“ geben wird, das endgültig sättigt, der Messias.

Wie aber interpretiert Veerkamp die zurückweichende Reaktion Jesu gegenüber dem Wunsch der Leute, ihn zum König zu machen? Zunächst stellt er sie insofern in einen schriftgemäßen Zusammenhang, als er auf den Unterschied prophetischer und königlicher Verantwortung in Israel aufmerksam macht:

Was liegt den Leuten näher, als Jesus zu zwingen („rauben“, steht hier wortwörtlich), als König die politische Verantwortung zu übernehmen. Elisa setzte Könige ein (und in blutiger Weise ab), weil das zu seinem Auftrag gehört. Aber niemals war in Israel der Prophet selber König. Jesus handelt also, wie ein Prophet in Israel handeln muss. „Er wich aus, zum Berg hin, er allein.“

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

Ganz folgerichtig argumentiert Veerkamp hier allerdings nicht, indem er weiß, dass Jesus eben nicht nur als Prophet handelt, sondern sich doch auch als König versteht. Davon ist auch sofort die Rede, indem Veerkamp die „drei Dinge“ beschreibt, die hier „geschehen“. Erstens geht es um Jesu Ausweichen:

„Er wich aus (*anachōrēsen*)“, er war zwar ein *Anachoret*, aber kein frommer Einsiedler. Er geht nicht auf den Berg, „um zu beten“, wie es bei den Synoptikern heißt. Der Messias ist ein König, wie wir in Kapitel 12 hören werden, aber eben nicht ein König unter – und *nach*! – den herrschenden Verhältnissen. Sein Ausweichen war eine politische Aktion.

Dass Jesus vor seiner Ausrufung zum König zurückweicht, bedeutet also nicht die Ablehnung jeglicher politischer Zielsetzung, wohl aber die Kritik einer bestimmten messianischen Vorstellung vom Königtum:

Jedenfalls wird hier mit einer Art von Messianismus abgerechnet, die sich vom politischen Ziel einer von Rom unabhängigen Monarchie leiten lässt. Eine unabhängige Monarchie ist es unter den Königen aus dem Haus des Judas Makkabäus gewesen. Sie konnte nichts anderes werden als ein Königreich wie alle anderen auch. Solange sich am Zustand der Weltordnung als solcher nichts wirklich ändert, konnte man realpolitisch auch gar nichts anderes erwarten als königliches *business as usual*. Das Katastrophenjahrhundert 63 v.u.Z. (Einnahme Jerusalems durch die Römer unter Pompeius) bis 70 u.Z. (Zerstörung der Stadt durch die Römer unter Titus) muss immer die notwendige Folge einer Politik sein, die die Menschen von Johannes 6,14 vom Messias erwarten: ein König und alles wird gut. Nichts wurde gut, auch mit einem König Jesus würde nichts gut geworden sein.

Zweitens vollzieht sich Jesu Ausweichen in Richtung auf den Berg:

Wir hatten den Messias als Propheten, als Elia. Hier haben wir den Messias als Mose. Jetzt wissen wir, um welchen Berg es sich handelt, warum hier ein bestimmter Artikel steht: „Zu dem Berg hin (*eis to oros*)“, heißt es. Der Berg von Vers 6,3 war auch dort schon bekannt.

Es ist also der Berg Sinai, den Jesus hier, symbolisch gesehen, besteigt, und zwar tut er das drittens „allein“, *monos*:

„Der Messias besteigt den Berg *allein*. Er ist Mose, Exodus 24,2.

Was tut Israel, wenn Mose allein auf dem Berg ist? Israel wirft sich vor das goldene Kalb hin. Was tut die messianische Gemeinde, wenn Jesus allein auf dem Berg ist? Sie müht sich ab, vergebens, sieht kein Land. Die andere Seite des Schilfmeers, des Jordans ist unerreichbar.

Es ist dieser Ausgangspunkt, den wir als Horizont voraussetzen müssen, um die nun folgende Erzählung von Jesu Wandel auf dem Meer begreifen zu können.

Johannes 6,16-21: Jesus geht den Gang auf dem Meer, den NAMEN verkörpernd

- 6,16 Am Abend aber gingen seine Jünger hinab an das Meer,
6,17 stiegen in ein Boot und fuhren über das Meer nach Kapernaum.
Und es war schon finster geworden
und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen.
6,18 Und das Meer wurde aufgewühlt von einem starken Wind.
6,19 Als sie nun etwa fünfundzwanzig oder dreißig Stadien gerudert waren,
sahen sie Jesus auf dem Meer gehen und nahe an das Boot kommen;
und sie fürchteten sich.
6,20 Er aber spricht zu ihnen: Ich bin's; fürchtet euch nicht!
6,21 Da wollten sie ihn ins Boot nehmen;
und sogleich war das Boot am Land, wohin sie fahren wollten.

[28. Juni 2022] Klaus Wengst (W192) sieht „die Erzählung von der Begegnung des auf dem See gehenden Jesus mit seinen im Boot fahrenden Schülern“ zusammen mit den anschließenden Versen 22-25 als „eine Überleitung im wahrsten Sinne des Wortes, indem die am Speisungswunder am Ostufer Beteiligten nach Kafarnaum am Westufer verschafft werden, wo die Brotrede Jesu erfolgt.“

Schon in der Tradition des Johannes war das „Wunders des Seewandels Jesu ... mit dem Speisungswunder verbunden“. Bei Matthäus (14,24-27) und Markus (6,47-50) wird jedoch „deutlich anders“ als hier im Johannesevangelium

von der Mühe der Schüler im sturmbewegten See erzählt und ihre Furcht bei der Begegnung mit Jesus darin begründet, dass sie ihn für ein Gespenst halten. Danach gibt Jesus sich zu erkennen, steigt ins Boot und der Sturm hört auf.

Johannes dagegen stellt, bevor „er das von einem starken Wind aufgewühlte Meer erwähnt“, zunächst „fest, dass ‚es schon finster geworden war‘“ und (W193) „dass ‚Jesus noch nicht zu ihnen gekommen‘ war“. Aber erst, als die

Schüler sehen – nachdem sie schon fast fünf bis sechs Kilometer gefahren sind –, „wie Jesus auf dem Meer ging und nah ans Boot gelangte“[, ...] packt sie Angst. Anders als die Synoptiker begründet Johannes die Angst der Schüler nicht damit, dass sie den ihnen Erscheinenden für ein Gespenst halten. Da er Jesus ausdrücklich „nah ans Boot gelangen“ lässt, setzt er voraus, dass sie ihn erkennen. Dennoch ist von ihrer Angst die Rede.

Diese Angst erklärt Wengst unter Hinweis auf eine spätere Johannes-Stelle:

In 12,26 fordert Jesus, der seine Passion im Blick hat, zu Nachfolge und Dienst auf und verheißt: „Wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein.“ Das ist ja die Erfahrung der Gemeinde: Gerade die Nachfolge – und also die Gegenwart Jesu – setzt Stürmen und Bedrängnissen aus und gibt so selbstverständlich auch

Anlass zu Angst. Dem entspricht es, dass Johannes hier auch nichts davon sagt, dass Sturm und Wellen aufhören; sie bleiben.

Obwohl Jesus die Angst der Schüler und seiner Gemeinde selber hervorruft, fordert er sogleich „die Sturm und Wellen ausgesetzte Gemeinde mit den Schülern Jesu“ auch wieder auf:

„Habt keine Angst!“ Worin ist diese Aufforderung begründet? Vor ihr sagt Jesus: „Ich bin’s.“ Man kann diesen Text so lesen, dass man darin nicht mehr als eine „einfache Selbstidentifizierung“ sieht. Vordergründig gelesen, liegt auch in 18,5 eine solche Selbstidentifizierung vor, wenn Jesus das auf ihn zukommende Verhaftungskommando fragt, wen sie suchen, und auf deren Antwort: „Jesus aus Nazaret“ sagt: „Ich bin’s“. Dass Johannes darin jedoch sehr viel mehr anklingen lässt, wird gleich anschließend in V. 6 deutlich, wenn die bewaffneten Häscher auf dieses „Ich bin’s“ des wehrlosen Jesus zurückweichen und zur Erde fallen. Und hier sagt es Jesus als der, der auf dem Wasser geht. Damit stellt ihn Johannes in der Dimension Gottes dar, der seinen Weg auch auf dem Meer nimmt, und denen, die er retten will, einen Weg durchs Wasser gibt.

Zum Beleg führt Wengst eine rabbinische Stelle⁵²⁹ an, die „die Aussage von Ps 86,8 begründet, dass unter den Göttern niemand dem Ewigen gleiche und nichts seinen Taten“. Dazu heißt es unter anderem:

„Nach der Ordnung der Welt macht sich Fleisch und Blut (= der Mensch) einen Pfad auf dem Weg. Kann er sich vielleicht **einen Pfad auf dem Meer** machen? Aber bei dem Heiligen, gesegnet er, verhält es sich nicht so, sondern er macht sich einen Pfad durchs Meer. Denn es ist gesagt (Ps 77,20): *Auf dem Meer ist Dein Weg und Dein Pfad auf großem Gewässer und Deine Spuren werden nicht erkannt.*“ In Jes 43,16 wird Gott in Anspielung auf das Schilfmeerwunder – einer Situation größter Bedrohung und doch erfolgreicher Rettung – als der bezeichnet, „der im Meer einen Weg gibt und in starkem Gewässer einen Pfad“.

Aber man muss nicht einmal auf entlegene rabbinische Quellen verweisen, um diese „Dimension Gottes“ in biblischen Texten wiederzufinden, denn nach Wengst spielen zahlreiche Stellen etwa im Buch Jesaja, auf das schlichte „Ich bin’s“ an (W193f.):

Nicht weit von der eben zitierten Stelle heißt es in Jes 43,10f. in einer Gottesrede: „*Ihr seid meine Zeugen, Spruch des Ewigen, und mein Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr erkennt und mir glaubt und einseht, dass ich’s bin (ki aní hu {(Anm. 308): die Septuaginta übersetzt: hóti egó eimí, „dass ich es bin“}); vor mir wurde kein Gott gebildet und nach mir wird keiner sein. Ich, ich, der Ewige, und außer mir gibt es keinen Retter.*“ In Jes 48,12 steht als Gotteswort: „*Höre auf mich, Jakob, und Israel, mein Berufener: Ich bin’s (aní hu), ich der*

529 Wengst zitiert Shemot Rabba 25,6: Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o.J. (Romm, Wilna 1887), 46b.

Erste, ich auch der Letzte“ (vgl. weiter Jes 41,4; 46,4; 52,6; Dtn 32,39). An diesen Stellen ist das von Gott gesprochene „Ich bin’s“ Ausdruck seiner Einzigkeit. Dafür ist Israel als Gottes Knecht Zeuge vor den Völkern der Welt. Diese Stellen klingen an, wenn der über das Wasser gehende Jesus gegenüber seinen Schülern sagt: „Ich bin’s“.

All diese Stellen sollen aber nach Wengst bei Johannes nur anklingen, aber auf keinen Fall in folgendem Sinn interpretiert werden dürfen:

Dabei liegt keine Übertragung des göttlichen „Ich bin’s“ auf Jesus vor, so dass dieser damit als vergöttlicht erschiene.

Das heißt: Wie bereits bei der Auslegung von [Johannes 4,26](#) wehrt sich Wengst mit Händen und Füßen dagegen, dass Johannes zufolge Jesus den befreienden NAMEN des Gottes Israels voll und ganz verkörpern könnte. Dabei ist Wengst durchaus darin Recht zu geben, dass Jesus nicht zu Gott selbst gemacht wird, indem er dessen NAMEN als der von Gott Gesandte und Beauftragte repräsentiert:

Im Kontext von 8,24.28, wo dieses absolute „Ich bin’s“ im Munde Jesu wieder erscheint, ist wiederholt die Kategorie der Sendung gebraucht. Jesus erscheint damit als Gottes Beauftragter, der in seinem Handeln den Auftraggeber repräsentiert. Indem Johannes in dem „Ich bin’s“ Jesu das göttliche „Ich bin’s“ der biblischen Tradition anklingen lässt, macht er damit also deutlich, dass sich Gott mit Jesus und seinem Geschick identifiziert, sich so damit verbindet, dass er in ihm präsent ist.

Äußerst problematisch ist es jedoch, dass Wengst aus dem berechtigten Anliegen heraus, Jesus nicht mit Gott zu identifizieren, zugleich darauf verzichtet, Jesu Willen ganz und gar vom befreienden und Recht schaffenden NAMEN Gottes her zu interpretieren. Das „von Gott gesprochene ‚Ich bin’s‘“ ist nämlich nicht nur, wie Wengst in seiner Auslegung der von ihm genannten Jesajastellen meinte, „Ausdruck seiner Einzigkeit“ in diesem recht formal-exklusiven Sinn, sondern es enthält seit seiner Offenbarung an Mose in 2. Mose 3,14 immer und überall den klaren und eindeutigen Inhalt der Befreiung und des Rechts für Israel inmitten der Völker.

Zu Recht erinnert Wengst hier nochmals an „die [zu 1,14](#) angeführten Texte..., die von der *sch'chináh* in jedem Exil sprechen. Sie zeigen, dass sich Gott bis in schlimmste Erfahrungen hinein mit Israel identifiziert.“ Aber es gilt nicht nur, wie Wengst meint, dass „im Johannesevangelium von Jesus ausgesagt wird“, was im Judentum „von Israel im Ganzen gilt“. Vielmehr verkörpert Jesus gerade, *indem* er Israel als Gottes erstgeborenen Sohn bzw. Isaak als den Einziggezeugten Gottes verkörpert, *zugleich auch* den befreienden NAMEN dieses Gottes.

Den abschließenden Vers 21 der Erzählung vom Seewandel legt Wengst wieder im Sinne einer tröstlichen Botschaft an eine christliche Gemeinde aus, und zwar nicht ohne allerhand Ermahnungen im Blick auf volksskirchliche Versuche, Jesus für eigene Zwecke zu vereinnahmen oder sich der Gegenwart Jesu allzu sicher zu sein:

Die in dem „Ich bin's“ anklingende Präsenz Gottes begründet die Aufforderung an die Schüler – und über sie an die Gemeinde –, sich trotz allem nicht zu fürchten. Darin werden sie bestärkt, wie die Geschichte zu Ende erzählt wird. „Da wollten sie ihn ins Boot nehmen.“ Aber dass er ins Boot ginge, wird nicht erzählt. Jesus lässt sich nicht „ins Boot nehmen“. Es muss seiner Schülerschaft genügen, dass er in der Nähe ist und sie der Gegenwart Gottes vergewissert. Dass Sturm und Wellen aufhören, wird – wie schon angemerkt – ebenfalls nicht erzählt. Wohl aber heißt es dann am Schluss: „Sogleich gelangte das Boot an Land, auf das sie zugefahren waren“ (V. 21b). Dass die in der Nachfolge lebende Schülerschaft Jesu in Sturm und Wellen und trotz ihrer sicher ans Ziel gelangt, ist die Verheißung, die diese Geschichte an ihrem Schluss vermittelt. Sie ist in der Tat nur als Wunder zu glauben und als Dennoch! zu erhoffen.

Hartwig Thyen (T341) erzählt hauptsächlich die „nächtliche Begegnung der allein gelassenen Jünger mit ihrem Herrn in der Mitte des Sees“ einfach nach und geht dabei (T342) auf Übereinstimmungen und Unterschiede zum „markinischen Prätext“ ein. So kehrt Johannes „den nächtlichen Kurs des Bootes und des ‚Seewandels‘ Jesu“, der bei Markus vom „galiläischen Ufer des Sees ... an das *Ostufer* ins gaulanitische Bethsaida führte“, um.

Gegenüber dem Verdacht der Jünger der Markuserzählung, daß da ein ‚Gespenst‘ über den See wandle, hat Jesu absolutes *egō eimi* {Ich bin es} in unserem Text alle Ambivalenz verloren und ist, wie Joh 8,24.28.58; 13,19 und 18,5.7.8, zur reinen Epiphanieformel geworden, die nachher in dem *sy-ei*{Du bist es}-Bekenntnis des Petrus ihre sachgemäße Entsprechung finden wird (6,69).

Für Thyen steht außer Frage, dass „dieses absolute, und das heißt *göttliche, egō eimi* Jesu“ vom „*ʿani huʿ* {dass ich es bin} der Gottesrede des Alten Testaments“ her zu interpretieren ist, die insbesondere im „biblischen Jesajabuch“ zu vernehmen ist:

Einerlei, ob die verängstigten Jünger das volle Gewicht dieses *egō eimi* jetzt schon begreifen oder nicht, so weiß doch der Leser am Ende seiner Lektüre dieses Evangeliums, daß das *egō eimi*, das da im Sturm auf dem nächtlichen See laut wurde, kein anderes ist, als das der Stimme, die Mose einst aus dem brennenden Dornbusch sagen hörte: „Ich werde sein, wer immer ich sein werde“ (*ʿehjeh ʿascher ʿehjeh* – LXX: *egō eimi ho ōn*: Ex 3,14).

Interessant sind Thyens Überlegungen zum Versuch einer Durchnummerierung der Zeichen Jesu im Johannesevangelium, von dem er aber Jesus Seewandel ausnimmt:

Da die viel erörterte „Zählung“ der beiden ersten Wundertaten Jesu im galiläischen Kana immer schon dazu angeregt hat – und das wohl auch soll –, auch die weiteren Semeia Jesu zu zählen, wird man darauf zu achten haben, daß dieser Seewandel Jesu samt der wunderbaren Landung des Bootes der Jünger, anders als zuvor die Speisung der Fünftausend (6,14) nicht ausdrücklich als *sēmeion* bezeichnet wird. Dazu fehlt dabei wohl auch das öffentliche Publikum,

das durch die Wunder und Zeichen zu dem Glauben geführt werden soll, daß Jesus der messianische Gottessohn ist (20,31). Zählt man also weiter, dann war die Heilung des Lahmen das dritte und die wunderbare Speisung das vierte Zeichen. Das fünfte wird dann die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9), das sechste die Auferweckung des Lazarus (Joh 11) und endlich, darin bereits vorabgebildet, wird Jesu eigenes Sterben und Auferstehen als letztes und *siebtes* das vollkommene Zeichen aller Zeichen sein (s. u. z. St.).

Mit diesem Vorschlag widerspricht Thyen allerdings seiner eigenen Parallelisierung der beiden ausdrücklich gezählten Zeichen zu Kana mit den beiden Zeichen von 2. Mose 4,8 (siehe die Auslegung [von Johannes 2,11](#)) und seiner Annahme, auch etwa die Tempelreinigung unter die Zeichen Jesu zu rechnen.

Ton Veerkamp⁵³⁰ geht in seiner Auslegung von dem Ausgangspunkt aus, den er am Ende des vorigen Abschnitts markiert hatte. Zugleich geht er ausführlich auf einen Gesichtspunkt ein, den Wengst und Thyen nur am Rande erwähnen, die Finsternis:

Was geschieht mit Israel ohne den Messias? Es wird finster. Diese Finsternis ist nicht die normale Folge von Tag und Nacht. In diesem Zusammenhang ist es unsinnig, abzuwinken und zu sagen, es sei spät geworden, und sie haben halt schlechtes Wetter. Die Synoptiker meiden das Wort *skotia*, Finsternis. Johannes hatte einen Grund, gerade das bei ihm so wichtige Wort einzusetzen. Zwei wichtige Handschriften ahnen die Gefahr der Verharmlosung und ersetzen „Finsternis war schon“ durch „Finsternis hat sie überwältigt“ (*katelaben*, nach 1,5). Für diese Handschriften war die Finsternis eine feindliche, aktive Macht. Auch wenn wir ihre Lesart nicht übernehmen, leitet der hinter der Lesart stehende Gedanke weiter. Wir denken an Genesis 1,2:

Die Erde war zum Tohuwabohu geworden (*hajetha, egeneto*):
Finsternis über Chaos (*choschekh 'al pene thehom, skotos epanō tēs abysson*),
Gotteswind brütend über dem Antlitz der Wasser.

Die Schüler befinden sich in einer Lage, die aussichtsloser war als die, in die Israel während der Abwesenheit Moses geraten war. Sie sind in jenem Zustand, in dem die Erde war, bevor das erste Wort erklang und das erste Licht erschien. Dieser See ist ihnen zu jenem *thehom* von Genesis 1,2 geworden, einem brodelnden Chaos, aufgepeitscht durch den Sturm. Auf diesem See, durch dieses Chaos, ging Jesus seinen Gang. Die Halakha des Messias findet nur durch dieses brodelnde Chaos der herrschenden Weltordnung (*kosmos*) statt, in der Nähe ihres Bootes. Er beruhigt sie nicht, er sagt vielmehr: „ICH WERDE DASEIN, habt keine Angst.“

530 [ICH WERDE DASEIN, 6,16-25](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 166-168; 2006, 113-114).

Weiter beschäftigt sich Veerkamp mit der unterschiedlichen Art, wie „Matthäus, Markus und Johannes ... in der für sie jeweils typischen Weise“ erzählen. Dabei betont er die Gemeinsamkeit, dass „alle drei ... das unbändige Meer, d.h. die völlig chaotischen politischen Zustände nach der Zerstörung Jerusalems im Blick“ haben:

Sie beobachten die ganz und gar verunsicherten messianischen Gemeinden; bei Matthäus und Markus unterschätzt Simon Petrus die Lage, er zeigt sich ihr nicht gewachsen. „Wenig vertrauensvoll“ heißt das, *oligopistos*. Bei Johannes spielt Simon Petrus ebenfalls eine wichtige Rolle. Bevor Johannes ihn ins Spiel bringt, muss aber noch vieles klargestellt werden, bis Simon Petrus in 6,69 sagen kann: „DU BIST ES!“

Matthäus und Markus lassen Jesus das Meer beruhigen: „Ducke dich“, sagt er, und damit zeigt sich, was Schöpfung immer heißt: das stets drohende Chaos nicht zum Zuge kommen lassen. Für Johannes ist das offenbar zu blauäugig. Es wird nicht hell, der Wind legt sich nicht, und das Meer tobt wie gehabt. Es herrschen römische Verhältnisse und daran wird sich sobald wenig ändern.

Es sind diese in der Zeit des Johannes noch immer und auf lange Sicht andauernden römischen Verhältnisse, die den Evangelisten nach Veerkamp dazu veranlassen, den Seewandel Jesu anders zu beschreiben als Matthäus und Markus: weniger blauäugig und doch hoffnungsvoll, indem der Messias zwar nicht in ihr Boot einsteigt, aber dennoch aus der bleibend befreienden Macht des NAMENS heraus wirkt:

Die Schüler sind fünfundzwanzig oder dreißig Stadien – sechs Kilometer – vorangekommen, kein Land zu sehen. Aber sie beobachten, wie auf diesem tosenden Chaosmeer der Messias Jesus „seinen Gang geht“. Das macht ihnen Angst. Nicht, weil sie glauben, er wäre ein Gespenst, ein *phantasma*, wie Markus und Matthäus sagen; Johannes vermeidet das Wort. Angst macht ihnen die Vorstellung, dass der Messias „seinen Gang geht“, ohne dass sich an den äußeren Umständen etwas ändert.

Jesus sagt: „ICH WERDE DASEIN, habt keine Angst.“ Was auch immer geschieht, das, was in Exodus 3,14 zu Mose gesagt wurde, bleibt. Der NAME lautet: „ICH WERDE DASEIN!“ Deswegen ist die Angst zwar verständlich, aber unbegründet. Sie wollten ihn ins Boot nehmen, aber erzählt wird nicht, dass Jesus zu ihnen ins Boot stieg. Trotzdem kommen sie sofort und genau dort ans Land, wohin sie wollten, ohne den Messias!

Johannes 6,22-25: Die Volksmenge gelangt mit Booten aus Tiberias nach Kapernaum

6,22 Am nächsten Tag sah das Volk, das am andern Ufer des Meeres stand, dass kein anderes Boot da war als das eine und dass Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Boot gestiegen war, sondern seine Jünger waren allein weggefahren.

- 6,23 Es kamen aber andere Boote von Tiberias nahe zu der Stätte,
wo sie das Brot gegessen hatten,
nachdem der Herr die Danksagung gesprochen hatte.
- 6,24 Als nun das Volk sah, dass Jesus nicht da war und seine Jünger auch nicht,
stiegen sie in die Boote und kamen nach Kapernaum und suchten Jesus.
- 6,25 Und als sie ihn fanden am andern Ufer des Meeres, fragten sie ihn:
Rabbi, wann bist du hergekommen?

Die Verse 6,22-25 haben Klaus Wengst zufolge „die Funktion, die inzwischen von Jesus getrennten Leute wieder mit ihm zusammenzubringen“, denn für „die Ausdeutung des Speisungswunders in der Rede Jesu braucht Johannes als Publikum dieselben Menschen, die dort beteiligt waren“. Damit wendet sich Wengst (W310) gegen die Annahme, hier könne es sich um die „Wiedergabe tatsächlichen historischen Geschehens“ handeln; vielmehr muss „eine literarische Konstruktion“ vorliegen, innerhalb derer

der Evangelist das Volk ungerührt die Nacht am Ostufer im Freien verbringen lässt und sich über die vorher genannte Zahl der Menge und die dafür notwendige Masse der „anderen Boote“ keine Gedanken macht. Für die Erzählung ist das auch völlig unerheblich.

Die am folgenden Tag „noch ,auf der anderen Seite des Meeres‘ stehenden Leute“ wundern sich darüber,

dass nur ein Boot am Ostufer zur Verfügung stand und die Schüler ohne Jesus abgefahren waren, und sie stellen nun fest, dass weder Jesus noch seine Schüler dort sind. So nehmen sie „andere Boote“ – wie und warum auch immer aus Tiberias gekommen – und setzen ebenfalls auf die andere Seite nach Kafarnaum über.

Was will Johannes inhaltlich in diesem Abschnitt sagen? Wengst verweist dazu erstens auf

ein dieses Zwischenstück übergreifendes Signal, wenn er die Anlegestelle der aus Tiberias gekommenen Boote charakterisiert als „nahe an dem Ort, wo sie – nach dem Segensspruch des Herrn – das Brot gegessen hatten“. Die singuläre Formulierung vom „Brot essen“, die Bezeichnung Jesu als „des Herrn“ und die Erinnerung an sein Sprechen des Segensspruches (*eucharisteín*) rufen bewusst die eucharistische Dimension des erzählten Speisungswunders hervor und bereiten seine ausdrückliche Ausdeutung in dieser Hinsicht vor.

Zweitens machen die „ans andere Ufer Gekommenen“ mit ihrer Frage an „Jesus...: ,Rabbi, wann bist du hierher gelangt?‘“ deutlich, dass sie seinen Seewandel nicht mitbekommen haben und daher nicht wissen, wer er eigentlich ist.

Hartwig Thyen (T344) bezeichnet die Verse 22-24 mit Peder Borgen⁵³¹ als „auf den ersten Blick ‚sehr verworren‘, und ihre ‚offenkundige Undurchsichtigkeit‘ habe darum in den Handschriften eine Fülle von Varianten verursacht“. Er selbst hält aber doch den von Nestle/Aland, Auflage 26 und 27, vorausgesetzten Text für ursprünglich und übersetzt ihn umschreibend folgendermaßen (T343):

22 Am folgenden Tag stand die Volksmenge (immer noch) am jenseitigen Ufer. Sie machten sich klar, daß dort (am Vortag) kein anderes Boot als nur das eine gewesen war und daß Jesus nicht zusammen mit seinen Jüngern dieses Boot bestiegen hatte; daß (damit) vielmehr allein seine Jünger (ohne ihn) abgefahren waren. 23 Doch aus Tiberias näherten sich andere Schiffe dem Ort, wo sie das Brot gegessen hatten, über dem der Herr das Segensgebet gesprochen hatte. 24 Als die Leute sich nun klar darüber wurden, daß Jesus nicht mehr dort war und auch seine Jünger nicht, da bestiegen sie die Boote und fuhren nach Kapharnaum, um Jesus dort zu suchen.

Zur Begründung führt er an (T344), dass in Vers 22 „das Ostufer, wo Jesus die Menschen wunderbar gespeist hatte..., aus der Erzählerperspektive das ‚jenseitige‘“ sein muss, „weil der Erzähler unter den mit Jesus nach Kapharnaum gekommenen Jüngern gesucht werden muß.“ Außerdem müssen die Worte *eidon* {sie machten sich klar} und *ēn* {gewesen war} „dem Perfekt-Partizip *hestēkōs* {stand} gegenüber, das die Volksmenge als eine gegenwärtig noch am jenseitigen Ufer weilende beschreibt, den Charakter der *Vorzeitigkeit*, also gewissermaßen plusquamperfektischen Sinn haben“. Alle Spekulationen darüber, ob die Volksmenge vielleicht doch „am Abend nach Kapharnaum zurückgewandert“ sein und ob der Evangelist eine von ihm übernommene Quelle missverstanden haben könnte, sind in seinen Augen daher überflüssig.

Darüber hinaus macht sich Thyen über diesen Text keine inhaltlichen Gedanken. Auf solche konzentriert sich dagegen Ton Veerkamp⁵³² ausschließlich. Er nimmt die Boote, die aus Tiberias kommen, nicht einfach nur als zufällig verfügbare Transportmittel für die Volksmenge, sondern stellt die Erwähnung dieser Stadt in den Zusammenhang mit der Absicht der Volksmenge, Jesus zum König auszurufen:

Jene anderen, vor denen Jesus ausgewichen war, ließen sich nicht für dumm verkaufen. Sie hielten an ihrem Königsprojekt fest, sahen, dass seine Schüler sich ohne Jesus davon machten, und schlossen, dass sich die Schüler und Jesus wohl in Tiberias verabredet hatten. Aber Leute aus diesem Ort, die mit Booten gekommen waren, meldeten, dass weder Jesus noch seine Schüler da waren. Tiberias wurde von Herodes Antipas gegründet und zu seiner Hauptstadt ge-

531 Thyen zitiert Peder Borgen, *The Unity of the Discourse in John 6*, ZNW 50 (1959), 271, mit den Worten: „very confused“ und „apparent obscurity“, die ich oben ins Deutsche übersetzt habe.

532 [ICH WERDE DASEIN, 6,16-25](#), Abs. 9 (Veerkamp 2021, 168; 2006, 114).

macht. Tiberias kommt nur bei Johannes vor. Nur er nennt den großen See in der Jordansenke östlich von Galiläa „Meer von Tiberias“.

Andreas Bedenbender⁵³³, der zu [Johannes 6,1](#) vorschlug, Tiberias als Anspielung auf die Tiberstadt Rom zu verstehen, steuert weitere erhellende Gesichtspunkte zu den aus Tiberias kommenden Booten bei. Indem er davon ausgeht, dass das Kapitel Johannes 6 in „transformierter Gestalt ... die Konkurrenz zwischen dem Gott Israels auf der einen Seite und dem Herrn der Fleischtöpfe, dem Pharao, auf der anderen“ widerspiegelt, greift er die auch von Wengst (W192) im Zusammenhang mit der Auslegung von [Johannes 6,14-15](#) erwähnte „Praxis von Kaiser, Königen und anderen Potentaten“ auf, „ihre Herrschaft durch Spenden von Nahrungsmitteln zu legitimieren“ [437]:

Gott/Mose werden bei Johannes durch Jesus vertreten, Ägypten und sein Pharao durch Rom und den Kaiser. Indem Jesus das Volk sättigt, macht er dem Kaiser eine seiner Zentralkompetenzen – die Sicherstellung der Versorgung mit Lebensmitteln – streitig; und so ist die Absicht des Volkes, einen Jesus, der es in puncto Brot mit dem Kaiser aufnehmen kann, zum König zu machen, zunächst einmal folgerichtig. – Jedoch liegen die Dinge dann doch etwas komplizierter, Jesus will die in ihn gesetzten Hoffnungen nicht einfach erfüllen, und so bleiben die Menschen zwar an ihm interessiert – auf der Suche nach ihm überqueren sie sogar das Meer –, aber sie sind nun bereit, jede sich bietende Gelegenheit zu nutzen. Als Boote aus Tiberias in die Nähe des Ortes der Brotvermehrung kommen, steigen die Menschen ein und fahren mit ihnen nach Kapernaum. – Wird „Tiberias“ durch „Rom“ substituiert, dann läßt die Stichwortverbindung „Boote aus Tiberias“ und „Brot“ an die römischen Kornschiffe denken, die das Getreide Ägyptens nach Italien transportierten. Der Kaiser ließ das Brot über das Meer kommen, und wo ihm dies gelang – was häufig ja der Fall war –, wo die Menschen unter seiner Herrschaft also ihr Auskommen fanden, da wirkten die Verhältnisse *annähernd* so wie bei der Speisung, die Jesus vorgenommen hatte. In der Sprache des Joh-Ev: Die „Boote aus Tiberias“ kommen „in die Nähe des Ortes, wo sie das Brot gegessen hatten“ (V. 23). Im Glauben, so groß sei der Unterschied zwischen dem messianischen Reich und einer funktionierenden *pax Romana* ... ja offenbar nicht, lassen sich die Menschen mit dem römischen System ein. „Fleischtöpfe“ und „Brot die Fülle“ – was kann man mehr wollen?

Vermutlich reagiert der Text hier auf Menschen, die sich selbst in der Nachfolge Jesu sahen, aber mit Rom ihren Frieden gemacht hatten – eine Kombination, die bereits Anfang des 2. Jh. n.Chr. sehr verbreitet war und zweifellos

533 Andreas Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig 2013. Die folgenden Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf Zitate aus diesem Buch.

schon im 1. Jh. existiert hat. In jedem Fall haben derart gesinnte Menschen von Jesus nach Ansicht des vierten Evangeliums so gut wie nichts verstanden, seine Wege und seine Mittel sind ihnen verborgen, das zeigt schon ihre erstaunte Frage in V. 25: „Rabbi, wann bist du hier angekommen?“ – Der johanneische Jesus ist bei seinem Weg über das Meer weder auf das Boot seiner Jünger angewiesen, noch benötigt er die „Boote aus Tiberias (d.h. Rom)“. Am Ende begreift die Menge, daß sie mit einem solchen König nichts anfangen kann, und verläßt Jesus.

Diese weiterführenden Gedanken scheinen mir mit Veerkamps Auslegung kompatibel zu sein. Allerdings bleibt der Bezug auf Rom bei Johannes ausschließlich im Bereich einer bloßen Anspielung. Ausdrücklich kommt er mit keinem Wort auf die politische Bedeutung der Stadt Tiberias zu sprechen. Für ihn ist nach Veerkamp

Tiberias „in der Nähe des Ortes, wo sie das Brot gegessen und der Herr das Dankgebet gesprochen hatten.“ Wenn der Ort erwähnenswert sein soll, dann nur wegen des Zeichens der Ernährung Israels. Jesus war nicht da, also – so tippten die Leute – müsste er in Kapernaum sein, im „Ort der Vertröstung“, dem Ort, wo der sterbende Sohn des königlichen Amtmanns wieder auflebte. Sie fanden Jesus und wollten nun wissen, auf welche wunderbare Weise er an das andere Ufer gekommen war. Das erzählt er ihnen nicht. Er hat etwas ganz anderes zu sagen.

Zur Stadt Kapernaum erinnere ich daran, dass nach Andreas Bedenbender [433] (worauf ich zur Auslegung von [Johannes 2,12](#) eingegangen bin) dieser Ort, zu dem im Johannesevangelium immer hinabgestiegen wird, den absoluten „Tiefpunkt in der Welt des Joh-Ev“ darstellt und auf „seine eigene Weise“ ebenfalls Rom repräsentiert. Wenn Johannes die synoptischen Evangelien kannte, muss es Bedenbender zufolge [434] „dem vierten Evangelisten geläufig gewesen sein, daß Fragen, die Rom betrafen, gut unter dem Stichwort ‚Kapernaum‘ erörtert werden konnten.“⁵³⁴ Anders als Veerkamp bezieht Bedenbender den Namen der Stadt Kapernaum nicht auf das hebräische *kəfar nachum*, „Dorf des Trostes“, sondern auf das biblische Prophetenbuch Nahum [430f.]:

Markus wählt seine topographischen Angaben im allgemeinen mit Bedacht... Und gerade auch die Ortsnamen seines Werkes erweisen sich als sinntragend... „Kapernaum“ aber, oder „Kefar Nachum“, heißt seinem aramäischen Wort-sinn nach „Dorf Nahums“. Es ist nicht abwegig, darin einen Bezug auf die biblische Schrift des Propheten Nahum zu sehen. Das Nahumbuch wird ganz von der Erwartung des Gerichts beherrscht, das über das assyrische Großreich (=

534 Vgl. dazu die von Bedenbender ebenda, 413ff., in seinem Kapitel 14 unter dem Titel „Am Ort und im Schatten des Todes“. Die neutestamentlichen Ortsangaben *Kapernaum*, *Bethsaida* und *Chorazin* als poetische Verweise auf das Römische Reich“ erörterten Verfluchungen unter anderem von Kapernaum in Matthäus 11,23-24 und Lukas 10,15.

Ninive) hereinbrechen wird, und Nahum glaubt damit auf seine Weise ein Evangelium zu verkünden {Nahum 2,1}; das kann einem schriftgelehrten Autor wie Markus, der den Wortstamm *euangel-* {Gutes verkünden} mit großer Macht und großer Originalität zu Ehren brachte, nicht entgangen sein. Die Annahme, „Kapernaum“ stehe als metonymischer {durch ein Ersatzwort getragener} Verweis auf die Botschaft Nahums für die Erwartung, Rom gehe seinem Untergang entgegen, paßt zu allen drei synoptischen Evangelien gleichermaßen.

Johannes 6,26-27: Von der Speise, die ins Leben der kommenden Weltzeit bleibt

6,26 Jesus antwortete ihnen und sprach: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von dem Brot gegessen habt und satt geworden seid.

6,27 Müht euch nicht um Speise, die vergänglich ist, sondern um Speise, die da bleibt zum ewigen Leben. Dies wird euch der Menschensohn geben; denn auf ihm ist das Siegel Gottes des Vaters.

[29. Juni 2022] Mit Johannes 6,26 beginnt ein langes Gespräch Jesu mit Menschen der Volksmenge, die ihm von der anderen Seite des Galiläischen Meeres nach Kaper-naum gefolgt sind. Dabei geht er (W198) auf „die Frage der Leute...: ‚Rabbi, wann bist du hierher gelangt?‘, ... in seiner Antwort nicht ein“, vielmehr lenkt seine erste Reaktion Wengst zufolge (W197)

sofort auf den Sinn des Speisungswunders hin. Es soll als Zeichen verstanden werden, das von sich weg auf Jesus hinweist. Das Wunder als Zeichen hat demnach dieselbe Funktion wie der menschliche Zeuge. Das Zeichen wie der Zeuge gelangen zum Ziel, wenn es zum Glauben an den Bezeichneten und Bezeugten kommt.

Dabei (W198) geht es „nicht um einen isolierten Glauben an Jesus..., sondern dass das auf ihn gesetzte Vertrauen zugleich und in eins damit sich auf Gott bezieht. Das sollte bei der Lektüre dieses Kapitels keinen Augenblick vergessen werden.“

Im Blick auf die erste Äußerung Jesu, in der er „auf die Speisungsgeschichte zurückgreifend, dem Suchen der Leute eine falsche Motivierung vor[wirft]: ‚Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid‘“, warnt Wengst vor der Folgerung,

also werde der Aspekt der Sättigung in dem vorher erzählten Speisungswunder durch den Evangelisten gering geschätzt. Eine solche Geringschätzung könnte auch nur von denen erkannt werden, die sich um ihre materielle Versorgung keine Sorgen machen müssen. Indem Jesus den Leuten vorwirft, dass sie den Zeichencharakter seines Handelns nicht erkannt hätten, kritisiert er,

dass sie dessen Sättigungscharakter schon für alles hielten und ihn so gleichsam als einen Geber von „Brot und Spielen“ ansähen.

In Wengsts Augen ist bei „Jesu Wundertaten ... nicht gleichgültig, *was* erzählt wird. Aber indem es als Zeichen gilt, ist das Erzählte auch nicht schon alles; es hat Verweischarakter. Das Zeichen verweist auf Jesus als seinen Täter“, und zwar nicht nur auf den, „der in der Vergangenheit gehandelt hat“, sondern „durch den und in dem Gott in der Gegenwart ‚das Brot des Lebens‘ gibt. Damit bewahrt Johannes die Erzählung der Wundergeschichte davor, nur noch Anekdote zu sein.“

Auch die Gegenüberstellung in Vers 27: „Verschafft euch nicht die Speise, die vergeht, sondern die Speise, die zum ewigen Leben bleibt!“ will Wengst nicht in dem Sinne verstanden wissen, als ob „das für die Lebensfristung nötige ‚tägliche Brot‘“ verächtlich gemacht würde. Gleichwohl verweist Jesu „positive Formulierung von der ‚Speise, die zum ewigen Leben bleibt‘“, das heißt, „die ‚ewiges Leben‘ vermittelt“ (W199),

auf eine andere Dimension hin. Ginge es ausschließlich um das Erreichen der Speise, die vergeht“, bedeutete das die egoistische Selbstbegrenzung des Horizonts durch den eigenen Bauch. Das in der Erzählung am Anfang des Kapitels wunderbar geschenkte Brot, das der Nahrung des Leibes diene, soll den Blick weiten auf das, was über die bloße Lebensfristung hinaus wirklich „Leben“ zu geben vermag.

Dazu führt Wengst als „sachliche Analogie“ eine rabbinische Geschichte⁵³⁵ an, die sich auf 1. Mose 28,20 bezieht:

„Aquila, der Proselyt, trat bei Rabbi Elieser ein. Er sagte ihm: ‚Ist das denn die ganze Auszeichnung des Proselyten? Denn es ist gesagt (Dtn 10,18): *Und er liebt den Proselyten, ihm Brot und Gewand zu geben.*‘ Er sagte ihm: ‚Ist das etwa gering in deinen Augen – eine Sache, derentwegen jener Alte (Jakob) sich betend niederwarf? Denn es ist gesagt (Gen 28,20): *Dass er mir Brot zu essen gibt und Kleidung anzuziehen.* Und dieser da kommt und man reicht es ihm mit einem Rohr (d. h. mit geringem Aufwand)!‘ Er trat bei Rabbi Jehoschua ein. [...] Er begann, ihm freundlich zuzureden: ‚Brot – das ist die Tora. Denn es steht geschrieben (Spr 9,5): *Kommt, esst Brot von meinem Brot!*‘ Gewand – das ist der Tallit (Gebetsmantel). Hat ein Mensch die Tora erlangt, hat er den Tallit erlangt. Und nicht nur das; man verheiratet vielmehr auch ihre Töchter mit der Priesterschaft, sodass deren Söhne Hohepriester werden und Brandopfer auf dem Altar darbringen.“ Brot und Kleidung sind nichts Geringes. Aber den Willen Gottes zu tun, wie er sich in der Tora ausspricht, ist „Brot“, das wirklich Leben gibt. In Joh 4,32.34 hatte es Jesus als seine „Speise“ bezeichnet, den Willen dessen zu tun, der ihn geschickt hat.

535 Wengst zitiert Bereschit Rabba 70,5 nach *b'ereschit rabbah*, hg. v. J. Theodor u. Ch. Albeck, 3 Bde., korrigierte Neuauflage Jerusalem 1965, 2. Auflage 1996 (Berlin 1912-1936), 802f.

Bereits in Vers 27 kommt nach Wengst „das Problem“ zur Sprache, über das Johannes in den Versen 36-46 eingehender nachdenken wird, nämlich „das Ineinander vom Tun Gottes und Tun der Menschen.“ Einerseits ist nämlich vom „Erarbeiten“ der Speise die Rede, „die wirklich Leben zu geben vermag“, zugleich aber davon, dass sie „euch der Menschensohn geben wird“:

Es gilt sich um wirkliches Leben im Tun des Willens Gottes zu bemühen. Aber als Leben, das trägt und durchträgt, kann es nur als Geschenk erfahren werden.

Was meint Johannes aber damit, dass Gott „Jesus als Lebensspender bestätigt“, indem er ihn „mit seinem Siegel beglaubigt hat“? Wengst meint, dass „die hier gebrauchte Bezeichnung ‚Menschensohn‘ auf die Antwort“ hinweist:

Sie ist im Johannesevangelium vor allem mit den auf das Kreuz bezogenen Begriffen „erhöhen“ und „verherrlichen“ verbunden: Die „Bestätigung“ des Menschensohnes Jesus als Lebensspender durch Gott ist seine als Erhöhung und Verherrlichung verstandene Kreuzigung. Das ist allerdings eine recht eigenartige „Bestätigung“, ein höchst seltsames „Siegel“, das als Siegel Gottes nur der Glaube identifizieren kann, der sich darauf einlässt, dass in diesem Kreuz tatsächlich Gott präsent war und gerade in der Ohnmacht des hingerichteten Jesus seine neuschöpferische Macht erweist.

Auch nach Hartwig Thyen (T345) werden in Vers 26

die Leute nicht dafür getadelt, daß sie gegessen haben und satt geworden sind, denn gerade dazu hatte Jesus die wenigen Brote ja so wundersam an die Vielen verteilt. Ein ‚Zeichen‘ bedarf stets eines materiellen Substrats, das dazu in Dienst genommen wird, über sich hinauszudeuten. Getadelt werden die Leute also allein darum, weil sie unfähig sind, in der Fülle der irdischen Gaben deren göttlichen Geber wahrzunehmen. Über der glücklichen Wiederholung des Mannawunders haben sie vergessen, daß Gott einst das Manna ebenso wie jetzt dieses Brot gab, „um ihnen kundzutun, daß der Mensch nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort lebt, das aus dem Munde Gottes hervorgeht“ (Dtn 8,3). Statt zu begreifen, daß ihnen das Brot dazu gegeben ist, die Beraka darüber zu sprechen: „Gepriesen seist du, Herr unser Gott, du König der Ewigkeit, der du das Brot hervorbringst aus der Erde“, reduzieren sie das Wunder am See auf den flüchtigen Aspekt ihrer Sättigung und machen so ihren Bauch zu ihrem Gott.

Weder Wengst noch Thyen gehen jedoch auf einen Zusammenhang ein, der für Johannes noch wichtiger ist und untrennbar mit den Zeichen verbunden ist, die Jesus vollbringt. Denn wozu gab der Gott Israels als der befreiende NAME einst das Manna und wirkte viele andere Zeichen? Damit sein Volk Israel überlebt und ernährt wird und das Land der Freiheit erreicht, hier auf der Erde. Im Gegensatz zum NAMEN mag man zwar auch den „Bauch“ als Symbol egoistischer Bedürfnisbefriedigung auf Kos-

ten anderer betrachten, aber der NAME wäre nicht der NAME, wenn er nur ganz allgemein ein Geber des Brotes wäre wie ein beliebiger Fruchtbarkeitsgott; er muss als Geber der Befreiung für Israel ernst genommen werden.

Nach Ton Veerkamp⁵³⁶ ist in der Auslegung von Johannes 6,26 davon auszugehen, dass die Zeichen im Johannesevangelium grundlegend von den jüdischen Schriften her zu begreifen sind. Was passiert, als die Volksmenge Jesus fragt: „Rabbi, wann bist du hierhergekommen?“

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.

Auch Thyen bezieht sich auf diesen Bibelvers, nimmt aber nicht ernst genug, dass das Wort des NAMENS darauf gerichtet ist, die Freiheit und das Recht Israels zu erreichen und immer wieder neu zu bewahren und wiederherzustellen. Veerkamp konzentriert sich ganz und gar auf die handfeste diesseitige Art und Weise, wie Gott sein Volk Israel dauerhaft ernähren will, und zwar so, dass niemand durch Ausbeutung und Unterdrückung verhungern muss:

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.

Veerkamp zufolge besteht „das Missverständnis in bezug auf den Messias“ also nicht darin, dass die Menschen ihn nicht als eine neue religiöse Autorität erkennen, die den Gott Israels völlig neu offenbart. Stattdessen müssen seine „Zeichen“ von den befreienden Zeichen der Mose-Zeit *her* auf den Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit *hin* begriffen werden:

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

Sie haben kein „Zeichen“ gesehen. Sie haben 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* {ewiges, äonisches Leben}). 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*).

Zurück zu Thyen, der eine solche politische Auslegung für abwegig halten würde und auf dessen Auslegung von Vers 27 ich noch nicht eingegangen bin. Er gibt ihn mit folgenden Worten wieder:

„Verschwendet eure ‚Arbeitskraft‘ (*ergazesthe mē*) doch nicht auf den Erwerb vergänglicher und verderblicher Speise. Empfängt vielmehr die ins ewige Leben bleibende Nahrung. Die wird euch ‚*der Sohn des Menschen*‘ geben, denn (dazu) hat ihn Gott, der Vater, ‚versiegelt‘“.

Hier fragt Thyen „zunächst nach der Bedeutung dieser dreimaligen Bezeichnung Jesu als ‚der Sohn des Menschen‘ in unserem Kapitel“, die vorher bereits in „1,51, sowie 3,13 und 14“ verwendet worden war und die mit „der artikellosen Wendung in [Johannes 5,27](#) ihm zufolge nichts zu tun haben soll. Um auch weiterhin der Verbindung der Menschensohnavorstellung im Johannesevangelium mit Daniel 7 aus dem Wege zu gehen – in meinen Augen zu Unrecht –, wiederholt er seine Interpretation von [Johannes 1, 51](#), dass in dem, der sich dort „zum ersten Male ‚der Sohn des Menschen‘ nannte“, die Himmelsleiter, „die Himmel und Erde, Gott und die Menschen miteinander verbindet, jene Leiter, von der Jakob einst in Bethel nur geträumt hatte, jetzt ‚Fleisch‘ und damit wirklich begehbar geworden ist“, und erinnert (T346) an seine fragwürdige Erklärung des zum und vom Himmel auf- und absteigenden Menschensohns in [Johannes 3,13](#) vor dem Hintergrund des geheimnisvollen Namens „der Sohn des Mannes“ in Sprüche 30,1-4, den er als „Kryptogramm von *ho hyios tou theou* {der Sohn Gottes}“ begreifen will.

Auf die gleiche Szene kommt er (T349) in seiner Auslegung von Vers 27c zurück. Dort ist der zusätzlich durch *ho patēr* {der Vater} bezeichnete *ho theos* {der Gott} als derjenige genannt, der den Menschensohn besiegelt, *esphragisen*, also „mit göttlicher Vollmacht“ ausstattet. Sonst aber steht *patēr* {Vater} „stets nur mit *hyios* {Sohn}, nie aber mit *ho hyios tou anthrōpou* {Sohn des Menschen}“ in Verbindung. Das bringt Thyen auf die Idee zu fragen:

Soll hier an die im Hintergrund von 3,13 stehende biblische Szene von Gott als dem ‚Mann‘ und seinem Sohn von Prov 30,1-4 erinnert werden...? Dann würde sich auch der Aorist *esphragisen* auf dieses vorzeitige Geschehen *en archē* {im Anfang} beziehen und noch dem *panta di' autou egeneto* {alles ist durch ihn geworden} von 1,3 vorausgehen.

Was erfahren wir außerdem Neues über den Sohn des Menschen in Johannes 6?
Nach Thyen (T346) ist auch

in Jesu Lebensbrotrede von Joh 6 ... seine dreimalige Selbstprädikation {Selbstbezeichnung} als ‚der Sohn des Menschen‘ fest verbunden mit dem Thema von dessen Abstieg aus dem Himmel und endlichem Aufstieg, dahin, „wo er zuvor war“ (6,62). Die *neue Information* gegenüber dem, was der Leser bisher über den Menschensohn weiß, besteht darin, daß Jesus als der ‚Menschensohn‘ sich hier zunächst als der *Geber* einer unverderblichen und noch im ewigen Leben sättigenden Speise bezeichnet (6,27). Doch dabei beläßt er es nicht: Indem er nämlich alsbald sich selbst „das Brot des Lebens“ nennt, das vom Himmel herab gekommen ist (6,35.48.51), macht er offenbar, daß er nicht nur der *Geber*, sondern als der Fleisch gewordene *logos* zugleich auch die *Gabe* ist, die in Ewigkeit nährt. Und wie bei den bisher erörterten Menschensohn-Passagen, scheint auch hier ein intertextuelles Spiel mit biblischen Texten den Hintergrund zu bilden.

Die spannende Frage ist nun, welche Texte hier in Frage kommen. Zunächst geht Thyen auf die Annahme vieler Exegeten ein, „der Evangelist habe Jesus mit der personifizierten ‚Weisheit‘ der jüdischen Tradition identifiziert“:

Besonders genannt wird in diesem Zusammenhang immer wieder Sir 24,21, wo die Weisheit tatsächlich von sich selbst sagt, daß sie ‚gegessen‘ und ‚getrunken‘ werde (*hoi esthiontes me eti peinasousin, kai hoi pinontes me eti dipsēsousin* {Wer von mir isst, den hungert immer nach mir; und wer von mir trinkt, den dürstet immer nach mir}: vgl. Prov 9,5 und Sir 15,3).

Dass aber dort „das ‚Essen‘ und ‚Trinken‘ der ‚Weisheit‘ gerade erneuten und unstillbaren Hunger und Durst nach dieser Nahrung erzeugt und auch erzeugen soll“, widerspricht eindeutig Johannes 6,35: „Ich bin das Brot des Lebens, wer zu mir kommt, der wird nimmermehr hungern (*ou mē peinasē*) und wer an mich glaubt, den wird niemals wieder dürsten (ebenfalls mit *ou mē* als dem stärksten Modus der Verneinung)“.

Zu Jesaja 55,1-3.10-11 steht Johannes Thyen zufolge „in viel engerer Beziehung als zu diesen Weisheitstexten“, wozu er (T347f.) die Angaben „einer eindrucksvollen Tabelle“, die Delbert Burkett⁵³⁷ zusammengestellt hat, ausführlich zitiert. Vor (T349) diesem „Hintergrund von Jes 55“ zeigt sich nach Burkett deutlich, dass sich „‚Wort‘ und ‚Menschensohn‘ auf ein und dieselbe präexistente Person beziehen, die als Jesus inkarniert ist.“ Damit begründet Thyen seine Annahme (T349f.), dass „der Name ‚*Menschensohn*‘“ im „Corpus des Evangeliums das den Prolog bestimmende *Logos-Prädikat* {die Benennung Jesu als den *logos*, das Wort}“ ersetzt, „wie dieses denn auch kaum zufällig in dem Satz: *kai ho logos sarx egeneto* {und das Wort ward Fleisch}, zum letzten Mal erschien.“

Warum aber bezieht sich Thyen *hier* auf Jesaja 55, um Aussagen über Jesus als den präexistenten Logos und Menschensohn zu treffen, während er im Zusammenhang mit der Frage des Philippos nach dem Kaufen des Brotes (Vers 5) *nicht* auf das Un-Brot von Jesaja 55,2 eingegangen war, das Geld kostet und nicht satt macht? Immer wieder ist er an der himmlischen Präexistenz Jesu mehr interessiert als an der Frage, in welcher Weise die Worte und das Wirken Jesu von biblischen Texten wie Jesaja 55,1-3 her inhaltlich zu verstehen sind. Veerkamp hatte in seiner Auslegung von [Johannes 6,5](#) diese Verse als den Maßstab hervorgehoben, an dem Jesus seinen realpolitisch denkenden Schüler Philippus prüft.

Weiter setzt sich Thyen (T348) im Zusammenhang mit der Frage, warum in Vers 27 der Menschensohn „als der von Gott autorisierte alleinige *Geber* der bleibenden Speise eingeführt“ wird, mit Ulrich Wilckens⁵³⁸ auseinander. Zustimmend bezieht er sich darauf, dass Wilckens hier einen „hintergründigen Widerspruch“ sieht, mit dem zur Sprache kommen soll,

daß man Jesu Ruf nur befolgen kann, „indem man auf alles „Sich-verschaffen“ (*ergazesthai*) von Grund auf verzichtet und sich die Gabe des Lebens vom Menschensohn *schenken* läßt“.

Thyen widerspricht aber Wilckens, insofern dieser im Blick auf das zukünftige Geben des Menschensohns an gleicher Stelle erklärt:

„‚Menschensohn‘ nennt der johanneische Jesus sich nicht als den Menschen gleich gewordener Mensch. Es ist hier wie durchweg sonst im Joh der Hoheitstitel dessen, der aus dem Himmel stammt, vom Himmel herabgekommen ist (3,13) und zum Himmel zurückkehrt (6,62), Jesus als der Erhöhte (3,1; 12,34)

537 Thyen bezieht sich auf Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT, Sheffield 1991, 127ff., und zitiert ihn mit den oben von mir übersetzten Worten, 135:

„the Word‘ and ‚the Son of the Man‘ are understood to refer to the same preexistent individual who has become incarnate as Jesus“.

538 Thyen zitiert Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1998, 100.

und Verherrlichte (12,23; 13,31; s. o. zu 1,51). Darum ist das Futur streng zu fassen: Der Menschensohn wird diese ‚bleibende Speise zum ewigen Leben‘ geben – nämlich als der Erhöhte im eucharistischen Mahl nach Ostern“.

Thyen zufolge ist

der von Wilckens konstruierte Gegensatz zwischen Jesus als dem „den Menschen gleichgewordenen Menschen“ und Jesus als dem vom Himmel gekommenen und dahin zurückgekehrten „Erhöhten“ jedoch verfehlt. Denn wenn der „Menschensohn“ nach 3,14 ans Kreuz *erhöht* werden muß, und wenn Jesus 6,51 erklären kann, das Brot, das er geben werde (auch hier das Futur *dōsō*), sei *hē sarx mou ... hyper tēs tou kosmou zōēs* {mein Fleisch ... für das Leben der Welt}, dann muß in unserem Evangelium „Menschensohn“ ja wohl der geheimnisvolle Name gerade des *fleischgewordenen logos* sein. Ist aber die Hingabe des „Fleisches“ des Menschensohns die Bedingung der Möglichkeit des „Lebens der Welt“, dann kann man schwerlich sagen, nicht als den Menschen gleichgewordener Mensch nenne sich der johanneische Jesus ‚Menschensohn‘. Hier ist Wilckens doch wohl noch allzusehr dem „Phantom des apokalyptischen Menschensohns“⁵³⁹ verhaftet.

Ich zitiere Thyen so ausführlich, weil hier noch einmal deutlich wird, warum er sich so sehr gegen die Verbindung der Menschensohn-Vorstellung des Johannes mit Daniel 7 wehrt: Das Problem liegt darin, dass er Wilckens darin folgt, die dortige Vision dessen, der die bestialischen Weltherrscher als ein Herrschender mit menschlichem Gesicht ablösen wird, ausschließlich auf eine mit herrlicher Machtfülle ausgestattete himmlische Gestalt zu beziehen, die nach seiner Erhöhung wieder in den Himmel zurückkehrt. Beide können sich nicht vorstellen, dass nach Johannes gerade dieser *bar ’enosch*, „Mensch, Menschenkind, Menschensohn“, das geschundene jüdische Fleisch des Jesus von Nazareth annimmt, also dieser konkrete Mensch *ist*.

Zu Recht meldet Thyen Bedenken an auch

gegen Wilckens Deutung des Futurums *dōsei* {wird geben} auf die künftige Gabe der Elemente Brot und Wein beim Herrenmahl. Abgesehen davon, daß in unserer Passage nicht das *Essen* von Brot und Wein, sondern der *Glaube* an den, den Gott gesandt hat, als „bleibende Speise“ und Gott geschuldetes „Werk“ definiert wird..., wird auch hier nicht von einem künftigen Zeitpunkt der Gabe „bleibender Speise“, sondern davon geredet, daß der Menschensohn sie dem geben wird, der sie sucht, statt für verderbliche Speise zu arbeiten.

539 Damit bezieht sich Thyen auf Ragnar Leivestad, Der apokalyptische Menschen ein theologisches Phantom, ASTI 6 (1967/68).

Johannes 6,28-29: Gott will das Werk des Vertrauens auf den Gesandten Gottes

6,28 Da fragten sie ihn: Was sollen wir tun, dass wir Gottes Werke wirken?

6,29 Jesus antwortete und sprach zu ihnen:

Das ist Gottes Werk, dass ihr an den glaubt, den er gesandt hat.

Nach Klaus Wengst (W199) hat Jesus mit „der Aufforderung sich ‚die Speise‘ zu verschaffen, ‚die zum ewigen Leben bleibt‘, ... gleichnishaft gesprochen.“ Einem antijüdischen Vorurteil entspricht es, wenn man die anschließende Frage der Leute: „Was sollen wir tun, damit wir die Taten wirken, die Gott will?“ (Anm. 313) wie Rudolf Schnackenburg⁵⁴⁰ als „das jüdische Mißverständnis“ einschätzt: „Sie mißverstehen das ‚Erarbeiten‘ (*ergádsesthai*) und denken nach ihrer jüdischen Mentalität sogleich an ‚Werke (*érga*)‘ (51)“. Wengst selbst versteht die Frage (W200) „als Bitte um Präzisierung“:

Denn die Fragenden haben verstanden, dass sie selbst zu einem bestimmten Handeln herausgefordert sind und dass es dabei um den Anspruch Gottes geht. Die Wendung „die Taten Gottes“ (so wörtlich) bezeichnet hier nicht das, was Gott tut, sondern meint die Taten, von denen Gott will, dass sie getan werden.

In seiner Antwort auf die Frage nach „den Taten“ spricht Jesus „im Singular von ‚der Tat‘..., die er mit dem Glauben identifiziert“. Auch in diesem Zusammenhang tritt Wengst der Unterstellung entgegen, hier habe Johannes „den – vermeintlichen – jüdisch-christlichen Gegensatz markant ausgedrückt“, die Josef Blank⁵⁴¹ folgendermaßen formuliert: „Den vielen Werken im Sinn des jüdischen Gesetzes wird das eine Werk des Glaubens gegenübergestellt“:

Doch ist vor solcher Schlussfolgerung Vorsicht geboten. Denn einmal ist zwar mit der Angabe des Glaubens als der einen von Gott geforderten Tat gewiss eine Konzentration beabsichtigt. Aber diese eine Tat steht nicht in einem ausschließenden Gegensatz zu „den Taten“, sondern entfaltet sich in ihnen. Deshalb gebraucht Johannes Singular und Plural nebeneinander.

Abgesehen davon verweist Wengst auf „das jüdische Selbstzeugnis..., das die Hingabe an Gott vor und neben das Tun des in der Tora Gebotenen stellt und das alle Gebote der Tora im Vertrauen auf Gott konzentrieren kann“, und kommt zu der Schlussfolgerung (W201):

In Hinsicht auf das Verhältnis zwischen dem Vertrauen auf Gott und dem von Gott gebotenen Tun gibt es keinen Gegensatz zwischen dem rabbinischen Ju-

540 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, HthK 4, Freiburg u. a. 1971, 48 und 51.

541 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1a, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 354.

dentum und Johannes – nur dass sich für ihn das Vertrauen auf Gott in und durch Jesus erschließt. Auf ihn verweist das als Zeichen verstandene Speisungswunder. Wie der so als Spender von Brot zum Leben Bezeichnete gegenwärtig wirksam ist, das zu zeigen, unternimmt der folgende Abschnitt.

Nach Hartwig Thyen (T349) bleibt in der Schwebe, ob „Gottes Werke“ in der Frage an Jesus einfach „die von Gott geforderten Werke“ sind, denn

die *erga* {Werke} oder das *ergon tou theou* {Werk Gottes} sind und bleiben auch als vom Menschen geforderte dennoch Gottes eigene Werke, die kein Sterblicher von sich selbst her bewirken kann, sie seien ihm denn von Gott *gegeben*. Und das gilt nicht nur von dem hier im Singular genannten ‚Werk‘, an den zu glauben, den der Vater gesandt hat, sondern von allen Werken des Menschen.

Weil das so ist (T349f.), darf Thyen zufolge

auch die in Jesu Antwort implizierte Summierung und Verdichtung der Werke auf das eine jetzt notwendige ‚Werk des Glaubens‘ keinesfalls umstandslos mit der im Kontext der paulinischen Heidenmission entwickelten Antithese von „Werken des Gesetzes“ und „Glauben an Christus“ identifiziert werden.

Das verbietet sich um so mehr (T350), als Thyen „selbst im Blick auf Paulus“ bestreitet, dass dieser in Römer 10,4 Christus als „das Ende des Gesetzes“ verkündigt hätte. In dem Satz „*telos gar nomou Christos*“ ist nicht etwa Christus als Subjekt zu verstehen, das dem Gesetz sein Ende bereitet; vielmehr ist umgekehrt „das Subjekt des Satzes ... *telos gar nomou* im Sinne von ‚Ziel des Gesetzes‘“, und genau als dieses Ziel der Tora ist Christus zu verstehen.

Die Haltung der Jesus gegenüberstehenden Leute beurteilt Thyen als zwiespältig: Zwar scheinen sie

immerhin begriffen zu haben, daß die bleibende und noch im ewigen Leben nährend Speise nur das verheißende und gebietende ‚Wort‘ sein kann, ‚das aus dem Munde Gottes hervorgeht‘ (Dtn 8,3; Sap 16,26; Jes 55,3). Dennoch aber bleiben sie ihrem Mißverstehen darin verhaftet, daß sie immer noch wähnen, die Werke Gottes durch ihr eigenes *ergazesthai* {wirken} tun zu können.

Ton Veerkamp⁵⁴² stellt bei seiner Auslegung von Johannes 6,28-29 die Frage in den Mittelpunkt, was für einen Genitiv die „Werke Gottes“, *ta erga tou theou*, darstellen – einen *genitivus subjectivus*, also die Werke, die *Gott selbst* tut, oder einen *genitivus objektivus*, die Werke, die *für Gott* getan werden müssen:

Die Leute sind nicht dumme und verbiesterte Gegner. Sie wollen wirklich wissen, was sie tun sollen, um die Sache Gottes voranzubringen, die „Werke Got-

542 [Das Werk, das Gott verlangt, 6,26-29](#), Abs. 7-10 (Veerkamp 2021, 170; 2006, 115-116).

tes“ zu tun. Sie fragen: „Was müssen wir tun, um die Werke für Gott zu wirken, *ergazesthai ta erga tou theou*?“ Das ist eine schwierige Frage, solange wir den Genitiv hier als *genitivus subjectivus* auffassen. Denn die Werke Gottes sind die Schöpfung (Genesis 2,2), die Befreiung Israels (Psalm 73,28; 90,16) und der Bund mit Israel (Exodus 24,3-8). Paulus kennt die messianische Gemeinde als „Werk Gottes“ (Römer 14,20).

Die frommen Judäer kennen die Werke als „Werke für Gott“ (*genitivus obiectivus*), die Werke, die der Gott Israels verlangte, die Erfüllung „der Gebote, Gesetze und Rechtsverordnungen“, eben *der* Tora, die „aus dem Mund Gottes“ stammt. Die „Werke für Gott“ sind auf menschlicher Ebene das, was den Werken Gottes, Schöpfung, Befreiung, Bund, entspricht.

An dieser Stelle geht Veerkamp nun davon aus, dass der Evangelist Johannes zwar nicht die Geltung der Tora aufhebt, aber er hält (wie auch schon Paulus und die anderen Messianisten) ein Leben Israels in Recht und Freiheit nach der Tora unter den Bedingungen einer weltweit herrschenden gottfeindlichen Ordnung nicht mehr für möglich. Das rabbinische Judentum strebt nach wie vor ein eigenständiges Leben Israels nach der Tora an, das in gewisser Weise wie in der Zeit der Torarepublik Esras und Nehemias auf der Trennung von den Völkern beharrt, wenngleich der Spielraum dafür in den Nischen, die die herrschende Weltordnung bietet, sehr begrenzt ist.

Aber genau das kann heute, so meint Johannes, nicht mehr funktionieren. Das Werk also, das Gott *heute* von Israel verlangt, ist das Vertrauen auf den, den Gott gesandt hat, der die heutige Weltzeit für beendet und besiegt erklärt und die kommende Epoche verkörpert. Genau *das* ist es, was mit *zōē aiōnion* angedeutet wird, nicht mit einem ewigen, zeitlich unbegrenzten Leben, sondern mit einem neuen Leben unter völlig neuen Bedingungen.

Der tiefgreifende und hart ausgetragene Konflikt zwischen dem rabbinischen Judentum und den messianischen Juden um Johannes ist also politischer Natur und hat noch nichts mit den späteren Vorwürfen des Christentums gegenüber dem Judentum zu tun, die unter den Stichworten Gesetz und Evangelium verhandelt werden:

Jesus ist kein Lutheraner, er spielt nicht den Glauben an den Gesandten gegen die Werke Israels aus. In den messianischen Schriften ist „Gesetz und/oder Evangelium“ nirgendwo ein Widerspruch. Damit die Werke Israels nicht ins Leere gehen, damit Israel nicht ohne eine wirkliche radikale Perspektive für sich hin „werkelt“, ist das Vertrauen auf den Messias eine notwendige Bedingung.

Johannes 6,30-31: Die Forderung eines Zeichens und die Erinnerung an das Manna in der Wüste

6,30 Da sprachen sie zu ihm: Was tust du für ein Zeichen, auf dass wir sehen und dir glauben? Was wirkst du?

6,31 Unsre Väter haben Manna gegessen in der Wüste,
wie geschrieben steht (Psalm 78,24):
„Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen.“

[30. Juni 2022] Mit Vers 30 beginnt nach Klaus Wengst (W201) „die Tendenz“, dass die Gesprächspartner Jesu ihn mehr und mehr ablehnen. Sie folgen nicht einfach der Forderung Jesu, „an den von Gott Gesandten zu glauben“, sondern verlangen ein Zeichen zur „Legitimation“. Nach ihrer Frage in Vers 28, was sie tun sollen, fragen sie jetzt: „Was wirkst du?“

Diese Darstellung zeigt sie keineswegs als solche, die nichts verstehen würden. Obwohl das Jesus gar nicht direkt ausgesprochen hatte, haben sie durchaus verstanden, dass der Gesandte Gottes, für den er Glauben fordert, er selbst ist. Aber genau an diesem Punkt, an dem es um Jesus als den Beauftragten geht, in dem Gott präsent ist, markiert Johannes die Wende auf Ablehnung hin, die dann in V. 41 hervortritt. Das ist offenbar der neuralgische Punkt, um den der Streit in seiner eigenen Zeit geht.

Indem Jesu Gesprächspartner auf die „Erfahrung Israels nach dessen Auszug aus Ägypten“ hinweisen, „in der Wüste das Manna gegessen“ zu haben (W202) „fordern sie ein Zeichen, wie es Jesus gerade schon getan hat“. Die Ironie, die darin liegt (W201), interpretiert Wengst in der Richtung, dass die Zeichen „den Anspruch Jesu letztlich nicht legitimieren“ können,

und wenn er noch so viele vollbrächte. Für den Glauben sind die Wunder hilfreiche Zeichen; deshalb erzählt sie Johannes. Aber seine Begründung geht „tiefer“. Es ist nicht zufällig, dass die Wunder bei Johannes immer wieder Passionssignale enthalten. Ein solches Signal leuchtet auch in der Forderung der Gesprächspartner Jesu nach einem Wunder auf, „damit wir sehen und dir vertrauen“. Das weist voraus auf den Schluss des Evangeliums, wo Johannes als letztes Wort Jesu mitteilt: „Glücklich, die nicht gesehen haben und doch zum Glauben kommen!“ (20,29) Das sind diejenigen, die weder Wunder des Irdischen noch Erscheinungen des Auferstandenen gesehen haben, sondern nur Erzählungen darüber kennen. Sie setzen jedoch gerade im Blick auf den, den Pilatus gefoltert und gedemütigt vorführen und schließlich kreuzigen ließ, ihr Vertrauen auf Gott, der als hier Gegenwärtiger Leiden, Tod und Sünde überwindet und so neuschöpferisch Zukunft eröffnet.

Auf genau welche Bibelstelle das Zitat der Volksmenge anspielt (W202), das „nicht wörtlich“ ist, lässt Wengst offen. Er verweist wie auch Hartwig Thyen (T351) auf „drei mögliche Quellen“, wozu Letzterer ausführt:

Entweder handelt es sich um eine Kombination der V. 4 und 15 von Ex 16 oder um eine freie Wiedergabe von Neh 9,15 oder endlich um ein intertextuelles Spiel mit Ps 78,24f. ... Da aber ja in jedem Fall unübersehbar die Erzählung von

Ex 16 im Hintergrund steht und sich sowohl Neh 9,15 als auch Ps 78,24f darauf beziehen, braucht die Frage, welcher der drei Texte hier denn nun zitiert werde, nicht entschieden zu werden, zumal die Synopsie {Zusammenschau} derartig homonymer {gleichlautender} Texte durchaus jüdischer Praxis entspricht...

Eine Deutung von Vers 31, wie Wengst sie voraussetzt (T350f.), dass die Volksmenge „von Jesus“ fordere, „das einstige Manna-Wunder zu wiederholen“, lehnt Thyen ab:

Denn ganz gegen seine Gewohnheit und weit über das seinem impliziten Leser Zumutbare hinaus müßte der Erzähler seine Ironie hier ins Absurde gesteigert haben, wenn er ausgerechnet diejenigen die abermalige Wiederholung des Manna-Wunders fordern ließe, die doch am Vortag die wunderbare Speisung als dessen eschatologische Wiederkehr am eigenen Leibe erlebt und diese nach Ausweis der V. 14f auch als solche begriffen hatten.

In Thyens Augen (T351) hat die Volksmenge ja tatsächlich erfahren, dass sie „wie ihre Väter ‚jenseits des Jordan‘ und außerhalb des verheißenen Landes mit ‚Brot vom Himmel‘ gespeist worden“ sind, und im Vers 31 „*deuten*“ sie nun

ihre Erfahrung vom Vortag im Lichte der biblischen Manna-Erzählung. Man könnte also sagen, das ihnen unerbeten gewährte und von ihnen dankbar aufgenommene Zeichen der wunderbaren Speisung, an dem sie Jesus als den von Gott gesandten Propheten wie Mose erkannt hatten, hat sie ermutigt, Jesus nun darum zu bitten, ihnen doch ein weiteres Zeichen zu gewähren, und damit seine unerhörten Behauptungen zu legitimieren, daß ‚bleibende Speise‘ einzig diejenige sei, die der ‚Sohn des Menschen‘ ihnen geben werde, weil der ‚Vater‘ ihn eigens dazu ‚versiegelt‘ habe, und daß das einzige Werk (*ergon* im Singular!), das Gott von ihnen fordere, dieses sei: „An den zu glauben, den jener gesandt hat“ (6,27-29)...

Ist es dem Johannesevangelium aber überhaupt angemessen, die Volksmenge, die Jesus über das Galiläische Meer nach Kapernaum gefolgt ist, als eine derart homogene Größe aufzufassen? Ton Veerkamp⁵⁴³ zufolge vertritt sie keineswegs so einheitliche Auffassungen, wie es Thyen voraussetzt, und verfolgt durchaus unterschiedliche Ziele. Dazu merkt Veerkamp grundsätzlich an (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 *loudaioi*, *Judäer*, bezeichnet.

Das heißt für die jetzt beginnende Diskussion, dass Jesus sich nicht mehr mit denen auseinandersetzen muss, die ihn gegen seinen Willen zum zelotisch verstandenen König machen wollen, sondern mit Vertretern des rabbinischen Judentums:

543 [Kein Hunger mehr, kein Durst mehr. Der entscheidende Tag, 6,30-40](#), Abs. 3-4 und 2 (Veerkamp 2021, 172; 2006, 116).

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?

Während Wengst die Zeichenforderung als Wiederholung eines letztlich nicht beweiskräftigen Wunders versteht und Thyen als die Forderung eines andersartigen Zeichens, das Jesu Behauptung legitimieren soll, für „bleibende Speise“ zu sorgen, stellt Veerkamp also die Zeichenforderung in den Zusammenhang der rabbinisch-messianischen Auseinandersetzungen zur Zeit der Evangelisten:

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.

Auf die Zeichenforderung geht Jesus nicht ein. Stattdessen folgt „eine heftige Auseinandersetzung unter den Lehrern Israels um die Deutung zentraler Schriftstellen wie Psalm 78,24 und Exodus 16.“

Johannes 6,32-34: Jesus verspricht wahres Brot vom Himmel, die Leute wollen es

6,32 Da sprach Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben,
sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel.

6,33 Denn dies ist das Brot Gottes,
das vom Himmel kommt und gibt der Welt das Leben.

6,34 Da sprachen sie zu ihm: Herr, gib uns allezeit solches Brot.

Auf die Frage der Volksmenge nach einem weiteren Zeichen, nach seinem Wirken und der Erinnerung an das Manna der Väter als Brot vom Himmel antwortet Jesus, wie Klaus Wengst übersetzt (W202): „Nicht Mose gab euch das Brot vom Himmel,

sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel.“ Damit nimmt Johannes in seinen Augen

keine typologische Gegenüberstellung zwischen Mannawunder und Brotwunder vor. Beide liegen für ihn auf derselben Ebene, nämlich der des Zeichens. So stellt er dem Manna – und implizit auch dem von Jesus in der Erzählung gegebenen Brot – das wirkliche Himmelsbrot gegenüber. Die ausdrückliche Identifizierung dieses Brotes mit Jesus selbst wird erst am Schluss dieses Abschnittes vollzogen, aber darauf drängt die Gedankenführung jetzt hin.

Dass „Johannes hier nun Mose ins Spiel“ bringt, obwohl „die Gesprächspartner Jesu Mose nicht erwähnt haben und obwohl an allen möglichen Bezugsstellen des Zitates Gott der Geber des Brotes vom Himmel ist“, sieht Wengst darin begründet, dass er

Gott nicht Gott gegenüberstellen will. So stellt er in der Rede Jesu dem Mose „meinen Vater“ gegenüber, der Vergangenheitsaussage „er gab“ die Gegenwartsaussage „er gibt“ und dem Manna „das wahre Brot vom Himmel“. Der entscheidende Gesichtspunkt ist der der Gegenwärtigkeit. Johannes legt hier das Manna – wie das Brot der Speisungsgeschichte in der den Leuten zugeschriebenen Sicht (V. 26) – darauf fest, „Speise, die vergeht“ (V. 27), zu sein, Nahrung, die nur der Fristung des vergänglichen Lebens diene.

Dazu betont Wengst, dass nicht nur die Väter in der Wüste (Vers 49) als „diejenigen, die damit ihr Leben fristeten, ... längst gestorben“ sind, sondern (Anm. 318) „auch diejenigen, die Brot und Fisch der wunderbaren Speisung Jesu gegessen haben. Für Johannes liegt dieses Wunder auf derselben Ebene wie die biblische Mannageschichte.“ Nun (W202) kündigt Jesus etwas an, das darüber hinausgeht, nämlich das „wahre Brot vom Himmel“, das „der Vater gibt“ und das „Leben vermitteln“ würde, „das nicht wieder vom Tode zunichte gemacht wird.“

Indem (W203) Johannes in Vers 33 als das „Brot Gottes“ den benennt, „der vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt“, bezeichnet er seine „Herkunft von Gott als seinem Geber“. Dabei ist klar, dass es

nicht um die bloße physische Lebenserhaltung geht, sondern um die Gabe wirklichen Lebens, das auch vom Tod nicht mehr zerstört werden kann. Diese Gabe ist „Brot für die Welt“, das „der Welt Leben gibt“. Hier öffnet Johannes wieder eine Dimension, auf die er schon mehrfach hingewiesen hat (vgl. 1,9f.29; 3,16f.; 4,42). Man kann sie auch in der Erzählung der Wundergeschichte in dem Zug entdecken, dass genug Brot für alle da ist – und mehr als genug.

Im Klartext geht Wengst also auch hier davon aus, dass das von Jesus dem *kosmos* zugesagte Leben im Sinne einer Ausweitung der Verheißungen Israels auf die gesamte Völkerwelt zu verstehen ist: Indem auch die Menschen der Völker zum Glauben an Jesus kommen, können sie unzerstörbares Leben erlangen. Die Frage ist aber, ob Johannes tatsächlich, wo er vom *kosmos* spricht, eine solche generelle Heidenmissi-

on im Sinn hat, oder ob er nicht viel mehr das Leben der Welt im Sinne der Befreiung der *Menschenwelt* von der *Weltordnung*, die auf ihr lastet, zu allererst als die notwendige Voraussetzung für *Israels* Leben der kommenden Weltzeit betrachtet. In ganz ähnlichem Sinn wird bereits der zweite Jesaja (49,6) vom Gott Israels zum „Licht der Völker“ (*ʾor gojim, phōs ethnōn*) gemacht, damit „seine Befreiung“ (*jəschuʿathi*) bis an die Enden der Erde reicht. Die Völker sind dabei aber nicht als solche von Interesse, sondern ihr Wechselspiel dient dem NAMEN als Werkzeug zur Befreiung Israels; das gilt etwa für den persischen König Kyros, den er sogar seinen „Gesalbten“ (*maschiach, christos*) nennt. Da Johannes sehr gerne auf Gedanken aus dem Buch Jesaja zurückgreift, halte ich solche Erwägungen für nicht zu weit hergeholt.

Die Bitte der „jetzigen Gesprächspartner Jesu“ in Vers 34: „Herr, gib uns immer dieses Brot!“ entspricht Wengst zufolge der Reaktion der „Samariterin“, die in Johannes 4,15 um das „Wasser“ zum ewigen Leben bittet. Einschränkend sagt Wengst jedoch:

Die jetzt bitten, haben mit dem Verlangen nach Legitimation reagiert, als sie sich der Glaubensforderung im Blick auf die Person Jesu konfrontiert sahen. Jesu Antwort ging nicht ausdrücklich auf seine Person ein, sondern sprach in dieser Hinsicht verhüllt. Sie verhieß von Gott her wirkliches Leben. Wer sollte das nicht haben wollen? Und wenn Jesus es vermitteln kann, so soll er es tun. So ist die Bitte verständlich: „Herr, gib uns immer dieses Brot!“

Auf die Wiedergabe der ausführlichen Auseinandersetzung Hartwig Thyens (T351ff.) mit der unter den Exegeten umstrittenen Auslegung von Vers 32 verzichte ich. Die betonte Aussage Jesu (T353), dass „es nicht Mose, sondern *Gott* war, der seinem Volk mit dem Mannaregen der Wüstenzeit ‚Brot aus dem Himmel‘ zu essen gab“, stimmt mit der Schrift überein, denn

es ist ja JHWH (LXX: *kyrios*), der zu Mose sagt: *idou egō hyō hymin artous ek tou ouranou* {Siehe, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen} (Ex 16,4). Und wenn Jesus mit seiner Antwort darauf dringt, hier die Subjekte, nämlich Gott und Mose, nicht zu verwechseln, so versteht sich daraus auch die Richtigstellung des Modus der Prädikate. Denn im Unterschied zu dem Präsens *didōsin* {gibt}, das es nicht zuläßt, den Geber von seiner Gabe zu trennen oder diesen mit jener zu verwechseln, redet das Perfekt *dedōken* {hat gegeben} von einer in der Vergangenheit erfolgten Gabe, die zum dauernden und gegenwärtigen Besitz der damit ‚Begabten‘ geworden ist.

Auf jeden Fall will Jesus Thyen zufolge „schwerlich bestreiten, daß das Manna von Gott gegebenes ‚Brot vom Himmel‘ war“. Allerdings ist in seinen Augen darauf zu „achten, daß Jesus den Geber des Himmelsbrotes nicht ‚Gott‘, sondern ‚mein Vater‘ nennt und damit eine Nähe zu diesem ‚Vater‘ anzeigt, die seinen Hörern unerschwinglich ist...“.

Zu Vers 33 weist Thyen auf eine von Johannes bewusst eingesetzte Ambivalenz hin, die „im Deutschen schwer wiederzugeben“ ist, „weil *artos* im Gegensatz zum neutri-

schen ‚das Brot‘ im Griechischen ein Maskulinum ist“. Wörtlich müsste man übersetzen: „Denn der ‚Artos‘ Gottes ist derjenige, der vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben verleiht“. Damit nimmt Jesus seine Selbstidentifikation mit diesem Brot von Vers 35 „verborgen schon vorweg“. Diejenigen, die ihn um dieses Brot bitten, scheinen jedoch „immer noch das Brot von seinem Geber trennen zu wollen und zu meinen, dieses ohne jenen haben zu können.“

Ton Veerkamp⁵⁴⁴ geht zunächst auf die Frage ein, warum Jesus von sich aus Mose erwähnt. Das hat mit seinen Gegnern zu tun, die er als „getreue Schüler Moses“ erkennt. Nachdem diese Jesus nach seinem eigenen Werk gefragt haben, dass sich mit der Ernährung Israels in der Wüste durch das Manna messen kann, verweist auch er

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).“

Dann geht Veerkamp noch einmal auf das von seinen Gegnern angeführte Schriftzitat „Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen“ ein:

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 ...“

Indem Veerkamp den Zusammenhang hinzunimmt, in dem sich das Manna-Wunder ereignete, nämlich den Protest der Israeliten gegen den befreienden NAMEN und gegen alle Zumutungen, die mit dem Weg in die Befreiung verbunden waren, kann deutlich werden, in welcher Weise der johanneische Jesus das damalige Himmelsbrot des Manna und das heutige Himmelsbrot des Messias in eine Beziehung zueinander setzt:

544 [Kein Hunger mehr, kein Durst mehr. Der entscheidende Tag, 6,30-40](#), Abs. 1 und 5-10 (Veerkamp 2021, 171 und 172-173; 2015, 53 und 2006, 116-117).

6,32 Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben,
sondern mein VATER gibt euch das Brot vom Himmel, das wirkliche. ...

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*. ...

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.

Der Unterschied zwischen damals und heute ist nach Johannes, dass unter den Bedingungen der weltweiten Sklaverei, des *kosmos*, kein Leben mehr nach der Tora in einem Gelobten Land getrennt von den Völkern geführt werden kann; notwendig ist vielmehr die Überwindung des *kosmos* durch den Messias des NAMENS, um das Leben der kommenden Weltzeit herbeizuführen:

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 unter 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.

Zu Vers 34 nimmt Veerkamp an, dass die Jesus zuhörenden Menschen durchaus

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.

Als ich diese Auslegung zum ersten Mal auf mich wirken ließ, hielt ich sie für an den Haaren herbeigezogen. Wie kann Veerkamp behaupten, so genau zu wissen, dass die Menschen hier politisch denken und dass diese politische Zielsetzung bis zu einem gewissen Punkt sogar den Absichten des johanneischen Jesus entspricht?

Vergleiche ich damit allerdings die seit dem 2. Jahrhundert üblich gewordene christliche Auslegung des Johannesevangeliums, wie sie in unterschiedlichen Schattierun-

gen auch Wengst und Thyen vertreten, so frage ich mich, ob eine in die diesseitige politische Weltsicht der jüdischen Propheten und Messianisten eingebettete Interpretation des Johannes nicht mindestens genau so erwägenswert ist wie eine Auslegung, die Jesus als einen Bringer ewigen Lebens im religiösen Sinn versteht, der in irgendeiner Weise das Judentum als Religion letzten Endes dann doch übersteigt oder sogar ablöst und enterbt.

Johannes 6,35: In Jesus offenbart sich der NAME als das Brot des Lebens

6,35 Jesus aber sprach zu ihnen: Ich bin das Brot des Lebens.
Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern;
und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.

[1. Juli 2022] Ton Veerkamp⁵⁴⁵ legt die Reaktion Jesu auf die Bitte der Leute um das Brot vom Himmel in Johannes 6,35 kurz und bündig folgendermaßen aus:

Jesus schenkt ihnen reinen Wein ein, sagt klar und unzweideutig: „ICH BIN ES: das Brot des Lebens.“

Indem er das *egō eimi* Jesu in Großbuchstaben schreibt, nimmt er ernst, dass Jesus mit diesen Worten den heiligen NAMEN Gottes aufruft, dessen Willen und Wirken er ganz und gar verkörpert. Und überall da, wo dieses „ICH BIN ES“ nicht allein für sich, sondern bezogen auf einen anderen Ausdruck erscheint, in diesem Fall: *ho artos tēs zōēs*, „das Brot des Lebens“, muss darauf geachtet werden, beides so aufeinander zu beziehen, dass Jesus als das Prädikat dessen verstanden wird, was vom Gott Israel her zu begreifen ist. Das heißt: der befreiende NAME, der „das Brot des Lebens ist“, der wirkt im Wirken Jesu, den verkörpert Jesus. Es ist nicht etwa umgekehrt, dass nunmehr Jesus den Gott Israels dadurch umdefinieren würde, dass dieser sich durch Jesus völlig neu als „das Brot des Lebens“ offenbart, was zuvor nicht der Fall gewesen wäre.

Den Bedingungssatz, den Jesus erläuternd seiner Selbstidentifikation mit dem NAMEN als dem Himmelsbrot hinzufügt, erkennt Veerkamp als den ersten einer langen Reihe solcher Aussagen Jesu über sich selbst:

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* {der Kommende}), wird er nicht hungern, wenn jemand mir vertraut (*ho pisteuōn* {der Vertrauende}), wird er nicht dürsten, niemals!“

Veerkamp bezieht die Erfüllung dieser Verheißung darauf, dass durch den Messias Jesus die kommende Weltzeit auf Erden anbrechen wird, in der kein Mensch mehr

545 [Kein Hunger mehr, kein Durst mehr. Der entscheidende Tag, 6,30-40](#), Abs. 11 (Veerkamp 2021, 173; 2006, 117).

verdurstet wird und jede Hungersnot aufhört; das darf an dieser Stelle vorausgesetzt werden, ohne dass er es ausdrücklich erwähnen muss.

Auch Hartwig Thyen (T353f.) versteht Vers 35 als das erste

der sieben prädizierten *egō-eimi*-Worte unseres Evangeliums: „Ich bin der ‚Artos‘ des Lebens, wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie wieder dürsten“. Daß sich Jesus als der Geber des Lebensbrotes Schritt um Schritt mit seiner Gabe identifiziert, haben wir in den vorausgegangenen Passagen bereits beobachtet. Mit diesem Satz ist nun ein erster Gipfel dieses Identifikationsprozesses erreicht.

Indem Thyen (T354) „die gesamte Lebensbrotrede“ als „eine *Auslegung* nicht irgendeines speziellen Bibelverses, sondern des *sēmeion* {Zeichens} der vorausgegangenen wunderbaren Brotvermehrung“ versteht, begreift er den darauf bezogenen

Satz: *egō eimi ho artos tēs zōēs* {Ich bin das Brot des Lebens}, ... – wie alle übrigen prädizierten *egō-eimi*-Worte auch – [als] eine poetische Metapher. Weil das von dem Satz, und nicht etwa nur von dem isolierten Lexem *artos* {Brot} gilt, ist zumal auch seine Kopula *eimi* {bin} metaphorischer Natur, d. h. sie versetzt ihren Sprecher in den Bereich der *Ähnlichkeit* mit dem eschatologischen Lebensbrot und damit zugleich in die unauflösbare Spannung zwischen einem „Ich bin“ und „Ich bin nicht“. ⁵⁴⁶

Von Ton Veerkamps Auslegung her frage ich mich allerdings, ob die poetische Metapher des Brotes durch das ebenso metaphorisch verstandene Bindewort *eimi* tatsächlich einfach nach den Ricoeurschen Regeln auf Jesus bezogen werden darf, ohne zu berücksichtigen, dass die Wortverbindung *egō eimi* durch die jüdischen Schriften bereits eindeutig mit dem NAMEN des Gottes Israels verknüpft ist. Wenn allerdings die Spannung zwischen dem „Ich bin“ und dem „Ich bin nicht“ darauf verweisen soll, dass Jesus zwar den NAMEN verkörpert, aber dies ganz und gar als der jüdische Mann aus Nazareth tut und nicht in irgendeinem Status der Vergöttlichung, dann wäre Thyen zuzustimmen.

Da ich Eduard Schweizers ⁵⁴⁷ „Ego eimi“-Buch bisher nicht kenne, kann ich die folgende Argumentation von Thyen nicht ganz nachvollziehen. Er wehrt sich nämlich gegen Schweizers Deutung, „daß Jesu *egō* hier Prädikatsnomen wäre“ und besteht darauf, dass es „eindeutig *Subjekt*“ sei. Zur Begründung führt er an, dass „Jesu Lebensbrotrede aus der Erzählung von dem Zeichen der wunderbaren Speisung er-

546 Dazu verweist Thyen auf Paul Ricoeur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. Ricoeur und E. Jüngel, Metapher, München 1974, 24-45, und auf Hartwig Thyen, Ich bin das Licht der Welt, JAC 35 (1992), 19-46.

547 Thyen bezieht sich auf Eduard Schweizer, Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, FRLANT 38, Gütersloh, 2. Aufl. 1965.

wächst“ und dass die Ich-Bin-Worte 6,35.41.48.51 „aus diesem Zusammenhang nicht gelöst werden dürfen“:

Nachdem der *ochlos* {Volksmenge} das Lexem *artos* durch das Schriftzitat, „Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen“, artikellos eingeführt hat (V. 31), muß, wenn von demselben Brot die Rede sein soll, nach den Regeln narrativer Grammatik bei der Wiederaufnahme von *artos*, der Artikel stehen. Erst recht ist der Artikel in Jesu Ich-Bin-Wort als Antwort auf die Bitte der Menge: *pan-tote dos hēmin ton arton touton* {immer gib uns dieses Brot}, grammatisch natürlich unvermeidbar (vgl. dazu 4,15). Mit irgendwelcher Polemik gegen die Ansprüche anderer, das wahre Brot zu sein, hat das nichts zu tun.

Aus dem letzten Satz schließe ich, dass Schweizer die Ich-Bin-Worte so versteht, dass sie auf die Frage antworten sollen, wer denn das Brot, das Licht, der Gute Hirte usw. sein soll, und dass die Antwort darauf (als das Prädikatsnomen) eben Jesus und kein anderer wäre. Thyen setzt dagegen, dass doch von keinen Konkurrenten Jesu die Rede ist, sondern dass vielmehr Jesus hier mit eben dem Brot identifiziert wird, von dem die ganze Zeit die Rede war. Je mehr ich aber über dieses Problem nachdenke, desto ungewisser wird mir in diesem Zusammenhang die genaue Unterscheidung zwischen Subjekt und Prädikatsnomen. Zu einem ähnlichen Schluss kommt übrigens auch Thyen, wenn er zwar betont, dass Jesu *egō* nicht als Prädikatsnomen zu betrachten ist, aber dennoch fortfährt:

Weil sich aber dieses *egō* metaphorisch mit seiner Leben stiftenden Gabe identifiziert, ist es zugleich auch das Objekt dieses Gebens. Ja, mehr noch: Hatte Jesus die Meinung der Menge durch den Satz korrigiert: „Nicht Mose gab euch das Brot aus dem Himmel, sondern mein Vater gibt euch des Brot aus dem Himmel, das echte (*ton alēthinon*)“ (V. 32), so erscheint in dem *egō eimi* in der Einheit mit dem Sohn zugleich der Vater als der Geber des Himmelsbrotes.

Damit kommt Thyen zumindest in die Nähe meiner Auffassung, Jesus als die Verkörperung all dessen zu verstehen, was der NAME des Gottes Israels in seinem befreienden und Recht schaffenden Wirken für Israel bedeutet.

Klaus Wengst (W203) hebt zu Johannes 6,35 hervor, dass Jesus diejenigen, die ihn um Himmelsbrot bitten, nun „wieder mit der Glaubensforderung im Blick auf seine Person“ konfrontiert, indem er sich „selbst als dieses Brot“ vorstellt: „So wird es von ihrer Seite auch wieder zur Distanzierung kommen, sobald Johannes sie wieder in der Szene auftreten lässt, was allerdings erst in V. 41 geschieht.“

Zur Metapher „Ich bin das Brot des Lebens“ zitiert er zunächst (Anm. 322) Malina und Rohrbaugh:⁵⁴⁸

548 Wengst zitiert Bruce J. Malina und Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, 133.

„Da Brot 50 % der Kalorien bereitstellte, die den meisten Menschen außerhalb der Elite zur Verfügung standen, stellt die Metapher etwas sehr Fundamentales dar. Jesus ist Lebensnahrung auf ihrer fundamentalsten Ebene“.

Dann kommt Wengst (W204) auf den „Kontext der biblischen Tradition des „Ich bin's“ Gottes“ zu sprechen, in dem er bereits Johannes 6,20 verstanden hatte: „Auch die **Ich-bin-Worte** mit Prädikat, von denen hier das erste vorliegt, verweisen letztlich auf Gott selbst.“ In diesem Zusammenhang verweist Wengst auf Thyens oben erwähnte Arbeit über die Ich-bin-Worte, wobei ihm dessen Einsicht am wichtigsten ist, dass diese

nicht aus ihrem Kontext im Evangelium gelöst werden dürfen. Für die Richtigkeit dieser Option spricht auch die folgende Beobachtung: Was Jesus hier in Kap. 6 im Blick auf „Brot“ sagt, unterscheidet sich sachlich nicht von dem, was er in Kap. 4 im Blick auf „Wasser“ – und zwar ohne ein Ich-bin-Wort – ausgeführt hat, obwohl ein solches (etwa: „Ich bin das Wasser des Lebens“) leicht denkbar wäre.

Auch bei Wengst fällt es mir nicht leicht, diese Argumentation bezüglich der Ich-bin-Worte nachzuvollziehen, weil sich mir nicht erschließt, worauf genau ihre Kontextgebundenheit im Johannesevangelium hinauslaufen soll. Zur Parallele in Kapitel 4 erinnere ich daran, dass auch dort (in [Johannes 4,26](#)) ein Ich-bin-Wort Jesu vorkommt, in dem Jesus das versöhnende Wirken, das innerhalb seines Redens mit der Frau geschieht, vom befreienden NAMEN des Gottes Israels her auf den Punkt bringt. An jener Stelle hatte Wengst das „Ich bin“ Jesu aber nicht als Anspielung auf den Namen Gottes begreifen wollen.

Im zweiten Teil von Johannes 6,35 bezieht Wengst „das Kommen zu Jesus“ auf das „in der Zeit des Evangelisten“ stattfindende „Kommen in die Gemeinde“. Auf diese Weise kann gesagt werden: „Jesus in Person ist ‚Brot‘, das Leben gibt, wirkliches Leben.“ In die Gemeinde kommt nur,

wer auf Jesus vertraut; und dieses Vertrauen ist nichts anderes als das Vertrauen auf den in ihm präsenten Gott. Wer so „kommt“ und vertraut, wird Leben erfahren in der Gemeinschaft der ebenso Vertrauenden, muss nicht mehr nach Leben gieren und ständig „Erfüllungen“ nachjagen, die sich dann doch als Scheinerfüllungen herausstellen. Der Hunger und Durst nach Leben wird gestillt. Aber diese Erfahrung von Leben bleibt eine angefochtene, weil sie von Leiden und auch von Versagen nicht verschont bleibt und den Tod noch vor sich hat. So ist es sinnvoll, dass an anderen Stellen – wie Apk 7,15-18 – unter Aufnahme biblischer Traditionen das Aufhören von Hunger und Durst und das Abwischen aller Tränen als endzeitliche Verheißung steht. Auch Johannes wird in diesem Kapitel nicht darauf verzichten, diese endzeitliche Verheißung aufzunehmen.

Mit dieser Stufenabfolge – einer in allgemein-menschlichem Sinn interpretierten Lebenserfüllung in der christlichen Gemeinde und dem Aufhören von Hunger und Durst im Himmel – dient das Johannesevangelium der Grundlegung einer mir wohlvertrauten sympathischen christlichen Verkündigung. Die Frage ist nur, ob diese bereits johanneischem Denken entspricht. Wenn es ihm nur darum ginge, erfülltes Leben in religiöser Gemeinschaft zu erfahren und für das Ende des eigenen Lebens oder ein fernes Weltende auf das Aufhören von Hunger, Durst und Tränen zu hoffen, würde ihm dazu nicht sein jüdischer Glaube ausreichen, im Hören auf die Tora Gottes und im Vertrauen auf die Erweckung der Gerechten zum ewigen Leben nach Daniel 12,2? Wozu wäre dazu der Messias Jesus notwendig, wenn man wie Wengst ausschließt, dass Jesus die religiösen Verheißungen des Judentums überbieten oder gar ersetzen will? Wenn Johannes als jüdisch denkender Messianist auf Jesus vertraut, dann versteht er das Anbrechen der kommenden Weltzeit sehr diesseitig als das Aufhören von Hunger und Durst für ein Israel inmitten der Völker, das vom Joch der römischen Weltordnung befreit ist.

Johannes 6,36-40: Jesus verliert nichts von dem, was ihm der VATER gegeben hat

- 6,36 Aber ich habe euch gesagt:
Ihr habt mich gesehen und glaubt doch nicht.
- 6,37 Alles, was mir der Vater gibt, das kommt zu mir;
und wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen.
- 6,38 Denn ich bin vom Himmel gekommen,
nicht damit ich meinen Willen tue,
sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.
- 6,39 Das ist aber der Wille dessen, der mich gesandt hat,
dass ich nichts verliere von allem, was er mir gegeben hat,
sondern dass ich's auferwecke am Jüngsten Tage.
- 6,40 Denn das ist der Wille meines Vaters,
dass, wer den Sohn sieht und glaubt an ihn, das ewige Leben habe;
und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage.

In den nun folgenden Versen 36 bis 46 sieht Klaus Wengst (W204) „einen Exkurs, veranlasst von der Erfahrung, dass viele dem gerade erhobenen hohen Anspruch nicht zuzustimmen vermögen“, in dem darüber nachgedacht wird, was den Glauben an Jesus möglich macht. Merkwürdig ist dabei, dass Jesus schon vor einer Reaktion auf seinen Anspruch, das Brot des Lebens zu sein, feststellt:

„Aber ich habe euch gesagt: Obwohl ihr mich gesehen habt, vertraut ihr doch nicht.“ Das hat er so vorher nicht gesagt. Aber der Sache nach ist es in dem Vorwurf von V. 26 enthalten, dass sie den Zeichencharakter des Wunders nicht verstanden haben. Zudem nimmt die Formulierung ihre Forderung aus

V. 30 nach einem Zeichen auf, „damit wir sehen und dir vertrauen“. Wenn Johannes demgegenüber Jesus hier feststellen lässt, dass sie schon gesehen haben, dann macht er deutlich: Es gibt nicht mehr zu sehen, als was schon gesehen worden ist: Jesus selbst.

Und dieser Blick auf „Jesus selbst“ wird durch das, was es später „tatsächlich mehr zu sehen gibt“, nämlich (W205) „seinen Gang ans Kreuz“,

das Ärgernis nur noch vergrößern. Wenn Jesus noch so viele Wunder vollbrächte, sie würden als Zeichen letztlich doch immer nur wieder auf ihn hinweisen. Wieso es im Blick auf diese menschliche Person und ihr elendes Geschick Vertrauen auf Gott gibt, wie es überhaupt zu solchem Glauben kommen kann, das ist die Frage, der Johannes hier nachgeht.

Es ist also nach Wengst völlig normal, dass das bloße „Sehen Jesu“, also „dieser menschlichen Person und ihres schlimmen Geschicks“ noch nicht allein „zum Vertrauen auf Gott, zum Glauben führt“. Der Entschluss, sich der Gemeinde anzuschließen, kann nach Vers 37 „nur als ‚Gegebenheit‘ von Gott selbst her“ verstanden werden und hat zugleich

die Verheißung, dass er nicht ‚hinaus‘, ins Abseits, führt, dass er nicht ins Leere geht, sondern ein Weg in der vollen Wirklichkeit ist. Er ist darum bei aller Weltfremdheit doch nie ein wirklichkeitsfremder Weg, weil er sich auf den wirklichen Gott einlässt.

Erneut bezieht Wengst also das Kommen zu Jesus auf die christliche Gemeinde, wobei mir seine Unterscheidung von Weltfremdheit und Wirklichkeitsfremdheit kaum zu irgendeiner Klärung beizutragen scheint.

Im folgenden Vers 38 sieht Wengst den Grund dafür, warum Jesus „niemanden von denen, die zu ihm kommen, ins Leere laufen lassen“ kann: Er kann nämlich „in seinem Handeln nichts sonst als den Willen Gottes“ tun; nur dazu ist er als Gesandter Gottes „vom Himmel herabgestiegen“. Da nun wiederum nur „diejenigen zu ihm“ kommen, „die ihm ‚der Vater gibt‘“, kann er laut Vers 39

nur in Entsprechung zu dieser „Gegebenheit“ handeln und wird sie „drin“ sein lassen und bewahren: „Das nun ist der Wille dessen, der mich geschickt hat, dass ich nichts von allem, was er mir gab, verloren gehen, sondern es aufstehen lasse am letzten Tag.“ Was Gott gegeben hat und was deshalb und daraufhin zu Jesus und in die Gemeinde kommt, von dem will er auch, dass es „bleibt“, dass es nicht verloren geht. Die Zusage, dass es nicht verloren geht, gilt auch dann, wenn es nach menschlichen Maßstäben verloren scheint, wenn es unterliegt, niedergemacht wird.

Diese Aussage wird in Vers 40 noch einmal „variierend wiederholt“, indem denjenigen, die auf den Sohn vertrauen, ewiges Leben und nochmals die Auferstehung am letzten Tag verheißen wird (W206):

Diejenigen, die im Blick auf ihn das Wagnis des Glaubens eingehen, sich darauf einlassen, dass in ihm, „dem Sohn“, sich Gott, „der Vater“, in seiner Wirklichkeit erschließt, haben schon Leben, „ewiges Leben“. Sie werden auch im Tode nicht endgültig „fallen“ und „liegen“. Ihnen gilt die Zusage: „Ich werde sie aufstehen lassen am letzten Tag.“

Konsequent geht Wengst damit weiter auf seinem Weg der gemeindebezogenen christlichen Auslegung der Worte des johanneischen Jesus, die in die Hoffnung auf die Auferstehung „am letzten Tag“ einmündet, wobei er allerdings darauf verzichtet, sich über die Bedeutung dieses letzten Tages Gedanken zu machen.

Auch nach Hartwig Thyen (T355) weist das „*eipon hymin* {ich habe euch gesagt}“ in Vers 36 auf Vers 26 zurück, aber da dort bestritten wird, dass „die Menge das Zeichen gesehen“ hat, wird jetzt „unter dem Gesichtspunkt des seit V. 26 Gesagten auf diesen Vers zurückgeblickt“:

Man könnte den Satz deshalb etwa so paraphrasieren: ‚Ich habe es euch ja gesagt (V. 26 aber) obwohl ihr *mich* als das damals von dem Zeichen bezeichnete Lebensbrot jetzt doch vor Augen habt, glaubt ihr immer noch nicht.

Vers 37 versteht Thyen nicht in dem Sinne, dass „Jesus keinen *abweist*, der zu ihm kommen will“ (so u. a. Schlatter oder Schnackenburg⁵⁴⁹),

sondern daß er keinen, der zu ihm gekommen ist, der an ihn glaubt und der zu ihm gehört, jemals ‚hinauswerfen wird‘, wie das dem Blindgeborenen durch die *loudaioi* widerfährt (9,34f). Vielmehr redet unser Vers davon, daß Jesus alle, die zu ihm gehören, in Ewigkeit bewahren will, so daß die nächste Parallele zu unserem Vers die Aussage Jesu des ‚guten Hirten‘ über ‚seine Schafe‘ ist: *kai ou mē apolōntai eis ton aiōna kai ouch harpasei tis auta ek tēs cheiros mou* {und sie werden auf ewig nicht verlorengehen und niemand wird sie aus meiner Hand reißen} (10,28...).

Zu den Versen 38-39 ist Thyen allein daran interessiert zu betonen, dass die hier erstmals auftretende Wendung vom Auferwecken am Jüngsten Tage, „die kunstvoll wie ein Refrain, in den folgenden Versen 40.44 u. 54 wiederkehrt“, keine „nachträgliche Korrektur der vermeintlich ‚rein präsentischen Eschatologie‘ des Evangelisten durch einen ‚kirchlichen Redaktor‘“ darstellt, sondern „unentbehrlich“ ist (T355f.):

Denn nur auf dem als selbstverständlich vorausgesetzten Hintergrund dieser Eschatologie und als intertextuelles Spiel mit den entsprechenden synoptischen Prätexten ist die johanneische Betonung des Glaubens als des Sieges, der die Welt bereits überwunden hat, überhaupt zu begreifen, hat doch Gott

549 Thyen zitiert Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 4. Auflage 1975, 111, und Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, HTHK IV, 2. Bd, Freiburg, Basel u. Wien 1971, 72.

seinen Sohn nicht gesandt, daß er die Welt verurteile, sondern dazu, daß sie (der *kosmos* und nicht allein die Glaubenden) durch ihn erlöst werde (3,17).

In Vers 40 wiederum kommt Thyen zufolge zum Ausdruck, dass der Vater in dem „präsent“ ist, „der das göttliche *egō eimi* spricht“ und sich in ihm „sichtbar“ macht:

Daß der Sohn von „allem, was der Vater ihm gegeben hat, nichts verliert“ (V. 39), schließt allerdings nicht aus, daß sich viele von ihm abwenden werden (6,60ff), und daß Jesus gar von einem aus dem engsten Kreis der Zwölf, die er sich erwählt hat, sagen muß: *kai ex hymōn heis diabolos estin* {und einer von ihnen ist ein Teufel} (6,70).

Näher wird nach Thyen dieser „Abfall von Jesus“ in 1. Johannes 2,18ff. so erklärt, dass nur solche weggehen, die „nie wirklich zu uns“ gehörten, worin

eine unausgesprochene Warnung laut wird. Wohl können Autor wie Adressaten der göttlichen Zusage gewiß sein, daß keine Macht der Welt sie je der Hand Gottes zu entreißen vermag. Schwerlich aber können sie ihres eigenen Glaubens und der Überzeugung, daß sie, was immer ihnen widerfahren mag, bis zum Ende bei Jesus ‚bleiben werden‘, jemals ebenso gewiß sein.

Mit Sören Kierkegaard⁵⁵⁰ sieht Thyen „diese unüberwindbare Ungewißheit sogar als eine notwendige Bestimmung der Gewißheit des Glaubens“:

„Nehme ich die Ungewißheit weg – um eine noch höhere Gewißheit zu erhalten – dann erhalte ich nicht einen in Demut, in Furcht und Zittern Glaubenden, sondern einen ästhetischen Wildfang, einen Teufelskerl, der uneigentlich ausgedrückt mit Gott fraternisieren will, sich aber eigentlich überhaupt nicht zu Gott verhält. Die Ungewißheit ist das Merkmal, und die Gewißheit ohne sie das Kennzeichen dafür, daß man sich nicht zu Gott verhält“.

Wie sieht gegenüber diesen christlich-religiös geprägten Auslegungen von Wengst und Thyen die jüdisch-messianisch-politische Auslegung aus, die Ton Veerkamp⁵⁵¹ anbietet? Zu den Versen 36 und 37 schreibt er, anknüpfend an die Forderung Jesu in Vers 35, zu ihm als dem Brot des Lebens zu kommen und auf ihn zu vertrauen:

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“.

550 Thyen zitiert Sören Kierkegaard, Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift II (hg. von H. Diem & W. Rest), München (dtv) 1976, 639f.

551 [Kein Hunger mehr, kein Durst mehr. Der entscheidende Tag, 6,30-40](#), Abs. 12-23 (Veerkamp 2021, 174-175; 2006, 117-119).

Jesu Hinweis auf seinen Abstieg vom Himmel in Vers 38 versteht Veerkamp erneut vor den Hintergrund der Vorstellung vom Menschensohn in Daniel 7:

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.

An dieser Stelle findet Veerkamp deutliche Worte gegenüber christlichen Auslegungen des Johannes, wie sie von Wengst und Thyen vertreten werden:

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.

Mit dem Verb *apollesthai*, „verlorengehen“, lässt Jesus an dieser Stelle „die Symbolhandlung des Sammelns der Brocken, ‚damit nichts verlorengeht‘, deutlich“ werden.“ Dann folgt ein weiterer seiner Bedingungssätze:

„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.

Eingehend beschäftigt sich Veerkamp mit dem „Ausdruck *eschatē hēmera*“, der „wörtlich ‚letzter Tag‘ oder, in gehobener Sprache, ‚jüngster Tag‘“ bedeutet:

Nur war die Vorstellung eines „letzten Tages“, nach dem kein weiterer Tag mehr kommt, bei den Judäern jener Tage unmöglich. *Ewigkeit* als Gegensatz zur befristeten Zeit (*Tage*) ist eine christliche, keine jüdische Vorstellung.

Im Koran ist jener Tag, der bei Johannes „letzter Tag“ heißt, der Tag des Gerichts. In fast jeder der 114 Suren des Korans kommt dieser Tag vor. Danach beginnt eine neue Zeit, in der jene Probleme definitiv gelöst worden sind, die unser Leben bestimmen und belasten.

Im TeNaK ist dieser Ausdruck bekannt: *be-ʿacharith ha-jamim*, „in der Späte der Tage“, übersetzt Martin Buber, die Griechen übersetzen *ep' eschatō(n) tōn hēmerōn* bzw. *en tais eschatais hēmerais*. Und wenn es wirklich um einen „letzten Tag“ geht, dann einfach um den letzten Tag einer bestimmten Reihe von Tagen, etwa der Sukkotwoche, Nehemia 8,16. Einen absolut letzten Tag kennt der TeNaK nicht. Aber er kennt sehr wohl Tage, an denen sich Entscheidendes ereignen wird, zum Guten (Deuteronomium 4,30) oder zum Bösen (Ezechiel 38,16).

Weiter geht Veerkamp auf die „traditionelle Vorstellung“ der biblischen Überlieferung ein, dass „Tote wieder leben können“:

ein sehr drastisches Beispiel ist die Vision aus dem Buch Ezechiel. Der Prophet wurde gefragt, ob die vielen Knochen, die in einer weiten Ebene herumlagen, wieder aufleben können:

und es waren da sehr viele von ihnen, sehr verdorrt waren sie ...

Menschenkind, werden diese Knochen leben?

Er sagte: „Mein Herr, EWIGER, du weißt es!“ (Ezechiel 37,2f.)

Es sind die Reste von Menschen, die nicht beerdigt wurden, Menschen, denen ein würdevoller Abschluss des Lebens verweigert wurde, Opfer der Vernichter Israels. „Werden diese Knochen leben?“ Es kann nicht sein, dass diese umsonst gestorben sind. Es ist die ewige Frage aller, die trauern müssen um die, die ermordet wurden, die lange vor ihrer Zeit sterben mussten.

Dieser Gedanke aus dem Buch Ezechiel hat seit der makkabäischen Zeit viele beschäftigt. Die Peruschim {Pharisäer} gehörten zu ihnen, sie rechneten fest mit der Auferstehung von den Toten. Und das geschieht an jenem *Tag*, wo das „Gericht sich setzt und Bücher geöffnet werden“, *nach den Tagen* der tierischen Herrschaft der Weltmächte. Dann kommen die Tage des Menschen, die völlig *andere* Tage sein werden, aber eben irdische *Tage* bleiben werden. Der *letzte* Tag ist der Tag jener Entscheidung, die alle Tage neu machen wird, er ist der letzte Tag in der Reihe der Tage der Unmenschlichkeit.

Indem Jesus in Johannes 6 allein viermal auf die Totenerweckung an diesem letzten Tag eingeht, beruft er sich also auf eine Vorstellung, die er mit seinen pharisäisch-rabbinischen Gegnern teilt – mit Ausnahme allerdings des für Johannes entscheidenden Punktes, dass es der Messias Jesus ist, der den Tag der Entscheidung schon bald herbeiführen wird. Ihnen gegenüber entfaltet Jesus eine messianische Theorie:

Wie gesagt, der Wille des VATERS sei es, dass jeder, der den Sohn *in Betracht zieht* (*theōrōn*), zum Leben der kommenden Weltzeit gelangt oder, anders gesagt, dieser Sohn ihn am *Entscheidungstag* aufstehen lässt – eben zu jenem „aufrechten Gang“, von dem Leviticus 26,13 redet und der erst wirklich Leben ist. Auferstehung zum Leben der kommenden Weltzeit hat also mit einer mes-

sianischen *Theorie*, von *theōrein*, genau in Betracht ziehen, zu tun. Freiheit ist eine Theorie, die eine Praxis ist, die Praxis dessen, der seinen Lebensgang, seine *halakha*, mit diesem Messias geht, ihn „in Betracht zieht“ bei allem, was er tut.

Ist die Annahme einer solchen politischen „Theorie“ des jüdischen Messias Jesu, die auf die Befreiung Israels auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes zielt, abwegiger als die beherzte Verlinkung der Worte Jesu mit kirchlichen Modellen des Gemeindeaufbaus oder mit dogmatischen Spekulationen über die Frage, wer das ewige Leben im Himmel erhält oder aus ihm auf ewig verstoßen wird? Mit den diesseitsorientierten Vorstellungen der Tora und der Propheten Israels scheint mir Veerkamps Auslegung ein sehr viel größeres Ausmaß an Kompatibilität aufzuweisen.

Johannes 6,41-44: Murren über Josefs Sohn, zu dem kommt, wen der VATER zieht

- 6,41 Da murrten die Juden über ihn, weil er sagte:
Ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen ist,
- 6,42 und sprachen: Ist dieser nicht Jesus, Josefs Sohn,
dessen Vater und Mutter wir kennen?
Wie kann er jetzt sagen: Ich bin vom Himmel gekommen?
- 6,43 Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Murt nicht untereinander.
- 6,44 Es kann niemand zu mir kommen,
es sei denn, ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat,
und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage.

[2. Juli 2022] Zum ersten Mal im Kapitel 6 werden die Gesprächspartner Jesu, obwohl wir uns in Galiläa befinden, als *hoi Ioudaioi*, „die Juden oder Judäer“, bezeichnet. Bisher war von ihnen als dem *ochlos*, der „Volksmenge“, die Rede. Nach Klaus Wengst (W206) hat dieser Wechsel damit zu tun, dass nun „die Konfrontation mit dem Anspruch Jesu unmittelbar und direkt hergestellt ist“:

Einmal mehr reflektiert sich damit die Auseinandersetzung um die Person Jesu zur Zeit des Evangelisten zwischen jüdischer Mehrheit und der sich zu Jesus bekennenden jüdischen Minderheit.

Mit Absicht kennzeichnet Jesus die Reaktion der Juden „als Murren“ und ruft damit in „diesem Kontext, in dem das biblische Mannawunder eingebracht wird, ... das Murren des Volkes vor diesem Wunder und an anderen Stellen der Wüstenwanderung in Erinnerung“. Indem Wengst dieses Murren als „Ausdruck der Ungehaltenheit über den dornigen Weg aus der Knechtschaft und des fehlenden Vertrauens in Gottes Führung“ deutet, hätte er einen geeigneten Ansatzpunkt, um das Thema der Versklavung unter die römische Weltordnung zur Zeit des Johannes anzusprechen; aus diesem Fahrwasser hält er sich allerdings heraus, indem das Murren der Israeliten in seinen Augen sehr allgemein auf „akute Glaubensverweigerung“ hinausläuft.

Warum murren die Juden? Sie stoßen sich daran, dass „er gesagt hatte: ‚Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist.‘“ Darin zeigt sich nach Wengst,

dass die Gesprächspartner Jesu dessen Anspruch verstanden haben, dass in ihm Gott begegnet und dass deshalb Leben hat, wer im Blick auf ihn glaubt. Aber sie vermögen diesem Anspruch nicht zuzustimmen.

Sie haben auch gute Gründe dafür, denn sie kennen Jesus „als Sohn Josefs, man kennt seine Eltern“. Für eine „messianische Gestalt“ gilt aber nach allem, was sie wissen, dass sie „bis zur Endzeit verborgen ist und dann hervortritt“. Und wenn zudem „vom Eintreten der Endzeit in der allgemeinen Wahrnehmung nichts zu spüren ist“, können sie Jesu Anspruch nur zurückweisen.

Gegen (W207) den „Einwand, dass er doch der Sohn Josefs sei und man seine Eltern kenne“, wehrt sich Jesus nicht. Diese offensichtliche Tatsache widerspricht nicht dem Anspruch, dass sich genau in ihm und seinem „am Kreuz endenden Weg“ tatsächlich „Gott erschließe“. Damit ist für Wengst auch klar (Anm. 327), dass Johannes „das ‚Herabsteigen vom Himmel‘ nicht mythologisch“ versteht; vielmehr „qualifiziert“ er „damit Jesus als Beauftragten Gottes schlechthin“. Daher gilt aber auch (W207):

Soll die Anerkennung dieses Anspruchs nicht Selbsttäuschung sein, muss sie ihrerseits zugleich als Tat Gottes gedacht werden. Das kommt anschaulich zum Ausdruck, wenn Jesus nach seiner Aufforderung, mit dem Murren aufzuhören, nun sagt: „Zu mir können nur kommen, welche der Vater, der mich geschickt hat, zieht.“ Derjenige, von dem ausgesagt wird, dass er in Jesus zum Zuge komme, Gott, muss das offenbar so tun, dass er damit zugleich auch die Anerkennung dieses Anspruchs bewirkt. Anders kommt es nicht zum Glauben. Die Bilder vom „Kommen“ und „Ziehen“ zeigen wieder sehr anschaulich das Ineinander von göttlicher und menschlicher Aktivität im Akt des Glaubens, wobei dem Handeln Gottes wiederum die Priorität zukommt. Es kann nur kommen, wer gezogen wird. Aber wer gezogen wird, kommt dann auch selbst und ist nicht Marionette. Wie aber „zieht“ Gott zu Jesus? Nicht anders als durch sein Wort, das Jesus vermittelt. Das Ziehen Gottes zu Jesus vollzieht sich darin, was Jesus sagt und was über ihn erzählt wird.

Parallelen zu diesem „Ziehen Gottes“ findet Wengst in „halachischen Midraschim“,⁵⁵² in denen die „Haggada, die erzählende Auslegung“ der Bibel „das Herz des Menschen (an)zieht“ oder die Haggadot „das Herz des Menschen (an)ziehen wie Wein“. Wenn aber das Herz „gezogen“ wird, das in „der hebräischen Bibel und in der jüdi-

552 Wengst bezieht sich auf Mechilta d’Rabbi Ismael Beschallach (Wajassa) 5 in: *mechilta d’Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931), 171, und auf Siphre ad Deuteronomium § 317 in: *sifrej al sefer d’varim*, hg. v. L. Finkelstein u. H. S. Horowitz, Nachdruck New York 1969 (Berlin 1939), 359.

schen Tradition ... das Personenzentrum des Menschen“ bezeichnet, dann wird „der Mensch in ganzer Person“ gezogen,

und zwar zum Vertrauen auf den, den die Erzählungen bezeugen. So könnte man die Erzählung über Jesus, das Evangelium, als Haggada verstehen, die im wahrsten Sinn des Wortes „attraktiv“ ist, anziehend und ins Vertrauen zu dem ziehend, der in ihr als in Jesus präsenter Gott bezeugt wird. Sie ist – so wird man heute sagen müssen – „attraktiv“ für Menschen aus den Völkern, dagegen nicht für Juden. Letzteres gilt besonders für die Lektüre des Johannes-evangeliums. Christen aus den Völkern sollten es akzeptieren, dass Gott hier offenbar nicht „zieht“ – weil er schon „gezogen“ hat.

Hier muss ich wieder einmal den Versuch von Wengst anerkennen, dass er das dem jüdischen Messianisten Johannes aus der Hand genommene und antijüdisch interpretierte Evangelium nun immerhin im Respekt gegenüber Juden auszulegen versucht, die sich von diesem Text nun einmal aus guten Gründen nicht angezogen fühlen können. Zugleich aber muss gefragt werden, ob schon Johannes das „Ziehen Gottes“ wirklich so auf Jesus bezieht, dass Gott seine Attraktivität für bestimmte Menschen bewirkt und für andere nicht. Warum sollte er dabei die Menschen aus den Völkern gegenüber den Juden bevorzugen?

Die Aussage „Und ich werde sie aufstehen lassen am letzten Tag“, die Jesus im „Blick auf diejenigen, die Gott ‚zieht‘ und die deshalb zu Jesus kommen“, nochmals wiederholt, ist Wengst zufolge „kein ‚abseitiger Schnörkel‘“, wie Jürgen Becker meint:⁵⁵³

Das Kommen zu Jesus ist zugleich damit und konkret das Kommen in die Gemeinde und das Leben in der Gemeinde ist in der Zeit des Johannes Leben an exponiertem und gefährdetem Ort. So hält er es für angebracht, dass Jesus gegen alles Fallen und Unterliegen die Zusage endgültigen Aufstehens wiederholt.

Hartwig Thyen (T357) setzt sich zunächst mit denjenigen Exegeten auseinander, die die „in galiläischem Milieu“ auffällige Benennung der Volksmenge, „des *ochlos*, der bisher die Szene beherrschte“, als „*hoi Ioudaioi* {die Juden}“ auf unterschiedliche Quellen des Johannes bzw. ihre redaktionelle Bearbeitung zurückführen wollen. In seinen Augen hat Judith Lieu⁵⁵⁴ „überzeugend begründet“, dass genau diese Erwäh-

553 Wengst (Anm. 328) zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium des Johannes, ÖTBK 4/1, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 257.

554 Thyen zitiert Judith M. Lieu, Temple and Synagogue in John, NTS 45 (1999), 65, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„Recognition of the scriptural paradigm demands that the Jews who oppose Jesus in this chapter belong to the scriptural context rather than to the narrative context: their ‚murmuring‘ (*gongyzō*) in Vv. 41-3 is determined by the ‚murmuring‘ of the Israelites in the wilderness in Exod 16,2, a murmuring which led to the gift of manna, the *leitmotiv* of John 6. The seriousness of this is unmistakable. In V. 49 Jesus declares, ‚Your fathers ate

nung der Juden in diesem Zusammenhang „auffallen *soll* und als ein Signal für die Intertextualität mit dem hier stets gegenwärtigen ‚Prätext‘ der biblischen Manna-Erzählung verstanden sein will“ (T358):

„Die Anerkennung des biblischen Paradigmas verlangt, dass die Juden, die sich Jesus in diesem Kapitel widersetzen, eher dem biblischen als dem erzählerischen Kontext angehören: ihr ‚Murren‘ (*gongyzō*) in Vv. 41-43 ist bestimmt durch das ‚Murren‘ der Israeliten in der Wüste in Exod 16,2, ein Murren, das zur Gabe des Manna, dem Leitmotiv von Johannes 6, führte. Der Ernst dieser Aussage ist unübersehbar. In V. 49 erklärt Jesus: ‚Eure Väter aßen Manna in der Wüste, und sie starben‘; der Hinweis bezieht sich nicht auf den Tod, der alle Sterblichen ereilt, sondern erinnert an Num 14, wo Gott verfügt: ‚Von eurer ganzen Schar ..., die gegen mich gemurrt haben, soll nicht einer ins Land kommen ... eure Leichname sollen in dieser Wildnis verfallen‘ (Num 14,29f.32). Murren führte nicht nur zu Manna, sondern auch zum Tod“.

Bestätigt wird „diese treffende Beobachtung“ Thyen zufolge durch den gesamten Kontext, da einerseits „das gesamte sechste Kapitel“ demonstrieren soll, „daß ‚die Schriften von Jesus zeugen‘ (5,39) und daß ‚Mose von ihm geschrieben hat‘ (5,46)“ und andererseits „Jesu Lebensbrot-Rede“ in 6,59 als ein „in jeder Hinsicht sorgfältig gestaltetes Beispiel für Jesu öffentliches Lehren *en synagōgē*⁵⁵⁵“ dargestellt wird:

Johannes hat nicht nur das in den synoptischen Prätexten vielfach genannte öffentliche Auftreten Jesu in Synagogen, sondern auch Jesu synagogales „Lehren“ in dieser einen Erzählung verdichtet. ... Lieu [53f.] macht darauf aufmerksam, daß Jesus bei Johannes – anders als in den Synoptikern, wo er auch ‚unterwegs‘ (Lk 13,22), ‚am See‘ (Mk 4,1), ‚im Boot‘ (Lk 5,3), ‚auf dem Berg‘ (Mt 5,1ff) ebenso wie ‚in ihren Synagogen‘ (Mt 4,23) und ‚im Tempel‘ (Mt 26,55) „lehrt“ – nie außerhalb von Synagoge oder Tempel „lehrt“. Von einem aktuellen *didaskein* Jesu ist nur Joh 6,59 (*en synagōgē*); 7,14.28; 8,20 (*en tō hierō*) und 18,20 (*en synagōgē kai en tō hierō*) die Rede; außerdem begegnet *didaskerein* nur noch als Jesu ‚Belehrtsein‘ durch den Vater (8,28), als das verheißene ‚Belehrtwerden‘ durch den Parakleten (14,26), sowie zweimal im Munde seiner Antagonisten 7,35 und 9,34.

man in the wilderness and they died‘; the reference is not to the death that comes to all mortals but recalls Numbers 14, where God decrees, ‚of all of your number ...who have murmured against me, not one shall come into the land ... your dead bodies shall fall in this wilderness‘ (Num 14,29f.32). Murmuring led not only to manna but also to death“.

Auf weitere Stellen in diesem Buch werde ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern verweisen.

555 Was Thyen auf Grund des fehlenden Artikels über das Lehren Jesu in „der“ Synagoge von Kapernaum oder in „synagogaler Versammlung“ der Volksmenge am Galiläischen Meer ausführt, bespreche ich erst im Zusammenhang der Auslegung von Johannes 6,59.

Der „Grund für das ‚Murren der Juden‘“ ist in Thyens Augen, dass

sie das in dem *egō eimi* {ICH BIN} ausgesprochene Geheimnis der göttlichen Gegenwart nicht begreifen können und wollen. Typisch ist, daß sie es nicht wagen, Jesus, der doch in ihrer Mitte ist, offen anzureden und ihn zu fragen. Statt dessen reden sie in dritter Person (*houtos* {dieser}) über ihn. ... Den unbegreiflich Anderen, in dem Gott ihnen näher ist, als sie es sich je selbst sein können, nehmen sie nicht wahr.

Darin, dass die Juden „Jesus hier zunächst als den ‚Sohn Josephs‘ identifizieren – während der *Name* seiner Mutter ebenso wie in Joh 2,1ff und 19,25ff ungenannt bleibt –, und in dem gesamten „Einwand der *Ioudaioi* gegen Jesu himmlischen Ursprung“ erkennt Thyen „ein intertextuelles Spiel mit Mt 13,54-58 (Mk 6,1-5 / Lk 4,16-30)“ mit einem „möglicherweise ironischen Unterton“, der auf die Infragestellung der Vaterschaft Josephs in den „Vorgeschichten“ Jesu bei Matthäus und Lukas“ anspielt. Interessant ist dabei, dass bei Matthäus wie „in unserer Szene von Joh 6“ Jesus ebenfalls in Kapharnaum in „*ihrer Synagoge*“ ... *lehrt*“. Dort (Matthäus 13,55-57) nehmen die Leute unter Verweis auf seine Eltern und Geschwister Anstoß an ihm; hier bei Johannes werden schon bald, „nämlich Joh 7,3ff... auch die Mt 13,55 genannten leiblichen Brüder Jesu zur Stelle“ sein.

Thyens Auslegung (T361) der Antwort Jesu (Verse 43-44) auf die gar nicht an ihn gerichtete Frage der murrenden Juden: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn (zu mir) *zieht*... und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“, vollzieht sich als ein dogmatisches Lehrstück über die Prädestination, die Vorherbestimmung der Menschen zum Heil oder zur Verdammung. Ich beschränke mich dabei weitgehend auf die von Thyen selbst formulierten Auffassungen. Er widerspricht Bergmeier und Hofius,⁵⁵⁶ die „im Anschluß an Calvins Lehre einer *praedestinatio gemina* {doppelte Prädestination} auch Johannes den Gedanken eines doppelten Vorherbestimmtseins der einen zum Heil und der anderen zum Verderben“ unterstellen und Bultmanns⁵⁵⁷ Behauptung ablehnen, „daß es jedem Menschen frei steht, zu den vom Vater Gezogenen zu gehören“. Obwohl Thyen auch Einwände gegen Bultmann geltend macht, hält er dessen Aussage dann für „völlig korrekt“, wenn man

sieht, daß diese ‚Freiheit‘, zu den vom Vater Gezogenen zu gehören, ihren Grund und ihre Möglichkeit nicht in irgendeiner menschlichen Autonomie,

556 Thyen verweist auf Roland Bergmeier, Studien zum religionsgeschichtlichen Ort des prädestinarianischen Dualismus in der johanneischen Theologie, Diss. 2 Bde, Heidelberg 1973 (Masch.), und auf die in seinem Literaturverzeichnis allerdings nicht aufgeführte Studie von Otfried Hofius, Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6,37, in: O. Hofius & H.-Chr. Kammler, Johannesstudien, WUNT 88, Tübingen 1996, 81-86.

557 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 172.

sondern – völlig diesseits jeglicher Autonomie oder Heteronomie – allein in der zugesagten Gnadenwahl Gottes selber hat...

Dem „synergistischen {auf die Zusammenwirkung von Mensch und Gott bedachten} Heilsverständnis Schnackenburgs⁵⁵⁸“, das dieser für Johannes folgendermaßen auf den Punkt bringt, widerspricht Hofius Thyen zufolge daher zu Recht:

„Der Glaube ist für Joh wirklich eine vom Menschen aufzubringende Haltung, das Grunderfordernis für die Heilserlangung, und es besteht für ihn kein Zweifel daran, daß es für jeden Menschen bei gutem Willen möglich ist, an Jesus zu glauben“. Nein, der Glaube ist kein bei gutem Willen leistbares „Grunderfordernis zur Heilserlangung“, sondern als das Werk und die unverdiente Gabe Gottes ist er „der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (1Joh 5,4).

Das bestätigt Jesus, indem er „das hier *en synagōgē* Gesagte anschließend nachdrücklich noch einmal auch vor seinen ‚Jüngern‘“ wiederholt:

„*dia touto eirēka hymin hoti oudeis dynatai elthein pros me ean mē ē dedomenon autō ek tou patros* {Darum habe ich euch gesagt: Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn vom Vater gegeben} (6,65). Erst durch dieses *hymin* {euch} erfährt der Leser, daß die Jünger unter den zunächst *ochlos* {Volksmenge} und danach *hoi loudaioi* {die Juden} Genannten waren.

Aus all dem schließt Thyen für die Auslegung von Vers 44, „daß Gottes ‚Ziehen‘ kein vorzeitiges und schon gar nicht ein ‚doppeltes‘ Dekret, sondern aktuelles Geschehen ist.“ Mit einem Zitat von Wilfried Joest⁵⁵⁹ betont er:

Gottes Gnadenwahl „ist so gegenwärtig wie Jesus Christus, in dem sie uns zugesprochen wird, gegenwärtig ist. In dem Wort, das uns Christus zuspricht, kommt Gottes Gnadenwahl je heute auf uns zu“. Allein dieses Wort vermag uns der tödlichen Herrschaft des *archōn tou kosmou toutou* {Fürsten dieser Welt} zu entreißen, der wir ohne Ausnahme alle unterworfen sind.

So sympathisch mir diese Ausführungen innerhalb des Bezugsrahmens christlicher Dogmatik auch sein mögen, hege ich doch tiefe Zweifel, ob bereits Johannes das Ziehen Gottes zu Jesus auf die Frage nach einem ewigen Heil oder einer ewigen Verdammnis aller Menschen bezogen haben kann.

Kommen wir zur Auslegung Ton Veerkamps.⁵⁶⁰ Er beschäftigt sich zunächst mit dem Wort „Murren“, *lun, gongyzein, diagongyzein*, das Johannes „hier zum ersten Mal“

558 Thyen zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, HTHK IV, 2. Bd, Freiburg, Basel u. Wien 1971, 330f., in seinem Exkurs II („Selbstentscheidung und -verantwortung, Prädestination und Verstockung“).

559 Thyen zitiert Wilfried Joest, Dogmatik II, Der Weg Gottes mit dem Menschen, UTB 1413, Göttingen 1986, 673.

560 [Murren. Brot des Lebens, Fleischessen, 6,41-51](#), Abs. 2-9 (Veerkamp 2021, 176-178; 2006, 119-120).

verwendet und mit dem er „diesen Passus mit den Auseinandersetzungen in Jerusalem (Kapitel 7-8)“ verbindet:

Das himmlische Brot in der Wüste Sin war die Antwort des NAMENS auf das „Murren“ der Kinder Israels gegen Mose und Aaron. ...

Das Verb *murren* qualifiziert die reale Berechtigung des Unmuts ab. Es richtet sich gegen die Führung durch Mose in der Wüste, gegen die Führung durch den Messias in der Wüste Roms. Kann man von ewigen Notlösungen leben, „immer nur Manna vor unseren Augen“ (Numeri 11,6)? Kann man von messianischen Illusionen leben, ist das Brot, gar „Brot des Lebens“? Stieß das Murren in der Wüste auf ein gewisses Verständnis – immerhin geschah durch die Wachteln eine Linderung – Johannes hält sich bei solchen Einwänden nicht lange auf: es ist eben *murren*, verbiestertes Meckern. Jesus spielt für Israel genau die Rolle wie das Manna in der Wüste: ohne dieses „Brot vom Himmel“ überlebt Israel die Wüste Sin und die Wüste Roms nicht.

Weiter geht Veerkamp auf den Einwand ein, den diejenigen vorbringen, die hier plötzlich *Ioudaioi* genannt werden, er übersetzt mit „Judäer“:

„Wir kennen dich“, sagen die Judäer, „du bist Jesus ben Joseph, wir kennen deinen Vater und deine Mutter!“ Sie wissen, wo Jesus herkommt – von wegen Himmel! Soll der darüber entscheiden, wer zum Leben der kommenden Weltzeit gelangt und wer nicht?

Johannes kennt keine Jungfrauengeburt, er kennt keine metaphysische Abkunft eines Gottwesens, das sich bloß in einer materiellen Hülle versteckt. Die irdische Mutter Jesu tritt an entscheidenden Stellen auf. Und dennoch ist er der, „der vom Himmel abgestiegen ist“. Einerseits irdischer Mensch mit irdischen Eltern zu sein, eine vergängliche und verwundbare Existenz zu führen, „Fleisch“ zu sein, und andererseits „abgestiegen vom Himmel“ zu sein, ist für Johannes kein Widerspruch. „Abgestiegen vom Himmel“ zu sein bedeutet, so vollkommen vom Willen Gottes durchdrungen zu sein, dass kein Raum mehr für eine Existenz ist, die von eigenen Anliegen angetrieben wäre.

An diesem Punkt berührt sich die Auslegung Veerkamps mit dem Anliegen Wengsts, Jesu Abstieg vom Himmel nicht mythologisch misszuverstehen. Veerkamp bringt Jesu Herkunft vom Himmel in engen Zusammenhang mit den Propheten Israels:

Das ist außergewöhnlich, aber nicht einmalig. Vom Propheten vom Berg Karmel erfahren wir nicht einmal jenen Namen des Vaters, der in Israel immer zum eigenen Namen gehörte. Der Name dieses Propheten hat den NAMEN als einzigen, alles bestimmenden Inhalt: *ʿEli-jahu*, „mein Gott ist der NAME“. Und der Sohn eines gewissen Josephs aus Nazareth, Galiläa, hat als Namen die Befreiung Israels durch den Gott Israels. Jesus als Kurzform von *Je-hoschua*⁶, „der NAME befreit“. Das bedeutet für einen Text, der sich von der Schrift Israels her verstanden wissen will, „abgestiegen vom Himmel“.

Wie geht Jesus nun auf diese jüdischen Gegner ein, die gegen ihn murren, die seine Herkunft vom Gott Israels nicht anerkennen? Anders als Wengst und Thyen versteht er das Wort *helkein*, „ziehen, schleppen“, auf dem Hintergrund von biblischen Schriftstellen aus den Prophetenbüchern Hosea und Jeremia:

„Murt nicht“, sagt Jesus, „verhaltet euch nicht, wie eure Väter sich in der Wüste Sin verhalten haben.“ Und dann sagt Jesus jenen Satz, der auf göttliche Willkür schließen lassen könnte: „Niemand kommt zu mir, es sei der VATER, der mich sandte, der schleppt ihn zu mir.“ Das Verb bedeutet etwas mehr als bloß ziehen. Wir denken an Hosea 11,4: „Mit menschlicher Bindung zog ich dich, mit Stricken der Liebe“, oder an Jeremia 31,2f. (LXX 38,2f.):

So sagt der NAME:

„Gunst hat das Volk in der Wüste gefunden,
das dem Schwert entkommene,
Israel ging – beruhigt.“

Von weitem ließ sich der NAME von mir sehen.

„Mit Weltzeitliebe liebte ich dich (*ʾahavath ʿolam ʾahavthikh*),
so schleppte dich meine Solidarität
(*meschakhtikh chessed, heilkysa se eis oiktirēma*).“

Aus dem Zusammenhang solcher Stellen geht hervor, dass Gott mit seinem Ziehen oder Schleppen nicht ganz allgemein um religiösen Glauben an sich wirbt. Religiös attraktiver sind, wie etwa Hosea 11,2 zeigt, oft die fremden Götter, durch die Israel seine Freiheit und sein Wohlergehen aufs Spiel setzt; dennoch hört der befreiende NAME nicht auf, Israel „mit Stricken der Liebe“ zu sich zu ziehen. Dieser gedankliche Zusammenhang ist auch für Johannes 6,44 vorauszusetzen. Es geht nicht um ewiges Heil oder Verdammnis, nicht um die Bekehrung zu Jesus als einem überlegenen Erlöser, sondern um das Leben Israels auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes:

Natürlich sieht die christliche Auslegung hier die „Gnade Gottes“, die allein die Bekehrung von Juden und Heiden bewirken soll. Die Auslegung des Johannes ist eine andere. So wie die Liebe und die Solidarität (*ʾahavath, chessed*) seines Gottes Israel in der Wüste durchgeschleppt hat (*maschakhthi, heilkysa*), so „schleppt“ oder „zieht“ (*heilkysē auton*) der Name/Vater das Israel durch die Wüste Roms. Ohne ihn, ohne auf ihn zu hören, kann Israel die Wüste Sin nicht überleben, ohne den Messias nicht die römische Wüste. Jesus „wird ihn aufstehen lassen am Entscheidungstag“, zum dritten Mal in dieser Rede hören wir es.

Johannes 6,45-46: Wer sich von Gott schulen lässt, kommt zu dem, der den VATER gesehen hat

6,45 Es steht geschrieben in den Propheten (Jesaja 54,13):
„Sie werden alle von Gott gelehrt sein.“

Wer es vom Vater hört und lernt, der kommt zu mir.

6,46 Nicht dass jemand den Vater gesehen hätte;
nur der, der von Gott ist, der hat den Vater gesehen.

Klaus Wengst zufolge (W207) erläutert Johannes „das ‚Ziehen‘ des Vaters weiter in Aufnahme und Auslegung eines Schriftzitates: ‚Bei den Propheten steht geschrieben: *Und sie werden allesamt von Gott belehrt sein.*““ Er bezieht sich damit (W208) auf Jesaja 54,13, wo „in einer Gottesrede Zion angesprochen und ihm unter anderem verheißen“ wird, „Gott mache *alle deine Kinder zu Schülern des Ewigen*“ (LXX: *pántas toús hyioús sou didaktous theoú.*)“ Indem im „Zitat, wie Johannes es bietet, ... die Anrede an Zion weggefallen“ ist, wird daraus „eine auf alle bezogene Verheißung“, die Wengst „im Verständnis von Tod und Auferweckung Jesu als endzeitlicher Neuschöpfung“ begründet sieht. Damit sieht Wengst seine Auffassung bestätigt, dass das Johannesevangelium sich wie Paulus und die anderen Evangelisten über Israel hinaus an die gesamte Völkerwelt richtet.

Das von Wengst angeführte Argument, in Johannes 6,45 sei die „Anrede an Zion“ aus der Jesajastelle weggefallen, kann seine Annahme aber kaum überzeugend begründen. Zunächst einmal kommt das Wort „Zion“ im näheren Kontext von Jesaja 54,13 überhaupt nicht vor; angeredet wird das Volk Israel in verschiedensten Umschreibungen, und zwar von Gott als dem NAMEN, der sich in Jesaja 54,5 als der „Heilige Israels“ und *go’el*, „Löser“ oder „Befreier“, seines Volkes vorstellt. Indem in den Versen 54,11-12 „deine Mauern, Zinnen und Tore“ erwähnt werden, bezieht sich allerdings die von Johannes aus Jesaja 54,13 übernommene Aussage „alle deine Söhne“ ursprünglich wirklich auf Israel als die Kinder Jerusalems bzw. Zions.

Wie hätte Johannes aber nun diese als Anrede des NAMENS an Israel bzw. Zion formulierte Aussage exakt in sein Zitat übernehmen sollen? Bei Johannes ist weder Gott als der Redende noch Zion oder ganz Israel als sein Gegenüber vorausgesetzt; vielmehr redet Jesus zu den Judäern, die er zwar als einen wesentlichen Teil Israels umwirbt, aber sie sind nicht identisch mit Zion oder ganz Israel, die er auf ihre Kinder ansprechen könnte, die alle von Gott gelehrt sein werden. Von daher muss die Weglassung der Anrede an Zion nicht dadurch veranlasst sein, dass Johannes sein Interesse über ganz Israel hinaus auf alle Menschen aller Völker richten würde.

Indem Johannes nach Wengst das Jesaja-Zitat mit den Worten fortführt: „Alle, die auf den Vater hören und von ihm lernen, kommen zu mir“, wird das im vorigen Vers 44 angesprochene „Ziehen“ des Vaters „nun aufgenommen im ‚Hören und Lernen‘, das seinerseits das Belehrtwerden durch Gott konkretisiert. Wie aber kann man auf Gott hören und von ihm lernen?“ Dazu ist ein Vermittler notwendig, als der im folgenden Vers 46 „Jesus herausgestellt“ wird:

„Nicht dass jemand den Vater gesehen hatte – außer dem, der von Gott ist; der hat den Vater gesehen.“ Daher gilt: Wer den „Sohn“ hört, lernt vom „Va-

ter“. Von Gott belehrt ist hiernach, wer Jesu Rede als Rede Gottes akzeptiert. Ein direktes Sehen und Hören Gottes – und damit ein direktes Lernen von ihm – gibt es nicht: „nicht dass jemand den Vater gesehen hätte“. Damit wird die Aussage von 1,18 wiederholt.

Kommt es mir nur so vor oder weicht Wengst hier einem Punkt aus, den er nicht klar ins Auge fassen will? Dass niemand den Vater gesehen hat, ist ja nur die eine Seite der Medaille in Vers 46, als Ausnahme wird ausdrücklich *ho ōn para tou theou*, der bei oder von Gott ist, genannt, „der hat den Vater gesehen“. Man kann das so umschreiben, wie Wengst es tut, dass Jesu Rede „als Rede Gottes“ zu verstehen ist, aber so glasklar, wie er es behauptet, wird hier nicht ausgeschlossen, dass Jesus in irgendeiner Weise tatsächlich Gott „gesehen hätte“.

Mit Vers 46 ist in den Augen von Wengst der Exkurs beendet, „in dem er über den Glauben als Wirken Gottes und Entscheidung des Menschen reflektierte“:

Der Glaube ist beides zugleich. Er ist ganz und gar anerkennende Entscheidung des Menschen. Ein Mensch „kommt“ zu Jesus, er kommt in die Gemeinde und muss dort seinem Leben als Glaubender Gestalt geben. Aber da es den Glauben nur im Hören auf das Wort gibt, können die Glaubenden ihren Glauben zuerst und vor allem nur als Wirken dessen selbst verstehen, der in diesem Wort zur Sprache und zur Wirksamkeit kommt.

Das bedeutet aber:

Wie bei der Frage nach der Legitimation des Anspruchs Jesu am Ende von Kap. 5, so liegt auch hier bei der Frage, wie es zur Anerkennung dieses Anspruchs, wie es zum Glauben kommt, ein in sich geschlossener Kreis vor.

Hartwig Thyen (T362) weist zum Schriftzitat, das Jesus jetzt anführt, darauf hin, dass es von Johannes mit voller Absicht dem Schriftzitat der Volksmenge in Vers 31 gegenübergestellt wird, indem beide durch dieselbe Formel

Formel *estin gegrammenon* {es ist geschrieben} eingeleitet sind. Die „Schrift“ ist also die für beide Parteien – dieses freilich völlig asymmetrischen und einseitigen „Dialogs“ – die verbindliche und sie verbindende Autorität.

Thyen hält es nicht für einen Zufall, dass Johannes mit Jesaja 54,13 Jesus „aus der Gottesrede des Jesajabuches zitieren läßt, die Jerusalem und seinen Kindern als *didaktoi theou* {von Gott Gelehrten} neues Glück verheißt (Jes 54f)“, denn in seinen Augen sind die Verse Jes 55,1-3.10f. im folgenden Kapitel ja „der ‚Grundtext‘ der Rede Jesu“ in Johannes 6:

In dem Jesajatext wird dem „trostlosen“ und elenden Jerusalem eine herrliche Zukunft verheißen, es soll in ‚Heil‘ (*dikaiosynē*) gegründet und alle seine Söhne sollen von Gott Gelehrte sein, und alle seine Kinder in heilvollem Frieden leben.

Schon die Art, wie Thyen hier auf konkrete prophetische Verheißungen für Israel bzw. Jerusalem eingeht, verrät durch die Wiedergabe gleich zweier Wörter aus Jesa-

ja 54,13-14 mit „Heil“ die Tendenz verrät, diese Verse auf ein Seelenheil bzw. einen spirituellen Frieden zu beziehen. Besonders deutlich wird das bei dem Wort *dikaio-synē*, das sogar konventionell nicht mit „Heil“, sondern eher mit „Gerechtigkeit“ übersetzt wird; Veerkamp würde es, Martin Buber folgend, mit „Bewährung“ wiedergeben. Und der „große Friede“, *rav schalom*, in dem die Kinder Jerusalem leben sollen, ist mit Sicherheit ein umfassend erfülltes Leben in Freiheit, Frieden und Recht auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes. Leider geht Thyen über diesen Bezug auf Jerusalems friedvolle Zukunft ohnehin sehr schnell hinweg, indem er zur Auslegung der „Wendung *pas ho akousas* {jeder, der hört}“, übergeht, mit der (T362f.)

der folgende Satz das *pantes* {alle} des Zitats auf[nimmt] und ... es auf seinen neuen Kontext hin aus[legt], so daß jetzt Jesu Stimme synchron mit derjenigen „der Propheten“ erklingt: „Jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir“... Aber wie sich das „Ziehen“ des Vaters im Erklingen der Stimme des Sohnes und dem seinem Ruf antwortenden Glauben ereignet, so erfüllt sich die prophetische Verheißung vom neuen Glück Jerusalems hier *en synagōgē* {in synagogaler Versammlung} vor den Ohren der *loudaioi*, denn „das Hören (und Lernen) vom Vater und das Hören aus dem Munde Jesu fallen ... in eins zusammen, weil Jesus und der Vater Eines sind (10,30)“.⁵⁶¹

Tatsächlich interpretiert Thyen also das neue „Glück Jerusalems“ in einer Weise, die mit keinem Wort konkret auf Jerusalems Zerstörung im Jüdisch-Römischen Krieg und die Frage eingeht, ob Jerusalem durch den Messias Jesus auf eine Überwindung der römischen Fremdherrschaft hoffen darf. Will er den Glauben an Jesus als den, der mit dem göttlichen Vater eins ist, wirklich als Erfüllung der „Verheißung vom neuen Glück Jerusalems“ verstehen, dann kommt das in dieser abstrakt-religiösen Form einer Verhöhnung der in Jerusalem getöteten und um Jerusalems Untergang trauernden Juden sehr nahe.

Wie legt nun Thyen den schwierigen Vers 46 aus? In seinen Augen erweist Jesus „gerade in diesem sechsten Kapitel“, dass er „der allein bevollmächtigte ‚Exeget‘ des Vaters ist (1,18)“, und das bestätigt sich darin, dass nur er sagen kann:

ouch hoti ton patera heōraken tis ei mē ho ōn para tou theou, houtos heōraken ton patera {Denn den Vater hat keiner je gesehen außer dem Einen, der beim Vater ist, der hat den Vater gesehen} (V. 46). Die Tempora der Verben zeigen, daß es bei diesem „Sehen“ des Vaters nicht um eine quasi ‚vorgeburtliche Erinnerung‘ Jesu an das präkosmisch-mythische Sein des *logos* geht, der *pros ton theon* {bei Gott}, ja, der *theos* {Gott} war (1,1f.) Das Perfekt *heōraken* {hat gesehen} zeigt vielmehr an, daß es der fleischgewordene *logos*, der jüdische Mann Jesus ist, der als einziger den Vater so ‚gesehen‘ hat und sieht, daß

561 Mit den letzten Worten zitiert Thyen Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 104.

er ihm ständig vor Augen steht, weil er, wie das präsentische Partizip *ōn* {seiend} es ausdrückt, ständig *para tou theou* {bei Gott} ist.

Nun wird es spannend: Wie interpretiert Thyen dieses Sehen Gottes, das allein Jesus möglich ist? Ihm zufolge kann „es sich bei diesem ‚Sehen‘ weder um physisches Wahrnehmen mit den Augen noch um mystische Schau handeln“, und das „wird aus dem *exēgēsato* {er hat ausgelegt} von 1,18 erkennbar“. Darin, dass Jesus der einzig wahre Exeget des Vaters ist, ist

nicht nur impliziert daß dieser Einzige allen anderen gegenüber Gott sehr wohl ‚gesehen und vor Augen hat‘, sondern darüberhinaus, daß er solches ‚Sehen‘ auch den zuvor davon Ausgeschlossenen vermittelt hat.

Zur Begründung verweist Thyen mit einem Zitat von W. H. Cadmann⁵⁶² darauf, dass in den Sätzen Johannes 14,7 und 14,9 die Worte „*ginōskein* und *horaō* {erkennen und sehen}“ gleichbedeutend sind „und die Wahrnehmung des Glaubens ausdrücken“:

„Aber aus all dem folgt eine offensichtliche Schlussfolgerung. Wenn nur Jesus den Vater gesehen hat und es nur durch ihn möglich ist, dass andere den Vater sehen, dann muss das Wort ‚sehen‘ in beiden Fällen dasselbe bedeuten. Das heißt, die Fähigkeit Jesu, den Vater zu sehen, muss ebenso eine Folge der Menschwerdung sein wie die Fähigkeit, die er den anderen vermittelt. Es kann sich nicht um das Sehen Gottes durch den Logos vor der Inkarnation handeln“.

Damit drückt Thyen deutlicher als Wengst aus, dass das „Sehen Gottes“ in Johannes 6,46 auf jeden Fall symbolisch verstanden werden muss. Warum und inwiefern aber Jesus durch seine Menschwerdung zunächst der einzige ist, der diese Fähigkeit hat, die er aber anderen übermitteln kann, das ist mir aus Thyens Erläuterungen bisher nicht wirklich klar geworden. Nimmt man Johannes 1,18 beim Wort und versteht Jesus als den einzig wahren Exegeten des Gottes Israels, dann kann man Jesus nur als die Verkörperung des NAMENS dieses Gottes verstehen und muss alles, was Jesus sagt und tut, als Auslegung der befreienden Wirksamkeit dieses NAMENS von den jüdischen Heiligen Schriften her begreifen.

Anders als Wengst und Thyen versteht Ton Veerkamp⁵⁶³ den Satz Johannes 6,45: „und sie werden Geschulte Gottes sein“ im Rahmen einer Auseinandersetzung mit

562 Thyen zitiert W. H. Cadmann, *The Open Heaven*, edited by G. B. Caird, Oxford 1969, 95f., mit den oben von mir übersetzten Worten:

„But from all this follows an obvious conclusion. If only Jesus has seen the Father, and only through Him is it subsequently possible for others to see the Father, then the word ‚see‘ must mean the same in each case. That is to say, Jesus’ ability to see the Father must be as much a consequence of the Incarnation as the ability He communicates to others. There can be no reference to the seeing of God by the pre-incarnate Logos“.

563 [Murren. Brot des Lebens, Fleischessen, 6,41-51](#), Abs. 1 und 10-12 (Veerkamp 2021, 176 und 178; 2015, 55 und 2006, 120-121).

dem „Schulbetrieb des rabbinischen Judentums“. Der Satz ruft ihm zufolge nicht nur Jesaja 54,13: „Alle deine Söhne werden Geschulte des NAMENS sein“, sondern auch Jeremia 31,34 auf: „Niemand wird seinen Genossen schulen“; darum sagt Johannes: „Das steht ,bei den Propheten“:

„Schulen“ (*limed*) und „Geschulte des Namens“ (*limude JHWH, didaktous theou*) rufen das Wort „Talmud“ auf, den Schulbetrieb des rabbinischen Judentums. Gegen ihn richtet sich der Satz: „Der auf den Vater hört und (so) geschult ist (*mathōn, mathētēs*), kommt zu mir.“

Damit ist nicht eine christliche Kritik an der jüdischen Religion gemeint, auch die Art des jüdischen Lehrens und Lernens greift Jesus mit dem Jesajazitat positiv auf:⁵⁶⁴

Die hebräische Wurzel *lamad* bedeutet sowohl „lehren“ als auch „lernen, schulen“ und „geschult werden“. Die Schulung ist praktisch, sie ist „Training“. Der Talmud (gleiche Wurzel *lamad*) ist das Lehrgebäude für die *Halakha*, den Lebensgang.

Die scharfe innerjüdische Kritik des Messianisten Johannes am Rabbinismus richtet sich aber gegen eine Schulung über Gottesfragen, die am Messias Jesus vorbeigeht und nicht bereit ist, sein befreiendes Wirken für Israel in Betracht zu ziehen.

Ganz ähnlich wie Thyen ist auch Veerkamp allerdings der Auffassung, dass die „Schrift ... das einzige [ist], was ,vom Vater zu hören‘ ist“, und wenn der Messias Jesus der einzig wahre Exeget des Vaters ist, dann muss es eine „Schulung“ geben, die dazu anleitet, das Wollen und Wirken dieses Messias Jesus von der „Schrift“ her angemessen auszulegen:

Die Schrift ... verlangt Schulung, und wo *Schüler* sind, da sind auch *Lehrer*. Ohne Schrift*gelehrte* geht es nicht, und wer auf gut Glück oder auf Geheiß von Billy Graham die Schrift öffnet und allein liest, versteht höchstwahrscheinlich Unsinn und entnimmt ihr womöglich lebensgefährliche Anleitungen zum Handeln, wie z.B. den Irakkrieg. Ohne Rabbi, ohne die Lehre einer „kirchlichen Dogmatik“ (Barth!), geht es nicht. Johannes war ein Lehrer, ein Rabbi, wenn auch ein sehr eigentümlicher.

Mit der Erwähnung eines populistisch agierenden evangelikalen Erweckungspredigers und dessen Einlassungen über den Irakkrieg lässt Veerkamp erkennen, dass seine Exegese letzten Endes auf zeitgeschichtlich zugespitzte Konsequenzen abzielt, allerdings nicht auf kurzgeschlossene Übertragungen angeblich biblischer Erkenntnisse auf die heutige Politik. Seine Anspielung auf die „Kirchliche Dogmatik“ Karl Barths macht deutlich, dass Exegese nur die Grundlagen eines halbwegs angemessenen Verständnisses der biblischen und messianischen Schriften erheben kann; die sorg-

564 Darauf verweist Veerkamp in seiner [Anm. 229 zur Übersetzung von Johannes 6,45](#) (Veerkamp 2021, 176; 2015, 54).

fältige Prüfung, wie daraus Konsequenzen für schriftgemäßes Denken und Handeln in der Gegenwart gezogen werden können, ist ein notwendiger weiterer Schritt.

Wie ist nach Veerkamp in diesem Zusammenhang der „polemische Satz“ in Vers 46 zu deuten: „Nicht, dass jemand den VATER gesehen hat, es sei denn der, der von GOTT her ist, der hat den VATER gesehen“? Er interpretiert ihn als Warnung vor einem verfehlten Umgang mit der Bibel, indem man in ihr auf gut Glück religiöse Erfahrungen sucht, ohne sich vom Messias Jesus als dem Gesandten des NAMENS so schulen zu lassen, dass man seinen Gang nach dem Willen des NAMENS geht:

Aber er warnt, die Schrift vermittle keine Gottesvision, oder, wie wir heute sagen würden, keine religiösen Erfahrungen. Eine „Gotteserfahrung“ hat nur der, der „bei Gott ist“, und das ist nur der von Gott Gesandte. Nur der hat den Vater gesehen. So überragt er Mose, dem zwar eine Gottesvision gewährt wurde, aber nur „von hinten, im Vorübergehen“ (Exodus 33,18-23). Damit ist der polemische Satz relativiert.

Johannes 6,47-51: Das Brot vom Himmel ist Jesu Fleisch für das Leben der Welt

- 6,47 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Wer glaubt, der hat das ewige Leben.
- 6,48 Ich bin das Brot des Lebens.
- 6,49 Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen
und sind gestorben.
- 6,50 Dies ist das Brot, das vom Himmel kommt,
damit, wer davon isst, nicht sterbe.
- 6,51 Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist.
Wer von diesem Brot isst, der wird leben in Ewigkeit.
Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch
– für das Leben der Welt.

[3. Juli 2022] Hartwig Thyen (T363) sieht in den vorangegangenen Versen geklärt, „welcher Art die bis ins ewige Leben ‚bleibende Speise‘ und ihr Geber sind“. Nun betont Jesus mit dem feierlichen doppelten Amen, mit der er bereits „seine Rede in V. 26 eröffnet hatte“, in den Versen 47 und 48 noch einmal, dass, wer an ihn glaubt, das ewige Leben hat, und dass er das Brot des Lebens ist, und mit

dem Gegensatz zwischen dem *Sterben* der ‚Väter‘, die das Manna gegessen hatten, und dem *ewigen Leben* derer, die Jesus als das vom Himmel gekommene ‚lebende Brot‘ (*ho artos ho zōn*) essen werden, erscheint in den folgenden V. 49-51 ein neuer Gedanke.

Dabei ist (T364) der Tod der Väter nicht etwa darauf zurückzuführen, dass das Himmelsbrot des Manna „eine minderwertige Speise gewesen wäre“, sondern vielmehr

darauf, dass sie sich mit ihrem ‚Murren‘ aufgelehnt haben gegen den Gott ihrer Väter, der sie aus der ägyptischen Sklaverei gerettet hatte, und gegen Mose, seinen Gesandten“. Bezeichnend ist erneut, dass Thyen die Meuterei gegen den aus politischer Unterdrückung befreienden Gott zwar erwähnt, aber diesen Ungehorsam sofort wieder im Zusammenhang einer religiösen Sühnetheologie interpretiert. So gesehen geht es dem Messias Jesus nicht um die Befreiung und Aufrichtung Israels auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes, sondern um die Erlösung jedes einzelnen Menschen von seiner Sünde und seiner Errettung zum ewigen Leben im Himmel:

Nicht vom Sterben als dem natürlichen Ende allen kreatürlichen Lebens spricht also das *apethanon* {sie starben}, sondern vom „Tod als der Sünde Sold“ (Röm 6,23). Das muß dann umgekehrt auch für das *kai mē apothanē* {und nicht sterbe} des folgenden Satzes gelten: Weil der, der hier *egō eimi* {ICH BIN} sagt und durch die ‚Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt‘ diesen ‚Sold‘ ein für alle Mal bezahlt hat, als das ‚Lamm Gottes, das die Sünde der Welt beseitigt‘ (1,29), werden alle, die von diesem ‚Brot essen‘, das heißt, die an ihn glauben, ‚in Ewigkeit leben‘. Daran wird auch ihr kreatürliches Sterben nichts ändern, denn er wird sie daraus ja auferwecken (V. 39.40.44.54).

Wie sehr sich Thyen auf das Leben nach dem Tod konzentriert, zeigt seine Auseinandersetzung mit John Dominic Crossan,⁵⁶⁵ der annimmt, dass

sich die *eschatē hēmera* {der letzte Tag} dieser vierfältigen Verheißung nur auf den letzten Tag des Individuums beziehen lasse, denn „wie in Johannes 6 verwendet, scheint es nicht möglich zu sein, dass sich der ‚letzte Tag‘ speziell auf ein kosmisches Eschaton beziehen könnte, sonst müsste der Gläubige für die Zeitspanne vor seiner Ankunft ‚tot‘ sein“.

Unter Berufung auf Friedrich-Wilhelm Marquardt⁵⁶⁶ geht Thyen jedoch davon aus, dass „der auferstandene Jesus ‚der Mensch (ist), dem Gott alle Zeiten sperrangellweit geöffnet hat““. Daher

sollte man nicht versuchen, sie ihm wieder zu verschließen, indem man über ‚die Zeitspanne vor seiner Ankunft‘ spekuliert. Seit er das Tor des Todes durchschritten hat, sind in ihm der letzte Tag eines jeden Individuums und der letzte Tag des Universums synchronisiert.

Natürlich ist Thyen innerhalb dieser Auseinandersetzung darin Recht zu geben, dass man sich Spekulationen darüber versagen sollte, wie Aussagen über ein Leben nach

565 Thyen zitiert John Dominic Crossan, *It is Written: A Structural Analysis of John 6*, Semeia 26 (1983), 26, mit den von mir oben ins Deutsche übersetzten Worten:

„as used in John 6, it does not seem possible that the ‚last day‘ could refer specifically to an cosmic eschaton, else the believer would have to be ‚dead‘ for the period before its advent“.

566 Thyen zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, Bd 2, München & Gütersloh, 1992, 287.

dem Tode einzelner Menschen oder gar das Ende des Universums miteinander in Einklang zu bringen sind. In meinen Augen kann jede dieser Aussagen nur bildhaft etwas von den Hoffnungen widerspiegeln, die Menschen im Vertrauen auf den lebendigen Gott gewinnen können.

Das ändert aber nichts daran, dass in meinen Augen das Denken des Johannes gar nicht um die Frage nach einem Leben jenseits der persönlichen menschlichen Lebenszeit oder gar dieses Universums im Ganzen kreist. Wenn nach Psalm 115,16 der Himmel allein dem NAMEN zugeordnet ist, die Erde aber den Menschenkindern gegeben ist, dann spielt sich für einen jüdisch denkenden Messianisten wie Johannes auch das ewige („äonische“) Leben der kommenden Weltzeit auf dieser Erde ab und nicht etwa im Himmel. Dann ist dieses „ewige“ Leben nicht etwa quantitativ durch seine unendliche Dauer gekennzeichnet, sondern es ist ein in qualitativem Sinn erfülltes Leben: erfüllt von Freiheit und Recht, Liebe und Frieden.

Zum letzten Teil von Vers 51: „Und das Brot, das ich geben werde, das ist mein Fleisch für das Leben der Welt“, hatte Thyen eben schon die „Hingabe seines Fleisches“ „primär auf Jesu erlösendes Sterben“ bezogen. Auch in der „Wendung *hyper tēs tou kosmou zōēs* {für das Leben der Welt}“ ist nach Barrett⁵⁶⁷ (T365) ein „Verweis auf den Tod Jesu beabsichtigt“:

„Der Sinn des ganzen Satzes ist der von 3,15f: Gott liebte die Welt und gab in Christus die Mittel, durch welche sie ewiges Leben haben sollte.“

Zugleich sieht Thyen mit Morris⁵⁶⁸ in „der Wendung *hyper tēs tou kosmou zōēs* {für das Leben der Welt}“

ein weiteres Hindernis, die Aussage auf die Eucharistie hin zu deuten: „Auf Golgatha hat sich Christus ‚für das Leben der Welt‘ hingegeben, aber im Sakrament gilt seine Gabe den dort anwesenden Kommunizierenden, nicht der Welt“.

Da nach Morris am Anfang von Vers 51 sowohl der Abstieg Jesu (*katabas*) als auch das Essen des Brotes (*phagē*) im der griechischen Form des Aorist stehen, kann dieses Essen nur „die ein für alle Mal vollzogene Aufnahme von Christus“ ausdrücken, die „auf den einmaligen Akt der Inkarnation ausgerichtet“ ist und ist deshalb Thyen

567 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 308f.

568 Thyen zitiert Leon Morris, The Gospel According to John, NLC, London, 2. Aufl. 1974 mit folgenden oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten. Das erste Zitat steht auf S. 376:

„On Calvary Christ gave Himself ‚for the life of the world‘, but in the sacrament His gift is to the communicants there present, not to the world“.

Die beiden im nächsten Absatz zitierten Stellen stammen von S. 373f.:

„pointing to the single act of the incarnation“ und „once-for-all action of receiving Christ“.

zufolge „schwerlich auf das *wiederholte* Essen der eucharistischen Speise zu beziehen“. Daher muss der gesamte Vers 51

metaphorisch verstanden werden, das heißt: Wer immer (*ean tis*) Jesu Wort hört, der darf es sich nicht zum einen Ohr hinein- und zum anderen wieder herausgehen lassen, sondern muß es sich ‚einverleiben‘, so wie Ezechiel die ihm von Gott gereichte Buchrolle ‚aß‘ (Ez 2,8-3,3).

Auf den ersten Blick scheint Klaus Wengst das Essen des Brotes, das vom Himmel kommt, in ähnlicher Weise bildhaft zu verstehen. Auch ihm zufolge (W208f.)

nimmt Johannes vorher Gesagtes in knapper Form auf und wiederholt es in leichter Variation. An einer Stelle findet sich jedoch eine Fortführung, die zugleich zum nächsten Abschnitt überleitet, indem Johannes nun das Stichwort „essen“ aus dem in V. 31 zitierten Schriftzitat ins Spiel bringt, das er bei der ersten Gegenüberstellung mit dem Mannawunder nicht aufgenommen hatte...

Auf den bildhaften Sinn dieses Essens (W209) weist Wengst mit einem Zitat von Rudolf Schnackenburg⁵⁶⁹ hin, demzufolge „das *phageín* {Essen} des Schriftzitats“ jetzt

„an der Stelle [steht], wo vorher vom Kommen zu Jesus bzw. vom Glauben an ihn die Rede war, [es] bedeutet also in bildhaftem Sinn die Kommunikation mit Jesus durch den Glauben“.

Später geht Wengst jedoch weit über diese Deutung hinaus (W210), indem er sie folgendermaßen kommentiert:

Das trifft sicherlich zu. Aber wenn vom „Essen“ und vom „Brot“ gesprochen wird, dann klingt unüberhörbar die eucharistische Dimension an. So geht es auch um Kommunikation durch Kommunion und damit liegt hier zugleich eine deutliche Überleitung zum nächsten Abschnitt vor.

Aber zunächst noch einmal zurück (W209) zu Wengsts Auslegung der Verse 47-50. Zur der in Vers 47 erscheinenden prägnanten Zusammenfassung wesentlicher Aussagen des Evangeliums: „Wer vertraut, hat ewiges Leben“, betont er, dass „damit kein Allerweltsvertrauen gemeint“ ist,

sondern das Vertrauen auf den biblisch bezeugten Gott, den Jesus repräsentiert, für den er einsteht. Die so vertrauen, haben „ewiges Leben“, leben wirklich und unverlierbar, weil sie sich auf den wirklichen Gott einlassen und von ihm gehalten und bewahrt werden – auch wenn noch so viele Phänomene dem augenscheinlich widersprechen.

Mit der Wiederholung seiner zentralen Aussage: „Ich bin das Brot des Lebens“ in Vers 48 steht Jesus „dafür ein, dass das Vertrauen auf Gott Lebensgewinn ist und

569 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, HthK 4, Freiburg u. a. 1971, 81f.

nicht Enttäuschung und Verlust, verlorenes Leben.“ Noch einmal stellt Johannes Jesus „dem biblischen Mannawunder“ gegenüber, indem er in Vers 49 feststellt: „Eure Vorfahren haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben.“ Anders als Veerkamp und Thyen interpretiert er diese Aussage in dem Sinne, dass das Manna „lediglich der vorübergehenden Lebenserhaltung“ diene. Für ihn kann lediglich am Rande „[m]itschwingen..., dass diejenigen, die durch das Manna wunderbar ernährt wurden, doch nicht in das verheißene Land gekommen, sondern vorher in der Wüste gestorben sind.“ Weder „das Mannawunder“ noch die „vorher erzählte wunderbare Speisung“ haben „letztgültige Bedeutung“; letztere weist vielmehr „als Zeichen... auf das endzeitliche Ereignis hin...: Jesus selbst“.

Indem in Vers 50 Jesus nochmals mit dem Brot identifiziert wird, „das vom Himmel herabsteigt, dass man von ihm esse und nicht sterbe“, wird einerseits „die sozusagen himmlische Qualität dieser ‚Nahrung‘ im Unterschied zum Manna als letztlich doch – trotz des Wunders – ‚gewöhnlicher Nahrung‘“ herausgestellt. Bestand diese Qualität nach Vers 35 „im Aufhören von Hunger und Durst, so nun im Nicht-Sterben.“ Diese Verheißung (W210), die

am prägnantesten in 11,25 formuliert werden wird: „Die an mich glauben, werden leben, auch wenn sie sterben“, ... ist ein Dennoch!; sie übersieht und überspringt nicht schwärmerisch den Tod, sondern wird gegen ihn ausgesprochen im Vertrauen auf Gott, der sich gerade in Jesu Kreuzestod als lebendig machender Gott erwiesen hat.

Indem nun ab Vers 50 „vom ‚Essen‘ des ‚Brottes, das vom Himmel herabsteigt‘, die Rede“ ist, leitet Johannes zu den Versen über, in denen Wengst zufolge „unüberhörbar die eucharistische Dimension“ anklingt.

Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die Kritik, die Wengst (Anm. 342) gegenüber Jan Heilmann⁵⁷⁰ vorbringt, der „das Vorliegen von Anklängen an die Eucharistie in Joh 6 und einen Bezug auf sie in 6,51-58 im Besonderen“ unter Berufung auf „die Ergebnisse ... der neueren Mahlforschung“ bestreitet, die sich am „hellenistischen Gemeinschaftsmahl“ orientiert, „während das Abendmahl/die Eucharistie für das 1. Jahrhundert im Nebel verborgen erscheint“. Demgegenüber weist Wengst

nur auf Folgendes hin: Bereits Paulus zitiert in 1. Kor 11,23-25 eine ihm überlieferte Tradition über eine praktizierte und weiter zu praktizierende Mahlfeier, zurückgeführt auf das letzte Mahl Jesu mit seinen Schülern. In ihr werden „Brot“ und „der (mit Wein gefüllte) Becher“ soteriologisch gedeutet unter Bezug auf Jesus („mein Leib“) und seinen Tod („mein Blut“). Diese Mahlfeier hat dieselbe Erinnerungsstruktur wie das Mahl am Beginn des Pessachfestes: lebendige Vergegenwärtigung eines bestimmten als Erzählung überlieferten –

570 Wengst zitiert Jan Heilmann, Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen, Stuttgart 2014, 1-23.

Ereignisses. Das – und nicht ein gemeinantikes Gemeinschaftsmahl – ist der entscheidende Bezugspunkt für die Eucharistie/das Abendmahl. Diese Mahlfeier, in welcher unterschiedlichen Formen auch immer, wurde in den auf Jesus bezogenen Gemeinden weiter praktiziert, wie die entsprechenden Texte in den synoptischen Evangelien zeigen. Wenn das Johannesevangelium als in Gemeinden zu gebrauchender Lesetext geschrieben wurde, wie sollten bei Anklängen an diese Praxis die Rezipienten nicht an sie gedacht haben?

Damit ist Wengst ganz gewiss Recht zu geben, obwohl die Kenntnis eucharistischer Rituale noch nicht bedeutet, dass sie von Johannes auch positiv aufgenommen und in seinem Umfeld praktiziert wurden.⁵⁷¹

Recht gebe ich Wengst auch darin (W210), dass er die folgenden Verse 51-58 als „einen integralen Bestandteil des Evangeliums“ betrachtet und nicht als „die sekundäre Hinzufügung einer ‚kirchlichen Redaktion‘..., die der Brotrede gleichsam von hinten her eine eucharistische Deutung überstülpt“. Auf jeden Fall (W211) „ist dieser Schlussteil der Rede Jesu ganz eng mit ihren vorangehenden Ausführungen verzahnt“.

Was Wengst als „eucharistische Dimension“ bezeichnet, vollzieht sich bei Johannes so, dass er „von Jesus selbst redet, von dem ‚gezehrt‘ wird, von seinem ‚Fleisch‘ und ‚Blut‘“, ohne die Abendmahls Elemente Brot und Wein ausdrücklich zu nennen:

Jesus ist das Brot des Lebens gerade als der, der in den Tod gegeben wird. Dass er diesen Weg gegangen ist und dass dies zugleich der Weg Gottes war – davon wird im Abendmahl „gezehrt“. Darum geht es in diesen Versen und nicht reden sie einem „massiven Sakramentalismus“ das Wort. So verstanden, stehen sie nicht im Kontrast zur vorangehenden Brotrede, sondern ziehen von dort die Linie passionstheologisch aus und geben dem Glauben an Jesus als Brot des Lebens im Abendmahl einen Ort, an dem er sich „nähren“ kann.

Auf der Linie der christlichen Johannes-Interpretation, die Wengst vertritt, ist das einleuchtend. Dagegen spricht, dass Johannes von der Einsetzung des Mahls eben nicht berichtet, so dass es auch sein kann, dass Johannes zwar auf das Ritual anspielt, aber doch eher zurückhaltend und kritisch, bis hin zu provokativer Polemik. Aber dazu später mehr.

Vers 51 lässt sich Wengst zufolge zu Beginn „als Zusammenfassung der ganzen bisherigen Brotrede lesen: ‚Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist. Wer von diesem Brot isst, wird leben für immer.‘“ Der Ausdruck „lebendiges Brot“ erinnert an Johannes 4.10, wo „von ‚lebendigem Wasser‘ die Rede war“. Im

571 Vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit Esther Kobel, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden: Brill 2011, in der Buchbesprechung: [Jesu Fleisch kauen – wie beim Gott Dionysos?](#)

weiterführenden Satz: „Das Brot nun, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“, beginnt der

bisher mitschwingende eucharistische Ton..., dominant zu werden. Damit zugleich aber tritt die mit der Eucharistie verbundene Passionsthematik in den Vordergrund. Jesus erscheint hier als Geber und Gabe in einem. Er ist das, indem er sich für andere hingibt.

Obwohl das „Geben“ des Brotes durch Jesus hier nicht ausdrücklich (W212) „mit dem Wort ‚für‘ verbunden“ ist, interpretiert Wengst ähnlich wie Thyen (Anm. 338) den „Textzusammenhang, der vom Geben des Brotes durch Jesus spricht, dieses Brot mit seinem Fleisch identifiziert und das dem Leben der Welt zugutegekommen sein lässt“, vor dem Hintergrund der „Tradition stellvertretender Sühne“, wobei Wengst allerdings anders als Thyen darauf verweist, dass diese Tradition „ja auch ganz unmittelbar mit der Eucharistie verbunden ist“ (W212):

Mit der Identifizierung des Brotes, das Jesus geben wird, als seines „Fleisches“ kann die Gabe des Brotes als seine Hingabe kenntlich gemacht werden. Indem auf Jesus bezogen vom „Fleisch“ gesprochen wird, klingt damit auch die Aussage des Prologs in 1,14 an: „Das Wort ward Fleisch“ – und dieses „Fleisch“ geht den Weg in den Tod. Das „Brot Gottes“, das „der Welt Leben gibt“ (V. 33), wird nun kenntlich als Hingabe Jesu „für das Leben der Welt“. Wieder scheint hier die die Völker einbeziehende Dimension auf, die schon mehrfach im Johannesevangelium begegnet ist.

Ob allerdings tatsächlich schon Johannes mit dem Bezug auf das Leben der Welt „die Völker“ als Zielgruppe seines Evangeliums ansprechen wollte, bleibt in meinen Augen nach wie vor fraglich.

In recht knapper Form geht Ton Veerkamp⁵⁷² auf die fünf Verse Johannes 47-51 ein, wieder auf der Basis einer konsequent befreiungstheologischen Herangehensweise. Nach der Klärung der Frage, dass eine Schulung durch die Schrift nicht am Messias Jesus vorbei angemessen vorgenommen werden kann,

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

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

Brot Messias das Leben Israels. Dieses Brot Messias ist das lebende, das vom Himmel herabsteigende Brot, welches das Leben bis in die kommende Weltzeit sichert.

Bis zu diesem Punkt klingt das alles nach einer Wiederholung von bisher bereits Gesagtem. Dann aber taucht plötzlich das Wort *sarx*, „Fleisch“, auf, das bisher nur in Johannes 1,13-14 und 3,6 insgesamt viermal in unterschiedlicher Bedeutung vorgekommen war. Indem er an das Wort erinnert, das Fleisch wurde, konkretisiert Jesus, was mit dem Brot vom Himmel gemeint ist:

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

Ich weiß nicht, ob es mir gelungen ist, aber ich habe ausgehend von diesen Gedanken über Jesu [Fleisch für das Leben der Welt](#) in einem Gottesdienst die Bibelstelle Johannes 6,51 im Zusammenhang mit den Bibelstellen 4. Mose 11, Psalm 104,20-22 und Galater 5,14-15 für die heutige Zeit auszulegen versucht. Wer nach „Fleisch“ giert (4. Mose 11), lebt unter dem Einfluss der pharaonisch oder römisch geprägten Weltordnung, die am Ende sogar den Messias tötet. Der Messias Jesus dagegen gibt sein Leben freiwillig hin und überwindet auf diese Weise das System von „Fressen und Gefressenwerden“.

Johannes 6,52-58: Das Fleisch des Menschensohns kauen, sein Blut trinken

- 6,52 Da stritten die Juden untereinander und sprachen:
Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?
- 6,53 Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Wenn ihr nicht esst das Fleisch des Menschensohns und trinkt sein Blut,
so habt ihr kein Leben in euch.
- 6,54 Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben,
und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken.
- 6,55 Denn mein Fleisch ist die wahre Speise,
und mein Blut ist der wahre Trank.

- 6,56 Wer mein Fleisch isst und trinkt mein Blut,
der bleibt in mir und ich in ihm.
- 6,57 Wie mich gesandt hat der lebendige Vater
und ich lebe um des Vaters willen,
so wird auch, wer mich isst, leben um meinetwillen.
- 6,58 Dies ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist.
Es ist nicht wie bei den Vätern, die gegessen haben und gestorben sind.
Wer dies Brot isst, der wird leben in Ewigkeit.

[4. Juli 2022] Jesu Wort, dass er sein Fleisch für das Leben der Welt geben werde, ruft in Johannes 6,52 einen Streit unter den *Ioudaioi*, Juden bzw. Judäern, hervor. Klaus Wengst meint dazu wie Rudolf Schnackenburg,⁵⁷³

„Wenn sich in der hebräischen Bibel an das ‚Murren‘ des Volkes in Ex 16 (Manna- und Wachtelspeisung) das ‚Streiten‘ anschließt (Ex 17,2 – Wasser aus dem Felsen) und die gleichen Ausdrücke in Joh 6,41 und 52 aufeinanderfolgen, ist das sicher kein Zufall.“

Auch (Anm. 340) kommt „das ‚Streiten‘“ in „Num 20,3.13“ vor:

An den genannten Stellen wird das hebräische Wort für ‚streiten‘, was Schnackenburg ebenfalls vermerkt, in der Septuaginta zwar mit *loidoreísthai* wiedergegeben, an anderen Stellen aber auch mit *máchesthai*, das in Joh 6,52 gebraucht ist.

Da auch hier die „Juden“ als Streitende genannt werden, hält es Wengst für „unwahrscheinlich, dass sich die folgenden Ausführungen gegen eine völlig andere Front, nämlich eine gnostisch-doketische, wenden, also dagegen, in Jesus einen vom Himmel gekommenen Erlöser zu sehen, der nur zum Schein menschliche Gestalt angenommen hätte. Stattdessen geht es in seinen Augen um eine Auseinandersetzung mit der zur Zeit des Johannes schon seit langem überlieferten Abendmahlstradition:

Wie das Zeugnis des Paulus in 1Kor 11,23 zeigt, ist schon ihm die Abendmahlsüberlieferung als Tradition überkommen. Diese Tradition und die ihr entsprechende Praxis müssen daher ganz früh in den Gemeinden vorausgesetzt werden. Es ist gut denkbar, dass sie bei Außenstehenden von vornherein Fehldeutungen ausgesetzt waren.

Der Einwand gegen Jesus wird so „wenig wie in V. 41“ als „eine echte Frage“ vorgebracht, sondern als „ein ‚Unmöglich!‘ konstatiert“:

„Wie kann der da uns sein Fleisch zu essen geben?“ ... Was diese Frage formuliert, hat Jesus in dieser Weise vorher nicht gesagt, ist aber der Sache nach ein

573 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, HthK 4, Freiburg u. a. 1971, 89.

zutreffender Schluss – ein Schluss, der bei Außenstehenden, die im Tod Jesu nicht eine Quelle zum Leben zu sehen vermögen, Befremden hervorrufen muss.

Wengst betrachtet (W212f.) die „folgenden Ausführungen Jesu“ als eine Bemühen darum, dieses Befremden zu überwinden. Da aber „diejenigen, die das Befremden äußerten, nur zu Beginn angeredet“ werden, sind nicht sie als „die eigentlichen Adressaten“ angesprochen,

sondern diejenigen, die das Evangelium lesen und hören. Sie sollen gegenüber der von außen kommenden Infragestellung vergewissert werden. So liegt der Ton nicht auf dem Ausschluss ohnehin Außenstehender, sondern auf der Bestärkung derer, die „drin“ sind und „bleiben“ sollen.

Noch einmal (W213) leitet Jesus seine „Antwort mit dem doppelten Amen gewichtig ein“. Er beginnt mit einer Aussage, die nach Wengst „wesentlich vielschichtiger“ ist, „als in der Auslegung meist wahrgenommen wird“. Dabei ist der „Bezug auf die Eucharistie ... nur eine Dimension“. Jesus formuliert aus „einer nicht erfüllten Voraussetzung ... eine negative These: ‚Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr kein Leben in euch.‘“

Ignatius von Antiochia wird später gegen „doketisch denkende Christen, nach denen Jesus nur einen Scheinleib gehabt und also auch nur scheinbar gelitten hat“, diese Aussage ins Feld führen. In seinem Brief an die Gemeinde in Smyrna 7,1 schreibt er, „dass die Eucharistie das Fleisch unseres Retters Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte aufgeweckt hat.“ Und aus seinem Brief an die Römer zitiert Wengst die Stelle 7,3 als Beleg dafür, dass Ignatius keinen „Sakramentalismus“ im Sinne einer magischen Wirksamkeit der Abendmahls Elemente vertreten hat:

„Ich freue mich nicht an verderblicher Nahrung noch an den Freuden dieses Lebens. Brot Gottes will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids kommt, und als Trank will ich sein Blut, das ist die unvergängliche Liebe.“ Ignatius deutet das Blut Jesu als „die unvergängliche Liebe“. Das zeigt, dass er nicht an eine platte Identifizierung des Kelchinhalt mit dem Blut Jesu denkt.

Weder Johannes noch Ignatius nehmen nach Wengst die „in der bei Paulus und den Synoptikern überlieferten Abendmahlstradition“ vorherrschenden Vorstellungen „vom ‚Leib‘ als einem Äquivalent für die Person und vom ‚vergossenen Blut‘ als einem Ausdruck für gewaltsamen Tod“ auf, sondern beschränken sich auf den „Begriff ‚Fleisch‘ oder die Korrelatbegriffe ‚Fleisch‘ und ‚Blut‘“, womit einerseits auf die Passion angespielt wird und andererseits „die in der jüdischen Tradition außerordentlich häufige Wendung ‚Fleisch und Blut‘ eingewirkt haben“ kann, „die den Menschen, vor allem in seinem Unterschied zu Gott, umschreibt (vgl. Mt 16,17)“.

Das „Essen des Fleisches und Trinken des Blutes“ bringt nun aber Wengst zufolge „auf dem Hintergrund biblischer Tradition eine weitere Bedeutungsdimension“ ein. So ist (W213f.) in Hesekiel 39,17-20

im eigentlichen Sinn vom **Essen von Fleisch und Trinken von Blut** die Rede. Dazu werden dort die Vögel und wilden Tiere aufgefordert; die vorgestellte Szenerie ist die eines Schlachtfeldes. Dieselbe Szenerie steht in Sach 9,13.15 im Hintergrund, aber dort zeigt sich schon der Übergang zu einem metaphorischen Verständnis. In V. 13 hatte es in Gottesrede geheißen: „*Deine Kinder, Zion, stachle ich auf gegen deine, Griechenland.*“ Und in V. 15 wird dann gesagt, dass Gott über den Kindern Zions Schirm ist, und fortgefahren: *Sie essen Griechenlands Kinder, wie Schleudersteine zwingen sie sie nieder, trinken ihr Blut wie Wein und lärmen, sind voll davon wie die Opferschale, wie die Ecken des Altars.*“

Wie auch (W214) in Jesaja 9,19 ist hier symbolisch vom Sieg und von dem, „was man von ihm hat“, die Rede. Auch in 4. Mose 23,24 „wird von Essen und Trinken metaphorisch gesprochen“:

Dort vergleicht Bileam Israel mit einem Löwen und führt dann aus: „*Es wird sich nicht legen, bis es Gerissenes isst und das Blut Erschlagener trinkt.*“ Gemeint ist damit, dass Israel von dem profitiert, von dem „zehrt“, was ihm von besiegten Völkern zukommt.

In 2. Samuel 23,13-17 und 1. Chronik 11,15-19 schließlich weigert sich David, das „*Blut der Männer*“ zu trinken, „*die unter Einsatz ihres Lebens gegangen sind*“, um ihm Wasser aus Bethlehem zu holen. Tatsächlich verzichtet er auf das Wasser; „*Blut trinken*“ hat also hier die metaphorische Bedeutung, vom Lebensrisiko anderer zu profitieren“. Ähnlich sagt „Josephus in seiner Darstellung des Jüdischen Krieges“ ([Bell. 5, 8. 2](#)) über die in seinen Augen verblendeten Verteidiger Jerusalems

im Jahr 70, als die Lage noch nicht völlig desaströs war, sondern es noch Vorräte gab...: „Noch war es möglich, vom allgemeinen Unglück zu zehren (wörtlich: essen!) und das Blut der Stadt zu trinken“. Der Kontext zeigt, dass diese Wendungen metaphorisch verstanden sein wollen, dass nämlich die Kämpfenden von der Not und vor allem vom Tod der übrigen Bevölkerung profitieren.“

Wengst ist nun der Ansicht, dass von „diesen Stellen her ... die zunächst so befremdlich erscheinende Redeweise vom Essen des Fleisches Jesu und dem Trinken seines Blutes verständlich“ wird (W214f.):

Es liegt keineswegs magischer Sakramentalismus vor. Wessen Fleisch gegessen und wessen Blut getrunken wird, dessen Tod ist vorausgesetzt und davon profitieren die Essenden und Trinkenden. Die an der Eucharistie, am Abendmahl, Teilnehmenden „zehren“ vom Tod Jesu, gewinnen von ihm her Leben. Von den vom Tode Jesu Zehrenden gilt damit, was nach 5,26 vom Vater und vom Sohn gilt, nämlich lebensmächtig zu sein. Es gilt deshalb, weil nicht von

einem beliebigen Tod geredet wird, sondern von dem, mit dem Gott sich identifiziert und in dem er neuschöpferisch gehandelt hat. Das zeigt sich an dieser Stelle daran, dass Johannes von Fleisch und Blut „des Menschensohnes“ spricht und damit auf die Erhöhung und Verherrlichung Jesu am Kreuz anspielt.

Damit ist (W215) die „Aussage von V. 53 ... Anrede an diejenigen, die es für unmöglich halten, aus dem Tod Jesu Leben zu gewinnen. Sie konstatiert negativ, dass sie nicht Leben haben, wenn sie sie nicht von diesem Tod zehren.“

Dazu denke ich, dass Wengst wohl zu Recht erwägt, die provozierende Formulierung vom Essen des Fleisches mit dem von ihm zitierten metaphorischen Sprachgebrauch in Verbindung zu bringen. Zu wenig ernst nimmt er allerdings, dass es in allen Belegstellen darum geht, in verwerflicher Weise vom Tod der Feinde oder der Not anderer zu profitieren. Ob Johannes eine solche Vorstellung so reibungslos auf den Empfang des Abendmahls hat übertragen wollen, der im Johannesevangelium nicht einmal ausdrücklich erwähnt wird, halte ich doch für fraglich.

Das im folgenden Vers 54 erstmals auftretende Wort *trōgein* als Alternative für das Essen des Fleisches Jesu „kann auch die Bedeutung ‚beißen‘, ‚kauen‘ haben“. Aber nach Wengst weist „im Johannesevangelium ... nichts darauf hin, dass es anders verstanden ist als im schlichten Sinn von ‚essen‘.“ Daher versteht er den „Wechsel von *phágomai* zu *trógo* in Joh 6,49-57“ lediglich „als stilistische Variierung“. Ich denke jedoch, dass schon die Metapher vom Essen des Fleisches als solche provozierend genug ist, um erst recht wie zum Beispiel Adolf Schlatter⁵⁷⁴ zu „meinen, **das Wort *trōgein*** verschärfe ‚absichtlich den aufregenden, das Gefühl verletzenden Stachel des Worts‘. Wengst dagegen bleibt bei seiner Einschätzung:

Denen, die an der Eucharistie teilnehmen und damit vom Tode Jesu zehren, wird wirkliches Leben zugesagt. Und in der Tat: Die Feier des Abendmahls ist eine spezifische Form von „Lebenserfahrung“. Nicht verloren zu gehen, sondern wirklich zu leben, war vorher (V. 39f.) denen verheißen, die Jesus von Gott gegeben sind, die vertrauen. Das sind keine anderen als diejenigen, die die Eucharistie feiern. Sie sind damit nicht der Vorläufigkeit dieser Welt mit der Erfahrung des Todes enthoben. Sie feiern auch nicht ununterbrochen, so dass sich das Abendmahl auch als Wegzehrung und Unterpfand erweist. So folgt wie dort nun auch hier die Verheißung endgültigen „Stehens“ und „Bestehens“: „Und ich werde sie aufstehen lassen am letzten Tag.“

Von einem „magisch wirkenden **Sakramentalismus**“ kann Wengst zufolge in Vers 54 nicht die Rede sein. Aber dass „ein eucharistischer Bezug in diesem Text“ vorliegt, ist für ihn nicht zu bestreiten, obwohl Thyen, wie oben erwähnt, „das Essen und

574 Wengst zitiert Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 179.

Trinken im Sinne der von Ezechiel ‚einzuverleibenden‘ Buchrolle (Ez 2,8-3,3) als Verinnerlichung des von Jesus gesprochenen Wortes“ und „den gesamten Zusammenhang der Rede Jesu als ‚intertextuelles Spiel‘ mit Jes 55,1-3.10-11“ versteht:

Demgegenüber liegt ein Bezug auf die angeführten biblischen Texte und die Josephusstelle, die vom „Essen von Fleisch“ und „Trinken von Blut“ sprechen, ungleich näher. Sie zeigen zugleich, dass es biblisch und jüdisch alles andere als unmöglich ist, trotz des strikten Verbots von Blutgenuss metaphorisch vom „Trinken von Blut“ zu reden.

Dass Jesus in Vers 55 (W216) „Speise und Trank“ seines Fleisches und Blutes „als ‚wahr‘ charakterisiert“, bringt nach Wengst „eine Lebenserhaltung in den Blick, die über die Fristung des natürlichen Lebens hinausgeht“. Und in der Formulierung (Vers 56): „Welche mein Fleisch verzehren und mein Blut trinken, bleiben bei mir und ich bei ihnen“, macht die wechselseitige „Redeweise: ‚sie bei mir und ich bei ihnen‘“ deutlich, dass „es hier nicht um ‚Einverleibung‘ von ‚Unsterblichkeitsmedizin‘ geht“:

Jesus, der in den Tod geht, ist damit nicht „weg“, sondern „bleibt“. Er bleibt, bei denen, die ihrerseits dabei bleiben, dass aus seinem Tod Leben erwächst, und die das in der Feier des Abendmahls erfahren.

In Vers 57 wird diese Verheißung „an Gott zurück“ gebunden, und die „beiden Wendungen ‚mein Fleisch verzehren‘ und ‚mein Blut trinken‘ werden jetzt in der einen Formulierung aufgenommen: ‚mich verzehren‘.“ Das bedeutet nach Barrett:⁵⁷⁵ „Dies stützt die These, daß ‚Fleisch und Blut‘ die ganze Person Jesu bezeichnen.“

Davon kann gezehrt werden, weil der Weg Jesu in den Tod nicht willkürlich erfolgte und auch nicht einem blinden Schicksal unterworfen, sondern „Sendung“ von Gott war. Der wird hier betont als „der lebendige Vater“ bezeichnet, von dem allein her Jesus Leben hat, dessen Tod in diesem Abschnitt ständig im Blick ist. Er vermittelt denen Leben, die sich auf den in ihm präsenten Gott einlassen – die ihm im Leben und im Sterben vertrauen und deshalb nicht zuletzt auch das Abendmahl feiern.

Mit Vers 58: „Hier ist das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist – nicht wie die Vorfahren gegessen haben und gestorben sind: Wer dieses Brot verzehrt, wird leben für immer“, beendet Jesus seine Rede, indem er sie durch die Variation einer „Aussage vom Anfang des Abschnitts“ einrahmt und zugleich „auf die wesentliche Aussage der Brotrede“ zurückgreift, „sodass sie einen betonten Schlusspunkt bildet.“

In den Augen von Wengst kann also der Abschluss von Jesu Lebensbrotrede in den Versen 51 bis 58 problemlos im Sinne einer johanneischen Aufnahme und Deutung der christlichen Abendmahlspraxis verstanden werden.

575 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 310.

Von Hartwig Thyen (T365) wissen wir schon, dass er die in Vers 51 vollzogene „Identifikation des ‚Brotessens‘, das Jesus ‚geben wird‘..., mit ‚seinem Fleisch‘ ... nicht auf die *wiederholte* Feier der Eucharistie und deren ‚Mahlelemente‘ Brot und Wein, sondern auf Jesu einmaliges Sterben am Kreuz von Golgatha zum Heil der Welt“ bezogen hat. Insofern beruht ihm zufolge der Streit der Juden in Vers 52 über die Frage: „Wie kann der uns denn sein Fleisch zu essen geben?“ auch auf einem „der vielen und für unser Evangelium typischen ‚Mißverständnisse‘ der *Ioudaioi*. Denn zu einem derartigen Akt von Kannibalismus hatte Jesus sie mit V. 51 ja keineswegs aufgefordert.“ Nochmals betont er die metaphorische Bedeutung dieses Verses (T365f.):

Das ‚Brot‘, das Jesus als der fleischgewordene *logos* selbst ist, zu „essen“ heißt also, sich ihn ganz und gar ‚einzuverleiben‘, an ihn, der mit dem Vater Eins ist, zu glauben und ihn ‚von ganzem Herzen und mit allen Kräften der Seele‘ zu lieben“ (vgl. Dtn 6,5). So hatte schon das Deuteronomium den biblischen Mannaregen als Kundgabe dessen gedeutet, daß der Mensch nicht vom Brot allein, sondern vielmehr von allem lebt, das aus dem Munde Gottes hervorgeht (Dtn 8,3). Und Jeremia hatte erklärt: „Dein Wort ward meine Speise, da ichs empfang, und dein Wort ist meines Herzens Freude und mein Trost“ (Jer 15,16).

Außerdem verweist er dazu auf Psalm 119,103 und Amos 8,11, vor allem aber auf Jesaja 55,1-3 u. 10-11.

In den Versen 53-55 scheint Jesus „auf den ‚Streit‘ der Juden und auf ihre absurde Unterstellung, er wolle ihnen buchstäblich sein Fleisch zu essen geben“, durch seine „drastische Redeweise“ den Eindruck zu erwecken,

als hätten die Juden Jesus gar nicht mißverstanden, und als wolle er ihnen tatsächlich und buchstäblich sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken geben. Aber dieser Anschein ist ein trügerischer Schein. Denn die in unserer Passage geradezu rhapsodisch wiederholte Forderung, „das Fleisch des Menschensohnes (oder ‚mein Fleisch‘) zu essen und sein Blut (oder ‚mein Blut‘) zu trinken“, offenbart gerade die Absurdität jenes wörtlichen Verständnisses.

Absurd ist dieses wörtliche Verständnis Thyen zufolge deswegen, weil Johannes „Jesus durchgehend als einen gerechten und toratreuen Juden“ darstellt:

Darum gibt es auch nicht den geringsten Grund dafür, daß der jetzt völlig unvermittelt nicht mehr metaphorisch vom ‚Essen des Fleisches und Trinken des Blutes des Menschensohnes‘ als Ausdruck des *Glaubens* reden, sondern ausgerechnet von seinen *jüdischen* Antagonisten fordern sollte, ganz buchstäblich sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken. Kein denkbarer Jude könnte das je anders als metaphorisch verstehen. Denn wie schon der bloße Gedanke einer Anthropophagie {Menschenfresserei} für die gesamte zivilisierte Welt des Hellenismus einschließlich des Judentums ein unvorstellbarer Greuel ist, so ist zumal für die Juden jegliche Art von *Blutgenuß* eine unvergebbare Sün-

de vor Gott (vgl. Gen 9,4; Lev 3,17; 7,26; Jub 6,12ff; Act 15,20.29; 21,25...). Zu solchem Frevel wird kein Jude einen anderen jemals auffordern.

Damit blendet Thyen allerdings aus oder es ist ihm nicht bewusst, dass es im hellenistischen Umfeld des Johannesevangelium durchaus religiöse Praktiken gab, sich durch den rituellen Verzehr eines Tieres die Kräfte eines in diesem Tier leibhaftig anwesenden Gottes, etwa des Dionysos, einzuverleiben (vgl. dazu meine [Anm. 571](#)). Insofern ist es vorstellbar, dass die Juden entsetzt eine Aufforderung Jesu in diesem Sinne von sich weisen. Warum Jesus durch eine bewusste Anspielung auf solche abstoßenden Rituale die Provokation seiner jüdischen Gegner auf die Spitze treiben sollte, müsste dann aber noch genauer geklärt werden.

Thyen sieht die „Unmöglichkeit eines *wörtlichen* Verständnisses“ als den

Grund dafür, daß zahlreiche Ausleger von V 51 an das ‚Essen‘ und ‚Trinken‘ nicht mehr als metaphorische Rede für die Verinnerlichung durch den Glauben begreifen, sondern die Rede vom Essen und Trinken von jetzt an vielmehr wörtlich nehmen, um nun umgekehrt gerade ‚Fleisch‘ und ‚Blut‘ zu Allegorisieren für die eucharistischen Mahlelemente ‚Brot‘ und ‚Wein‘ zu erklären. Dazu sehen sie sich legitimiert durch das schon lange beobachtete Spiel mit eucharistischer Metaphorik, das unsere Passage offenkundig prägt.

Das wäre aber, so Thyen, „auf der Bühne der erzählten Welt angesichts des bis hierher erreichten Standes der Erzählung“ in plumper Weise anachronistisch (T368):

Solche Verbindungen zur Feier der Eucharistie mag allenfalls der damit vertraute implizite (christliche!) Leser assoziieren... Aber ... eine Rede Jesu über die Eucharistie und ihre Heilsbedeutung [würde] in unserem sechsten Kapitel ja nicht nur am falschen Ort und zur Unzeit, sondern vor allem vor einem falschen Auditorium laut...

Thyen argumentiert hier allerdings nicht ganz konsequent, denn auch er geht ja davon aus, dass der Evangelist als „Kenner der synoptischen Evangelien und der urchristlichen Tradition ... natürlich ebenso gut wie seine Leser“ weiß, „daß Jesus das Herrenmahl ‚in der Nacht, da er verraten ward‘, im engsten Kreis der Zwölf eingesetzt und es dann durch sein Sterben am Kreuz in Kraft gesetzt hat.“ Und so, wie er in Johannes 13 „fraglos ein absichtsvolles Spiel mit der synoptischen Abendmahlszene“ wahrnimmt, so „könnte man auch in Joh 6,51-58 ein derartiges Spiel entdecken, so daß gerade dadurch in Joh 13 der Platz für die Fußwaschungsszene frei geworden wäre.“ Dazu ergänzt Thyen ein Zitat des Reformators Johannes Calvin:⁵⁷⁶

Ohne das so zu benennen hat Calvin diese Art von Intertextualität im Blick, wenn er zu V. 54 erklärt: „Und es wäre gewiß töricht und zur Unzeit geschehen, jetzt schon vom Abendmahl zu sprechen, das er noch gar nicht eingesetzt

576 Thyen zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums. Übers. M. Trebesius u. H. C. Petersen, 171.

hatte. Deshalb spricht er hier sicher von der dauernden ‚Speise des Glaubens‘. Zugleich aber gebe ich zu, daß alles Gesagte für die Gläubigen tatsächlich auch auf das Abendmahl vorausdeutet und zutrifft: Christus wollte das heilige Mahl gleichsam als Besiegelung dieser Lehre. Deshalb wird bei Johannes das Abendmahl nicht erwähnt“.

Thyen beharrt aber darauf, dass „die weithin üblich gewordene und gewissermaßen zur Alleinherrschaft gelangte eucharistische Interpretation unserer Passage“ nicht in den Vordergrund gerückt werden darf. Schon das Geben des Fleisches in Vers 51 brachte „den *Tod* Jesu zur Sprache“, insgesamt sind die Verse 51-58 „*sachlich* eher eine Analogie zu den *Leidensweissagungen* der Synoptiker“ als zur Einsetzung des Abendmahls, so dass Schlatter⁵⁷⁷ in Thyens Augen zu Vers 53 mit Recht sagt (T369):

„Weil er der Menschensohn ist, hat er Fleisch, und deshalb ist Sterben die Weise, wie er zum Geber des Lebens wird. ... Damit war der Blick der Galiläer auf seinen Tod gerichtet; Blut kann man nur trinken, nachdem es ausgeschüttet ist. ... Diese Formeln, die zunächst den die völlige Vernichtung verlangenden Willen beschreiben, werden aber von Jesus in eine Verheißung verwandelt. Daß der Wille, der ihn vernichten will, geschieht, ist das Heil der Welt“. Und das von ganzem Herzen zu glauben, das heißt hier in der kühnen Metapher: sein Fleisch zu *essen* und sein Blut zu *trinken*.

Damit folgt Thyen den „meisten der älteren griechischen und lateinischen Väter“ und den „meisten Reformatoren“, die „Joh 6 ohne jegliche Beziehung auf die Eucharistie als christologische Rede und das ‚Essen des Fleisches‘ und ‚Trinken des Blutes‘ dementsprechend als Metaphern für die Aneignung des gekreuzigten Jesus durch den Glauben verstanden“ haben. Dagegen erscheint ihm „der Gedanke, Johannes habe Jesus im galiläischen Kapharnaum ein *jüdisches* Auditorium über die Feier der *christlichen* Eucharistie, über deren Heilsnotwendigkeit und Leben verleihende Wirkung ‚belehren lassen‘ (*didaskōn*: 6,59), geradezu absurd“. Damit begreift Thyen (T369f.) „die gesamte Lebensbrotrede (6,26-59) innerhalb der erzählten Welt des Evangeliums als metaphorische Rede über die ‚*manducatio perpetua fidei*‘ {beständige Einverleibung des Glaubens} (Calvin)“ (T370):

Während die V 26-50 das erzählte Auditorium dazu aufrufen, an den zu *glauben*, den Gott als Lebensbrot vom Himmel gesandt hat, steigern die V. 51-59 das Paradox und machen deutlich, daß es mit dem bloßen Glauben an seine *Sendung* nicht getan ist, sondern daß es gilt, sich den „einzuverleiben“, der „sein Fleisch hingegeben und sein Blut vergossen hat für das Leben der Welt“, damit so aller Hunger ein für alle Mal gestillt und aller Durst auf ewig gelöscht werde (6,35). Das zur Sprache zu bringen, ist der jenseits des lexikalisch Erfaßten liegende, im biblischen Sprechen aber gleichwohl bereits erprobte meta-

577 Thyen zitiert Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 4. Auflage 1975, 178.

phorische Gebrauch der Lexeme *phagein* bzw. *trōgein* und *pinein* {essen bzw. kauen und trinken} wohl am vorzüglichsten geeignet.

Nochmals bestätigt Thyen allerdings, dass er „eine Beziehung zum Sakrament der Eucharistie“ in unserer Passage nicht völlig ausschließt. Angemessen bestimmt in seinen Augen Karl Barth⁵⁷⁸ die „Art ihrer Beziehung zum Sakrament der Kirche“:

„Also kein Bericht über die Einsetzung des Abendmahls und überhaupt keine Lehre vom Abendmahl soll hier geboten werden, sondern ein Äquivalent für beides, eine Darstellung des Gottesmysteriums, der ‚manducatio perpetua fidei‘ (Calvin), d. h. des Essens und Trinkens, der Speisung, von der der Glaube lebt, sofern er überhaupt lebt: der Ernährung durch den dahingegebenen Christus, durch die Kreuzigung seines Fleisches, durch das Vergießen seines Blutes (wir sahen ja, daß dies die von V. 51 an sichtbare Spitze des Satzes ‚Ich bin das Brot des Lebens ist‘)“.

Zu Vers 56 macht Thyen darauf aufmerksam (T371), dass hier „als die Konsequenz“ des „Essens und Trinkens von Fleisch und Blut Jesu als des Menschensohnes“ nun erstmals die spezifisch johanneische, fast formelhafte Rede von der wechselseitigen und bleibenden Immanenz des Glaubenden in Jesus und Jesu im Glaubenden“ erscheint. Da „diese reziproke Immanenzformel, die uns in 14,20; 15,4-7; 17,23.26 sowie 1Joh 3,6.24 wieder begegnen wird..., hier exakt an die Stelle der Wendung: *echei zōēn aiōnion*, von V 54 getreten ist, sind das ‚wechselseitige In-Sein‘ und das ‚Haben des ewigen Lebens‘ nahezu synonym.“ Sie mag „an die Praxis der Eucharistie erinnern“, hat jedoch

ihren Grund vielmehr in der wechselseitigen Immanenz des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater (10,38; 14,10f; 17,21). Und wenn Jesus im folgenden V. 57 erklärt: *kathōs apesteilen me ho zōn patēr kagō zō dia ton patera, kai ho trōgōn me kakeinos zēsei di’ eme* {Wie mich gesandt hat der lebendige Vater und ich lebe um des Vaters willen, so wird auch, wer mich isst, leben um meinetwillen}, so heißt das im Licht der eben genannten Passagen, daß er dem *ho trōgōn me* {der mich isst} nichts Geringeres als die Partizipation an seinem „Einssein“ mit dem Vater verheißt.⁵⁷⁹

Die Verwendung des Wortes *trogein* in Johannes 6,54.56.57.58 dient Thyen zufolge (T372) „schwerlich dazu, den Realismus des Essens als ‚Kauen mit den Zähnen‘ zu akzentuieren, und erst recht ist darin keine antidoketistische Intention zu erkennen“, worin er mit Wengst einig ist. Wie Wengst geht er davon aus, dass „im zeitgenössischen Griechisch *trōgō* als Präsens des Aorist *ephagon* {ich aß} das klassische *esthiō*

578 Thyen zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums, Ges. Ausg. 9, Zürich 1976, 313f.

579 Damit bezieht sich Thyen auf W. H. Cadmann, The Open Heaven, edited by G. B. Caird, Oxford 1969, 88.

{ich esse} längst ersetzt“ hat. Einig ist Thyen mit Wengst auch darin (T373), dass Vers 58 „das von der ‚Menge‘ ins Spiel gebrachte Mannathema (6,30ff) wieder“ aufnimmt und „damit die Kohärenz der gesamten Lebensbrotrede Jesu nachdrücklich“ markiert.

Bevor ich Thyens Auslegung verlasse, möchte ich aber doch noch erwähnen (T372), wie er sich auf Hugo Odeberg⁵⁸⁰ bezieht, der unter „einem ganz anderen Gesichtspunkt ... gewichtige Einwände gegen die primär eucharistische Auslegung von Joh 6 oder Teile des Kapitels“ erhebt. Er zitiert ihn folgendermaßen:

„Der Übergang zur Vorstellung des Verzehrs von Fleisch und Blut des Menschensohnes ist ganz natürlich. Da der Menschensohn das himmlische Brot ist, muss er selbst wirklich ‚gegessen‘ werden – wohlgemerkt: in der Welt des Geistes –, d. h. er muss in den *spirituellen Organismus* des Gläubigen eintreten und mit ihm assimiliert werden; es entspricht ganz der starken realistischen Betonung der Rede von der Geburt aus der Höhe, wenn dieses Essen des spirituellen Brotes realistisch als Essen des Fleisches und Trinken des Blutes des Menschensohnes ausgedrückt wird, d. h. um nachdrücklich zu zeigen, dass der Erwerb des himmlischen Brotes, der ‚unvergänglichen Speise‘, keine bloße Allegorie war. Aber bei diesem Verständnis des Sinns der Rede ist es offensichtlich, dass sich kein Teil der Rede – und schon gar nicht die ganze Rede – *primär* auf das Sakrament der Eucharistie beziehen kann. In der Tat, wer die Worte vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes so versteht, dass sie sich auf das Brot und den Wein der Eucharistie beziehen, vertritt genau die verfehlte Auffassung, zu deren Vertretern Nikodemus in Kap. 3 und die ‚Juden‘ hier gemacht werden, nämlich dass Johannes‘ realistische Ausdrucksweise sich auf Gegenstände der irdischen Welt statt auf Gegenstände der himmlischen Welt beziehen“.

580 Thyen zitiert Hugo Odeberg, *The Fourth Gospel*, Amsterdam 1974 (= Uppsala 1929), 239, mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten:

„The transition to the conception of the consumption of the flesh and blood of the Son of Man is quite natural. Since the Son of Man is the Celestial Bread, He himself must really be ‚eaten‘ – *nota bene*: in the world of the spirit –, i. e. He must enter into and be assimilated with the *spiritual organism* of the believer; it is quite in keeping with the strong realistic emphasis of the discourse on the birth from above, if this eating of the spiritual bread is put realistically as eating the flesh and drinking the blood of the Son of Man, i. e. in order to impress strongly that the acquisition of the heavenly bread, the ‚imperishable food‘, was no mere allegory. But with this understanding of the meaning of the discourse it is obvious, that no part of the discourse, – still less the whole of it – can *primarily* refer to the sacrament of the Eucharist. In fact, one who understands the words of the eating and drinking of the flesh and blood to refer to the bread and wine of the Eucharist takes exactly the mistaken view of which Nicodemus in ch 3 and the ‚Jews‘ here are made the exponents, viz. that J’s realistic expressions refer to objects of the terrestrial world instead of to objects of the celestial world“.

Bezeichnend für Thyen erscheint mir hier, dass er Odebergs „Unterscheidung einer ‚irdischen‘ von einer ‚himmlischen Welt‘“ als „hilfreich und notwendig“ aufgreift, wenn er auch betont, dass „gegen das Gefälle seiner Auslegung ... diese *Unterscheidung* nicht zu einer *Trennung* dieser beiden ‚Welten‘ voneinander und zu einer totalen Dualisierung unseres Evangeliums führen“ darf:

Immer gilt es, im Auge zu behalten, daß Johannes den *logos* als denjenigen preist, ohne den auch nicht ein einziges Ding der geschaffenen Welt geworden ist (1,1ff), und daß Gott seinen ‚einzigen Sohn‘ gesandt hat, daß der *kosmos* (!) durch ihn gerettet werde (3,17)...

Diesen Gedankengang lässt er Edwin Clement Hoskyns⁵⁸¹ weiter ausführen (T372f.):

„Die Bedeutung, die der Evangelist in diesem Kapitel dem Werk des Mose, der Geschichte, die der konkreten Existenz der galiläischen Volksmenge zugrunde liegt, dem Brot und den Fischen, die ihnen gereicht wurden, den Taten Jesu ebenso wie seinen Worten, seinem Tod und dem Fleisch und Blut, nicht des Sohnes Gottes, sondern des Menschensohnes (V. 53); sein allgemeines Beharren im Prolog seines Evangeliums auf der Erschaffung der Welt durch das Wort Gottes (1,3) ... und auf dem *Fleisch* Jesu als Grund und Anlass und Ort der christlichen, apostolischen Erkenntnis der Wahrheit und der Herrlichkeit Gottes (1,14) – all dies, und noch viel mehr, macht es ganz unmöglich anzunehmen, daß er am Schluß der Rede alles, was er gesagt hat, geleugnet haben soll und in einen fast unhaltbaren ultimativen Dualismus und in einen ganz unerträglichen Pessimismus in bezug auf die Welt, in der die Menschen leben und sich bewegen und ihr Sein haben, zurückgefallen ist.“ Zugleich gilt aber: „Die sichtbare Welt, einschließlich des *Fleisches* des Menschensohnes Jesus, einschließlich auch seiner hörbaren Worte, ist belanglos und unwichtig, wenn

581 Thyen zitiert Edwin Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), *The Fourth Gospel*, London, 2. Aufl. 1947, 284f., mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten:

„The importance assigned by the Evangelist in this very chapter to the work of Moses, to the history underlying the concrete existence of the Galilean crowd, to the bread and fish that had been given to them, to the actions of Jesus as well as to his words, to His death, and to the flesh and blood, not of the Son of God, but of the Son of man (V. 53); his general insistence in the Prologue to his gospel upon the creation of the world by the word of God (1,3) ... and upon the *flesh* of Jesus as the ground and occasion and place of Christian, apostolic apprehension of truth and the glory of God (1,14) – all this, and indeed much more, makes it quite impossible to suppose that at the conclusion of the discourse he should have denied everything he had said and fallen back upon an almost intolerable ultimate dualism and into a quite intolerable pessimism concerning the World in Which men live and move and have their being“. Zugleich gilt aber: „The visible World, including the *flesh* of Jesus the Son of man, including also his audible words, is trivial and unimportant, if it is regarded as existing by and in itself and if its goal and purpose is attained by what it makes or shall make of itself (6,18f.30f)“.

sie als an und für sich bestehend betrachtet wird und wenn ihr Ziel und Zweck durch das erreicht wird, was sie aus sich selbst macht oder machen soll (6,18f. 30f)“.

Ich habe diese beiden Zitate in voller Länge übernommen, wie Thyen sie anführt, um nochmals herauszustellen, dass Thyen zwar keinen gnostischen Dualismus vertritt, aber dennoch in einer Weise zwischen der irdischen und der himmlischen Welt unterscheidet, die in meinen Augen mit der Sichtweise des jüdischen Messianisten Johannes nicht vereinbar ist.

Nach Ton Veerkamp⁵⁸² geht es im Essen des Fleisches des Messias Jesus ganz gewiss nicht um die spirituelle Aufnahme des Menschensohnes in der Welt des Geistes. Ihm zufolge muss man Jesus, wie Johannes ihn darstellt, allerdings vorwerfen, dass er sich recht wenig Mühe gibt, seinen Gesprächspartnern wirklich verständlich zu machen, was er meint:

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.

Ausdrücklich wendet sich Veerkamp hier gegen Wengst, der es als eine „stilistische Variierung“ betrachtet, dass „hier ‚kauen‘ statt ‚essen‘ steht“:

Johannes steht hier nicht der Sinn nach Stilübungen. Hier macht unser Text eine folgeschwere Wende. Jetzt will er die Provokation. Wer so redet, will keine Verständigung. Er will Trennung, Schisma. Das ist die Sprache der Sekte.

Veerkamp scheint aber nicht unbedingt auszuschließen, dass Johannes hintergründig auf das ihm bekannten Abendmahlsritual anspielt. Vielleicht kritisiert er eine Ritualisierung, die aus der Nachfolge des Messias Jesus die ständig verfügbare Einverleibung seiner heilvollen Kräfte macht:

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

582 [Der Streit unter den Judäern, 6,52-59](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 180-181; 2006, 122-123).

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.

Auf dieses Gebot hatte auch Thyen Bezug genommen. Der aber hatte gemeint, genau deswegen hätte Jesus seine Worte nur metaphorisch meinen können. Konnte Thyen aber annehmen, dass Jesus von seinen Mitjuden auch so verstanden worden wäre? Genau das scheint wiederum Wengst anzunehmen, indem er an die metaphorische Redeweise vom Fleischessen und Bluttrinken besiegt oder getöteter Feinde in der jüdischen Tradition erinnert. Aber auch das würde nur Sinn machen, wenn die Gesprächspartner Jesu bereits etwas vom Abendmahl wüssten und in der Lage wären, dessen Genuss in dieser Weise symbolisch zu deuten. Wenn Johannes tatsächlich darauf anspielt, bleibt jedenfalls die unerträgliche Provokation bestehen, dass Jesus hier von seiner bevorstehenden Zerfleischung am Kreuz der Römer spricht, zu der sich die ihm Zuhörenden positiv verhalten sollen:

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

Was will der johanneische Jesus sagen, indem er dermaßen provozierend redet, dass fast alle seine Nachfolger sich von ihm abwenden werden?

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.“

In dieser Hinsicht argumentiert Veerkamp bis zu einem gewissen Grad ähnlich wie Thyen, demzufolge (T365f.) Jesus symbolisch „zu ‚essen‘ heißt..., sich ihn ganz und gar ‚einzuverleiben‘, an ihn, der mit dem Vater Eines ist, zu glauben und ihn ‚von ganzem Herzen und mit allen Kräften der Seele‘ zu lieben“. Dabei bleibt natürlich der große Unterschied zwischen beiden bestehen, dass Veerkamp von der kommen-

den Weltzeit auf der Erde unter dem Himmel spricht, während Thyen das ewige Leben letztlich in der himmlischen Welt verortet.

Im Gegensatz sowohl zu Thyen als auch zu Wengst kommt hinzu, dass Veerkamp die Aussagen des johanneischen Jesus als dermaßen provokativ und unerträglich für seine Zuhörerschaft empfindet, dass er ihnen gegenüber nicht mit Kritik spart:

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).

Angesichts dieser Einschätzung wirkt die Auslegung von Wengst wie eine Verharmlosung der Konfliktslage, die sich im Lauf der Rede Jesu immer mehr zuspitzte. Mag es auch sein, dass die Juden Jesus missverstehen, wichtig scheint nur zu sein (W215), dass die sich in der Gemeinde Jesu versammelnden Menschen aus der Völkerwelt im Abendmahl „wirkliches Leben“ gewinnen, indem sie „vom Tode Jesu zehren“.

Gegenüber einer solchen von Klaus Wengst und vielen anderen Exegeten vertretenen „klerikal-sakramentalen Deutung der Brotrede, vor allem 6,52-58“ äußert Ton Veerkamp in einem der Auslegung von Kapitel 6 hinzugefügten Exkurs⁵⁸³ grundsätzliche Kritik, obwohl er nicht bestreitet, dass Johannes die Abendmahlspraxis anderer messianischer Gemeinden kannte:

Wie Johannes nicht ausdrücklich gegen die Taufpraxis der messianischen Gruppen polemisiert, so polemisiert er nicht offen gegen die Praxis, durch Brot und Wein des Messias zu gedenken „bis er kommt“. Aber er kommt ohne sie aus. Wir können höchstens vermuten, dass Johannes die Gefahr spürt, aus dieser Praxis könne religiöser Hokusfokus entstehen. Wenn „Sakrament“, dann bei ihm höchstens die Fußwaschung – das Sakrament der Solidarität.

Damit konnten und können die Kirchen nicht viel anfangen, weil die klerikale Sakramentenverwaltung, mit der die Reformation mitnichten aufgeräumt, sondern die sie durch eine Verwaltungsreform bestätigt hatte, Existenzberechtigung aller kirchlichen Ordnungen bleibt und nicht, wie das synoptische Abendmahl, Zeichen eines befreiten, messianischen Lebens ist. Der Vatikan hatte nach dem zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1966) dem Ritual der Fußwaschung eine gewisse gesamtkirchliche Weihe verliehen; das Ganze ist aber

583 [Scholion 6: Zur klerikal-sakramentalen Deutung der Brotrede, vor allem 6,52-59](#), Abs. 5-6 (Veerkamp 2021, 186-187; 2006, 126).

nicht mehr als religiöse Folklore, wie das Abendmahl eine Art religiöse Magie war – und ist.⁵⁸⁴ Die Rede vom „Brot des Lebens“ ist die Rede von einer unbedingten messianischen Disziplin und nicht von einer rituellen Handlung.

Johannes 6,59: Jesus hatte in synagogaler Versammlung in Kapernaum gelehrt

6,59 Das sagte er in der Synagoge, als er in Kapernaum lehrte.

[5. Juni 2022] Zur nachträglichen Bemerkung in Johannes 6,59, dass die „Deutung des Zeichens“ der Speisung der 5000 durch Jesus „in der Synagoge von Kapernaum“ geschieht, hatte Ton Veerkamp⁵⁸⁵ bereits im Zusammenhang mit dem in 6,3 und 15 erwähnten Berg betont, dass diese Rede „nicht weniger programmatisch ist als die ‚Bergpredigt‘ bei Matthäus“. Als Ort dieser Rede setzt er selbstverständlich das Gebäude einer Synagoge in Kapernaum voraus.

Dasselbe ist auch bei Klaus Wengst der Fall (W217), der die „szenische Bemerkung“ in Vers 58 „als Abschluss der Brotrede“ liest, auf die „hier ausdrücklich zurückgeblickt“ wird:

Johannes bereitete sie so vor, dass er als Ort der Handlung Kafarnaum angab, ohne eine nähere Eingrenzung vorzunehmen. Wenn er jetzt im Nachhinein die Ortsangabe präzisiert und die Synagoge nennt, lässt sich das auch als Vorbereitung der neuen Szene verstehen.

Aus der Nennung der Synagoge darf aber Wengst zufolge nicht der Schluss gezogen werden (Anm. 347), „dass als Zeit der Sabbat anzunehmen sei ..., was den weiteren Schluss zuließe, Johannes kümmere der dann vorausgesetzte Sabbatbruch nicht“:

Im Text findet sich kein Hinweis auf den Sabbat. Auf ihn aus der Erwähnung der Synagoge zu folgern, ist ein Analogieschluss christlicher Autoren, nach deren Erfahrung Kirchen in der Regel nur sonntags eine Funktion haben.

Hartwig Thyen (T358) fragt anders als Wengst und Veerkamp „nach der Bedeutung des hier – ebenso wie in dem darauf zurückblickenden V. 18,20 – artikellos und im Singular gebrauchten *en synagōgē*“. Er lehnt es aber ab, Johannes 6,59 als eine eingeschobene redaktionelle Anmerkung zu betrachten, nur weil „der Vers höchst überraschend eine Erzählung, die nach 6,25 doch sehr viel einleuchtender als ein Geschehen am Seeufer zu lesen wäre, gleich doppelt lokalisiert, nämlich einmal durch *en synagōgē* {wörtlich: in Synagoge} und zum andern durch *en Kapharnaoum* {in Kapernaum}“. Dadurch fühlt sich Thyen zu der Frage herausgefordert (T359),

584 Dazu verweist Ton Veerkamp auf seinen Aufsatz: Der mystifizierte Messias – das mystifizierte Abendmahl. Abendmahltexte der messianischen Schriften, in: Texte und Kontexte 25 (1985), 16-42.

585 [Einstimmung: Nahe war Pascha, das Fest der Judäer, 6,1-4](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 160; 2006, 109).

ob ‚Synagoge‘ hier überhaupt die – unserem Gebrauch des Lexems ‚Kirche‘ entsprechende – *abgeleitete* Bezeichnung eines *Gebäudes* und nicht vielmehr im Sinne des *primären* Gebrauchs von *synagōgē* der Name der öffentlichen Versammlung der Juden ist. Die könnte dann aber ja sehr wohl auch am Seeufer von Kapharnaum stattgefunden haben, zumal ein Synagogen-Gebäude dem Ansturm der etwa Zehntausend, die Jesus zuvor gesättigt hatte, ja wohl kaum gewachsen gewesen wäre und zugleich das von unserem Autor stets sorgfältig beachtete Verisimile seiner Erzählung gestört hätte.

Für diese Annahme spricht außerdem nicht nur, dass im „biblischen Prätext“ der „Manna-Erählung ... die Septuaginta sowohl in den V. 1.2.9.10.22 von Ex 16 als auch in Num 14,1.2.5.7.10.27.35 und 36 die dort beschriebene ‚Versammlung ganz Israels‘ (HT: *‘adah*) stets mit *synagōgē* wiedergibt“, sondern auch,

daß wir aus dem Palästina der Zeit des herodianischen Tempels keinerlei verlässliches archäologisches oder inschriftliches Zeugnis über spezifische Gebäude, die eigens zum Zweck gottesdienstlicher Versammlungen (*synagōgē*) der Juden errichtet worden wären, besitzen.

Nach Thyen ist daher (T359f.) „der Umstand, daß Johannes – abgesehen von 6,59 und dem darauf zurückweisenden V. 18,20 – in signifikantem Unterschied zu den Synoptikern von Jesu Auftreten in ‚Synagogen‘ schweigt, schon des öfteren als Zeichen seiner größeren ‚historischen Zuverlässigkeit‘ gedeutet worden.“ Aber es mag auch gefragt werden (T360),

ob nicht auch die Synoptiker, wenn sie von ‚Synagogen‘ reden, eher die örtlichen *Versammlungen* der Juden, in welchen Häusern diese auch immer stattgefunden haben mögen, als speziell für diese Zusammenkünfte errichtete *Gebäude* im Blick haben könnten.

Die „seit den Tagen der frühen Reisen christlicher Pilger ins ‚Heilige Land‘ hochberühmt[e]“ Synagoge von Kapernaum wurde jedenfalls „erst im vierten Jahrhundert errichtet“, wie Ausgrabungen gezeigt haben.

Johannes 6,60-62: Die böse Rede Jesu als Stolperstein für seine Schüler und das Aufsteigen des Menschensohnes

6,60 Viele nun seiner Jünger, die das hörten, sprachen:
Das ist eine harte Rede; wer kann sie hören?

6,61 Da Jesus aber bei sich selbst merkte, dass seine Jünger darüber murrten, sprach er zu ihnen: Nehmt ihr daran Anstoß?

6,62 Wie, wenn ihr nun sehen werdet
den Menschensohn auffahren dahin, wo er zuvor war?

Im letzten Teil des Kapitels 6 geht es (W217) um eine doppelte Konsequenz, die sich aus der Rede Jesu ergibt, nämlich „Rückzug und Bekenntnis“. Beides spielt sich nach

Wengst nicht in der Versammlung der „bisherigen Gesprächspartner Jesu“ ab, die „zunächst als ‚die vielen Leute‘ vorgestellt und bei der Verschärfung der Auseinandersetzung als ‚die Juden‘ bezeichnet“ wurden, sondern in der „Gruppe der Schüler“ Jesu: „In ihr kommt es zur Scheidung“:

Die hier von ihm erzählte Scheidung unter der Schülerschaft Jesu ist transparent für Erfahrungen zu seiner Zeit, als seine Gruppe von der synagogalen Gemeinschaft mehr und mehr isoliert wird, wobei „viele“ aus dieser Gruppe sich wieder von ihr abwenden und den Weg „zurück“ finden.

Ob mit diesen Schülern aber tatsächlich, wie Wengst meint, der engere Schülerkreis gemeint ist, der „schon am Beginn des Kapitels in der Speisungsgeschichte und der Erzählung von der Begegnung mit Jesus auf dem See“ erwähnt worden war, wird genauer zu prüfen sein.

Die negative Reaktion vieler seiner Schüler „auf das vorangehende Reden Jesu, das zusammenfassend als ‚Lehren‘ bezeichnet wurde“, bezieht sich auf „die Person Jesu selbst“, nämlich (W218) auf „die Frage, als wer Jesus zu verstehen ist“. Wenn sie in Vers 60 *ho logos houtos*, „dieses Wort“, als *sklēros*, „hart“, bezeichnen, dann meinen sie nach Wengst (Anm. 349) einerseits „das gesamte vorangehende Reden Jesu“, auf der anderen Seite bezieht sich das „Reden Jesu ... auf ihn selbst. Er ist ‚das Wort‘, in dem Gott neuschöpferisch spricht, wie er am Anfang schöpferisch gesprochen hat“. Dieses Reden, dieses Wort (W218), gilt ihnen „als befremdlich und anstößig, ja geradezu als unerträglich: ‚Wer kann es hören?‘“

Indem in Vers 61 „Jesus sich von der Reaktion seiner Schüler nicht überrascht zeigt“, wiederholt sich das „Motiv, dass Jesus schon im Vorhinein Bescheid weiß“, von Vers 6, das „noch öfter vorkommen“ wird:

Es drückt aus, dass er nicht einem blinden Schicksal unterliegt, sondern selbst der Souverän in diesem Geschehen ist. Sein Wissen bezieht sich hier darauf, „dass darüber seine Schüler murrten“. Sie tun damit dasselbe wie „die Juden“ im vorigen Abschnitt. Damit gelangen sie in der Frontstellung, die zur Zeit des Evangelisten zwischen seiner Gruppe und der jüdischen Mehrheit besteht, schon hier auf die andere Seite, bevor sie diesen Schritt auch äußerlich vollziehen.

Die Frage Jesu an „die murrenden Schüler: ‚Das lässt euch Anstoß nehmen?‘“ fasst Wengst zufolge

sein vorangehendes Reden zusammen: das Herabsteigen des Lebensbrottes vom Himmel, das er selbst ist, bis hin zur Konkretion in der Eucharistie. Das lässt „Anstoß nehmen“, „straucheln“. Es ist so „anstößig“, dass es „zu Fall“ bringt.

Hier fasst Wengst nochmals seine Interpretation der Rede Jesu zusammen, die genau genommen tatsächlich darauf hinausläuft, dass der jüdische Messias Jesus jüdi-

sche Ansprechpartner davon hätte überzeugen wollen, dass sie ewiges, unverlierbares Leben nur dann bekommen können, wenn sie am christlichen Abendmahl teilnehmen. Nur wenn man aus dem Kontext der erzählten Situation herausgeht und den Konflikt in die gemeindliche Situation zur Zeit des Johannes verlegt, ist es denkbar, dass das christliche Abendmahl zum Stein des Anstoßes wird, der Juden dazu bringt, sich entsetzt von den Anhängern Jesu abzuwenden – allerdings auch nur dann, wenn die johanneische Gruppierung das Ritual überhaupt praktizierte.

Der folgende Vers 62 zeigt, dass Jesu „Frage ... den besonderen Akzent“ hat: „*Schon* das lässt euch Anstoß nehmen?“ Denn nun fährt Jesus im Sinne einer Steigerung, wie Wengst meint, fort:

„Wie erst, wenn ihr den Menschensohn hinaufsteigen seht, wo er vorher war?“ Dem „Hinaufsteigen“ hier entspricht das zuvor erwähnte „Herabsteigen“. Schon daran wird Anstoß genommen, weil Jesus doch niemand anders ist als „der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen“ (V. 42). Von dieser Entsprechung her ist deutlich: Dieses „Hinaufsteigen“ wird den Anstoß auf die Spitze treiben. Wenn es als *der* Punkt gilt, der Anstoß provoziert, dann ist klar, dass es hier nicht um einen offenbaren Aufstieg in Herrlichkeit gehen kann. Was die Schüler Jesu vielmehr *sehen* werden, ist die Kreuzigung Jesu. Dass aber gerade hier Gott auf den Plan tritt, bringt die Redeweise vom Aufstieg des Menschensohnes dahin, wo er vorher war, zum Ausdruck.

Nach Hartwig Thyen (T373) reden in Vers 60 nun auch viele der Jünger Jesu, „die seine ‚Lehre‘ gehört hatten, ... nicht offen mit und zu ihm, sondern hinter vorgehaltener Hand über ihn: Sie sind sich einig, daß seine eben beendete Rede unzumutbar ist“, und benutzen das „im NT mit nur fünf Vorkommen seltene Adjektiv *sklēros* („hart“)“, um diese Unzumutbarkeit auszudrücken. Diesen „unausgesprochenen Vorwurf seiner Jünger“ bezeichnet der Erzähler „wie zuvor das Verhalten der *loudaioi*, nämlich als ihr *gongyzein* {Murren} (V. 61; vgl. V. 41)“.

Worin besteht Thyen zufolge der Anstoß oder wörtlich der Skandal, den Jesus bei diesen Jüngern mit seiner Rede hervorruft? Indem er sie ausdrücklich fragt (T373f.):

touto hymas skandalizei? {Das ist euch ein Ärgernis?} wird erkennbar, daß er in der Tat um ihren Unglauben weiß (V. 64), weil sie seinem lebendigmachenden *logos* {Wort} (V. 63) unterstellen, was doch als *sklērokardia* {Herzenshärte} allein ihre eigenen verhärteten Herzen betrifft... „Skandal“ ist diesen ‚Jüngern‘ nicht, wie zuvor den ‚Juden‘, Jesu Behauptung seiner himmlischen Herkunft, sondern – paulinisch gesagt – das *skandalon tou staurou* {Ärgernis des Kreuzes}. „Unerhört“ in der ganzen Zweideutigkeit dieses Wortes (*tis dynatai autou akouein?* {Wer kann das hören?}) ist ihnen Jesu Rede von der Lebens- und Heilsnotwendigkeit seines gewaltsamen Todes, von der Hingabe seines Fleisches und vom Vergießen seines Blutes für das Leben der Welt (6,51ff).

Indem auch Thyen hier in Kurzform nochmals seine Auslegung der Rede Jesu wiederholt, wird mir allerdings bei ihm genau wie bei Wengst fraglich, wie jüdische Zuhörer Jesu allein aus den Worten über das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes hätten entnehmen sollen, dass es für ihr ewiges Heil notwendig ist, an die Erlösung durch Jesu Tod am Kreuz zu glauben. Auch bleibt offen, wer oder was denn die Verhärtung ihrer Herzen hervorgerufen hat. Thyen kann darin offenbar nur einen Ausdruck ihres Unglaubens sehen, den er ihnen zum Vorwurf macht.

In Vers 62 soll der Anstoß, den die Jünger nehmen, nach Thyen (T374) nicht etwa noch gesteigert werden, wie es Wengst annimmt. Vielmehr erscheint der Satz, der als „ein unvollständiges Konditionalgefüge“ zu betrachten ist, bei dem zwar eine Bedingung, aber kein Folgesatz genannt wird, in Thyens Augen „eher als eine Verheißung, denn als eine Drohung“.

Anders als Wengst bezweifelt Thyen erstens, dass „man das ‚erste Ärgernis‘ der Jünger so umstandslos mit demjenigen der *loudaioi* identifizieren darf, deren *gongysmos* {Murren} seinen Grund ja in Jesu Anspruch hatte, das vom Himmel herabgekommene Lebensbrot zu sein“. Dagegen spricht ihm zufolge, „daß von der Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt, und das heißt doch von seinem gewaltsamen Tod durch sein *hypsōthēnai* {Erhöhtwerden} an das Kreuz ja schon zuvor in der vermeintlich primär eucharistischen Passage die Rede war“, und genau darin erblickt Thyen das erste Ärgernis der Jünger.

Zweitens fragt sich Thyen, „ob man Jesu *anabainein* {Aufsteigen} als das vermeintliche ‚größere Ärgernis‘ tatsächlich als nahezu synonym mit seinem (passiven!) *hypsōthēnai* {Erhöhtwerden} an das Kreuz begreifen darf“. Denn „das Kreuz“ lässt sich „ja schwerlich als das Ziel des Aufstiegs und als der Ort begreifen, *hopou ēn* (sc. *ho hyios tou anthrōpou*) *to proteron* {wo er, nämlich der Sohn des Menschen, vorher war}.

Und zum dritten endlich spricht das Wort des auferstandenen Jesus an Maria Magdalena: „Halte mich nicht fest, denn noch bin ich nicht aufgefahren zum Vater (*oupō gar anabebēka pros ton patera*) ...“ (20,17f), gegen diese Deutung.

Aus diesen Gründen neigt Thyen der Auffassung derjenigen Exegeten zu (T375), die in Vers 62 „nicht die Ankündigung eines größeren Argernisses“, sondern vielmehr der „Himmelfahrt“ Jesu sehen. So sieht etwa Lightfoot⁵⁸⁶ seine Pointe in der

586 Thyen zitiert Robert Henry Lightfoot, *St. John's Gospel*, London 1956, 7. Auflage Oxford, London und New York 1972 (ed. by C. F. Evans), 169 mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten:

True, it involves for Him and for them ‚the scandal of the cross‘; but it is also the path of his exaltation, of his return to the glory of the father, and of His resultant work, only made possible by the cross, in and for them through the lifegiving presence of the Holy Spirit“.

Erinnerung der Jünger daran, daß der Tod des Menschensohnes nicht das letzte Wort in dieser Sache sein könne: „Gewiss, er bedeutet für ihn und für sie ‚den Skandal des Kreuzes‘; aber er ist auch der Weg seiner Erhöhung, seiner Rückkehr in die Herrlichkeit des Vaters und seines daraus resultierenden Werkes, das nur durch das Kreuz möglich wurde, in und für sie durch die lebenspendende Gegenwart des Heiligen Geistes“.

Nach Ton Veerkamp⁵⁸⁷ muss das Wort *sklēros* in Vers 60 von der Schrift her begriffen werden. Er übersetzt es nicht einfach mit „hart“, sondern mit „böse“, und bezieht sich dabei auf eine Geschichte aus dem 1. Buch Mose:

Sklēros bedeutet nicht „schwer zu verstehen“. Es bedeutet eher „unzumutbar“. Wir finden das Wort in der griechischen Fassung von Genesis 21,11. Sara hatte von Abraham verlangt, er sollte seinen Sohn Ismael mit seiner Mutter in die Wüste schicken. Der Erzähler kommentiert: *wa-jeraʿ ha davar meʾod be-ʿene ʾavraham*, griechisch *sklēron de ephanē to rhēma sphodra enantion Ab-raam*: „Das Wort (Saras) sollte in Abrahams Augen Böses bewirken.“ Aber dann sagt Gott, dass es bezüglich der Mutter (Hagar) und ihres Sohnes (Ismael) „nichts Böses bewirken wird“ (*ʾal-jeraʿ*, griechisch *mē sklēron*). Genauso wird die Rede Jesu, scheinbar böse, in Wahrheit doch nichts Böses bewirken.

So lautet Veerkamps Anm. 237 zu seiner Übersetzung von Johannes 6,60 aus dem Jahr 2015. In seiner Johannes-Auslegung neun Jahre zuvor hatte er den Akzent noch nicht darauf gelegt, dass Jesu Wort bei klarer Schriftkenntnis als nur scheinbar „böse“ erkennbar wäre:

Viele Schüler hörten sich das an und reagierten wie Abraham, als Sara von ihm verlangte, er solle die Sklavin und ihren Sohn vertreiben: „Böse (*sklēros*) war die Rede, sehr, in Abrahams Augen“, Genesis 21,11. Das griechische Wort *sklēros* wird oft gebraucht für das hebräische *chasaq*, wenn von einem „verstockten Herzen“ (*wajechaseq lev parʿo*, Exodus 7,22) die Rede ist. Pharaos Herz war *sklēros*. Was Jesus da alles gesagt hatte, sei böse und verbohrt, realitätsblind, fanatisch. Das ist nicht schwierig, keine schwierige Theologie, nein, das ist für „viele Schüler“ Jesu fanatisches Sektierergeschwätz!

Was genau empfinden die Schüler Jesu als eine so „böse Provokation“? Nach Veerkamp ist das einerseits wie bei den zuvor erwähnten Gesprächspartnern Jesu der „Ausdruck *Fleisch essen, Blut trinken*“, aber in seinen Augen ist das

nicht die Hauptsache. Jesus weiß genau, was sich abspielt. Er stellt diese Schüler in die Gesellschaft der murrenden *Judäer*. Er weiß, dass sie die Rede nicht

587 Die Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts finden sich in: [Eine böse Rede, 6,60-66](#), Abs. 1-3 (Veerkamp 2021, 181 und 182-183; 2015, 57 und 2006, 123), sowie in [Anm. 237 zur Übersetzung von Johannes 6,60](#) und [Anm. 238 zur Übersetzung von Johannes 6,61](#) (Veerkamp 2021, 181-182; 2015, 56).

nur als skandalös in unserem Sinne des Wortes, sondern als Stolperstein (*mikhschol*) oder eine Falle (*moqesch*) empfinden, als höchst schädlich für die messianische Sache. Diese Worte stehen hinter dem griechischen Wort *skandalon*.

Auch hier ergänzt Veerkamp in Anm. 238 zu seiner Übersetzung von 2015 seine Erläuterungen zur Bedeutung dieser griechischen und hebräischen Wörter:

Skandalizein bedeutet nicht, dass die Leute sich ärgern, sondern dass Jesus ein Stolperstein (hebräisch *mikhschol*) oder eine Falle (hebräisch *moqesch*) für Israel ist. Die Septuaginta übersetzt beide Worte mit *skandalon*. Das zugehörige Verb *skandalizein* bedeutet: „in die Falle falscher Götter gehen“ oder „in seinem Lebensgang über den falschen Gott stolpern“.

Worauf Veerkamp mit diesen Erklärungen und Anspielungen hinaus will, ist mir nicht ganz deutlich geworden. Ich selbst kann mir vorstellen, dass für die Schüler Jesu, die hier im Begriff stehen, sich von ihm abzuwenden, seine anstößige Redeweise vom Kauen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes in einer gefährlichen Nähe zu heidnisch-dionysischen Einverleibungsritualen göttlicher Kräfte steht. Hebt Jesus hier völlig ab, will er sich zum Erlöser-Gott eines Mysterienkultes machen?

Vers 62 interpretiert Veerkamp in der Richtung von Wengst:

Wenn sie aber, sagt Johannes, diese Rede als Skandal und als politischen Stolperstein empfinden, was wäre erst, wenn sie beobachten, dass der MENSCH aufsteigt? Der Stolperstein ist gerade die Art, in der der Aufstieg stattfinden wird: die Kreuzigung.

Diese Auslegung macht dann Sinn, wenn mit den vielen Schülern, die jetzt über Jesus murren, möglicherweise wieder diejenigen Teile der Volksmenge gemeint sind, die Jesus in 6,15 zum König machen wollten. Also nicht mehr rabbinisch denkende Juden, die Jesu messianische Ansprüche grundsätzlich in Frage stellen, sondern zelosig denkende Messianisten, die wohl mit einem militanten Messias Jesus in den Kampf gegen Rom und seine jüdischen Kollaborateure ziehen würden, aber einen Messias, der sich am römischen Kreuz zerfleischen lässt, für einen absoluten Skandal halten.

Johannes 6,63: Das Fleisch im Gegenüber zum lebendigmachenden Geist

6,63 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.

[6. Juli 2022] Nachdem Jesus Klaus Wengst zufolge (W218) durch die Anspielung auf seine Kreuzigung seine Provokation „auf die Spitze“ getrieben hat, sind seine folgen-

den Sätze in Vers 63 „als Gegenbildung zur Charakterisierung des Redens Jesu als ‚hartes Wort‘ durch die Anstoß nehmenden Schüler“ zu begreifen:

Dann liegt der Ton auf dem zweiten Teil des Verses: Jesu Worte sind keine „harte Rede“, sondern im Gegenteil „Geisteskraft und Leben“: Sie erschließen die Wirklichkeit Gottes; sie eröffnen Leben und geben es.

Damit werden (W219) „Jesu Worte ... hier **analog den Worten Gottes**, den Worten der Tora in der jüdischen Tradition verstanden“, allerdings nicht „in Antithese“ zu ihr.

Aber als „Geisteskraft und Leben“ kann „das Fleisch“, der Mensch mit den ihm eigenen Möglichkeiten, Jesu Worte nicht hören. Er vermag sie immer nur als „harte Rede“ aufzufassen, die unerträglich ist. Die Worte Jesu als „Geisteskraft und Leben“ kann nur die Geisteskraft selbst erschließen, die Geisteskraft, die lebendig macht – die Tote lebendig macht.

In diesem Zusammenhang verweist Wengst auf die jüdische Tradition,⁵⁸⁸ nach der „Gottes Geisteskraft in der kommenden Weltzeit lebendig“ macht:

„Der Heilige, gesegnet er, sagte zu Israel: ‚In dieser Weltzeit war meine Geisteskraft euch als Weisheit gegeben, aber in der kommenden Zeit macht meine Geisteskraft euch lebendig. Denn es ist gesagt (Ez 37,14): *Ich werde euch meine Geisteskraft geben und ihr werdet leben.*“

Damit bestätigt sich für Wengst, dass Johannes auch hier

im Bewusstsein des schon abgeschlossenen Werkes Jesu schreibt, aus dem die Gabe endzeitlicher Geisteskraft resultiert, die jetzt schon „Tote“ in der 5,24 beschriebenen Weise lebendig macht. Jesu Worte können beim „Fleisch“ nicht auf Hörwilligkeit und Verständnisbereitschaft rechnen; dort werden sie als „harte Rede“ beurteilt. Jesu Worte müssen sich als Gottes Wort ihre Hörerschaft erst selbst schaffen – und sie schaffen sie. Das besagt die Rede von der Geisteskraft, die lebendig macht.

Während Wengst Jesu Aussage über das Fleisch ohne große Probleme in seine Auslegung einbaut, scheint sie für Hartwig Thyen (T376) „allem Vorausgehenden zu widersprechen“:

Galt nämlich bis hin zu V. 62 gerade das ‚Fleisch Jesu‘, d. h. sein freiwillig in den Tod hingegebenes ‚Menschsein‘, als das wahre ‚Lebensbrot‘, das allen, die es ‚essen‘, d.h. denen, die diesen Worten glauben, ewiges Leben verleiht, so wird nun von eben diesem Fleisch gesagt, es sei völlig nutzlos, lebendig mache vielmehr allein der Geist.

588 Wengst zitiert Shemot Rabba 48,4: Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o.J. (Romm, Wilna 1887), 78b.

Unter den zahllosen Versuchen, „diesen Widerspruch aus der Welt zu schaffen“, setzen die meisten voraus, „das Lexem *sarx* in V. 63 eine andere Bedeutung habe als in den vorausgegangenen V. 51-58.“ So hat ja auch Wengst das Fleisch in diesem Vers nicht auf Jesu Hingabe seines Fleisches, sondern auf das Fleisch im Sinne der allgemein-menschlichen Möglichkeiten bezogen. Thyen jedoch hält es für „schwer vorstellbar“, dass das Wort Fleisch, wenn es „in den Versen 6,51-58 gleich sechsfach zur Bezeichnung des für das Leben der Welt in den Tod gegebenen ‚Fleisches des Menschensohns‘ bzw. ‚Jesu‘“ verwendet wird, „in V. 63 ... nun plötzlich etwas gänzlich anderes bezeichnen sollte“. So argumentiert auch Eduard Schweizer,⁵⁸⁹ der ursprünglich wie Bultmann die Verse 6,51-58 für eine spätere Hinzufügung zum Evangelium gehalten hatte, aber „diese Position später revidiert hatte“:

„Bei dem seltenen Vorkommen von *sarx* in Joh“ hielte Schweizer es zu Recht für „seltsam“, wenn das Wort in 6,63 „schon ohne Zshg mit den später zugefügten v 51-58 gestanden hätte“. Der Vers müsse vielmehr besagen: „Wer die *sarx* Jesu, das heißt sein sichtbares Äußeres betrachtet, dem hilft das nichts. Erst die Verkündigung Jesu, der sich selbst als Sohn des Vaters verkündet, ist *pneuma* und *zōē* {Geist und Leben} ... Der Vers wird dann geradezu warnen vor einem Sakramentalismus, der die im Abendmahl genossene *sarx* als „Unsterblichkeitsmedizin“ mißversteht ... Ißt der Glaubende dort (sc. in der Eucharistie) die *sarx* Jesu, dann wird ihm gesagt, daß nichts weniger als das Kommen des Gottessohns in die *sarx* nötig war zu seinem Heil. Zugleich bekennt er damit, daß er sich dies gefallen läßt und aus diesem Geschenk leben will“.

Insofern setzt Vers 63 nach Thyen die Tendenz von Vers 62 fort, der (T377f.)

die Jünger nicht mit einem noch größeren Ärgernis *bedrohte*, sondern ihnen im Gegenteil *verhieß*, daß sich kraft ihrer glaubenden Wahrnehmung der Auffahrt des Menschensohnes dahin, wo er zuvor war, das Ärgernis des Kreuzes zur lebendigmachenden Kraft Gottes wandeln werde (vgl. 1Kor 1,23f)...

Denn „die Voranstellung des Satzes: *to pneuma estin ho zōopoion* {der Geist ist es, der lebendig macht}, in V. 63“ zeigt,

daß wir hier eine *Verheißung* vor Augen haben. Sie zeigt, daß der gesamte Prozeß, in dem Jesus sich den Menschen darbietet und von ihnen glaubend akzeptiert wird, auf dem Wirken des Geistes beruht. Aber dieser Geist ist den Glaubenden noch nicht gegeben und kann ihnen vor der Verherrlichung Jesu durch die freiwillige Hingabe seines Fleisches und seines vergossenen Blutes für das Leben der Welt auch noch nicht zuteil werden (vgl. 7,39; 14,16; 16,7... Wohl wirkt der Geist auch bis dahin schon kraft der Worte und der Gegenwart Jesu bei ihnen, aber eben noch nicht durch seine Einwohnung in ihnen.

589 Thyen zitiert Eduard Schweizer, Art. *sarx* ktl.: ThWNT VII (1964), 140f.

Mit Cadman⁵⁹⁰ versteht Thyen daher „die Intention des folgenden Satzes: *hē sarx ouk ōphelei ouden* {das Fleisch nützt gar nichts}“, in dem Sinne,

„dass für die uneinsichtigen Juden (V. 52) und für die schockierten Jünger (V. 60), die nicht auf die Wirkung des Geistes in den Worten Jesu reagieren, die nicht vom Vater zu ihm hingezogen werden, wie sie sich eben gezeigt haben, selbst seine physische Existenz nicht das lebensspendende Wunder ist, das sie sein sollte“.

Darum will Thyen auch „die Wendung: *ta rhēmata ha egō lelalēka hymin pneuma estin kai zōē estin* {Die Worte, die ich geredet habe, die sind Geist und Leben}“, „mit den konkreten Worten“ in Verbindung bringen, „die soeben in Joh 6 und zumal in der Passage 6,51-58 laut geworden sind.“

Ton Veerkamp⁵⁹¹ geht kritisch auf die übliche Interpretation von Vers 63a ein:

Die klassische Übersetzung: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch hilft nichts“, suggeriert einen Gegensatz zwischen „Geist“ und „Fleisch“, den es weder bei Johannes noch in der Schrift gibt. Wenn der Messias will, dass die, die ihm vertrauen, „sein Fleisch kauen“ sollen, kann Fleisch hier nicht auf einmal eine negative Bedeutung haben.

Damit scheint Veerkamp der Interpretation von Thyen näher zu stehen, aber er geht dann doch ganz eigene Wege. Nachdem Jesus seine Schüler damit konfrontiert hat, dass sie in seiner Nachfolge keinen messianisch-triumphalen Siegeszug vor sich haben, sondern dass Jesu Sieg über die Weltordnung sich paradoxerweise dadurch vollziehen soll, dass sein Fleisch von den Römern gekreuzigt wird, spielt Jesus auf eine ihnen wohlbekannte Stelle aus den Propheten an:

Jesus erinnert sie an Ezechiel 37,5f.:

So sagt mein Herr, der NAME, zu den dünnen Gebeinen:
 „Da, Ich bin es, der die Inspiration kommen lässt: Ihr lebt!
 Und ich gebe euch Muskeln,
 ich überziehe euch mit Fleisch,
 ich spanne über euch Haut,
 ich gebe in euch Inspiration: Ihr lebt,
 ihr erkennt: Ich bin es, der NAME!“

590 Thyen zitiert W. H. Cadmann, *The Open Heaven*, edited by G. B. Caird, Oxford 1969, 92, mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten:

„that for undiscerning Jews (v. 52) and for shocked disciples (v. 60), not responsive to the Spirit active in the words of Jesus, not drawn to Him by the Father, as they have just shown themselves to be, even his physical existence is not the life-imparting miracle that it should be“.

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

Die beiden Zeilen über die belebende Inspiration umrahmen die Zeilen über die Muskeln, das Fleisch, die Haut. Das Ganze ist mehr als die Summe der Teile, der Glieder, es ist der Hauch Gottes, „der Hauch des Lebens, der die Menschheit zu einer lebenden Seele macht“, Genesis 2,7. Diese Inspiration ist das Prinzip; Fleisch, Muskeln, Haut leben erst durch die Inspiration, „das Fleisch kann nichts dazu beitragen“. ...

Das Fleisch ist ein Teil, vielleicht auch die Summe der Teile, erst die Inspiration ist das Ganze. Ohne die Teile gibt es kein Ganzes, ohne das Ganze sind die Teile eben keine Teile, ohne die Inspiration verwest das Fleisch, aber ohne das Fleisch ist die Inspiration eine Luftnummer.

Damit ermahnt uns Veerkamp, dass wir weder das menschliche Fleisch in seiner Verwundbarkeit und Vergänglichkeit als solches gering achten noch Jesu von ihm hingegabenes Fleisch letzten Endes doch zugunsten jenseitsweltlicher Geistesgaben für letzten Endes unwesentlich halten. Ohne die befreiende und Recht schaffende Inspiration des Gottes Israels muss jedes Fleisch den Todesmächten dieser Welt zum Opfer fallen, muss selbst der Messias Jesus als die Verkörperung dieses NAMENS am römischen Kreuz sterben. Dennoch ist sein inspirierender Geist, den Jesus in seinem Tode (Johannes 19,30 und 20,22) seinen Schülern übergeben wird, mächtig genug, um ihnen neues Leben einzuhauchen, um todgeweihtes Fleisch und sogar ermordete Opfer sinnloser Kriege und gewaltsamer Unterdrückung zum Leben zu erwecken.

In diesem Sinne sind nach Veerkamp Jesu Worte als Geist und Leben zu verstehen:

„Die gesprochenen Worte – *rhēmata* –, die ich geredet habe, sind Inspiration und Leben.“ Die vollkommene Identifikation mit den *devarim*, den Reden und Taten des Messias, kauen und trinken, ist das einzige, was das Leben inspirieren kann.

Johannes 6,64-66: Jesus weiß, wer ihm nicht vertraut und von ihm weggeht

- 6,64 Aber es sind etliche unter euch, die glauben nicht.
Denn Jesus wusste von Anfang an, wer die waren, die nicht glaubten, und wer ihn verraten würde.
- 6,65 Und er sprach: Darum habe ich euch gesagt:
Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn vom Vater gegeben.
- 6,66 Von da an wandten sich viele seiner Jünger ab
und gingen hinfort nicht mehr mit ihm.

Jesus hatte seine Worte ausgesprochen, um bei den ihm Zuhörenden Vertrauen zu erwecken; nun spricht er in Vers 64 diejenigen an, die ihm nicht vertrauen. Erneut fügt nach Klaus Wengst (W219) „Johannes eine Zwischenbemerkung ein, die wiederum das Motiv des Wissens Jesu aufnimmt“. Indem er „von Anfang an“ sogar weiß,

wer „ihn ausliefern würde“, lässt der Evangelist Jesus „bewusst den Weg in die Passion gehen“.

Im folgenden Vers 65 stellt Wengst einen Rückbezug auf „das Thema des Exkurses von V. 36-46“ fest, indem Jesus „im Blick auf diejenigen, die nicht vertrauen, sagt: ‚Deswegen habe ich euch gesagt, dass nur zu mir kommen kann, welchen es vom Vater gegeben ist‘“ (W219f.):

Von hier aus wird nun deutlich, dass diese Reflexion auf dem konkreten Hintergrund der Situation der Gemeinde erfolgt und dem Umgang mit der Erfahrung dient, dass viele sie verließen. Mit dieser Erfahrung geht Johannes nicht so um, dass er das Verlassen als Manifestation einer Verwerfung durch Gott interpretiert. Im positiven Fall, dem Glauben, argumentiert er von Gott her: Er „gibt“, er „zieht“ sogar – anders kann es Glauben gar nicht geben. Im Fall des Unglaubens formuliert er vom Menschen her: Er vertraut nicht. Beide Blickrichtungen gehören zusammen: Der Glaube ist nicht Werk des Menschen, sondern Gottes Tat und Gabe – und doch ist der Mensch verantwortlich. Er kann sein mangelndes oder fehlendes Vertrauen nicht auf ein verweigerndes Handeln Gottes abschieben. Er, der Mensch ist es, der Vertrauen verweigert.

Die Schüler (W220), deren fehlendes Vertrauen Jesus feststellt, gehen nach Vers 66 „[d]araufhin“ nicht nur von ihm weg, sondern ausdrücklich „[z]urück“:

Die Schüler Jesu geben die Gemeinschaft mit ihm, die Nachfolge, auf und kehren zurück. Auf der Zeitebene des Evangelisten erhält das seinen präzisen Sinn, wenn man es als Verlassen seiner Gruppe und Rückwendung zur jüdischen Mehrheit versteht.

Während Wengst annimmt (Anm. 351), dass in den von ihm mit „Daraufhin“ übersetzten Worten *ek toutou* deren doppelte Bedeutung der Angabe des Grundes („deshalb“) und des Zeitpunkts („von da an“) zusammenklingt, sind diese nach Hartwig Thyen (T378) nur zeitlich zu verstehen, weil das „eindeutig *temporale ouketi* („fortan nicht mehr“) des Nachsatzes“ dazu nötigt und weil (T379) „nach dem vorangegangenen Urteil der Vielen über die ‚unerhörte Härte‘ von Jesu *logos* (V. 60) ... ihr Weggehen u.E. keiner weiteren Begründung“ bedarf, „seine einfache Konstatierung genügt nun.“ In Thyens Augen (T378) bildet der Vers 66

die Brücke zwischen dem fruchtlosen Un-Dialog Jesu mit den „Vielen seiner Jünger“, die nun frustriert weggehen, weil ihnen die von Jesus angebotene ‚Speise‘ ungenießbar und unverdaulich erscheint, und den Zwölf, die bei ihm bleiben und die sich – das zeigt ihr stellvertretend durch Petrus geäußertes ‚Du-Sagen‘ und die Wiedergabe der eigenen Worte Jesu in ihrem Bekenntnis – Jesus als das Lebensbrot wirklich ‚einverleibt‘ haben. Mit seinem emphatisch vorangestellten *ek toutou* eröffnet der Vers deutlich eine neue Phase der erzählten Geschichte Jesu mit seinen Jüngern.

Zu Vers 64 weist Thyen darauf hin, dass sich „wieder einmal der allwissende Erzähler in Jesu Rede“ einmischt, der „das Allwissen seines Herrn“ teilt, und in Vers 65 zeigt wie in Vers 35 „die parallele Stellung von ‚glauben‘ und ‚zu mir kommen‘ ... die Synonymität beider Wendungen“.

Zu den beiden „Wendungen *apēlthon eis ta opisō* {sie gingen weg nach hinten} und *ouketi met' autou periepatoun* {sie wandelten nicht mehr mit ihm}“ schreibt Thyen, dass sie „sich wechselseitig“ interpretieren und „das Verhalten der ‚Vielen‘ als definitiven ‚Abfall‘“ beschreiben:

Spekulationen darüber, daß diese ‚Jünger‘ eine von 6,51-58 abweichende, in den Augen des Autors häretisch-doketistische Christologie und Abendmahlslehre vertreten und sich deshalb vom Hauptstrom der sogenannten ‚johanneischen Gemeinde‘ getrennt hätten, erscheinen uns absolut unbegründet und überflüssig. Daß sie fortan nicht mehr „mit Jesus wandelten“, kann nur heißen, daß sie aufgehört hatten, sich als ‚Christen‘ zu verstehen, nicht aber, daß sie nun eine andere Art von Christentum vertreten hätten. Es geht um die Apostasie von Christus und nicht etwa um die Genese eines innerchristlichen *Schismas*...

Thyen ist sicher darin Recht zu geben, dass Johannes hier nicht ein innerchristliches Schisma im Blick hat, sondern eine radikale Abkehr von Jesus. Fraglich ist in meinen Augen allerdings, ob man die Schüler, die hier Jesus den Rücken kehren, überhaupt schon als „Christen“ in unserem Sinne bezeichnen darf. Angemessener wäre es, in ihnen *Juden* zu sehen, die ihr Vertrauen auf Jesus als den Messias des Gottes Israels gesetzt haben und ihm deswegen nachgefolgt sind.

Ton Veerkamp⁵⁹² beurteilt die hier vertretene Haltung des johanneischen Jesus weiterhin kritisch wegen ihrer ins Sektiererischeweisenden Engstirnigkeit. Jesus wiederholt, was er zuvor (6,37.44) gesagt hat, „dass kein Mensch sich mit dem Messias identifizieren kann, wenn es ihm der Gott Israels – und das ist das Wort Gottes – nicht gibt“. Was aber ist mit den anderen?

Unter den Schülern gibt es welche, die dem nicht vertrauen, die da noch offene Fragen haben. In einer Sekte sind offene Fragen nicht erlaubt. Man mag fragen, ob nicht die Geschlossenheit der Sekte ein Mitglied, dessen Fragen nicht zugelassen werden, zum Verrat zwingt. Johannes selber legt hier einen Zusammenhang. Gerade das politisch Unentwegte in diesem Text führt zu dem Effekt, den er zu vermeiden sucht.

Veerkamp versteht daher den Zerfall der messianischen Gemeinde, der hier einsetzt, durchaus auch als Folge einer allzu rigorosen Forderung unbedingten Vertrauens auf einen Messias, der den einmal gewählten Weg unbeirrt verfolgt:

592 [Eine böse Rede, 6,60-66](#), Abs. 10-11 (Veerkamp 2021, 183-184; 2006, 124).

„Viele“ verlassen die Gruppe, und das heißt für Johannes, dass sie „rückwärts“ gingen, dass sie nicht mehr mit Jesus die messianische Halakha gingen. Ob das bedeutet, dass sie sich dem rabbinischen Judentum zuwandten, können wir nicht sicher sagen. Jedenfalls haben sie von dieser Art Messianismus genug. Aber nicht einmal die Tatsache, dass die Gruppe dezimiert wurde, war Anlass zur kritischen Selbstbesinnung, zumindest nicht in der Phase der Gruppe, in der dieses Kapitel geschrieben wurde.

Damit weist Veerkamp bereits voraus auf die noch schärferen Auseinandersetzungen, von denen in den folgenden Kapiteln die Rede sein wird. In seinen Augen werden genau die hier abtrünnig gewordenen Schüler Jesu später als seine erbittertsten Gegner auftreten:

Die schlimmsten Gegner sind immer die ehemaligen Sektenmitglieder. Darüber weiteres im achten Kapitel. In 8,31ff. kommen die zu Wort, die einst dem Messias vertraut und sich von ihm abgewendet hatten.

Johannes 6,67-69: Das Bekenntnis der Zwölf durch Simon Petrus zu Jesus als dem Heiligen Gottes

6,67 Da sprach Jesus zu den Zwölfen: Wollt ihr auch weggehen?

6,68 Da antwortete ihm Simon Petrus: Herr, wohin sollen wir gehen?
Du hast Worte des ewigen Lebens;

6,69 und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes.

Indem Klaus Wengst zufolge (W220) in Johannes 6,67-69 zum „synoptischen **Bericht vom Petrusbekenntnis** (Mt 16,13-19; Mk 8,27-30; Lk 9,18-20) ... ein traditionsge-schichtlicher Zusammenhang angenommen werden muss“, lässt es sich in seinen Augen genau deswegen

wahrscheinlich machen, dass Johannes die Synoptiker nicht gekannt und benutzt hat. Das geht aus dem im Bekenntnis gebrauchten Titel hervor. In Mk 8,29 steht „der Gesalbte“ (*ho christós*). Lk 9,20 ist dieser Titel um einen Genitiv ergänzt: „der Gesalbte Gottes“. Nach Mt 16,16 sagt Simon Petrus: „Du bist der Gesalbte, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Bei allen drei Synoptikern findet sich also der Titel „der Gesalbte“. Das ist ein Titel, an dem Johannes großes Interesse hat.

Da Johannes aber nun ausgerechnet an „dieser markanten Stelle seines Evangeliums ... den Titel ‚der Gesalbte‘ nicht“ bietet, sondern „Jesus als ‚der Heilige Gottes‘ bekannt“ wird, also mit einem „Titel, der nur an dieser Stelle im Evangelium vor- kommt“, ist Wengst zufolge seine direkte Kenntnis der Synoptiker ausgeschlossen:

Hätte er die Synoptiker gekannt, dann hätte er diesen Titel an einer so hervor- gehobenen Stelle stehen gelassen. Er wird die Bezeichnung „der Heilige Got-

tes“ schon in seiner Vorlage vorgefunden haben, die in die vorsynoptische Tradition zurückreicht.

Bedenkt man aber, dass Johannes in seinem Spiel mit den Synoptikern sehr häufig vom synoptischen Wortlaut ganz bewusst abweicht oder manche Vorlagen in ganz anderen Zusammenhängen als im ursprünglichen Evangelium aufgreift, dann verliert Wengsts Argument einiges an seiner Überzeugungskraft, worauf Thyen im Blick auf unsere Stelle noch genauer eingehen wird.

In der mit Vers 67 beginnenden neuen Szene führt Johannes „unvermittelt“ als das einzige Publikum, das bei Jesus ausharrt, „die Zwölf“ ein, womit er (W220f.) „auf Tradition“ anspielt, „die er bei seiner Leser- und Hörerschaft als bekannt voraussetzt, ohne weiter auf sie einzugehen.“ Er merkt zwar an (Anm. 353), dass in „jüdischem Kontext ... die Zahl 12 in einem unlösbaren Zusammenhang mit dem Zwölf-Stämmevolk Israel“ steht, die „im Neuen Testament“ oft insofern „ekklesiologisch fruchtbar gemacht“ wird, als sie darauf verweist, „dass die an Jesus als Messias glaubende Gemeinde auf Israel bezogen ist und bleibt“, aber für Johannes schließt er das offenbar aus, vielleicht, weil er ja als seine Adressaten weit über Israel hinaus alle Menschen der Völkerwelt annimmt (W221):

Bei ihm sind hier „die Zwölf“ diejenigen Schüler, die in kritischer Situation nicht weggehen. Auf seiner Zeitebene repräsentieren sie damit die in der Gemeinde Bleibenden. Ihnen stellt Jesus die Frage: „Wollt ihr denn auch gehen?“ Würde diese Frage mit „Ja“ beantwortet, bedeutete das das Ende der Schülerschaft Jesu. Hier dürfte wieder die Situation der Gemeinde transparent werden: Für sie war diese Frage offenbar keine bloß rhetorische, die nur flugs ein Bekenntnis auslösen soll. Es scheint vielmehr, dass ihre Existenz auf dem Spiel stand, dass die Fragen, was man denn an Jesus hätte und ob man nicht besser aufgeben solle, ernsthafte waren.

Bevor nun Simon Petrus „stellvertretend für die Zwölf“ ein Bekenntnis zu Jesus ablegt, stellt er in Vers 68 zunächst die Frage: „Herr, zu wem sollen wir weggehen?“ Diese Frage versteht Wengst so, dass es aus „der Sicht derer, die bei Jesus bleiben, ... keine wirkliche Alternative, keine echte Wahl zwischen gleichwertigen Möglichkeiten“ gibt, „sondern nur die Wahl, die in Wahrheit keine wäre, zwischen einer Wirklichkeit und einer unmöglichen Möglichkeit“. Im Hinblick auf den interreligiösen Dialog mit dem Judentum, dem sich Wengst verpflichtet fühlt, schränkt er diese Aussage allerdings insofern ein (Anm. 356), als dies nur „für den Glaubenden“ gilt,

der im Blick auf Jesus und durch ihn vermittelt Erfahrungen von „Leben“ mit dem Gott Israels gemacht hat. Aber es muss wahrgenommen werden, dass das aus jüdischer Perspektive anders aussieht, weil es hier „Lebenserfahrung“ mit Gott ohne Jesus gibt.

Das Bekenntnis des Simon Petrus zu Jesus besteht zunächst aus der Benennung der „Wirklichkeit, auf die sich die Schüler Jesu eingelassen haben“, mit der Formulierung:

„Worte ewigen Lebens hast du“. Das meint Worte, die Leben erschließen, das die Verheißung hat, auch angesichts und trotz des Todes zu „bleiben“. Das meint Worte, die Leben eröffnen, das jetzt als Leben vor dem Tod ein Leben gegen den Tod ist, ein Leben im Miteinander, das darauf vertrauen darf, nicht *verlorenes* Leben zu sein, sondern Leben in der Wirklichkeit Gottes und darum *ewiges* Leben.

Damit greift Wengst sein Verständnis des ewigen Lebens auf, das sich vor allem auf das erfüllte Leben bezieht, das innerhalb der christlichen Gemeinde im Vertrauen auf Jesus und durch ihn auf Gott erfahren werden kann.

Das eigentliche „ausdrückliche Bekenntnis“ des Simon Petrus in Vers 68 wird folgendermaßen

betont eingeführt: „Wir haben den Glauben und die Erkenntnis gewonnen.“ Glauben und erkennen gehören zusammen. Der Glaube ist nicht blind. Er weiß, worauf er sich einlässt, gerade auch wenn er gegen den Augenschein handelt. Und die Erkenntnis ist nicht „neutral“, nicht „objektiv“; sie ergibt sich nicht aus der Betrachtung des Zuschauers, sondern ist zugleich mit dem intellektuellen Akt Anerkenntnis und praktischer Vollzug.

Indem „Simon Petrus als Sprecher der Zwölf“ auf die gemeinsame Erfahrung zurückgreift (W221f.), in Jesu „Wirken und Geschick die Präsenz des lebendigen Gottes erkannt und sich vertrauend darauf eingelassen“ zu haben, spricht er (W222) im griechischen Perfekt von der „in der Vergangenheit für Jesus gefällte Entscheidung“, die „bis in die Gegenwart“ fortwirkt und die „in kritischer Situation im erneuten Bekenntnis zu bewähren“ ist. „Das tut hier Simon Petrus als Sprecher der Zwölf, indem er angesichts der Abkehr vieler Schüler bei Jesus bleibt und bekennt: ‚Du bist der Heilige Gottes.‘“

Welche Traditionen könnten im Hintergrund dieser Formulierung stehen? Wengst stellt zunächst heraus, dass es in zwei Stellen des Neuen Testaments (Markus 1,24 und Lukas 4,34) ausgerechnet ein Dämon ist, der einen von ihm besessenen Menschen zu dem Schrei veranlasst:

„Was willst du von uns, Jesus aus Nazaret? Du bist gekommen, uns zugrunde zu richten. Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes.“ ... Die von ihm vorgenommene Kennzeichnung Jesu als des „Heiligen Gottes“ stellt heraus, dass Jesus auf die Seite Gottes gehört und als derjenige, der Gott und seine Welt repräsentiert, allem Widergöttlichen und Dämonischen radikal entgegensteht.

Vor dem Hintergrund, dass in „der hebräischen Bibel ... vor allem Gott selbst ‚heilig‘“ ist, aber auch das, „was aus der Welt ausgesondert wird und ihm besonders zugehört“, können sowohl „Israel als Ganzes“ (3. Mose 19,2) als auch einzelne Menschen „als ‚heilig‘ bezeichnet werden“, zum Beispiel Aaron (Psalm 106,16) oder Elischa (2. Könige 4,9). Im Johannesevangelium wird später (10,36)

Jesus als der charakterisiert, „den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat“. Gott als „der Heilige schlechthin hat Jesus ganz und gar mit Beschlag belegt und beauftragt, der nun seinerseits den heiligen Gott repräsentiert. Wenn Simon Petrus Jesus als den „Heiligen Gottes“ bekennt, werden damit diese beiden Aspekte betont, dass Jesus völlig in den Bereich Gottes gehört und dass er ihn in der Welt repräsentiert. Wer ihn bekennt, bekennt sich daher zu Gott.

Von diesem innerjohanneischen Zusammenhang her ist es durchaus möglich, dass Johannes selbst in 6,69 die Bekenntnisformulierung „der Heilige Gottes“ bewusst an die Stelle des in den synoptischen Prätexten verwendeten Christus- bzw. Messiasbegriffs gesetzt hat, zumal in 1,41 dem Simon bereits sein Bruder Andreas Jesus als den Messias und Gesalbten vorgestellt hatte.

Wegen der (T379) in Vers 67 „völlig unvermittelt“ im Johannesevangelium auftauchenden „Zwölf“ setzt Johannes auch Thyen zufolge voraus, dass sein Publikum (T379f.)

die Erzählungen von der Berufung dieser Jünger und der Einsetzung des Kreises der „Zwölf“ aus den synoptischen Prätexten kennt (vgl. Mk 3,14ff; Mt 10,1-4; Lk 9,1ff). Sind sie aber der übriggebliebene Kern der ‚vielen Jünger‘ dann fällt von hier aus auch Licht auf die Speisungserzählung, die unsere Szene eröffnete. Denn ... Jesu Aufforderung ‚an seine Jünger‘ (*legei tois mathētais autou*), die von den fünf Gerstenbrotten übriggebliebenen Brocken zu sammeln, muß eben diesen Zwölf gegolten haben, wie denn ja auch ein jeder von ihnen seinen Korb voller Brocken sammelt, ‚damit nichts umkomme‘ (*hina hē ti apolētai*: 6,12). Ungenannt waren sie also bereits in den *dōdeka kophinoi* {zwölf Körben} zur Stelle.

So gesehen nötigt das „scheinbar unvermittelte Auftauchen der ‚Zwölf‘ ... auch dazu, schon die Joh 1,35ff erzählten Jüngerberufungen als *pars pro toto* für die Einsetzung der Zwölf zu lesen.“

Darin dass Petrus in seinem Bekenntnis, das er in den Versen 68-69 stellvertretend für „die Zwölf“ ablegt, Jesus „anders als in den synoptischen Prätexten nicht als den Messias/*christos*, sondern als den *hagios tou theou* {Heiligen Gottes} bekennt“, sieht Thyen (T381f.)

kein Indiz dafür, daß Joh hier einer anderen und womöglich älteren Tradition folgte. Er schließt sich vielmehr auch hier der Szenenfolge von Markus an. Aber da er auf seine Weise das synoptische Petrusbekenntnis von Mt 16,16f schon in 1,41f verarbeitet hat, läßt er Petrus mit seinem Bekenntnis am Ende der Lebensbrotrede jetzt deren Anfang entsprechen, wo Jesus dazu aufgerufen hatte: „Verschafft euch nicht vergängliche Speise, sondern solche Speise, die da bleibt bis ins ewige Leben, welche des Menschen Sohn euch geben wird: *touton gar esphragisen ho theos* {denn den hat Gott versiegelt} (6,27). Die Zwölf haben jetzt geglaubt, erkannt und sich ‚einverleibt‘, daß Jesu Worte,

die sie soeben gehört haben, diese unverderbliche und ins ewige Leben dauernde Speise sind. Und mit seinem Bekenntnis: *sy ei ho hagios tou theou* {DU BIST ES, der Heilige Gottes}, entspricht Petrus endlich dem wiederholten *egō eimi* {ICH BIN ES} Jesu und dessen Wort: „Denn diesen hat Gott versiegelt“.

Für Ton Veerkamp⁵⁹³ ist es keine „Selbstverständlichkeit“, dass Jesus seine Frage „Wollt auch ihr gehen?“ an „die Zwölf“ richtet, denn in seinen Augen deutet ihre sparsame Erwähnung darauf hin, dass Johannes den führenden Männern der messianischen Gemeinden durchaus reserviert oder kritisch gegenüberstand:

Nur an dieser Stelle sind die Zwölf als solche angesprochen. Abgesehen von 20,24, wo Thomas als „einer der Zwölf“ bezeichnet wird, spielen die Zwölf keine Rolle. In wichtigen messianischen Gemeinden spielten die Schüler eine führende Rolle, weil sie zu den Zwölf gehörten. Johannes nimmt eine betont isolierte Position ein. Simon Petrus kann Johannes nicht negieren; zu unangefochten war dessen Position unter den Messianisten aus den Kindern Israels. Aber bei seinen Zwölf spielen ausgerechnet die keine Rolle, die in den anderen Evangelien führende Positionen einnahmen, etwa die Söhne des Zebedäus, Jakobus und Johannes. Die kommen erst in jenem angehängten Kapitel vor, in dem erzählt wird, wie die Gruppe ihre politische Isolation durchbrochen hatte, 21,2. Bei ihm sind es Andreas, Philippus, Thomas, Nathanael und jener Judas, der nicht aus Kerijot stammt. Das deutet auf einen politischen Riss unter den Messianisten hin.

Auf der anderen Seite repräsentieren „die Zwölf“ in den Augen des Johannes aber auch „das neue, messianische Israel und um dieses Israel geht es Johannes“. Daher kann er „hier die Zwölf nicht auch davonlaufen lassen“:

Die entscheidende Antwort gibt also Simon Petrus. Der erste Teil der Antwort ist schwach. Das könnte auch heißen: die anderen seien auch nicht besser. Bei Jesus aber sind „Worte der kommenden Weltzeit“, also mitnichten eine „böse Rede“. Sie, die Zwölf, haben vertraut und folglich können sie sagen, sie haben erkannt, „DU BIST ES: (der Messias) der Heilige (der Sohn) des (lebenden) Gottes.“

Die Anrede *sy ei*, „DU BIST ES“, des Petrus an Jesus versteht also Veerkamp wie Thyen als die Entsprechung der im Munde Jesu so häufig vorkommenden Wendung *egō eimi*, „ICH BIN ES“, mit der Jesus den NAMEN des Gottes Israels aufruft und deutlich macht, dass er diesen voll und ganz in seinem Willen und Wirken verkörpert.

Die Wendung „der Heilige Gottes“ begreift Veerkamp jedoch anders als Wengst und Veerkamp auf dem Hintergrund der Vision des Menschensohns im Buch Daniel:

593 [Worte der kommenden Weltzeit, 6,67-7,1](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 184-185; 2006, 124-125).

Der Heilige ist die Gestalt aus Daniel 7. Bei der Deutung der Nachtvision wird der *bar enosch*, der Mensch, durch den Engel als „das Volk der Heiligen des Höchsten“ bezeichnet, „dem alle Königsmacht unter dem Himmel gegeben wird“. Jesus ist der Heilige, der das Volk der Heiligen, die „Zwölf“ erwählt (vgl. 15,16).

Johannes 6,70-71: Judas, einer der Zwölf, als ein *diabolos*, der Jesus überliefern wird

6,70 Jesus antwortete ihnen: Habe ich nicht euch Zwölf erwählt?
Und einer von euch ist ein Teufel.

6,71 Er redete aber von Judas, dem Sohn des Simon Iskariot.
Der verriet ihn hernach und war einer der Zwölf.

[7. Juli 2022] Die letzten Worte Jesu in diesem Kapitel machen Klaus Wengst zufolge deutlich (W222), „dass das Bleiben der bei ihm Gebliebenen keineswegs ein für alle Mal gesichert ist“. Obwohl Schülerschaft „auf dem erwählenden Handeln Jesu beruht“, selbst wenn „Schüler durch den Hinweis des Täufers oder veranlasst durch andere Schüler zu Jesus kommen“, beruht ihr Bleiben bei Jesus auf ihrer „eigenen Entscheidung“. Daraus folgt auch, dass „[e]rwählt zu sein nicht aus[schließt], dass ein Erwählter teuflisch handelt und damit seine Erwählung unkenntlich macht. Als „eine offene Frage“ betrachtet es Wengst, ob er diese Erwählung damit „zunichtemachen“ kann.

Zur „Benennung des Judas als ‚Teufel‘, weil er mit der Auslieferung Jesu dessen Tod bewirkt“, sieht Wengst „eine Entsprechung im Septuagintatext von Est 8,1. Dort wird Haman, der die Vernichtung des jüdischen Volkes geplant hatte, als ‚der Teufel‘ bezeichnet. Nach dem hebräischen Text dieser Stelle ist er ‚der Bedränger der Juden‘.“ In diesem Zusammenhang verzichtet Wengst auf die Frage, ob das griechische Wort *diabolos* durch das deutsche Wort „Teufel“ überhaupt angemessen wiedergegeben wird, stellen wir uns unter einem „Teufel“ doch in der Regel eine dämonische über- oder unterweltliche Gestalt vor. Gerade die Parallele zu Haman könnte verdeutlichen, dass *diabolos* zumindest in der Septuaginta einen menschlichen Widersacher bezeichnet.

Mit der „kommentierenden Bemerkung“ des Johannes: „Er meinte Judas, den Sohn des Simon Iskariot. Denn der würde ihn ausliefern, einer von den Zwölf“, ist nach Wengst wohl „auch ein apologetisches Interesse“ verbunden:

Dass Jesus in der Person des Schülers Judas aus dem engsten Kreis heraus ausgeliefert wurde, spricht nicht gegen ihn; er wusste, was er tat. Zum anderen aber verknüpft Johannes mit dem Einbringen dieses Motivs das Bekenntnis des Simon Petrus mit der Passionsgeschichte. Damit macht er deutlich, dass das Bekenntnis von neuem und dann noch stärker herausgefordert auf dem Spiel steht angesichts des Gekreuzigten – und das ist die Situation seiner Gemeinde.

Nach Hartwig Thyen (T382) erinnert Jesus in Vers 70 die „Zwölf an ihre Einsetzung“ und eröffnet ihnen, dass einer von ihnen ein *diabolos* ist, ohne allerdings dessen Namen zu nennen. Zum Verständnis dieser Bemerkung ist in seinen Augen „ein struktureller Vergleich mit dem synoptischen Text auf jeden Fall eindrucksvoll und aufschlußreich“. Dort „folgt dem Petrusbekenntnis von Cäsarea-Philippi Jesu gewichtige erste Ankündigung seines Leidens, Sterbens und Auferstehens“, gegen die Petrus jedoch aufbegehrt, wofür er sich „von Jesus diesen schroffen Tadel gefallen lassen“ muss: „*hyage opisō mou, satana* {Geh hinter mich, du Satan!} (Mk 8,33)“:

Im Gegensatz dazu geht bei Johannes – nämlich in Gestalt der sogenannten ‚eucharistischen Rede‘, die ja indirekt vom gewaltsamen Tod Jesu durch die Trennung seines Blutes von seinem Fleisch und von seinem darauf folgenden *anabainein* {Aufsteigen} gesprochen hatte – die ‚Leidensweissagung‘ dem Petrusbekenntnis bereits voraus, und ist, indem Petrus sie als *rhēmata zōēs aiōniou* {Worte ewigen Lebens} definiert, in dieses schon eingegangen. Damit ist aber das synoptische ‚Satanswort‘ gleichsam dafür ‚frei‘ geworden, nun den Verräter Jesu zu kennzeichnen...

Indem Jesus allerdings „hier den Zwölf gegenüber anstelle des Petrus nun nicht einfach einen anderen namentlich als ‚Teufel‘“ benennt, kann Petrus sich nicht einfach „rehabilitiert“ und alle sich „ihrer Erwählung gewiß“ fühlen:

Rehabilitiert wird Petrus nach der dreifachen Verleugnung seines Herrn (18,15ff) vielmehr erst ganz am Ende durch die dreifache Frage Jesu nach seiner Liebe und durch seine Einsetzung zum ‚Hirten der Schafe‘. Bis dahin aber versetzt Jesu vages Wort: *kai ex hymōn heis diabolos estin* {und einer von euch ist ein Teufel}, nicht nur ihn, sondern sie alle Zwölf in die heilsame Ungewißheit, sich – wie es bei Markus heißt – *heis kata heis* {einer nach dem andern} immer wieder fragen zu müssen, bin ich etwa dieser Eine? (*mēti egō?* Mk 14,19 parr.).

In Vers 71 (T383) folgt die erste von „insgesamt acht Nennungen des Judas in unserem Evangelium“:

Ebenso wie 13,2 und 13,26 wird er hier mit seinem ‚Vaternamen‘ als ‚der (Sohn) des Simon‘ sowie mit dessen näherer Bestimmung als Iskariot bezeichnet. *Iskariōtou* ist vermutlich Transskription des hebräischen *ʾisch qərīoth* (des Mannes aus Keriot, ein Ortsname, der im AT in Jer 48,24.41 und Am 2,2 begegnet... 12,4 überträgt, wie nicht unüblich, den Beinamen des Vaters auf den Sohn und nennt diesen selbst nun: *Ioudas ho Iskariōtēs*. Narrativ bedingt wird er 18,2 und 5 als *Ioudas ho paradidous* {Judas, der Verräter bzw. Überlieferer} bezeichnet und in der Wiederaufnahme derartiger Näherbezeichnungen 13,29 und 18,3 einfach ‚Judas‘ genannt.

Sehr knapp geht Ton Veerkamp⁵⁹⁴ auf die letzten Verse des Kapitels 6 ein, nachdem er Jesu Erwählung der „Zwölf“ auf „das Volk der Heiligen des Höchsten“ in Daniel 7,18.22 bezogen hat. Diese Erwählung ist überschattet von

einer finsternen Einschränkung. Die dunkle Wolke des Verrates zieht hier auf. Vorerst will Jesus seinen Gang in Galiläa gehen. Was im fünften Kapitel noch eine etwas weit hergeholte Drohung war, nimmt jetzt schärfere Konturen an. Einer aus dem Umkreis wird Instrument für die sein, die Jesus zu töten suchen, „einer der Zwölf!“

Laubhüttenfest (Sukkot): Der große Streit über Licht und Blindheit (Johannes 7,1-10,21)

Über die Aufgliederung der folgenden Kapitel des Johannesevangeliums sind sich Wengst, Thyen und Veerkamp nicht einig. Für Klaus Wengst (W223) ist der mit Johannes 7,1 beginnende „umfangreiche Teil“ von Jesu drittem „Wirken in Jerusalem“ während der beiden Feste Sukkot und Chanukka geprägt, bis er nach 10,40-42 dort hin zurückkehrt (W224), „wo Johannes zuerst taufte“:

Innerhalb dieses Rahmens bezieht sich Kap. 7 ausdrücklich auf Sukkot. Es wird kein neues Handeln Jesu berichtet, sondern innerhalb umfangreicher Diskussionen – verbunden mit Verhaftungsversuchen – erfolgt ein Rückbezug auf früheres Handeln. Die Diskussionen setzen sich in Kap. 8 fort, jetzt allerdings ohne Bezug auf Sukkot. Am Ende des Kapitels steht ein Versuch, Jesus zu steinigen. ... Nach 8,59 verlässt Jesus den Tempel. Als dort geschehen, wurden also die Diskussionen von Kap. 8 vorausgesetzt. Nachdem er den Tempel verlassen hat (8,59), spielt die Heilung des Blindgeborenen mit den anschließenden Diskussionen in Kap. 9 außerhalb des Tempelbereichs in Jerusalem. Ohne eine neue Situationsangabe schließt sich in Kap 10 die Gleichnisrede Jesu über den Hirten und die Schafe unmittelbar an. Eine zeitliche und örtliche Näherbestimmung begegnet aber 10,22f: Inzwischen ist Chanukka und Jesus hält sich wieder im Tempelbereich auf. Am Schluss entzieht er sich einem erneuten Verhaftungsversuch durch den genannten Rückzug in das nördliche Ostjordanland.

Hartwig Thyen (T383) will das 7. Johanneskapitel trotz seiner engen Verknüpfung „mit den folgenden Kapiteln 8-12 ... als die Abschluß-Szene des dritten Aktes unserer ‚dramatischen Historie‘ der Geschichte Jesu behandeln“:

Denn zum einen gehört Jesu Disput mit seinen ungläubigen Brüdern zu seiner durch 6,1ff eröffneten erneuten galiläischen Wirksamkeit; und zum andern ist Joh 7 dadurch, daß sich die ‚Juden‘ Jerusalems während des Laubhüttenfestes

594 [Worte der kommenden Weltzeit, 6,67-7,1](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 185; 2006, 125).

an Jesu Sabbatheilung am Teich von Bethesda *erinnern* und sie erneut thematisieren, eng mit Joh 5 verknüpft. Auf diese Weise bilden die beiden Jerusalem- Kapitel 5 und 7 einen Rahmen um das Galiläa-Kapitel (Joh 6) mit dem von Petrus als dem Repräsentanten der Zwölf gesprochenen Bekenntnis, das zugleich explizierte, daß und wie „Mose von Jesus geschrieben hat“ (5,45ff).

Den folgenden Abschnitt 8,12-12,50 fasst Thyen dagegen (T419) „trotz seines ungewöhnlichen Szenen-Reichtums als nur einen Akt zusammen“. Er folgt damit einem in seinen Augen „gut begründeten Vorschlag“ von E. A. Wyller und Gunnar Østenstad,⁵⁹⁵ der darauf hinausläuft, dass dieser „vierte Akt der dramatischen Historie ‚Evangelium nach Johannes‘ zugleich deren zentraler Akt ist, innerhalb dessen genau in der ‚Mitte, Joh 10,22-39, die Szene von Jesu winterlichem Auftreten ‚in der Halle Salomons‘ während des ‚Tempelweihfestes‘ (*enkainia*: einzig hier im Neuen Testament genannt) die ‚*Peripetie*‘ {entscheidender Wendepunkt} des gesamten Evangeliums bildet“. Daher kann Thyen „der traditionellen und von den meisten als selbstverständlich übernommenen *Zweiteilung* des Evangeliums mit ihrer Zäsur zwischen Joh 12 und Joh 13 nicht“ folgen. Stattdessen teilt die kurze „Passage Joh 10,40-42, die der Tempelweihszene folgt“, „das gesamte Evangelium in zwei ‚Bücher‘, nämlich in das Buch der *martyria* {Zeugnis} und in dasjenige der *doxa* {Herrlichkeit}“. Indem hier an 1,28 angeknüpft und das Zeugnis des Täufers von 1,19ff in Erinnerung gerufen wird, wird an dieser Stelle (T420) „das mit 1,19ff eröffnete Buch der *martyria* im Sinne einer Ringkomposition förmlich geschlossen“:

Nach diesem Rückblick auf die *martyria* des Täufers wird das Zeichen von Tod und Auferweckung des Lazarus das neue Buch der dreieinigen *doxa* des Vaters (11,4.40), des Sohnes (11,4) und des Geistes eröffnen. Dabei ist das Lazaruswunder wiederum hinweisendes Zeichen auf Jesu eigenes Sterben und Auferstehen als das letzte und größte aller *sēmeia* (20,30f). Nach dem Buch des Zeugnisses hat damit auch dieses zweite Buch der Herrlichkeit den Charakter einer Ringkomposition.

Thyens deutliche Hinweise auf die Herrlichkeit der göttlichen Dreieinigkeit lassen erkennen, wie sehr er das Johannesevangelium *auf* die uns vertraute christliche Dogmatik *hin* auszulegen versucht. Es wird weiter zu prüfen sein, ob sich dabei nicht letzten Endes eine unzulässige Auslegung *von* der späteren christlich-konziliaren Dogmatik *her* ergibt.

Seltsam erscheint mir die Zuspitzung seiner ganzen Auslegung auf den Vers, der genau in der Mitte dieses seines vierten Aktes steht: Der Vers „10,30: *egō kai ho patēr hen esmen* {Ich und der Vater: eins sind wir}, ist der Punkt, in dem die *anabasis* {der

595 Thyen bezieht sich auf E. A. Wyller, In Salomo's Porch: A Henological Analysis of the Architectonic of the Fourth Gospel, STL 42 (1988), 151-167, und Gunnar Østenstad, The Structure of the Fourth Gospel: Can it be Defined Objectively?, STL 45 (1991), 33-55.

Aufstieg} seines Protagonisten gipfelt und dessen *katabasis* {Abstieg} beginnt“. Das nennt Thyen „die ‚Peripetie‘ des gesamten Werkes“, also den entscheidenden Wendepunkt des Johannesevangeliums. Es bleibt abzuwarten, wie Thyen das an Ort und Stelle begründen wird. Mir erscheint es schlicht unverständlich, alles bis dahin von Jesus Erzählte als seinen Aufstieg zu betrachten, während danach sein Abstieg erzählt werden soll. Was den Verlust vieler seiner Anhänger betrifft, vollzieht sich ein solcher Abstieg bereits am Ende von Kapitel 6, sein Leben wird bereits ab Kapitel 5 bedroht; andererseits vollbringt er das Zeichen der Auferweckung des Lazarus erst im Kapitel 11, weshalb ihm „alle Welt nachläuft“ (12,19). Besteht Jesu Abstieg aber im Herabsteigen des Menschensohns vom Himmel, dann vollzieht sich dieser in dem gesamten Gang, den Jesus bis zu seinem Tod am Kreuz geht, während sich sein Aufsteigen zum VATER in demselben Prozess vollzieht, der im Erhöhtwerden ans römische Kreuz gipfelt, also paradoxerweise genau am Tiefpunkt seines Absteigens.

Noch fragwürdiger erscheint mir die Einschätzung (T421), dass der von Thyen als „vierter und zentraler Akt (8,12-12,50)“ abgegrenzte Abschnitt des Johannesevangeliums nach „Østenstads Analyse ... eine hochreflektierte konzentrische Ringkomposition“ darstellen soll,

deren Mittelpunkt die von ihm als **D** bezeichnete Szene von Jesu Auftritt auf dem Tempelweihfest bildet (10,22-39). Jesu darin gesprochenes Wort: „Ich und der Vater sind Eines“, ist der Gipfel- und Wendepunkt („Peripetie“) seines irdischen Weges und exakt die *Mitte* des Evangeliums. Eröffnet und beschlossen wird dieser kunstvoll komponierte Akt durch die Abschnitte **A** (8,12-20) am Anfang und **A'** (12,44-50) am Ende, die thematisch wie strukturell strikt parallel gebaut sind und so eine förmliche Inklusion des gesamten Aktes bilden... 8,21-59 samt der Demonstration des darin Gesagten durch die Heilung des Blindgeborenen in Joh 9 bilden den Abschnitt **B**, der wiederum in dem Abschnitt **B'** (11,1-10) und der darauf folgenden Demonstration durch die Auferweckung des Lazarus (11,11-44) seine Entsprechung hat. Dem Abschnitt **B** folgt mit 9,39-10,21 der Abschnitt **C**, dem endlich mit 11,45-12,43 der Abschnitt **C'** korrespondiert. So ergibt sich für Østenstad für den gesamten Akt diese konzentrische Heptade: A-B-C-D-B'-C'-A'.

Die einzigen Abschnitte, bei denen ich eine gewisse Entsprechung wahrnehmen kann, sind die Teile **A** und **A'**, während die angeblichen Entsprechungen von **B** und **B'** bzw. **C** und **C'** sich mir nicht erschließen.

In diesem Zusammenhang begründet Thyen übrigens auch (T420) seine mir an manchen Stellen etwas zwanghaft vorkommende Unterteilung des Johannesevangeliums in sieben Akte mit der „schon oft beobachteten hohen symbolischen Bedeutung der Siebenzahl – u.a. sieben *sēmeia*, sieben prädizierte *egō-eimi*-Worte und sieben ausdrücklich als solche bezeichnete Zitate aus dem Alten Testament, sieben um ihren auferstandenen Herrn versammelte Jünger (21,2)“. Immerhin äußert er selber „er-

hebliche Zweifel daran, daß ‚die Struktur des vierten Evangeliums (jemals) objektiv definiert werden kann‘.“

Mir persönlich sagt die Methode der Gliederung weitaus mehr zu, die Ton Veerkamp⁵⁹⁶ vorgeschlagen hat und die sich in den Kapiteln 5 bis 12 an der Erwähnung jüdischer Feste orientiert. Auf diese Weise war bereits das Kapitel 5 einem unbestimmten Fest der Juden zugeordnet worden, in dem die Überwindung der Lähmung Israels thematisiert wurde, und im Kapitel 6 ging es in der Nähe des Passafestes um die Ernährung Israels mit dem Brot vom Himmel für das Leben der kommenden Weltzeit.

Mit unserer Zählung des Kapitels 7 beginnt nach Veerkamp ein sehr langes johanneisches Kapitel, das erst im 10,21 endet und in dem „*Sukkot*, das Laubhüttenfest, ... den Rahmen der großen Konfrontation mit den Judäern in Jerusalem“ bildet. Anders als Wengst lässt Veerkamp ein weiteres johanneisches Kapitel nicht erst am Anfang von Johannes 11 beginnen, sondern bereits mit 10,22, weil das dort erwähnte Chanukka-Fest den Hintergrund darstellt, vor dem Jesus das Zeichen der Erneuerung Israels in Auferweckung des Lazarus vollziehen wird.

Zu den im Johannesevangelium erwähnten Festen erläutert Veerkamp:

Die traditionellen Feste Pascha und Sukkot sind Feste, die eine ganze Woche dauern. Sukkot findet im ersten Monat statt, Pascha im siebten Monat. Das neue, acht Tage dauernde Fest, Chanukka, Erneuerung, findet sich nicht in der Tora und wurde im 2. Jh. v.u.Z. dem Festkalender hinzugefügt. Diese drei Feste erwähnt Johannes. Für ihn sind diese Feste Stationen auf dem Weg von Pascha zu Pascha.

Während aber das Passafest im Johannesevangelium niemals wirklich gefeiert, sondern immer nur seine Nähe erwähnt wird, stellt die Feier des Laubhüttenfestes bzw. Sukkot in Jerusalem eine Bühne dar, auf der Jesus nach anfänglichem Zögern auftritt und auf die wesentlichen Inhalte des Festes, „Wasser und Licht“, eingeht, bis er am „Schluss des Kapitels ... sein eigentliches politisches Programm: die Einheit Israels“ entfaltet:

Sukkot, Laubhütten, erinnern Israel an die Zeit, wo es in der Wüste verblieb. Es ist ein Fest der Tora, des Wassers und des Lichtes. Dem Fest wird ein weiterer Festtag angehängt, *šimchath thora*, Freude der Tora. Es ist ein heiteres Fest und schließt den ersten Monat des Jahres, den Monat vom *rosch ha-schana* („Neujahr“) und vom *jom kippur* („Versöhnungstag“) ab. Für Johannes ist der Messias der Mittelpunkt des Festes: Er spendet das lebende Wasser und er ist das Licht. Freilich für die, die sehen wollen, auch wenn sie blind geboren wurden. Sukkot ist das Fest für Israel unter den Nationen. Der Messias

596 [Sukkot, das Laubhüttenfest. Der große Streit, 7,2-10,21](#), Abs. 1-5 (Veerkamp 2021, 187-188; 2006, 127).

bringt ganz Israel aus dem Land und aus den Ländern der Nationen zusammen in einen *Hof*, wie der Hirte die Schafe in einen Hof zusammenbringt. Das erzählt Johannes in 7,1-10,21.

Folgendermaßen teilt Veerkamp das Sukkot-Kapitel ein:

1. Aufstieg nach Jerusalem, 7,1-10
2. Vom Messias, 7,11-52
[Eine Probe aufs Exempel, 7,53-8,11]
3. Das Licht der Welt, 8,12-30
4. Bevor Abraham geboren wurde: ICH WERDE DASEIN, 8,31-59
5. Von Blinden und Sehenden, 9,1-41
6. Von der Einheit Israels, 10,1-10,21

Da die (W224) „Erzählung von der Frau, die wegen Ehebruchs gesteinigt werden soll (7,53-8,11)“, die „in einem Großteil der Überlieferung“ zwischen „den Diskussionen von Kap. 7 und 8“ eingeschoben wurde, nicht zum ursprünglichen Text des Johannesevangeliums gehört, verzichtet Hartwig Thyen vollständig auf ihre Auslegung. Nach Klaus Wengst (W253) muss sich jedoch „eine Auslegung des Johannesevangeliums auch diesem Abschnitt stellen“, weil „er inzwischen viele Jahrhunderte lang als biblischer Text im kirchlichen Gebrauch ist“. Auch Ton Veerkamp hält es für wichtig, nach den theologischen wie politischen Gründen „für die Einfügung“ dieses Stückes zu fragen, das „eine Nähe zu den synoptischen Evangelien“ verrät und immerhin „seit fünfzehn Jahrhunderten im Rahmen des Johannesevangeliums überliefert“ ist.

Johannes 7,1-2: Jesus geht seinen Gang in Galiläa, als das Fest Sukkot nahe ist

- 7,1 Danach zog Jesus umher in Galiläa;
denn er wollte nicht in Judäa umherziehen,
weil ihm die Juden nach dem Leben trachteten.
- 7,2 Es war aber nahe das Laubhüttenfest der Juden.

[12. Juli 2022] Klaus Wengst sieht das Kapitel 7 des Johannesevangeliums (W226)

einmal durch den Bezug auf Sukkot zusammengehalten, sodann durch die Gefährdung Jesu, der er in Jerusalem ausgesetzt ist, und schließlich durch unterschiedliche Meinungen über ihn und Einwände gegen ihn, wobei letztere das stärkere Gewicht haben. Alle drei Elemente stehen in engem Zusammenhang miteinander. ... [Es] gelingt ... Johannes, in der Zuordnung auf Sukkot ein spannungsreiches Kapitel zu gestalten, das Meinungsverschiedenheiten über Jesus widerspiegelt und in dem dieser trotz und in der Gefährdung souverän handelt und den gegen ihn erhobenen Einwänden begegnet.

Dabei erscheint im ersten Abschnitt (7,1-13) als (W227) „wesentliches Thema“

das Problem, wie mit Öffentlichkeit und Verborgenheit umzugehen ist in einer Situation der Gefährdung. Indem Johannes beim Erzählen hier den Akzent setzt, macht er die Szene transparent für die Situation seiner Gemeinde.

Zu Johannes 7,1 geht Wengst zunächst darauf ein, dass Jesus trotz der in 6,4 festgestellten „Nähe von Pessach“ nicht nach Jerusalem hinaufgestiegen ist, wie er es im Zusammenhang der beiden anderen Erwähnungen der „Nähe von Pessach“ in 2,13 und 11,55 jeweils tut. In 7,1

begründet Johannes, warum Jesus nicht zu diesem Pessach nach Jerusalem hinaufsteigt. Er bleibt in Galiläa, weil der Aufenthalt in Judäa gefährlich für ihn wäre, ja lebensgefährlich. So wird ausdrücklich an die in 5,18 erwähnte Absicht der führenden Leute in Judäa erinnert, Jesus zu töten.

Darin sieht Wengst (Anm. 364) „ein zusätzliches Argument dafür, den überlieferten Text nicht umzustellen.“

Nun aber ist (W227) nach 7,2 ein anderes jüdisches Fest nahe, das Laubhüttenfest oder Sukkot als „das jahreszeitlich letzte der drei biblischen Wallfahrtsfeste“, und dadurch stellt sich das „Problem, nach Jerusalem hinaufzusteigen, ... für Jesus von neuem“. In diesem Zusammenhang erinnert Wengst daran, dass Sukkot nach 2. Mose 23,16 und 34,22 „schlicht ‚das Fest des Einsammelns‘, das letzte Erntefest im Jahr nach der Obst- und Weinlese“ ist. In 5. Mose 16,13-15 steht, dass „es sieben Tage lang als ‚Fest der Laubhütten‘ in Jerusalem gefeiert werden“ soll:

Das Wohnen in Laubhütten dient dazu, die Nachfahren daran zu erinnern, dass Gott das Volk Israel in Hütten wohnen ließ, als er es aus Ägypten herausführte (Lev 23,42f.). Der erste Tag wird auf den „15. Tag des siebten Monats“ (Tischri) festgesetzt (Lev 23,34.39; Num 29,12). Er ist ein Tag der Arbeitsruhe und „heiliger Einberufung“ (Lev 23,35.39; Num 29,12). Ein achter Tag wird hinzugefügt, an dem ebenfalls das Gebot der Arbeitsruhe gilt (Lev 23,36.39; Num 29,35) und „heilige Einberufung“ (Lev 23,36) bzw. „Festversammlung“ (Num 29,35) zu halten ist. Dieser Tag fällt heute in Israel mit dem Fest der Torafreude zusammen.

Nach Hartwig Thyen (T384) dient die „Wendung *meta tauta* {nach diesen Dingen, danach}“ in Johannes 7,1 „wie 3,22; 5,1.14; 6,1; 19,38; 21,1 ... zur Markierung des Übergangs in eine neue Szene“:

Jesus hält sich weiterhin in Galiläa auf, weil die *Ioudaioi* {Juden} in Judäa ihn zu töten trachteten. Damit erinnert der Erzähler seinen impliziten Leser/Hörer zum ersten Mal an die im Zusammenhang mit Jesu Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda an einem *Sabbat* erwachte Absicht der *Ioudaioi*, Jesus zu töten (vgl. 5,18), und stellt so den Zusammenhang mit Joh 5 her.

Zur in 7,2 erwähnten Nähe des *skēnopēgia* genannten Laubhüttenfestes, das „während der Zeit des zweiten Tempels tatsächlich das volkstümlichste und beliebteste

Fest der Juden“ war, hebt Thyen hervor, dass nicht „nur das relativ seltene, aus *skēnē* {Zelt} und *pēgnymi* (bzw. *pēgeomai*: ‚ein Zelt aufschlagen‘) gebildete *Lexem*, sondern auch das hier damit bezeichnete „Laubhüttenfest“ selbst, ... im gesamten Neuen Testament einzig an dieser Stelle“ vorkommt:

Daß ausgerechnet dieses populärste und gewichtige Fest von den Synoptikern nirgendwo genannt wird, mag daran liegen, daß sie Jesus nur einmal, und zwar zu seinem ‚Todespassa‘, nach Jerusalem ziehen lassen. Johannes dürfte die Kapitel 7f wohl darum am Laubhüttenfest spielen lassen, weil die dessen Liturgie bestimmenden Wasser- und Illuminationsriten (vgl. 7,37ff und 8,12) den geeigneten Rahmen für Jesu Lehren im Tempel bildeten.

Interessant ist in Thyens Augen, dass in zwei der neun Belege für die „Bezeichnung des Laubhüttenfestes“ mit *skēnopēgia* in der Septuaginta, nämlich 2. Makkabäer 1,9 und 1,18 „das seit der Makkabäerzeit zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des geschändeten Tempels durch Judas Makkabaeus am 25. Kislew 164 v. Chr. gefeierte Hanukkah-Fest (*hē enkainia*) mit *skēnopēgia* bezeichnet wird“, und zwar wohl deswegen, weil man dieses ähnlich wie Sukkot an acht Festtagen feierte:

Diese liturgische Nähe der beiden Feste könnte auch der Grund dafür sein, daß Joh 10,22 nach dem Laubhüttenfest nahezu übergangslos das Tempelweihfest (*ta enkainia en tois Hierosolymois* {Hanukka in Jerusalem}) genannt wird.

Ton Veerkamp⁵⁹⁷ kommentiert die sich am Ende des 6. Johannes-Kapitels abzeichnende Gefährdung Jesu an Leib und Leben in Judäa und Jesu Entscheidung, zunächst in Galiläa zu bleiben, mit einem einzigen Satz:

Vorerst will Jesus seinen Gang in Galiläa gehen.

Damit versucht Veerkamp den Sinn des Wortes *peripatein* genauer aufzunehmen, als es in den Übersetzungen von Luther oder Wengst (W224) mit „umherziehen“ oder von Thyen (T383) mit „sich aufhalten“ (beim ersten Vorkommen des Wortes in Vers 7,1) geschieht. „Seinen Gang gehen“ entspricht der jüdischen *Halakha*, also einer Lebensführung entsprechend dem Willen Gottes, gemäß der Tora. Es geht nicht einfach um planlose Wanderungen. Indem Thyen das zweite *peripatein* in 7,1 mit „er wollte nicht in Judäa wirken“ wiedergibt, ist offenbar auch ihm eine solche inhaltliche Füllung des Begriffs nicht fremd.

Johannes 7,3-10: Jesu Konflikt mit seinen Brüdern und sein heimliches Aufsteigen zum Fest

7,3 Da sprachen seine Brüder zu ihm:
 Mach dich auf von hier und geh nach Judäa,
 auf dass auch deine Jünger die Werke sehen, die du tust.

597 [Worte der kommenden Weltzeit, 6,67-7,1](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 185; 2006, 125).

- 7,4 Denn niemand tut etwas im Verborgenen
und will doch öffentlich bekannt sein.
Willst du das, so offenbare dich vor der Welt.
- 7,5 Denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn.
- 7,6 Da spricht Jesus zu ihnen:
Meine Zeit ist noch nicht da,
eure Zeit aber ist immer da.
- 7,7 Die Welt kann euch nicht hassen.
Mich aber hasst sie,
denn ich bezeuge von ihr, dass ihre Werke böse sind.
- 7,8 Geht ihr hinauf zum Fest!
Ich will nicht hinaufgehen zu diesem Fest,
denn meine Zeit ist noch nicht erfüllt.
- 7,9 Das sagte er und blieb in Galiläa.
- 7,10 Als aber seine Brüder hinaufgegangen waren zum Fest,
da ging auch er hinauf, nicht offen, sondern heimlich.

[13. Juli 2022] Zum zweiten Mal nach Johannes 2,12 ist in 7,3 von den Brüdern Jesu die Rede. Die Bemerkung von Wengst (W228): „Darüber hinaus treten sie im Evangelium nicht auf“, trifft nicht zu; denn in 20,17 wird der auferstandene Jesus Maria Magdalena auffordern, seinen Brüdern die Nachricht zu überbringen, dass er noch nicht zum VATER aufgestiegen ist.

Die Verse 7,3-10 sind aber der einzige Abschnitt im Evangelium, in dem die Brüder eigenständig agieren, und zwar tun sie das, indem sie Jesus „angesichts der Nähe von Sukkot“ dazu auffordern, „nach Judäa zu gehen“. Die „Zielangabe“, nämlich „damit auch deine Schüler deine Taten sehen, die du tust“, erscheint Wengst allerdings

seltsam – als hätten die Schüler Jesu dessen bisher erzählte Wundertaten nicht miterlebt: die beiden Wunder in Kana (Kap. 2 und 4), das Brotwunder in Galiläa und das anschließende Gehen Jesu auf dem See (Kap. 6), aber auch schon die in 2,23 erwähnte unbestimmt bleibende Anzahl von Wundern und das Wunder der Heilung des Gelähmten in Jerusalem (Kap. 5).

Der Sinn dieser seltsamen Formulierung besteht Wengst zufolge darin, dass „er seiner Leser- und Hörerschaft zu denken“ gibt. Zum einen mögen seine Brüder ähnlich wie in 6,30 von Jesus weitere „Wunder als beglaubigende Mirakel“ erwarten; aber obwohl er „zu Sukkot nach Jerusalem“ geht, wird er doch „dort an diesem Fest kein Wunder tun.“ Zum andern – so formuliert Wengst mit einem Zitat von Karl Barth⁵⁹⁸ –

598 Wengst zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8), hg. v. W. Fürst, Zürich 1976, 337.

sagen die Brüder Jesu hintergründig – ohne es selbst zu verstehen – das Richtige. Jesus „*wird* Galiläa verlassen. Er wird seinen Jüngern seine Werke zu sehen geben“. Das Werk ist sein Gang ans Kreuz als Rückkehr zum Vater. Das wird noch nicht an diesem Fest geschehen, aber darauf wird Jesus in seinem Reden dort anspielen (V. 33f.).

In Vers 4 begründen die Brüder Jesu ihre Aufforderung mit der großen Öffentlichkeit, die das Sukkot-Fest in Jerusalem der Botschaft Jesu bieten kann:

Wenn man sich dort „der Welt“ zeigen kann, ist diese „Welt“ die jüdische Welt, zu der Gottesverehrende aus den Völkern hinzukommen. Innerhalb des Johannesevangeliums gibt es einen ausdrücklichen Rückbezug auf diese Stelle in 18,20, wenn Jesus zu dem ihn über seine Schüler und seine Lehre vernehmenden Hohepriester sagt: „Ich habe öffentlich vor aller Welt geredet; ich habe stets in Synagogen und im Heiligtum gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen, und im Geheimen habe ich nichts geredet.“ Jesus sagt hier also, genau das getan zu haben, wozu ihn seine Brüder in 7,3f. auffordern. Dennoch folgt er ihnen an dieser Stelle nicht, jedenfalls nicht sofort.

Indem erst zum Fest geht, nachdem seine Brüder „gegangen sind“, aber „nicht öffentlich, sondern gleichsam heimlich“ (V. 10), spiegelt der Text nach Wengst „das Problem der Herstellung oder Vermeidung von Öffentlichkeit in gefährvoller Situation“ wider „und ist darin gewiss transparent für die Situation der Gemeinde.“ Das will Wengst (W222) nicht nur so auslegen, „dass sich Jesus sein Handeln und vor allem auch den Zeitpunkt seines Handelns nicht von außen vorgeben, nicht diktieren lasse, sondern souverän selbst entscheide“, sondern es wird außerdem „das hier betonte Moment der Gefahr“ ernstgenommen:

Wie steht es mit Verborgenheit und Öffentlichkeit in einer Zeit der Gefährdung? Darf man sich verstecken und verborgen halten? Ist Zurückhaltung geboten oder muss um jeden Preis Öffentlichkeit gesucht werden? Mit letzterem ist eine Position genannt, die im Text von Außenstehenden, von Unbeteiligten und Nichtbetroffenen, empfohlen wird. Da ist sie wohlfeil. Indem Johannes so darstellt, wie er es tut, macht er deutlich, dass Öffentlichkeit nicht um jeden Preis zu suchen ist; er redet keiner Martyriumssehnsucht das Wort.

Indem Wengst hervorhebt, „wie sehr Johannes in jüdischem Horizont denkt, wenn er sowohl hier als auch in 18,20 als ‚die Welt‘ die jüdisch definierte größtmögliche Öffentlichkeit versteht“, lässt er übrigens neben seiner Annahme, der Begriff *kosmos* bei Johannes zielt über Israel hinaus auf die Völkerwelt, nun doch erkennen, dass der johanneische Jesus in erster Linie eine jüdische Öffentlichkeit anspricht.

Die (W230) „begründende Zwischenbemerkung“ in Vers 5: „Denn nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn“, bezieht Wengst darauf,

dass die Aufforderung der Brüder eine von Außenstehenden ist, von Nichtbetroffenen, ein Rat aus der Distanz, der die Konsequenzen nicht zu tragen hat.

Leute von außerhalb wissen immer wieder sehr genau, was Betroffene tun sollten. Doch die werden es schon selbst wissen. Für die Ebene der Gemeinde heißt das: Wer glaubt, wird wissen, wann man öffentlich Zeugnis zu geben hat und wann man sich besser zurückhält.

Offen lässt Wengst die Frage, warum ausgerechnet die Brüder als Familienangehörige Jesu nicht auf ihn vertrauen, zumal sie doch nach Johannes 2,12 zu denjenigen gehörten, die sein erstes Zeichen zu Kana mitbekamen und anschließend gemeinsam mit seiner Mutter und seinen Schülern nach Kapernaum hinabstiegen. Wengst zufolge repräsentieren die Brüder offenbar einfach allgemein Außenstehende.

In recht allgemeinem Sinn interpretiert Wengst auch Jesu Bemerkungen über „den rechten Zeitpunkt“, griechisch *kairos*, in Vers 6:

Für Betroffene, vor vor allem für gefährvoll in das Geschehen Einbezogene, sind nicht alle Zeiten gleich. Es gibt Zeiten, wo es besser ist, sich zurückzuziehen und zu schweigen. Man muss nicht zu allem und jedem Stellung beziehen; man muss nicht unbedingt akute Verfolgung heraufbeschwören. Es kommt für das öffentliche Zeugnis auf die Erkenntnis des rechten Augenblicks an.

Die folgende Entgegensetzung unterstreicht das: „Eure Zeit aber ist ständig da.“ Das ist eine höchst ironische Paradoxie. Wird vom rechten Augenblick als einer andauernden Gegebenheit gesprochen, heißt das, dass er „in Wahrheit nie da“ ist, dass er nie wahrgenommen und ergriffen wird. Als Dauererscheinung kann es den rechten Augenblick nur für die Nichtbetroffenen, die Unbeteiligten geben – und so ist er immer schon verfehlt. Über ihn kann deshalb auch nicht nach Belieben verfügt werden. Er lässt sich nicht erzwingen; er will erkannt werden.

Wie so oft klingen solche Ausführungen von Wengst durchaus plausibel; und doch bleibt die Frage, ob sie in dieser Allgemeingültigkeit wirklich den konkreten Zielen, die Jesus nach dem Johannesevangelium verfolgt, entsprechen.

Im unmittelbar folgenden Vers 7 begreift Wengst das Wort *kosmos* plötzlich ganz anders als zuvor. Eben noch definierte Wengst die Welt so entschieden als jüdische Öffentlichkeit, wie er sie an anderen Stellen mit der Völkerwelt gleichsetzen wollte. Indem Jesus zu seinen Brüdern sagt: „Euch kann die Welt nicht hassen“, bestimmt er sie jedoch nun als „eine Größe, die zu fürchten ist“, und zwar „als die in der Welt Mächtigen und Einflussreichen“:

Wer ihnen nach dem Mund redet, wer sich in seinen Äußerungen daran hält, was gesellschaftlich dominant ist, braucht keinen Hass zu fürchten, hat die Konzession zu ebenso gefähr- wie belanglosem Geschwätz. Jesus fährt fort: „Mich aber hasst sie, weil ich ihr bezeuge, dass ihre Taten böse sind.“ Jesu Rede als Zeugnis des in ihm auf den Plan tretenden Gottes, der in der „Erhöhung“ Jesu ans Kreuz den Erniedrigten solidarisch wird, ist eine Herausforde-

rung an die Welt der Starken und Mächtigen, die ihre Macht zu gebrauchen wissen.

Damit kommt Wengst dem Veerkampschen Vorschlag, *kosmos* an entscheidenden Stellen bei Johannes mit der römischen Weltordnung zu identifizieren, recht nahe.

Als Begründung dafür, dass er selber nicht zu diesem Fest hinaufgeht, führt Jesus in Vers 8 an, dass „meine Zeit noch nicht um ist, der Zeitpunkt noch nicht da“; so übersetzt Wengst die Wendung *ho emos kairos oupō peplērōtai* {wörtlich: meine Zeit ist noch nicht vollgemacht}:

Der Begründungssatz spielt auf die Passion an... Der rechte Zeitpunkt schlechthin – an anderen Stellen wird im selben Sinn von „der Stunde“ gesprochen – ist Jesu Tod am Kreuz. Sein entscheidendes Zeugnis, seine „Offenbarung vor der Welt“ (V. 4), führt ihn in den Tod, ja, ist dieser Tod.

Wie geht Wengst (W231) mit dem Widerspruch um, dass Jesus nach Vers 9 zunächst tatsächlich gemäß seiner Aussage, „dass er zu diesem Fest nicht hinaufsteige, ... ,in Galiläa blieb“, aber nach Vers 10 dann doch hinaufgeht: „nicht öffentlich, sondern gleichsam heimlich“? Nach Wengst lässt diese Darstellung „keinen Zweifel daran, dass Jesus gegenüber seinen Brüdern gelogen hat“. Seine Rechtfertigung für diese Lüge Jesu besteht darin, dass er sie in Beziehung setzt zur gefährdeten Situation der johanneischen Gemeinde und darüber hinaus anderer Bedrohungsszenarien:

Diese Lüge Jesu ist aus der genannten Gefährdung heraus zu verstehen, die für die bedrängte Situation der Gemeinde transparent ist. Es gibt lebensrettende „Lügen“ und tödliche „Wahrheiten“. Wenn Wahrheit um jeden Preis gefordert wird, kann es sich nur um eine abstrakte Wahrheit handeln – und die war oft genug todbringend. „Sind hier Juden versteckt?“ „Wurde im Haus ein Feindsender gehört?“

In diesem Kontext gelesen, muss die „Lüge“ Jesu als Tarnung verstanden werden. Es geht nicht darum, um jeden Preis Öffentlichkeit zu suchen; es gibt legitime Tarnung. Der Evangelist unterstreicht die Legitimität der Tarnung für seine Gemeinde, indem er hier Jesus als einen darstellt, der sich unter bewusster Irreführung der Öffentlichkeit entzieht – zumindest eine Zeit lang.

Überhaupt nichts hält Wengst von den Versuchen (Anm. 372), den „zahlreiche, auch wichtige Handschriften“ unternehmen, diese Aussage abzuschwächen oder aus dem Evangelium zu entfernen, etwa wenn Vers 8 „in dieser Form“ abgeändert wird: „Ich gehe noch nicht zu diesem Fest hinauf.“ Aber wenn das der ursprüngliche Text gewesen wäre, ist es „undenkbar, dass ein ursprüngliches ‚noch nicht‘ durch ein ‚nicht‘ ersetzt worden wäre.“ In Wengsts Augen kann Vers 8 „nicht anders als bewusste Irreführung der Brüder verstanden werden.“⁵⁹⁹

599 Allerdings schließt Wengst nicht aus, dass eine von Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I*, Oxford u. a. 1993, 308, hervorgehobene „metaphorische Dimension anklingt,

So sehr ich diese Argumentation nachvollziehen kann, einschließlich ihres Bezuges auf den Widerstand gegen menschenfeindliche politische Systeme, frage ich mich doch, ob sie allein ausreicht, um Jesu Verhalten gerade gegenüber seinen Brüdern zu erklären. Denn diese werden ja nicht als Vertreter der Mächtigen dargestellt, gehörten nach 2,12 zum engeren Umfeld Jesu und werden laut 20,17.18 sogar mit dem Kreis der Schüler Jesu gleichgesetzt. Kann es sein, dass Jesus einfach aus Angst, von seinen Brüdern denunziert zu werden, ihnen gegenüber die Unwahrheit sagt?

Schauen wir, wie Hartwig Thyen (T385) unseren Abschnitt auslegt. Auch ihm zufolge stellen die „buchstäblich unglaubliche Ahnungslosigkeit“ und der „ahnungslose Unglaube seiner eigenen Brüder und die rätselhafte Frage, wen die denn da wohl als *hoi mathētai sou* {seine Jünger} im Auge haben könnten, wenn Jesus nach Judäa gehen soll, *damit seine Jünger seine Werke sehen ...*, ... vor erhebliche Interpretationsprobleme.“ Sie können ja wohl kaum „an eine spezifisch jüdische Jüngerschaft Jesu, neben denen, die ihm durch Galiläa und bis nach Jerusalem ‚nachfolgen‘“, denken.

Es sind unter anderem (T386) „diese Rätsel“, die viele Kommentatoren „dazu geführt“ haben, „ihre Lösung auf dem Wege der Literarkritik zu finden“, also Widersprüche auf die falsche Reihenfolge von Kapiteln oder die schlampige Einpassung von Quellen zurückzuführen. Thyen ist „derartigen literarkritischen Kapriolen“ grundsätzlich „abhold“; er hält (T387) alle

Fluchten in die vermutete Genese des Evangeliums oder zu seinen mutmaßlichen „Quellen“ als Kapitulationen vor der Aufgabe der Interpretation seiner überlieferten Gestalt. Denn daß derjenige, dem wir diese ‚Endgestalt‘ verdanken, sie als ein sinnvolles und kohärentes Evangelium begriffen sehen wollte, meinen wir auf jeden Fall unterstellen und respektieren zu müssen.

Im Zusammenhang des gesamten Evangeliums liest Thyen daher

die Aufforderung seiner Brüder, Jesus möge doch endlich aus der provinziellen Enge Galiläas heraustreten und seinen Jüngern in Judäa nicht mehr *en kryptō* {im Verborgenen}, sondern *en parrhēsia* {in der Öffentlichkeit} seine Werke zeigen, an ihrer Stelle im Plot der Erzählung so, wie der Erzähler sie verstanden wissen will, nämlich als den höchst ironischen Ausdruck ihres Desinteresses, Unwissens und Unglaubens: *oude gar hoi adelphoi autou episteuon eis auton* {nicht einmal seine Brüder glaubten nämlich an ihn}.

Diese Distanzierung „von der Forderung seiner Brüder“ sieht Thyen in einer Linie mit Jesu harscher Reaktion auf die „Zumutung seiner Mutter“ [in Johannes 2,4](#), die Thyen dort folgendermaßen übersetzt hatte (T150): „Was mischst du dich in meine Angelegenheiten ein, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ Er schließt nicht aus,

auf die der Begründungssatz in V. 8 verweist...: ‚Zu diesem Fest wird er nicht hinaufgehen (V. 8), d. h. hinaufgehen zum Vater‘.“

dass „im Hintergrund dieser Distanzierungen ... die synoptische Szene von Mk 3,31-34 parr.“ steht (T387f.):

Hatte Jesus in jener Szene, als ihm gemeldet wurde, draußen seien seine Mutter und seine Geschwister und suchten ihn, mit dem Blick auf die rings um ihn Versammelten erklärt: *ide hē mētēr mou kai hoi adelphoi mou* {Siehe, das ist meine Mutter und das sind meine Brüder!} (Mk 3,34), so kann eine derartige Identifizierung bei Johannes erst erfolgen, wenn Jesu „Stunde“ gekommen ist. Erst das Wort des Auferstandenen macht die um ihn Versammelten zur Familie Gottes. Es benennt seine Jünger erstmalig als seine „Brüder“ und seinen Vater als ihren „Vater“: „Gehe aber hin zu meinen *Brüdern* und sage ihnen: Ich steige (jetzt) auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (20,17). Aus dem gleichen Grund dürfte auch das „Vaterunser“ bei Johannes fehlen und durch Jesu große Meditation darüber in Joh 17 ersetzt sein.

Ganz überzeugt mich diese Argumentation jedoch nicht. Erstens wird das Verhalten von Jesu Mutter und seinen Brüdern bei Johannes eben nicht auf derselben Linie gesehen, denn die Mutter fordert die Diensthabenden auf, den Willen des Messias zu tun (2,5), während die Brüder nicht auf ihn vertrauen. Zweitens bleibt bei Thyen offen, ob und wie die Bezeichnung der Jünger als Brüder in 20,17.18 sich überhaupt auf die leiblichen Brüder Jesu beziehen mag, wenn er darin eine Parallele zu Markus 3,34 erblickt. In 19,25-27 ist es jedenfalls die Mutter Jesu selbst, die vom Lieblingsjünger *eis ta idia* {in das Eigene} genommen, also in die messianische Gemeinde Jesu integriert wird.

Dass Jesus (T388) in Vers 6 nicht wie an vielen anderen Stellen von seiner *hōra*, „Stunde“, redet, sondern von seinem *kairos* {Zeit, Zeitpunkt}, führt Thyen einerseits auf die „Vorliebe unseres Autors für den Gebrauch von Synonyma“ zurück und andererseits darauf,

daß die *hōra* auf eine so spezifische Weise mit dem Weg und der Person Jesu verbunden und dadurch definiert ist, daß es nahezu unmöglich wäre, von der „Stunde“ seiner Brüder zu sprechen. Um aber den Gegensatz zwischen Jesus und seinen ungläubigen Brüdern gleichwohl kompatibel zu machen ist jetzt von seinem und ihrem *kairos* die Rede: *ho de kairos ho hymeteros estin hetoi-mos* {eure Zeit dagegen ist immer da}. Jesu *kairos* steht als seine „Stunde“, die das Schicksal der Welt ‚wenden‘ wird, noch bevor. Vom *kairos* seiner Brüder und aller anderen Menschen dagegen gilt, daß er jederzeit, *pantote*, „solange es noch ‚heute‘ heißt“, da ist, dazu da ist, „seine (sc. Gottes) Stimme zu hören und sein Herz nicht zu verstocken (Ps 95,8).

Im Gegensatz zu Wengst versteht Thyen also Jesu Aussage über den *kairos* der Brüder, der immer da ist, nicht ironisch, sondern als Aufforderung, den jeweils gegenwärtigen Zeitpunkt zur Umkehr und zum Hören auf Gottes Stimme zu nutzen.

Jesu Wort in Vers 7: „Euch kann die Welt nicht hassen, mich aber haßt sie, weil ich ihr bezeuge (*martyrō peri autou*), daß ihre Werke böse sind“, legt Thyen von „seiner abschiedlichen Rede an seine *Jünger*“ her aus. Dort sagt Jesus:

„Wenn der Kosmos euch haßt, so bedenkt doch, daß er mich bereits vor euch gehaßt hat. Wenn ihr aus der Welt wäret (*ei ek tou kosmou ēte*), würde die Welt (euch als) ihr Eigenes lieben. Weil ich euch aber aus der Welt heraus erwählt habe, darum haßt euch die Welt“ (15,18f).

Daher kann

die Welt Jesu Brüder gar nicht hassen..., weil sie *ek tou kosmou* {aus der Welt} sind, weshalb der Kosmos sie im Gegenteil sogar als sein *idion* {Eigenes} lieben wird. In der erzählten Zeit unseres Evangeliums gehören sie jedenfalls nicht zu denen, die Jesus „aus der Welt heraus erwählt hat“ und die deshalb wie ihren Herrn der Haß der Welt trifft.

In diesem Zusammenhang erwähnt Thyen das „judenchristliche sogenannte ‚Hebräerevangelium‘“, das „den Herrenbruder Jakobus zum Teilnehmer am letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern und danach zum ersten Zeugen des Auferstandenen“ macht und auf diese Weise der kritischen Tendenz des Johannesevangeliums entgegentritt.

Auffällig finde ich es, dass Thyen auf jegliche Definition des Wortes *kosmos* verzichtet, während Wengst seine Bedeutung in Vers 4 und Vers 7 sehr unterschiedlich bestimmt. In Vers 4 geht Thyen auf das Wort überhaupt nicht ein, und in Vers 7 scheint er eine von absoluter Feindseligkeit gegenüber Jesus und seiner Verkündigung geprägte Welt vorauszusetzen, ohne näher zu erläutern, wen er konkret damit meint.

Das in den Versen 8-10 von Wengst festgestellte Problem, dass Jesus seinen Brüdern gegenüber offensichtlich die Unwahrheit sagt, spielt Thyen (T389) von vornherein herunter, indem er Jesus Aussage: „Zieht *ihr* hinauf zu dem Fest! Ich gehe nicht hinauf zu diesem Fest, denn meine Zeit ist noch nicht vollendet“, mit Walter Bauer⁶⁰⁰ als ein Beispiel „amphibolischer {zweideutiger, doppelsinniger} Redeweise“ begreift:

„*anabainein* {Hinaufsteigen} blickt nicht nur auf die Reise nach Jerusalem, sondern ebenso auf den Aufstieg in den Himmel (wie 3,13; 6,62). Und da *eis* m. Akk. die Bedeutung von *en* m. Dat. haben kann (s.z. 1,18), ergibt sich für das *ouk anabainō eis tēn heortēn tautēn* {ich steige nicht zu diesem Fest hinauf} der Doppelsinn: 1. ich reise nicht zu diesem Fest hinauf und 2. ich steige nicht an diesem Fest nach oben.“

Ob Jesus seine Brüder zum Selbstschutz wegen der Gefährdung seines Lebens in Judäa angelogen haben könnte, zieht Thyen daher nicht einmal in Erwägung. Wenn auch „sein faktisches Verhalten“ in Vers 10 „der Antwort, die er eben noch ‚seinen Brüdern‘ gegeben hatte, ... zu widersprechen“ scheint, wird Jesus schließlich tat-

600 Thyen zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 108.

sächlich „nicht während *dieses*, sondern eines *anderen* Festes, nämlich des kommenden Passa, dorthin ‚aufsteigen‘..., wo er zuvor war“. Denn es

ist wohl erst aus den Hosianna-Rufen und dem Psalmengesang derer, die den zu seiner ‚Stunde‘ in die Davidstadt Einziehenden mit den Worten empfangen: *eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou, ho basileus tou Israēl* {gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn, der König von Israel} (12,13), zu lernen, was es um ein ‚Hinaufgehen‘, *oudepō en kryptō, alla phanerōs* {nicht im Verborgenen, sondern öffentlich} ist.

Zugleich sieht Thyen „eine gewisse Analogie zu dem Wort an ‚seine Mutter‘: ‚Meine Stunde ist noch nicht gekommen‘ (2,4) und seinem anschließenden Tun“, wobei in seinen Augen „dort der ‚Schlüssel‘ zur Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs die Kennzeichnung des Kanawunders als *archē tōn sēmeiōn* {Anfang der Zeichen} (2,12)“ war, „das heißt: als auf Jesu ‚Stunde‘ hinweisendes ‚Zeichen‘“. Erneut muss ich jedoch einwenden, dass Jesu Entschluss, dieses Zeichen zu tun, unmittelbar nach der Anweisung von Jesu Mutter an die Diensthabenden erfolgte, zu tun, was ihnen Jesus auftragen würde. Das heißt: der jetzt dargestellte Konflikt Jesu mit seinen Brüdern verläuft an genau dieser wichtigen Stelle nicht parallel zu Jesu Gespräch mit seiner Mutter, denn daran, dass seine Brüder ihm nicht vertrauen, hat sich bis zum Entschluss Jesu, doch zum Fest hinaufzugehen, nichts geändert.

Im Unterschied zu den für mich wenig bis gar nicht zufriedenstellenden Interpretationen von Wengst und Thyen bietet Ton Veerkamp⁶⁰¹ meines Erachtens eine überzeugende Auslegung der ersten zehn Verse von Johannes 7. Dabei begreift er die Brüder Jesu, die bereits in 2,12 im Umfeld seiner Schüler aufgetreten sind und in 20,17.18 zu ihnen gehören werden, als eine nunmehr eigenständig hervortretende Untergruppe seiner Schüler, die mit Jesus als dem Messias ganz andere politische Vorstellungen und Strategien verbinden als Jesus selbst:

Die Schüler versprechen sich offenbar etwas vom kommenden großen Fest, wo sich ganz Israel eine Woche lang versammeln sollte. Von diesen Schülern sind es vor allem die „Brüder Jesu“, die auf dem Sukkotfest Fakten geschaffen sehen wollen. Jesus soll sich dort „erklären“ und so zum Mittelpunkt des Festes werden. Das geschieht auch, aber anders als es sich die Brüder vorstellten.

Um die Absichten dieser Brüder Jesu verstehen zu können, erinnert Veerkamp an die führende Rolle, die Jesu Brüder, allen voran Jakobus, in der messianischen Gemeinde Jerusalems spielten:

Dass Jesus Brüder hatte, mochte sich das Christentum bis zum Anfang der Neuzeit nicht vorstellen. Er hatte Brüder und diese Brüder spielten in der messianischen Bewegung eine wichtige Rolle. Die messianische Gemeinde in Jerusalem war die Gemeinde der Brüder Jesu; Jakobus, der „Bruder des Herrn“ –

601 [Aufstieg nach Jerusalem, 7,1-10](#), Abs. 2-15 (Veerkamp 2021, 189-192; 2006, 128-130).

nicht zu verwechseln mit Jakobus, dem Sohn des Zebedäus –, war ihr Vorgesetzter. Sie entwickelten aus ihrer direkten Verwandtschaft mit Jesus Ansprüche auf eine führende Rolle in der messianischen Bewegung.

Auch Thyen hatte die Erzählung Markus 3,31-35 und ihre Parallelen bei Matthäus und Lukas als Hintergrund unseres Abschnitts erwähnt; Veerkamp sieht in ihnen eine scharfe Kritik gegen „diese Art von auf Verwandtschaft beruhenden Leitungsansprüchen“. Dass dort auch die Mutter Jesu gemeinsam mit seinen Brüdern kritisch betrachtet wird, mag sich „auch gegen die messianische Gemeinde des Johannes“ richten, „wo offenbar die Mutter Jesu eine zentrale Stellung hatte (19,26f.)“.

Die Kritik der synoptischen Evangelien an den Brüdern Jesu teilt Johannes aber voll und ganz, indem er sie am Anfang des Kapitels 7 konkret zuspitzt und sie als Sympathisanten zelotisch-messianischer Positionen darstellt:

Johannes polemisiert hier gegen die Brüder; sie erblicken in Jesus ein politisches Kapital: „Mache dich der Weltordnung offenbar!“ Sie wollten eine offene politische Herausforderung der real existierenden politischen Macht. Für sie ist die Politik Jesu die Politik einer subversiven Existenz; was er tut, tut er „im Verborgenen“. Damit solle, nach allem, was er in Galiläa gezeigt hat, jetzt Schluss sein. Die Menge hat am Ufer des galiläischen Meeres den Messias erkannt. Jetzt soll er sich im Zentrum der Macht als Messias offenbaren, das heißt, seinen politischen Anspruch anmelden.

Damit definiert Veerkamp das Wort *kosmos* nicht nur im Blick auf Vers 7 so ähnlich wie Wengst, sondern schon auf Vers 4. Das heißt, Jesu Brüder fordern Jesus nicht einfach nur dazu auf, wie Wengst meint, in der größtmöglichen jüdischen Öffentlichkeit beim bedeutendsten jüdischen Fest religiöse Ansprüche anzumelden, sondern in Jerusalem zum Aufstand gegen die politische Macht Roms und ihrer Kollaborateure aufzurufen. Genau das entspricht aber nicht den Absichten Jesu. Zwar will auch er die Überwindung der römischen Weltordnung und die Befreiung Israels, aber nicht mit den kurzschlüssigen militärischen Mitteln der Zeloten, sondern – so unmöglich es klingt – mit der Hingabe seines Lebens am römischen Kreuz:

Für Johannes waren die Brüder – die messianische Gemeinde Jerusalems – Sympathisanten der militanten zelotischen Bewegung gewesen. Die Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Brüdern dreht sich um das Wort *kairos*. Das Wort kommt bei ihm nur hier vor. Johannes meidet sonst das Wort. Er redet lieber von *hōra*, Stunde. Offenbar war für ihn das Wort *kairos* mit einem zelotischen Virus infiziert. Hier muss er das Wort *kairos* verwenden. Für die Militanten ist der *kairos* immer da; immer suchen die Zeloten die Gelegenheit, die Zeit „reif“ (*hetoimos*, bereit) zu machen, den finalen Kampf zu führen.

In diesem Zusammenhang erinnert Veerkamp daran, dass es auch zur Zeit des Johannes und noch später „gerade in der Diaspora Menschen mit militanten Anschau-

ungen“ gab, deren „Krieg gegen Rom (115-117)“ wie der erste Jüdische Krieg 65-70 „ebenfalls in einer Katastrophe“ endete:

Das siebte Kapitel versteht man nur vor dem Hintergrund des großen Marsches der zelotischen Kämpfer aus Galiläa in die Stadt Jerusalem im Jahr 67, ein Marsch ins Verderben, wie Johannes und seine Gemeinde wussten. Von einem Leben „im Verborgenen“, das Johannes als die einzige realistische politische Option sah, hielten die Militanten nichts: „Auch seine Brüder vertrauten ihm nicht.“

Von den Erfahrungen des Jüdischen Krieges her polemisiert Johannes also vehement gegen diejenigen, die auch in seiner Zeit noch statt der tätigen Erwartung des Lebens der kommenden Weltzeit einen messianischen Aktionismus propagieren:

Jeder Messianismus lebt ständig in der Versuchung, die Zeit abkürzen zu wollen. Jesu Einwurf besteht in der Partikel *oupō*, „noch nicht“. Dieses politische „noch nicht“ hören wir bei Johannes siebenmal, das letzte Mal in 20,17.

Auch die Auferstehung Jesu steht unter dem Vorbehalt des „noch nicht“. Maria aus Magdala wird von Jesus zu seinen Brüdern geschickt mit der Botschaft: „Ich, Jesus, steige auf zu meinem VATER und eurem VATER, zu meinem Gott und zu eurem Gott.“ Erst dann kann der Aufstieg beginnen, er ist noch nicht abgeschlossen: „Noch bin ich nicht (*oupō*) zum VATER aufgestiegen.“ Auch die Auferstehung ist keine Legitimation für den zelotischen *kairos*. Maria aus Magdala wird genau zu den Brüdern Jesu geschickt, die offenbar immer noch mit Kairos-Analysen beschäftigt sind. Auch für das Jahr 100 gilt: „noch nicht!“, es galt für jeden Zeitpunkt zwischen den Jahren 60 und 100.

Was genau Veerkamp mit diesem „noch nicht“ des Aufgestiegenseins zum VATER meint, wird „bei der Besprechung von 20,17-18“ zu klären sein.

Spannend finde ich die Ausführungen Veerkamps zur Frage, warum der Hass des *kosmos* zwar Jesus, aber nicht seinen Brüdern gilt:

Nun werden wir bei der Auffassung bleiben, dass mit *kosmos* die (römische) Weltordnung gemeint ist. Dann stellt sich die Frage, warum Rom die zelotischen Kämpfer nicht hassen soll, dafür aber Jesus. Rom sieht in den zelotischen Kämpfern Gegner, die ihm vertraut sind. Es bekämpft sie mit jener leidenschaftslosen Entschlossenheit, mit der es immer seine Gegner bekämpfte und fast immer mit ihnen fertig wurde. Die Zeloten bekämpfen Rom auf der gleichen Ebene, mit militärischen Mitteln. Auf dieser Ebene ist Rom überlegen. Warum sollte Rom die Brüder Jesu hassen?

„Mich aber hasst die Weltordnung“, sagt Jesus. *Hassen* ist für Johannes immer: kompromisslos ablehnen. Die Weltordnung lehnt Jesus kompromisslos ab, weil er ihr unheimlich ist. Wir fragen natürlich, warum Jesus ihr unheimlich ist; sie nimmt ihn nicht einmal wahr. An dieser Stelle kann die Frage nicht

beantwortet werden. Eine Antwort gibt Johannes erst in der Erzählung über das Verhör Jesu durch Pilatus. Dieses Verhör ist auf der Seite des Pilatus eine Mischung aus Arroganz und Angst. Jesus war Pilatus unheimlich. Für diese Mischung gibt es nur ein Wort: Hass. Rom bekämpft die Messianisten nicht mit Waffen, sondern eben mit Hass.

Die Haltung der Henker während der sogenannten Christenverfolgungen war immer aus einer Mischung von Verachtung und dem Gefühl der Unheimlichkeit gespeist, die die Märtyrer und Märtyrerinnen ihnen einflößte. Dieser hasserfüllten Ordnung kann man sich nur dann offenbaren, wenn eine absolute Alternative vorhanden ist, also wenn „der Augenblick erfüllt ist“. Das ist eben nicht der Fall, und deswegen kann die Weltordnung, können alle, die sich zu ihr bekennen, ihn nicht erkennen als das, was er wirklich ist: der Messias Israels. Er ist in dem, was er tut und ist, *verborgen*. Die messianische Existenz ist *subversive* Existenz, das besagt das Verb *kryptein*, „sich verbergen“.

Ich gebe zu, dass ich an dieser Stelle Ton Veerkamp noch nicht ganz verstanden habe. Meint er, dass für Jesus der „Augenblick erfüllt ist“, wenn er am Kreuz stirbt und sein *pneuma*, den „Geist“ oder die „Inspiration“ des Gottes Israels, seinen Schülerinnen und Schülern übergibt? Ist für die Schülerschaft Jesu dieser „Augenblick“ dann gekommen, wenn sie selber vor den römischen Henkern nicht klein begeben, sondern sich zu ihrem Messias Jesus bekennen? Oder bleibt auch ihre Existenz verborgen und subversiv, so lange das Leben der kommenden Weltzeit in Freiheit, Recht und Frieden auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes noch nicht angebrochen ist?

Die Frage, warum Jesus den Brüder sagt, dass er nicht zum Fest hinaufgehen will und es dann doch tut, beantwortet Veerkamp entsprechend seiner politischen Einschätzung der Absichten dieser Brüder mit folgenden Erwägungen:

Unter den Umständen, die die Brüder wollen, kann und will er nicht zum Fest hinaufgehen. Mit der zelotisch-messianischen Euphorie will er nichts zu tun haben. „Ihr mögt hinaufgehen“, wie so viele Menschen aus Galiläa hinaufgegangen sind. Alles, was sie erreichen können, war höchstens Krawall, von den römischen Soldaten blutig niedergeschlagen (Lukas 13,1ff.). „Offenbar“ hingehen bedeutet nichts als Krawall, sinnlose Randalen. Sie mögen gehen, er gehe nicht, sagt Jesus, nicht mit euch, nicht wie ihr geht; nicht als öffentliche Gestalt, mit öffentlich geltend zu machenden Ansprüchen (*phanerōs*), sondern verborgen (*en kryptō*).

Mit diesem Stichwort ist Veerkamp zufolge das Thema der folgenden Abschnitte genannt. Zwar wird Jesus in Jerusalem auftreten, sogar in größtmöglicher Öffentlichkeit im Tempel, trotzdem bleibt im Ungewissen, wer er ist, der große Streit, ob er der Messias ist, wird nicht entschieden, man wird ihn (noch) nicht ergreifen:

Um die Verborgenheit, die Subversivität des Messias, geht es in den nächsten Abschnitten. Und wir werden sehen, dass politische Eindeutigkeit und Subversivität nicht miteinander in Widerspruch stehen, sondern sich gegenseitig voraussetzen. Unter römischen Verhältnissen denaturiert Subversivität ohne politische Eindeutigkeit zum Gangstertum; politische Eindeutigkeit ohne subversive Praxis zeichnet nur den Hofnarren des Systems aus.

Der letzte Satz bereitet mir Schwierigkeiten, weil Veerkamp hier polemisch zugespitzt formuliert, ohne dass ich genau erkenne, wohin diese Polemik zielt. Mit den politischen Gangstern mag er zelotische Abenteurer meinen, die nach einer Formulierung von Josephus ([Bell. 2, 20, 7](#)) nur auf „Stehlen, Plündern und Rauben“ aus sind. Ich frage mich, ob man Jesus einen „Hofnarren des Systems“ nennen könnte, wenn er zwar vom zukünftigen Anbruch der *kommenden Weltzeit* reden würde, aber ohne konkrete Zeichen der Überwindung *dieser derzeit herrschenden Weltordnung* zu setzen.

Johannes 7,11-13: Gerüchte über Jesus, ob er gut ist oder ein Volksverführer

7,11 Da suchten ihn die Juden auf dem Fest und fragten: Wo ist er?

7,12 Und es war ein großes Gemurmel über ihn im Volk.
Einige sprachen: Er ist gut;
andere aber sprachen: Nein, sondern er verführt das Volk.

7,13 Niemand aber redete offen über ihn aus Furcht vor den Juden.

[14. Juli 2022] Für Klaus Wengst (W131) erweist Johannes 7,11-13, dass Jesu „Tarnung angebracht ist“. Dass er „auf dem Fest erwartet und gesucht“ wird, geschieht „gewiss nicht in freundlicher Absicht“:

Der Text stellt „die Juden“ und „die Leute“ gegenüber. Diese Gegenüberstellung und die Formulierung, „aus Furcht vor den Juden“ habe niemand offen über Jesus geredet, machen deutlich, dass unter „den Juden“ die führenden vorgestellt sind. Es ist eine Situation vorausgesetzt, in der es nicht opportun erscheint, durch irgendeine Äußerung mit dem Namen Jesus in Zusammenhang gebracht zu werden. Das war nicht die Situation des irdischen Jesus, sondern offenbar die des Evangelisten und seiner Gemeinde.

Darin, dass Johannes sofort in knapper Form „unterschiedliche Meinungen“ anführt, „die über Jesus getuschelt werden“, sieht Wengst ein Vorspiel für dieses Kapitel, in dem das „noch zweimal in ausführlicherer Form“ geschehen wird. Die einen sagen (Anm. 373): „Er ist gut“, die anderen (W231), dass er „die Leute in die Irre führt“:

In der größtmöglichen Öffentlichkeit von Sukkot – eine Öffentlichkeit „*angesichts des Ewigen, deines Gottes*“, an dem Ort, den er erwählt hat – steht in Kap. 7 zur Debatte, ob Jesus diesen Gott repräsentiert oder ob er von ihm abwendet, ob er den Namen Gottes heiligt oder entweicht.

Hartwig Thyen beschäftigt sich (T390) intensiver mit einzelnen Worten in diesen Versen, etwa damit, dass weder die *loudaioi* {Juden} noch die *ochloi* {Volksmassen als Plural von Volksmenge} Jesus beim Namen nennen. Erstere verwenden für ihn das „Pro-Nomen *ekeinos* {jener}“, letztere sagen „aus Furcht vor eben diesen ‚Juden‘ nur ‚er‘.“ Mit dieser Unterscheidung zwischen Juden, die *loudaioi* genannt werden, und der Volksmenge, *ochlos* bzw. *ochloi*, der doch ebenfalls „gewiß jüdischen Festpilger..., deren Verhalten durch ihre ‚Furcht vor den Juden‘ (*dia ton phobon tōn loudaiōn*) bestimmt ist“, wird das in 7,2 neutral und in 4,22 sogar positiv verwendete Wort *loudaioi* nun negativ für eine bestimmte Gruppe von Juden gebraucht:

Mit *hoi loudaioi* können hier darum keinesfalls ‚die Juden‘ schlechthin bezeichnet sein, nicht das jüdische Volk ist hier im Blick, sondern eine bestimmte Elite, deren faktische Macht ‚das Volk‘ fürchtet, und die dieses Volk ihrerseits verachtet und es als den *ochlos* ... *ho mē ginōskōn ton nomon* {das Volk, das die Tora nicht kennt} (7,48) verflucht. Und es ist dann ironischerweise ein *archōn* {Oberer} aus ihrer Mitte, nämlich Jener Nikodemus, der des Nachts zu Jesus gekommen war (3,1ff), der aufdecken muß, daß sie selbst die Tora nicht kennen und sich, von ihrer Feindschaft Jesus gegenüber geblendet, über deren Weisungen hinwegsetzen (7,50f; s. u. z. St.).

Auch Ton Veerkamp⁶⁰² versteht die Gegenüberstellung von Judäern und der doch ebenfalls jüdischen Volksmenge in diesem Abschnitt als Ausdruck einer Spannung, die durch eine Führung des Volkes hervorgerufen wird, vor der man Angst haben muss, wenn man seine Meinung offen äußert:

Die Judäer suchten ihn: „Ist er da oder nicht?“ Sie suchten zunächst nichts als eine Antwort auf diese Frage. Das Interesse an ihm wird durch Gerüchte genährt. *Man* fragt sich, was von ihm zu halten sei, ob er gut sei. Gut für was? Der Gegensatz beantwortet diese Frage. Gut für die Führung des Volkes. Einige meinten, er sei in dieser Hinsicht „gut“, andere vielmehr, er führe das Volk in die Irre.

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“.

Hier wird deutlich, warum Jesu „Gang zum Fest ... ein verborgener, subversiver“ hat sein müssen. Auch wenn er nach Vers 14 „diese Verborgenheit“ aufzuheben scheint, indem er im Tempel lehrt, bewegt sich Jesus in Wahrheit

602 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 196-197; 2006, 130-131).

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.

Johannes 7,14-18: Jesu Lehre im Tempel von dem Gott, der ihn gesandt hat

- 7,14 Aber mitten im Fest ging Jesus hinauf in den Tempel und lehrte.
- 7,15 Und die Juden verwunderten sich und sprachen:
Wie kennt dieser die Schrift, wenn er es doch nicht gelernt hat?
- 7,16 Jesus antwortete ihnen und sprach:
Meine Lehre ist nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat.
- 7,17 Wenn jemand dessen Willen tun will, wird er innewerden,
ob diese Lehre von Gott ist oder ob ich aus mir selbst rede.
- 7,18 Wer aus sich selbst redet, der sucht seine eigene Ehre;
wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat,
der ist wahrhaftig, und keine Ungerechtigkeit ist in ihm.

Klaus Wengst begründet den Umstand (W232), dass Jesus nach Vers 14 zur „Festmitte“ nun doch „aus der Verborgenheit“ heraustritt, nicht wie Veerkamp mit dem Schutz durch die jüdische Volksmenge, sondern allein mit der Souveränität Jesu:

Er bestimmt selbst den Augenblick seines öffentlichen Auftretens. Die Verborgenheit ist kein Selbstzweck, kein Wert an sich und deshalb auch keine Dauererscheinung. Es muss zu öffentlichem Zeugnis kommen. Aber wann das zu geschehen hat, lässt sich nicht außerhalb der Situation bestimmen. Der Ort der Öffentlichkeit ist der Tempel, zu dem Jesus hinaufsteigt. Dort tritt er als Lehrender auf. Dem entspricht die im Evangelium häufige Anrede als „Lehrer“ und die Bezeichnung der zu ihm Gehörigen als „Schüler“.

Indem für Wengst die in Vers 15 „als Subjekt eingeführten ‚Juden‘ ... mit den in V. 20 genannten „Leuten“ identisch“ sind, ist bei ihnen nicht mehr an die führenden Juden gedacht, sondern „an die am Fest im Bereich des Tempels versammelten Juden“:

Sie „verwunderten sich“. Der Zusammenhang zeigt, dass damit kein positives Staunen gemeint ist, sondern ein unwilliges und ärgerliches Erstaunen. Sie wenden gegen Jesus ein: „Wieso hat der Schriftkenntnisse, da er doch nicht studiert hat?!“ Dieser Einwand setzt zunächst voraus, dass Jesus als Ausleger der Schrift lehrt. Sie ist die selbstverständliche Basis. Sodann heißt Lernen, um selbst einmal Lehrer der Schrift zu werden, im Judentum nicht, sich autodidaktisch etwas beizubringen, sondern es heißt, bei einem Lehrer zu lernen, was Dienst ihm gegenüber im gemeinsamen Leben mit ihm einschließt.

Zur Sorge (W233), „dass ein Autodidakt in ungleich größerem Maß in Gefahr steht, Irrtümer einzuführen“, führt Wengst verschiedene rabbinische Quellen als Beleg an.

Zu einem „späten Text“, ⁶⁰³ in dem, wer „außerhalb der Kontinuität der Tradition“ steht und sie daher „gefährdet“, „als Ungebildeter, Ignorant, Samariter und Magier bezeichnet“ wird,

zeigt das Johannesevangelium überraschende Entsprechungen, wenn Jesus nach dem Vorwurf von 7,15, er habe nicht studiert, im Weiteren als ein vom Dämon Besessener und ein Samariter bezeichnet wird (7,20; 8,48f.52; 10,20).

Auf der anderen Seite kennt die „rabbinische Tradition“ ⁶⁰⁴

ganz wenige Ausnahmen, die „von selbst“ Gott erkannt haben. So heißt es im Anschluss an ein Zitat aus Spr 14,14 über den dort erwähnten „guten Mann“: „Das war Abraham, der von selbst den Heiligen, gesegnet er, erkannte. Es gab keinen Menschen, der ihn belehrte, wie der Ort (= Gott) zu erkennen sei, sondern er (erkannte) von selbst. So ist er einer von den vier Menschen, die von selbst den Heiligen, gesegnet er, erkannten“. Als die übrigen drei gelten: Hiob und König Hiskia; „und der König, der Gesalbte (Messias), erkannte von selbst den Heiligen, gesegnet er“.

Es ist genau diese „Unmittelbarkeit der Beziehung zu Gott“, die Jesus in Vers 16 beansprucht, indem er auf die Vorstellung vom „Botenrecht“ ⁶⁰⁵ zurückgreift:

Der Bote redet nicht in eigener Machtvollkommenheit, sondern überbringt die Botschaft dessen, der ihn gesandt hat. Wird seine Legitimität bestritten, wird die von ihm überbrachte Botschaft angezweifelt, gerät er unweigerlich in Beweisnot. Er kann nur beteuern, nichts als die Botschaft des ihn Sendenden zu übermitteln. Genau das tut hier der johanneische Jesus. Durch die aufgenommene Botenvorstellung sagt der Evangelist: Im Wort Jesu spricht Gott selbst. Das ist ein nicht ausweisbarer Anspruch. Für dessen Richtigkeit gibt es keine objektiven Kriterien, die von außen angelegt werden könnten und dann eine Entscheidung erlauben. Es gibt sozusagen nur das subjektive Experiment: sich im Lebensvollzug auf die Sache einzulassen und dann schon zu merken, ob etwas daran ist oder nicht.

Daraufhin wird in Vers 17 nicht einfach „zum Glauben an Jesus, wie es an anderen Stellen der Fall ist“, eingeladen, sondern derjenige, der Gottes „Willen tun will“, wird erkennen, ob Jesu Lehre „von Gott ist“ oder ob Jesus von sich selbst aus redet.

603 Wengst zitiert „bSot 22a“, also den Traktat Soṭa 22a im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

604 Wengst zitiert Bemidbar Rabba 14,2: Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o.J. (Romm, Wilna 1887), 57d.e.

605 Dazu verweist Wengst auf Jan-Adolf Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, Tübingen 1977.

Da damit „konkret der in der Tora kodifizierte Wille Gottes“ gemeint sein muss, wird hier „die sachliche Übereinstimmung dieses Gotteswillens der Tora mit dem vorausgesetzt, was Jesus lehrt“.

Schließlich unterscheidet Jesus (W234) in Vers 18 zwischen der eigenen Ehre und der Ehre Gottes:

Wer aus eigener Machtvollkommenheit redet, stellt seine eigene Person heraus, handelt eigenmächtig. Würde sich ein Bote so verhalten, hätte er seinen Auftrag verfehlt und den verraten, der ihn beauftragt hat. Der wirkliche Bote will dagegen gerade die Person seines Auftraggebers herausstellen und dessen Willen zum Zuge kommen lassen. Tut er das, ist er „verlässlich“. Hier ist hinter dem griechischen Wort *alethés* deutlich das hebräische *nēmán* zu erkennen: treu, zuverlässig, wahrhaftig.

Darin, dass es Jesus allein „um Gottes ‚Ehre‘ geht“ und nicht um seine eigene, unterscheidet er sich nicht von

seiner jüdischen Umwelt..., umstritten ist allerdings, wo sie ihren Ort hat: ob sie in Jesus aufscheint. Wahrscheinlich ist es nicht von ungefähr, dass dieser Streit auf der erzählten Ebene im Tempel ausgetragen wird, dem vorzüglichsten Ort des *kʿvod adonáj*, der Herrlichkeit bzw. Ehre des Ewigen.

Obwohl also „auch für die andere Seite der Vorrang der Ehre Gottes selbstverständlich ist“, ist für Jesu Gegner „der Ort von Gottes Ehre bzw. Herrlichkeit in erster Linie die Tora, während nach Johannes Gott seine Ehre vor allem auch im Kreuz Jesu gesucht hat“. Allerdings setzt er nach Wengst „dieses nicht jener alternativ entgegen“. Von daher ist es in seinen Augen (W234f.) „nicht überraschend“, dass Jesus im nächsten Vers „auf die Tora zu sprechen kommt“.

Hartwig Thyen (T391) wendet sich zunächst dagegen, aus Vers 14 herauszulesen, Jesus habe „an der von Freude erfüllten Feier des Laubhüttenfestes“ nicht teilgenommen, bis er in der Mitte dieses Festes das Wort ergreift:

Wichtig ist dem Erzähler nach seinem Bericht von Jesu Lehren *en synagogē* {in synagogaler Versammlung} in Kapharnaum (6,58) allein zu erzählen, daß Jesus auch im Tempel, wo gerade auf der Höhe des Festes mit den zuletzt angekommenen Pilgern „alle Juden versammelt sind“ seine Lehre freimütig und öffentlich vorgetragen hat...

Das „Staunen“ der „versammelten *Ioudaioi*“ über die Schriftgelehrsamkeit Jesu bringt Thyen in einen Zusammenhang mit dem „Erstaunen“ der „versammelten ‚Lehrer Israels‘“ „in der lukanischen Erzählung ‚Vom zwölfjährigen Jesus im Tempel‘“. Keinesfalls (T392) kann es in Vers 15 darum gehen, „die Behauptung“ zurückzuweisen, „Jesus sei Analphabet gewesen“; die Kenntnis der *grammata* bezieht sich auf jeden Fall auf „Israels heilige Schriften“.

Dafür, dass „Jesu Lehre nicht seine eigene Erfindung, sondern die Lehre dessen ist, der ihn gesandt hat“, wie er in Vers 16 erklärt und was „im Evangelium vielfach wiederholt und variiert“ wird, kann er sich Thyen zufolge

durchaus auf die ‚Schrift‘ berufen. Denn schon Mose hatte in Num 16,28 erklärt: *en toutō gnōsesthe hoti kyrios apesteilen me poiēsai panta ta erga tauta, hoti ouk ap’ emautou ktl.* {Daran sollt ihr merken, dass mich der HERR gesandt hat, alle diese Werke zu tun, und dass ich sie nicht tue aus meinem eigenen Herzen} So gesehen ist Jesu ‚Antwort‘ also sehr wohl als eine Demonstration seiner spezifischen ‚Schriftgelehrsamkeit‘ zu begreifen.

In Vers 17 wird ergibt sich nach Thyen schließlich klar und deutlich,

daß die geforderte Art von Erkenntnis nicht theoretischer, sondern eminent praktischer Natur ist. Denn nur wer sich mit Leib und Seele darauf einläßt (*ean tis thelē* {wenn einer will}), den Willen Gottes zu tun, der allein vermag zu unterscheiden, ob Jesu Lehre ‚aus Gott‘ ist, oder ob er aus sich selber redet.

Auch Thyen setzt hier wie Wengst voraus, dass sowohl Jesus als auch seine Gegner

über diesen Gotteswillen durch die von Mose übermittelte Tora ... zureichend informiert sind. Aber nicht schon das bloße *Wissen*, sondern allein das *Tun* zählt hier und öffnet die Augen.

In Vers 18 stellt Jesus demjenigen, der „nur seinen eigenen Ruhm zu begründen trachtet“, sich selbst als denjenigen gegenüber, „der allein die *doxa* {Ehre} dessen sucht, der ihn gesandt hat (*tou pempantos auton*), und der darum ‚wahr‘ und ohne *adikia* {Unrecht} ist“ (T392f.):

Zugleich aber öffnet er durch das Gegenüber dessen, der seinen eigenen Ruhm sucht, und dessen der nach dem Ruhm dessen trachtet, der ihn gesandt hat, denen den Weg zu *alētheia* und *dikaiosynē* {Wahrheit und Gerechtigkeit}, die er als von den Toten Erstandener seinerseits mit dem heiligen Geist ausrüsten und *senden* wird mit den Worten: *kathōs apostalken me ho patēr, kagō pempō hymas* {wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch} (20,21).

Für Ton Veerkamp⁶⁰⁶ ist die Bemerkung in Vers 14, dass das Fest „schon halb vorbei“ ist, „die Hälfte der großen Zeit von Aufzügen mit Palmzweigen und Fackeln“, nicht einfach eine „neutrale Bestimmung“, vielmehr wird hier „eine Leerstelle“ benannt: „Hier wird ein Fest gefeiert, das noch gar kein Fest ist.“ Nach Johannes werden unter römischen Bedingungen alle Feste Israels durch den Messias Israels neu bestimmt, das heißt neu ausgerichtet auf die Überwindung der versklavenden Weltordnung. Bis zum Ende des zwölften Johannes-Kapitels wird es um die Frage gehen,

606 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 4-8 (Veerkamp 2021, 196-198; 2006, 131-132).

wer der Messias ist; was er ist, erweist sich in dem, was er tut. Die Frage wird durch die beiden Zeichen (Johannes 9 und 11) beantwortet. Ob diese Zeichen eine Antwort sind, hängt nur vom Vertrauen auf den Messias ab. Die Brüder haben dieses Vertrauen *nicht*. Die Menge hat dieses Vertrauen *noch* nicht, sie ist schwankend (7,31).

Wie könnte es aber zum Vertrauen darauf kommen, dass Jesus der Messias des Gottes Israels ist? Nach Vers 14 tritt er

als Lehrer (*didaskalos, Rabbi*) auf; in den Tagen vor der Verwüstung Jerusalems war der Lehrort das Heiligtum. Im Heiligtum lehrten die dazu befugten Lehrer, die eine entsprechende Schulung zu durchlaufen hatten. Jesus war offenbar kein Lehrling eines allgemein bekannten Rabbis, er war nicht „geschult“ (*memathēkōs*). Sie fragten ihn, wo er seine Lehre her hat, wer sein Rabbi gewesen war bzw. ist. Da er keinen Lehrer vorweisen kann, muss seine Lehre von ihm selber stammen und ist aus dem Grund nicht vertrauenswürdig.

... In der Reihe von bewährten Lehrern von Mose, Josua, den Ältesten, den Propheten, den Männern der großen Versammlung bis zu den Lehrern Hillel und Schammai, die um die Zeitenwende auftraten, hat Jesus ben Joseph aus Nazareth keinen Platz. Was er auch immer sei, er habe den Judäern nichts zu sagen, er sei schlicht nicht vertrauenswürdig.

Jesu Argumentation in den Versen 16 und 17, dass seine „Lehre nicht von ihm selbst stammt, sondern von dem, der ihn gesandt hat“, ist und „bleibt das Problem vor allem in den beiden Kapiteln 7 und 8:

Wer nicht von vornherein bereit ist, sich auf die Lehre der messianischen Gemeinden einzulassen, muss zumindest skeptisch, meistens aber ablehnend bleiben. Jesu Argument lautet: Alle Kinder Israels müssen „den Willen Gottes tun“. Wer den Willen Gottes tun will, muss entscheiden, ob die Lehre Jesu von ihm selber oder von Gott kommt. Jeder Lehrer, der vertrauenswürdig wäre, müsse auf die Lehre seines Lehrers verweisen. Tatsächlich argumentiert der Talmud ähnlich. Es wird eine Behauptung aufgestellt (die Lehre) und es wird auf die Lehre anerkannter Lehrer verwiesen: „Rabbi Soundso sagte usw.“ Der Unterschied ist hier, dass Jesu Lehrer Gott selber ist, was für die Judäer, die Vertreter des rabbinischen Judentums, völlig inakzeptabel ist.

Zu Vers 18 hebt Veerkamp hervor, dass wir hier zum „vierten Mal⁶⁰⁷ ... das Verb „suchen“ hören, das Jesus hier (wie bereits in Johannes 5,30 und 44) mit der Ehre dessen, der ihn gesandt hat, verbindet:

607 Diese Zahlenangabe irritiert mich ein wenig, da das Verb *zētein* hier im Johannesevangelium bereits zum 12. und 13. Mal auftaucht und auch weiterhin eine große Rolle spielen wird. Allein im Kapitel 7 kam das Wort allerdings tatsächlich bisher 3mal vor: In Vers 1 „suchten“ die Judäer, Jesus zu töten, nach Vers 4 „sucht“ in den Augen der Brüder Jesu jeder, öffentlich bekannt zu werden, und in Vers 11 „suchen“ die Judäer Jesus auf dem Fest.

Vertrauenswürdigkeit ergibt sich, wie Jesus sagt, nicht aus einem Platz in der traditionellen Überlieferungskette, sondern nur daraus, dass der Lehrer die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat. Jesus sagt hier nicht ausdrücklich, dass Gott ihn gesandt hat; der Satz gilt allgemein: der Lehrer erweist dem, der ihm seine Lehre anvertraut hat, die Ehre, wenn und solange er auf ihn verweist. Nur dann ist er vertrauenswürdig und führt das Volk nicht in die Irre. Denn auf die „Unwahrhaftigkeit“ (*adikia*), die im Vorwurf *planan*, „in die Irre führen“ (7,12), steckt, verweist 7,18 zurück.

Johannes 7,19-24: Im Streit um die Tora argumentiert Jesus mit der Beschneidung am Sabbat

- 7,19 Hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben?
Und niemand unter euch tut das Gesetz.
Warum sucht ihr mich zu töten?
- 7,20 Das Volk antwortete:
Du bist von einem Dämon besessen;
wer sucht dich zu töten?
- 7,21 Jesus antwortete und sprach zu ihnen:
Ein einziges Werk habe ich getan und es wundert euch alle.
- 7,22 Darum hat Mose euch die Beschneidung gegeben
– nicht dass sie von Mose kommt, sondern von den Vätern –,
und ihr beschneidet einen Menschen auch am Sabbat.
- 7,23 Wenn ein Mensch am Sabbat die Beschneidung empfängt,
damit nicht das Gesetz des Mose gebrochen werde,
was zürnt ihr dann mir,
weil ich am Sabbat den ganzen Menschen gesund gemacht habe?
- 7,24 Richtet nicht nach dem, was vor Augen ist,
sondern richtet gerecht.

[15. Juli 2022] Nachdem es in den Versen zuvor um den Willen und die Ehre Gottes gegangen war, kommt Jesus (W234) in Vers 19 auch ausdrücklich „auf die Tora zu sprechen“. Aber wie ist (W235) die „hier geführte harte Sprache“ zu erklären, dass „niemand von euch die Tora tut“? Nach Klaus Wengst ist dieser pauschale Vorwurf an seine jüdischen Gegner

nur verständlich aus den harten Auseinandersetzungen zwischen der jüdischen Minderheit, die an Jesus als Messias glaubte, und der jüdischen Mehrheit zur Zeit des Evangelisten. ... Jesus beansprucht, dass der in der Tora niedergelegte Wille Gottes mit dem übereinkommt, was er lehrt. Das führt jetzt offenbar zu einem Umkehrschluss: Wer Jesus ablehnt, hält daher auch nicht die Tora; die Tora kann nur halten, wer Jesus anerkennt. Zu solchem Umkehr-

schluss kommt es bei Johannes in einer Situation, da er die sich um die Tora scharende jüdische Mehrheit Maßnahmen ergreifen sieht, die auch seine Gemeinschaft betreffen, wo er und die Seinen von dort Feindschaft zu spüren bekommen. So lässt er Jesus sagen: „Was trachtet ihr danach, mich zu töten?“

Nur als Ausdruck solcher „schlimmer Erfahrung, die zum Pauschalisieren verleitet“, erscheint Wengst der „Umkehrschluss des Evangelisten“ einigermaßen „verständlich“. Da das jedoch „schon lange nicht mehr unsere Situation“ ist und „das Töten jahrhundertlang massenhaft in anderer Richtung erfolgt“ ist, stellt Wengst die hier ausgedrückte „Lehre Jesu“ insofern in Frage, als er die Frage stellt: „Was ließe das für Rückschlüsse auf die Lehre Jesu zu?“ Den Versuch (Anm. 381) von Adolf Schlatter,⁶⁰⁸ „aus V. 19 eine prinzipielle Aussage über das Judentum“ zu machen, indem er behauptet: „Es gab nicht nur einzelne ‚Sünder‘ in Jerusalem, sondern Gottes Gesetz und jüdisches Leben blieben ein unversöhnbarer Gegensatz“, lehnt Wengst jedenfalls kategorisch ab.

Zu Vers 20 (W235), in dem „die Leute“ auf „die Beschuldigung Jesu hin, ihn töten zu wollen, ... mit dem Vorwurf der Besessenheit“ antworten und beteuern, „niemand sei darauf aus, ihn zu töten“, meint Wengst im Hinblick auf „5,18, wo die Tötungsabsicht schon vermerkt wurde“, dass „Johannes damit die Menge in ahnungsloser Selbsttäuschung“ vorstellt. Wie Thyen das tun wird, könnte man daher auch fragen, ob die hier das Wort ergreifende Volksmenge (*ochlos*) vielleicht gar nicht mit den zuvor angesprochenen Juden (*ioudaioi*) zu identifizieren ist.

Im folgenden Satz würde sich Jesus dann allerdings wieder an die *ioudaioi* werden und sie auf „die in Kap. 5 erzählte Sabbatheilung“ ansprechen: „Eine Tat habe ich vollbracht und alle verwundert ihr euch darüber.“ Dass Jesus hier auf ein Ereignis Bezug nimmt, dass schon vor längerer Zeit bei seinem vorigen Aufenthalt in Jerusalem stattgefunden hat, führt Wengst nicht zu den Erwägungen mancher Exegeten (W232), „die Verse 7,15-24 für die ursprüngliche Fortsetzung von 5,47 zu halten“; stattdessen verweist er auf eine treffende Bemerkung von Walter Bauer:⁶⁰⁹ „Jo(hannes) denkt eben mehr an seine Leser, die kurz zuvor von diesen Dingen Kenntnis genommen haben, als an die Hörer der Rede.“

Indem Jesus (W235) in den Versen 21 und 22 die eine Tat, die er am Sabbat getan hat, „den vielen Beschneidungen, die am Sabbat vollzogen werden“, gegenüberstellt, da Jungen, die am Sabbat geboren werden und deren Beschneidung am achten Tag vollzogen werden muss, eben auch an einem Sabbat beschnitten werden (W236), argumentiert er „ganz und gar in jüdischem Kontext“. Dabei setzt er „voraus, dass die Tora und also auch der Sabbat grundsätzlich anerkannt sind“. In diesem Zusammenhang lautet Jesu erstes Argument:

608 Wengst zitiert Adolf Schlatter, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 193f.

609 Wengst zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Aufl. 1933, 111.

Ich habe nur einen einzigen Sabbatbruch begangen und das befremdet euch; von euch wird der Sabbat dauernd gebrochen und niemand nimmt daran Anstoß. Diese Argumentation verkennt allerdings, dass es sich in letzterem Fall um eine einvernehmliche Übereinkunft handelt, im ersten aber um die Tat eines einzelnen aus seinem freien Entschluss.

Daher fügt Jesus als zweites Argument „einen Schluss vom Leichten auf das Schwere“ hinzu:

„Wenn ein Mensch am Sabbat die Beschneidung erhält, damit die Tora des Mose nicht außer Geltung gesetzt werde, dann zürnt ihr mir, weil ich einen ganzen Menschen am Sabbat heil gemacht habe?“ Im Vordersatz erscheint als Ziel, dass die Tora des Mose in Geltung bleibt. Die am Sabbat vollzogene Beschneidung ist also nicht als Annullierung der Mosestora zu werten, sondern bringt sie im Gegenteil zur Geltung, weil das Gebot der Beschneidung im Konfliktfall für höherrangig angesehen wird als das Arbeitsverbot am Sabbat. Gemäß der Logik des Schlusses vom Leichten auf das Schwere beansprucht dann auch Jesus für seine Tat, mit der er „einen ganzen Menschen am Sabbat heil gemacht“ hat, dass sie die Mosestora nicht verletzt, sondern ihr entspricht. Der „ganze Mensch“ steht hier dem einen Glied gegenüber, das bei der Beschneidung betroffen ist.

Nach Wengst argumentiert Jesus hier ganz ähnlich wie jüdische Rabbinen,⁶¹⁰ etwa Rabbi Elasar mit seiner Aussage: „Wenn die Beschneidung, die eins von 248 Gliedern am Menschen betrifft, den Sabbat verdrängt, um wieviel mehr **verdrängt sein ganzer Leib den Sabbat**“, oder Rabbi Elieser, der „die am Sabbat notwendige Beschneidung mit dem Grundsatz“ verbindet, „dass jede Art von Lebensgefahr den Sabbat verdrängt:

„Die Beschneidung verdrängt den Sabbat. Weshalb? Weil man ihretwegen, wenn die Zeit versäumt wird, der Ausrottung verfällt. Und ist das nicht eine Sache des Schlusses vom Leichten auf das Schwere? Wenn ein einzelnes Glied von ihm den Sabbat verdrängt, wird dann nicht er als ganzer den Sabbat verdrängen?“

Die (W236f.) Jesu Äußerung abschließende Aufforderung in Vers 24: „Urteilt nicht nach dem Augenschein, sondern fällt ein gerechtes Urteil!“ spielt nach Wengst auf Jesaja 11,3-4 an (W237),

wo es vom erwarteten Messias heißt, dass er nicht nach dem Augenschein urteilen, sondern Verelendeten „mit Gerechtigkeit“ (= in Solidarität) zum Recht

610 Wengst zitiert zu Rabbi Elieser die Tosefta Schabbat 15,16: *tosefta*, hg. v. M. S. Zuckermann, mit *taschlum tosefta* v. S. Lieberman, Neuausgabe Jerusalem 1970, 134, und zu Rabbi Elasar „bJom 85b“, also den Traktat Joma 85b im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

verhelfen wird. Das gerechte Urteil, zu dem Jesus hier auffordert, wäre dann also eins, das wahrnimmt, dass mit der Heilung einem Menschen zu seinem Recht, zum Recht auf volle Lebensteilnahme, verholfen wird.

Zusätzlich hätte Wengst auf weitere Implikationen des gerechten Handelns des in Jesaja 11 verheißenen Messias hinweisen können. Dazu gehört die Zerschlagung der Macht der Gewalttätigen und Gottlosen (11,4), die zum Anbruch des Friedens der kommenden Weltzeit führt (11,6-9) und zur Sammlung aller „Verjagten Israels und ... Zerstreuten Judas ... von den vier Enden der Erde“ (11,12). Im Bewusstsein all dieser Zusammenhänge könnte Jesus in Johannes 7,24 auch darauf anspielen, dass er mit der Heilung des Gelähmten ein Zeichen auf genau diese Sammlung Israels, die Überwindung der gewalttätigen Weltordnung und den Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens hin gesetzt hat.

Auch nach Hartwig Thyen (T393) darf in Jesu Frage an die Juden in Vers 19: „Hat Mose *euch* nicht das Gesetz gegeben?“

dieses „euch“ keinesfalls so verstanden werden, als distanzieren sich hier irgendeine „johanneische Gemeinde“ im Namen Jesu von dem jüdischen Gesetz. Daß Gott Israel durch seinen Knecht Mose die Tora gegeben hat (s. o. zu 1,17), damit es sie ‚*tue*‘, ist vielmehr das unwiderrufliche Zeichen der Erwählung Israels aus allen Völkern. Dabei behaftet Jesus die Juden, wenn er hier betont „euch“ sagt und von „eurem Gesetz“, spricht (vgl. 8,17; 10,34f).

Dass Jesus „über die lange galiläische Episode des sechsten Kapitels hinweg“ die von ihm angesprochenen Juden „an ihre mörderischen Absichten“ beim „Geschehen am Teich Bethesda“ (5,18) erinnert, macht Thyen zufolge in kunstvoller Weise „die Kohärenz der Auseinandersetzung Jesu mit den *Ioudaioi*“ sichtbar.

Für ebenso „kunstvoll“ hält es Thyen in Vers 20,

daß der Erzähler die angesprochenen *Ioudaioi* nun betroffen schweigen und statt ihrer den *ochlos*, der von dieser mörderischen Absicht offenbar nichts weiß, erklären läßt: ‚Du bist ja besessen (*daimonion echeis*). Wer wollte dich denn schon töten?‘ Jesus bleibt aber bei seiner Anrede an die schweigende Minderheit der *Ioudaioi* (*eipen autois*): *hen ergon epoiēsa kai pantes thaumazete (dia touto)* {(Er sagte ihnen, den Juden): Ein Werk habe ich getan und ihr seid alle in Verwunderung geraten (darüber)}.

Zu Jesu Argumentation über die Beschneidung am Sabbat in den Versen 22 und 23 betont Thyen unter Verweis auf dieselben rabbinischen Belege wie Wengst, dass sich „Jesus, wiewohl *mē memathēkōs* {nicht geschult} (V. 15), als überlegener Kenner der Schriften und durchaus auf der Höhe auch der halachischen Diskussion um den Sabbat“ erweist (T393f.):

Im übrigen setzt unser Erzähler voraus, daß auch sein ‚idealer Leser‘ mit der Sabbat-Tora und der Diskussion darum vertraut ist, denn sonst müßte Jesu

Rede ihm ja unverständlich bleiben. Von hier aus zeigt sich aber auch, daß der Vorwurf der Juden: Jesus löse nicht nur den Sabbat auf, sondern, indem er Gott seinen eigenen Vater nenne, mache er sich darüberhinaus selbst zu Gott (5,18), in *jeder* Hinsicht ein Mißverständnis war. Denn Jesu Diskussion mit den Juden würde ja buchstäblich bodenlos, wenn er nicht die biblische Sabbat-Tora als für beide Parteien verbindlich und unauflöslich voraussetzte. Der Streit kann darum nur um die Auslegung und Anwendung dieser Tora in konkreten Fällen, nicht aber um ihre grundsätzliche Verbindlichkeit gehen.

In Jesu Forderung in Vers 24 (T394): „Urteilt doch nicht nach dem bloßen Augenschein, sondern fällt ein gerechtes Urteil!“ sieht Thyen nur die Bestätigung des Anspruchs Jesu, „der Intention der Sabbats-Tora entsprochen zu haben“; nach eventuellen Hintergründen in den Schriften fragt er nicht.

Für Ton Veerkamp⁶¹¹ schaltet Jesus „unvermittelt“ schon ab Vers 19

zu jenem Vorwurf zurück, den die Judäer ihm anlässlich der Heilung eines Gelähmten gemacht hatten, er hebe das Schabbatgebot und damit die Tora, also Mose, auf (5,9b-18). Alle messianischen Gemeinden hatten sich mit diesem Vorwurf auseinanderzusetzen (Markus 2,2ff. par.). Der *bar enosch* {Sohn des Menschen} war Herr des Schabbat (Markus 2,28), er hatte in der synoptischen Tradition das Privileg, am Tag des Schabbat Werke zu verrichten, die an und für sich untersagt waren.

Das ist aber nicht die Argumentationsweise Jesu im Johannesevangelium:

Johannes argumentiert hier anders, fast *rabbinisch*. Das erste Argument ist eine Art Retourkutsche: Wenn ich schon gegen die Tora (Mose) verstoße, wie steht es dann mit euch? „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.

Diese Überlegung mag die Einschätzung Thyens ergänzen, der ja zwischen den von Jesus angeredeten führenden Juden, denen der Tötungsvorwurf gilt, und der Volksmenge unterschieden hat. Auch wenn letztere nicht direkt angesprochen ist, muss sie sich in der Hitze des Wortgefechts von dem Vorwurf trotzdem betroffen fühlen.

Als der Messias des Gottes Israels setzt Jesus seine Argumentation folgendermaßen fort:

Wenn er gegen eine Zentralvorschrift der Tora verstößt, ist er nach der Tora des Todes schuldig: Werke verrichten am Schabbat ist ein Kapitalverbrechen, Numeri 15,32ff.; Mischna Sanhedrin 7,8. Jesus belehrt sie in gut rabbinischer Manier. „Mose hat *euch* die Beschneidung gegeben.“ Aber Vorsicht: Warum

611 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 9-13 (Veerkamp 2021, 198-199; 2006, 132-133).

sagt er nicht: „Mose hat *uns* die Beschneidung gegeben?“ Der „Herr des Schabbat, der Tora“ unterliegt nicht dem Schabbatgebot, genauso wenig der Gott Israels: „Mein VATER wirkt bis jetzt; so wirke auch ich“, 5,17. Außerdem sei die Beschneidung schon längst dagewesen, bevor Mose sie vorgeschrieben hatte, bevor es „eure Tora“ gab, Genesis 17,9ff.

Hinzu kommen die an die rabbinische Tradition angelehnten Argumente, zu denen Veerkamp auf Mischna Schabbat 18,3 und 19,1 verweist, die auch von Wengst und Thyen erwähnt worden sind:

Wie dem auch sei, es ist erlaubt, ja vorgeschrieben, ein männliches Kind am achten Tag nach seiner Geburt zu beschneiden, auch wenn er auf einen Schabbat fällt; würde man das nicht tun, würde man die Tora aufheben. Wenn es erlaubt ist, einen Menschen am Schabbat zum Mitglied des Volkes zu machen, warum soll es nicht erlaubt sein, „am Schabbat einen ganzen Menschen gesund zu machen“?

Über Wengst und Thyen hinaus geht Veerkamp, indem er diese Heilung eines ganzen Menschen symbolisch auf die Überwindung der politischen Lähmung Israels bezieht:

Was bedeutet dieser Ausdruck? Das beschnittene Kind wird durch die Beschneidung zum Teil des Volkes, der *ganz* Gelähmte *ganz* gesund. Dieser steht für das ganz und gar gelähmte Israel. „Ihr geifert mich an,⁶¹² weil ich am Schabbat Israel geheilt habe?“

Vers 24 bringt Veerkamp nicht wie Wengst mit Jesaja 11 in Verbindung, sondern mit dem Richten des Volks mit gerechtem Gericht nach der Tora (*krinein ton laon krisin dikaian*, 5. Mose 16,18):

Tora tun bedeutet, „nicht nach dem äußerlichen Schein, sondern mit bewährtem Recht zu urteilen“, Deuteronomium 16,18f. Jesus distanziert sich hier nicht von der Tora und auch nicht vom Schabbat. Aber wer mit der Tora wie mit einer Keule des Unrechts hantiert („eure Tora“, *nomos hymeteros*), distanziert sich von der Tora selbst: „Niemand von euch tut die Tora“, sagt Jesus, und das heißt: „Wie ihr die Tora tut, verkehrt ihr sie ins Gegenteil.“

Bereits in der Beschäftigung mit Wengsts Auslegung habe ich darauf hingewiesen, dass der Bezug auf Jesaja 11 zusätzlich die Verheißung der Sammlung ganz Israels und des Friedens der kommenden Weltzeit im dortigen Kontext aufruft, womit die Lähmung Israels vollständig überwunden wäre.

612 Mit „ihr geifert“ oder „ihr giftet mich an“ übersetzt Veerkamp, [Anm. 258 zur Übersetzung von Johannes 7,23](#) (Veerkamp 2021, 193; 2015, 60), den griechischen Ausdruck *emoi cholate*, der von *cholē*, „Galle“, abzuleiten ist: „*Cholan* bedeutet ‚vergällen‘. Das Wort kommt bei Johannes nur einmal vor. ‚Erzürnen‘ wäre zu schwach.“

Johannes 7,25-29: Jesus tritt im Tempel Gerüchten über ihn und die Oberen Jerusalems entgegen

- 7,25 Da sprachen einige aus Jerusalem:
Ist das nicht der, den sie zu töten suchen?
- 7,26 Und siehe, er redet frei und offen, und sie sagen ihm nichts.
Sollten unsere Oberen wahrhaftig erkannt haben, dass er der Christus ist?
- 7,27 Doch wir wissen, woher dieser ist;
wenn aber der Christus kommt, so weiß niemand, woher er ist.
- 7,28 Da rief Jesus im Tempel und lehrte:
Ja, ihr kennt mich und wisst, woher ich bin.
Aber nicht von mir selbst aus bin ich gekommen,
sondern von dem, der wahrhaftig ist,
der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt.
- 7,29 Ich aber kenne ihn; denn ich bin von ihm, und er hat mich gesandt.

In Vers 25 (W237) treten „einige von den Jerusalemern“ als neue Gruppe auf, die „Jesus öffentlich lehrend“ antrifft, aber nicht „den vorangehenden Disput gehört“ haben. Wohl aber „bezieht sich gleich ihre erste Aussage auf im vorangehenden Abschnitt Gesagtes“, nämlich den Tötungsvorwurf, den „die Leute“ in V. 20 als absurd hingestellt hatten und was die Leser- und Hörerschaft schon seit 5,18 als Absicht der führenden Kreise kennt.“ Indem sich diese „Bewohner der Hauptstadt“ in Vers 26 darüber wundern, dass Jesus dennoch dermaßen unbehelligt von den Oberen Jerusalems öffentlich redet, dass man denken könnte, sie selbst hätten Jesus als den Messias anerkannt,

wird eine weitere Aussageabsicht des Kapitels vorbereitet, die später deutlicher hervortritt: Die Gegner Jesu sind nicht souverän; er dagegen ist es. Er ist Souverän seines eigenen Geschicks. Er bestimmt nicht nur selbst, wann er auftritt, wann er aus der Verborgenheit auftaucht und ohne Scheu öffentlich redet, sondern er bestimmt auch – so muss man paradox formulieren –, wann er zum Abtreten gezwungen wird. Damit kommt zum Ausdruck: Was ihm widerfährt, ist kein willkürliches, blindwütiges Schicksal, sondern es wird sich herausstellen, dass darin Gott zum Zuge kommt.

Tatsächlich können aber „die Ratsherren“ nicht „wirklich erkannt haben, dass er der Gesalbte sei“, denn (W238) Jesus erfüllt ein wichtiges „Kriterium für Messianität“ nicht: „Aber von diesem wissen wir, woher er ist. Der Gesalbte jedoch, wenn er kommt – von dem weiß niemand, woher er ist.“ Wie bereits zur Auslegung von [Johannes 6,42](#) verweist Wengst dazu auf „das Motiv von der **Verborgenheit der endzeitlichen Rettergestalt**“.

Daraufhin ergreift Jesus nach Vers 28 und 29 nochmals im Tempel lehrend „das Wort, obwohl die zuvor erwähnten Jerusalemer ihn gar nicht angesprochen, sondern über ihn geredet haben“. Obwohl „ihre Tatsachenfeststellung zutrifft“, dass sie ihn kennen und wissen, woher er ist, ist damit „nicht alles und vor allem nicht das Entscheidende über ihn gesagt“, denn er ist nicht von sich aus gekommen, vielmehr „begegnet und wirkt“ in ihm „der wahrhaftige Gott..., auf den man sich verlassen kann“.

Dazu betont Wengst (238f.), dass sich dieser „Anspruch ... nach außen hin nicht ausweisen“ kann. „Es wird der Treue und Zuverlässigkeit Gottes überlassen, dass er für diesen Anspruch einsteht und ihn als zutreffend erweisen wird.“ Letzten Endes geschieht das (Anm. 391) in paradoxer Weise, wenn „das Ende Jesu am Kreuz nicht als sein Scheitern dargestellt wird, sondern vom Zeugnis seiner Auferweckung her als ‚Verherrlichung‘ und Rückkehr zum Vater“. Karl Barth⁶¹³ führt insofern die Stelle Johannes 7,28-29 als Argument an

„gegen die Lehre vom historischen Menschen Jesus, der als solcher, wie er jedermann ohne Weiteres anschaulich ist, die Offenbarung Gottes sein soll.
Nein: Mich so kennen und mich wirklich kennen, d. h. den kennen, der mich gesandt hat, das ist zweierlei“.

Erneut stellt es für Wengst (W239) ein ernstes Problem dar, dass Jesus seinen Gegnern im Tempel zu Jerusalem nach „[d]erselben Logik wie schon in 5,37f. ... in aller Härte“ sagt, dass sie den Gott nicht kennen, der ihn gesandt hat. Aber dieser Gott ist

doch kein anderer ... als Israels Gott, der gegenüber seinem Volk „*der treue Gott ist, der denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, den Bund und die Freundlichkeit hält*“ (Dtn 7,9) – kann und darf denen, die Liebe zu Gott im Halten seiner Gebote zeigen, aber sein Wirken in Jesus nicht wahrzunehmen vermögen, Kenntnis Gottes abgesprochen werden?

Eine Schlussfolgerung, die sich hier für die Johannes-Auslegung „leider so gut wie durchgängig“ ergibt, kann Wengst nur mit einem Fragezeichen versehen:

Wer Gott nicht in Jesus erkennt, kennt ihn überhaupt nicht? Wieder scheint mir, dass diese Konsequenz aus einer bestimmten Situation heraus gezogen wird, nämlich selbst in der eigenen Gotteserkenntnis im Messias Jesus von der anderen Seite radikal in Frage gestellt und verneint zu sein und in Folge davon Erfahrungen sozialer Isolierung und wirtschaftlicher Diskriminierung machen zu müssen.

Von daher verneint Wengst vehement die Frage, ob „wir in völlig anderer Situation diese Konsequenz des johanneischen Jesus einfach nachsprechen“ dürfen und prangert eine christliche Johannes-Auslegung an, die bis heute „von der Christologie her

613 Wengst zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8), hg. v. W. Fürst, Zürich 1976, 344.

Juden ... Gotteserkenntnis“ abspricht und der Position des aktiven Befürworters der Ideologie und Politik der NSDAP, Emanuel Hirsch,⁶¹⁴ zuneigt, der die in seinen Augen „entscheidende Aussage“ in Johannes 7,28-29 folgendermaßen zuspitzt: „Der Vater ist den Juden unbekannt.“ Hirsch zufolge hebt der letzte Satz von Vers 28

„die Stellung der Juden als Gottesvolk völlig auf, auch im geschichtlichen Sinne. Wenn das Alte Testament vom Vater Jesu Christi zeugt, so doch nur in einem geistlichen Sinn, der den Juden verschlossen geblieben ist und mit ihrem Gottesdienst und mit ihrem Glauben nichts zu tun hat“.

Bedauerlich findet es Wengst, dass sich „selbst Ausleger, die man sonst nie in einem Atemzug mit Hirsch nennen würde, ... an diesem Punkt nur graduell von ihm“ unterscheiden. Als Beispiel zitiert er Josef Blank,⁶¹⁵

der doch an vielen Stellen seines Kommentars außerordentlich sensibel in Hinsicht auf das Judentum auslegt: „Diesen Gott ‚kennen‘ die Juden nicht. Diese Aussage ist insofern grundsätzlicher Art, als nach Johannes erst Jesus der Welt die wahre Gottes-Erkenntnis bringt“.

Nach Hartwig Thyen (T394) drücken die in Vers 25 genannten „Jerusalemer“ in der Art, wie sie „über Jesus reden“ und „undefiniert von ‚denen‘ sprechen, die *ihn* zu töten suchen..., ihre Distanz zu diesen ‚sie‘ aus“, obwohl sie „doch fraglos selber Juden“ sind:

Sie sind verwundert darüber, daß *die* gegen Jesus nicht einschreiten und ihm nichts entgegen, obwohl er hier doch in aller Öffentlichkeit redet. Darum fragen sie sich: „Sollten die Oberen (*hoi archontes*) etwa tatsächlich zu der Überzeugung gekommen sein, daß dieser der Messias ist?“ (V. 26). Der Sprachgebrauch erweckt den Anschein, als seien die von ihnen *hoi archontes* Genannten mit denen identisch, die in der Perspektive unseres Erzählers *hoi loudaioi* {die Juden} heißen. Und wie zuvor durch das undefinierte „sie“, bringen sie ihre Distanz zu ‚denen‘ jetzt dadurch zum Ausdruck, daß sie nicht „unsere Oberen“ sagen, sondern von „den Oberen“ im Sinne von „denen da oben“ sprechen. Ähnlich wie die *ochloi* {Volksmassen}, deren Verhalten *dia ton phobon tōn loudaiōn* {durch die Furcht vor den Juden} (V. 13) motiviert war, scheinen auch diese ‚Jerusalemer‘ jene Archonten zu fürchten.

In diesem Zusammenhang nimmt Thyen einen Gedanken von J. Duncan M. Derrett⁶¹⁶ auf, der bereits im „16. Jahrhundert ... virulent gewesen sei“, um in „der Rede von den Archonten deren mögliche symbolische Obertöne hörbar zu machen“:

614 Wengst zitiert Emanuel Hirsch, Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936, 199.

615 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 88.

616 Thyen zitiert J. Duncan M. Derrett, *archontes, archai: A Wider Background to the Passion Narratives*, Filologia Neotestamentica 2 (1989), 173-185.

Er will den Gebrauch des Lexems *archōn* im Licht der zumal in den Qumran-Texten breit belegten Vorstellung der überirdischen Herrscher verstehen. Unter diesem Aspekt sieht er durch die Bezeichnung der Mächtigen als *archontes* zum Ausdruck gebracht, daß diese irdischen Machthaber zugleich die gefügigen Werkzeuge Satans, des überirdischen *archōn tou kosmou toutou* {Fürsten dieser Welt} seien. Nach Lk 4,5f hat er die Macht, wem immer er will, die *exousia* {Macht} über alle Reiche der Welt und die ihr entsprechende *doxa* {Ehre} zu verleihen. Wir müssen bei der Kommentierung der Aussagen über den *archōn tou kosmou toutou* {Fürsten dieser Welt} (Joh 12,31; 14,30; 16,11) auf die Frage zurückkommen.

Wenn Derretts Auslegung zutrifft, würden diese überirdischen Archonten natürlich, wie in Vers 26 hintergründig angedeutet, wissen, dass Jesus der Messias ist. Mir erscheint diese Deutung allerdings zu weit hergeholt, zumal noch zu klären sein wird, ob der Fürst dieser Welt sowohl bei Lukas als auch bei Johannes tatsächlich als ein überirdischer Satan interpretiert werden muss, wenn es doch der irdische Kaiser Roms ist, der über die Machtverteilung in den ihm unterworfenen Königreichen entscheidet.

Den in Vers 27 geäußerten Einwand der Jerusalemer (T395), dass vom Messias niemand weiß, „woher er kommt“, bezieht Thyen anderes als Wengst auf die Erklärung Johannes des Täufers,

daß er den unbekannten und im Verborgenen schon mitten unter seinem Volk lebenden Messias erst an dem ihm von Gott verheißenen Zeichen erkannt habe: ... (1,33). ... In diesem Sinne erklärt etwa Tryphon bei Justin, daß der Messias womöglich schon geboren sei und unerkannt irgendwo weile (... [Dial. 8](#)...). Dieser Einwand der Jerusalemer ist freilich nicht so zu verstehen, „als ob vom Messias niemand wisse, von wem er abstammen oder wo er werde geboren werden; denn daran, daß der messianische König ein Davidide sein werde, bestand seit Ps Sal 17,21 ... kein Zweifel mehr ...; u. ebensowenig war unbekannt, daß Bethlehem als sein mutmaßlicher Geburtsort anzusehen sei“⁶¹⁷.

Zu den Worten „*ekrazen ... didaskōn* {er rief aus ... lehrend}“ in Vers 28 schreibt Thyen, dass durch sie „Jesu Rede als laut, eindringlich und öffentlich (*en tō hierō* {im Heiligtum}) vorgetragene ‚Lehre‘ markiert“ wird.

Jesu Satz „Mich kennt ihr, und ihr wißt, woher ich bin“ will Thyen nicht wie Wengst einfach als zutreffende Tatsachenfeststellung begreifen, sondern er schließt sich Ludger Schenkes⁶¹⁸ differenzierterem Urteil an:

617 Dazu verweist Thyen auf (H. Strack /) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, München, 3. Auflage 1961, 489.

618 Thyen zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 161f.

„Die Antwort Jesu – ein Ruf aus einer anderen Welt – ist voll tiefer Ironie. Er gibt den Einwänden Recht: Die Leute kennen ihn und wissen, woher er ist. Er ist der Sohn des Josef aus Nazaret (6,42). Doch damit wissen sie über seine Herkunft noch nichts. Erst wenn sie den kennen würden, der ihn gesandt hat, wüßten sie auch etwas über ihn. Also stimmt ihre Dogmatik, er ist wirklich der unbekannte Messias, als den ihn schon Johannes der Täufer verkündet hatte (vgl. 1,26.31.33)“.

Ton Veerkamp⁶¹⁹ zufolge „hören wir“ in den Versen 25 und 26 wie bereits in 7,12 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.

Zur Reaktion Jesu auf die Gerüchte, die in Jerusalem über ihn im Schwange sind, schreibt Veerkamp, ohne in dessen Worten die Unterstellung vorauszusetzen, er würde den Juden jede Kenntnis Gottes absprechen:

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.

Das Wissen, das ihnen über den Gott Israels fehlt, bezieht sich also nach Veerkamp einzig und allein auf ihre Weigerung, wahr- und ernstnehmen zu wollen, dass Jesus als der Messias Israels von Gott gesandt ist.

Johannes 7,30-32: Vergebliche Versuche, Jesus, zu ergreifen, den viele als Messias anerkennen

7,30 Da suchten sie ihn zu ergreifen;
aber niemand legte Hand an ihn,
denn seine Stunde war noch nicht gekommen.

7,31 Aber viele aus dem Volk glaubten an ihn und sprachen:
Wenn der Christus kommen wird,

619 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 14-15 (Veerkamp 2021, 199; 2006, 133).

wird er etwa mehr Zeichen tun, als dieser getan hat?

7,32 Die Pharisäer hörten,
dass es im Volk solches Gemurmel über ihn gab.
Da sandten die Hohenpriester und die Pharisäer Knechte aus,
dass sie ihn ergriffen.

[16. Juli 2022] Nach Klaus Wengst (W240) sind es in Vers 30 „wohl die zuvor angeführten Jerusalemer“, die „einen ersten Versuch, Jesus festzunehmen“, unternehmen, der aber erfolglos bleibt, „weil seine Stunde noch nicht gekommen war“. Erst nach 12,23 und 13,1 wird sie gekommen und dort „deutlich als die Stunde seiner Passion und seines Todes erkennbar“ sein:

Jesu Gegner können ihn nicht festnehmen, wann *sie* wollen; sie müssen es vielmehr tun, wann *er* will, wenn *seine* Stunde gekommen ist. Mit solcher Art der Darstellung macht Johannes klar: Das zufällige historische Geschehen um Jesus, als das es einem Betrachter von außen erscheinen muss und das für Jesus so schlimm endet, ist doch nicht ein solches, mit dem Gott nichts zu tun hätte. Er ist auch im Leiden und Sterben Jesu präsent und wird aus diesem Bösen Gutes machen und sein Werk mit Jesus zu Ende führen.

Das Vertrauen vieler Menschen aus dem Volk auf Jesus, das in Vers 31 mit der Vielzahl seiner Zeichen begründet wird, sieht Wengst als „eine kurzfristige Gegenbewegung“, obwohl dieser Glaube „nicht, weil ‚durch die Wunder begründet‘, als ‚wenig zuverlässig‘ heruntergespielt werden“ sollte, wie es etwa Bultmann tut,⁶²⁰ denn „in 20,30f. wird genau das programmatisch angegeben: Die von Jesus erzählten Zeichen sollen zum Glauben führen.“

Zwar spielen „**Wunder in der jüdischen Messiaserwartung**“ keine große Rolle“, allerdings wird in einer rabbinischen Aussage⁶²¹ (W240f.)

die Wendung „*tuend Wunder*“ aus dem Schluss von Ex 15,11 mehrfach ausgelegt, am Ende mit Hilfe von Mi 7,15, wo von Gott Wunder wie beim Auszug aus Ägypten in der Zukunft erwartet werden. Das wird in Gottesrede so aufgenommen: „Ich werde es (das Volk) sehen lassen, was ich die Vorfahren nicht sehen ließ. Denn siehe, die Zeichen und Machttaten, die ich künftig an den Kindern tue, sind mehr als die, die ich den Vorfahren getan habe.“ Was hier von Gott erwartet wird, findet sich in Joh 7,31 auf seinen Beauftragten übertragen – wie ja Gott auch die Wunder an den Vätern durch Mose als seinen Beauftragten durchgeführt hat.

620 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 231.

621 Wengst zitiert die Stelle Mechilta d'Rabbi Ismael Beschallach (Schira) 8 in: *mechilta d'Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931), 144, auf die Adolf Schlatter, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 197, aufmerksam macht.

Nach Vers 32 ist es (W241) diese „positive Stellungnahme gegenüber Jesus“ als „ein kurzes Zwischenspiel“, die

nach dem eher spontanen Festnahmeversuch nun eine offizielle Aktion auslöst: „Die Pharisäer hörten, wie das über ihn unter den Leuten getuschelt wurde, und die Oberpriester und die Pharisäer schickten Wachleute aus, dass sie ihn festnahmen.“ Die Pharisäer erscheinen hier als solche, die alles mitbekommen. Mit den Oberpriestern zusammen werden sie als eine Behörde dargestellt, die „Wachleute“ mit der Befugnis zur Festnahme ausschicken kann.

Warum Wengst die „eigentümliche Verbindung ‚**die Oberpriester und die Pharisäer**‘, die im Johannesevangelium fünfmal begegnet“ und sonst „nur noch zweimal im Matthäusevangelium“ (21,45; 27,62), so eigentümlich findet, begründet er nicht näher. Er hält sie für „aus der Perspektive seiner Abfassungszeit verstehbar“:

„Die Oberpriester“ erscheinen im Johannesevangelium zehnmal, aber nur innerhalb der Leidensgeschichte und an Stellen, die die Leidensgeschichte vorbereiten. Hier ist die erste davon. Daraus lässt sich schließen, dass dem Evangelisten „die Oberpriester“ in seiner Passionstradition vorgegeben waren. Er verbindet sie mit „den Pharisäern“, mit denen er selbst die aktuelle Auseinandersetzung führt.

Hartwig Thyen (T396) setzt in seiner Analyse der gespaltenen „Reaktion der Jerusalemer“ voraus, dass beide Seiten Jesus jeweils „auf ihre Weise ... ‚verstanden‘“ haben, die einen (Vers 30) wollen ihn „als willige Werkzeuge der Archonten“ daraufhin „festnehmen“, viele andere jedoch (Vers 31) glauben an ihn. Dabei darf auch Thyen zufolge „an der Ernsthaftigkeit des *Glaubens der Vielen an Jesus* nicht gezweifelt werden“, denn „Jesus wird aufgrund der Zeichen als der Christus erkannt“, und „das gesamte Evangelium als eine Auswahl aus den ‚vielen Zeichen, die Jesus getan hat,‘ ist dazu geschrieben, damit seine potentiellen Leser an dem Glauben festhalten sollen, ‚daß Jesus der messianische Gottessohn ist‘ (20,30f).“

Zu den in Vers 32 nach 1,24; 3,1; 4,1 erst zum vierten Mal im Johannesevangelium erwähnten Pharisäern schreibt Thyen (T398):

Wenn die Pharisäer auf die Kunde von dem hier durch die Wendung: *tou ochlou gongyzontos peri autou tauta* {dieses Gemurmels des Volkes über ihn} in Erinnerung gebrachten ‚Schisma‘ unter der Volksmenge hin Jesu *Verhaftung* ins Auge fassen, so bestätigt das die Auffassung, daß sie „mit dem Glauben der Vielen aus dem Volk an Jesus“ ihre Felle davon schwimmen sehen.

In Thyens Augen erfordert das „*Verisimile* des Erzählten“ die auch von ihm als seltsam bezeichnete „Koalition der *Pharisaioi* mit den *archiereis* {Hohepriestern}, weil allein die letzteren über die Tempelwache gebieten und darum in der Lage sind, *hypēretai* zur Verhaftung Jesu auszusenden“, wobei das letztere Wort „zur Bezeichnung von Untergebenen“, verwendet wird, „die im Dienst der Mächtigen stehen“.

Da jedoch „diese *hypēretai* zusammen mit einer römischen *speira* {Kohorte} Jesus erst wirklich verhaften können, wenn seine ‚Stunde‘ gekommen ist und er sich ihnen mit seinem dreifachen *egō eimi* {ICH BIN ES} freiwillig ausliefert (18,2ff)“, füllt für diesmal

der Erzähler darum die Zeit, bis sie unverrichteter Dinge zu ihren Auftraggebern zurückkehren (45ff), geschickt damit aus, daß er Jesus öffentlich weiterreden und ihn das Schisma unter der Menge so noch vertiefen läßt.

Ton Veerkamp⁶²² erläutert im Zusammenhang mit dem ersten Versuch, Jesus zu verhaften (Vers 30), was *er* unter Jesu „Stunde“ versteht:

„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.

Damit interpretiert Veerkamp die „Stunde“ der Kreuzigung Jesu als die radikale Absage an jegliche Erwartung an den Messias, ein vermeintlich „günstiger Augenblick“ könne mit den gewaltsamen Mitteln eines Aufstands gegen Rom und seine Kollaborateure die kommende Weltzeit des Friedens herbeiführen.

Nach Vers 31 gehen die Diskussionen über Jesus in Jerusalem 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 (vgl. oben bei der Besprechung von 4,14). Die Peruschim {Pharisäer} hörten diese Diskussionen und wussten: dies ist eine hochpolitische Angelegenheit. Sie verständigten die Behörden (*archiereis*, die führenden Priester) und veranlassten Jesu Verhaftung.

Veerkamp erläutert nun die eigentümliche oder seltsame Verbindung der Pharisäer mit den Priestern etwas genauer als Wengst und Thyen:

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.

622 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 16-17 (Veerkamp 2021, 199; 2006, 133).

Das heißt, es ist Veerkamp bewusst, dass zu Jesu Zeit die Parteien der Pharisäer und der priesterlichen Sadduzäer unterschiedliche Interessen verfolgten und dass die Verantwortung für die Kreuzigung Jesu hauptsächlich bei der mit der römischen Besatzungsmacht kollaborierenden Priesterschicht lag. Dass er dennoch die Pharisäer als mit den Priestern verbündete Gegner Jesu darstellt, hängt mit der veränderten Situation nach dem Jüdischen Krieg zusammen: Zur Zeit des Johannes spielen die Priester keine Rolle mehr; nur noch das rabbinische Judentum steht in der Nachfolge der Partei der Pharisäer den messianischen Gemeinden als Gegner gegenüber.

Johannes 7,33-36: Jesu Wort über die kleine Zeit und dass man ihn nicht finden wird

- 7,33 Da sprach Jesus: Ich bin noch eine kleine Zeit bei euch, und dann gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat.
- 7,34 Ihr werdet mich suchen und nicht finden; und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen.
- 7,35 Da sprachen die Juden untereinander:
Wo will dieser hingehen, dass wir ihn nicht finden könnten?
Will er etwa zu denen gehen,
die in der Zerstreuung unter den Griechen wohnen,
und die Griechen lehren?
- 7,36 Was ist das für ein Wort, das er sagte:
Ihr werdet mich suchen und nicht finden;
und wo ich bin, da könnt ihr nicht hinkommen?

Als Reaktion Jesu auf den behördlichen Versuch, ihn zu verhaften (W241), ergreift Jesus Wengst zufolge in Vers 33 „wieder das Wort, als stünde er nicht unter unmittelbarer Bedrohung“:

Auch in dem, was er sagt, tritt Jesus als Souverän seines Geschicks auf, nicht als Opfer einer drohenden Festnahme. Und doch ist das, was er sagt, auf die dann viel später erfolgende Festnahme und ihre Folge bezogen: „Noch kurze Zeit bin ich bei euch, dann gehe ich weg zu dem, der mich geschickt hat.“ Er bleibt noch, wenn auch nicht lange. Er geht, aber nicht gezwungen. Und sein Weggang ist kein Fall ins Nichts und ins Bodenlose, sondern hat sein Ziel bei dem, der ihn gesandt hat.

Damit erscheint er „[g]egenüber denen, die ihm ein schmachvolles Schicksal bereiten wollen – das ihm schließlich auch widerfahren wird –, ... in geradezu majestätischer Souveränität“.

Zum folgenden Satz Jesu in Vers 34: „Ihr werdet mich suchen, aber nicht finden – wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen“, hebt Wengst zwei verschiedene Aspekte hervor, nämlich erstens, „dass Jesus ‚unfassbar‘ bleibt – auch wenn er schließlich festgenommen werden wird“, weil er „bei Gott aufgehoben“ ist. Zu dieser „**Dimension**

der Ungreifbarkeit eines bei Gott Aufgehobenen“ findet Wengst eine Parallele „in einer rabbinischen Erzählung⁶²³ über das Ende des Mose“ (W242):

Nach ihr Gebot Gott dem Todesengel, den „Lebenshauch“ des Mose, seine „Seele“, zu bringen. Als der zu Mose kam, wurde er von diesem zurückgewiesen. Gott schickte ihn ein zweites Mal. „Er ging zu dessen (des Mose) Ort, suchte ihn und fand ihn nicht.“ Darauf ging er nacheinander zum Meer, zu den Bergen und Hügeln, zum Gehinnom, zu den Dienstengeln. Von ihnen an die Menschen verwiesen, ging er zu Israel. Von den Israeliten erhielt er zur Antwort: „Gott kannte seinen Weg; Gott hat ihn aufbewahrt für das Leben der Welt und kein Geschöpf weiß von ihm.“ Das wird mit Dtn 34,6 begründet. Obwohl gestorben, ist Mose selbst dem Todesengel nicht verfügbar. Er kann ihn nicht finden, weil er sozusagen bei Gott aufgehoben ist.

Der zweite Aspekt des „Zu spät!“, den Wengst in den hier „gebrauchten Formulierungen“ entdeckt, setzt voraus, dass Jesu Gegner ihn nicht nur suchen werden, um ihn zu verhaften, und dass „Johannes ... hier Jesus wie die Weisheit sprechen“ lässt. Diese sagt in Spr 1,28: *„Dann werden sie nach mir rufen, ich aber werde sie nicht erhören. Sie werden mich suchen und nicht finden.“* In diesem Zusammenhang fragt Wengst:

Für wen aber gilt das **„Zu spät!“** in Bezug auf das Suchen und Finden Jesu? Was verfehlen Juden, was fehlt ihnen, wenn sie Jesus nicht als Beauftragten Gottes wahrnehmen?

Diese Frage beantwortet Wengst nicht; Veerkamp würde sagen: Sie verfehlen das Leben der kommenden Weltzeit, das der Messias Jesus anbrechen lässt. Da im nächsten Vers 35 von „Griechen“ die Rede sein wird, kommt Wengst stattdessen auf eine seiner Lieblingsideen zurück:

Im Fortgang des Textes kommen andere in den Blick – „Griechen“ als Repräsentanten der Völker. Sie verfehlen, wenn sie Jesus nicht als Beauftragten Gottes wahrnehmen, die Möglichkeit des Zugangs zum Gott Israels. Sie dennoch zu ergreifen – kann es dafür „zu spät“ sein? „Zu spät!“ sollte nicht als eine Feststellung begriffen werden, sondern vielmehr als Mahnung, diese Möglichkeit, so früh es nur geht, also jetzt, zu ergreifen.

Wiederum verstehe ich Wengsts Absicht, nicht alle Juden pauschal wegen ihrer Ablehnung Jesu zu verurteilen und stattdessen Jesu Warnung vor dem „Zu spät!“ als Mahnung an uns Menschen der Völker zu begreifen, die nur durch Jesus Zugang zum Gott Israels bekommen können. Das Problem ist nur, dass es Johannes um dieses

623 Wengst zitiert Siphre ad Deuteronomium § 305 in: *sifrej al sefer d'varim*, hg. v. L. Finkelstein u. H. S. Horovitz, Nachdruck New York 1969 (Berlin 1939), 326f. In dieser Quelle macht Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 198, auf „das Wortpaar ‚suchen und nicht finden‘“ aufmerksam.

Thema überhaupt nicht geht. Für ihn sind die Griechen nicht wie für Paulus Repräsentanten der Völkerwelt, denen das Evangelium gebracht wird, weil die Juden es zunächst ablehnen, sondern in seinem Evangelium spielen sie allenfalls eine Nebenrolle. Wie der Gott Israels bereits dem zweiten Jesaja zufolge die Machthaber der Welt in seinen Dienst stellt, um Israel aus der Verbannung zurückzuführen, so steht jetzt auch die Befreiung der Welt von der Ordnung, die auf ihr lastet, durch den Messias Jesus ganz und gar im Zeichen der Sammlung ganz Israels und seines Lebens der kommenden Weltzeit. Und da sich die führenden Juden, mit denen Jesus hier streitet, dem Messias entgegenstellen, sind sie es auch, denen Jesus ankündigt, dass sie dieses Leben verfehlen werden. Die gleich erwähnten Griechen werden ja in keinster Weise als Adressaten Jesu bezeichnet.

Genau das bestätigt Wengst, indem er darauf hinweist, dass in den Versen 35-36 erneut von den „Juden“ die Rede ist:

Die positiven Stimmen sind verklungen. Was davor und danach an negativen Reaktionen angeführt war, bündelt er in dieser Bezeichnung. Auch jetzt kommt es nicht zum Gespräch: „Da sprachen die Juden zueinander.“ Sie haben Jesu Wort als Rätselwort empfunden und rätseln nun darüber. ... Sie sehen in Jesus einen Menschen mit menschlichen Möglichkeiten vor sich. Eine solche Möglichkeit erwägen sie: „Wo will der hingehen, dass wir ihn nicht finden? Will er etwa in die griechische Diaspora weggehen und die Griechen lehren?“

Dieses „Missverständnis“ hat Johannes „höchst hintergründig formuliert, indem er die hier Vermutenden mehr sagen lässt, als sie verstehen können“, wozu Wengst Karl Barth⁶²⁴ zu Wort kommen lässt:

„Ein *törichtes* und in seiner Torheit *weises* Wort [...]. Das wird ja Jesu Hingang zum Vater in der Tat auch bedeuten, daß das Evangelium [...] auf dem Weg über die Diasporajudenschaft zu den Heiden kommen wird.“

Obwohl Johannes das möglicherweise wirklich angedeutet haben mag, muss er das nicht unbedingt ohne Einschränkungen begrüßt haben. Nirgends in seinem Evangelium gibt es einen Aufruf zur Völkermission, nirgends die Berufung auch nur eines einzigen Griechen als Schüler Jesu, obwohl „einige Griechen“ (12,20) Jesus sehen wollen. Ahnte Johannes die Gefahr, dass Heidenchristen aus dem Messias Israels eine heidnisch-gnostische Erlöserfigur nach Art der Mysterienkulte machen könnten?

Nach Hartwig Thyen (T398) spricht Jesus in den Versen 33 und 34 „zum ersten Mal in aller Öffentlichkeit von seinem kurz bevorstehenden Aufstieg zu dem, der ihn gesandt hat“. Zuvor hatte er das in 2,19; 3,14f.; 6,62 lediglich angedeutet:

624 Wengst zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8), hg. v. W. Fürst, Zürich 1976, 346.

Aber nicht diese Information über seine baldige *Heimkehr* zum Vater ist hier das Entscheidende, sondern die Betonung, daß die Zeit für die Umkehr seiner Hörer kurz ist, daß die ‚kleine Weile‘, in der er noch unter ihnen ist und mit all seinen Gaben gesucht und gefunden werden kann, bald verronnen sein wird.

Dass das Wort „von der ‚kleinen Weile‘“ also ganz im Sinn des Wengstschen „Zu spät!“ verstanden werden muss, begründet Thyen mit der Art, wie es an späteren Stellen (12,35 und 13,33) wiederaufgenommen wird.

Weiter ist die Rede Jesu „von seiner bevorstehenden Rückkehr zum Vater..., während die, die ihn festnehmen sollen, schon unterwegs sind“, nach Thyen

nicht ohne Ironie. Denn auch wenn die ‚Diener‘ der ‚Pharisäer und Hohenpriester‘ für dieses Mal noch mit leeren Händen zu ihren Auftraggebern zurückkehren müssen, werden sie es ja sein, die ihm durch seine Verhaftung im Garten jenseits des Baches Kidron (18,1ff) seinen eigentümlichen Weg zum Vater ‚bahnen‘ werden, so daß auch in diesem paradoxen Sinn ‚das Heil von den Juden kommt‘.

Da allerdings „die *Ioudaioi* unter dem *ochlos* {der Volksmenge}“ (T399) Jesu „alles entscheidendes Wort überhört haben“, dass er zu dem zurückkehrt, der ihn gesandt hat, müssen sie ihn missverstehen. Nach Thyen spekulieren sie darüber, ob er eventuell die *diaspora tōn Hellēnōn*, also „die unter die Heidenvölker zerstreuten Juden, in diesem Falle also der Juden, die im Machtbereich der Griechen leben“, aufsuchen will, mit der Absicht, dort „heidnische *Griechen*“ zu lehren (*didaskēin tous Hellēnas*). Nicht mit einem Zitat von Barth, sondern von Ulrich Wilckens⁶²⁵ zieht Thyen daraus einen ähnlichen Schluss, wie es Wengst getan hat:

„In dieser massiven Verkennung liegt aber für die Leser ein verborgener Doppelsinn: Zu ihrer Zeit ist die Lehre von Jesus, dem Christus, in der Tat in die Diaspora zu den Griechen gekommen“.

Auch nach Ton Veerkamp⁶²⁶ zeigt sich Jesus „wenig beeindruckt“ von denen, die ihn verhaften wollen. Er spricht von der Zeit, in der er als der Messias bei seinem Volk ist, und verwendet dafür ein völlig neues Wort:

Nach *kairos* und *hōra* hören wir ein drittes Wort, *chronos mikros*, eine kurze Zeit. Es ist die „kurze Zeit“, in der der Messias bei seinem Volk und vor allem bei seinen Schülern ist (12,35; 14,9 – hier *chronos* ohne *mikros*; 16,16ff. – hier *mikros* ohne *chronos*). Das ist zu vergleichen mit der „langen Zeit“ (*polyn chronon*), in der Israel gelähmt war, 5,6. *Chronos* bedeutet „Zeitdauer“, die beiden anderen Wörter „Zeitpunkte, Augenblicke“. Die Zeit des Messias ist eine kurze Zeit, sie ist bei Johannes eine vorübergehende Periode.

625 Thyen zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 132.

626 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 18-19 (Veerkamp 2021, 199-200; 2006, 134).

Zur in den Augen seiner Zuhörer rätselhaften Rede Jesu meint Veerkamp, dass dieser das Missverständnis beabsichtigt. Wer auf Jesus nicht vertrauen will, wird ihn auch nicht verstehen können:

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

Damit versteht Veerkamp anders als Wengst und Thyen die „Griechen“ in Vers 35 als griechisch sprechende Juden, und zwar wohl, weil er als Zielgruppe des johannei-schen Jesus ausschließlich Israel, Samaria und die Diaspora-Juden versteht. Da Jesu Gegner hier aber ohnehin eine hypothetische Unterstellung vorbringen, könnten sie meines Erachtens auch heidnische Griechen meinen, selbst wenn Jesus eine solche Mission von sich aus nicht im Blick hat.

Mit dem Rätselraten der *Ioudaioi* endet die Phase der Auseinandersetzungen Jesu mit verschiedenen Volksgruppen in der Mitte des Laubhüttenfestes, die mit Vers 14 begonnen hatte. Dazu sagt Veerkamp lapidar:

Das Fest ist halb vorbei und nichts Neues ist geschehen.

Johannes 7,37-39: Jesu Rede am letzten Festtag über Ströme lebendigen Wassers

7,37 Aber am letzten, dem höchsten Tag des Festes trat Jesus auf und rief:
Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke!

7,38 Wer an mich glaubt, von dessen Leib werden,
wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen.

7,39 Das sagte er aber von dem Geist,
den die empfangen sollten, die an ihn glaubten;
denn der Geist war noch nicht da;
denn Jesus war noch nicht verherrlicht.

[17. Juli 2022] Für das (W243) in den Versen 37 und 38 folgende „Verheißungswort“, das Jesus „in größter Öffentlichkeit ... spricht“, bestimmt Klaus Wengst zufolge „Johannes den Rahmen ... zeitlich neu“:

Da die von Johannes gebrauchte Wendung „**der letzte Tag des Festes, der große**“, in der erhaltenen jüdischen Überlieferung nicht begegnet, ist es für

uns nicht von vornherein ersichtlich, welcher Tag gemeint ist, der siebte oder der achte.

Da nach den von Wengst konsultierten Quellen das „eigentliche Fest ... nur sieben Tage“ umfasste, „wie u. a. das am siebten Tag zu Ende gehende Wohnen in der Laubhütte zeigt“, neigt er dazu, „im ‚letzten Tag des Festes, dem großen‘, den siebten und nicht den achten zu erblicken“. Ein „weiterer Grund“ dafür liegt darin, dass „auch die Wasserspende auf sieben Tage begrenzt“ war.⁶²⁷

Die Wendung „Haus des Wasserschöpfens“ scheint den ganzen Vorgang zu bezeichnen...: „Rabbi Jehoschua ben Levi hat gesagt: ‚Warum wurde das Haus des Wasserschöpfens so genannt? Weil man von dort die heilige Geisteskraft schöpft. Aufgrund von (Jes 12,3): *Und ihr werdet mit Freude Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils.*““ Hier ist eine auch für Joh 7,37-39 wesentliche Verbindung hergestellt. Sie erfolgt unter Bezug auf ein Bibelwort. Damit sind Zusammenhänge angedeutet, auf die bei der Besprechung des Zitates in V. 38 näher einzugehen ist.

Das (W244) von Jesus „mit lauter Stimme“ gerufene Wort Jesu „Wen dürstet, soll zu mir kommen und es soll trinken, wer an mich glaubt“, stellt Wengst in einen Zusammenhang mit Sirach 51,23f., Jesaja 55,1 und dem „ersten Teil des Gesprächs Jesu mit der samaritanischen Frau“ in Johannes 4: „Den an Jesus Glaubenden wird verheißen, dass sie in diesem Glauben ihren Lebensdurst stillen.“

Anders als in der eben von Wengst wiedergegebenen Übersetzung, die „den Anfang von V. 38 noch zu dem auffordernden Verheißungswort Jesu“ gezogen hat,

ist es auch möglich, der **Verseinteilung** entsprechend am Ende von V. 37 einen Punkt zu setzen: „Wen dürstet, soll zu mir kommen und trinken!“ ... V. 38 würde dann neu einsetzen und eine Aussage über die Glaubenden machen. Aber auch in diesem Fall wäre die in den „Strömen lebendigen Wassers“ ins Bild gesetzte Geisteskraft, die von ihnen ausgeht, nicht ihre eigene. Nach 20,22f. gibt sie Jesus als Auferwecker seinen Schülern, die in dieser Geisteskraft wirken und sie damit auch vermitteln sollen. ... Da nach V. 39 die Glaubenden die Geisteskraft *empfangen* sollen, liegt es allerdings näher, dass in V. 38 als Ausgangspunkt der „Ströme lebendigen Wassers“ Jesus gedacht ist. Das wiederum spricht dafür, den Anfang von V. 38 zu V. 37 zu ziehen.

In Vers 38 zeigt nach Wengst die

Einführung mit „wie die Schrift sprach“..., dass ein Schriftzitat folgen soll: „*Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Innern fließen.*“ Doch ist die-

627 Dazu verweist Wengst auf Mischna Sukka 4,1: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988). Das nachfolgende Zitat zum „Haus des Wasserschöpfens“ stammt aus dem Jerusalemer Talmud zum Sukkot-Fest 5,1: *talmud jeruschalmi*, Nachdruck Jerusalem 1969 (Krotoschin 1866), 55a.

se Aussage weder in der hebräischen noch in der griechischen Bibel belegt noch in einer sonstigen uns bekannten Schrift des antiken Judentums zu finden. Es kann einer verlorenen Schrift entstammen.

Als Alternative ist es aber auch möglich, dass Johannes sehr frei auf verschiedene Stellen der jüdischen Schriften zurückgegriffen hat:

Jes 12,3 ist schon im Rahmen der Deutung der Bezeichnung „Haus des Wasserschöpfens“ angeführt worden. Diese Bibelstelle diene als Beleg dafür, dass „man von dort die heilige Geisteskraft schöpfte“. Diese Interpretation dürfte veranlasst sein durch die außerordentliche Freude bei der „Wasserprozession“ – als Ausdruck der heilvollen Nähe und Gegenwart Gottes.

Ausdrücklich findet sich (W244f.) das „metaphorische Verständnis von Wasser als Geisteskraft“ (W245)

in Jes 44,3, wo Gott zu seinem Volk sagt: *„Ja, ich will Wasser auf Durstiges gießen und Ströme auf Trockenes. Ich will meine Geisteskraft auf deine Nachkommenschaft gießen und meinen Segen auf deine Nachfahren.“* Ein weiterer Hintergrund für das Bildwort in V. 38 kann in der Vorstellung von der in der Zukunft im Tempel sprudelnden Quelle bestehen, die am ausführlichsten in Ez 47,1-12 beschrieben ist. Sie führt als Strom zum Toten Meer und macht es gesund und fischreich. An beiden Ufern des Stromes stehen Bäume, deren Blätter nicht verwelken und die jeden Monat Früchte bringen. Die Früchte dienen als Speise und die Blätter als Arznei: Der Wasserstrom vom Zion her gibt also Heil und Leben.

So viel zum möglichen Hintergrund des Zitats. In der Zeitform unterscheidet es sich von der vorhergehenden Verheißung Jesu:

Den Dürstenden, die zu Jesus kommen und an ihn glauben, wurde verheißen, dass sie genug zu trinken bekommen, ihren Lebensdurst stillen können. Nun aber bietet das Zitat ein Futur: *„Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Innern fließen.“* Das verweist auf etwas jenseits der erzählten Zeit. In dem bisher Erzählten ist Entscheidendes offenbar noch nicht geschehen; sondern steht aus: der Tod Jesu nämlich, auf den dieses Kapitel immer wieder anspielt. Für die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums spricht Jesus als derjenige, der seinen Tod bereits hinter sich hat.

Von daher lässt sich nach Wengst möglicherweise erklären, warum „als Ort, von dem *„Ströme lebendigen Wassers fließen werden“*, die *koilía* angegeben wird“, was wörtlich „Bauch“ bedeutet. Damit könnte „eine Beziehung zu dem hergestellt werden, was dann in 19,34 erzählt werden wird“, nämlich dass nach einem Lanzenstich aus der Seite Jesu Blut und Wasser herauskommt. Auf jeden Fall hat nach Vers 39

die Verheißung von der Stillung des Durstes eine Zukunft im Blick..., die über die erzählte Zeit hinausgeht und jenseits des Todes Jesu liegt: „Das sagte er

von der Geisteskraft, die die bekommen würden, die auf ihn ihr Vertrauen setzen. Denn noch gab es keine Geisteskraft, weil Jesus noch nicht verherrlicht worden war.“ Der begründende Schlusssatz unterscheidet die Zeit vor und nach Jesu Tod und bindet die Gabe der Geisteskraft – und damit die Fülle des Lebens – an Jesu Tod, der so als ein heilvoller gekennzeichnet wird.

Dass hier zum „ersten Mal ... von Jesu Weggang, von seinem Tod, als ‚Verherrlicht-werden‘ gesprochen“ wird, ist Wengst zufolge (W245f.) so zu

verstehen, dass Jesus mit seinem Tod zu dem geht, der ihn geschickt hat: zu Gott. Gott selbst lässt sich sozusagen von diesem niedrigen Tod in seinem Innersten betreffen, identifiziert sich mit ihm. Deshalb ist der Tod Jesu nicht das Letzte, was über Jesus zu sagen ist, und deshalb spricht Johannes gerade hier von Verherrlichung. Es geht ihm nicht darum, die harte Realität der Niedrigkeit des Todes Jesu zu glorifizieren, wohl aber will er bezeugen, dass in diesem Tod Gott präsent ist und ihn durch seine Gegenwart zu einer den Tod überwindenden Quelle des Lebens macht.

Das klingt wieder einmal christlich theologisch sehr schlüssig. Doch die Frage bleibt offen: Brauchte Gott Jesu Tod am Kreuz tatsächlich ganz allgemein zu dem Zweck, den Tod zu überwinden? Wenn ja, wird dadurch nicht letztlich geleugnet, was Wengst ja ausdrücklich nicht will, dass der Gott Israels ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist? Schon Hesekiel 37 oder Daniel 12,2 bezeugen die Macht des NAMENS über den Tod. Für Paulus bringt Jesu Kreuzestod die Überwindung der Trennung Israels von den Völkern, wodurch der Glaube an die Überwindung von Tod und Sünde auch den Völkern eröffnet wird. Johannes scheint Letzteres zurückhaltender zu sehen und sieht den Tod Jesu am Kreuz zentral als die Voraussetzung für die Überwindung der römischen Weltordnung, damit Israels Sammlung für das Leben der kommenden Weltzeit vollendet werden kann. Ich wiederhole mich, um eindringlich darauf aufmerksam zu machen, dass auch die Wiederholung scheinbarer christlicher Selbstverständlichkeiten nicht ihre Unumstößlichkeit garantiert.

Indem Johannes nach Wengst (W246) die „Ströme lebendigen Wassers auf die Geisteskraft“ bezieht, „die im Kontext von Sukkot vorgegeben war“, weist er

voraus auf die neue Gegenwart Jesu nach seinem Weggang, seine Gegenwart in der Kraft des Geistes. Sie wird er in den Abschiedsreden ausführlich zum Thema machen. Danach wird die in der Kraft des Geistes versammelte Gemeinde Lebensfülle haben. Ihr werden Verfehlungen vergeben (20,23), sodass sie „rein“ ist (13,10). Sie hält Jesu Gebote (14,15.21), sodass sie die Liebe untereinander als ihr Wesensmerkmal hat (13,34f.). So wird auch ihre Freude vollkommen gemacht (15,11; 16,20-24; 17,13).

Und wieder bleibt offen, in welcher Weise die „heilvolle Fülle des Lebens“, die „mit Sukkot verbunden ist, ... in Jesus gegeben“ sein soll. Wengst schließt ausdrücklich

aus, dass das, „wie es in der Auslegung immer wieder geschieht, zu einer ausschließenden Entgegensetzung gemacht“ wird, wie etwa bei Bultmann,⁶²⁸ demzufolge

das am Laubhüttenfest situierte Jesuswort sage, „daß dem jüdischen Kult in dem in Jesus sich vollziehenden eschatologischen Geschehen das Ende gesetzt ist. An die Stelle der für das Laubhüttenfest charakteristischen Wasserspende, die als eine symbolische Darstellung des endzeitlichen Wassersegens und als eine Vorwegnahme des endzeitlichen Geistesempfanges gedeutet wurde, tritt Jesus als der Spender des Lebenswassers, des Geistes.“

Wenn Johannes aber eine „solche exklusive Antithese“ nicht im Sinn hat, was genau bringt der Messias Jesus in seinen Augen dann Neues? Was Wengst eben aufgezählt hat, Lebensfülle, Vergebung, Reinheit, das Halten der Gebote, vollkommene Freude – ist das nicht alles in dieser Allgemeinheit bereits Israels von seinem Gott verheißen? In der Auslegung der Abschiedsreden wird zu klären sein, inwiefern all diese Dinge von den jüdischen Schriften her auf die Rolle des Messias Jesus hin auszulegen sind, die er für den Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit eines neu versammelten Israel spielt. Wengst wird Johannes allerdings vermutlich wieder paulinisch auslegen, nämlich so, dass Jesus das, was den Juden gegeben ist, auch den Völkern zugänglich macht.

Hartwig Thyen (T399) verweist zu den Versen 37 und 38 nochmals darauf, dass das Laubhüttenfest „nach Ex 23,16; 34,22 am Ende des Jahres als Ernte- und Lesefest gefeiert“ wird und „nach Deut 16,13-15 sieben Tage lang“ währte und wohl nach dem Exil „um einen achten Tag, der mit der ‚heiligen Festversammlung‘ begangen wurde“ erweitert wurde (T399f.):

Wie sein Name sagt, ist das Fest durch das siebentägige ‚Wohnen‘ seiner Teilnehmer in ‚Laubhütten‘ bestimmt. Eine prägende Rolle spielen ferner bestimmte *Wasserriten* und endlich die festliche *Illumination* des Vorhofs der Frauen. ... Wie Sach 9-14 zeigt, war das Fest in der Zeit des zweiten Tempels von eschatologisch-messianischen Erwartungen erfüllt und hat Prophetentexte wie Jes 11f; Sach 12,19ff; 14,8ff; Ez 36,25; 47,1ff an sich gezogen:

... Darum hatte fraglos „auch die Wasserspende ... in Verbindung mit den besonderen Freudenveranstaltungen einen eschatologischen und messianischen Aspekt. Jesus knüpft mit seinem Ruf offensichtlich an den Festgedanken und diesen besonderen Ritus an, wie er in 8,12 auf die Festbeleuchtung an der ‚Stätte des Schöpfens‘ dem Frauenvorhof, anspielen dürfte“. ⁶²⁹

Schwer zu entscheiden ist nach Thyen (T400), ob Johannes „den festlichen siebten oder den abschließenden achten Tag als den ‚letzten‘ und ‚großen‘ Tag des Laubhüt-

628 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 230.

629 So zitiert Thyen Felix Porsch, Pneuma und Wort, FthSt 16, Frankfurt 1974, 55.

tenfestes bezeichnet“, da „für keinen der beiden Tage die Bezeichnung ‚der Große‘ bezeugt ist“. Da „aber der Ritus des Wassers schöpfens am siebten Tage mit einer siebenmaligen Prozession um den Brandopferaltar besonders feierlich gestaltet war und weil das Wohnen in den Laubhütten an diesem Tag endete“, geschieht es vermutlich doch „am siebten, als dem ‚letzten und großen Tag‘ des Laubhüttenfestes“ dass sich Jesus erhebt und feierlich ausruft: „Wen da dürstet, der komme zu mir / und es trinke, wer an mich glaubt! Wie die Schrift sagt: ‚Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen““.

Damit entscheidet sich auch Thyen dafür, die „Wendung *ho pisteuōn eis eme* {wer an mich glaubt}“ aus Vers 38 mit dem Ende des Verses 37 zu verbinden. Würde man alternativ diese Worte auf den folgenden Satz in Vers 38 beziehen,

müßte man dann aber das Pronomen *autou* {seinem} auf *ho pisteuōn eis eme* {wer an mich glaubt} beziehen, so daß sich statt aus der *koilia* {dem Inneren} des Erlösers nun aus dem Innersten des *Glaubenden* ‚Ströme lebendigen Wassers‘ ergössen.

Das von „Vertreter[n] dieses Verständnisses“ angeführte (T401) Wort Jesu in Johannes 4,14 „an die Samaritanerin“ ist nur eine „vermeintliche Analogie“, weil es

in der Samaria-Episode ... allein um das ‚ewige Leben‘ des Einzelnen [geht], der von dem Wasser trinkt, das Jesus ihm gibt. Davon, daß die Samaritanerin durch ihr ‚Trinken‘ selbst zur Wasser- und Lebensquelle für andere würde, ist jedoch keine Rede, und das ist auch nicht das *Thema* der Szene. Die einzige Quelle des lebenspendenden Wassers ist und bleibt vielmehr Jesus als der *sōtēr tou kosmou* {Retter der Welt}.“

In meinen Augen ist diese Argumentation aber nicht überzeugend. Letzten Endes ist allein der Gott Israels die Leben spendende Quelle, aus der auch der Messias Jesus schöpft, aber wo dessen Inspiration weitergegeben wird, wirkt sie doch genau durch diejenigen, die sie empfangen. Abgesehen davon habe ich bereits bei der Auslegung [von Johannes 4,13-14](#) Thyen Annahme in Frage gestellt, dass es dort „allein um das ‚ewige Leben‘ des Einzelnen“ in einem jenseitsweltlichen Sinn geht.

Zur schwierigen Suche nach der Quelle des Vers 38 zu Grunde liegenden Schriftzitats geht Thyen (T402) zunächst auf Günter Reims⁶³⁰ außerordentlich „breite Untersuchung“ ein, in der er

diesen lange und bisher stets vergeblich gesuchten Text ... in Jes 28,16 gefunden zu haben [meint]! Doch da ist weder von *Wasser* noch vom *Trinken* und schon gar nicht davon die Rede, daß der *Trinkende selbst zur unerschöpflichen Quelle* würde, sondern allein davon, daß wer auf den von Gott auf dem Zion errichteten kostbaren Felsen baut, nicht zu Schanden werden soll...

630 Thyen zitiert Günter Reim, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, SNTS MS 22, Cambridge 1974, 56ff. Vgl. dazu die [Homepage von Günter Reim](#).

Für „zutreffend“ hält Thyen dagegen (T403) nicht nur Bultmanns⁶³¹ Annahme, dass „die in der ‚Schrift‘ nirgendwo nachweisbare Wendung *ek tēs koilias autou* {aus seinem Leibe} ... durch das Heraustreten von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (*kai exēlthen euthys haima kai hydōr* 19,34) ... „veranlaßt“ bzw. absichtsvoll auf sie bezogen ist“, sondern auch dessen These,

daß es sich bei dem Satz: *kathōs eipen hē graphē: potamoi ek tēs koilias autou rheusousin hydatos zōntos* {wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen}, nicht um ein „direktes Zitat ... wohl aber (um eine) deutliche Beziehungnahme auf eschatologische Weissagungen“ handele, die das heilszeitliche Entspringen einer unversieglichen Quelle aus dem Tempel oder aus Jerusalem verheißen“.

Diese eschatologischen Verheißungen der Schrift sind zumal Jes 12,3; Ez 47,1-12; Joel 4,18; Sach 13,1; 14,8. Jüdische Exegese hat diese Texte alsbald mit der Tradition vom wasserspendenden Felsen in der Wüste verbunden (Ex 17,6; Num 20,7ff; Ps 78,16).

In diesem Zusammenhang (T404) verweist Thyen vor allem auf „die letzten Kapitel des Sacharja-Buches“, die „eine prominente Rolle in unserem Evangelium“ spielen:

Die Auslegung der Szene mit dem Lanzenstich in die ‚Seite‘ des Gekreuzigten (19,31-37) wird zeigen, daß da mit den Worten: *opsontai eis hon exekentēsan* {sie werden auf den sehen, den sie durchbohrt haben}, nicht nur mit einem isolierten Bibelwort ein ‚Schriftbeweis‘ geführt wird, sondern daß dieses Zitat zugleich den gesamten *Kontext* von Sach 9-14 evoziert. Die Szenerie von Sach 14 ist die endzeitliche Freude, mit der die Erlösten im befreiten Jerusalem das Laubhüttenfest feiern und zusammen mit den ‚Übriggebliebenen aus allen Völkern‘ JHWH Zebaoth als den universalen König anbeten.

Da in Sacharja 14 „davon die Rede“ ist, „daß es ‚an jenem Tage‘ weder Tag noch Nacht, sondern selbst um die Abendzeit hell sein wird (vgl. Joh 8,12) und daß Jerusalem ‚lebendiges Wasser‘ entströmen wird (*exeleusetai hydōr zōn ex Ierousalēm*: 14,7f; vgl. Ez 47,8ff)“, und

weil sich innerhalb der erzählten Welt unseres Evangeliums Jesu Verheißung, daß aus seinem Leibe Ströme lebendigen Wassers entspringen werden, mit der Szene vom Lanzenstich und dem Hervorströmen von Blut und Wasser aus seiner durchbohrten Seite, für das eigens ein Augenzeuge aufgeboten wird (19,33-37), förmlich *erfüllt*, scheint es uns am nächsten zu liegen, als Quelle unseres Zitats Sach 14,7f anzusehen. Im übrigen ist Sach 14 wohl seinerseits ein intertextuelles Spiel mit Ez 47, wenn Sacharja statt des *einen* selbst das

631 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 525 und 229, Anm. 2.

„Tote Meer‘ lebendigmachenden Flusses gleich deren *zwei* aus Jerusalem hervorgehen läßt.

In Vers 39 redet Thyen zufolge „der Erzähler aus der nachösterlichen Perspektive der Glaubenden und in der Gewißheit der Gegenwart des Erhöhten“, die (T405) mit Worten Friedrich-Wilhelm Marquardts⁶³² folgendermaßen zu interpretieren ist:

„Man wird die Art und Weise, wie bereits Jesu Leben vor seiner Passion in den Evangelien geschildert wird, als erste Auslegung seines von der Macht des Todes über die Zeit befreiten Lebens verstehen müssen. Es ist jene anstößige Todesfreiheit, die ihn sein Leben kostet, aus deren Kraft er aber sein Leben schon von seiner ersten Stunde an geführt hat. Zu verstehen ist die biblische Darstellung des Wirkens, Lebens und Sterbens Jesu (aus der Kraft der angstbefreiten, vertrauenden Nähe) nur, sofern man Jesu Auferstehungsleben zuvor schon als die Kraft eines jeden richtigen jüdischen Lebens begreifen lernt. Jesus lebt bereits vor seinem Tod aus der Lebenskraft, die nach seinem Tod an ihm offenbar werden wird ...“.

Darin, dass in „dem kommentierenden Satz: *oupō gar ēn pneuma, hoti lēsous oudepō edoxasthē* {Noch gab es den Geist freilich nicht, weil Jesus ja noch nicht verherrlicht war}, ... das zumal Jesu Abschiedsrede prägende Lexem *doxazō* {verherrlichen}“ zum ersten Mal im Johannesevangelium „im Munde seines geisterfüllten und darum auf Jesu ‚Verherrlichung‘ *zurückblickenden* Erzählers“ erscheint, zeigt sich nach Thyen wie auch an anderen Stellen eine überraschende „Korrelation der erläuternden Kommentare des Erzählers mit den Themen der Abschiedsrede“:⁶³³

Diese Kommentare betreffen außer dem *doxasthēnai* {Verherrlichtwerden} Jesu und der Verleihung des Geistes an unserer Stelle und 12,16, Judas (6,71; 12,6; 13,11), die „Stunde“ Jesu 7,30; 8,20), den Ausschluß aus der Synagoge (9,22; 12,42), die Bedeutung des Todes Jesu (11,51ff) und die Art seines Sterbens (12,33; 18,32).

Indem „sich dieser rückblickende Kommentar des Erzählers ... an alle potentiellen Leser des Schrift gewordenen Evangeliums“ richtet, wird deutlich, wie es Thyen mit einem Zitat von Wilhelm Thüsing⁶³⁴ ausdrückt,

„daß das Ev gar keine Belehrung über die religiöse Situation der Hörer des irdischen Jesus geben will, sondern sich bewußt ist, daß alle von Jesus berichteten Worte in ihrem eigentlichen Sinn vom Erhöhten gesprochen werden, und zwar durch den Parakleten.“

632 Thyen zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd 2, München & Gütersloh, 1992, 304f.

633 Dazu beruft sich Thyen auf R. Alan Culpepper, Anatomy of the Fourth Gospel, Philadelphia 1983, 39.

634 Thyen zitiert Wilhelm Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, NTA 26, 1/2, Münster, 2. Aufl. 1970, 163.

Ton Veerkamp⁶³⁵ weist darauf hin, dass man in „der frühen Neuzeit, als unsere Vers-einteilung gemacht wurde, ... Schwierigkeiten mit der Satzkonstruktion“ in den Ver-sen 37 und 38 gehabt hat: „Die Verszahl 38 steht unmittelbar vor „der mir vertraut“. Auch er zieht diese Worte mit dem Inhalt des Verses 37 zusammen. In dem, was hier geschieht, wird ihm zufolge die

Verborgenheit des Messias ... am letzten und großen Tag des Festes noch ein-mal vertieft. Jesus wird zum zweiten Mal laut, er ruft aus:

Wenn jemand dürstet, komme er zu mir,
und trinke, wer mir vertraut,
wie die Schrift sagt ...
Flüsse werden aus seinem Leib strömen,
lebendigen Wassers.

Hier haben alle Ausleger ein Problem, denn das Schriftzitat ist unauffindbar.

Inhaltlich geht es hier nach Veerkamp um etwas Ähnliches wie in Johannes 4:

Wir müssen zunächst an das Gespräch mit der Frau aus Samaria zurückden-ken, wo es ebenfalls um „Durst“ und „lebendes Wasser“ ging. Auch dort hör-ten wir das Wort *pneuma*, „Inspiration“ („Geist“). Das *Wasser*, das Jesus der Frau in Aussicht stellt, erweist sich als der lebensspendende Friede zwischen den beiden Völkern, die von einem neuen Geist inspiriert sind.

Dann fragt Veerkamp weiter nach möglichen Rückbezügen auf die jüdischen Schriften:

Was oder wer ist „lebendes Wasser“? Am klarsten ist die Antwort aus Jeremia 2,13: „Mich haben sie verlassen, den Brunnen des lebenden Wassers.“ Der Brunnen des *lebenden Wassers* ist der Gott Israels. Das Neue, das hier ge-schaffen werden soll, ist wie „ein Weg durch die Wüste, wie Ströme durch die Steppe“ (Jesaja 43,19). Das Schlusskapitel der großen Trostrede im Buch Jesa-ja beginnt, 55,1: „Oh, ihr Dürstenden alle, kommt zum Wasser ...“ (vgl. oben bei der Besprechung von 6,7). Johannes Calvin⁶³⁶ hatte schon recht, als er in seinem Kommentar schrieb, hier sei nicht eine „bestimmte Schriftstelle“ ge-meint, „sondern das Zeugnis aus der gesamten Lehre der Propheten“.

In seiner [Anm. 265 zur Übersetzung von Johannes 7,38](#) aus dem Jahr 2015 ergänzt Veerkamp, dass Jesus mit dem Wort *koilia* auch an das „Gespräch mit Nikodemus“ (Johannes 3,4) erinnert : „Ein Mensch kann doch nicht in den Schoß seiner Mutter eingehen und geboren werden?“ Außerdem zieht auch er wie Thyen den Schluss des Prophetenbuches Sacharja als von Jesus zitierte Stelle in Betracht:

635 [Anm. 264 zur Übersetzung von Johannes 7,37f.](#) (Veerkamp 2021, 195; 2015, 62), dort eben-so die später zitierte Anm. 265; alle weiteren Veerkamp-Zitate dieses Abschnitts in: [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 20-24 (Veerkamp 2021, 200-201; 2006, 134-135).

636 Veerkamp zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannesevangeliums [1553], übersetzt v. Martin Trebesius und Hand Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 201.

Die unmittelbar aufgerufene Schriftstelle findet sich in Sacharja 14,8: „Es wird sein an jenem Tag: lebendes Wasser wird ausgehen aus Jerusalem ...; es wird sein: der NAME wird König sein über das ganze Land, an jenem Tag wird der NAME der EINE sein, sein Name der EINE.“ Dieser Vers ist wiederum ein Midrasch über Ezechiel 47,1ff. (*potamoi*, „Flüsse“). *Koilia* steht in der LXX 38-mal für *beten*, „Bauch“, 24mal für *me'im*, „Eingeweide“, *viscera*, und 12mal für *qerev*, „Inneres“. Wir übersetzen *koilia* mit „Leib“, die Vulgata schreibt *venter*, „Bauch“. *Ek tēs koilias* bedeutet „vom Mutterleib an“ (etwa Jesaja 44,2.24; 49,1 usw.; Jeremia 1,5). Das „Wasser aufquellend zum Leben der kommenden Weltzeit“ (4,14) ist die Inspiration, die zu einer messianischen Existenz befähigt. – Vgl. auch Johannes 19,34 und 1 Johannes 5,6.

Dass die Menschen, die diese Worte an Ort und Stelle hören, „aber nicht genau verstehen“ können, „was gemeint ist“, und dass Jesus dementsprechend auch nicht aus seiner Verborgenheit heraustritt, scheint dem Evangelisten selber klar zu sein, denn:

Johannes deutet sein Wort selber, indem er das Ende seiner Erzählung vorwegnimmt. Mit Wasser ist das gemeint, was man in der Kirche „Geist“ nennt und wir mit „Inspiration“ wiedergegeben haben. Diese Inspiration wird von Jesus ausgehen, aber erst dann, wenn er sein Ziel erreicht haben wird (19,28ff.). Genauer erfahren wir erst im großen Stück „Wenn er kommt, der Herbeigerufene (*paraklētos*) ...“, 15,26-16,15. Sein Ziel hat Jesus erreicht, wenn alle Illusionen über den Messias, alle törichten politischen Messiasprojekte ihr katastrophales Ende gefunden haben werden, wenn Jesus gekreuzigt und endgültig in die Verborgenheit seines Gottes hineingegangen sein wird, erst dann wird die Inspiration von ihm ausgehen, die ganz Israel weltweit zusammenführen wird. „Flüsse lebenden Wassers“ werden dann weltweit vom Messias ausgehen, und genau das ist, was Johannes mit *Inspiration der Heiligung* meint.

Damit bezieht Veerkamp die Worte Jesu und das von ihm angeführte Schriftzitat anders als Wengst und Thyen punktgenau auf die politisch-diesseitig zu verstehenden Verheißungen der jüdischen Propheten, die mit der Sammlung ganz Israels den Anbruch der kommenden Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden erhoffen.

Johannes 7,40-44: Spaltungen im Volk wegen der Frage, ob Jesus der Messias ist

- 7,40 Etliche nun aus dem Volk, die diese Worte hörten, sprachen:
Dieser ist wahrhaftig der Prophet.
- 7,41 Andere sprachen: Er ist der Christus.
Wieder andere sprachen: Soll der Christus etwa aus Galiläa kommen?
- 7,42 Sagt nicht die Schrift:
Aus dem Geschlecht Davids und aus dem Ort Bethlehem, wo David war,
kommt der Christus?
- 7,43 So entstand seinetwegen Zwietracht im Volk.

7,44 Einige von ihnen wollten ihn ergreifen;
aber niemand legte Hand an ihn.

[18. Juli 2022] Nach Klaus Wengst (W246) löst Jesu „Verheißungswort ... unterschiedliche Reaktionen bei den Leuten aus“. Einige stellen fest (Vers 40): „Das ist wahrhaftig der Prophet“, womit „der Prophet wie Mose nach Dtn 18,15.18“ gemeint ist, „eine prophetisch-messianische Gestalt, die in der Endzeit die Wunder des Auszugs und der Wüstenzeit wiederholen soll“. Meine Frage dazu wäre, welches endzeitliche Wunder dem Auszug aus Ägypten besser entsprechen könnte als die Überwindung der römischen Weltordnung? Auch (Anm. 409) nach Rudolf Schnackenburg⁶³⁷ ist es

„beachtlich, daß die Bezeichnung ‚der Prophet‘ Jesus nur nach der Speisung (6,14) und hier nach dem Wort von den ‚Strömen lebendigen Wassers‘ beigelegt wird. Das kann mit der Erinnerung an Moses und das Wüstengeschehen zusammenhängen.“

Als andere (W247) ihre Überzeugung äußern: „Das ist der Gesalbte“, also der *christos*, der Messias, wird diese Bezeichnung, die „schon in 1,41 und dann in 4,25f.29 auf Jesus bezogen“ wurde und in 7,26 „in Form einer ironischen Frage“ erschien, durch wieder andere in Frage gestellt:

„Kommt denn etwa aus Galiläa der Gesalbte?“ Dass diese Frage zu verneinen sei, dafür führen sie die Schrift an. Das tun Sie nicht in Form eines Zitates, sondern unter Nennung von zwei Aspekten: „Hat nicht die Schrift gesprochen: Von der Nachkommenschaft Davids und aus Betlehem, dem Ort, wo David war, kommt der Gesalbte?“

Dass „der Gesalbte, der königliche Messias, aus der Nachkommenschaft Davids hervorgeht“, geht vor allem aus der „Natanweissagung in 2. Sam 7,12f.“ hervor, und Micha 5,1 belegt „Betlehem Efrata“ als den „Ort, aus dem der Messias kommt“:

Jesus erfüllt also dieses schriftgemäße Kriterium nicht. Er stammt aus Galiläa und ist kein Davidide. Folglich kann die gerade von anderen gemachte Aussage, er sei der Gesalbte, nicht zutreffen.

Falls Johannes und sein Publikum die in „Mt 1f. und Lk 1f.“ überlieferte Tradition kannten, „wonach Jesus in Betlehem geborener Davidide ist“,

kann man die Anführung des Einwands in V. 41b.42 als eine ironische Darstellung verstehen. Ohne es selbst zu merken, führen die Gegner Jesu Kriterien an, die voll und ganz auf ihn zutreffen. Ihr Einwand fällt in sich zusammen und wird im Gegenteil für die das Evangelium Lesenden und Hörenden zur Bestätigung der Messianität Jesu.

637 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, HthK 4, Freiburg u. a. 1971, 218, Anm. 2.

Wengst äußert allerdings Zweifel, ob die von Thyen „ständig wiederholte Formel vom ‚intertextuellen Spiel‘, hier ‚mit der Geburtsgeschichte des Matthäus‘“ (T410), sich „aus den Texten des Johannesevangeliums, die die Herkunft Jesu betreffen“, bestätigen lässt (W247):

Der Einwand in 7,41f. liegt auf derselben Ebene wie die Einwände in 6,42 und 7,27, die nicht in Frage gestellt werden. Entsprechend heißt es schon in 1,45 im Munde des Philippus, eines gerade von Jesus berufenen Schülers, der gegenüber Natanael ein Zeugnis für Jesus ablegt: „Von dem Mose in der Tora geschrieben hat und die Propheten, den haben wir gefunden: Jesus, den Sohn Josefs, aus Nazaret.“ Diese Stelle wiegt schwer, da es sich um ein Bekenntnis handelt. Es ist also m. E. wahrscheinlicher, dass Johannes die Tradition von der davidischen Herkunft Jesu und seiner Geburt in Betlehem nicht kannte.

Möglich ist aber auch, dass er diese Tradition durchaus kannte, ihr aber ähnlich kritisch gegenüberstand wie etwa der Evangelist Markus. Dieser stand nach Andreas Bedenbender⁶³⁸ unter dem unmittelbaren Eindruck des im Jüdischen Krieg katastrophal gescheiterten Versuchs zelotischer Kreise, gegen die Römer ein neues davidisches Großreich zu erkämpfen:

Markus schreibt unter anderen Umständen ... als Matthäus und Lukas. Wenn seine beiden Seitenreferenten ihren Jesus eindeutig an David heranrücken können, wenn Lukas u.a. in Apg 1,6f. auch die Erwartung einer Wiederaufrichtung des „Reiches“ für Israel recht unbefangen aufzunehmen vermag, so spiegelt sich darin eine veränderte politische Lage: Ein oder zwei Jahrzehnte nach dem Jüdischen Krieg, aber immer noch lange vor dem Diaspora-Aufstand unter Trajan und dem Bar-Kochba-Aufstand unter Hadrian herrschte zwischen der römischen Hegemonialmacht und dem jüdischen Volk im großen und ganzen Frieden (wenn man Frieden als die Abwesenheit offener Kampfhandlungen versteht). Das heißt: die messianischen Erwartungen des jüdischen Volkes wirkten sich damals nicht so explosiv aus wie davor und danach, darum konnten sie leichter positiv aufgenommen werden. In der zweiten Hälfte des 1. Jh. n.Chr. dürfte es wohl nie so gute Gründe gegeben haben, von einem „davidischen“ Messias nichts mehr (oder doch: im Moment nichts) wissen zu wollen, wie während des Jüdischen Krieges und unmittelbar danach, also in den Tagen des Markus.

Da Johannes in 6,15 gewaltsame Versuche erwähnt, Jesus zum König auszurufen, und sogar die Erwähnung des Namens „David“ bis auf den einen Vers 7,42 vermeidet, ist es durchaus denkbar, dass auch er wie Markus jedem Anschein entgegenzuwirken versucht, Jesus könnte als zelotisch-messianischer Davide Anspruch auf den Königsthron in Jerusalem erheben und einen Aufstand vom Zaun brechen.

638 Andreas Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig 2013, 310f.

Die Aussage (W248) des Johannes in Vers 43: „Da gab es seinetwegen eine Spaltung unter den Leuten“, lässt Wengst zu Folge

wieder die Situation zur Abfassungszeit des Evangeliums durchscheinen. Dass es „keine Spaltungen in Israel“ gebe, sondern einen weitgehenden Konsens darüber, wie das gemeinsame Leben zu gestalten sei, darauf waren die pharisäisch-rabbinischen Lehrer nach dem Krieg bedacht, weil es für die Möglichkeit des Überlebens der jüdischen Gemeinschaft von entscheidender Bedeutung war. In dieser Situation musste die Verkündigung Jesu als Messias, die an dessen Anerkenntnis die rechte Gotteserkenntnis band, Spaltung hervorrufen – und damit auch entsprechende Abwehrreaktionen auf Seiten der Mehrheit.

In diesem Zusammenhang verweist Wengst darauf, dass das „**Thema der Spaltungen** ... in der rabbinischen Überlieferung eine nicht unbedeutende Rolle“ spielt. Im Blick auf „die unterschiedlichen Traditionen der Schulen Schammajs und Hillels“ fand man „einen praktikablen Weg..., indem man die Entscheidungen der Schule Hillels für verbindlich erklärte – und dennoch auch die der Schule Schammajs tradierte“. Aber nicht alle Spaltungen konnten „in die jüdische Gemeinschaft integriert werden“, was auf jeden Fall für die „Spaltung, um Jesu willen“ gilt.

Der weitere erfolglose „Versuch, Jesus festzunehmen“, dient in Vers 44 Wengst zufolge (W249) „vor allem dazu, die letzte Szene des Kapitels vorzubereiten“.

Auch nach Hartwig Thyen (T407) mag die Aussage einiger aus dem Volk: „Dieser ist tatsächlich der Prophet“, mit der sie auf „Jesu Verheißung der ‚Ströme lebendigen Wassers‘“ reagieren, dadurch hervorgerufen sein, dass sie sich „an die dem Mannawunder in Ex 17 folgende Tränkung der Durstigen durch das Wunder des aus dem Felsen hervorquellenden Wassers erinnern“:

Die Folge von Israels Rettung durch das Mannawunder (Ex 16) und durch die unmittelbar danach in Ex 17 erzählte wunderbare Wasserspende ist zum festen Topos in der biblisch-jüdischen Überlieferung geworden. So heißt es etwa in Psalm 105,40f: „Und er sättigte sie mit dem Brot vom Himmel / und den Felsen öffnete er, da quoll das Wasser hervor und rauschte als Strom durch die Wüste“. Diese feste Folge des Wasserwunders auf den Mannaregen vom Himmel spricht im übrigen auch entschieden dagegen, die überlieferte Folge der Kapitel 6 und 7 zu vertauschen.

Dass hier wie schon in Johannes 1,19ff. der „verheißene Prophet ... durch den folgenden V. 41 klar von dem Messias (*ho christos*) unterschieden“ wird, berechtigt nach Thyen nicht dazu, „die *prophetische* Sendung des geisterfüllten Jesus von seinem *königlich-messianischen* Werk zu trennen.“ An dieser Stelle ist „weder von einer positiven noch auch von einer negativen Reaktion Jesu auf diese Prädikationen die Rede“, denn es reden „bis zum Ende des Kapitels nur noch unterschiedliche Gruppen von Leuten *über* Jesus und nicht mehr *mit ihm*“.

Interessant finde ich in diesem Zusammenhang Thyens Auseinandersetzung mit Wolfgang Bittner,⁶³⁹ der ihm zufolge „wohl ganz richtig“ sieht (T407f.),

daß der Evangelist Jesus nicht nach Analogie des Auftretens der von Josephus geschilderten ‚Zeichenpropheten‘ und ihrer politischen Ambitionen verstanden wissen will. Weil die Menge ihn in solchen Spuren als ihren König zu instrumentalisieren trachtet, läßt er Jesus sich dem Zugriff der Menge entziehen. Wenn Bittner jedoch „die Wurzel der johanneischen *sēmeia*-{Zeichen-}Problematik“ in dem Streit darüber meint ausmachen zu können, „ob Jesus in einer unmittelbaren politischen Sendung steht bzw. dafür in Anspruch genommen werden kann“ (ebd. 154), geht er wohl zu weit. Denn die Rede von einem derartigen „Streit“ setzt doch voraus, daß solche Versuche in der Welt des Evangelisten noch akut gewesen sein müßten. Indem er eine strikte Alternative von „Prophet“ versus „Messias“ errichtet und vehement darauf insistiert, daß Jesus bei Johannes *nicht* „der Prophet wie Mose von Dtn 18,15.18, sondern der vom Geist erfüllte königliche Messias von Jes 11 sei, trennt er, was der Evangelist nur *unterschieden* wissen will.

Bittner scheint also anders als der von mir eben zitierte Bedenbender nicht davidische Messiashoffnungen, sondern zeichenprophetische Vorstellungen mit zelotisch-politischen Ambitionen zu verbinden, denen Johannes kritisch gegenübersteht. Da ich sein Buch nicht kenne, kann ich nur vermuten, dass „der vom Geist erfüllte königliche Messias“ in seinen Augen wohl in keinem Sinn politisch zu verstehen ist.

Thyen wiederum scheint einen Streit darüber, „ob Jesus in einer unmittelbaren politischen Sendung steht“, in der Zeit des Evangelisten Johannes für absolut anachronistisch zu halten. Genau diese Auffassung stelle ich schon deswegen in Frage, weil es zelotisch-messianische Bewegungen bis zum jüdischen [Diaspora-Aufstand](#) (115-117 n. Chr.) und zum [Bar-Kochba-Aufstand](#) (132-136 n. Chr.) auf jeden Fall noch gab.

Der umgekehrten Argumentation (T408) von Wayne Meeks,⁶⁴⁰ statt in der „Erwartung eines königlichen Messias aus dem Hause Davids“ vielmehr „in der jüdischen Tradition von Mose als dem königlichen Propheten („Prophet-King“) den Schlüssel zum Verstehen von Genese und Bedeutung der johanneischen Christologie“ zu sehen, steht nach Thyen schon der Umstand entgegen (T409),

daß es im Evangelium keinerlei Bekenntnis der Jünger oder anderer Glaubender zu Jesus als dem endzeitlichen Propheten gibt, sondern nur Mutmaßungen Ungenannter darüber, ob Jesus nicht dieser Prophet sein könnte. Und wenn das Bekenntnis zu Jesus als dem *Messias* zum Ausschluß aus der Syn-

639 Thyen zitiert Wolfgang J. Bittner, Jesu Zeichen im Johannesevangelium, WUNT 40, Tübingen 1987, 57ff.

640 Thyen bezieht sich auf Wayne A. Meeks, The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology, NT.S 15, Leiden 1967.

agoge (9,22 u. 34!; 12,42;), ja nach 16,1ff möglicherweise gar ins Martyrium führt, ist doch wohl unübersehbar, daß das *christos*-Prädikat in der Welt des Johannes eine höhere Dignität hat als dasjenige des ‚Propheten‘.

Gegenüber den „Anderen“, die in Vers 41a sagen: „Dieser ist der Christus“, wird in Vers 41b-42 „von Dritten“ der Einwand vorgebracht: „Kommt denn der Messias etwa aus Galiläa? Sagt demgegenüber denn nicht die Schrift, daß der Messias aus dem Samen Davids und aus Bethlehem kommen wird, dem Dorf, in dem David lebte?“ Aus dem Einwand dieser Leute, um den es bereits in 1,45f.; 6,42; 7,27 ging, ist

aber nur ihr eigenes Unwissen, keinesfalls jedoch zu erschließen, daß unser Evangelist und sein ‚Erzähler‘ sowie sein mit den synoptischen Evangelien vertrauter ‚impliziter Leser‘ nicht um die bethlehemitische Geburt Jesu und um Judäa als seine *idia patris* (4,44) *gewußt* hätten.

Dafür spricht nach Thyen (T409f.), „daß in der jüdischen Überlieferung und messianischen Erwartung der Ortsname Bethlehem so gut wie keine Rolle spielt und daß Mi 5,2 im Zusammenhang mit der Geburt des Messias vor dem vierten Jahrhundert von den Rabbinen nie zitiert wird“.⁶⁴¹ Zudem sieht er (T410)

in dem ausdrücklich mit dem Zitat von Mi 5,2 begründeten Einwand gegen die Messianität des Galiläers Jesus ein intertextuelles Spiel mit der Geburtsgeschichte des Matthäus (Mt 2,4ff)... Dabei besteht die Ironie dieses Spiels darin, daß es jetzt ahnungslose Juden sind, die gegen die Messianität Jesu und das bessere Wissen des impliziten Lesers geltend machen, daß er nicht in Bethlehem geboren sei.

Zur ersten Verwendung des Wortes *schisma*, „Spaltung“, in Vers 43 vermerkt Thyen lediglich (T410f.), dass ihre „Art und Heftigkeit“ in Vers 44 sogleich durch den wiederum vergeblichen Versuch, „Jesus zu verhaften“, verdeutlicht wird.

Anders als Wengst und Thyen stellt Ton Veerkamp⁶⁴² die Verse 40-43 in einen politischen Zusammenhang, der letzten Endes auf die Fragen hinausläuft, die ich oben unter Bezug auf Andreas Bedenbenders Markus-Auslegung angesprochen habe:

Die Menschen ahnen, dass hier Entscheidendes geschieht. Alles politisch Entscheidende aber spaltet sie. Die einen ahnen hier den Messias. Diese Vermutung wird mit jenem Scheinwissen zertrümmert, mit dem überall und zu allen Zeiten eine neue politische Initiative kaputtgeredet wird. Der Messias komme aus Bethlehem, sagt der Prophet Micha:

Und du, Bethlehem Ephrata,
zu klein, um zu einem unter den Tausenden in Juda zu werden,

641 Dazu beruft sich Thyen auf Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 8. Aufl. 1968, 90, sowie (H. Strack /) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1, München, 3. Auflage 1961, 76 und 83.

642 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 25-28 (Veerkamp 2021, 201; 2006, 135).

aus dir kommt jemand hervor,
der Israel regieren wird.

Seine Herkunft ist wie aus den Tagen der Vorzeit (5,1).

Der Messias wird wie David aus diesem Ort kommen, wird also die Rolle eines David spielen. Gerade dieses Gerücht um den Messias bekämpft Johannes. „David“ ist ein neues Königreich für Israel, und ein solches davidisches Messiasprojekt war in Jerusalem im Jahr 70 in einem katastrophalen Massaker geendet. Weiter erwähnt er David in seinem Evangelium mit keiner Silbe. Der Messias ist der leibliche Sohn Josephs – Jesus ben Joseph – und eben *nicht* der Sohn Davids. Wenn überhaupt, ist er „Sohn Gottes“, einer wie Gott. Blaues davidisches Blut hat er bei Johannes nicht.

Mit dieser Einschätzung entspricht Veerkamp der Auffassung von Wengst. Ich bleibe aber dabei, dass Johannes dennoch die Bethlehem-Traditionen von Matthäus bzw. Lukas gekannt haben kann, sie aber wegen seiner strikt anti-zelotischen Haltung nicht aufgegriffen hat.

Zur Spaltung der jüdischen Volksmenge fasst Veerkamp die Lage folgendermaßen zusammen:

Die Leute waren gespalten. Manche meinten, die Werke seien das messianische Kriterium, andere, die richtige Herkunft müsse dazukommen. Die Sache bleibt für die Menge unentschieden, die Spaltung bleibt.

Einige Beamte versuchen ihn zu verhaften; das Vorhaben war – noch – undurchführbar.

Johannes 7,45-49: Jesus als Verführer des Volkes und Verfluchung des Volkes durch die Pharisäer

- 7,45 Da kamen die Knechte zu den Hohenpriestern und Pharisäern;
und die fragten sie: Warum habt ihr ihn nicht gebracht?
- 7,46 Die Knechte antworteten: Noch nie hat ein Mensch so gesprochen.
- 7,47 Da antworteten ihnen die Pharisäer: Seid ihr auch verführt worden?
- 7,48 Glaubt denn einer von den Oberen oder von den Pharisäern an ihn?
- 7,49 Nur das Volk tut's, das nichts vom Gesetz weiß; verflucht ist es.

Wodurch Klaus Wengst auf die Idee kommt (W249), dass bis zur jetzt geschilderten neuen Szene „drei Tage vergangen“ sind, erschließt sich mir nicht; Zeitangaben fehlen in diesen Versen. Nach Vers 45 kehren die „von ,den Oberpriestern und den Pharisäern‘ ausgeschickten Wachleute“ erfolglos „zu ihren Auftraggebern, die als Behörde fungieren“, zurück und begründen ihren Misserfolg in Vers 46 mit den Worten: „Noch nie hat ein Mensch so geredet.“ Dazu stellt Wengst die Frage:

Spiegelt sich hier auch Erfahrung des Evangelisten wider, der sein Evangelium eben im Vertrauen auf die Kraft des Wortes Jesu schreibt und sich und seine Gruppe im Gegenüber zu einer Mehrheit erfährt, die auch noch über andere Möglichkeiten als die des bloßen Wortes verfügt? Es wäre dann aber gleich dazu zu sagen, dass es in der weiteren Geschichte der Kirche keineswegs beim alleinigen Vertrauen auf „die Macht des Wortes Jesu“ geblieben ist.

In den folgenden Versen 47-49 „werden jetzt ‚die Pharisäer‘ als allein weiter handelndes Subjekt genannt“. Das entspricht der Einschätzung von Wengst, dass diese „im Johannesevangelium als die entscheidende Gruppe auf der Gegenseite“ erscheinen. In dem, was sie sagen, geht es darum, „dass sie Jesus für einen Verführer halten“, und um die Frage, „wer sich nicht von Jesus imponieren lässt und wer offenbar auf ihn hereinfällt“:

Die führenden Personen, die es wissen müssen und an denen man sich orientieren sollte, halten nichts von dem für Jesus erhobenen Anspruch. Auf der anderen Seite stehen die unkundigen Leute, zu deren Repräsentanten die Wachleute werden: „Aber diese Leute, die die Tora nicht kennen – verflucht sind sie.“ Hier wird ein Gegensatz zwischen der Orientierung an der Tora und dem Glauben an Jesus – sofern er sich auch nur ansatzweise zeigt – aufgebaut.

Zu diesem Gegensatz, der auch „in 9,28 begegnen“ wird, „wenn ‚die Juden‘ gegenüber dem sich an Jesus haltenden Geheilten sagen: ‚Du bist Schüler von dem da, wir aber sind Schüler des Mose‘“, betont Wengst, dass sich Johannes „in diese Alternative nicht hineinziehen lassen“ will (W249f.):

Er konstruiert seinerseits eine andere, indem er die Schrift als Zeugen für Jesus beansprucht und denen Schrift- und Gotteskenntnis abspricht, die dieses Zeugnis nicht annehmen. Beides sind Positionen jenseits des Dialogs, Positionen nach einem festgefahrenen Gespräch. Die Gegenüberstellung könnte auch einen Hinweis auf die soziale Zusammensetzung der johanneischen Gemeinde enthalten, dass es nämlich in ihr kaum Bessergestellte und gesellschaftlich Einflussreiche gab.

Die Verfluchung der „**Leute, die die Tora nicht kennen**“, in Vers 49 lässt Wengst zufolge „auch erkennen, wie die pharisäisch-rabbinischen Lehrer diejegen einschätzten, die die Tora und ihre Auslegung ignorierten und sich dann auch nicht an das Gebotene hielten“. Sie werden „in der rabbinischen Literatur“ als „*am ha-árez* {wörtlich: Volk des Landes}“ bezeichnet, „(vielleicht am ehesten verdeutscht mit ‚Landmensch‘, ‚Provinzler‘) bzw. im Plural *amméj ha-árez*.“ Pierre Lenhardt und Peter von der Osten-Sacken⁶⁴³ schreiben über diesen Begriff, dass er

643 Wengst zitiert Pierre Lenhardt und Peter von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, Berlin 1987, 85f.

„als Bezeichnung für die Angehörigen des jüdischen Volkes gebraucht [wird], die – aus welchen Gründen auch immer – dem Gebot des Studiums von Bibel und mündlicher Lehre nicht nachkommen und sich deshalb auch religionsgesetzlich nicht so zu verhalten wissen und verhalten, wie es sich der von den Gelehrten vergegenwärtigten Tradition gemäß geziemt. Wenn deshalb der Begriff auch prinzipiell nicht soziologisch geprägt ist und Arme wie Reiche zum Am Haarez gehören können, so hat er doch aufgrund der schlechteren Ausgangsposition der Armen de facto eine besondere Nähe zu den sozial Schwachen.“

Rabbi Akiva bildet nach Osten-Sacken insofern eine Ausnahme unter den Rabbinen, als er

„seine Vergangenheit als Am Haarez mit seiner Zugehörigkeit zu den Gelehrten nicht einfach abgestreift bzw. das bei diesen verbreitete Bild vom Am Haarez übernommen (hat). Vielmehr läßt die Überlieferung erkennen, daß er in seiner Zeit als Weiser Israels sich in besonderem Maße der Sache der Armen angenommen hat und in diesem Sinne seiner Vergangenheit treu geblieben ist“.

Zu den Versen 45-47 ergänzt Hartwig Thyen (T411), dass die „Pharisäer“ ihren „Untergebenen“ auf Grund ihres Betroffenseins durch Jesu Worte

den Vorwurf des Abfalls vom rechten Glauben machen. Sie sind auf den hereingefallen, der das Volk verführt (*alla plana ton ochlon*: 7,12). *planan* und *planaomai* sind nahezu technische Ausdrücke für die endzeitliche Verführung der Glaubenden durch falsche Propheten und Pseudomessiasse. Indem Jesus sich selbst „Gott gleich“ (5,18) oder „zu Gott macht“ (10,33) verführt er das Volk zum Abfall von JHWH als dem einzigen Gott. Die Bezeichnung Jesu als „Verführer“ (*planos*) scheint eine geläufige jüdische Anklage gegen Jesus gewesen zu sein (vgl. Mt 27,63...).

Die Verse 48 und 49 bezieht auch Thyen auf den rabbinischen Begriff des *‘am ha’arez* (411f.), den er unter Rückgriff auf die Erfahrungen der Heimkehrer aus dem babylonischen Exil mit den im Lande Gebliebenen näher erläutert:

Bezeichnete diese Wendung ursprünglich – und ohne jeglichen negativen Akzent – entweder das gesamte Volk Israel (Ez. 12,19; 22,29; 39,13 u.ö.) oder aber dieses Volk im Unterschied zu denen, die es regierten (vgl. Jer 1,18; 34,19; 37,2; Ez 7,27; 2Kön 11,14.19 u.ö.), so erfährt sie in der Zeit der Heimkehr der Exilierten aus Babylon einen charakteristischen Bedeutungswandel. Bei Esra und Nehemia, denen später die Rabbinen folgen werden, wird die Wendung und zumal der Plural *‘amej ha’arez* zur geringschätzigen Bezeichnung derer, die während des Exils unter fremder Herrschaft im Lande verblieben waren. Ihnen war nicht nur der hohe Stand der Tora-Gelehrsamkeit der aus Babylon Heimgekehrten unerreichbar, sondern deren ganze unter dem Einfluß des Deuteronomiums und der Erfahrungen des Exils völlig verwandelte

JHWH-Religion war ihnen eine fremde Welt ... Während die Heimkehrer stolz auf ihre Genealogien pochten und sich als die vermeintlich allein wahren Erben der Religion der Väter *hoi loudaioi* nannten, galten ihnen die Zurückgebliebenen als die der Tora unkundigen und darum unter deren Fluch stehenden *‘amej ha’arez*.

Ton Veerkamp⁶⁴⁴ spricht im Zusammenhang mit den Vorwürfen gegen Jesus nicht von einer Verführung zum Glaubensabfall, sondern von politischer Unzuverlässigkeit:

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.

Zum Vorwurf der Pharisäer gegen den *ochlos*, die Volksmenge, die ihr Vertrauen auf den Messias setzt, geht Veerkamp anders als Wengst und Thyen nicht näher auf die Hintergründe im Begriff *‘am ha’arez* ein, sondern auf die Frage, ob die Verfluchung wegen ihrer Toralosigkeit zu Recht erfolgt:

Die Peruschim bringen ein neues Argument. Sie werfen der Menge nicht politische Ahnungslosigkeit vor, sondern *Anomie*, Toralosigkeit. Sie kennen die Tora nicht, sie erkennen die Tora nicht an, das ist der Vorwurf. Und wer in Israel die Tora nicht anerkennt, ist gemäß der Tora verflucht. Insofern haben die Peruschim Recht. Denn die Frage ist, ob die Menge tatsächlich die Tora nicht anerkennt. Aber so verkehren hier Judäer mit anderen Judäern, die eine Partei verflucht die andere!

Johannes 7,50-52: Nikodemus als Fürsprecher Jesu oder des verfluchten Volkes

- 7,50 Spricht zu ihnen Nikodemus,
der vormals zu ihm gekommen war und der einer von ihnen war:
- 7,51 Richtet denn unser Gesetz einen Menschen,
ehe man ihn angehört und erkannt hat, was er tut?
- 7,52 Sie antworteten und sprachen zu ihm:
Bist du auch aus Galiläa?
Forsche und sieh: Aus Galiläa steht kein Prophet auf.

644 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 28-29 (Veerkamp 2021, 201-202; 2006, 135-136).

Zu den erwähnten Pharisäern (W250) gehört auch Nikodemus (Vers 50), der in Kapitel 3 „als ein ‚Ratsherr‘ vorgestellt“ wurde und Jesus aufgesucht hatte. Er wendet (Vers 51) gegenüber „dem schon feststehenden Urteil der Behörde“ ein: „Richtet denn etwa unsere Tora den Menschen, ohne dass man ihn zuerst verhört und erkannt hätte, was er tut?“ Nach Wengst kann dabei „an Dtn 1,16f. gedacht sein, wonach Mose den Richtern geboten hat: ‚Hört an, was zwischen euren Brüdern ist, und richtet gerecht [...]! Den Kleinen wie den Großen sollt ihr anhören!‘“ Diese „Intervention“ führt nur dazu (Vers 52), dass seine Ratskollegen ihn selbst „hypothetisch mit Jesus in Verbindung“ bringen, indem sie fragen: „Bist etwa auch du aus Galiläa?“

Auch das spiegelt die Situation zur Zeit des Evangelisten wider, in der es offenbar nicht opportun erscheint, mit Jesus in Zusammenhang gebracht zu werden.

Dieser „Verdächtigung und damit Einschüchterung“ folgt dann (W250f.), die Diskussion abschließend, „das Argument: ‚Forsche und sieh, dass aus Galiläa der Prophet nicht aufsteht!‘“ Damit wird nun auch der „in V. 40 geäußerten Meinung, er sei ‚der Prophet‘“, widersprochen, nachdem „in V. 41b.42 die Meinung, Jesus sei der Gesalbte, zurückgewiesen worden ist“. Zwar wird (Anm. 417) der bestimmte Artikel: „der“ Prophet

nur von einem verschwindend geringen Teil der handschriftlichen Überlieferung geboten. Dennoch ist er wahrscheinlich ursprünglich. Lautete die Aussage, „dass aus Galiläa kein Prophet aufsteht“, müsste man entweder annehmen, dass Johannes sich irrt oder die in V. 52 Redenden sich irren lassen will. Denn in 2. Kön 14,25 wird als Herkunft des Propheten Jona ben Amittai ausdrücklich ein galiläischer Ort genannt.

Zwar scheint es (W251) über die Herkunft des einen Propheten, der wie Mose ist und für die Endzeit erwartet wird, „keine Festlegung zu geben. Doch ist sein Auftreten offensichtlich mit der Wüste verbunden, wie ja auch Mose selbst in der Wüste gewirkt hat“, so dass er nicht aus Galiläa kommen kann. „Jesus erfüllt dieses Kriterium nicht. Er stammt nicht nur aus Galiläa, sondern ist auch von dorthier aufgetreten.“ Demgegenüber versuchten Wengst zufolge andere prophetische Gestalten „offenbar diesem **Kriterium des Auftretens in der Wüste** zu entsprechen“, von denen Josephus einige erwähnt, so ([Bell. 2, 13, 4](#)) „den ägyptischen Pseudopropheten“, der sich selbst als Prophet ausgab, eine große Menge um sich sammelte und sie ‚aus der Wüste‘ auf den Ölberg führte“, weiter ([Bell. 7, 11, 1](#)) den „Weber Jonatan, der nach dem jüdisch-römischen Krieg nach Kyrene kam, Anhang unter den Armen gewann, und sie in die Wüste führte mit dem Versprechen, Zeichen und Wundererscheinungen zu zeigen“, und schließlich ([Ant. 20, 5, 1](#)) den „Propheten Theudas, der mit einer Menschenmenge an den Jordan zog und die Wunder der Wüstenzeit zu vollbringen versprach“.

Nach Hartwig Thyen (T412) erweist die in den Versen 50-51 erfolgende

Intervention des Nikodemus ... die V. 48f als ein Musterbeispiel der ironischen Raffinesse des Evangelisten. Denn das Auftreten dieses Mannes, der ja nach 3,1 ein *anthrōpos ek tōn Pharisaion* {Mensch von den Pharisäern} und ein *archōn tōn loudaiōn* {Oberer der Juden} obendrein war, scheint der Frage der Pharisäer, ob denn etwa einer der Archonten oder der Pharisäer an Jesus glaube, den Boden zu entziehen und ihre allzu selbstsichere Antwort als pure Heuchelei zu erweisen.

In diesem Zusammenhang wendet sich Thyen nochmals entschieden dagegen, den Glauben des Nikodemus abzuwerten, den er zu Jesus wie viele andere Jerusalemer auf Grund seiner Zeichen gefasst hatte:

Gewiß, Nikodemus war damals unter dem Schutz der Nacht zu Jesus gekommen. Doch berechtigt das dazu, ihn ein für allemal als ein Geschöpf der Nacht und der Finsternis abzustempeln? War er denn nicht zu *dem* gekommen, der gesagt hat: „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen“ (6,37)?

In Thyens Augen erscheint Nikodemus

schon bei seinem ersten Auftreten als einer, der zwischen die Fronten geraten ist. *Noch* ist er nicht wirklich ein *Jünger Jesu* und doch zugleich auch nicht mehr *gänzlich* einer *ek tōn loudaiōn* {von den Juden}. Aber sollten nicht gerade die kritischen Worte dessen, der nicht gekommen ist, die Welt zu verurteilen, sondern sie zu retten (3,17), Nikodemus auf den Weg gebracht haben, auf dem er dem Leser beim Laubhüttenfest (7,50-52) und endlich beim Begräbnis Jesu (19,38-42) wieder begegnen wird?

Für Nikodemus spricht jedenfalls (T414), dass er „sich jetzt nicht mehr unter dem Schutz der Nacht (3,2) auf den Weg zu Jesus“ macht, sondern dass er „in der Öffentlichkeit des Tages und wohl vor den Ohren der soeben als des Gesetzes Unkundige verfluchten *hypēretai* {Diener} als Jesu Anwalt“ auftritt:

„Erlaubt uns unser Gesetz etwa, einen Menschen zu verurteilen, ohne daß man ihn zuvor angehört und sich über sein Tun ins Bild gesetzt hat?“ Nikodemus beantwortet seine Frage nicht selbst, wie seine Vorredner, sondern überläßt es ihnen, ihrer eigenen Gesetzlosigkeit innezuwerden. Sie, die sich als solche rühmen, die das Gesetz *kennen*, müssen ja wissen, daß das Gesetz sagt: „Höret eure Brüder an und richtet gerecht zwischen einem Mann und seinem Bruder“ (Dtn 1,16f; vgl. 19,18f; Lev 19,15ff u. ö.).

Die Worte des Nikodemus führen jedoch nicht zur Einsicht der Kritisierten, sondern zu deren Gegenangriff „gegen den, der ihnen die Wahrheit gesagt hat: ‚Bist du etwa auch aus Galiläa? Forsche doch (in der Schrift)! Da wirst du sehen, daß aus Galiläa kein Prophet erweckt wird‘ (*egeiretai*: V. 52).“ Wörtlich genommen stammt er natürlich nicht von dort; gemeint ist, oder er sich etwa auch von jenem Galiläer hat verführen lassen.

Hier kommen erneut „symbolische Obertöne“ der „Namen ‚Galiläa‘ und ‚Judäa‘ in unserem Evangelium über ihre topographische Funktion hinaus“ zum Vorschein:

Bereits in Joh 2,1-11 hatten wir gesehen, daß ‚Kana in Galiläa‘ in gewissem Sinne als die Opposition von ‚Jerusalem in Judäa‘ begriffen sein will (s. o. z. St.). ... Daß Jesus in seiner Heimat, nämlich in Judäa und Jerusalem, die Ehre versagt wird, während er unter den Galiläern freundliche Aufnahme findet, haben wir oben zu 4,43ff bereits erörtert.

In einem solchen symbolischen Zusammenhang muss nach Thyen (T415)

die unser Evangelium bestimmende Bezeichnung der Opponenten Jesu als *hoi loudaioi* {die Juden} und die daran anschließende, oft allzu emotional geführte Debatte um den vermeintlichen oder tatsächlichen ‚Antijudaismus‘ im Johannesevangelium gesehen werden. Im Gegensatz zu Nathanael, dem *alēthōs Israēlitēs en hō dolos ouk estin* {wahrer Israelit, an dem kein Falsch ist} (1,47), bezeichnet Johannes dann diejenigen als *hoi loudaioi*, die Jesus abweisen, und weil sie ihn abweisen. Nicht wegen ihrer Gesetzestreue heißen sie so, sondern gerade weil sie im Widerspruch gegen das Gesetz Gottes den gerechten Jesus verfolgen und ihn zu töten trachten.

Anders als Wengst und andere Exegeten plädiert Thyen in Vers 52 für „die Lesart mit *prophētēs* ohne den Artikel *ho*“ als „den ursprünglichen Text“. Denn (T417) warum

sollte der Erzähler, der soeben durch die Stimme des Nikodemus offenbar gemacht hat, daß diejenigen, die das gemeine Volk verfluchen, weil es das Gesetz nicht kennt, selbst die elementarsten Gebote der Tora übertreten, warum sollte der sie nun nicht auch noch als solche überführen, die auch ihre Schriften nicht kennen?

So setzen (T415) „sich die Pharisäer auch sachlich ins Unrecht, wenn sie Nikodemus derart selbstsicher auffordern: ‚Forsche doch (in der Schrift), dann wirst du ja sehen, daß aus Galiläa kein Prophet ersteht‘.“ Denn in der rabbinischen Überlieferung⁶⁴⁵ heißt es ausdrücklich: „R. Eli’ezer (um 90) hat gesagt: Du hast keinen einzigen Stamm in Israel, aus welchem nicht Propheten hervorgegangen wären“. Außerdem (T416)

stammt nach einem der wenigen Schriftzeugnisse in dieser Sache, nämlich nach 2Kön 14,25, der Prophet Jona, Sohn des Amittai, aus dem galiläischen Gat-Hepher. Da aber das Präsens *egeiretai* fraglos futurische Bedeutung hat, ist hier wohl vor allem an die Verheißung Jesajas zu erinnern: Gott, der das Land Sebulon und Naphtali einst verachtet hat, wird die *hodos thalassēs* {den Weg am Meer}, die Gebiete jenseits des Jordan und das *Galilaia tōn ethnōn* {das Galiläa der Völker} wieder zu Ehren bringen. Und dann gilt: „Das Volk, das

645 Dazu verweist Thyen auf Sukka 27b, zitiert von (H. Strack /) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, München, 3. Auflage 1961, 519.

im Finstern wandelt, siehet ein großes Licht. Und über die, die im Lande der Schatten des Todes wohnen, erstrahlt es hell“ (Jes 8,23-9,1). Im Licht dieser Verheißung dürfte Jesu ursprünglich unmittelbar auf V. 52 folgendes Wort: *egō eimi to phōs tou kosmou ktl.* {Ich bin das Licht der Welt usw.} (8,12) sich als ein absichtsvolles Spiel mit dem Jesajatext erweisen ...

Nach Thyen (T217) nimmt Vers 52 also „nicht etwa die längst erledigte alte Diskussion von V. 40ff um den ‚Propheten wie Mose‘ wieder auf, sondern damit suchen die Pharisäer Jesus als einen ‚falschen Propheten‘ zu erweisen, der das Volk verführt.“ Damit bezieht sich Thyen auf Marinus de Jonge,⁶⁴⁶ der

eindrucksvoll gezeigt [hat], daß Dtn 13,1-5 und 18,15-22 nicht nur für Joh 7, sondern ebenso für 3,34; 8,28.40; 12,49f; 14,10; und 17,8 von außerordentlicher Bedeutung sind. Aber wie in 4,19 und 9,17 geht es dabei nicht darum, Jesus als ‚den Propheten wie Mose‘ zu identifizieren, sondern allein darum, den ‚wahren Propheten‘, der Gottes Worte redet, vom ‚falschen Propheten‘ zu unterscheiden, der seine eigene Ehre sucht. Allein das Prädikat *ho christos* wird im Evangelium positiv aufgenommen und im Sinne der Relation Jesu als des Sohnes zu Gott als seinem Vater reinterpretiert (vgl. nur 20,31). Während die biblische Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie und Zeugenschaft ein integrales Element zur Beschreibung dieser einzigartigen Relation ist, wird die Bezeichnung „der Prophet“ dagegen an keiner Stelle positiv aufgenommen.

Ton Veerkamp⁶⁴⁷ interpretiert die Verse 49-51 insofern ganz anders, als er die Intervention des Nikodemus nicht auf die Verteidigung Jesu, sondern des soeben von den Pharisäern verfluchten Volkes bezieht:

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

Ich halte diese alternative Auslegung für durchaus erwägenswert, denn es ist ja tatsächlich so, dass Jesus nach seiner Gefangennahme von Hannas und Pilatus befragt werden wird, während das Volk eine Verfluchung erfährt, die sogar Wengst und Thyen einfach als gegeben hinnehmen, ohne sie näher zu hinterfragen.

Die Aussage der Pharisäer, dass aus Galiläa kein Prophet aufsteht, bezieht Veerkamp auf den Messias:

646 Thyen zitiert Marinus de Jonge, *Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective*, Missoula, Mont. 1977, 57ff.

647 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 30-31 (Veerkamp 2021, 202; 2006, 136).

Die Peruschim fühlen sich erwischt; sie haben die Menge verurteilt und hatten nicht das Recht dazu. Jetzt werfen sie Nikodemus vor, er sei aus Galiläa und deswegen vertraue er einem galiläischen Messiasprätendenten – aus Galiläa komme aber nun mal kein Messias, wie die Schrift sagt, eben Micha 5,1-2. Von dort kommen nur Terroristen. Jesus wird auf die Frage seiner Herkunft eingehen, 8,12ff.

[Johannes 7,53 – 8,11: Gehört Jesu Freispruch für die Ehebrecherin in einen christlichen oder jüdischen Kontext – und in welcher Weise?]

- 7,53 [Und sie gingen fort, ein jeder in sein Haus.
- 8,1 Jesus aber ging zum Ölberg.
- 8,2 Fröhlich morgens aber kam Jesus wieder in den Tempel, und alles Volk kam zu ihm, und er setzte sich und lehrte sie.
- 8,3 Da brachten die Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau, beim Ehebruch ergriffen, und stellten sie in die Mitte
- 8,4 und sprachen zu ihm:
Meister, diese Frau ist auf frischer Tat beim Ehebruch ergriffen worden.
- 8,5 Mose hat uns im Gesetz geboten, solche Frauen zu steinigen. Was sagst du?
- 8,6 Das sagten sie aber, um ihn zu versuchen, auf dass sie etwas hätten, ihn zu verklagen.
Aber Jesus bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde.
- 8,7 Als sie ihn nun beharrlich so fragten, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie.
- 8,8 Und er bückte sich wieder und schrieb auf die Erde.
- 8,9 Als sie das hörten, gingen sie hinaus, einer nach dem andern, die Ältesten zuerst; und Jesus blieb allein mit der Frau, die in der Mitte stand.
- 8,10 Da richtete Jesus sich auf und sprach zu ihr:
Wo sind sie, Frau? Hat dich niemand verdammt?
- 8,11 Sie aber sprach: Niemand, Herr.
Jesus aber sprach: So verdamme ich dich auch nicht; geh hin und sündige hinfort nicht mehr.]

[19. Juli 2022] Nach Klaus Wengst (W252) ist der „Abschnitt 7,53-8,11 ... kein ursprünglicher Bestandteil des Johannesevangeliums“, sondern ein „sekundärer Einschub“, der „als Bibeltext“ erst „ab dem vierten Jahrhundert bezeugt“ ist und sich „vereinzelt auch nach 7,36 und 21,25 sowie nach Lk 21,38 und 24,53“ findet:

Die Stellung nach Lk 24,53 und Joh 21,25 kennzeichnet ihn deutlich als Anhang. Bei den übrigen Verortungen handelt es sich um Versuche, ihn in einen sinnvollen Kontext einzustellen. Lk 21,37f gibt an, dass Jesus in der letzten Woche in Jerusalem tagsüber im Tempel lehrte und nachts zum Ölberg ging. Das ist auch die Szenerie dieses Abschnitts. Joh 7,36 bildet den Schluss der szenischen Einheit, in der Jesus sagte: „Urteilt nicht nach dem Augenschein, sondern fällt ein gerechtes Urteil!“ (7,24) Die weitaus am häufigsten vorgenommene Stellung zwischen 7,52 und 8,11 dürfte einmal vorausblicken auf die Aussage Jesu in 8,15: „Ihr urteilt nach dem Fleisch, ich verurteile niemanden“ und sie im Zusammenhang sehen mit dem Vor-Urteil „der Pharisäer“ in 7,45-52.

Allerdings darf nach Wengst (W253) „doch nicht übersehen werden“, dass diese Erzählung „inzwischen viele Jahrhunderte lang als biblischer Text im kirchlichen Gebrauch ist.“ Seine „enorme Wirkungsgeschichte“ macht es notwendig, dass „sich eine Auslegung des Johannesevangeliums auch diesem Abschnitt stellen“ muss, zumal viele Ausleger „bis in die Gegenwart“ hinein „in ihm alte Tradition, ja ‚authentische Jesusüberlieferung‘ ... sehen. Nach Schnackenburg⁶⁴⁸ unterliegt eine solche Rückführung auf Jesus ‚keinen ernstlichen Einwänden‘“, obwohl dieser jedoch (Anm. 422) die Frage nicht befriedigend zu beantworten vermag, „warum diese kostbare Erzählung keine Aufnahme in die kanonischen Evangelien gefunden hat.“ Demgegenüber formuliert Wengst als seine „negative These“, die er im Folgenden begründet:

So wie die Geschichte erzählt ist, passt sie in keinen jüdischen Kontext, weder in den der Zeit Jesu noch in einen späteren. Sie geht nicht auf Jesus zurück und stammt auch nicht aus jüdisch geprägter Gemeindetradition.

Zur Begründung bestreitet Wengst (W254), dass die in der Frage an Jesus (Verse 4-5) vorausgesetzte Behauptung über die „auf frischer Tat ertappte Ehebrecherin“ zutrifft: „In der Tora hat Mose uns geboten, solche zu steinigen.“ Sowohl in 3. Mose 20,10 als auch in 5. Mose 22,22 bleibt „die Hinrichtungsart“ offen; die Steinigung kommt nur unter bestimmten Umständen in Betracht. Die „pharisäisch-rabbinische Überlieferung“ plädiert, wenn „in der Tora die Hinrichtungsart nicht genannt ist, ... für Erdrosseln als die leichteste“ (W254f.):

Dass aber das eine oder das andere, also die Hinrichtung eines Ehebrechers oder einer Ehebrecherin durch Steinigung oder Erdrosseln jemals tatsächlich erfolgt wäre, dafür gibt es keinen einzigen Beleg. Das ist kein Zufall. Es entspricht dem Verfahren der Rabbinen, bei Delikten, die nach der Tora mit der Todesstrafe zu ahnden sind, so viel Barrieren in den Prozess einzubauen, dass

648 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, HthK 4, Freiburg u. a. 1971, 235. Später folgen weitere Seitenzahlen in eckigen Klammern, die sich auf dieses Buch beziehen (auch von Thyen zitiert).

Todesurteile unmöglich werden. ... Die in der Tora mit Hinrichtung sanktionierten Delikte werden so konstruiert, dass sie mit den im tatsächlichen Leben vorkommenden nicht übereinstimmen, damit keine Todesurteile gefällt und ausgeführt werden müssen.

Daher kann (W255) die „Geschichte Joh 7,53-8,11 in einem jüdisch bestimmten Kontext der Zeit nach 70“ nicht entstanden sein. Aber auch für die Zeit vor dem Jahr 70

gibt es keinen einzigen Beleg für Hinrichtung von Ehebrechern. Schon in der zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts entstandenen Weisheitschrift des Jesus Sirach ist bei Ehebrecherinnen wohl öffentliche Schmähung im Blick, aber nicht von ferne die Hinrichtung (Sir 23,22-26).

Auch im Blick auf Vers 6a kann sich Wengst „keine Geschichte“ vorstellen, „die man sich als tatsächlich geschehene vorstellen kann“, denn woraufhin sollten Jesu Gegner ihn „auf die Probe ... stellen, damit sie etwas hätten, um ihn anzuklagen“? Etwa darauf, wie Schnackenburg meint [227], ob „er die sonst gepredigte Barmherzigkeit aufgeben oder dem klaren Wortlaut der Tora widersprechen“ soll? Aber dem „klaren Wortlaut der Tora“ hat implizit schon Jesus Sirach widersprochen und auf ihre Weise tun es die Rabbinen.“

Daher folgt Wengst dem Urteil Hans von Campenhausens,⁶⁴⁹ der die Entstehung der Geschichte „aus den Bedingungen der vorkonstantinischen Kirche des zweiten Jahrhunderts“ erklärt (W255f.):

Ihre „einzige Aussage: Jesus, der Milde und Verzeihende, ist bereit, auch den Ehebruch, zum mindesten den einmaligen Ehebruch, barmherzig zu vergeben“, war im zweiten Jahrhundert „von höchster Aktualität“. Die Kirche versteht sich in Distanz zur sündhaften Welt. In ihr wird anders gelebt als „draußen“. Und nun kommt es doch vor, dass auch in ihr schwerwiegende Verfehlungen begangen werden, wie man sie nicht erwarten sollte und dürfte. Wie ist damit umzugehen? Die Geschichte von der Ehebrecherin wendet sich gegen rigoristische Bestrebungen, die „Sünder“ aus der Kirche auszuschließen.

Indem nun aber (W256) die Kritik der „nichtjüdischen Erzähler dieser Geschichte in der Kirche des zweiten Jahrhunderts ... an den unbarmherzigen Rigoristen in den eigenen Reihen ... in die Zeit Jesu“ zurückprojiziert wird,

wird die kritisierte Position der unbarmherzigen Rigoristen – eine Position innerhalb der Kirche! – auf das jüdische Gegenüber Jesu projiziert. Aus den Evangelien bekannte Gegenspieler Jesu, „die Schriftgelehrten und die Pharisäer“, müssen diese Rolle übernehmen und werden so zum Typ eines rigiden Le-

649 Wengst zitiert Hans von Campenhausen, Zur Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53-8,11), ZNW 68, 1977, 172. Später folgen weitere Seitenzahlen in eckigen Klammern, die sich auf dieses Buch beziehen (auch von Thyen zitiert).

galismus – ganz im Gegensatz zu den tatsächlichen pharisäisch-rabbinischen Lehrern. So enthält schon die Erzählung selbst ein judenfeindliches Potential, das sich dann in der Auslegung immer wieder ausgewirkt hat – bis in die Gegenwart hinein.

Als Beispiel dafür führt Wengst (Anm. 432) die Auslegung von Ulrich Wilckens⁶⁵⁰ an:

„Jesus urteilt in der Tat anders als die Tora; wo diese der Frau das Todesurteil spricht, verurteilt er sie nicht, sondern schickt sie auf den Weg des Lebens“. Jesus und das Judentum stehen sich hier gegenüber wie Leben und Tod.

Trotzdem hält Wengst (W257) die Geschichte für „eine meisterhafte Erzählung. Es käme nur darauf an, sie so auszulegen, dass es nicht auf Kosten des Judentums geschieht“. Diese Auslegung beginnt Wengst damit, dass der Hintergrund der in Vers 3 dargestellten Situation klar benannt wird:

Es geht nicht um Ehebruch im Jerusalem der Zeit Jesu. Es geht um Ehebruch und andere schwere Vergehen in der Kirche des zweiten Jahrhunderts, die in Distanz zur Welt steht, sich durch ihre „Reinheit“ von der Welt abgrenzen will. Was soll mit denen geschehen, die diese „Reinheit“ so schwerwiegend beflecken? Sollen sie aus der Kirche hinausgewiesen werden, sodass sie für die Mitglieder der Gemeinde gleichsam tot sind?

Jesu Wort: „Wer von euch sündlos ist, werfe als erster einen Stein auf sie“, ist Wengst zufolge

von großer suggestiver Kraft. Zu versagen und sich zu verfehlen, sind Möglichkeiten, die niemandem fremd sind. Waren es manchmal nicht nur glückliche Umstände, die davor bewahrten, nicht schon Ärgeres getan zu haben? Das fordert zur Nachsicht heraus.

Dem Einwand (Anm. 434) von Campenhausens [168]: „Kein Mensch ist ohne Sünde, und so macht das Wort Jesu streng genommen überhaupt alle Justiz, zumindest jede Blutjustiz unmöglich. Ist diese Konsequenz wirklich gewollt?“ stellt Wengst die Frage gegenüber: „Aber was spricht dagegen, das Wort Jesu auch so zu lesen, dass es ein Argument gegen die Todesstrafe ist?“

Das zweimalige Schreiben Jesu auf die Erde (Verse 6b und 8) sieht Wengst zunächst als Verzögerung seiner Antwort, dann als hervorhebende Einrahmung seines Wortes und schließlich als „Gelegenheit“ für die Angeredeten,

wegzugehen, einer nach dem anderen. Die Erzählung lässt also die Gegenspieler Jesu immerhin von dem ihnen zunächst unterstellten gesetzlichen Rigorismus Abschied nehmen. So hat sich die Kirche in ihrer Geschichte keineswegs immer verhalten.

650 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 139.

Mit dem abschließenden Wort Jesu an die Frau: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ bliebe nach Wengst auf

der Ebene der Erzählung ... manches offen: Was wird nun aus der Frau? Wie stellt sich ihr Mann zu ihr? Auf der Ebene der Kirche, für die erzählt wird, ist die Sache klar: Sünde soll vergeben werden, damit neues, von Sünde befreites und freies Leben möglich wird.

Hartwig Thyen (T416) verzichtet in seinem Johannes-Kommentar darauf, die Erzählung von Jesus und der Ehebrecherin auszulegen, da er zu Recht voraussetzt,

daß die nach Ausweis der Handschriften und ihres Stils unjohanneische Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin (7,53-8,11) erst spät ihr sicheres Asyl in unserem Evangelium gefunden hat. Daß durch ihre Einfügung das reizvolle Spiel mit dem durch Jes 9,23f gestifteten Zusammenhang zwischen 7,52 und 8,12ff zerstört wurde, haben wir in der Festschrift für Klaus Berger⁶⁵¹ eingehend begründet.

Auf genau diese Begründung werde ich erst in der Auslegung von Johannes 8,12 zurückkommen. Da Thyen sich aber in seinem Festschrift-Beitrag über die Erzählung von der Ehebrecherin „nicht auf den faden Erweis ihrer ‚Unechtheit‘ beschränkt, sondern diese eindrucksvolle Erzählung wenigstens durch eine knappe Kommentierung zu würdigen versucht“ hat, mag ich nun auch diese in meine vergleichende Würdigung der Auslegungen von Wengst, Thyen und Veerkamp einbeziehen.

Zum {FB434} „eindeutig als nicht ‚johanneisch‘“ zu bezeichnenden Stil der Erzählung weist Thyen dort unter anderem darauf hin,

daß der in der synoptischen Passionserzählung prominente ‚Ölberg‘ (*oros tōn elainōn*) außer in 7,53 bei Johannes trotz dessen großer Nähe zu dieser Erzählung nie genannt wird. Ebenso findet sich das Lexem *grammateus* {Schriftgelehrter} bei ihm – gegenüber 58 Vorkommen in den Synoptikern – nur hier in 8,3, und zwar in der zumal bei Matthäus beliebten Verbindung *hoi grammateis kai hoi Pharisaioi* {die Schriftgelehrten und die Pharisäer}. Das Gleiche gilt für *presbyteros* {Ältester} (8,9).

Zum Beginn (FB435) der Einbeziehung des Textes der „Erzählung von Jesu Begegnung mit der Ehebrecherin“ in den biblischen Text schreibt Thyen:

Angeführt von der *Vulgata* {lateinische Bibelübersetzung} und dem *Codex Bezae Cantabrigiensis* (D), wird die Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin vom

651 Thyen bezieht sich auf seinen Beitrag *Jesus und die Ehebrecherin (Joh 7,53-8,11)* in: Axel von Dobbeler (Hrsg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments: Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*, Tübingen 2000, 433-446 (das Buch fehlt allerdings in seinem Literaturverzeichnis). Die Seitenzahlen aus diesem Aufsatz leite ich mit dem Kürzel FB (für Festschrift Berger) ein.

gesamten *textus receptus* {allgemein akzeptierter Text} bezeugt, dem bekanntlich bis heute nahezu alle Bibelübersetzungen folgen. Da die Revision der lateinischen Überlieferung des Textes der Evangelien, die Hieronymus im Auftrag von Papst Damasus I durchgeführt hat, fraglos den Grundstock der späteren *Vulgata* bildet, könnte man diesen gelehrten Kirchenvater zugleich als denjenigen ansehen, der unserer bis dahin nomadisierenden Erzählung zwischen Joh 7,52 und 8,12 ihre feste *Bleibe* verschafft hat...

Ausführlich beschäftigt sich Thyen sodann (FB436) mit möglichen Spuren vorjohanneischer Formen der nun im Johannesevangelium überlieferten Erzählung, etwa (FB437) „im Werk des blinden Didymos von Alexandria (ca. 310-394)“ oder im weitgehend verschollenen „Evangelium nach den Hebräern“, das (FB438) „ein von Anfang an griechisch verfaßtes Evangelium der griechisch sprechenden *jüdischen* Christen (= „Hebräer“) Alexandrias“ war.

Äußerst skeptisch ist Thyen den Versuchen gegenüber (FB440), aus den „zahllosen Varianten der Episode ... in Handschriften..., die den Text unseres Johannesevangeliums bieten“, so etwas wie „die ‚ursprüngliche‘ vorjohanneische Erzählung rekonstruieren und sogar deren Ursprung im Leben Jesu begründen zu können“⁶⁵².

Außerdem betont Thyen (FB440f.):

Dass wir es bei unserer Erzählung im übrigen nicht mit einem Stück der oft beschworenen sogenannten ‚mündlichen Tradition‘ zu tun haben, sondern mit dem Fragment eines schriftlich überlieferten Erzählzusammenhangs – möglicherweise aus dem weithin verschollenen, aber Euseb noch bekannten „Evangelium nach den Hebräern“ –, machen schon ihre eröffnenden Verse 7,53 und 8,1 evident.

Damit teilt auch Thyen (FB441) die oben bereits von Wengst angeführte Auffassung von Campenhausens [166],

daß wir es hier von Anfang an mit einer literarischen und zudem hoch poetischen Bildung zu tun haben. Das aber erweckt erhebliche Zweifel an ihrer Historizität. „Das anfängliche Schweigen Jesu, das zweimalige, gebückte Schreiben auf dem Erdboden, das Hin und Her im Gespräch mit der Ehebrecherin – all diese Einzelheiten wirken ‚novellistisch‘ und literarisch und, historisch beurteilt, sehr wenig ursprünglich“.

Somit ist nach Thyen (FB443) die „Historizität unserer Szene“ nahezu unmöglich. Vehement wendet er sich gegen die Behauptung von Ulrich Becker [174], hier sei bezeugt, dass der historische Jesus selbst für die Aufhebung der Tora plädiert habe:

652 So zitiert Thyen Ulrich Becker, Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh 7,53-8,11 (BZNW 28), Berlin 1963, 43ff. Später folgt eine weitere Seitenzahl in eckigen Klammern, die sich auf dieses Buch bezieht.

Ganz und gar phantastisch und durch keine Silbe in der Erzählung selbst nahegelegt erscheint uns U. Beckers Versuch, den *Kern* der Szene als ein wirkliches „*Streitgespräch*“ des historischen Jesus mit den Pharisäern seiner Zeit zu erweisen, in dem es um die Frage gegangen sei, „ob eine Ehebrecherin nach den Bestimmungen von Lev 20,10 und Dtn 22,22“ wirklich *gesteinigt* und nicht vielmehr *erwürgt* werden müsse ... {siehe oben die Ausführungen von Wengst über das Erdrosseln als leichteste Hinrichtungsart}. Darum sei die geltende Torapraxis hier gerade nicht von Jesus selbst, sondern von seinen pharisäischen Antagonisten in Frage gestellt worden. Jesus plädiere vielmehr weder für diese noch für jene Auslegung der Tora, sondern gegen diese selbst. Ja, daß „Jesus ... in diesem Falle eindeutig gegen die Thora und ihre Vertreter – für die Ehebrecherin“ entscheide, gilt Becker sogar als sicheres Indiz für die Authentizität der Szene!

Als Hauptargument gegen die Historizität unseres Textes (FB445) führt Thyen folgende Überlegung an:

Wenn auch eingeschränkt durch das römische Privileg des *ius gladii*, war die Tora im Judentum auch noch zur Zeit Jesu nicht nur religiöses Gebot, sondern zugleich die irdisch-politische Rechtsordnung des jüdischen Volkes mit festgesetzten Verfahren und Sanktionen für ihre Verletzung. Darum ist das auf seine Weise unnachahmliche und nicht zufällig immer wieder zitierte tiefsinnige „Jesuswort“: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein!“ im Kontext seines irdischen Lebens und vor Zeugen des todeswürdigen Verbrechens einer Frau schlechterdings undenkbar. Weil nach jüdisch-christlicher Überzeugung aber *alle* Menschen – und also auch jeder Richter und Beamte – vor Gott schuldig und Sünder sind, liefe Jesu Wort auf einen völligen forensischen Nihilismus hinaus. Es machte jede Art irdischer Strafjustiz unmöglich und implizierte zugleich die totale Verwerfung der Israel in Gestalt der Tora gegebenen Rechtsordnung.

Daher ist Thyen (FB446) „mit von Campenhausen [170ff.] entschlossen“,

die Erzählung und ihr zentrales Wort „nicht mehr Jesus selbst zuschreiben, sondern darin vielmehr einen Satz aus der frühen christlichen Kirche erkennen“, die zwar dem Staat nicht das Recht bestritten habe, gegen wirkliche Verbrecher entsprechende Sanktionen zu verhängen, aber als „eine Enklave des Himmels in einer verlorenen und ihr feindlich gesinnten Welt“ für den Umgang miteinander alles Richten ihrem himmlischen Herrn überlassen und irdisch unter der Devise gelebt habe: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein!“ So gesehen, gewinnt die Erzählung ihren ganzen Charme zurück und erweist sich als nicht weniger „geisterfüllt“ als irgendein vermeintlich „echtes“ Jesuswort.

In diesem Zusammenhang versucht Thyen abschließend, auch „das zweimalige ‚Sich-zur-Erde-Bücken‘ Jesu und sein ‚Schreiben-in-den-Staub‘“ zu deuten, nämlich als „eine prophetische Zeichenhandlung Jesu“, durch die man sich, wie Schnackenburg [228f.] sagt, „mit den Vätern Ambrosius, Augustinus und Hieronymus an Jer 17,13 erinnern lassen [kann]: *epi tēs gēs graphētōsan, hoti enkatelipon pēgēn zōēs ton ky- rion* {sie müssen auf die Erde geschrieben werden, denn sie verlassen den HERRN, die Quelle des lebendigen Wassers}“.

Damit kommt Thyen zu einem ähnlichen Ergebnis wie Wengst für die Auslegung der Erzählung von der Ehebrecherin, aber auf ihre antijüdische Wirkungsgeschichte geht er nur ganz am Rande ein.

Ton Veerkamp⁶⁵³ nennt den Abschnitt Johannes 7,53 – 8,11 ein „Intermezzo“ und erwähnt nur kurz, „dass es schon in der Antike bzw. dem byzantinischen Mittelalter Diskussionen über die Authentizität unseres Intermezzos gegeben hat.“ Die Frage, die ihn interessiert, ist aber nicht, „ob Johannes der Verfasser des Fragments war. Die Frage ist: Hilft das Intermezzo, den Kontext Johannes 7-8 genauer zu verstehen?“ Dazu stellt er fest, darin in Übereinstimmung mit Wengst und Thyen:

Das Fragment ist ein durchkomponiertes Ganzes, es ist eine *schriftstellerische* Leistung eines großen Erzählers. Woher stammt es, aus welchem Kontext, warum ist dieser Kontext, irgendein bekanntes oder unbekanntes Evangelium, nicht überliefert? Auf diese Fragen gibt es keine befriedigende Antwort, es sei denn, der Theologe fügt eine von ihm verfasste oder vorgefundene Erzählung ein, um die Probleme, die er mit dem Text hat, zu lösen. Welche hatte er? Warum lässt der Erzähler Jesus auf einmal zum Ölberg gehen, um am nächsten Morgen wieder im Tempel aufzutauchen? Und warum an dieser Stelle?

Die Lösung Hans von Campenhausens, auf die sowohl Wengst als auch Thyen zurückgreifen, „dass unser Intermezzo christlichen Ursprungs ist, entstanden aus einer Debatte, ob man in der Kirche mit Ehebrecherinnen so unnachgiebig umgehen soll, wie es die Tora angeblich vorschreibt“, hält Veerkamp (Anm. 275) schlicht für unbelegt: „[W]o sind die Dokumente, die diesen Sitz im Leben nachweisen? Fehlanzeige!“

Ton Veerkamp hält es dagegen für möglich, dass ein in der vorigen Szene offen gebliebenes Problem zum Anlass für einen späteren Lösungsversuch wurde:

Das Problem versteckt sich in der Szene mit den Beamten, den Peruschim und Nikodemus. Das ganze Volk wird verflucht, ohne gehört worden zu sein. Dagegen wandte Nikodemus ein, die Tora verurteile keinen Menschen, ohne dass seine Schuld festgestellt wird. Uns will scheinen, dass mit dem Intermezzo ein Problem gelöst werden soll, das Johannes aufruft, aber nicht löst: Wie wäre

653 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 32 (Veerkamp 2021, 202; 2006, 136), und [Eine Probe aufs Exempel, 7,53-8,11](#), Abs. 4-13 (Veerkamp 2021, 204-206; 2006, 136-138).

es, wenn die Schuld feststeht, wie handelt der Messias dann? In der vorangehenden Szene wird ein recht absolutes und negatives Urteil über die Menge ausgesprochen. Nikodemus fasst das zumindest als Verurteilung auf. Im Passus 8,12-20 geht es ebenfalls um „Urteilen“ und „Urteil“ (*krinein, krisis*). Ein sachlicher Zusammenhang mit unserem Intermezzo ist gegeben.

Weiter beschäftigt sich auch Veerkamp mit rabbinischen Überlieferungen, die für die Szene mit der Ehebrecherin von Interesse sein könnten:

Die Mischna (Sanhedrin 7,4) listet jene Straftaten auf, die durch Steinigung zu ahnden sind: Inzest, Bestialität, Homosexualität, Gotteslästerung und Abgötterei. Weiter werden erwähnt: Elternverfluchung, Rebellion und schwere Vergehen gegen die Eltern und Schändung des Schabbat. Die Mischna geht in dieser Auflistung nicht über das hinaus, was in der Tora (Leviticus 19, Deuteronomium 22) festgehalten wird. Der Rechtskasus, der Jesus zur Entscheidung vorgelegt wird, ist Ehebruch. Wir erwarten, dass Jesus sich die Gründe für die Urteilsfindung sagen lässt. Er fragt aber weder nach Zeugen noch befragt er die Frau. Nach Nikodemus muss die Beschuldigte erst gehört werden, bevor von Schuld die Rede ist. Jesus verhält sich abnorm. Oder ist der Casus ein ganz anderer?

Die entscheidende Frage ist also nach Veerkamp, ob es sich hier überhaupt um den buchstäblichen Fall einer Frau geht,

die *in flagranti* beim Ehebruch erwischt wurde. Wenn wir die Erzählung so lesen, als ob es sich hier um eine private Frau handeln würde, haben wir es mit einer ziemlich frauenfeindlichen Erzählung zu tun. Vom männlichen Komplizen im Ehebruch – denn zum Ehebruch gehören zwei, und beide wären nach Deuteronomium 22,22 des Todes schuldig – ist nirgendwo die Rede.

Das legt nach Veerkamp folgende Auslegung dieser Geschichte nahe:

Wie Andreas Bedenbender⁶⁵⁴ detailliert nachgewiesen hat, handelt es sich hier nicht um den individuellen Fall eines privaten Ehebruchs. Die Frau repräsentiert in der Schrift mehr als diese eine und einmalige Person. Es ging bei den Gesprächen zwischen Jesus und der Menge um die *Anomie*, Toralosigkeit. ...

In der Schrift handelt es sich beim Thema Ehebruch fast immer um den Bruch des Treueverhältnisses zwischen dem Volk Israel und seinem Gott. Es kann beim christlichen (!) Erzähler kein Zweifel daran bestehen, dass Israel in die Irre gegangen ist, denn es vertraut dem Messias nicht. Die Frau, die Tochter Jerusalems, steht hier *pars pro toto Israel*. Dann haben wir tatsächlich einen anderen Rechtskasus. Israel ist *in flagranti* erwischt. Wer urteilt, wer voll-

654 Veerkamp zitiert Andreas Bedenbender, Der Sündlose unter euch werfe als erster auf sie einen Stein (Joh 8,7), in: Texte & Kontexte 58 (1993), 21-48.

streckt dann das Urteil? Das ist tatsächlich die eigentliche Frage. Wer kann in diesem Fall überhaupt richten? Die Peruschim haben gerichtet. Sie, Judäer, haben die, die Tora nicht kennen, ebenfalls Judäer, verurteilt, eben *verflucht*. „Niemand von euch tut die Tora“, so hat Jesus gesagt (7,19). Wenn die Tora der Maßstab ist, wer ist dann ohne Verirrung (*anhamartētos*)? Wer ohne Verirrung ist, mag das Urteil vollstrecken.

Auf diese Weise muss man die Erzählung nicht wie Wengst vor antijüdischer Auslegung und Verwendung schützen, indem man sie vollständig aus dem jüdischen Kontext herausnimmt und in einen christlichen Kontext versetzt. Vielmehr hat sie von vornherein den Zweck, Israel, die jüdische Volksmenge, das toraunkundige Landvolk, von der Verfluchung durch seine eigene Führung zu befreien.

Andreas Bedenbender hat, wie Veerkamp referiert, in seinem oben zitierten Artikel auch einen Vorschlag gemacht, wie das Schreiben Jesu in den Sand verstanden werden könnte:

In der Schrift schreibt der Finger Gottes das Zehnwort auf Steintafeln. Hier schreibt Jesus mit seinem Finger (Übereinstimmung) auf Sand (Differenz) und ohne deutlich zu machen, was er schreibt (Differenz). Bedenbender vermutet, Jesus schreibe die Sünde auf, meißelt sie nicht in Stein, sozusagen haltbar für die Ewigkeit, sondern schreibt sie in den Sand, vergänglich.

Damit wird aber nicht die Tora oder „das Zehnwort rückgängig gemacht“. Es wird ja „nicht gesagt, was Jesus geschrieben hat“. Allerdings scheint der „christliche Theologe“, der hier am Werk ist, zu bestätigen, dass unter den Bedingungen einer weltweiten Versklavung unter eine Tora-feindliche Weltordnung „keine Tora mehr“ gilt, „weil Tora nicht mehr durchführbar ist“, denn, so Jesus (Johannes 7,19): „Niemand tut die Tora!“ So lautete auch

die Schlussfolgerung des Paulus, Römer 7,10: „Das Gebot zum Leben, gerade das ist zum Tode!“ Deswegen urteilt (*krinei*) bzw. verurteilt (*katakrinei*) der Messias nicht. Das ist die Hauptsache.

Mit einer letzten Beobachtung untermauert Veerkamp seine Überzeugung, dass die Erzählung von der Ehebrecherin, die das irrende Israel symbolisiert, sehr gut in das Johannesevangelium hineinpasst, wenn auch ihr Vokabular nicht johanneisch sein mag:

Das Stück endet mit dem Satz: „Auch ich verurteile dich nicht. Gehe und verirre dich nicht wieder.“ Das hat er auch zum geheilten Gelähmten gesagt, 5,14. Verirrung ist: dem Messias nicht zu vertrauen. Der Erzähler hat seine Erzählung so genau in den Duktus des Evangeliums eingefügt, dass man denken könnte, sie sei durch und durch „johanneisch“. Deswegen ist die Diskussion, ob von Johannes oder nicht, müßig. Die Erzählung ist auf alle Fälle ein sehr präziser Kommentar zu den Kapiteln 7 und 8.

Johannes 8,12: Jesus als das Licht der Welt, um den Gang nicht in der Finsternis zu gehen

8,12 Da redete Jesus abermals zu ihnen und sprach:
Ich bin das Licht der Welt.
Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis,
sondern wird das Licht des Lebens haben.

[22. Juli 2022] Zu dem (W260) „umfangreichen Stück“ Johannes 8,12-59 ist sich Klaus Wengst bewusst, dass nach wie vor Jesus als Lehrender „im Bereich des Tempels vorgestellt“ ist, den er erst „in V. 59 verlässt“. Diese

Situation des Lehrens im Tempel verbindet Kap. 8 mit Kap. 7, gemäß dem Jesus in der Mitte von Sukkot zum Tempel hinaufsteigt und an dessen letztem Tag dort redet. Auch einzelne Motive aus Kap. 7 nimmt Kap. 8 wieder auf. Der Anfang in 8,12 bietet keine neue szenische Einleitung, knüpft also unmittelbar an das Vorangehende an. Durch die Einschaltung von 7,53-8,11 folgt Kap. 8 im Abstand eines Tages. Ohne diese Einschaltung bleibt der Anschluss unbestimmt. Die Eingangswendung in 8,12: „Da redete Jesus wiederum zu ihnen und sagte“ kann unmittelbar an den letzten geschilderten Auftritt Jesu in 7,37-39 anschließen.

Verwunderlich ist dann aber die Annahme von Wengst, die offenbar dennoch das 8. Kapitel vom vorherigen inhaltlich abgrenzen soll:

Während aber alle Szenen mit Jesus als Akteur in Kap. 7 ausdrücklich auf Sukkot bezogen waren, ist das in Kap. 8 nicht der Fall.

Denkt man allerdings an die das Laubhüttenfest ebenso wie das Wasserschöpfen bestimmenden Illuminationsriten, so kann die in 8,12 auftauchende Lichtsymbolik ebenso daran anknüpfen wie die Heilung des Blinden und die Diskussion über Blindheit im übertragenen Sinn im Kapitel 9. Auch der Jubel und die Freude Abrahams, die Jesu Lehre im Tempel im 8. Kapitel thematisch beschließen, stehen in einer engen Verbindung mit der auf die endzeitlichen Verheißungen bezogenen überschwänglichen Festfreude von Sukkot.

Mit seiner Bemerkung: „Auch jetzt wird von keinem neuen Handeln Jesu erzählt“, lässt Wengst weiterhin erkennen, dass er den inhaltlichen Zusammenhang der Kapitel 7 bis 10,21 – obwohl er ihn formal durchaus anerkennt – zu wenig ernstnimmt. Wenn Wengst mit einem neuen Handeln ein neues Zeichen Jesu meint, dann folgt es, und zwar konsequent auf die Lichtsymbolik bezogen, eben in Gestalt der Heilung des Blinden. Vielleicht könnte man auch sagen, dass angesichts der verfahrenen Diskussionslage, die sich in den Kapiteln 7 und 8 immer mehr zuspitzt, ein gewaltiges Wunder notwendig ist, um Israels Blindheit zu überwinden und ihm die notwendige Erleuchtung, Aufklärung, Einsicht in das befreiende Wirken des Messias Jesus zu ermöglichen. Darin, dass Jesus mit seinem *egō eimi* {ICH BIN} jetzt erneut im Namen

des Gottes Israels spricht und sich mit dem Licht identifiziert, das dieser dem Volk bringt, „das im Finstern wandelt“ (Jesaja 9,1), bereitet er diese neue Machttat vor, die er als die Verkörperung dieses NAMENS vollbringen wird.

Diese Zusammenhänge lässt Wengst weitgehend außer Acht, indem er sich in der Auslegung des Kapitels 8 inhaltlich ganz auf den hier beschriebenen Streit konzentriert:

Was dargestellt wird, sind – das wieder im Unterschied zu Kap. 7 – durchgehend direkte Auseinandersetzungen zwischen ihm und „den Pharisäern“, die ab V. 22 zu „den Juden“ werden. Dabei geht es immer wieder um die Legitimität des Anspruchs Jesu, der zu Beginn in Form einer Selbstprädikation erhoben wird: „Ich bin das Licht der Welt“.

Weiterhin sieht Wengst zwar das Kapitel 8 „durch szenische Angaben in V. 20, V. 30 und V. 59“ gegliedert, „die jeweils auf das Vorangehende zurückblicken und also Abschlussbildungen sind“, aber die daraus entstehenden Einheiten lassen sich ihm zufolge „inhaltlich nicht präzis fassen“, sondern mit „unterschiedlichen Motiven ... immer wieder um das eine schon genannte Thema“ kreisen. Bereits im Vorhinein übt Wengst scharfe Kritik am Evangelisten, indem er schreibt:

Das Kapitel demonstriert eindrücklich die Unmöglichkeit eines Dialogs, wenn ein exklusiver Anspruch erhoben wird und die Diskussion allein darum geführt werden soll. Dass hier kein wirklicher Dialog stattfindet, obwohl ... {fast} ausschließlich Redebeiträge vorliegen, zeigt schon deren höchst ungleiche Verteilung. Daran wird deutlich, dass es Johannes allein um die Stärkung der eigenen angefochtenen Position geht. Die ist im letzten Teil so verfestigt, dass nur noch eine zutiefst feindliche Gegenüberstellung bleibt, in der diejenigen, die den erhobenen Anspruch nicht zu teilen vermögen, geradezu verteufelt werden.

Aber nun konkret zu Johannes 8,12. Dieser Vers folgte im Johannesevangelium ursprünglich unmittelbar auf 7,52. Wengst stellt sich den Anschluss an diesen Vers folgendermaßen vor:

Die vorangehende Szene (7,45-52) spielte unter denen, die Wachleute ausgeschickt hatten, um Jesus festzunehmen, wobei Johannes wohl an eine Sitzung des Synhedriums dachte. Die neue Szene beginnt ohne eine genaue Situationsangabe mit der Bemerkung, dass „Jesus wiederum zu ihnen redete“. Zuletzt war Jesus in 7,37-39 als redend dargestellt worden, worauf es in 7,40-44 Auseinandersetzungen über ihn gab. Wie immer der zeitliche Abstand von 8,12 auf 7,37 vorgestellt ist, für das Bewusstsein der Lesenden und Hörenden wird mit der einführenden Bemerkung von 8,12 über die Synhedriumsszene hinweg an diese früheren Szenen angeknüpft. Die Synhedriumsszene wirkt insofern auf die neue Szene ein, als hier „die Pharisäer“ Jesu Gesprächspartner sind, die dort die Wortführer waren.

Indem Jesus auf die in „7,40-44 über ihn geäußerten Vermutungen, auf den dort um ihn geführten Streit“ nicht direkt eingeht, sondern souverän „entscheidet und sagt, was gilt: ‚Ich bin das Licht der Welt‘“, greift er Wengst zufolge auf, was im Buch Jesaja über den Gottesknecht gesagt ist:

Nach Jes 42,6f. und 49,6 wird der Gottesknecht nicht nur „zum Bund für das Volk“, Israel, bestimmt, der die Stämme Jakobs und die Aufbewahrten Israels wieder aufrichtet, sondern auch „zum Licht der Völker, zu öffnen die Augen von Blinden“, „um meine Hilfe zu sein bis ans Ende der Erde“. Nach 1. Hen 48,4 ist der Menschensohn „das Licht der Völker“. Diese biblisch-jüdische Tradition nimmt Johannes mit der Selbstprädikation Jesu als „Licht der Welt“ auf. Nichts zwingt dazu, das im Gegensatz zu Israel und der Tora zu interpretieren.

Trotz des letzten Satzes steht unausgesprochen für Wengst natürlich auch hier wieder seine Absicht im Vordergrund, für das Johannesevangelium wie für Paulus und die anderen Evangelisten die Ausrichtung auf eine Mission der Völker zu belegen. Allerdings zwingt an den Aussagen bei Jesaja über die Völker auch nichts dazu, sie im Sinne einer Völkermission zu begreifen, denn dort nimmt der Gott Israels die Völker, speziell den persischen König Kyros, in den Dienst der Befreiung Israels von der babylonischen Unterdrückung; er will nicht die Tora zu ihnen bringen und diese für die Völker verbindlich machen. Eine dementsprechende Zielsetzung, nämlich die Befreiung der Menschenwelt von der römischen Weltordnung, die auf ihr lastet, als Voraussetzung für die Sammlung und Befreiung ganz Israels, ist auch für Johannes wahrscheinlicher als die Annahme, er hätte eine Völkermission im Sinn, von der er nirgends auch nur ein Wort verlauten lässt.

Inhaltlich nimmt Johannes 8,12 Wengst zufolge die Aussage über das Licht auf, die sich „im Prolog (1,5-9)“ auf „das Wort“ bezogen hatte:

Dort wurde deutlich, dass im Licht des Auftretens Jesu die Welt, so wie sie ist, in keinem guten Licht erscheint, dass es also um den überführenden Charakter des Lichtes geht. Mit „Licht“ ist daher „Wahrheit“ assoziiert – ein Begriff, der im Verlauf des Kapitels noch eine Rolle spielen wird. Bei „Licht“ geht es im Johannesevangelium immer auch um Wahrheit und bei Wahrheit – das zeigte die weitere zwischen dem Prolog und 8,12 stehende Stelle mit Lichtterminologie in 3,19-21 – nicht um eine Theorie, sondern um das Tun der Wahrheit, um rechtes Handeln. Wahrheit erweist sich im Gehen auf dem rechten Weg.

Weil dieser Zusammenhang besteht, verbindet Jesus auch seine „Selbstaussage... das Licht der Welt zu sein, sofort mit der Nachfolge“, womit letzten Endes die „Nachfolge des ans Kreuz gehenden Jesus“ gemeint ist, deren Bedeutung „in der Erzählung von der Fußwaschung (13,1-20) deutlich“ gemacht wird.

Indem Wengst (W262) die mit der Nachfolge Jesu verbundene negative Verheißung, „nicht in der Finsternis umher“ zu gehen, „nicht orientierungslos in einer diffusen Welt“ zu bleiben, mit der „in der biblisch-jüdischen Tradition an die Tora“ gebunde-

nen Verheißung vergleicht: „*Leuchte meiner Füße ist Dein Wort und ein Licht für meinen Weg*“ (Ps 119,105), stellt er die Frage:

Was zwingt dazu, beide Aussagen – dass Jesus die ihn Folgenden nicht im Dunkeln gehen lässt und dass auch die Worte der Tora das die nicht tun lassen, die sich mit ihnen beschäftigen – in striktem Gegensatz zueinander zu verstehen? Auch im Johannesevangelium ist Jesus nicht von „der Schrift“ ablösbar. Wenn er als „Licht der Welt“ den Völkern zur Orientierung verhilft und ihnen eine „Grundausrichtung“ vorgibt und vermittelt, ist damit die Frage nach dem konkret Gebotenen nicht aufgehoben, sondern allererst gestellt.

Erneut zeigt sich hier die Wengstsche Tendenz, christliche Absolutheitsansprüche gegenüber dem Judentum, die aus dem Johannesevangelium gefolgert werden, dadurch abzuwehren oder abzumildern, dass er die Völker als Hauptadressaten des Evangeliums sieht, denen durch Jesus das vermittelt wird, was die Juden bereits in ihrer Tora empfangen haben und weiter empfangen werden. Das mag für Paulus und Lukas, Markus und Matthäus zutreffen, aber ziemlich sicher nicht für Johannes.

Die andere mit der Nachfolge Jesu verbundene Aussage verheißt positiv,

„Licht des Lebens“ zu haben, Licht für das Leben, um das Leben so führen zu können, dass wirklich von „Leben“ geredet werden kann. Nach Ps 56,14 ist es das nicht unmittelbar vom Tod bedrohte und vorm Straucheln der Füße bewahrte Leben, „*damit ich einhergehe vor Gott im Licht des Lebens*“. Die zum rechten Leben nötige Klarheit haben, Orientierung und Richtung gewinnen – darum geht es.

Dazu merkt Wengst an (Anm. 438), dass ein Midrasch zu Psalm 56,14⁶⁵⁵ „die Wendung ‚im Licht des Lebens‘ doppelt aus[legt]: ‚im Lande Israel‘, in dem großen Licht im Garten Eden“. Ich denke, dass Johannes als ein jüdisch denkender Messianist genau in diesem Sinne das Licht des Lebens auf Israels Leben der kommenden Weltzeit beziehen könnte.

Auch für Hartwig Thyen gilt, wie wir bereits in der [Einleitung zum großen johanneischen Kapitel über das Laubhüttenfest](#) gesehen haben, dass er trotz des engen Anschlusses von Johannes 8,12 an 7,52 – den er noch genauer als Wengst wahrnimmt und beschreibt – nicht die Konsequenz zieht, das gesamte Kapitel 7 in seinen zentralen vierten Akt mit hineinzunehmen, der bis 12,50 reichen soll. Als Grund dafür kann ich mir eigentlich nur vorstellen, dass ein solcher überlanger mittlerer Akt die von Thyen im Anschluss an E. A. Wyller und Gunnar Østenstad sorgfältig (wenngleich in meinen Augen künstlich) herausgearbeitete innere Symmetrie dieses vierten Aktes und die Gesamtästhetik des aus sieben Akten plus Prolog und Epilog bestehenden Johannesevangeliums (zer)stören würde.

655 Wengst zitiert Midrasch Tehilim 56,4: *midrasch tehilim*, hg. v. S. Buber, Nachdruck Jerusalem 1977 (Wilna 1891), 148b.

Wie dem auch sei: In seiner Auslegung von 8,12 sagt Thyen zwar (T422), dass das Wort *palin* {wieder} „den neuen Akt eröffnet“, aber dann geht er nur noch darauf ein, dass es „zugleich auch das Folgende mit dem Vorausgegangenen“ verbindet:

Weil die vorige Szene zuletzt von dem Disput zwischen Nikodemus und den Pharisäern beherrscht war, muß Jesus jetzt erneut namentlich und nicht nur pronominal wieder eingeführt werden, während die disputierenden Pharisäer mit dem Pronomen *autois* {ihnen} bezeichnet werden. Das heißt, daß Jesus jetzt unter die Disputierenden tritt und mit seinem *egō-eimi*-Wort: „Ich bin das Licht der Welt ...“ nun seinerseits für den verstummen Nikodemus eintritt.

Eine weitere Verbindung mit 7,52 besteht darin, dass Jesus „den von den Pharisäern als einer *ek tēs Galilaias* {aus Galiläa}, das heißt wohl: als ein Quasi-Jünger Jesu, verdächtigten Nikodemus“ dadurch rechtfertigt (T423), dass sich in Jesu Auftreten als dem Licht der Welt die Verheißung des Lichts der Völker (Jesaja 42,6) erfüllt, wodurch zugleich (gemäß Jesaja 8,23 – 9,1) die „zuvor verachteten Gebiete Sebulons und Naphtalis ... sowie das ‚Galiäa der Heiden‘ wieder zu Ehren“ gebracht werden.

Interessant ist demgegenüber Thyens Auslegung der zweiten Hälfte von 8,12:

Der „soteriologische Nachsatz“: *ho akolouthōn emoi ou mē peripatēsē en tē skotia, all’ exei to phōs tēs zōēs* {Wer mir nachfolgt, tappt nicht in der Finsternis umher, sondern wird das Licht des Lebens haben}, macht deutlich, daß der Genitiv *tou kosmou* {der Welt} das Licht als die Gabe bezeichnet, die jedem, der ihm „nachfolgt“, das Leben unter der Verheißung eröffnet, nie mehr in der Finsternis umherirren zu müssen.

Hier setzt Thyen ohne weitere Begründung (wie Wengst) voraus, dass das Wort *kosmos* die gesamte Menschenwelt im Sinne all derer bezeichnet, die sich zur Nachfolge Jesu entschließen können, unabhängig davon, ob sie zu den Juden oder zu den Völkern gehören. Auch er hält es (wie Wengst) nicht für notwendig zu erwägen, ob Johannes nicht möglicherweise vom Licht der Welt ähnlich wie Jesaja vom Licht der Völker gesprochen haben könnte, nämlich in dem Sinne, dass die Befreiung der Völker vom Joch ihrer Unterdrückung die Voraussetzung für die Sammlung und Befreiung ganz Israels darstellt, um die es damals wie zur Zeit des Johannes dem Gott Israels in erster Linie ging.

Für Ton Veerkamp⁶⁵⁶ steht der mit Johannes 8,12 beginnende Abschnitt aus inhaltlichen Gründen eindeutig im Zeichen des Laubhüttenfestes, denn „Sukkot war ein Fest der Lichte“, und dieses

ganze Lichterfest macht für Johannes nur Sinn, wenn man im Messias das Licht erblickt. Der Vers 8,12 ist eine Überschrift über den ganzen Abschnitt 8,13-9,41.

656 [Das Licht der Welt 8,12-30](#), Abs. 1-3 (Veerkamp 2021, 206; 2006, 138-139).

Sogleich macht Veerkamp deutlich, dass in seinen Augen Jesus als das Licht der Welt nicht eine religiöse Wahrheit verkörpert, die den Menschen der Völker missionarisch vermittelt werden soll. Dieses Licht scheint vielmehr in einen *kosmos* hinein, der vorgibt, wohlgeordnet zu sein, aber tatsächlich eine menschenmörderische Unterdrückungsmaschinerie (siehe 8,44) darstellt:

„ICH BIN ES: das Licht der Welt.“ Das Licht ist das Licht der Aufklärung, es klärt die Menschen darüber auf, was mit der Ordnung dieser Welt los ist. Das Licht ermöglicht den Gang unter den Bedingungen der Weltordnung. Die Sache mit dem *Licht der Welt* wird deutlicher werden, wenn der Blinde sehend wird, in Kapitel 9.

... Der Messias ist für die Menschen der einzige Lichtblick in einer Zeit, wo durch die herrschende Ordnung alles finster ist. Den Gang kann man unter den Bedingungen der Weltordnung nur gehen, wenn man sich dem Messias anvertraut. Anderenfalls würde man, so toratreu man sich auch immer in der Welt verhält, die Weltordnung nur bestätigen, man „geht“ dann „mit der Finsternis“. Unter den heutigen Umständen, sagt Johannes, sei der Gang (Halakha) nur mit dem Messias Jesus möglich.

Ähnlich wie Wengst beschreibt Veerkamp die „kommenden Abschnitte“ des achten Johannes-Kapitels als „schwierige und deprimierende Lektüre“, denn die

Kontrahenten stehen sich in Vehemenz und Aggressivität nicht nach, und sie reden vollständig aneinander vorbei – in einer Weise, die keine Verständigung zulässt. Hier wie in der Brotrede redet die Sekte um Johannes wie Sekten nun mal reden, sektiererisch, rechthaberisch, zu keinem Zugeständnis bereit.

Trotzdem ist Veerkamp – wohl mehr und anders als Wengst – davon überzeugt, dass „Johannes in diesen Abschnitten sehr wesentliche Einsichten mitzuteilen“ hat. Er ermahnt uns deshalb nachdrücklich: „Wir müssen sehr sorgfältig zuhören.“

Johannes 8,13-20: Jesu vom VATER bestätigtes Selbstzeugnis in der Schatzkammer des Tempels

- 8,13 Da sprachen die Pharisäer zu ihm:
Du gibst Zeugnis von dir selbst; dein Zeugnis ist nicht wahr.
- 8,14 Jesus antwortete und sprach zu ihnen:
Auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis wahr;
denn ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe;
ihr aber wisst nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe.
- 8,15 Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemand.
- 8,16 Wenn ich aber richte, so ist mein Richten wahr,
denn ich bin's nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat.

- 8,17 Auch steht in eurem Gesetz geschrieben,
dass zweier Menschen Zeugnis wahr sei.
- 8,18 Ich bin's, der von sich selbst zeugt;
und der Vater, der mich gesandt hat, zeugt auch von mir.
- 8,19 Da sprachen sie zu ihm: Wo ist dein Vater?
Jesus antwortete: Ihr kennt weder mich noch meinen Vater;
wenn ihr mich kenntet, so kenntet ihr auch meinen Vater.
- 8,20 Diese Worte redete Jesus an dem Gotteskasten, als er lehrte im Tempel;
und niemand ergriff ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen.

[23. Juli 2022] Nach Klaus Wengst (W262) wenden „die Pharisäer“ gegen Jesu in Vers 12 abgelegtes Selbstzeugnis „formal völlig korrekt“ und auch in Übereinstimmung mit dem, was Jesus in 5,31 selbst gesagt hatte, in Vers 13 ein, dass es „nicht verlässlich“ ist, eben weil er über sich selbst Zeugnis abgelegt hat:

Warum nimmt Johannes diese Rechtsregel an dieser Stelle noch einmal auf, zumal es ihn dazu zwingt, Jesus anschließend im formalen Widerspruch zu 5,31 reden zu lassen? Er kann damit deutlich machen, dass es bei dem Gegenstand des Zeugnisses, um den es hier geht, gar kein anderes als ein Selbstzeugnis geben kann. Der Gegenstand ist ja kein allgemein zugänglicher objektiver Tatbestand, sondern Jesus als der Gesandte Gottes – anders formuliert: Gottes Selbstzeugnis durch Jesus. Dieses Zeugnis ist auf seine Selbstevidenz angewiesen. Von daher erschließt sich auch noch einmal die Wahl der Lichtmetaphorik. Denn Licht ist selbstevident.

In Vers 14 beansprucht Jesus (W263) „in direktem Gegensatz zu seiner Aussage in 5,31“ auch „für den zutreffenden Fall, dass er für sich selbst Zeugnis ablegt, dennoch Verlässlichkeit und also Geltung“. Dieser Gegensatz ist in Wengsts Augen „nur ein formaler, aber kein sachlicher“, denn bereits in 5,32-40 hatte „der Vater‘ ... über Jesus ... nicht anders als im Selbstzeugnis Jesu“ sein Zeugnis ablegen können:

Jetzt gilt das Zeugnis Jesu dadurch als beglaubigt und also als wahr und verlässlich, dass er weiß, „woher ich gekommen bin und wohin ich gehe“. Über seinen Ursprung und sein Ziel bei Gott hatte Jesus vorher in 7,28f. und 7,33-36 gesprochen. Diejenigen, die Jesus sozusagen von außen wahrnehmen, meinen sehr genau zu wissen, woher er gekommen und wohin er gegangen ist, nämlich als Josefs Sohn (6,42) aus Nazaret (1,46) in Galiläa (7,41) bis ans Kreuz (12,34). Und dieses Wissen enthält keine falschen Tatbestände. Aber indem sie nicht erkennen, dass Jesus genau darin den Weg von Gott zu Gott gegangen ist, wird ihnen doch Nichtwissen über Ursprung und Ziel seines Weges bescheinigt: „Ihr aber wisst nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe.“

Genau diese mangelnde Wahrnehmung von Jesu „Ursprung und Ziel bei Gott“ bezeichnet Jesus in Vers 15 als ein Urteil „nach dem Fleisch“, also allein „nach den al-

len zugänglichen und nachvollziehbaren Fakten“. Aber „Jesus ist erst wirklich erkannt in der Wahrnehmung des in ihm präsenten Gottes.“

In diesem Zusammenhang (Vers 15b und 16a)

setzt Jesus dem Urteil nach dem Fleisch sein eigenes Handeln entgegen: „Ich verurteile niemanden.“ Es folgt aber sofort eine gegenteilige Feststellung: „Und wenn ich doch urteile, ist mein Urteil verlässlich“, wobei „verlässlich“ hier den Sinn von „wirklich“ und „wirksam“ gewinnt. Wenn Johannes beides so hart nebeneinander stellt, will er auch beides sagen. Der Zusammenhang zwischen beiden Aussagen dürfte dann so zu denken sein: Von Gott her, wie er auch und gerade in Jesus als vergebender Gott begegnet, soll es keine Verurteilung geben. Es kommt aber gleichsam zur Selbstverurteilung der Menschen, wenn und Insofern sie sich diesem Gott verweigern und deshalb im Dunkeln tappen und ins Leere laufen.

Auch dieses Nicht-Richten und Richten Jesu gewinnt seine „Wirklichkeit“ Wengst zufolge dadurch, wie Jesus in Vers 16b begründet,

dass er „nicht allein“ sei, „vielmehr: ich und der Vater, der mich geschickt hat“. Gott ist nicht nur Ursprung und Ziel des Weges Jesu, sondern auch seine Mitte. Betrachtet man Jesus allein für sich, wird man lediglich ein Urteil „nach dem Fleisch“ über ihn fällen können. Johannes aber kann Jesus von Ostern her nur in der Dimension Gottes wahrnehmen und stellt ihn so dar, dass er mit Gott zusammen gesehen werden muss.

Indem betont wird (W264), „dass Jesus nicht allein ist, sondern dass er mit dem Vater zusammen zu sehen ist“, soll nach Wengst außerdem „dem biblisch-jüdischen Prozessrecht Genüge getan werden, das zwei Zeugen zur Bedingung macht“:

Die Aussage von den zwei Zeugen bezieht sich auf Dtn 17,6, wonach die Todesstrafe nur „*aufgrund der Aussage von zwei Zeugen oder drei Zeugen*“ vollzogen werden darf, nicht aber „*aufgrund eines einzigen Zeugen*“, und auf Dtn 19,15, wo diese Regel auf alle Delikte ausgedehnt wird.

Dass Jesus in diesem Zusammenhang in Vers 17 von „eurer Tora“ spricht, „signalisiert keineswegs Distanz zur Tora“, was Wengst mit einer ganzen Reihe rabbinischer Stellen belegt. Jörg Augenstein⁶⁵⁷ weist außerdem

auf ein analoges Phänomen im Deuteronomium und im Buch Josua hin, wenn „Mose und Josua in Reden zum Volk Wendungen wie ‚euer Gott‘, ‚eure Väter‘, ‚das Land, das euch gegeben wird/wurde‘ oder ‚der Bund, der euch gegeben wurde‘ (benutzen)“. Diese „Redeweise dient dazu, der Rede Nachdruck zu verleihen“.

657 Wengst zitiert Jörg Augenstein, „Euer Gesetz“ – Ein Pronomen und die johanneische Haltung zum Gesetz, ZNW 88, 1997, 312 und 313.

Die Anwendung des „Zeugnisrecht[s] auf die vorliegende Situation“ in Vers 18 wirkt allerdings nach Wengst „sehr gesucht“ (W265):

Sicher wird auch Johannes gewusst haben, dass er – streng genommen – dem Zeugenrecht nicht genügt. Denn einmal ist einer der Zeugen Jesus selbst, der aber gerade in Frage steht. Er kann als Zeuge schon von dem Grundsatz her nicht in Anschlag gebracht werden, dass niemand für sich selbst Zeugnis ablegen darf. Und zum anderen erfolgt das Zeugnis des sendenden Vaters ja nicht unabhängig von Jesus, sondern vollzieht sich ausschließlich in dessen Wort. Wenn Johannes dennoch das Zeugenrecht hier aufnimmt, ist das außer im Bestreben, auf bestimmte Weise die Übereinstimmung mit ihm herzustellen, darin begründet, dass er zugleich damit die Besonderheit dieses Zeugnisses deutlich machen kann. Der in Jesus präsente Gott lässt sich nicht objektiv von außen konstatieren.

Die Erwähnung des Vaters veranlasst die Gesprächspartner Jesu in Vers 19 zur Frage: „Wo ist dein Vater?“ Dass sie nicht fragen: „*Wer* ist dein Vater?“, hat in Wengsts Augen zwei gute Gründe. Erstens „lässt Johannes mit der Frage nach dem Wo die Frage nach dem Ort der Präsenz Gottes gestellt sein“, die Josef Blank⁶⁵⁸ zufolge „nach dem Ende des zweiten Tempels Juden und Christen gleichermaßen bewegte“ und in dessen Augen „der eigentliche Diskussionshintergrund für die Aussagen von Kapitel 8“ war. Diese Frage ist für Johannes „durch Jesus beantwortet. Das Zeugnis des Vaters erklingt in Jesu Selbstzeugnis.“ Zweitens aber wird im „jüdischen Kontext, in dem das Evangelium geschrieben ist, ... ‚der Vater‘ als bekannt vorausgesetzt. ... Es geht nicht um einen bisher unbekannten Gott, sondern um den in Israel bekannten Gott.“ Darauf hatte an anderer Stelle (bei der Auslegung [von Johannes 4,23-24](#)) bereits Thyen hingewiesen, aber es schadet nichts, erneut die entsprechende Belegstelle bei Karl Barth⁶⁵⁹ anzuführen:

Barth weist bei der Besprechung dieses Textes darauf hin, dass es „merkwürdigerweise im ganzen Johannesevangelium keine Stelle“ gibt, an der Jesus ein Zeugnis über den Vater ablegt, sondern immer nur umgekehrt der Vater über Jesus und Jesus über sich selbst. „Jesus, der unbekannte Sohn Gottes, wird bekannt durch den bekannten Vater.“ Etwas weiter schreibt er: „Alles hängt daran, daß man mit seinem Zeugnis von sich selbst zusammenklingen hört das Zeugnis des Vaters. Der Vater aber ist bekannt. Jesus appelliert an diese Größe als an eine bekannte Größe.“

Obwohl also der Gott Israels als der Vater Jesu von Johannes als bekannt vorausgesetzt wird, ist „in der Situation des Johannesevangeliums der Ort der Präsenz dieses

658 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 128f.

659 Wengst zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8), hg. v. W. Fürst, Zürich 1976, 365f.

bekannten Gottes“ umstritten. Weil Jesu Gegner die Gegenwart Gottes in Jesus bestreiten,

formuliert Johannes als Wort Jesu: „Weder mich kennt ihr noch meinen Vater. Wenn ihr mich kenntet, kenntet ihr auch meinen Vater.“ Aufgrund der Voraussetzung, dass der Vater sich im Sohn zeigt, dass der Gott Israels in Jesus präsent ist, wird geschlossen, dass den Vater überhaupt nicht kennt, wer ihn nicht im Sohn erkennt. Die gerade noch vorausgesetzte Bekanntheit Gottes als des für Jesus Zeugnis Ablegenden schlägt angesichts der Ablehnung dieses Zeugnisses um in die Behauptung völliger Unkenntnis Gottes. Die Logik dieses Umkehrschlusses schließt zuvor vorausgesetzte Gemeinsamkeit aus und beansprucht Exklusivität.

Das Problem in der Johannes-Auslegung ist nun nach Wengst (W266), dass zwar „die von Barth gemachte Textbeobachtung mit der Konsequenz der vorausgesetzten Bekanntheit Gottes in der Auslegung in aller Regel keine Aufnahme gefunden hat“, im Gegensatz dazu aber von vielen Exegeten „**der negative Umkehrschluss** betont nachgesprochen“ wird. Er zitiert dazu zunächst nur Ulrich Wilckens:⁶⁶⁰

„Gottes Erkenntnis erschließt sich nur durch Jesus, der ihn offenbart“. Es ist auffällig, dass hier und bei anderen immer wieder das Wort „offenbaren“ gebraucht wird, das im Text nicht vorkommt (vor allem von Bultmann im gesamten Kommentar geradezu inflationär gebraucht). Das aber legt sich nahe, wenn der johanneische Umkehrschluss zu einem geschlossenen Zirkel verabsolutiert wird. Dann drängt sich allerdings die Konsequenz auf, dass Jesus einen bis dahin unbekannten Gott „offenbart“, und es führt auf der anderen Seite zu negativen Aussagen über das Judentum.

So äußert sich (Anm. 448) Adolf Schlatter⁶⁶¹ folgendermaßen „[g]eradezu böseartig“:

„So, wie Jesus sie (die Sohnschaft Gottes) hat, hält der Jude sie für unmöglich, und so, wie der Jude sie für sich in Anspruch nimmt, ist sie eine Lüge. Darum kann der Jude nur dann an Jesus glauben, wenn seine unechte, scheinbare Gottessohnschaft widerlegt ist“.

Und Michael Theobald⁶⁶² konstatiert (W266):

„Der negative ‚Umkehrschluss‘, dass Gott in seinem wahren Wesen verfehlt, wer den Sohn ablehnt, ist [...] unausweichlich.“ Noch einmal dekretiert er: „Präzis geht es um die Präsenz Gottes als *Vater* in seinem einzigen *Sohn* Jesus,

660 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 142.

661 Wengst zitiert Adolf Schlatter, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 207.

662 Wengst zitiert Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 573 (weitere Seitenzahlen in diesem Abschnitt, die auf dieses Buch verweisen, erscheinen in eckigen Klammern).

eine Präsenz, die nicht nur einzigartig ist, sondern auch erst das wahre Wesen Gottes als des Vaters Jesu Christi erschließt“.

Hier zeigt sich in Reinkultur, wie weit sich ein Christentum, das die jüdischen Wurzeln des Messias Jesus vergessen hat, vom Zeugnis der Evangelien entfernt hat, insofern diese von den jüdischen Schriften her interpretiert werden müssen. Nein, Jesus ist nicht der erste und einzige Sohn seines Vatergottes, dessen wahres Wesen er als dieser Sohn erst erschließen müsste. Umgekehrt ist Jesus nach dem Johannesevangelium zunächst insofern als der *monogenēs*, der einzige Sohn, zu verstehen, als er der neue Isaak ist und den erstgeborenen Sohn Gottes, Israel, repräsentiert (vgl. dazu die Auslegung [von Johannes 3,16](#) durch Veerkamp). Nur als solcher verkörpert Jesus als der Menschensohn und Messias Gottes zugleich auch den befreienden NAMEN dieses Gottes, den er seinen VATER nennt.

Für Wengst wird bei Theobald jedenfalls nicht klar, worin das „wahre Wesen Gottes“ bestehen soll, das Jesus angeblich offenbart:

Es wird nicht klarer, wenn er es als „sein eigentliches Wesen“ bezeichnet [573] und wenn er als „eigene Evidenz“ der „Christusoffenbarung“ beschreibt: Diese „ist nichts anderes als die innere Glaubwürdigkeit, die der Sohn ausstrahlt, da er sein Leben ganz in den Dienst dessen gestellt hat, ‚der ihn gesandt hat‘ [...]. Es ist die Lauterkeit dessen, der, in Wort und Tat mit sich selbst identisch, auf den Vater-Gott verweist [575].

Nochmals fragt Wengst, ob aus der „positive[n] Intention, die Präsenz Gottes in Jesus herauszustellen“, kurzerhand „der negative Umkehrschluss gefolgert werden“ darf, „dass Gott überhaupt nicht kennt, wer ihn nicht in Jesus erkennt“. Und er betont, dass „dieser Umkehrschluss“ nicht erst „in der Auslegung eine Sogwirkung ausübt zu negativen Aussagen über das Judentum“, sondern dass bereits im Kapitel 8 „dieser Sog dazu führen“ wird,

dass „die Juden“ geradezu verteufelt werden. Deshalb gilt es, sich vor dem Nachsprechen des des Umkehrschlusses zu hüten. Es geht nicht an, dem Judentum seine Gottesbeziehung abzusprechen. Dass Johannes den negativen Umkehrschluss formuliert hat, mag verständlich sein aufgrund der bedrängenden Erfahrungen, die er und die Seinen vonseiten der jüdischen Mehrheit machen mussten. Dass wir diesen Umkehrschluss nicht mehr machen, ist dringend geboten aufgrund der viel schlimmeren Erfahrungen, die Juden seinetwegen erleiden mussten und in denen es ihnen unkenntlich wurde, dass der christlich propagierte „Vater Jesu Christi“ mit dem Gott Israels identisch sei.

Darin ist Wengst angesichts der Jahrhunderte langen missbräuchlichen Auslegung und Verwendung des Johannesevangeliums Recht zu geben.

Dennoch ist zu fragen, ob der von ihm so benannte „Umkehrschluss“ zureichend dadurch erklärt werden kann, dass diejenigen, die sich zu Jesus als dem Messias be-

kennen, von der jüdischen Mehrheit massive Repressalien erfahren und mit ihrer umgekehrten Feindseligkeit nur die natürliche Haltung der Opfer gegenüber ihren Unterdrückern zeigten.⁶⁶³ Der Jesus zumindest in anderen Evangelien zugeschriebenen Feindesliebe hätte es kaum entsprochen, Böses mit Bösem zu vergelten. Die jüdische Religionswissenschaftlerin und Kennerin des Johannesevangeliums, Adele Reinhartz⁶⁶⁴ hat solchen Rechtfertigungsversuchen für den Evangelisten Johannes jedenfalls entschieden widersprochen und behauptet, dass man sein Evangelium nur als eine Missionsschrift für Heiden betrachten kann, die Jesus als Kinder Gottes in den Bund mit Gott einlädt, aus dem sich die Juden selbst ausschließen. Für die schon bald heidenchristlich dominierte Kirche trifft dieser Vorwurf sicherlich auch zu.

In meinen Augen ist es allerdings noch nicht der Evangelist Johannes selbst, der sich als Angehöriger der neuen Religion des Christentums pauschal gegen die durch Jesus überholte Religion des Judentums wendet. Aber auch als ein innerjüdisch argumentierender Messianist ist er nicht einfach nur ein armes Opfer der Verfolgung seiner innerjüdischen Gegner, denn er greift tatsächlich seine rabbinischen Gegner mit harten Bandagen an. Weil sie den vom Gott Israels gesandten Messias nicht anerkennen, kennen sie Gott überhaupt nicht mehr. Sie wenden sich von seinem befreienden NAMEN ab und spielen stattdessen dem weltweit herrschenden Widersacher des Gottes Israels in die Hände, den die Priester in 19,15 ihren einzigen König nennen, dem Kaiser Roms. Der ist daher ihr Vater, nicht mehr der Gott Israels.

Auch gegenüber einer solchen theologisch-politischen Argumentation, die fanatisch-sektiererische Formen annimmt, ist deutliche Kritik angebracht, und es mag schwieriger als bei der traditionell-christlichen Auslegung sein, die Frage zu beantworten, ob und in welcher Weise die ihr möglicherweise zu Grunde liegende Wahrheit ihre Aktualität bis heute bewahrt haben könnte. Aber falls dieses Szenario zutrifft, ist zumindest von vornherein ausgeschlossen, dass es Johannes um die Ablösung einer jüdischen durch eine neue christliche Religion geht.

Die „szenische Bemerkung“ in Vers 20, die den Abschnitt beschließt, kommentiert Wengst recht knapp (W266f.):

Zunächst macht Johannes eine Ortsangabe: „Diese Worte redete er an der Schatzkammer, als er im Heiligtum lehrte.“ Mit der „Schatzkammer“ ist wahrscheinlich eine Halle im Frauenvorhof gemeint, die dreizehn Kassen für Abgaben, Opferverrichtungen und Spenden enthielt. Schließlich wiederholt Johannes noch einmal die Aussage von 7,30: „Und niemand nahm ihn fest, weil sei-

663 Der prominenteste Vertreter dieser Auffassung war J. Louis Martyn in seinem Buch: *History and Theology in the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003). Ich habe sie unter dem Titel [Martyns Theorie im Überblick](#) knapp zusammengefasst.

664 Adele Reinhartz, *Cast Out of the Covenant: Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John* (Lanham: Lexington Books-Fortress Academic, 2018). Meine kritische Besprechung dieses Buches trägt den Titel: [Befreiung für ganz Israel durch den Messias Jesus](#).

ne Stunde noch nicht gekommen war.“ Damit erinnert er daran, dass das hier Erzählte im größeren Zusammenhang der Passion steht, dass aber Jesus Souverän auch dieses Geschehens ist.

Hier hätte Wengst auch vermerken können, dass die Wiederaufnahme der Aussage von 7,30 vor allem auf die enge Verbindung der beiden Kapitel 7 und 8 hinweist.

Hartwig Thyen behandelt die von Wengst ausführlich ausgelegten Verse 8,13-20 in viel knapperer Form. Die Verse 13-15 legt auch er (T424) im Rückblick auf 5,31 und den dortigen Kontext aus:

Waren es in jenem Zusammenhang von Joh 5 noch die Jesus vom Vater gegebenen „Werke“, die *zusammen* mit dem Vater für ihn zeugten (5,36ff), so erklärt er – in scheinbarem Widerspruch zu jenem früheren Wort – jetzt: „Ja selbst wenn ich von mir zeuge, so ist *mein* Zeugnis dennoch wahr, denn ich weiß ja, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe“. Die ‚Wahrheit‘ auch seines Zeugnisses für sich *selbst* begründet Jesus also mit seinem *Wissen* um sein Woher und sein Wohin.

Über Wengst hinaus bemerkt Thyen zu den Versen 17-19:

Der Hinweis auf das Gesetz (Dtn 19,15) ist in diesem Zusammenhang als ein *argumentum a minore ad maius* {Schluss vom Kleineren auf das Größere} zu verstehen: Wenn nach dem Gesetz schon das übereinstimmende Zeugnis wenigstens zweier *Menschen* zur Überführung eines Schuldigen ausreicht, um wieviel verbindlicher muß dann das übereinstimmende Zeugnis des *Vaters* und seines göttlichen *Sohnes* sein: „Ich bin es, der von sich selbst zeugt, und es zeugt für mich der Vater, der mich gesandt hat. Da sagten sie zu ihm: Wo ist denn dein Vater? Und Jesus antwortete: Ihr kennt weder mich noch meinen Vater, denn wenn ihr mich kenntet, dann kenntet ihr auch meinen Vater“.

Zum Vers 20, der den Abschnitt abschließt, zitiert Thyen (T425) den Ort der Rede Jesu „bei der Schatzkammer“ des Tempels kommentarlos. Dass ihn dort „keiner verhaftete“, erinnert ihm zufolge lediglich „an 7,30“ und an den immer noch bestehenden Verhaftungsbefehl (7,32; vgl. 7,45ff).

Ton Veerkamp⁶⁶⁵ sieht das mit 8,13 beginnende Streitgespräch in engem Zusammenhang mit der zuvor erfolgten Verfluchung der Volksmenge durch die Pharisäer und dem vergeblichen Versuch, Jesus zu verhaften:

Die Kontrahenten sind nicht allgemein Judäer, sondern die Peruschim, die Wortführer beim Empfang der erfolglosen Beamten und bei der Verurteilung der Menge, die die Tora nicht kennt. Da sich Jesus als ihr Lehrer schützend vor die Menge stellt, betrifft die Verurteilung auch ihn.

665 [Wo ist dein VATER, 8,12-20](#), Abs. 2-7 (Veerkamp 2021, 208-209; 2006, 139-140).

Inhaltlich beginnt das Streitgespräch mit dem Thema der Vertrauenswürdigkeit Jesu:

Seine Gegner behaupten: Weil Jesus Zeugnis über sich selbst gibt, ist das, was er zu sagen hat, nicht vertrauenswürdig. Offenbar reflektiert dieser Passus eine Diskussion zwischen der Synagoge und der Ekklesia oder Gemeinde des Johannes. Der Messias der Ekklesia sei nicht durch das Zeugnis irgendwelcher unabhängigen Zeugen legitimiert. Die Antwort, die wir hier bekommen, ist kaum geeignet, skeptische, gar feindliche Beobachter der Ekklesia zu überzeugen.

Jesu Antwort, dass er über sein Woher und Wohin Bescheid wisse, deutet Veerkamp nicht rein formal auf seine Herkunft vom Gott Israels und seine Rückkehr zu ihm; ihm zufolge beruft sich Jesus hier auf „das entscheidende Rechtskriterium in Israel“, nämlich „den Gang nach dem Wort Gottes“, die Halakha:

Jesus sagt, auch wenn er über sich selbst Zeugnis gebe, sei das Zeugnis vertrauenswürdig; Begründung: er wisse, woher er komme, sie, seine Gegner, wüssten das nicht. Das Wort „woher“ deutet den Ursprung an. Ursprung kann in Israel nur der Gott Israels sein. Das Wort „wohin“ deutet das Ziel an, eben jenen Zustand, in dem der Wille Gottes getan wird. Jesus weiß von sich selbst, dass er nur von Gott her handelt und redet und dass er kein anderes Ziel als den Willen Gottes kennt. Kommen und gehen bedeuten zusammen die Halakha, den Gang nach dem Wort Gottes. Sie ist das entscheidende Rechtskriterium in Israel.

Dem johanneischen Jesus zufolge weichen seine Gegner von dieser Rechtsgrundlage ab, indem sie ihn mitsamt der messianischen Bewegung ablehnen. Sie wollen nicht die Befreiung Israels von der unterdrückenden Weltordnung, nicht den Anbruch der kommenden Weltzeit, sondern verfolgen ihre eigenen Interessen, indem sie sich mit der römischen Besatzungsmacht arrangieren. Vor diesem Hintergrund interpretiert Veerkamp die Verse 15-16, in denen es um das Richten nach dem Fleisch im Gegensatz zu einem vertrauenswürdigen Richten geht:

Seine Gegner hantieren mit einem anderen Rechtskriterium, dem Kriterium ihrer politischen Interessen, eben dem *Fleisch*. So kann und will Jesus über keinen Menschen urteilen. Wenn er aber urteilt, dann wird sein Urteil vertrauenswürdig, weil sein Kriterium der Wille Gottes ist. Das ist natürlich ein Problem; einerseits wird nicht, andererseits wird doch geurteilt. Geurteilt wird erst, als der *bar enosch*, der MENSCH, in seinem Richteramt bestätigt wird, wenn er das Ziel, den Aufstieg zum VATER, erreicht haben wird. Die Grundvorstellung einer finalen, endgültig vertrauenswürdigen Gerechtigkeit ist allen messianischen Gruppen gemeinsam. Darin unterscheiden sie sich nicht vom rabbinischen Judentum.

Die Art der Berufung Jesu in den Versen 17-19 auf die „in eurer Tora“ vorgesehene „Vorschrift der Gerichtsordnung..., wonach ein Zeugnis von zwei unabhängigen Zeu-

gen bestätigt sein muss“, hält Veerkamp für „mehr als fragwürdig“, zumal Jesus von einer Voraussetzung ausgeht, nämlich seiner einzigartigen Beziehung zum Gott Israels, die von seinen Gegnern nicht geteilt wird, ja, von der sie nicht die geringste Ahnung haben:

Die Prozessordnung der Tora schreibt das Zeugnis zweier *Menschen* vor, Deuteronomium 19,15, die sich vom Ankläger und vom Angeklagten unterscheiden. „Ich und der VATER“ sind aber nicht zwei unabhängige Zeugen. Das Missverständnis ist daher vorprogrammiert. Erstens bleibt der Vorwurf stehen, Jesus fungiere in seinem Prozess zugleich als Angeklagter und als Zeuge. Zweitens fassen seine Gegner das Wort „Vater“ nicht als Bezeichnung des NAMENS auf. Sie fragen: „Wo ist dein Vater?“ – nämlich jener Joseph aus Nazareth. Vom Sohn könnt ihr, sagt Jesus, auf den VATER schließen, und vom VATER auf den Sohn. Da ihr kein Wissen vom VATER, also vom Gott Israels, habt, könnt ihr kein Wissen von mir haben und umgekehrt: Hättet ihr Wissen von mir, hättet ihr Wissen von Gott bzw. dem VATER und dann wäre die Forderung der Prozessordnung mehr als erfüllt: Der Gott Israels selber gibt Zeugnis über den, den er gesandt hat. Aber die Gegner haben schlicht keine Ahnung, weder über ihn, seine Herkunft, seine Bestimmung, noch über Gott. Sie urteilen nach der Sachlage ihrer Tagespolitik, eben „nach dem Fleisch“.

Dass dies „alles nun in der bewachten Schatzkammer, dem *gazophylakeion*“, stattfindet, ist für Veerkamp keine belanglose Ortsangabe. Er erinnert daran, dass dieser Ort von anderen Evangelisten als ein Symbol der Ausbeutung armer Leute auf Grund ihrer religiösen Hingabe angeprangert wird:⁶⁶⁶

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 gehabt haben, den Passus auszulassen; es kann kaum daran gezweifelt werden, dass die kleine Geschichte in der messianischen Bewegung verbreitet war.

Vor einem solchen Hintergrund wird nun nach Veerkamp auch verständlich, warum Jesu Gegner sein Auftreten als Gefährdung der öffentlichen Ordnung betrachten. Jesus verkündet in ihren Augen nicht einfach nur unerträgliche religiöse Botschaften,

⁶⁶⁶ Vgl. dazu den Abschnitt „1.5. Die Peripetie: Die Schriftkundigen, die Witwe und der Tempel (Mk 12,38-13,2)“ in Andreas Bedenbender, *Der gescheiterte Messias*, Leipzig 2019, 75ff.

sondern sein messianischer Anspruch richtet sich radikal gegen die bestehende politische Ordnung:

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.

Johannes 8,21-24: Wer von diesem *kosmos* ist, wird an seinen Verirrungen sterben

- 8,21 Da sprach Jesus abermals zu ihnen:
Ich gehe hinweg,
und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben.
Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen.
- 8,22 Da sprachen die Juden:
Will er sich denn selbst töten, dass er sagt:
Wohin ich gehe, da könnt ihr nicht hinkommen?
- 8,23 Und er sprach zu ihnen:
Ihr seid von unten her, ich bin von oben her;
ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt.
- 8,24 So habe ich euch gesagt, dass ihr sterben werdet in euren Sünden;
denn wenn ihr nicht glaubt, dass ich es bin,
werdet ihr sterben in euren Sünden.

[24. Juli 2022] In der nun beginnenden neuen Szene (W267) wird Klaus Wengst zufolge fortgesetzt, was „kein wirkliches Gespräch ist“, indem man entweder „übereinander“ redet oder „verhärtete Positionen“ austauscht. In Vers 21 wiederholt Jesus ein Motiv aus 7,34 „in verschärfter Form“:

„Ich gehe weg und ihr werdet mich suchen und durch eure Sünde sterben. Wo ich hingehe, dahin könnt ihr nicht kommen.“ Im Unterschied zu 7,34 kündigt Jesus seinen Gesprächspartnern nicht mehr nur an, dass sie ihn nicht finden, sondern – darin besteht die Verschärfung – durch ihre Sünde sterben werden.

Dass Menschen durch ihre Sünde bzw. Sünden sterben, ist ein Motiv „aus der biblisch-jüdischen Tradition“. So heißt es etwa in 5. Mose 24,16, „dass Väter nicht wegen der Söhne und Söhne nicht wegen der Väter sterben sollen, sondern: *„Jede Person durch ihre Sünde – so sollen sie sterben.“*“ Umgekehrt gilt nach Wengst:

„Leben wird gewonnen im Vertrauen auf Gott. Dementsprechend kann negativ als „die eigentliche Sünde“ mit Schnackenburg⁶⁶⁷ „der Unglaube“ bezeichnet werden. Wenn aber die Präsenz Gottes exklusiv an Jesus gebunden wird, wie es in der Erzählung des Johannesevangeliums Juden gegenüber geschieht, werden diese zu den Ungläubigen schlechthin, weil es ihnen nicht möglich ist, die Präsenz Gottes in Jesus zu erkennen. Und so werden sie in einer das Johannesevangelium nur nachsprechenden Auslegung notwendig zu Typen des Unglaubens und bleiben auf ihn festgelegt. Das aber ist angesichts der jüdischen Tradition mit ihren vielfältigen Glaubenszeugnissen eine Unmöglichkeit.

Wengst lehnt also weiter den Exklusivitätsanspruch des johanneischen Jesus konsequent ab, insofern dieser Juden, die nicht an Jesus glauben, überhaupt ihr Gottvertrauen abspricht.

Zum Stichwort „Suchen“ in Vers 21 meint Wengst, dass es „kaum in einem positiven Sinn gemeint sein“ kann, sondern eher mit der Absicht, Jesus festzunehmen oder gar zu töten. Und selbst wenn (W268) diese „Festnahme“ und die Tötung gelingt, kommen sie nicht dorthin, wo er hingeht:

Die Ankündigung eines feindlichen Suchens auch noch nach Jesu Weggang dürfte sich darauf beziehen, was die Gemeinde an Einschränkung und Behinderung ihrer Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten erfährt, womit Werk und Wirkung Jesu in Frage gestellt werden. Demgegenüber wird sie hier dessen vergewissert, dass Jesus mit dem, was er gewirkt und bewirkt hat, sozusagen nicht totzukriegen ist, weil er bei Gott in einer Weise lebt, die den Tod nicht mehr fürchten muss. Es geht also nicht um ein „Zu spät!“ für ein schließlich doch noch positives Suchen nach Jesus, sondern um ein „Unmöglich!“ für den Versuch, dem Werk und der Wirkung Jesu ein Ende zu setzen.

Wenn Wengst allerdings über Jesus schreibt: „Glaubendem Suchen dagegen ist er gerade nach seinem Weggang zugänglich“, so wird darüber im Zusammenhang mit Johannes 13,33 noch nachzudenken sein, denn dort sagt Jesus auch seinen Schülern: „Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen.“

In Vers 22 reagieren die „Gesprächspartner Jesu ... wie in 7,35 mit einem Missverständnis“, indem sie darüber spekulieren, ob „sich Jesus der Festnahme durch Selbstmord entziehen wolle“, wie es im Zweiten Jüdisch-Römischen Krieg die „Verteidiger von Masada“ taten, „die sich der Gefangennahme bei der drohenden Eroberung der Festung vonseiten der Römer durch kollektiven Selbstmord entzogen“ (vgl. Josephus, [Bell. 7, 8, 6 – 7, 9, 2](#)).

Jesus Antwort auf „die vermutete Selbstmordabsicht“ besteht in Vers 23 aus „einer doppelten Herkunftsbestimmung“:

667 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, HthK 4, Freiburg u. a. 1971, 250.

„Ihr seid von unten, ich bin von oben. Ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt.“ Die erste Gegenüberstellung nennt einen positiven und einen negativen Aspekt, die zweite nur einen negativen, der dann für Jesus verneint wird. Die Kategorie „unten“ aus der ersten Gegenüberstellung wird durch „diese Welt“ in der zweiten aufgenommen. Gemeint ist also das, was vor Augen liegt (7,24), der Bereich des „Fleisches“ (8,15) – die Welt der bloßen Fakten, aber auch des Unrechts und der Gewalt, des Scheins und der Täuschungen. Mit „dieser Welt“ hat Jesus nichts zu tun; von ihr ist er nicht bestimmt. Als Sohn des Vaters, von ihm geschickt, und also als Beauftragter Gottes hat er seine Herkunft „oben“, kommt mit ihm in „dieser Welt“, sie überführend und verändernd (7,7), Gottes Wirklichkeit zum Zuge.

Im Grunde gibt Wengst hier die jüdische, auch rabbinische, Gegenüberstellung *dieser Welt* als der jetzigen, von Unrecht und Gewalt beherrschten Weltzeit, *‘olam ha-se*, und der erhofften *kommenden Weltzeit* von Freiheit, Recht und Frieden auf dieser Erde unter dem Himmel, *‘olam ha-ba’*, wieder, allerdings ohne sie ausdrücklich zu nennen. In seinem anschließenden Exkurs über rabbinische Hintergründe geht er nur auf zwei Stellen⁶⁶⁸ ein, die belegen sollen, dass auch Jesu Gesprächspartner „wissen, dass der Mensch in der Spannung zwischen ‚oben‘ und ‚unten‘ steht, denn er ist (W268f.) „eine Bildung **von den Oberen her und** eine Bildung **von den Unteren her**“. Dabei erweckt seine Art der Zitierung der zweiten Stelle den Eindruck, als ob er die jüdische Einsicht, dass Gott den Himmel für sich selbst reserviert, den Menschen aber die Erde als Lebensraum bestimmt hat, relativieren wollte (W269):

Vor allem aber ist mit der Gabe der Tora Gott selbst von oben nach unten gegangen und hat Mose von unten nach oben gehen lassen: „Als der Heilige, gesegnet er, seine Welt erschuf, fasste er einen Beschluss und sprach (Ps 115,16): *„Der Himmel ist der Himmel des Ewigen, aber die Erde hat er den Menschenkindern gegeben.“* Als er die Tora geben wollte, löste er den ersten Beschluss auf und sprach: *„Die Unteren sollen zu den Oberen hinaufsteigen und die Oberen zu den unteren hinabsteigen. Und ich selbst mache den Anfang.“* *Da stieg der Ewige hinab auf den Berg Sinai* (Ex 19,20) und zu Mose sprach er: *„Steige hinauf zum Ewigen!“* (Ex 24,1)“

Unausgesprochen scheint Wengst damit andeuten zu wollen, hier sei die Grenze zum unverfügbaren Gott in der Weise überwunden worden, dass Menschen nach ihrem Tod zu Gott in seinen jenseitigen Himmel gelangen können. Diese Schlussfolgerung geht mir aber zu weit. Das Herab- und Hinaufsteigen beschränkt sich ja auf die Begegnung von Oben und Unten auf dem Berg Sinai mit dem Ziel der Übergabe

668 Wengst zitiert Bereshit Rabba 14,3: Midrasch Echa Rabbati. *midrasch echah rabbah*, hg. v. S. Buber, Nachdruck Hildesheim 1967 (Wilna 1899), 34c-d, und Shemot Rabba 12,3: Midrash Shemot Rabbah (I-XIV). *midrasch schemot rabbah (paraschot 1-14)*, hg. v. A. Shinan, Jerusalem u. Tel Aviv 1984, 247.

der Tora, damit das Volk Israel auf der Erde unter dem Himmel Gottes in Freiheit, Recht und Frieden leben kann. Ich denke, dass Johannes vom Abstieg und Aufstieg des Messias und Menschensohnes Jesus in analoger Weise redet, damit der Geist der liebevollen Solidarität Gott, *agapē*, den Schülerinnen und Schülern Jesu übergeben werden kann, um die durch seinen Kreuzestod ermöglichte und bald anbrechende kommende Weltzeit auf Erden tätig zu erwarten.

In Vers 24 nimmt Jesus seine Aussage aus Vers 21 über das „Sterben durch eure Sünde“ auf und erweitert sie folgendermaßen:

„Ich habe euch also gesagt, dass ihr durch eure Sünden sterben werdet. Wenn ihr nämlich nicht darauf vertraut, dass ich's bin, werdet ihr durch eure Sünden sterben.“ Wie schon in 6,20 lässt das „Ich bin's“ die biblisch-jüdische Tradition anklingen, in der Gott selbst sein „Ich bin's“ spricht. In Jesus als seinem Beauftragten spricht Gott selbst; er identifiziert sich mit ihm und seinem Geschick.

Es verwundert nicht, dass Wengst erneut Schwierigkeiten mit dieser Aussage hat, die „wiederum exklusiv gefasst“ ist. Zweimal sogar ist vom Sterben „durch eure Sünden“ die Rede; gemeint sein kann zum einen, dass „diejenigen keine Vergebung ihrer Sünden erlangen, die sich dem verweigern, der als ‚Lamm Gottes‘ ‚die Sünde der Welt trägt‘ (1,29), und dass zum anderen solche Verweigerung als die Sünde schlechthin gilt.“ Diese Aussage darf Wengst zufolge aber nicht „gegenüber Juden formuliert werden, die u. a. Jahr für Jahr bis heute den Versöhnungstag begehen“. Statt die Konsequenz zu ziehen, das Johannesevangelium als antijüdisch abzutun, versucht er es als durch Jesus vermittelte Botschaft vom Gott Israels für die Völker zu retten:

Mit Blank⁶⁶⁹ möchte ich den Vers positiv so aufnehmen, wobei ich allerdings in Klammern eine kleine Ergänzung hinzufüge: „Jesus selbst ist jetzt die Stätte der göttlichen Gegenwart, der ‚Ort‘, an dem der Mensch (aus den Völkern) in der Welt Gott begegnen kann.“

So mag man in christlicher Demut versuchen, das Johannesevangelium gegen den Strich zu bürsten und den interreligiös vertretbaren Weizen von der antijüdischen Spreu zu trennen. Dem Johannesevangelium in seinen ursprünglichen Intentionen wird eine solche Auslegung aber kaum gerecht, denn nirgends vertritt es eine Völkermission, und überall erwartet es gerade von den Juden, auf Jesus zu vertrauen.

Hartwig Thyen (T425f.) betont zu Vers 21, dass Jesus nach seiner Rede in der Schatzkammer „erneut zu den gleichen Zuhörern (*autois* {ihnen})“ spricht:

Und wie in V 12 eröffnet er seine Rede wieder mit dem emphatischen *egō* {Ich}: „*Ich* gehe weg und ihr werdet mich suchen, und (dann) werdet ihr in eu-

669 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 142.

ren Sünden sterben. (Denn) wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht gelangen“. ... [D]ieses „Ich“ Jesu beherrscht den gesamten Abschnitt und erreicht in dem zweimaligen absoluten *egō eimi* {ICH BIN} in den V. 24 und 28 seine absichtsvolle Klimax {Höhepunkt}.

Allerdings sieht Thyen in Jesu Aussage (T426)

kein definitives Urteil, gilt doch auch von ihr: „Ich verurteile niemanden“ (V. 15), sondern Paränese {Ermahnung}, die gewinnen und retten will. Und sie kommt, wie V. 30 zeigt, ja auch zum Ziel. Aufgerufen sind die Hörer also dazu, die schwindende Zeit der Gegenwart Jesu zu nutzen, umzukehren und anstelle des Todes das Leben zu wählen. Freilich darf diese paränetische Aussage nicht so verstanden werden, als müßten alle, die dem irdischen Jesus nicht glauben, in ihren Sünden sterben. Denn nach Joh 7,39 ermöglicht und eröffnet ja gerade erst Jesu ‚Verherrlichung‘ oder – mit unserem V. 8,21 gesagt – sein ‚Weggehen‘ die Möglichkeit, unter dem Geleit des Geistes an ihn zu glauben und am ewigen Leben des Sohnes teilzugewinnen.

Das ist Thyen Art und Weise, mit dem Problem umzugehen, dass es Juden sind, die hier zum Glauben an Jesus aufgefordert werden, da sie sonst in ihren Sünden sterben werden. Ihm genügt es, dass Johannes davon ausgeht, dass es auf jeden Fall Juden gibt, die sich von Jesu Rede überzeugen lassen. Damit ist aber nicht das Problem gelöst, das Wengst immer wieder auf der Seele liegt, was mit denjenigen Juden ist, die bis in die heutige Zeit hinein aus den unterschiedlichsten und mehr als verständlichen Gründen nicht an Jesus glauben wollen und können.

Als biblischen Hintergrund der Verse 21ff. erwägt Thyen im Anschluss an Delbert Burkett,⁶⁷⁰ dass

ein Spiel mit Amos 8,11f zugrunde liegen könnte: „Siehe, Tage werden kommen, spricht der Herr, da werde ich einen Hunger ins Land senden, doch nicht Hunger nach Brot noch Dürsten nach Wasser, sondern einem Hunger darauf das Wort des Herrn zu hören. Sie werden von Meer zu Meer wandern, vom Norden bis zum Westen werden sie herumirren auf der Suche nach dem Wort des Herrn, und werden es niemals finden (*kai ou mē heurōsin*)“. Burkett sagt dazu: „Solange das Wort bei ihnen ist, haben sie die Möglichkeit zu hören, was Gott sagt. Wenn Jesus aber weggeht, werden sie das Wort vergeblich suchen, ohne zu wissen, dass das, was sie suchen, Jesus ist“.

670 Thyen bezieht sich auf Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT, Sheffield 1991, 150f., und zitiert zum Schluss seine oben von mir übersetzten Worte, 151f.:

„As long as the Word is with them, they have the opportunity to hear what God is saying. When Jesus leaves, however, they will seek the Word in vain, without knowing that what they are looking for is Jesus“.

Auf ein weiteres Burkett-Zitat in diesem Abschnitt werde ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern hinweisen.

Die Tuscheleien der Juden in Vers 22, ob sich Jesus „etwa selbst töten“ will, hält Thyen für

insofern zutiefst ironisch, als sein Weg zum Vater Jesus tatsächlich in den Tod führen wird. Und da nach Joh 10,18 niemand die Macht hat, ihm das Leben zu nehmen, wird er sich in gewisser Weise tatsächlich „selbst töten“... Freilich ist der Weg, den Jesus da im Auge hat, nicht die verabscheuenswürdige ‚Todsünde‘ des Selbstmords (vgl. Gen 9,5 und 2Sam 17,23), wie die Zuhörer zu argwöhnen scheinen, sondern der Weg des ‚guten Hirten‘, der sein Leben für seine Schafe freiwillig (*ap’ emautou* {von mir aus}) hingibt.

In der Auslegung der Verse 23 und 24 setzt sich auch Thyen mit der Frage auseinander, ob die wiederholte Aussage, dass seine Gesprächspartner in ihren Sünden sterben werden, ein „Urteil über irgendwelche empirischen Juden oder gar über das jüdische Volk“ darstellen könnte, was er jedoch strikt verneint, weil die von Jesus gegebene „Begründung dafür, daß sie nicht dahin gelangen können, wohin Jesus geht“, schlicht und einfach „die Grundbefindlichkeit der gesamten adamitischen Menschheit“ ist:

„Ihr seid ‚von unten‘, ich aber bin ‚von oben‘; ihr seid von dieser Welt, ich aber bin nicht von dieser Welt. Darum habe ich euch gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet.“ ... [Dieser „Grundbefindlichkeit“ zu entrinnen, gibt es, wie Jesus Nikodemus gesagt hatte, nur den durch eine neue ‚Geburt von oben‘ eröffneten Weg des Glaubens: „Denn wenn ihr nicht glaubt, *hoti egō eimi* {dass ICH BIN}, *dann* werdet ihr in euren Sünden sterben“ (V. 24).

Wie gesagt, für Thyen stellt es kein Problem dar, dass damit die Juden in die Grundbefindlichkeit der gesamten Menschheit eingeordnet werden, ohne zu berücksichtigen, dass sie Gott durch ihre heiligen Schriften genauestens kennen. Im Endeffekt läuft die Verweigerung des Glaubens an Jesus also doch auf ein Verdammungsurteil für die entsprechenden „empirischen Juden“ bzw. „das jüdische Volk“ hinaus, insofern die Mehrheit der Juden Jesus eben nicht als Messias anerkennt.

Zu der Formulierung *hoti egō eimi* {dass ICH BIN} in Vers 24 betont Thyen, dass sie nach 4,26 und 6,20 (T427) „das dritte der absoluten *egō-eimi*-Worte des Evangeliums“ darstellt, „dem in unserem Kapitel mit den V. 28 und 58 noch zwei weitere folgen werden“. Wenn er bemerkt, dass vor „dem Hintergrund von Ex 3,14 ... das *egō eimi* im ‚Deutero-Jesaja‘ genannten Teil des Jesajabuches geradezu zum Namen Gottes geworden“ ist, dann muss er wohl meinen, dass der in 2. Mose 3,14 mit *egō eimi hō ōn* {ICH BIN der Seiende} übersetzte Gottesname JHWH, der an dieser Stelle mit *ʾehjeh ʾascher ʾehjeh* {Ich geschehe, als der ich geschehe} deutend umschrieben wird, im zweiten Jesajabuch in dieser abgekürzten Form den Gottesnamen vertritt.

Dass Jesus in diesem Zusammenhang das Sterben in den Sünden aus Vers 21 wiederholt, führt Thyen in Anlehnung an Burkett [152] auf ein Spiel mit Jesaja 43,25 zurück, wo es wörtlich heißt: „ICH BIN, ICH BIN (es), der deine Übertretungen tilgt und dei-

ner Sünden nicht gedenkt.“ Für Thyen zeigt sich darin, dass „Johannes Jesus diese Theophanie{Erscheinung Gottes}-Formel wieder und wieder in den Mund legt, ... von Anfang an bereits der Anspruch“, dass Jesus sich mit Gott gleichsetzt, wie er es ausdrücklich in 10,30 tun wird. Was genau mit dieser Gleichsetzung gemeint sein kann, die ich präziser als die Verkörperung des NAMENS des Gottes Israels umschreiben möchte, ist von der Bedeutung eben dieses NAMENS her immer wieder genauestens zu prüfen.

Dankenswerterweise verdeutlicht Thyen an dieser Stelle mit einem Zitat von Astrid Schlüter,⁶⁷¹ dass er nicht an eine Neudefinition Gottes durch Jesus im Sinne einer Überbietung der Eigenschaften eines alttestamentlichen Stammesgottes denkt:

„Während Gott sich im AT mit der Formel direkt kundtut, ist die Selbstkundgabe Jesu indirekter Art: Er bezieht sich mit seinem *egō eimi* auf jenes, das der Vater längst gesprochen hat, d. h. er identifiziert sich über den Vater, indem er über sich selbst sagt, was nur Gott zukommt. Gerade die Formel, die Gottes Unableitbarkeit und Selbstbegründung bekundet, wird im Munde Jesu zum Ausdruck seiner Abhängigkeit vom Vater. Nicht Gott wird hier also offenbart, sondern Jesus offenbart sich als Sohn“. ... Ein Jesus, der sich in der heiligen Stadt Jerusalem und im ‚Haus seines Vaters‘ (2,16) im intertextuellen Spiel mit den heiligen Texten seines Volkes das göttliche *egō eimi* zu eigen macht, mit dem sich JHWH seit den Tagen Moses diesem Volk offenbart hat, darf keinesfalls als der Offenbarer eines unbekannten Gottes begriffen werden.

Insofern sieht Thyen hier völlig andere Voraussetzungen gegeben als in der Apostelgeschichte 17,22ff., wo „der ‚lukanische Paulus‘ dagegen im heidnischen Athen auf einen Altar mit der Inschrift *AGNŌSTŌI THEŌI* {DEM UNBEKANNTEN GOTT} gestoßen sein will und den Athenern nun Jesus Christus als den Offenbarer dieses Unbekannten präsentiert“. In diesem Fall „mag das insofern hingehen, als Paulus hier ja eines interreligiösen Anknüpfungspunktes bedarf, wenn er den heidnischen Athenern den Gott seiner Väter und dessen Sohn Jesus Christus nahe bringen will.“

Ton Veerkamp⁶⁷² analysiert zu den Vers 21 und 22, in dem Jesus den Satz aufnimmt: „Ich weiß, wohin ich gehe; ihr wisst nicht, wohin ich gehe“, genauestens die Unterschiede zu Johannes 7,33ff. Dort hieß es: „Ihr werdet mich suchen und werdet mich nicht finden“, worauf die Judäer sich fragten: „Wo soll er denn hinziehen, dass wir ihn nicht finden können?“ Das heißt, es

671 Thyen zitiert Astrid Schlüter, Die Selbstauslegung des Wortes. Selbstreferenz und Fremdreferenzen in der Textwelt des Johannesevangeliums. Dissertation, Heidelberg 1996 (Maschine), 52.

672 [„Ich tue das in SEINEN Augen Gerade, immer!“, 8,21-30](#), Abs. 2-7.2.8-12 (Veerkamp 2021, 211-213; 2006, 141-142), sowie [Anm. 281 zur Übersetzung von Johannes 8,21](#) (Veerkamp 2021, 210; 2006, 68).

taucht zweimal das Wort „finden“ auf. Jesus setzt zumindest bei einigen unter ihnen voraus, dass sie den Messias finden wollen. In Johannes 8,21f. wird das Wort „finden“ unterdrückt. Statt dessen unterstellen seine Gegner Suizidneigung bei ihm. Hier ist die Atmosphäre vergiftet. „Finden“ wollen sie gar nicht mehr.

Entsprechend härter fällt auch die Reaktion Jesu aus, indem er (Vers 23) antwortet:

„Ihr seid von dem, was unten ist, ich bin von dem, was oben ist. Ihr seid von dieser Weltordnung, ich bin nicht von dieser Weltordnung. Deswegen sagte ich euch, dass ihr an euren Verirrungen sterben werdet.“ Die beiden Begriffe „oben“ und „unten“ werden jetzt inhaltlich gefüllt. „Oben“ ist: „von Gott her, durch den Willen Gottes bestimmt“. „Unten“ ist: „von den Erfordernissen der geltenden Weltordnung her“. Es handelt sich also nicht um religiöse bzw. gnostische, sondern um politische Gegensätze.

Innerhalb dieser politischen Konfliktlage ist also die Bedeutung des harten Wortes zu klären, mit dem Jesus seinen Gegnern den Tod androht (Vers 24):

„Ich gehe hin, ihr werdet mich suchen, aber mit [oder: an] euren Verirrungen werdet ihr sterben.“ ...

In den gängigen Kommentaren bedeutet das Wort *hamartia* Sünde, und Sünde sei hier, so heißt es, Unglaube. Das ist formal nicht unrichtig, aber es erklärt nicht, was gemeint ist.

Was genau kann aber „Sünde“ im Sinne einer Abirrung von der Tora Gottes, einer Verfehlung der befreienden Wegweisung des NAMENS, unter den Bedingungen des weltweiten Unterdrückungssystems, wie es der Evangelist Johannes zu seiner Zeit erlebt, bedeuten? Johannes schreibt die Absichten des rabbinischen Judentums bereits den Pharisäern (Peruschim) zur Zeit Jesu zu:

Die Peruschim vertraten eine ganz bestimmte politische Strategie. In der von Rom beherrschten Weltordnung geht es darum, einen Ort zu finden, an dem die Judäer nach ihrer Tora leben können. Das ist ohne einen politischen Kompromiss nicht durchführbar. Johannes meint, dass genau diese Strategie das Ende für die Judäer und überhaupt für Israel bedeuten würde. In den Nischen, die die Römer den Judäern lassen, werden sie über kurz oder lang durch die römische Macht politisch und ideologisch gleichgeschaltet werden.

Bei dem Wort „Sünde“ denkt Johannes also nicht an die Verfehlungen einzelner Menschen, sondern ähnlich wie die Propheten Israels, wenn sie den Untergang ganz Israels oder Judas voraussagten, an die Verirrungen des gesamten Volkes, die natürlich in erster Linie dessen politisch-religiöse Führung zu verantworten hat. In seiner [Anm. 281 zur Übersetzung von Johannes 8,21](#) aus dem Jahr 2015 schreibt Veerkamp:

In 1,29 haben wir *hamartian tou kosmou* mit „die Verirrung der Weltordnung“ übersetzt. Das Wort meint also das, was „verkehrt, falsch, irre“ an der realen

Weltordnung ist. Hier hören wir das Wort zum zweiten Mal. Die beiden Stellen sind aufeinander zu beziehen; die „Verirrung“ der Judäer ist darin zu suchen, dass sie durch ihre Taten die „Verirrung der Weltordnung“ hinnehmen. In 8,23 und erst recht 8,44 wird das deutlich werden, wenn man korrekt übersetzt. Da diese Weltordnung nach Johannes gerichtet und verurteilt ist, also ihrem Ende entgegengeht, sind die zum Scheitern verurteilt, die, nach Johannes, auf die Karte dieser Weltordnung gesetzt haben, deswegen „an eurer Verirrung sterben“. Die Verweigerung, Jesus als dem Messias zu vertrauen, ist nicht die Ursache, sondern die Folge der Komplizenschaft mit der Weltordnung.

Die einzige Möglichkeit, den Folgen dieser „Sünde“ zu entgehen, besteht darin, auf den Messias Jesus zu vertrauen, der durch seinen Tod am Kreuz die gesamte Weltordnung in ihrer tödlichen Macht überwindet (so Veerkamp weiter in seiner Auslegung 2006):

„Unter den Bedingungen der herrschenden Weltordnung nach der Tora Gottes leben“ war für Johannes, aber auch für Paulus und die ganze messianische Bewegung, eine Illusion. Ihnen ging es um eine völlig andere, um eine radikal neue Ordnung der Welt: Nicht in der Welt anders leben, sondern eine andere Welt tätig erwarten, das war und ist der Gegensatz.

Versteht man Johannes auf dieser Linie, die von der Gerichtsverkündigung der jüdischen Propheten ausgehende zu den Juden führt, die Jesus als den Messias des Gottes Israels proklamieren, dann muss man ihm zwar vorhalten, dass er die jüdische Mehrheit seiner Zeit mit schärfster, ja überzogener und möglicherweise nicht einmal gerechtfertigter Polemik angreift, aber er tut dies nicht mit der Absicht, die jüdische Religion aufzuheben oder das Vertrauen auf den Gott Israels durch das Vertrauen auf einen ganz anderen Vatergott Jesu zu ersetzen. Erst recht geht es nicht um anti-jüdische Diffamierung:

Der Ausdruck „an euern Verirrungen sterben“ war keine moralische Disqualifikation der Juden, sondern ein politisches Urteil über die Strategie der Gegner. Der Gegensatz von 8,21f. ist antagonistisch; hier sind keine Kompromisse mehr möglich. Die Vorstellung des „antagonistischen Widerspruches“ stammt aus dem Marxismus, und sie erklärt sehr genau, um was es hier geht. Gnostizismus scheidet als Erklärungsrahmen aus. Johannes nimmt mit „oben“ und „hier“ jene modischen – gnostischen – Ausdrücke auf, aber er erdet sie politisch: *unten = Parteigänger des herrschenden Systems* und *oben = kein Parteigänger des herrschenden Systems*.

Es mag uns am Anfang des 21. Jahrhunderts für aus der Zeit gefallen anmuten, einen biblischen Text mit marxistischen Kategorien auszulegen. Hier geht es aber nicht darum, Begrifflichkeiten aus dem 19. oder 20. Jahrhundert in das 1. Jahrhundert einzutragen, sondern zu prüfen, ob der Gegensatz zwischen Rom als einem neuen welt-

weiten ägyptischen Sklavenhaus und dem Messias des aus dem Sklavenhaus befreienden NAMENS nicht tatsächlich politisch zu begreifen ist. Genau genommen ist jedoch gerade die bis heute gängige Vorstellung, Johannes habe den Glauben an Jesus als eine Ersetzung des jüdischen Gottvertrauens begriffen (oder, wie Wengst es abschwächend verstehen will, als eine Ausweitung des Angebot des jüdischen Gottvertrauens an die Völker), eine Eintragung späterer heidenchristlicher Vorstellungen in sein ursprünglich jüdisch-messianisches Evangelium.

Die Formulierung *egō eimi* {ICH BIN} in Vers 24 bezieht Ton Veerkamp eindeutig auf den NAMEN des Gottes Israels, der in seinem Messias Jesus erneut und dieses Mal endgültig befreiend an seinem Volk inmitten der Völker wirken will:

Johannes räumt mit allen Mystifikationen auf. Der Satz „Wenn ihr nicht dem *Egō eimi* vertraut, werdet ihr an euren Sünden sterben“, fasst das gerade Gesagte bündig zusammen. Wer, so könnten wir umschreiben, nicht vertraut, dass Exodus 3,14, das *’ehje ascher ’ehje* (LXX: *egō eimi ho ōn*), nach wie vor gültig ist, wird untergehen. Denn das *egō eimi* steht hier absolut, ohne Prädikat, und das schreibt die Übersetzung vor: „ICH WERDE DASEIN.“

Zwar bezieht sich Veerkamp in diesem Zusammenhang nicht wie Thyen auf den biblischen Hintergrund von Jesaja 43,25, aber er würde diese Stelle sicher als Bestätigung seiner Einschätzung sehen, dass nur das Vertrauen auf den NAMEN das Volk Israel vor dem Untergang bewahrt. Gemeint ist bei Johannes wie bei Jesaja nicht der Tod als individuelle Bestrafung von Sündern, erst recht nicht die Verdammung der Menschen in die Hölle nach ihrem Tod, sondern das Sterben Israels in Form von Unterdrückung, Deportation, Terror und Krieg – und letzten Endes das Ausbleiben des Lebens der kommenden Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden.

Johannes 8,22-30: Jesus ist der, der immer das in des VATERS Augen „Gerade“ tut

- 8,25 Da fragten sie ihn: Wer bist du denn?
Und Jesus sprach zu ihnen: Was soll ich euch zuerst sagen?
- 8,26 Ich habe viel über euch zu reden und zu richten.
Aber der mich gesandt hat, ist wahrhaftig,
und was ich von ihm gehört habe, das rede ich zu der Welt.
- 8,27 Sie erkannten aber nicht, dass er zu ihnen vom Vater sprach.
- 8,28 Da sprach Jesus zu ihnen:
Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet,
dann werdet ihr erkennen, dass ich es bin und nichts von mir aus tue,
sondern, wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich.
- 8,29 Und der mich gesandt hat, ist mit mir.
Er lässt mich nicht allein; denn ich tue allezeit, was ihm gefällt.
- 8,30 Als er das sagte, glaubten viele an ihn.

[25. Juli 2022] Nach Klaus Wengst (W270) reagieren Jesu Gegner auf die „schroffe Antwort Jesu mit ihrer Zuweisung von ‚oben‘ und ‚unten‘ und mit ihrem exklusiven Anspruch“ in Vers 25 mit einer Rückfrage, die in seinen Augen nur rhetorisch gemeint sein kann: „Wer bist du denn schon, dass du solche Ansprüche stellst?“ Daraufhin fragt Jesus ebenfalls rhetorisch: „Was rede ich überhaupt noch mit euch?“ Damit versteht er (Anm. 458) den Ausdruck *tēn archēn* {wörtlich: im Blick auf den Anfang, zuerst} so, wie es „schon die alten griechischen Ausleger getan haben“, und beklagt (W270), dass hier „nur Monologe geführt“ werden und dass Johannes von Jesu Gegnern ein negatives Bild entwirft, „das sich in der Überlieferung und Auslegung des Textes verfestigt und unheilvoll ausgewirkt hat.“ Andere Auslegungsmöglichkeiten dieses Verses zieht Wengst überhaupt nicht in Betracht, obwohl ihm durchaus bewusst ist, dass Jesus in Vers 26 trotz seiner „gerade angezeigten Resignation, dass Reden sinnlos sei“, dennoch weiter redet. Aber was wäre, wenn die Fragen in Vers 25 gar nicht rhetorisch gemeint sein sollten?

Wegen der in seinen Augen unerträglichen antijüdischen Zuspitzung der folgenden Verse kann Wengst offenbar nicht anders, als die Darstellung des johanneischen Jesus einer durchgehenden und zum Teil nicht unbedingt angemessenen Kritik zu unterziehen. So redet Jesus zwar weiter, was er eigentlich nicht wollte,

allerdings in einer Weise, die einem wirklichen Dialog widerspricht: „Über euch könnte ich viel reden und urteilen.“ Auf die eigene Infragestellung durch die anderen, wer man denn schon sei, folgt die Ankündigung, viel Negatives über die anderen sagen zu können. Sie wird nicht ausgeführt, aber doch ausgesprochen, was dem Gesprächsklima gewiss nicht förderlich ist.

Im zweiten Teil von Vers 26 erkennt Wengst dann eine Aussageabsicht, die dem unmittelbar Vorangehenden widerspricht:

In der Fortsetzung der Rede fällt sich Jesus sozusagen selbst ins Wort. Statt der Ausführung der angekündigten Möglichkeit folgt ein weiteres Mal die Beschreibung der eigenen Position: „Aber der mich geschickt hat, ist verlässlich. Was ich von ihm gehört habe, das rede ich zur Welt.“ Er sagt damit einmal mehr, wer er ist und was er tut. Der Text kann so gelesen werden, dass Jesus die rhetorische Frage, wer er sei, doch ernst nimmt und sie beantwortet. Anstatt die Polemik auszuführen, wird das eigene Zeugnis durchgehalten: Er ist nichts als Bote des ihn Sendenden.

Indem Jesus dabei „die Welt“ als Adressaten seiner Botschaft bezeichnet, kann Wengst zufolge „konkret die jüdische Welt gemeint sein (vgl. 18,20). Es kann aber auch anklingen, dass sich in Jesus der Gott Israels an die ganze Welt wendet.“ Eine dritte Möglichkeit bleibt außerhalb des Horizonts der von Wengst erwogenen Möglichkeiten, nämlich dass Jesus die Weltordnung überwinden muss, damit Israel inmitten der Völker leben kann.

Die „kommentierende Bemerkung“ des Evangelisten in Vers 27: „Sie erkannten nicht, dass er vom Vater zu ihnen sprach“, spiegelt nach Wengst (W271) „die Erfahrung der Gemeinde des Evangelisten wider, dass ihr Zeugnis von ihren jüdischen Landsleuten nicht akzeptiert wird.“ Der Umstand, dass Jesus in Vers 28 an diese Bemerkung anknüpft, „als hätten die Gesprächspartner Jesu geredet“, zeigt

in aller Deutlichkeit, dass es sich hier in keiner Weise um Wiedergabe eines tatsächlichen Gesprächs zwischen Jesus und anderen Juden handeln kann, sondern es liegt eine auf der literarischen Ebene durchgeführte Reflexion des Evangelisten von Auseinandersetzungen seiner Zeit vor. „Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, dass ich’s bin und nichts von mir aus tue, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, das rede ich.“

Dass die Erhöhung des Menschensohnes, von der in 3,14 und in 12,32.34 im Passiv die Rede ist, hier auf „die Angeredeten als dessen Subjekt“ bezogen wird, kann (Anm. 460) im Sinne einer Tendenz gedeutet werden, „nach der die Juden überhaupt zu den Verantwortlichen für die Kreuzigung Jesu gemacht werden“. Damit sind nach Wengst aber allenfalls „die führenden Juden“ gemeint, insbesondere „die Oberpriester und ihre Wachleute“, und Johannes „gibt auch Pilatus Schuld (19,11).“

Da Jesu Kreuzigung (W271) nur insofern als „Erhöhen“ im Sinne von „Verherrlichen“ gedeutet werden kann, „wenn gleichzeitig Gott Subjekt ist, wenn gerade in ihr Er selbst zum Zuge kommt“, und da „die Erkenntnis dieser ‚Erhöhung‘ wiederum den Glauben voraussetzt, ist deutlich, dass deren Ankündigung an den vorgestellten Adressaten vorbeigeht und vielmehr der Vergewisserung der eigenen Gemeinde gilt“:

Als Gegenstand der angekündigten Erkenntnis bei der Erhöhung erscheint wieder das absolute „Ich bin’s“, ergänzt um die Aussage, dass Jesus nichts von sich aus tut, sondern nur auftragsgemäß redet. In der Ohnmacht des Kreuzes kann er in der Tat nicht von sich aus handeln. Aber dass sich gerade darin sein Auftrag vollendet (19,28-30), ist dem bloßen Faktum des Kreuzes nicht abzugewinnen, sondern geht nur denen auf, die es zugleich als „Erhöhung“ begreifen.

In Vers 29 (W271f.) greift Jesus auf Vers 16 zurück und

unterstreicht, dass Jesus der Ort der Präsenz Gottes ist: „Und der mich geschickt hat, ist mit mir. Nicht hat er mich allein gelassen, denn ich tue jederzeit das ihm Wohlgefällige.“ Nachdem gerade der Tod Jesu im Blick war, dürften auch diese Aussagen von daher motiviert sein: Jesus hat sich bis zuletzt, bis in den Tod hinein auftragsgemäß verhalten und Gottes Willen getan; Gott hat ihm seinerseits die Treue bewahrt, auch und gerade in seinem Tod, mit dem er sich identifiziert.

Die diese Szene abschließende Bemerkung (W272) in Vers 30 hält Wengst für überraschend: „Als er das redete, gewannen viele Vertrauen auf ihn.“ Er kann sich das nur so erklären, dass „sich Johannes außer den direkten Gesprächspartnern Jesu, den führenden Juden, eine größere Zuhörerschaft vorgestellt“ hat, „was bei der Ver-

ortung im Tempelbereich leicht denkbar ist.“ Allerdings misst Wengst dieser Feststellung keine große Bedeutung bei, denn das Gespräch wird „in der nächsten Szene“ nicht etwa „einen besseren Verlauf“ nehmen. „Die Fronten werden sich im Gegenteil weiter verhärten.“ Könnte es aber nicht sein, dass Johannes nach wie vor davon ausgeht, dass die jüdische Öffentlichkeit gespalten ist, dass nicht alle Juden Jesus ablehnen, dass insbesondere die von den Pharisäern verfluchte Volksmenge zu ihm steht, dass Jesus definitiv nicht ganz Israel verdammen will, sondern nur diejenigen, die sich der Befreiung Israels entgegenstellen, indem sie ihn nicht akzeptieren?

Hartwig Thyen (T427) geht ganz anders als Wengst an die Frage heran, die Jesus in Vers 25 gestellt wird:

„Da fragten sie ihn: Wer bist du denn?“ Diese Frage setzt wohl voraus, daß sie das absolute *egō eimi* {ICH BIN} nicht begriffen haben und nun nach dem in ihren Augen fehlenden Prädikat dazu fragen...

Und zur Antwort Jesu: „*tēn archēn ho ti kai lalō hymin* {wörtlich: im Blick auf den Anfang, was ich euch auch sage}“ verweist Thyen zunächst auf die „Mehrdeutigkeit“ dieses kurzen Satzes „und die Schwierigkeit, ihn zu übersetzen. ... Im wesentlichen werden die folgenden drei Problemlösungen vorgeschlagen“.

Die erste Möglichkeit ist die (T428), auf die mit vielen anderen Wengst zurückgegriffen hat, nämlich „den Satz als eine (ärgerliche) Gegenfrage Jesu“ zu lesen.

Dazu ziehen sie die beiden Lexeme *ho* {das} und *ti* {was} zu einem als „warum“ verstandenen *hoti* zusammen und begreifen die Wendung *tēn archēn* adverbial im Sinne von „überhaupt“.

Zweitens „verstehen zahlreiche Ausleger das *ho ti* im Sinne des hebräischen *mah* als Indiz dafür, den Satz als Ausruf zu verstehen: ‚Ach, daß ich überhaupt noch mit euch rede!‘“

Thyen selbst plädiert im Anschluss an Barrett⁶⁷³ für eine dritte Möglichkeit, denn

diese grammatisch durchaus *möglichen* Versuche paßten „so schlecht zum nächsten Vers (*polla echō peri hymin lalēin* {vieles habe ich über euch zu sagen})“ und erschienen ihm gegenüber „so unsinnig, daß man sich gegen diese Möglichkeit entscheiden“ müsse. Er will den Satz darum als *Aussage* und *Antwort* Jesu auf die Frage: „Wer bist du?“ verstehen. Dazu plädiert er für die Lesart *ho ti* und ergänzt das seiner Meinung nach implizierte *egō eimi* aus V. 24: „*tēn archēn* ist dann wiederzugeben ‚zuerst‘, ‚am Anfang‘, ‚im Anfang‘... Wir müssen wählen zwischen der Übersetzung a) ich bin von Anfang an, was ich euch sage, und b) ich bin, was ich euch von Anfang an sage“. Weil sie dem Präsens *lalō* {ich rede} besser entspreche, plädiert Barrett für die erstere.

673 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 347.

Auch Thyen entscheidet sich für die Übersetzung: „(Ich bin) von Anfang an, was ich euch sage“ und erwägt als „Hintergrund unseres ‚Ich-Bin-Wortes‘ und seiner Bestätigung durch den hier erörterten strittigen Satz ... die Folge der V. 10 bis 12 von Jes 43“:

Ihr seid meine Zeugen, spricht der HERR, und mein Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr wisst und mir glaubt und erkennt, dass ich's bin. Vor mir ist kein Gott gemacht, so wird auch nach mir keiner sein. Ich, ich bin der HERR, und außer mir ist kein Heiland. Ich hab's verkündigt und habe auch geholfen und hab's euch hören lassen; und es war kein fremder Gott unter euch. Ihr seid meine Zeugen, spricht der HERR, und ich bin Gott.

Ich gebe diesen Text hier in der Lutherübersetzung wieder; zu bedenken ist, dass das von Luther mit „Heiland“ wiedergegebene hebräische *moschia'* bzw. griechische *sōzōn* angemessener mit „Retter“ oder „Befreier“ zu übersetzen ist.

Thyen verweist außerdem auf Burkett,⁶⁷⁴ der darauf aufmerksam macht,

daß Jesus die Frage: „Wer bist du?“ nicht damit beantwortet, wer, sondern *was* er ist: „Er erklärt, dass er genau das *ist*, *was* er sagt“. Damit beziehe er sich wohl auf das ‚Wort Gottes‘ (vgl. 12,48; 15,3; siehe das mögliche Spiel mit Am 8,11f zu 6,59), so daß er erkläre, eben das Wort Gottes zu sein, das er sage. Denn dieses Wort sagt er ja nicht nur, sondern er ist es leibhaftig. Burkett sieht in unserem strittigen Satz darum eine Korrespondenz zu Joh 1,1a, dessen *en archē* {im Anfang} dem *tēn archēn* {von Anfang an}, dessen *ēn* {war} dem *egō eimi* {ich bin}, und dessen *ho logos* {das Wort} dem *ho ti kai lalō hymin* {das, was ich euch sage} entspreche: „Auf die Formulierung ‚am Anfang‘ würde normalerweise ein Verb in der Vergangenheitsform folgen. Das Präsens des göttlichen Namens ‚Ich bin‘ im Kontext kann jedoch die normale Verwendung der Zeitform verändern, wie in 8,58: ‚Bevor Abraham war, bin ich‘.“

Indem Jesus in Vers 25 also nicht einfach auf eine rhetorische Frage in sinnloser Polemik mit einer eben solchen Retourkutsche reagiert, sondern auf den Gottesnamen anspielt, wie ihn der zweite Jesaja verwendet, schließt Thyen zufolge an

den so verstandenen Satz ... nun der folgende V. 26 sinnvoll an: ‚Vieles habe ich über euch zu sagen und zu urteilen (*krinein*). Aber der mich gesandt hat, der ist wahrhaftig, und ich (emphatisches *kagō*) sage der Welt (nur), was ich bei ihm gehört habe‘. In den Zusammenhang des Jes 42f bestimmenden ‚Rechtsstreites‘ JHWHs gehören auch die Stichworte des „Richtens“ und „Zeugens“.

674 Thyen zitiert Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT, Sheffield 1991, 154, mit seinen oben von mir am Anfang und Ende des Absatzes übersetzten Worten:

„He states that he *is*, just *what* he speaks“.

„The phrase ‚at the beginning‘ would normally be followed by a Verb in the past tense. However, the presence of the divine name ‚I Am‘ in the context may alter the normal use of tense, as in 8,58: ‚Before Abraham came to be, I Am‘“.

Dabei will Thyen die Aussage Jesu über das, was er bei seinem Vater gehört hat (T429), keinesfalls darauf beziehen, was „weithin als ausgemacht gilt“, seit Wilhelm Bousset⁶⁷⁵

im Blick auf Joh 1,18; 3,11.32; 7,16; 8,26.28.38.47; 12,49; 14,10 erklärt hat: „Der Sohn verkündet, was er in der Ewigkeit beim Vater gehört (geschaut) hat“ ..., ... {nämlich} daß in all diesen Fällen der mythische Gedanke im Spiel sei, Jesus rede hier von dem, was er vor seiner Inkarnation als präexistenter Logos bei Gott ‚gesehen‘ und ‚gehört‘ habe.

Vielmehr folgt Thyen W. H. Cadman,⁶⁷⁶ demzufolge Johannes (T430)

[allein in Weg, Wort und Geschick des jüdischen Mannes Jesus ... Johannes den Himmel geöffnet [sieht]. Wohl ist Jesus nach Joh 1,18 der ‚Exeget des Vaters‘, aber seinem Wort entsprechend: ‚Wer mich sieht, der sieht den Vater‘ (14,9), erfolgt sein *exēgeisthai* {Auslegen} des Vaters dadurch, daß er sich selbst auslegt. Und da sich nach Cadmans kaum zu bestreitender Einsicht, alle Aussagen Jesu auf seine irdische Person und Aktivität beziehen, gewinnt Jesus sein Selbstverständnis nach Johannes nicht aus irgendeinem präinkarnatorischen Wissen über Gott, die Welt und sich selbst, sondern ebenfalls allein aus der Anschauung seines eigenen irdischen Daseins, das er als seine ‚Sendung‘ begreift.

Nicht verwunderlich ist nach Thyen, dass nach Vers 27 Jesu Gegner nicht begreifen, „daß er vom Vater zu ihnen gesprochen hatte“, da sie nämlich „den absoluten Sinn dieses *egō eimi* mißverstehen und ein Prädikat vermissen, wenn sie fragen: ‚Wer bist du?‘“. Kann es aber sein, dass Jesus, wie Thyen annimmt, in den folgenden Versen 28-29 „dieses Defizit nun beheben“, also seine jüdische Gegner davon überzeugen will, dass er tatsächlich eins ist mit dem Gott Israels? Jesus sagt ihnen (T430):

„Wenn ihr den Sohn des Menschen erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen: ICH BIN, und daß ich nichts von mir selbst her tue, sondern nur sage, was mich der Vater gelehrt hat. Und der mich gesandt hat, der ist mit mir. Und er läßt mich nicht allein, denn ich tue allezeit, was ihm wohlgefällig ist“.

Auf Thyens wiederholten Versuch (T431), die Vorstellung vom Sohn des Menschen statt von Daniel 7 von Sprüche 30,1-4 her zu begreifen, mag ich nicht eingehen, gestehe ihm aber zu, dass in 8,28 „absichtsvoll mit Jes 52,6“ und schließlich auch 53,13 gespielt werden mag.

675 Thyen zitiert Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913, 170. In seinem Literaturverzeichnis taucht das Buch allerdings nicht auf.

676 Thyen beruft sich auf W. H. Cadman, *The Open Heaven*, edited by G. B. Caird, Oxford 1969.

Inhaltlich versteht Thyen (T432) vom Vers 30 her, der „als positiven Erfolg des Redens Jesu erklärt, daß daraufhin ‚viele an ihn glaubten‘“, den Vers 28

nicht als Gerichtsdrohung, sondern als positive Verheißung ... Von diesen „Vielen“ muß man aber die *pepisteukotes* {die geglaubt hatten} der durch V. 31 eröffneten neuen Rede Jesu unterscheiden (s.u. z. St.). Für dieses heilvolle Verständnis von *tote gnōsesthe hoti egō eimi* {dann werdet ihr erkennen} spricht auch der durchgehend positive Gebrauch des Lexems *ginōskein* {wissen, erkennen} und dessen häufige und enge Konnotation mit *pisteuein* {glauben, vertrauen} bei Johannes; vgl. ... V. 27f; 6,69 ...

Bestätigt wird „dieses Verständnis von V. 28 dadurch“, dass der Vers „auf der Ebene der evangelischen *Erzählung* vorausweist auf die Szene mit dem Lanzenstich in die Seite des Gekreuzigten (19,31-37)“. Dort wird „als die dadurch ‚erfüllte Schrift‘ ... Sach 12,10“ zitiert:

„Sie werden schauen auf den, den sie durchbohrt haben“. ... Dieses Zitat und unser V. 28 „haben insofern die gleiche Struktur, als beidemale das Subjekt diejenigen sind, die Jesus zu Tode gebracht haben, und insofern, als beidemale ihr Blick auf Jesus gerichtet wird.

Keinen Grund sieht Thyen jedenfalls dafür (T425), den in Vers 30 durch die Rede Jesu veranlassten Glauben vieler Juden „anders zu verstehen als die Reaktion seiner Jünger auf die *archē* {den Anfang} seiner *Zeichen*“ in 2,11, zumal „ja auch der definitive Beschluß der Hohenpriester und der Pharisäer, Jesus zu töten, in 11,47ff den Glauben vieler Juden an ihn voraus[setzt]“.

Ton Veerkamp⁶⁷⁷ meint zur ersten Hälfte von Vers 25: „Sie haben die Botschaft verstanden, aber sie fragen ihn: ‚Wer bist denn *du*?‘“ Hier bin ich mir nicht ganz sicher, ob es nicht heißen müsste: „Sie haben die Botschaft *nicht* verstanden“. Oder deutet Veerkamp diese Frage bereits von Vers 30 her als beginnende Einsicht?

Die Antwort Jesu (Vers 25b) deutet Veerkamp, indem er auf die inhaltliche Bedeutung des Wortes *archē* im Sinne eines grundlegenden Prinzips verweist. Und er knüpft an den prinzipiellen Gegensatz an, den er im vorigen Vers wahrgenommen hat, der zwischen der römischen Weltordnung und dem Gott Israels besteht:

Die Antwort: „Zunächst, um zu beginnen, das, was ich zu euch rede.“ Am Anfang (*archē, tēn archēn*) muss schonungslose Klarheit hergestellt werden. Der Widerspruch besteht zwischen dem, was in Israel Gott genannt wird, dem NAMEN – oder, mit Johannes, dem VATER – auf der einen Seite, Rom auf anderen Seite. *Hic Rhodus, hic salta* {hier ist Rhodos, hier springe = zeig hier, was du kannst!}. Man könnte noch viel sagen und be-, verurteilen, aber hier geht es ums Prinzip, um die *archē*.

677 [„Ich tue das in SEINEN Augen Gerade, immer!“, 8,21-30](#), Abs. 13-16 (Veerkamp 2021, 213; 2006, 142).

Genau das, was Jesus „hier über den antagonistischen Widerspruch sagt“, begreifen seine Gesprächspartner jedoch nicht. Kann es aber sein, dass seine Kreuzigung ihnen die Augen dafür öffnen wird? In Vers 28 scheint Jesus genau das vorauszusagen:

Deswegen wird Jesus das mit seinem Tod zeigen müssen: Wenn der Mensch, *bar enosch*, in die Hände Roms gerät, muss er am römischen Kreuz enden. Das Kreuz ist das Ende aller politischen Illusionen und so – und nur so! – erlöst es. Wenn sie ihn so „erhöht“ sehen werden, dann werden sie „erkennen, dass ICH ES BIN“. ...

Hier hören wir zum zweiten Mal das *egō eimi* absolut. Die jetzt aktuelle Gestalt des ICH WERDE DASEIN, des NAMENS, ist diese und keine andere Erhöhung des Messias.

Wir wissen natürlich: Die hier ausgedrückte Voraussage Jesu hat sich nicht erfüllt. Sein Tod am Kreuz hat seine Gegner nicht zur Erkenntnis geführt, dass er den befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert. Im Gegenteil:

Tatsächlich war das Kreuz für seine Gegner gerade das schlagende Argument *gegen* seine Messianität, ein Messias verliere nicht, nie!

Und auch für uns, insofern wir als Christen auf Jesus vertrauen wollen, ist der Kreuzestod dieses Messias eine gewaltige Herausforderung: „Was daran erlösend sein soll, müssen wir uns immer wieder fragen“.

Zu Vers 29 weist Ton Veerkamp schließlich noch auf den biblischen Zusammenhang hin, von dem her der Satz: *hoti egō ta aresta autō poiō pantote* {wörtlich: dass ich das ihm Wohlgefällige tue allezeit}, verstanden werden muss. Veerkamp zufolge ist es letzten Endes dieser Zusammenhang, der viele in der jüdischen Volksmenge dazu veranlasst, auf Jesus zu vertrauen:

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.“

Johannes 8,31-36: Befreiende Wahrheit oder versklavende Verirrung für Kinder Abrahams

8,31 Da sprach nun Jesus zu den Juden, die an ihn glaubten:
Wenn ihr bleiben werdet an meinem Wort,
so seid ihr wahrhaftig meine Jünger

8,32 und werdet die Wahrheit erkennen,
und die Wahrheit wird euch frei machen.

- 8,33 Da antworteten sie ihm:
Wir sind Abrahams Nachkommen
und sind niemals jemandes Knecht gewesen.
Wie sprichst du dann: Ihr sollt frei werden?
- 8,34 Jesus antwortete ihnen und sprach:
Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht.
- 8,35 Der Knecht aber bleibt nicht ewig im Haus;
der Sohn bleibt ewig.
- 8,36 Wenn euch nun der Sohn frei macht,
so seid ihr wirklich frei.

[26. Juli 2022] Mit Vers 31 beginnt nach Klaus Wengst (W272) ein neuer Abschnitt, der bis auf den letzten Vers 59 „eine einzige, durch keine situationsschildernde oder kommentierende Bemerkung unterbrochene Wechselrede zwischen Jesus und ‚den Juden‘“ darstellt:

Letztere werden zu Beginn als zum Glauben Gekommene charakterisiert. Davon ist aber alsbald nichts mehr zu spüren. Die Wechselbeziehung setzt sich auch am Ende fort, allerdings nicht mehr im Wort, sondern in handgreiflicher Tat: „Die Juden“ heben Steine auf und wollen Jesus damit bewerfen. Er aber verbirgt sich und verlässt den Tempel. Der Schluss dokumentiert damit eindrücklich das endgültige Scheitern eines Gesprächs, das an keiner Stelle ein wirkliches Gespräch war.

In Vers 31 kann nach Wengst allerdings (W273)

das hier gebrauchte Partizip Perfekt (*pepisteukótas* {zum Glauben Gekommene oder geglaubt Habende}) die Bedeutung des Plusquamperfekts haben und solche bezeichnen, die an Jesus geglaubt hatten, aber jetzt nicht mehr an ihn glauben. Dann wären nicht die in V. 30 genannten zum Glauben Gekommenen im Blick, sondern ganz andere, nämlich Apostaten {vom Glauben Abgefallene}.

Das ist nach Wengst zwar möglich, aber unwahrscheinlich. Denn wenn in Vers 30 in der griechischen Verbform des Aorist

mitgeteilt wird, dass Menschen „zum Glauben kommen“ bzw. „Vertrauen gewinnen“ und unmittelbar anschließend dasselbe Verb im Perfekt als Partizipialobjekt steht, müssen das einen solchen Text Lesende und Hörende so verstehen, dass von den vorher zum Glauben Gekommenen nun als Glaubenden die Rede ist. Wären mit der Perfektform ganz andere gemeint, müsste das durch eine ergänzende Angabe kenntlich gemacht werden.

Außerdem weist Wengst darauf hin, dass nirgends, wo „im Neuen Testament sonst das Partizip Perfekt von *pisteúein* („glauben“) gebraucht wird (Apg 15,5; 16,34; 18,27; 19,18; 21,20.25; Tit 3,8)“, es „die Bedeutung des Plusquamperfekts“ hat.

Wengst nimmt also an, dass die eben zum Glauben Gekommenen gleich wieder vom Glauben abfallen, zumal schon die „Glaubensaussage von V. 30 ... vom vorangehenden Kontext her überhaupt nicht motiviert“ war, „die Gesprächspartner alsbald wieder ‚die Juden‘ sind“ und der „Gesprächsscharakter ... in 8,12-30 von dem in 8,31-59 nicht unterschieden“ ist. Dass „ehemalige Gruppenmitglieder sich zur Kompensation ihres einstigen ‚Irrtums‘ bei der Bekämpfung der Ketzerei besonders“ hervortun, kann nach Wengst die „extreme Schärfe des Abschnitts 8,31-59“ erklären, aber es „macht die hier geführte Argumentation mit ihren Urteilen nicht zu einer unschuldigen“.

Gegen Wengst ist jedoch einzuwenden, dass auch an anderen Stellen im Johannes-evangelium abrupte Wechsel der Gesprächspartner Jesu vorkommen, die aus dem Zusammenhang erschlossen werden müssen. Kaum verständlich wäre es, Leute, die eben erst zum Glauben gekommen sind, schon in den nächsten Versen als Abtrünnige zu verteufeln, zumal dann, wenn die zum Vertrauen Gekommenen gar nicht die eben angeredeten führenden Juden bzw. Pharisäer sind, sondern nicht näher Genannte aus der Volksmenge. Ist es nicht denkbar, dass Jesus das neu gewonnene Vertrauen vieler aus der Volksmenge zum Anlass nimmt, sich nun noch einmal besonders an die zu wenden, die ihm ja auch einmal vertraut, aber sich, wie am Ende von Kapitel 6 berichtet, von ihm abgewendet hatten?

Jesu Eröffnung des neuen Gesprächsgangs in Vers 31 mit den Worten: „Wenn ihr bei meinem Wort bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Schüler“, erinnert Wengst zufolge an die erste „Schülergeschichte des Evangeliums in 1,35-39“, denn auch dort „blieben“ die ersten beiden Schüler bei Jesus“. Was Jesus jetzt sagt, ist außerdem durch die „nachösterliche Situation“ geprägt,

wenn nun vom Bleiben beim Wort Jesu die Rede ist. In seinem Wort ist er präsent. So bleibt bei ihm, wer sein Wort, wie es im Evangelium überliefert ist, liest und hört, es bedenkt und sich daran hält. So erweist sich wahre Schülerschaft Jesu nicht zuletzt in einer nicht abbrechenden Lektüre des Evangeliums, die in ihm die verbindliche Stimme Jesu zu hören sucht.

Allerdings ist das Evangelium nach Wengst nicht etwa für eine „isolierte Privatlektüre geschrieben worden“, vielmehr bildete es einen „Lesetext in der versammelten Gemeinde. Nur weil es auch so gebraucht wurde, ist es uns überhaupt erhalten.“

Und indem (W274) die „Gemeinschaft der Schülerinnen und Schüler Jesu“ beharrlich zusammen und bei der Sache bleibt, „in der Solidarität der Bedrängten“, ist sie nach Vers 32 dazu in der Lage, die Wahrheit zu erkennen, die frei machen wird:

Die Wahrheit, dass Gott den Weg Jesu bis in die tiefste Erniedrigung am Kreuz mitgeht, diese Wahrheit, die sich im Wort Jesu zusagt und sich im Bleiben bei ihm als tragfähig erweisen wird, macht in der Tat frei von der Kumpanei mit der starken Welt, der Recht und Gerechtigkeit gleichgültig sind und die auch über Leichen geht. Das ist die spezifische Sünde, die Johannes hier, wie der weitere Text zeigt, vor allem im Blick hat. Von ihr wird frei, wer im Bleiben

beim Wort Jesu auf den in ihm sich zusagenden Gott setzt. Die Zusage der Befreiung gilt nicht im Blick allein auf diese spezifische Sünde, da Jesus ja schon in 1,29 als „Lamm Gottes“ bezeugt wurde, „das die Sünde der Welt trägt“.

Interessant ist, dass Wengst hier Jesu „Zusage der Befreiung“ auf verschiedene Arten der Sünde bezieht, von denen eine spezifische mit gesellschaftlicher Unterdrückung zu tun hat, während er die andere offenbar als die allgemeine Sündenlast aller Menschen versteht, die von Jesus als dem „Lamm Gottes“ getragen wird. Außer Betracht bleibt bei ihm damit die Möglichkeit, dass Johannes mit der „Sünde der Welt“ genau die gesellschaftliche Grundverfehlung des weltweit herrschenden Systems der Pax Romana meint, die der Messias Jesus als die Verkörperung des befreienden NAMENS tragen und überwinden wird.

Die verwunderte Rückfrage der von Jesus Angesprochenen in Vers 33: „Nachkommenschaft Abrahams sind wir und waren niemandem jemals versklavt. Wieso sagst du: ‚Ihr werdet frei werden‘?“ ist nach Wengst sehr verständlich, da sie

aus ihrer eigenen Geschichte und Tradition Erfahrungen der Befreiung und die Zusage und Verheißung von Befreiung kennen. Wenn Johannes sie allein an Jesus bindet, abstrahiert er dann nicht von der Geschichte Gottes mit seinem Volk, die mit der Erwählung Abrahams begann? Hier stellt sich in der Tat ein Grundproblem. Es ist eine Aporie der messianischen Verkündigung gegenüber dem Judentum, das fragt, was ihm denn dieser Messias Jesus ohne messianisches Reich bringe, was ihm nicht auch ohne ihn verkündigt und zugesagt ist.

Was Wengst hier dreifach als „Grundproblem“, „Aporie“ und „uneingestandene Verlegenheit“ bezeichnet, spiegelt sich ihm zufolge (Anm. 678)

auch in der inhaltsleeren Behauptung Barths⁶⁷⁸ wider, die er als Quintessenz von V. 34 gibt: „Auch Abrahams Geschlecht ist nur frei, indem es durch den Sohn frei gemacht wird. Will es sich durch ihn nicht frei machen lassen, so *ist* es eben auch nicht frei“.

Wäre die Konsequenz, die aus dieser Verlegenheit zu ziehen wäre, nicht das Eingeständnis, dass dem johanneischen Jesus gegen das rabbinische Judentum eben nicht Recht zu geben ist? Vielleicht besteht aber auch bei Wengst wie bei Barth ein grundlegendes Missverständnis dessen, worauf Johannes hinaus will: Wenn Jesus unter den Bedingungen der weltweiten Versklavung unter die Weltordnung zwar gegen messianische Abenteuer auftritt, die nur in die Katastrophe führen, aber durch seinen Tod am römischen Kreuz dennoch Roms Todesmacht überwindet, so dass mit dem Anbruch der kommenden Weltzeit die messianische Hochzeit gefeiert werden kann, dann abstrahiert Johannes nicht von Abraham, sondern er knüpft an ihn an und sieht Abrahams Freude in Jesu Sieg über die Weltordnung begründet.

678 Wengst zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8), hg. v. W. Fürst, Zürich 1976, 381.

Wengst beschränkt sich im Grunde weiter darauf (W275), die in seinen Augen unerträglich exklusiven Aussagen des Johannes neben die dadurch nicht überholten Aussagen der jüdischen Tradition zu stellen. So betont er mit Recht, dass Israel frei ist, weil mit Abraham „das Mitgehen Gottes mit seinem Volk“ beginnt,

das er den Vätern und Müttern bewährt, das er durch Mose dem in Ägypten versklavten Volk neu zusagen lässt (Ex 3,14) und mit dem er sich als Befreier aus Ägypten erweist. Er geht mit ins verheißene Land (Dtn 31,3.6-8) und er geht auch mit in jedes Exil.

Die Antwort Jesu in Vers 34: „Alle, die die Sünde tun, sind Sklaven der Sünde“, ist Wengst zufolge

im Rahmen der jüdischen Tradition kein wirklicher Einwand. Auch nach ihr müssen sich die Kinder Abrahams in einem Tun bewähren, das dem seinen entspricht. Auch nach ihr gilt, dass der Sünde immer mehr verfällt, wer sich auf sie einlässt. Aber es gibt auch die Möglichkeit der Umkehr und es gibt Vergebung.

Nun weist nach Wengst der „Fortgang der Rede Jesu ... allerdings darauf hin, dass ‚Sünde‘ hier in einem spezifischen Sinn verstanden ist“, nämlich mit der Verweigerung des Glaubens an Jesus gleichgesetzt wird:

Wenn Jesus zum alles entscheidenden Kriterium auch gegenüber Juden gemacht wird, dann können sie – erkennen sie dieses Kriterium nicht an – sonst sagen und tun, was sie wollen, das Urteil wird immer dasselbe sein, dass nämlich keine „echte Treue“ vorliege. Aufgrund dieser Exklusivität waltet eine geradezu zwanghafte Logik, die nur noch ein antithetisches Gegenüber zulässt und sehr schnell zur Verteufelung der anderen Seite führen wird. Diese Logik ist in ihrem Ansatz zu durchschauen und in Frage zu stellen; sie darf nicht mehr nachgesprochen werden.

Die Frage ist dann allerdings, ob mit diesem Kerngedanken des Johannesevangeliums dann nicht doch auch – trotz Wengsts gegenteiliger Bemühungen – das ganze Evangelium als antijüdisch be- und verurteilt werden müsste. Die einzige Alternative, die ich sehe, ist die von Veerkamp vertretene Annahme, dass Johannes als Jude scharfe innerjüdische Kritik an rabbinischen Juden übt, die das Vertrauen auf den Messias Jesus verweigern und damit dem bestehenden römischen System der Versklavung in die Hände spielen. Das ist nicht antijüdisch, kann aber sowohl inhaltlich als auch im Blick auf die Wahl der argumentativen Mittel ebenfalls kritikwürdig sein.

Was Jesus in Vers 35 als „Allgemeinsatz“ über den „gerade genannten Begriff des Sklaven“ formuliert: „Der Sklave aber bleibt nicht auf immer im Haus; der Sohn bleibt auf immer“, bezieht sich nach Wengst einerseits „auf die vom Abfall gekennzeichnete Situation“. Wer nicht bei Jesus bleibt, ist „ein Sklave der Sünde“, wobei als „Sünde ... dann in erster Linie die Apostasie“ gilt. „Wer bleibt, erweist sich als ‚Sohn‘,

als zugehörig. Zugleich aber ist mit der Formulierung ‚der Sohn‘ – wie gleich deutlich wird – Jesus im Blick. Der Sohn, der im Haus bleibt, ist der Erbe; ihm kommt souveräne Freiheit zu.“

Auch den folgenden Vers 36 interpretiert Wengst zunächst allein aus der besonderen Situation des Glaubensabfalls in der johanneischen Gemeinde:

Als derjenige, der in das Herrenrecht eintritt, kann „der Sohn“ seinerseits frei machen. „Wenn also der Sohn euch frei macht, werdet ihr wirklich frei sein.“ Nach dem vorangehenden Kontext geht es um Befreiung von der Sünde. Als die besondere Sünde war die Apostasie im Blick. Sie bedeutet in der Situation und Perspektive des Johannes den Überschritt aus erlittener Ohnmacht in eine Position relativer Macht. Demgegenüber hieße Befreiung durch den Sohn, in der Ohnmachtssituation auszuhalten, in ihr und nicht jenseits ihrer Stärke zu gewinnen im Vertrauen auf den im gekreuzigten Jesus präsenten Gott. So gelesen, ist diese Aussage Zuspruch an die bedrängte Gemeinde.

Da diese innergemeindlich tröstende Aussage im Text des Evangeliums „sich aber als Anrede an diejenigen“ gibt, „die wenig später wieder als ‚die Juden‘ erscheinen“, gerät Johannes in eine Argumentation hinein, die sich in Wengsts Augen im Kreise dreht. Diesen „Juden“ nämlich

wird hiermit implizit gesagt, dass sie nicht „wirklich frei“ seien, weil sie sich nicht vom Sohn frei machen lassen. Dabei ist die Argumentation zirkulär. Von der Exklusivität des Anspruchs Jesu her ergibt sich als entscheidende Sünde, nicht auf Jesus zu vertrauen. Von dieser Sünde macht er diejenigen frei, die auf ihn ihr Vertrauen setzen. Dass diese Argumentation aus der Sicht der jüdischen Mehrheit seltsam erscheinen muss, liegt auf der Hand. Es scheint, dass ihr Johannes in der Weiterführung der Rede Jesu durch den folgenden Gedanken mehr Evidenz geben möchte. Aber er begibt sich damit auf eine schiefe Ebene, die ihn in zutiefst fragwürdige Folgerungen ableiten lässt.

Nach Hartwig Thyen (T433) stellt die „neue und fraglos die polemischste Debatte Jesu mit seinen jüdischen Antagonisten in unserem Evangelium“ in der „langen Passage 8,31-59“ eindeutig eine Auseinandersetzung mit „Apostaten“ dar (T436), „wie solche denn ja häufig zu den schärfsten Bestreitern dessen werden, was ihnen zuvor als unverbrüchliche Wahrheit erschienen war.“ Aus seiner ausführlichen Begründung dafür, „daß die *pepisteukotes autō loudaioi*“ {die an ihn geglaubt habenden Juden}, nicht diejenigen sein können, die eben zum Glauben an Jesus gekommen sind, sondern ehemalige Schüler, „die einst an Jesus geglaubt hatten, ihn jetzt aber zu töten trachten“, greife ich nur wenige Argumente heraus.

Erstens (T434) hat „die V. 30 beschließende Wendung *pisteuein eis auton* {an ihn glauben} bei Johannes nirgendwo eine negative Färbung..., als könne es sich hier um irgendeinen nur ‚halben‘ oder sonstwie defizitären Glauben handeln“.

Da zweitens (T435) „die in 8,31 genannten *hoi pepisteukotes autō loudaioi* Jesus aber von Anfang an feindlich begegnen und ihn zu töten trachten, ist es ausgeschlossen, die Wendung im präsentischen Sinn der *indikativischen* Perfektformen zu verstehen“, vielmehr muss man sie in einem „plusquamperfektischen Sinn“ begreifen. Vielleicht sind es die vielen seiner Schüler, „die Jesus wegen der unzumutbaren ‚Härte‘ seines *logos* verlassen und ihm die ‚Nachfolge‘ aufgekündigt hatten (6,60-66)“. Darin mag sich auch nach Thyen (T436)

die schmerzliche Erfahrung der Abwendung zahlreicher jüdischer Christen vom messianischen Bekenntnis zu Jesus spiegeln, die nach der Katastrophe des jüdischen Aufstandes gegen Rom und dem damit verbundenen Debakel des Messianismus ihre Zuflucht in dem relativ geschützten Raum der Synagoge gesucht haben.

Indem Jesus solchen Apostaten „und allen potentiellen ‚Anschlußtätern‘“ Jesus nun sagt: „Nur wenn ihr in meinem Wort *bleibt*, seid ihr in Wahrheit meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“, und

diesen Satz von der befreienden ‚Wahrheit‘ seines *Wortes* in V 36 dann durch die Erklärung variiert: *ean oun ho hyios hymas eleutherōsē, ontōs eleutheroi esesthe* („Allein wenn euch der ‚Sohn‘ frei macht, seid ihr wirklich Freie“), so wird ja deutlich, daß das Lexem *alētheia* {Wahrheit} hier, ebenso wie in Joh 14,6, als ein Prädikat dessen verstanden werden muß, der zuvor in den V. 24 u. 28 zweimal das absolute *egō eimi* {ICH BIN} ausgesprochen hatte. Denn weil Jesus dieses Wort nicht nur sagt, als sei es die von einem Lehrer ablösbare Lehre, sondern weil er in Person der fleischgewordene *logos* ist, wird es dem „Bleiben in meinem Wort“ entsprechend in 15,4 heißen: *meinate en emoi, kagō en hymin* {bleibt in mir, wie ich in euch} (s.u. z. St.).

Bemerkenswert ist nun, dass Thyen „die biblisch-jüdische Rede von Gottes ‚Wahrheit‘ (‘*emeth* – LXX: *alētheia*)“ als den „feste[n] Grund“ betrachtet, „in dem auch das johanneische Sprechen von der ‚Wahrheit‘ wurzelt, und nicht der hellenistisch-gnostische Dualismus von wahrer göttlicher Wirklichkeit im Gegensatz zum bloßem Schein und *pseudos* {Lüge} aller bloßen *eidōla* {Bilder, Idole} des Irdischen“, wie das andere Exegeten tun. B. C. Lategan⁶⁷⁹ weist außerdem (T436f.)

zu Recht darauf hin, daß auch die enge Konnotation von *alētheia* {Wahrheit} und *ginōskō* {wissen, erkennen} in unserem V. 8,32..., ebenfalls aus dem biblischen Zusammenhang von *emeth* {Treue} und *jada* {an}erkennen} begriffen sein will. Mit dem Erweis der biblischen Wurzeln des *egō-eimi*-Sagens Jesu, sowie des semantischen Feldes von *alētheia* und *ginōskō* bei Johannes ist aber zugleich gegeben, daß für dessen Rede vom „Erkennen der Wahrheit“ die pri-

679 Thyen zitiert B. C. Lategan, *The Truth that Sets Man Free* (John 8,31-36), *Neotest* 2 (1968), 71ff.

mär ethischen Momente der ‚Wahrhaftigkeit‘, ‚Wahrheit‘, ‚Treue‘ und ‚Verlässlichkeit‘, sowie des Erkennens als eines vertrauensvollen ‚An-Erkennens‘ konstitutiv sind.

Hier macht Thyen sehr viel deutlicher als an anderen Stellen, dass der johanneische Begriff der *alētheia* auf jeden Fall vom biblischen Begriff der „Treue“ und „Verlässlichkeit“ des Gottes Israels her ausgelegt werden muss.

Damit wendet sich Thyen auch dagegen (T437), Jesu mit einem Prädikat versehene *egō-eimi*-Worte, wie etwa der Satz: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (14,6), seien „als sogenannte ‚Rekognitionsformeln‘ (Bultmann)“ zu begreifen, „deren *egō* nicht Subjekt, sondern Prädikatsnomen wäre“, und damit „polemisch gegen irgendwelche konkurrierenden Ansprüche anderer gerichtet, wie das oft behauptet wird“. Denn dann hätte Jesus seines Erachtens „damit ja aufgehört, selbst Subjekt und Inhalt der ‚Wahrheit‘ zu sein, er hätte sich vielmehr einem vorgegebenen ‚Begriff von Wahrheit‘ unterworfen, an dem sein Anspruch dann zu messen wäre“.

Mittlerweile kann ich dieser Argumentation folgen, wenn dabei Folgendes beachtet wird: Jesus ist weder als Objekt oder Prädikatsnomen einem außerhalb des NAMENS zu verortenden Wahrheitsbegriff unterworfen noch ist er in der Weise das Subjekt des *egō eimi*, dass er den von ihm repräsentierten Gott neu definiert. Vielmehr verkörpert er als der vom Gott Israels Gesandte die Treue des NAMENS, den Weg des NAMENS, das Licht des NAMENS usw.

Zu Vers 33 äußert sich Thyen ganz anders als Wengst. Der hatte ja die Aussage der Juden über ihre Freiheit auf Grund ihrer Abrahamskindschaft mit den durchaus auch politischen Befreiungserfahrungen und -verheißungen ihrer Tradition verbunden. Thyen dagegen meint, es verstehe sich „von selbst“, dass

die Juden hier – anders als jene, die Jesus auf Grund seiner wunderbaren Brotvermehrung gewaltsam (*harpazein* {rauben}) als ihren König salben wollten (6,14f) – mit ihrem Einwand nicht ihre politische Freiheit im Auge haben und gewiß weder ihr Sklavendasein in Ägypten noch ihre babylonische Gefangenschaft noch auch die Beschwerden ihres gegenwärtigen Lebens unter der Herrschaft der Römer vergessen haben, sondern von ihrer religiösen Freiheit reden...

Dabei sieht er die Worte *eleutheroun* und *eleutheros* {befreien und Freiheit}, die bei Johannes nur „hier, in der kurzen Passage 8,32-36“, vorkommen, „kaum zufällig ... eng mit der Rede von ‚Abraham‘ als dem Vater der Juden verknüpft. Denn die Berufung auf Abraham als ‚unseren Vater‘ ist stereotyper Ausdruck jüdischer Erwählungsgewißheit“.

Dass in den Versen 34 und 35 „der Rede von der Freiheit der Kinder Abrahams nun noch der Gegensatz zwischen dem Bleiben des *freien* Sohnes im (Vater)haus und dem Nicht-Bleiben des Sklaven hinzugefügt wird“, erinnert Thyen zufolge (im An-

schluss an verschiedene Autoren, die ich nicht aufzählen möchte) „an die Genesis-Erzählung von der Verstoßung der Sklavin Hagar und ihres Sohnes Ismael aus dem Hause Abrahams ... (Gen 21,8-14), die auf seine Weise ja auch Paulus in Gal 4,21-31 verarbeitet hat.“ Dafür spricht insbesondere (T438), dass hier von „dem“ Knecht und „dem“ Sohn mit bestimmtem Artikel die Rede ist. Dabei wird hier die Vorstellung des ewig bleibenden Sohnes auf Jesus übertragen, „der nach V. 36 als der Freiheit verleihende ‚Sohn‘ die unter die Sünde Versklavten befreien wird“.

Anders als Wengst und ähnlich wie Thyen nimmt auch Ton Veerkamp⁶⁸⁰ in Vers 31 eine Änderung des Adressatenkreises wahr. Jetzt ist von Apostaten die Rede:

Die fast unerträgliche Vehemenz, mit der Jesus auf diese neuen Gegner einschlug, kann nur aus dem Text selber erschlossen werden. Es geht um Judäer, „die ihm Vertrauen geschenkt hatten“ (*pepisteukotus autō loudaious*), dies jetzt aber nicht mehr tun. Das setzt ein Plusquamperfektum voraus. Eine Sekte kann von Abtrünnigen nur mit Hass reden.

Zwar sieht es Veerkamp als eine

zusätzliche Schwierigkeit..., 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 Gojim {Völker, Heiden}. 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.

Den Inhalt der neu einsetzenden Rede Jesu in den Versen 31 und 32 interpretiert Veerkamp von der politischen Bedeutung der Worte *menein*, „bleiben“, und *alētheia*, „Wahrheit, Treue, Verlässlichkeit“ her:

Jesus macht eine grundsätzliche Bemerkung, die er in seinen Abschiedsreden ständig wiederholen wird – vor allem in Kapitel 15 nach der traditionellen Zählung. Das Verb *menein* hat mit Standfestigkeit zu tun. Die politische Lage erfordert nach Johannes gerade jetzt – nach der Zerstörung Jerusalems – Standfestigkeit. Diese fehlt, wie wir bei der Besprechung vom Zerfall der messianischen Gemeinde (6,60ff.) sahen. Diese Standfestigkeit ist kein verbohrtter Konservatismus, sondern beruht auf der *Treue* Gottes zu Israel. Das bedeutet das Wort *alētheia*. Diese *Treue* macht die Menschen frei.

680 [Die Treue und die Freiheit, 8,31-36](#), Abs. 2-13 (Veerkamp 2021, 214-216; 2006, 143-144).

Bis zu diesem Punkt könnte Jesus bzw. seine messianische Bewegung mit den rabbinischen Gegnern noch einig sein. Das hatten ja auch Wengst und Thyen herausgestellt: Jesu Gesprächspartner betonen, dass sie als Abrahamskinder bereits frei sind. Die Frage ist also, in welcher Weise hier Freiheit in neuer Weise verstanden wird:

Was ist Freiheit? In der Schrift steht das griechische Wort *eleutheros* für das hebräische *chofschi* oder *chor*. Letzteres übersetzt Buber mit *Edler*, gemeint ist eine Schicht, die frei von irgendwelchen Abgaben oder Arbeitsverpflichtungen ist. *Chofschi* ist der Zustand nach der Entlassung aus dem Sklavenzustand, also *befreit* von der Verpflichtung, dem Besitzer des Sklaven Dienste zu leisten, *frei* also im Gegensatz zu *versklavt*.

Hier wird gesagt: „Wenn ihr mit meinem Wort standfest bleibt, seid ihr *wirklich* meine Schüler, und ihr werdet die *Treue* erkennen und die *Treue* wird euch freimachen.“ Wenn Jesus verlangt, dass die Freiheit nur durch die Konzentration auf das Wort Jesu gegeben wird, dann fassen sie das als Preisgabe ihrer jüdischen Identität auf.

Genau wie Wengst breitet nun Veerkamp die Überzeugung des rabbinischen Judentums aus, durch die Beschäftigung mit der Tora Freiheit zu erlangen und zu bewahren:

In der Mischna werden die Menschen als *freie* oder *adlige* Menschen (*bene-chorin*) bezeichnet, die sich mit der Lehre der Tora (*thalmud thora*) beschäftigen (Mischna Avot 6,2). Die Beschäftigung mit der Tora macht die Menschen also frei. Obwohl das Mischnazitat aus dem sechsten Kapitel von Mischna Avot (*qinjan thora*) sehr viel jünger als Johannes ist, handelt es sich wohl um eine ursprüngliche und wesentliche Vorstellung des rabbinischen Judentums, dass die Tora frei macht: Sie sind als Judäer „Samen Abrahams“, als solche niemals Sklave (*doulos*, *‘eved*) und deswegen der Befreiung nicht bedürftig. Ihre Identität *ist* Freiheit. Wozu sollte sie die Treue noch befreien? Es heißt in dieser Mischnastelle:

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

Wie gesagt, diese Stelle stammt aus sehr viel späterer Zeit. Die Bemühung um das *thalmud thora* war Johannes bekannt. Seine Gegner sagen: Wenn jemand sich um die ganze Tora bemüht und versucht, die Tora zu leben, kann er nie Sklave der Weltordnung sein.

Diese Überzeugung seiner rabbinischen Mitjuden kann Johannes jedoch nicht teilen, und zwar Veerkamp zufolge nicht aus religiösen, sondern politischen Gründen: „Jo-

hannes hält das bestenfalls für eine Illusion, eigentlich für ein böses und verbiester-tes Festhalten an einer Tradition, die überholt ist.“ Warum? Weil unter römischen Bedingungen ein Leben nach den Vorschriften der Tora ebenso wenig möglich ist wie zu Moses Zeiten im Sklavenhaus Ägypten. Damals musste und konnte Mose das Volk Israel auf Grund der Treue Gottes bis dorthin bringen, wo das Land der Freiheit zum Greifen nahe war; heute muss und kann der Messias Jesus durch seinen Tod am Kreuz dem Römischen Imperium den Todesstoß versetzen, so dass das Leben der kommenden Weltzeit anbrechen kann. Wer aber dieses Vertrauen auf Jesus nicht aufbringt, sondern sich mit den herrschenden Umständen arrangiert, der wird, wie es in Vers 34 heißt, zu einem *poiōn tēn hamartian*, einem Täter dieser Sünde der Komplizenschaft mit Rom als dem Widersacher des befreienden Gottes Israels, und damit versklavt er sich selbst unter die versklavende Weltordnung:

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.

Zur Problematik der Abrahamskindschaft in den messianischen Gemeinden fügt Veerkamp weitere Überlegungen hinzu:

Gesegnet soll der Samen Abrahams sein. Für die messianischen Gemeinden in der Diaspora, die aus Juden und Nichtjuden (*Gojim*) bestehen, ist das natürlich ein Problem. Samen Abrahams sind die *Gojim* nicht. Paulus rettete sich damit aus der Affäre, dass er den Samen Abraham als Singular auffasst, und dieser Singular, diese einzelne Person, ist der Messias (Galater 3,16).⁶⁸¹ Die Frage war: Wer gehört dazu, wer nicht? Das wurde auch in anderen messianischen Gemeinden diskutiert. Die von Matthäus und Lukas gemeinsam benutzte Quelle (Matthäus 3,9; Lukas 3,8) sagt: „Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken.“

Diese Ansicht ist problematisch. Indem die Messianisten sagen, die biologische Nachkommenschaft aus Abraham spielt keine Rolle mehr, es geht nur

681 Dazu beruft sich Veerkamp auf Gerhard Jankowski, Friede über Israel. Paulus an die Galater. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte Nr. 47/48 (1990), 63ff.

noch um das Vertrauen auf den Messias, ist es zur Enterbung des leiblichen Israels, das dem Messias Jesus misstrauisch gegenüber steht, nur noch ein kleiner Schritt: Die Christen seien erwählt, die Juden verworfen. Geht Johannes diesen Schritt? Wir lassen die Frage zunächst stehen.

Veerkamp wird diese Frage schließlich so beantworten, dass nach Johannes zwar diejenigen Juden, die sich der Befreiung durch den Messias Jesus verweigern, mit der dem Untergang geweihten versklavenden Weltordnung untergehen werden, ähnlich wie die Propheten Israels und Judas ihrem Volk den Untergang angekündigt, wenn sie dem befreienden und Recht schaffenden NAMEN den Gehorsam verweigerten. Der Evangelist vertraut aber darauf, dass dennoch ein heiliger Rest aus ganz Israel einschließlich Samarias und der jüdischen Diaspora sich im Vertrauen auf Jesus in seiner messianischen Gemeinde versammelt, um nach der Überwindung der Todesmacht der römischen Weltordnung durch Jesu Kreuzestod den Anbruch der kommenden Weltzeit tätig zu erwarten. Die Perspektiven des Paulus und Lukas, die Juden auf dem Umweg über die Mission der Völker für Jesus zu gewinnen, oder des Matthäus, die Tora durch das Evangelium von Jesus zu den Völkern zu bringen, werden im Johannesevangelium nirgends ausdrücklich ausgesprochen. Zwar muss die Menschenwelt von der sie versklavenden Weltordnung befreit werden, das steht allerdings wie beim zweiten Jesaja im Dienst der Befreiung Israels. Zwar kommen einzelne Griechen in den Blick (12,20), die sich für Jesus interessieren, aber von ihnen ist mit äußerster Zurückhaltung die Rede, als ob Johannes befürchtet, was schon bald auch eintritt, dass sie der Befreiung Israels entgegenwirken werden, indem sie die entstehende Kirche dominieren und behaupten, das wahre Israel zu sein.

Johannes 8,37-40: Wer Jesus töten will, tut nicht die Werke Abrahams

8,37 Ich weiß wohl, dass ihr Abrahams Nachkommen seid;
aber ihr sucht mich zu töten,
denn mein Wort findet bei euch keinen Raum.

8,38 Ich rede, was ich von meinem Vater gesehen habe;
und ihr tut, was ihr von eurem Vater gehört habt.

8,39 Sie antworteten und sprachen zu ihm:
Abraham ist unser Vater.
Spricht Jesus zu ihnen:
Wenn ihr Abrahams Kinder wärt,
so tätet ihr Abrahams Werke.

8,40 Nun aber sucht ihr mich zu töten,
einen Menschen, der ich euch die Wahrheit gesagt habe,
die ich von Gott gehört habe.
Das hat Abraham nicht getan.

[28. Juli 2022] Klaus Wengst zufolge (W277) „gesteht Jesus seinen Gesprächspartnern“ in Vers 37 zwar formal die Abrahamskindschaft zu, aber mit „dem sofort folgenden Hinweis auf die unterstellte Absicht, ihn zu töten, behauptet er jedoch, dass sie faktisch nicht frei, sondern ‚Sklaven der Sünde‘ seien.“ Da es für diesen Vorwurf im gegebenen Zusammenhang keinen Anlass gibt, obwohl er allerdings „in der bisherigen Erzählung durch 5,18; 7,1.19.25 vorbereitet“ ist, sieht Wengst darin ein vorprägtes Motiv, einen „Topos“, der sich „für Johannes und seine Gemeinde“ von selbst verstand, zum einen weil in ihren Augen „führende Juden entscheidend daran beteiligt waren, was zur Hinrichtung Jesu führte“, und zum andern auf Grund der „eigene[n] Erfahrung der johanneischen Gruppe“:

Es fanden sich gerade auch in diesem Abschnitt Indizien, dass das Problem der Apostasie eine Rolle spielte; und Apostaten mögen leicht dazu neigen, ihren einstigen „Irrtum“ in Gestalt derjenigen zu bekämpfen, die ihm noch anhängen. Die **Fixierung „der Juden“ auf die Tötungsabsicht gegenüber Jesus** dürfte Rückprojektion aus der eigenen Situation sein, in der man sich von der umgebenden jüdischen Mehrheit bedrängt fühlt.

Interessant ist nun, „dass die in den Kapiteln 5, 7 und 8 ‚den Juden‘ unterstellte Tötungsabsicht“ nach Wengst gar nicht zu dem passt, „was Johannes in der Passionsgeschichte tatsächlich erzählt“. Dort sind es nämlich „konkret nur die Oberpriester“, denen Johannes „größere Schuld“ am Tod Jesu zuschreibt „als Pilatus (19,11)“. Dass „Repräsentanten der jüdischen Führung ... aus Gründen politischer Opportunität Jesus als potentiellen Aufrührer dem römischen Präfekten in die Hände gespielt haben (vgl. Joh 11,47-50)“, ist sogar historisch wahrscheinlich. Erst „als man sich um Jesus willen im Gegensatz zur jüdischen Mehrheit findet“, wird die Erinnerung daran im Sinne einer allgemeinen Tötungsabsicht der Juden verallgemeinert. Bei Johannes erscheint es Wengst zufolge geradezu „als zwanghaft, wie er sie einführt und dann auf ihr beharrt. Da zudem unsere Erfahrung eine ganz andere ist, verbietet es sich in jedem Fall, diese Unterstellung nachzusprechen.“

Als warnendes Beispiel (Anm. 474), wohin „ein interpretierender Nachvollzug“ führen kann, verweist Wengst auf Bultmanns⁶⁸² Auslegung:

Nachdem er die Berufung der Juden auf die Abrahamskindschaft so gedeutet hat, dass sie diese damit zu einem „sicheren Besitz“ machen, womit „die zur bloßen Vergangenheit entstellte Geschichte zur zukunftraubenden, d. h. lebenraubenden Macht (wird)“, fährt er unmittelbar anschließend fort: „[...] ihr Woher ist das des Todes; ihr Vater ist, wie V. 38 andeutend sagen wird, der Teufel. Und so ist ihre Mordabsicht nur das ihrem Selbstverständnis entsprechende Verhalten“. Eine Seite weiter spricht er zweimal vom „Mordwillen der Juden“. Auch hier ist auf das Erscheinungsjahr dieses Kommentars hinzuwei-

682 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 338.

sen: 1941. Sein Autor war alles andere als ein „Deutscher Christ“ und natürlich sind für ihn „die Juden“ durchgängig „die Repräsentanten der Gott feindlichen Welt“. Aber angesichts der zitierten Formulierungen scheint es mir offensichtlich zu sein, dass eine solche Hermeneutik nicht ausreicht.

In der Begründung für die Tötungsabsicht der Juden (W277): „weil mein Wort bei euch nicht durchdringt“, zeigt sich nach Wengst einmal mehr (W278), „dass das Problem der Apostasie den unmittelbaren Hintergrund bildet“. Wenn aber der „Tatbestand, dass das Wort Jesu bei ‚den Juden‘ nicht ‚ankommt‘, ... ihre Absicht“ begründet, „ihn zu töten“, dann muss diese „Logik ... zur Verteufelung der Gegenseite“ führen:

Und in der brisanten Form von „den Juden“ als „Ungläubigen“ und „Gottesmördern“ hat sie in der Geschichte der stark gewordenen Kirche immer wieder für Juden tödliche Folgen gehabt.

Diese „zur Verteufelung führende Logik“ tritt in Vers 38 schon deutlich hervor. Jesus betont erneut: „Was ich beim Vater gesehen habe, rede ich“, über seine Gesprächspartner sagt er: „Auch ihr tut nun, was ihr vom Vater gehört habt.“

Wenn aber jeweils das gesagt und getan wird, was beim Vater gesehen oder gehört wurde, das Reden Jesu und das Tun seiner Gesprächspartner jedoch gerade nicht einander entsprechen, dann wird von solchen Prämissen die Behauptung einer unterschiedlichen Vaterschaft erzwungen. So steuert das Folgende konsequent auf die Teufelskindschaft „der Juden“ zu. Die entscheidende Prämisse ist dabei die Fixierung des Gegenübers Jesu auf die Absicht, ihn zu töten. Diese Prämisse ist entschieden in Frage zu stellen.

Nachdem Jesu Gesprächspartner in Vers 39 „der impliziten Bestreitung ihrer Abrahamskindschaft“ widersprochen haben, indem sie betonen: „Unser Vater ist Abraham“, wendet Jesu ein, dass dem auch „die Taten Abrahams“ entsprechen müssten, womit die rabbinische Tradition grundsätzlich auch übereinstimmt. Aber in Vers 40 unterstellt Jesus seinen Gesprächspartnern, diesem Kriterium nicht zu entsprechen: „Jetzt aber sucht ihr mich zu töten – einen Menschen, der ich zu euch die Wahrheit geredet, die ich von Gott gehört habe. Das hat Abraham nicht getan.“ Dieser bereits in Vers 37 erhobene Vorwurf (W278f.) ist allerdings „hier genauso unmotiviert wie dort. Denn die Gesprächspartner Jesu haben in der Zwischenzeit nichts anderes getan, als Abraham ihren Vater zu nennen.“ Nach Wengst erfährt und deutet die johanneische Gemeinde ihre späteren Auseinandersetzungen mit jüdischen Gegnern offenbar in dem Sinne, „dass Jesus, ‚der die Wahrheit geredet hat‘, in ihrer Gegenwart mundtot gemacht werden soll.“

Auch Hartwig Thyen (T439) betont zu Vers 38, dass in beiden Satzhälften absichtsvoll „nur von ‚dem Vater‘ (*tō patri* bzw. *tou patros*) die Rede“ ist, um nicht „zu früh die Identität des jeweiligen Vaters“ zu enthüllen, so dass Jesu Gegner das Gesagte erst einmal missverstehen müssen:

Nur das nicht durch das Possessivum definierte *tō patri* ermöglicht es den Antagonisten Jesu ja, nun zu erklären: „Unser Vater ist (doch) Abraham!“ Worauf Jesus dann erwidern kann: „Wenn ihr (wirklich) Abrahams Kinder wäret, dann tötet ihr auch Abrahams Werke. Dagegen sucht ihr jetzt aber, mich zu töten, einen Menschen, der ich euch (doch nur) die Wahrheit gesagt habe, die ich bei Gott gehört habe. Das hat Abraham nicht getan. Ihr tut die Werke eures Vaters“.

Dazu hebt Thyen besonders hervor:

Anders als bei Paulus ist hier nicht vom Glauben, sondern von den *Werken* Abrahams und davon die Rede, daß einer tut, was sein Vater tat, denn der Glaube und die im Liebesgebot gipfelnde Ethik sind bei Johannes untrennbar miteinander verbunden.

Im Hintergrund des in Vers 37 und 40 erhobenen Vorwurfs, Jesus töten zu wollen, sieht Thyen jüdische Auslegungen der Bibelstelle 1. Mose 21,9-10, auf die bereits die Verse 34-36 angespielt hatten. An sich wird dort „nur erzählt, daß Sarah den Sohn Hagers, der Ägypterin, mit ihrem Sohn Isaak ‚spielen‘ sah (*paizonta* – HT: *mṣa-cheq*)“; die Lutherbibel übersetzt: „dass er lachte“, was auch eine mögliche Bedeutung des hebräischen Wortes *zachaq* ist. Es gibt aber „Targume {Bibelübertragungen ins Aramäische} und Midraschim {rabbinische Auslegungen}“, die „das Spielen der beiden Halbbrüder“ ausspinnen. Mit „der beliebten Methode des Vergleichs ähnlicher Wörter (*gezerah schavah*), in diesem Fall von *mizchaq* {lachen, spielen} mit dem Lexem *schachaq* (einen Kampf führen) von 2Sam 2,14“ kommt etwa Rabbi Jismael im Tosefta-Traktat Soṭa zu der Deutung: „Dieser Vergleich lehrt, daß Sarah gesehen hatte, wie Ismael Pfeile nahm und auf Isaak schoß, in der Absicht ihn zu töten“. Diese Deutung überträgt Jerome Neyrey⁶⁸³ folgendermaßen auf unseren johanneischen Zusammenhang:

„Ich nehme an, dass dieses letztere Verständnis von Ismael als Mörder auch in der johanneischen Argumentation zum Tragen kommt, denn Jesus wirft seinen Zuhörern vor, dass sie 'ihn zu töten suchen' (8,37: siehe 8,28.40.44 und 59). Tatsächlich fungiert dieses ‚Suchen‘ Jesu gerade als Beweis dafür, dass die Zuhörer nicht von Abraham durch Isaak, sondern durch Ismael abstammen, denn sie tun, was Ismael getan hat, nämlich versuchen zu töten“.

683 Thyen zitiert Jerome H. Neyrey, *Jesus the Judge. Forensic Process in John 8,21-59*, Bib 68 (1987), 523, mit den folgenden von mir oben übersetzten Worten:

„I suggest that this latter understanding of Ismael-as-murderer might also be operative in the Johannine argument, for Jesus accuses his hearers of ‚seeking to kill him‘ (8,37: see 8,28.40.44 and 59). In fact, this ‚seeking‘ of Jesus functions precisely as the proof that the audience is not descended from Abraham through Isaac, but through Ishmael, for they do what Ishmael did, i. e. attempt to kill“.

Thyen sieht im „Verhalten derer, die sich hier ‚Abrahams Kinder‘ nennen“, außerdem einen „Gegensatz zu Abraham“, wie er nach 1. Mose 18,1ff. „die Boten Gottes ‚aufnahm‘“, während sie selber (T440) nach dem Satz des Prologs handeln: „Er kam in sein Eigentum, doch die Seinen nahmen ihn nicht auf‘ (1,11), ja sie trachten gar, ihn zu töten. ‚Das hat Abraham nicht getan‘.“

Nach Ton Veerkamp⁶⁸⁴ ist der Tötungsvorwurf gegenüber den Juden in Vers 31, den „wir hier schon zum sechsten Mal“ hören, offenbar „für Johannes zur Obsession geworden“. Wie Wengst führt er ihn auf die „heftigen Anfeindungen“ zurück,

denen seine Gruppe seitens der Synagoge in ihrem Ort ausgesetzt war. Darauf werden wir erst bei der Erklärung von 16,2 näher eingehen. Soviel sei hier gesagt, dass der Konflikt für *beide* Seiten bedrohlich, ja, lebensbedrohlich war.

Wie erklärt Jesus den Gegensatz, dass die „Gegner ... ‚zwar‘ Samen Abrahams“ sind, „‚aber‘ sie suchen Jesus zu töten“? Veerkamp formuliert hier ein wenig ungenau:

Jesus fängt bei der Erklärung jenes „aber“ mit der Feststellung an, er rede das, was er beim VATER gesehen (!) hat, sie tun das, was sie von *ihrem Vater* gehört haben.

Inhaltlich stimmt das, aber wörtlich ist in *beiden* Satzhälften, wie Thyen betont hatte, nur vom Vater *ohne* Possessivpronomen die Rede. Anders als die Lutherbibel müsste man wörtlich übersetzen: „Was ich *beim Vater* gesehen habe, rede ich; und ihr tut, was ihr gehört habt *vom Vater*.“ Bisher kann man nur ahnen, welcher Gegensatz hier herausgearbeitet wird, und aus dem Zusammenhang schließen, dass hier zwei verschiedene Väter gemeint sind:

Es handelt sich also um den verwirrenden Gegensatz VATER/Vater. Für Jesus ist VATER der Gott Israels, der Impuls seines ganzen Lebens. Auch die Gegner handeln aus einem Impuls, der ihren Lebensgang bestimmt, aus *ihrem Vater*. Sie fassen das genealogisch auf, ihr Vater sei Abraham. Euer Werk, so Jesus, sei, dass ihr mich zu töten sucht, das sei kein Werk Abrahams, sondern das Werk *eures Vaters*. Abraham hat seinen Sohn nicht getötet, da sei „Gott“ (VATER) vor. Ihr sucht mich, den *monogēnes* {den Einziggezeugten} (1,14.18), den neuen Isaak, zu töten. *Euer Gott (Vater)* muss der absolute Gegensatz zu meinem Gott sein.

So erwägt Veerkamp über Wengst und Thyen hinaus eine weitere Möglichkeit, den Tötungsvorwurf zu erklären, indem er ihn nämlich auf die Opferung Isaaks bezieht, die von Abraham durch das Eingreifen des NAMENS nicht vollzogen werden musste, während die jüdischen Gegner Jesu den Tod Jesu als des zweiten Isaak betreiben.

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

Eine andere Auslegungsrichtung als Wengst, demzufolge hier alles auf die Verteufelung der Juden hinausläuft, deutet Veerkamp dadurch an, dass er die Frage stellt, von welchem Gott sich Jesu Gegner bestimmen lassen: vom Gott Israels oder von einem ganz anderen Gott.

Johannes 8,41-47: Wer dem Gesandten des NAMENS die Liebe verweigert, hat dessen Widersacher zum Vater

- 8,41 Ihr tut eures Vaters Werke.
Da sprachen sie zu ihm:
Wir sind nicht aus Hurerei geboren;
wir haben einen Vater: Gott.
- 8,42 Jesus sprach zu ihnen:
Wäre Gott euer Vater, so liebtet ihr mich;
denn ich bin von Gott ausgegangen und komme von ihm;
denn ich bin nicht von mir selber gekommen,
sondern er hat mich gesandt.
- 8,43 Warum versteht ihr meine Rede nicht?
Weil ihr mein Wort nicht hören könnt!
- 8,44 Ihr habt den Teufel zum Vater,
und nach eures Vaters Begierden wollt ihr tun.
Der ist ein Mörder von Anfang an
und steht nicht in der Wahrheit,
denn die Wahrheit ist nicht in ihm.
Wenn er die Lüge redet,
so redet er aus dem Eigenen;
denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge.
- 8,45 Weil ich aber die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht.
- 8,46 Wer unter euch kann mich einer Sünde überführen?
Wenn ich die Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir nicht?
- 8,47 Wer von Gott ist, der hört Gottes Worte;
ihr hört darum nicht, weil ihr nicht von Gott seid.

[29. Juli 2022] Indem Klaus Wengst zufolge (W279) „Johannes ‚die Juden‘ in einen grundsätzlichen Gegensatz zu Abraham“ manövriert, bereitet „er immer deutlicher eine andere Vaterschaft für sie“ vor (Vers 41): „Ihr vollbringt die Taten eures Vaters“. Dieser andere Vater wird aber noch nicht genau benannt. Klar ist nur, „dass mit ihm nicht Abraham gemeint sein kann.“ Da mit dem „Vorwurf, Abraham nur nominell zum Vater zu haben“, aber auch „ihre ungeteilte Hinwendung zu Gott bestritten“ und der „Vorwurf des Götzendienstes“ verbunden ist, „wehren sich die Ge-

sprächspartner Jesu mit der Verneinung dessen, ‚im Ehebruch erzeugt‘ zu sein, und sagen ihre Zugehörigkeit zu dem einen Gott aus: „*Einen* haben wir zum Vater: Gott.““

Darauf antwortet Jesus in Vers 42 mit dem Satz:

„Wenn Gott euer Vater wäre, liebtet ihr mich.“ Der unausgesprochene, aber sozusagen laut gedachte Umkehrschluss lautet: Da ihr mich nicht liebt, sondern mich im Gegenteil umbringen wollt, ist Gott auch nicht euer Vater. Wieder ist zu betonen, dass wesentlicher Bestandteil dieser Logik die unterstellte Tötungsabsicht ist. Dass ihn lieben müsste, wer Gott zum Vater hat, begründet Jesus einmal mehr damit, dass er nicht eigenmächtig handelt, sondern nichts anderes ist als von Gott beauftragter Bote: „Denn ich bin von Gott ausgegangen und komme von ihm. Nicht von mir selbst nämlich bin ich gekommen, sondern er hat mich gesandt.“

Was folgt aus diesem Vers des Johannesevangeliums für die christliche Verkündigung? Karl Barth⁶⁸⁵ spricht die „**Behauptung der Vaterschaft Gottes allein für diejenigen, die Jesus lieben**, ... in aller Bestimmtheit“ nach und betont diese sogar

noch schärfer ..., als der Text es tut. Er schreibt: „Gott zum Vater haben heißt Jesu Jünger sein. Wo das Zweite [...] nicht eintritt, da ist auch das Erste *nicht* vorhanden. Offenbarung wäre eben nicht Offenbarung, wenn sie nicht in dieser Strenge und Ausschließlichkeit Gehorsam forderte. Ein Minimum von Toleranz und Nachsicht wäre die Leugnung der Offenbarung“.

Klaus Wengst lehnt diesen christlichen Absolutheitsanspruch mit guten Gründen ab (W280):

Wenn ich dem Evangelisten an dieser Stelle nicht nachspreche, geht es mir nicht um „Toleranz und Nachsicht“, sondern einmal um Gerechtigkeit, was die unterstellte Tötungsabsicht betrifft, und zum anderen und vor allem um Anerkennung Gottes als des in Israel schon bekannten und weiter bekannten Gottes, der seine Geschichte mit diesem Volk hatte und weiter hat. Von daher und im Blick auf die inzwischen tatsächlich abgelaufene Geschichte zwischen Christen und Juden müsste V. 42a als Anrede an Christen heute so gefasst werden: „Wenn ihr an den Sohn glaubtet, durch den ihr zum Vater gekommen seid, liebtet ihr sein Volk, das er erwählt hat.“

Dieser Neuausrichtung der christlichen Theologie in interreligiöser Verantwortung stimme ich von ganzem Herzen zu. Man muss sich dabei aber dessen bewusst sein, dass hier Johannes nicht einfach ausgelegt, sondern kritisch gegen den Strich gelesen wird. Komplizierter wird die Sache dadurch, dass in meinen Augen das hier von Wengst gegen den Strich Gelesene schon in der späteren antijüdischen Lektüre der

685 Wengst zitiert Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8), hg. v. W. Fürst, Zürich 1976, 384.

späteren heidenchristlich dominierten Kirche besteht, während für den jüdisch-messianischen Evangelisten die Liebe zu Jesus tatsächlich identisch ist mit der Liebe zu dem Volk, das dessen VATER erwählt hat. Sein innerjüdischer Kampf richtet sich gerade gegen diejenigen Juden, die durch die Ablehnung des Messias Jesus dem Gott Israels und damit auch dem Ziel der Befreiung Israels untreu geworden sind.

Was Jesus in Vers 42 zum wiederholten Male über sein Verhältnis zu Gott sagt, zeigt in Wengsts Augen, „dass es keine neuen Argumente mehr gibt. Dieselben Thesen werden unermüdlich wiederholt. Die Positionen stehen sich unversöhnlich gegenüber.“

Darum ist auch Jesu Frage in Vers 43: „Warum versteht ihr meine Rede nicht?“ letztlich nicht ernst gemeint. Er beantwortet sie ja sofort selbst: „Weil ihr mein Wort nicht hören könnt“. Dabei geht es bei dem Wort *ginóskein* im ersten Satz „nicht um ein bloßes Verstehen oder Erkennen, sondern zugleich damit ein Anerkennen“, und das Wort *akoúein* im zweiten Satz meint mehr als ein akustisches „Hören auf das Wort Jesu“, nämlich „dass es sich zu eigen gemacht und ihm gehorcht wird.“

In der dreimaligen Erwähnung des Wortes Jesu in diesem Abschnitt nimmt Wengst eine „Steigerung zum Negativen“ wahr, was das Verhältnis seiner Gesprächspartner zu diesem Wort betrifft:

Zunächst wurde in V. 31 das Bleiben im Wort zur Bedingung wahrer Schülerschaft erklärt und dabei ein zeitweiliger Aufenthalt im Raum dieses Wortes vorausgesetzt. In V. 37 hieß es, dass das Wort Jesu bei diesen Hörern nicht durchdringe, nicht Raum greife bzw. keine Fortschritte mache. Und jetzt wird schlicht konstatiert, dass sie gar nicht hören könnten. Mir scheint das Ausdruck dessen zu sein, dass es zwischen der johanneischen Gruppe und der jüdischen Mehrheit keine wirkliche Kommunikation mehr gab.

Vers 44 soll nun nach Wengst erläutern, dass „Jesu Gesprächspartner sein Wort nicht hören können“, ein Vers, der ihm zufolge „wahrscheinlich der problematischste im ganzen Johannesevangelium“ ist:

„Ihr habt den Teufel zum Vater“, heißt es zu Beginn. Hier wird die Konsequenz gezogen, die das Vorangehende vorbereitete. Im Pochen auf die den Gesprächspartnern Jesu unterstellte Tötungsabsicht wurde ihnen bestritten, dass sie Kinder Abrahams, Kinder Gottes sein könnten. Und so wird auf diesen anderen Vater geschlossen, den Teufel. Diese äußerste und äußerst arge Zuspitzung, die „die Juden“ zu Kindern des Teufels erklärt, wird aus einer Wirklichkeit heraus vorgenommen, die Johannes mit seiner Gruppe als äußerst bedrängend erfährt.

Was ich in dieser Auslegung von vornherein problematisch finde, ist das Fehlen jeglicher Überlegung, was das griechische Wort *diabolos*, das Johannes hier verwendet, im biblischen Kontext bedeutet. Damit setzt Wengst voraus, dass die Vorstellung,

die in unserem Köpfen vom „Teufel“ existiert, einfach so auf das Johannesevangelium angewendet werden kann.

Die Parallele einer ähnlichen Verteufelung findet Wengst in der „Qumrangemeinde“, deren „Gründer ... gewaltsam aus Jerusalem verdrängt worden“ waren und die (W280f.) „auch weiterhin Anfeindungen und Nachstellungen ausgesetzt“ ist (W281):

Auch sie bezeichnet daraufhin ihre Feinde als Teufelskinder, als „Kinder Belials“, wobei in Qumran so wenig wie im Johannesevangelium ein prinzipieller Dualismus besteht. So heißt es an einer Stelle: *„Und ich will dir Ruhe verschaffen vor allen deinen Feinden (2 Sam 7,11), d.h. dass er ihnen Ruhe verschaffen wird vor allen Kindern Belials, die sie straucheln lassen, um sie zu vernichten durch ihren Trug, wie sie mit einem Plan Belials kamen, um die Kinder des Lichts straucheln zu lassen und trügerische Pläne gegen sie zu planen, um sie für Belial zu ergreifen in schuldiger Verirrung“*.⁶⁸⁶ Beide Reaktionen machen nicht zuletzt das Elend einer je verfahrenen Situation deutlich. Die als bedrückend empfundene Erfahrung, abgedrängt zu werden, führt zur Verteufelung derer, von denen man sich verleumdet und bedroht fühlt.

Bevor Wengst Vers 44 weiter auslegt, betont er zunächst, dass der auf die Juden bezogene Satz: „Ihr habt den Teufel zum Vater“, heutzutage auf keinen Fall mehr nachgesprochen werden darf. In diesem Zusammenhang weist er darauf hin, dass sich ein „bemerkenswerter Umgang mit diesem Text“ bei Origenes⁶⁸⁷ findet:

Er stellt die Aussagen von 8,41 („Ihr tut die Werke eures Vaters“) und 8,44 („Ihr seid aus dem Teufel als eurem Vater“) zusammen und bezieht sie mit Hilfe von 1. Joh 3,8-10 („Wer die Sünde tut, ist aus dem Teufel usw.“) auf „uns“: „Solange wir Sünden tun, haben wir die Herkunft aus dem Teufel noch nicht ausgezogen, auch wenn wir meinen, an Jesus zu glauben. [...] An den Früchten werden wir erkannt, wessen Kinder wir sind“.

Im Gegensatz dazu muss Martin Luther⁶⁸⁸ als außerordentlich negatives Beispiel in die „verhängnisvolle Nachgeschichte“ von Johannes 8,44 eingeordnet werden:

Angesicht politischer Machthaber, die die Juden nicht aus dem Land treiben, sondern „vielleicht jetzt auch barmherzig sein wollen über die Juden“, schreibt er in der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“: „Was wollen wir armen Prediger demgegenüber tun? Zuerst wollen wir glauben, dass unser

686 Dazu beruft sich Wengst auf die Qumran-Quellen: 4Q 174 [4Q Flor] I 7-9.

687 Wengst zitiert Origenes, Werke IV, hg. v. Erwin Preuschen, GCS, Berlin 1903; dt.e Übers.: Origenes, Das Evangelium nach Johannes, übers. v. Rolf Gögler, Zürich 1959, XX 13, 103.105.

688 Die beiden Stellen aus Luthers Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ zitiert Wengst nach folgenden Quellen: WA 53, 529,34f.; 530,6-16 (= J. G. WALCH 2. Aufl. 1880-1910, XX (Nachdruck 1986), 1999, und WA 53, 530,35 – 531,7 (= Walch XX, 2000). [Beide Texte](#) sind auch im Internetarchiv der Plattform de.wikisource.org nachzulesen.

HERR Jesu Christus wahrhaftig sei, der von diesen Juden, die ihn nicht annahmen, sondern kreuzigten, dieses Urteil spricht: ‚Ihr seid Schlangengezücht und Teufelskinder‘, wie es sein Vorläufer, Johannes Baptista, auch sagt, obwohl sie seine Blutsfreunde waren. Nun werden uns unse Herrschaften und alle diese barmherzigen Heiligen, die den Juden wohlwollen, zumindest den Raum lassen, dass wir Jesus Christus glauben mögen, unserm HERRN, der freilich alle Herzen besser kennt als diese barmherzigen Heiligen, dass diese Juden Schlangengezücht und Teufelskinder sein müssen, d. h. dass sie uns ebenso viel Gutes gönnen wie ihr Vater, der Teufel [...].“

Nachdem Luther im Namen Jesu den Juden gegenüber jede Barmherzigkeit ablehnt, greift er kurz darauf zu weiteren unerträglichen Formulierungen der Entmenslichung und Verteufelung der Juden (W281f.):

„Wer nun Lust hat, diese giftigen Schlangen und jungen Teufel, d. h. die ärgsten Feinde Christi, unseres HERRN, und unser aller, zu herbergen, zu füttern und zu ehren, und begehrt, sich schinden, berauben, plündern, schänden, zu bespeien, zu fluchen zu lassen und alles Übel zu erleiden, der lasse sich diese Juden treulich befohlen sein. Ist's nicht genug, so lasse er sich auch ins Maul tun oder krieche ihnen in den Hintern und bete dieses Heiligtum an, rühme sich danach, er sei barmherzig gewesen, habe den Teufel und seine jungen Teufel gestärkt, um unseren lieben HERRN und das teure Blut zu lästern, womit wir Christen erkaufte sind. So ist er dann ein vollkommener Christ, voller Werke der Barmherzigkeit, die ihm Christus belohnen wird am jüngsten Tage mit den Juden im ewigen höllischen Feuer.“

Weiter wird in Vers 44 (W282) nach Wengst mit der „Herkunft vom Teufel“ sofort ein bestimmtes Tun verbunden: „Und die Begierden eures Vaters wollt ihr tun.“

Im Hintergrund steht die Deutung der Paradiesgeschichte von Gen 3, die in der Schlange den Teufel sieht. Dementsprechend bezeichnet er den Teufel als „einen Mörder von Anfang an“. Hier ist eine Deutung von Gen 3 vorausgesetzt, wie sie in Weish 2,24 vorliegt: „Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt“.

Ganz so glatt lässt sich die Aussage von Vers 44 aber doch nicht auf diese biblischen Parallelstellen zurückführen. Weder in 1. Mose 3 noch in Weisheit 2,24 ist von einem Menschenmörder, *anthrōpoktonos*, die Rede, vielmehr geht es darum, dass durch die Einflüsterungen der Schlange hier und durch den Neid des *diabolos* dort der Tod als solcher in die Welt kommt.

Anschließend stellt Wengst von einer Allgemeindefinition des Teuflischen her den „Mord“ neben die „Negation von Wahrheit“ (W282f.):

Teuflisch ist, was Mord produziert, und teuflisch ist die Negation von Wahrheit. So stellt Johannes parallel neben die Charakterisierung des Teufels als „eines Mörders von Anfang an“: „Und in der Wahrheit steht er nicht.“ Er hat

seinen Ort nicht in der Wirklichkeit, jedenfalls nicht in der Wirklichkeit Gottes, die wirkliches Leben will, ermöglicht und bewirkt, sondern in ihrer Verneinung, „weil keine Wahrheit in ihm ist“. ... So wie er seinen Stand nicht in der Wahrheit hat, hat umgekehrt die Wahrheit bei ihm keinen Raum. „Wenn er die Lüge redet, redet er aus dem Eigenen, denn ein Lügner ist er und der Vater davon.“ Lüge ist Anmaßung, der keine Wirklichkeit entspricht, Propaganda des Nichtigen, die Wirklichkeit vortäuscht und Tod produziert.

Über diesen allgemeinen Erwägungen berücksichtigt Wengst hier nicht, worauf er andernorts großen Wert legt, dass das Wort *alētheia* bei Johannes in erster Linie die Treue des Gottes Israels bezeichnet.

Bis zu einem gewissen Grad kann man Wengst zufolge den Vers 44 „aus seiner Entstehungssituation heraus verstehen“, denn es

darf nicht vergessen werden, dass Johannes hier nicht allgemein über „den Teufel“ oder „das Böse“ reflektiert, sondern bezogen auf eine bestimmte Situation lässt er Jesus zu einem bestimmten Gegenüber sprechen, das er damit verteufelt. In dieser gewiss als bedrückend erfahrenen Situation werden „Wahrheit“ und „Leben“ exklusiv für die eigene Position beansprucht, sodass für die Gegenseite nur „Mord“ und „Lüge“ bleiben.

Damit werden aber die Aussagen des Johannes „nicht zu unschuldigen“, und zwar „erst recht nicht, wenn sie in der Auslegungsgeschichte nachgesprochen werden.“ Von daher hält Wengst es für

verfehlt, V. 44 irgendeinen positiven Sinn abgewinnen zu wollen. Auf der Textebene stehen Jesus „die Juden“ gegenüber. Wie immer anders sie man deutet – sie müssen als Repräsentanten für etwas Negatives dienen; und dieses Negative wird auf die konkret existierenden Juden durchschlagen. Oft genug leistet dem schon unbedachtes Formulieren der Ausleger Vorschub.

Letzteres belegt Wengst (Anm. 486) mit Formulierungen von Rudolf Bultmann,⁶⁸⁹

der natürlich die Feindschaft „des Menschen“ überhaupt gegen die „Offenbarung“ meint. „Die Pointe des Ganzen liegt ja zweifellos darin, den jüdischen Unglauben mit seiner Feindschaft gegen Wahrheit und Leben als der Teufelskindschaft entspringend zu charakterisieren“ [241]. „Durch ihren Unglauben zeigen die ‚Juden‘, daß sie Teufelskinder sind. Diese Teufelskindschaft bestimmt ihr Sein: sie sind darauf aus, die Begierden ihres Vaters zu vollziehen; das heißt: sie sind auf Mord und Lüge aus“ [242]. „Es ist bei dem grundsätzlichen Charakter der Aussage nicht zu fragen, ob der den Juden indirekt gemachte Vorwurf

689 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941). Die entsprechenden Seitenzahlen habe ich den Zitaten in eckigen Klammern hinzugefügt.

des Mordwillens noch eine spezielle Motivierung hat. Die Feindschaft gegen die Offenbarung ist als solche Feindschaft gegen das Leben“ [243]. „Und deshalb darf nicht gefragt werden, inwiefern die Juden etwa in der vorliegenden Diskussion ‚gelogen‘ haben. Ihr ganzes Verhalten ist Lüge“ [244].

Aus Vers 44 folgt zwingend (W283), was Jesus in Vers 45 sagt: „Ich aber – weil ich die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht.“ Die Gegner müssen Jesus „Wahrheit“ als Reden „aus dem Eigenen“ verstehen, können nicht akzeptieren, dass er „der Gesandte Gottes sei“ (W283f.):

Die Tragik der Situation des Johannesevangeliums liegt darin, dass sich in härtester Auseinandersetzung alles auf diesen einen Punkt zuspitzt und allein an der Stellung zur Person Jesu Wahrheit und Lüge auseinandertreten. Denen nichts als Lüge zugesprochen wird – und damit Nicht-Wirklichkeit, wird schließlich auch die Existenzberechtigung abgesprochen werden, sodass Mord dann gerade mit dem eigenen absoluten Wahrheitsanspruch verbunden sein wird. Davon ist die Gemeinde des Johannesevangeliums weit entfernt. Aber unter geänderten Machtverhältnissen ist das keine bloß theoretische Gefährdung der Kirche geblieben, sondern mörderische Wirklichkeit geworden.

Es folgen nach Wengst (W284) in Vers 46 zwei rhetorische Fragen Jesu. Die erste – „Wer von euch überführt mich einer Sünde?“ – soll lediglich bestätigen, dass Jesus die Wahrheit sagt. Allerdings könnten die „unmittelbar von Jesus Angeredeten“ diesbezüglich „nach der bisherigen und weiteren Erzählung des Evangeliums durchaus etwas anführen, da sie Jesus ja Sabbatbruch und Blasphemie vorwerfen (5,16.18; 9,14; 10,33).“ Daraus schließt Wengst, dass hier eigentlich die „Leser- und Hörerschaft“ des Johannes „darin bestärkt werden“ soll, „dass Jesus die Wahrheit sagt, die er selber ist, damit sie bei seinem Wort bleibt und so wahre Schülerschaft bewährt.“

Auch Vers 46b ist nicht als „eine wirkliche Frage“ zu verstehen: „Wenn ich die Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir nicht?“, denn sie wird – wie die formal ähnliche und sachlich genau entsprechende Frage in V. 43 – sofort von Jesus beantwortet: „Wer von Gott ist, hört die Worte Gottes. Deswegen hört ihr nicht, weil ihr nicht von Gott seid.“ Diese „deterministisch klingende Sprache“ meint Wengst zufolge aber „keine vorangehende Festlegung oder Vorherbestimmung auf die eine oder andere Seite.“ Das erläutert Wengst folgendermaßen:

Nach dem Johannesevangelium ist ursprünglich nur Jesus selbst „von Gott“ (z. B. 8,42). Er bezeugt, was er beim Vater gehört und gesehen hat (3,32); er ist der Exeget Gottes (1,18). Seine Schüler sind ursprünglich nicht „von Gott“, sondern er hat sie „aus der Welt erwählt“ (15,19). Sie hören dadurch die Worte Gottes, dass sie auf ihn hören. Sie sind dadurch „von Gott“, dass sie sich in ihrem Leben von den Worten Jesu prägen und bestimmen lassen und bei ihnen „bleiben“.

Nicht durch Vorherbestimmung, sondern

im *Vollzug* des Hörens“ erweist sich also, „wovon sich Menschen bestimmen lassen und wovon sie dann auch bestimmt sind. Das Problem des Verses liegt allerdings darin, dass er gegenüber Juden das Hören der Worte Gottes exklusiv an das Hören der Worte Jesu bindet und es ihnen, da sie nicht auf Jesus hören, bestreitet, überhaupt auf Gott zu hören und von ihm bestimmt zu sein.

Nach Wengst dürfen wir diese Argumentation „in keiner Weise nachsprechen, sondern müssen es wahrnehmen, dass es in der Geschichte und Gegenwart des Judentums ein aufmerksames Hören auf ‚die Worte Gottes‘ gibt.“

Nach Hartwig Thyen (T440) erklärt Jesus in Vers 41 gegenüber seinen Gegnern: „Ihr tut die Werke eures Vaters“, ohne diesen „schon beim Namen genannt zu haben“, um deutlich zu machen, „daß sie sich jedenfalls zu Unrecht auf Abraham als ihren Vater berufen“, denn es können ja

diejenigen, die „einen Menschen zu töten trachten, der ihnen doch nichts als die reine Wahrheit sagt, die er bei Gott gehört hat“ (V. 40), nicht „zum Samen Abrahams gehören“, sondern müssen die Kinder eines Anderen sein.

Dass die Juden sich daraufhin mit dem betont vorangestellten *hemeis* {wir} „dagegen verwahren“, nicht *ek porneias* {aus Unzucht, Ehebruch} gezeugt zu sein, zeigt nach Thyen „den Stolz der Redenden darüber, Glieder des erwählten Volkes des einzigen Gottes zu sein“, was sie auch ausdrücklich betonen: *hena patera echomen ton theon* {einen Vater haben wir, Gott}. Keinen Anlass sieht Thyen dafür, die Abwehr des Vorwurfs der Unzucht durch Jesu Gegner als Gegenangriff zu deuten, wie es zum Beispiel Günther Schwarz⁶⁹⁰ tut. Dieser will

die Erklärung der Juden: „Wir stammen nicht aus einem Ehebruch!“ um den Vorwurf: „Wie du!“ ergänzen ..., weil der Satz nur durch diese Ergänzung „hinreichend motiviert“ sei: „Der in diesem Zusammenhang übliche rabbinische Terminus war das Wort *mamzer* (*Mamser, ein in Blutschande Gezeugter, ein Bastard*). Wenn feststeht, daß dieser Satz überhaupt den Mamser-Vorwurf beinhaltet, und daran gibt es keinen Zweifel (!), dann kann er nicht anders als indirekt auf ihn (sc. Jesus) gemünzt gewesen sein“.

Thyen zufolge (T441) wird durch die Berufung der Gegner Jesu „auf den einzigen Gott als ihren Vater ... klar, daß sie die symbolischen Obertöne der Rede Jesu von wahrer Abrahams-Kindschaft durchaus verstanden haben.“ Nach Ulrich Wilckens⁶⁹¹ verwahren sie

690 Thyen zitiert Günther Schwarz, *hemeis ek porneias ou gegennēmetha* (Joh 8,41), Biblische Notizen 14 (1981), 52f.

691 Thyen zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 149.

„sich dagegen, sie könnten als Abrahams Kinder etwa nicht Gottes Kinder sein, sondern aus irgendeiner ‚Hurerei‘ mit Fremdgöttheiten gezeugt sein. Im AT haben die Propheten das Gottesverhältnis im Bilde einer Ehe zwischen Jahwe als liebendem Ehemann und Israel als seiner einziggeliebten Ehefrau dargestellt. Der Bruch des 1. Gebots erscheint so im Bild ehelicher Untreue (vgl. Hos 1-3; 1,1-9; Jer 2f; 13,20-27; Ex 16,23). In diesem Zusammenhang ist der Protest der Juden in V. 41 zu verstehen: Sollte Jesus ihnen zugleich mit ihrer Abrahamskindschaft etwa gar ihre Gotteskindschaft absprechen? ...“.

Nach Thyen steht also „hinter und über der Vaterschaft Abrahams diejenige ihres Gottes ..., der Abraham berufen und sie als seine Nachkommen zusammen mit ihrem Stammvater erwählt und gesegnet hat“, was (T441f.) aus biblischen Stellen wie 2. Mose 4,22; 5. Mose 32,6; Jeremia 3,3f.19; Jesaja 63,16; 64,7; Maleachi 1,6 eindeutig hervorgeht. Jedenfalls wird (T442) die „Gebetsanrede Gottes als ‚unser Vater‘“ schon in „der religiösen Praxis“ vorausgesetzt, die im Hintergrund der griechischen Septuaginta steht, zum Beispiel in 1. Chronik 29,10 und Sirach 23,14.

In der „erschreckende[n] Schärfe“ dessen, „daß Jesus seine jüdischen Antagonisten hier zu ‚Teufelskindern‘ erklärt und ihre Behauptung, Gott zum Vater zu haben, vehement bestreitet“, sieht Thyen einen Widerspruch zur johanneischen Überzeugung (4,22), dass „das Heil ... von den Juden“ kommt. Vor einer „detaillierten Erörterung“ der „grammatischen und inhaltlichen Probleme ... des gesamten Abschnitts 8,41-47“ fasst er ihn inhaltlich folgendermaßen zusammen (T442f.):

Wenn schon von der irdischen Abrahamskindschaft gilt, daß sich nur mit Recht auf sie berufen kann, wer ‚Abrahams Werke‘ tut und ‚Barmherzigkeit‘ übt wie der Patriarch (V. 40), dann gilt das natürlich auch und erst recht für die Inanspruchnahme Gottes als ‚Vater‘. Darum eröffnet Jesus seine lange und scharfe Anklage nun mit dem irrealen Bedingungssatz: „Wenn Gott euer Vater wäre, dann müßtet ihr mich lieben, mich, der ich doch von *Gott* ausgegangen und (zu euch) gekommen bin. Denn nicht aus eigenen Antrieb bin ich gekommen, sondern weil jener mich gesandt hat“ (V. 42). Und danach erst deckt er auf, wen er zuvor im Auge hatte, als er sagte, „Ihr tut die Werke *eures Vaters*“ (V. 41): Warum begreift ihr denn nicht, was ich euch sage (*tēn lalian tēn emēn* {meine Rede})? Nun, ihr *könnt* mein Wort nämlich darum gar nicht hören, weil der Teufel euer Vater ist und ihr (nur) danach trachtet, die Begierden (dieses) eures Vater zu vollbringen. Der war (nämlich) ‚von Anfang an‘ (*ap’ archēn*) ein Mörder (*anthrōpoktonos*) und stand nicht in der Wahrheit, weil die Wahrheit in ihm keinen Ort hat. Nur wenn er lügt, ist er in seinem Element (*ek tōn idiōn lalei* {redet er aus dem Eigenen}), denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge. Weil ich (im Gegensatz zu ihm: *de*) die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht. Denn wer von euch könnte mich auch nur irgendeiner Sünde überführen? Sage ich also die Wahrheit, warum glaubt ihr mir dann nicht? (Denn) wer ‚aus

Gott ist' (was ihr ja von euch behauptet, wenn ihr sagt: *hena patera echomen, ton theon* {einen Vater haben wir, Gott}), der hört Gottes Worte. Ihr aber hört (sie) darum nicht, weil ihr nicht aus Gott seid.

In Vers 44 bestehen zwei grammatische Schwierigkeiten (T443): der erste Teilsatz: „*hymeis ek tou patros tou diabolou este*“ ist eigentlich mit „Ihr stammt vom Vater des Teufels“ zu übersetzen, und auch im „begründenden Schlußsatz: *hoti pseustēs estin kai ho patēr autou*“ ist wörtlich davon die Rede, dass „ein Lügner“ auch „sein“ Vater ist, nämlich der Vater des Teufels. Zur Interpretation (T444) weigert sich Thyen wie sonst auch, auf irgendeine „imaginäre ‚Quelle‘ zurückzugreifen und dazu noch den Evangelisten mit deren Mißverständnis zu belasten“, vielmehr beschränkt er sich „auf die Interpretation des überlieferten Textes“. So ist ihm zufolge der Genitiv mit bestimmtem Artikel „*tou diabolou* durch seinen Kontext ganz eindeutig als Apposition definiert, die den in V. 41 ohne nähere Bestimmung eingeführten ‚Vater‘ der Widersacher Jesu hier endlich mit Namen nennt“. Das „abschließende *autou* {vom ihm}“ wiederum ist „als die pronominale Wiederaufnahme von *pseudos* {Lüge}“ zu begreifen: „Denn er ist ein Lügner und der Vater allen Lügens“.

Die „Behauptung einiger Exegeten, der ‚ursprüngliche‘ Text des Evangelisten müsse nicht den Teufel, sondern den Brudermörder *Kain* als den ‚Vater der Juden‘ bezeichnet und vom Teufel als von dem ‚Vater Kains‘ gesprochen haben“, ist nach Thyen „allzu spekulativ ... und [hat] im überlieferten Text keinerlei konkreten Anhalt“. Günter Reim⁶⁹² sieht allerdings in seiner entsprechenden Studie (T445f.) „im Blick auf den Kontext und die darin ‚erzählte Welt‘ ... ganz richtig, daß ‚der johanneische Jesus nicht generell von Teufelskindschaft der Juden (spricht), sondern nur im Gegenüber zu einer bestimmten Gruppe, die ihn steinigen möchte““. Zwar mag (T446) „die Aussage vom lügnerischen Wesen des Teufels ... den Leser/Hörer an den Betrug Evas durch die Paradiesesschlange erinnern“ und der Satz über den Mörder von Anfang an „als Spiel mit der Erzählung von Kains Brudermord in Gen 4“ begriffen werden, „was 1Joh 3,12-15 ja durchaus nahelegt“, aber „angesichts der Rede von der Abrahams-Kindschaft der Juden ... sowie der Rede vom ‚Bleiben des *hyios* im Hause‘ im Gegensatz zum ‚Nicht-Bleiben des *doulos*““ liegt es „doch wohl näher ..., hier an die ungleichen Brüder Isaak und Ismael zu denken“:

Vor allem aber kann, nachdem Jesu Antagonisten mit ihrer Behauptung: *hena pateran echomen ton theon* {einen Vater haben wir, Gott}, Gott als ihren Vater ins Spiel gebracht hatten, und nachdem Jesus diesen Anspruch durch den Irrealis: „Wenn Gott euer Vater wäre, dann müßtet ihr mich lieben ...“, bestritten hat (V. 42f), nicht mehr irgendein irdischer Stammvater, heiße er nun Abraham oder Kain, sondern in V. 44 nur noch der *diabolos* als der himmlische Ge-

692 Thyen zitiert Günter Reim, [Joh 8,44 – Gotteskinder / Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist, die wohl antijudaistischste Äußerung des NT?](#), NTS 30 (1984), 619-624.

genspieler Gottes derjenige sein, „aus dem“ Jesu Antagonisten sind, und dessen *epithymia* {Begierde} sie zu vollbringen trachten. Sie sind nicht die Söhne Kains, sondern wie Kain sind sie *ek tou ponērou* {von dem Bösen} (1Joh 3,12).

Nach Thyen ist es vor allem „die Wendung: *ekeinos anthrōpoktonos ēn ap' archēs* {der war von Anfang an ein Menschenmörder}“, die über „die durch Kains Brudermord eröffnete ‚unendliche Geschichte‘ irdischen Mordens hinaus auf deren Anstifter weist“. Zur Begründung verweist er auf E. L. Miller,⁶⁹³ der nachgewiesen hat, dass

die für Johannes spezifischen Verbindungen *en archē*, *ex archēs* und *ap' archēs*, sowie *tēn archēn* {in, aus, vom Anfang an usw.} (8,25) stets eine Bedeutung [haben], die sich der Reduktion auf eine simple temporale, historische oder chronologische Interpretation widersetzt. ... Das gilt auch für die Wendung in 8,44: „Er [der Teufel] war ein Mörder von Anfang an (*ap' archēs*), wobei es sich hier nicht um eine christologische, sondern um eine diabolische Transparenz handelt. In dieser Aussage erinnert die Formulierung ‚von Anfang an‘ unweigerlich, wie die meisten Ausleger betonen, an die Beihilfe des Teufels zum Mord an Abel durch Kain oder an die arglistige ... Verstrickung des Menschengeschlechts in die Sterblichkeit oder an beides. Dass sich die präpositionale Formulierung jedoch auch auf das *Wesen* des Teufels bezieht, legen die unmittelbar folgenden Zeilen nahe: ‚... und [der Teufel] ist der Wahrheit fremd, denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er eine Lüge spricht, spricht er aus seinem Wesen heraus, denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge.‘ Dass es bei diesen weiteren Behauptungen in erster Linie um ein Interesse am Wesen und nicht an der Geschichte geht, ist offensichtlich“.

In Vers 45 (T447) stellt sich Jesus Thyen zufolge mit seinem betont durch *egō* eingeleiteten Satz „weil ich, im Gegensatz zu eurem ‚Vater‘, der ja prinzipiell lügt, aber die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht“ „natürlich dem Teufel und nicht irgendwelchen irdischen Lügnern entgegen“. Daraus ergibt sich folgende Auslegung der Verse 45-47:

Indem er die Wahrheit sagt, vollbringt er das Werk Gottes. Als Gerechter kann er seinen Antagonisten darum die rhetorische Frage stellen: „Oder könnte

693 Thyen zitiert E. L. Miller, „In the Beginning‘: A Christological Transparency, NTS 45 (1999), 589f. Das von mir oben übersetzte ausführliche Zitat steht auf S. 590:

„He [the devil] was a murderer from the beginning (*ap' archēs*), though here is not a christological but rather a diabolical transparency that is involved. In this statement the phrase ‚from the beginning‘ inevitably calls to mind, as most commentators emphasize, the Devil’s complicity in the murder of Abel by Cain, or the Devil’s deceptive ... plunging of the human race into mortality, or both. That the prepositional phrase, however, has reference also to the *nature* of the Devil is suggested by the lines immediately following: ‚... and [the devil] is alien to the truth, because there is no truth in him. When he speaks a lie, he speaks from his nature, because he is a liar and the father of lies.‘ That these further claims involve primarily an interest in essence rather than in history is evident“.

etwa irgendeiner von euch mich einer Sünde überführen?“ Daß das keiner kann, setzt der folgende Satz voraus: „Wenn ich aber die Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir dann nicht? Wer aus Gott ist, der erhört die Worte Gottes. Ihr dagegen vermögt sie darum nicht zu erhören, weil ihr nicht aus Gott seid.“ Wir haben das Verbum *akouein* hier nicht mit „hören“ als Bezeichnung eines bloßen Sinneseindrucks, sondern durch „erhören“ wiedergegeben, weil im biblischen Sprachgebrauch unseres Autors die ethische Komponente des „Gehorchens“ ... von *akouein* unabtrennbar ist.

Nach Ton Veerkamp⁶⁹⁴ begreifen Jesu Gegner, „was gemeint ist“, als er ihnen vorhält: „Ihr tut die Werke eures Vaters“. Darum entgegnen sie:

„Wir sind nicht aus Unzucht gezeugt worden: Den EINEN haben wir als VATER.“ Sie verweisen auf Deuteronomium 6,4: „Höre Israel, der NAME ist unser Gott, der NAME EINER.“ Es geht um die Frage, wer wirklich der Gott sei in Israel, im Israel der Tage Jesu und der Tage seiner Gegner. „Unzucht“, *porneia*, *senuth*, bedeutet in der Schrift durchgängig Abwendung Israels vom NAMEN als von seinem Gott und Hinwendung zu fremden Göttern. Sie haben richtig verstanden: die *porneia* sei Heidentum, sie seien zu Römern geworden.

Damit bezieht Veerkamp anders als Wengst und Thyen die Schärfe der hier vorliegenden Auseinandersetzung auf den politischen Gegensatz zwischen einem jüdischen Messianismus, der die römische Weltordnung überwinden will, und einem rabbinischen Judentum, das sich in den Augen des Johannes mit den gegebenen Verhältnissen unter der Herrschaft Roms abfindet und sich in ihnen einrichtet. Von daher kann auch er, ähnlich wie Wengst, nur konstatieren, dass hier aneinander vorbei geredet wird:

Jetzt ist keine Verständigung mehr möglich. Wenn die Mitglieder der Gesellschaft sich nicht mehr über „Gott“, über die Grundordnung, verständigen können, ist Bürgerkrieg angesagt. Wenn die christlichen Hörer und Hörerinnen nicht begreifen, dass die Ambivalenz der Vokabel „Gott“ und des NAMENS das theologische und deswegen politische Hauptproblem der jüdischen Gesellschaft in der Antike war, werden sie die Schrift niemals verstehen können. Der „Gott“ ist nicht „Nicht-Gott“, und „Nicht-Gott“ ist nicht der „Gott“.⁶⁹⁵ Explizit

694 [Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47](#), Abs. 4-15 (Veerkamp 2021, 219-221; 2006, 145-147).

695 In einem Telefongespräch konnte ich Ende 2020 mit Ton Veerkamp klären, dass in der Druckversion 2006 seiner Auslegung das „nicht“ vor dem Wort „Nicht-Gott“ versehentlich ausgelassen wurde. Zu seinen Vorstellungen über „Gott“ als die „Grundordnung“ einer Gesellschaft vgl. Ton Veerkamp, *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Berlin 2013, insbesondere die Abschnitte [Die Struktur der Großen Erzählung](#) und [Die Sprache der Großen Erzählung](#) in meiner Zusammenfassung dieses Buches. Die im nächsten Satz erwähnte politische Auslegung des Buches Hiob findet sich im Kapitel 4: „Der Verlust

behandelt das Buch Hiob das Problem. Die Frage ist hier: was funktioniert jeweils als VATER, als Gott Israels?

Diese politische Bestimmung „Gottes“ geht direkt auf die jüdische Heilige Schrift zurück, in der „Gott“ einen klar definierten NAMEN trägt, der auf die Befreiung und das Recht für sein Volk Israel ausgerichtet ist. Alles, was sonst Gott genannt wird, kann sich mit diesem befreienden Gott nicht messen, es sind unterdrückende und ausbeutende Gott-Nichtse, stehen als „Nicht-Gott“ dem einen Gott Israels, der zugleich der einzige Gott der Welt überhaupt ist, gegenüber. Da Jesus diesen NAMEN verkörpert, hält er denjenigen, die ihn ablehnen, in den Versen 42 und 43 vor, dass sie damit auch den Gott Israels durch einen „Nicht-Gott“ ersetzen:

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

Jesu Antwort auf diese Frage besteht nun in Vers 44 aus dem Satz,

der bis heute eine Feindschaft auslöst, die zum unbegreiflichen und nicht nachvollziehbaren Verbrechen führte, das unter dem Namen Auschwitz bekannt ist. Der Satz in der traditionellen Übersetzung lautet: „Ihr stammt vom Teufel als eurem Vater und wollt die Gelüste eures Vaters tun. Er war ein Menschenmörder von Anfang an ...“

Anders als Wengst und Thyen hält Veerkamp eine Klärung dessen für notwendig, was in der Bibel überhaupt das hier verwendete Wort *diabolos* bedeutet, die ich hier in aller Ausführlichkeit wiedergebe:

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

In der Schrift kommt das Wort *βatan* 32mal vor, sechsmal als Verb, 26mal als Substantiv. 14mal begegnet es im Buch Hiob. Siebenmal ist *βatan* eindeutig der politische Gegner (1/2 Samuel, 1 Könige). In 1 Könige 11 lassen die griechi-

schen Übersetzer das Wort *βatan* unübersetzt stehen. Es handelt sich dabei um Jerobeam,⁶⁹⁶ der sich gegen König Salomo auflehnte, später einen Sezessionskrieg gegen dessen Sohn Rehabeam führte und das Nordreich Israel gründete.

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

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

Wenn man das Wort *diabolos* vor diesem Hintergrund betrachtet, dann geht es Veerkamp zufolge auch im Johannesevangelium

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*.⁶⁹⁷ Der Satan ist ein irdischer Satan, er ist die Weltordnung, er ist Rom.

Dass dieser irdische Satan oder Teufel aber dennoch dem Gott Israels in angemessener göttlicher Macht gegenübersteht, zeigt sich, wie Veerkamp weiter ausführt, in der Passionsgeschichte des Johannesevangeliums:

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 herr-

696 Um genau zu sein, ist Jerobeam einer von drei Widersachern, die Gott gegen Salomo erweckt, und das Wort *βatan* wird nur im Falle von Hadad (11,14) und Reson (11,23) benutzt.

697 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.

schenden Weltordnung bestimmen, ihr gelte ihre Solidarität. Deswegen können sie mit dem Messias nicht solidarisch sein („lieben“ – *agapan*).

Bestätigt wird diese Auslegung dadurch, dass alle näheren Beschreibungen des *diabolos* in Vers 44 buchstäblich auf das römische Imperium und seinen Kaiser zutreffen:

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“.

Daran anknüpfend findet Jesus in den Versen 45-47 nach Veerkamp nochmals deutliche Worte über die *alētheia*, womit nicht einfach allgemein die „Wahrheit“ gemeint ist, sondern die „Treue“ des befreienden NAMENS:

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.

Johannes 8,48-53: Statt als Lebensgeber gewürdigt zu werden, wird Jesus als Bessener entehrt

- 8,48 Da antworteten die Juden und sprachen zu ihm:
Sagen wir nicht mit Recht, dass du ein Samariter bist
und von einem Dämon besessen bist?
- 8,49 Jesus antwortete: Ich bin nicht besessen,
sondern ich ehre meinen Vater,
aber ihr nehmt mir die Ehre.
- 8,50 Ich suche nicht meine Ehre;
es ist aber einer, der sie sucht und richtet.
- 8,51 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Wer mein Wort hält, der wird den Tod nicht sehen in Ewigkeit.
- 8,52 Da sprachen die Juden zu ihm:
Nun erkennen wir, dass du von einem Dämon besessen bist.
Abraham ist gestorben und die Propheten, und du sprichst:
Wer mein Wort hält, der wird den Tod nicht schmecken in Ewigkeit.
- 8,53 Bist du mehr als unser Vater Abraham, der gestorben ist?
Und die Propheten sind gestorben.
Was machst du aus dir selbst?

[30. Juli 2022] Klaus Wengst zufolge (W285) gehen in Vers 47 Jesu Gegner, die „jetzt erstmals in diesem Abschnitt ausdrücklich als ‚die Juden‘ bezeichnet“ werden, nach „einem relativ langen Redeabschnitt Jesu“ nun „zum Gegenangriff“ über:

„Sagen wir nicht zu Recht, dass du ein Samariter und besessen bist?“ Die Einführung des hier gebrachten Vorwurfs mit: „Sagen wir nicht zu Recht?“ kennzeichnet ihn als einen gängigen. Im Blick auf die Erzählung lässt sich das aber nur für die an zweiter Stelle genannte Besessenheit verifizieren. Dass Jesus besessen sei, wurde ihm schon in 7,20 gesagt. Das wird gleich in V. 52 wiederholt werden und dann noch einmal in 10,20. Dagegen findet sich der an erster Stelle stehende Vorwurf, er sei ein Samariter, nur hier. Wenn er dennoch als gängiges Urteil gilt, weist das auf die Zeit des Evangelisten. Dessen Gruppe erscheint aus der Sicht der jüdischen Mehrheit auf einer ähnlichen Ebene wie die Samariter. Es gibt außerordentlich viel Gemeinsames, aber einen gravierenden Unterschied.

Dieser Unterschied besteht eben darin, dass neben „dem Vorwurf, ein Samariter zu sein, ... der der Besessenheit“ steht. Die „Mehrheit“ einer Gesellschaft neigt dazu,

Verhalten, das von dem in ihr gängigen abweicht, auf Besessenheit zurückzuführen. Das gilt besonders für Repräsentanten der politischen Ordnung gegenüber solchen, die diese Ordnung stören könnten. Als Gefahr für die Bemühungen um Stabilisierung in der schwierigen Lage nach dem jüdisch-römischen Krieg konnte auch die johanneische Gruppe erscheinen, insofern sie einen von den Römern Gekreuzigten für den Messias hielt.

Als Beispiel für Menschen, die in dieser Weise dämonisiert wurden, führt Josephus ([Bell 2, 13, 4](#)) „in der Zeit vor dem jüdisch-römischen Krieg“ die „**Schwarmgeister und Betrüger**“ an, „die unter dem Vorwand göttlicher Eingebung Unruhe und Aufruhr hervorriefen und die Menge durch ihr Wort in dämonische Begeisterung versetzten“.

Aus Jesu Antwort in Vers 49, in der er zunächst den Vorwurf der Besessenheit verneint und positiv entgegensetzt: „sondern ich ehre meinen Vater“, geht nach Wengst hervor,

dass der Vorwurf der Besessenheit auf den hohen Anspruch Jesu bezogen ist. Was von außen als geradezu besessene Anmaßung erscheint, ist in der Innenperspektive Ehrung Gottes. Jesus ist nichts sonst als gehorsamer Sohn, der den Willen des Vaters ausführt und ihm damit die Ehre gibt. Da er allein darin seine Ehre sucht, wirft er denen, die ihm das als Besessenheit auslegen, am Ende des Verses vor: „Aber ihr entehrt mich.“

Das Thema seiner Ehre (W286) führt Jesus in der Weise fort, dass er in Vers 50 auf der einen Seite (wie schon in 5,41-45 und 7,18) betont: „Ich jedoch suche nicht meine Ehre“. Dem entspricht im Evangelium Jesu „Weg in die äußerste Erniedrigung und Niedrigkeit“ am Kreuz:

Da Gott aber seine Ehre im Kreuz Jesu gesucht hat (5,44), kann schon im Blick auf das Kreuz von „Verherrlichung“ gesprochen werden. Dementsprechend fährt Jesus fort: „Er ist da, der sie sucht und der urteilt.“ Jesus verweist auf Gott, bei dem seine Ehre aufgehoben ist; Gott ist der Richter, der ihm zum Recht verhelfen wird.

Indem Jesus in Vers 51, anknüpfend an Vers 31 und mit „doppeltem Amen eingeleitet“, die Verheißung äußert: „Wer mein Wort hält, sieht nie und nimmer den Tod“, spricht er Wengst zufolge „die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums“ an, die „beim Wort Jesu“ bleibt, indem sie

es im Ausharren in der Gemeinde umsetzt in solidarische Praxis. Die Verheißung nimmt auf, was schon in 5,24 gesagt war: Der Überschritt vom Tod zum Leben ist geschehen in der Solidarität der bedrängten Schülerschaft Jesu. Das Wort, das er ihr sagt, mit dem er ihr die Liebe Gottes vermacht und als sein Vermächtnis das Liebesgebot hinterlässt (13,34f.), ist der tragfähige Grund, der Leben gibt und im Leben erhält, der Leben verheißt auch angesichts des Todes und trotz des Todes.

Dieses Wort ist auf „der erzählten Ebene ... allerdings ‚den Juden‘ gesagt. Hier hat es die Funktion, den Konflikt weiter voranzutreiben.“ Die Juden nämlich sehen dadurch ihren Vorwurf bestätigt (Vers 52): „Jetzt haben wir erkannt, dass du besessen bist.“ Sie begründen das folgendermaßen: „Abraham ist gestorben, auch die Propheten – und du sagst: ‚Wer mein Wort hält, schmeckt nie und nimmer den Tod.‘“ Das Verheißungswort Jesu wird sprachlich leicht variiert, aber sachlich zutreffend wiederholt. Indem (W287) die Gesprächspartner in Vers 53 weiter fragen: „Bist du etwa größer als unser Vater Abraham, der gestorben ist? Auch die Propheten sind gestorben“, machen sie deutlich, dass sie „sehr wohl herausgehört“ haben, „dass Jesus mit dem hier erhobenen Anspruch auf eine andere Ebene zu stehen kommt als Abraham und die Propheten.“ Aber Jesu Anspruch vermögen sie dennoch nicht anzuerkennen:

Für die Zeitebene des Evangelisten ist verschärfend hinzuzufügen: Dieser Anspruch, der Abraham und die Propheten übersteigt, wird für jemanden erhoben, der nicht nur wie Abraham und die Propheten gestorben, sondern der gekreuzigt worden ist. Johannes versucht, Jesus mit der biblischen Tradition und ihren Gestalten zu verstehen. Zugleich verortet er ihn aber auf einer diesen Gestalten überlegenen Ebene. Dazu veranlasst ihn, wie gleich auch in diesem Zusammenhang deutlich wird, das Osterzeugnis, dass Gott Jesus von den Toten aufgeweckt, dass er hier schon endzeitlich-neuschöpferisch gehandelt hat. Für diejenigen aber, die dieses Zeugnis nicht nachvollziehen können, birgt dieser die Tradition übersteigende Anspruch die Gefahr in sich, die Einheit und Einzigkeit Gottes zu beeinträchtigen und also Gott zu lästern. So lautet die schließliche Frage an Jesus: „Wozu machst du dich selbst?“

Nach Hartwig Thyen (T447) darf daraus, dass Jesus nur auf den zweiten Teils des Vorwurfs seiner Gegner eingeht: „Sagen wir etwa nicht mit Recht, daß du ein Samariter und von einem Dämon besessen bist?“, nicht „eine besondere Nähe und/oder Sympathie Jesu (oder einer vermeintlichen ‚johanneischen Gemeinde‘) zu samaritanischer Theologie“ geschlossen werden. Er geht davon aus,

daß die Juden mit dem Vorwurf, Jesus sei von einem Dämon besessen, sein Wort von ihrer Teufels-Kindschaft zu konterkarieren und ihm so mit ‚gleicher Münze‘ heimzuzahlen suchen. Die gegen Jesus gerichtete Anklage, er sei von einem Dämon besessen, kennen wir schon aus 7,20 und seine Gegner werden sie in 8,52 und 10,20 wiederholen. Einer „kanonischen Lektüre“ ist sie aus dem synoptischen Vorwurf geläufig, Jesus treibe die Dämonen mit Hilfe Beelzebuls, des Herrschers über die Dämonen, aus (Mk 3,22ff; Mt 12,22ff. 9,34; 11,18; Lk 11,14ff). Ob Johannes diese Passagen als ‚Prätexte‘ voraussetzt, ist darum schwer zu entscheiden, weil er – sicher nicht absichtslos – über den gesamten Komplex der Exorzismen Jesu schweigt.

Das Wort Jesu über das Sterben in euren Sünden (8,24) könnte nach Thyen (T447f.) aber durchaus „als ein Signal dafür verstanden werden, daß der Erzähler hier mit dem Disput über die ‚unvergebbare Sünde‘ in den eben genannten synoptischen Texten spielt.“ Ob Johannes (T448) „die Erzählungen über Dämonen-Austreibungen“ deswegn ignoriert, weil er die „vielen Dämonen auf den *einen archōn tou kosmou toutou* {Fürsten dieser Welt} als ihren Herrscher“ reduziert, den Jesus „durch seine ‚Erhöhung‘ an das Kreuz“ besiegt, wird, so Thyen, „unten zu 12,31; 14,30 und 16,11 zu erörtern sein.“

Weiter fasst Thyen „Jesu Reaktion auf den Vorwurf der Juden, er sei von einem Dämon besessen, wie ein Samaritaner“, in den Versen 49-51 wie folgt zusammen:

„Ich (für meine Person) bin jedenfalls mitnichten von einem Dämon besessen. Ich erweise vielmehr nur meinem Vater die ihm allein gebührende Ehre, die ihr mir (als dem von ihm Gesandten und damit zugleich auch ihm, dem Sender) verweigert. Im Gegensatz zu euch (*de*) suche ich nicht meinen eigenen Ruhm. Da ist vielmehr ein anderer, der um (meinen) Ruhm besorgt ist und (über die, die mich beleidigen) urteilen wird. Amen, Amen ich sage euch: Wenn einer mein Wort bewahrt, wird er den Tod in Ewigkeit nicht schauen“.

Dabei nimmt er das Bleiben bei seinem Wort aus Vers 31 wieder auf, allerdings mit dem Unterschied,

daß es, dem generalisierenden Charakter des doppelten Amen entsprechend, jetzt *tis* {wer} anstelle von *hymeis* {ihr} heißt. Mit diesem unscheinbaren Austausch der Lexeme erhebt der Erzähler das „Einst“ unseres erzählten Streitgesprächs in den Rang einer unvergänglichen Verheißung für jeden potentiellen Leser.

In den Versen 52-53 „mißverstehen Jesu Antagonisten seine Rede, als hätte er für sich und für die Seinen je Unsterblichkeit reklamiert“, obwohl er, so Thyen, „von Anfang an und zunehmend deutlicher“ von seinem bevorstehenden Tod gesprochen hat:

Darum will beachtet sein, daß Jesu Verheißung, wer immer sein Wort bewahre, den Tod nicht sehen werde in Ewigkeit ... unmittelbar auf den Satz folgt: *estin ho zētōn kai krinōn* {es ist Einer, der sucht und richtet}. Und diese Folge kann ja nur bedeuten, daß gerade im Blick auf das unbestreitbare und unbestrittene Sterbenmüssen aller Menschen der Weltenrichter als der *zētōn kai krinōn* {Suchende und Richtende} alle, die in dem Wort dessen bleiben, den er gesandt hat, vor dem Geschick des ewigen Todes und des Ausgelöschtseins aus seinem Gedächtnis bewahren will.

Zum wiederholten Male muss hier darauf hingewiesen werden, dass Thyens jenseitsweltliche Interpretation des ewigen Lebens nicht unbedingt der Vorstellung des Johannes entspricht, der wohl eher Israels Leben der kommenden Weltzeit auf der Erde unter dem Himmel Gottes erwartete.

Dass „die jüdischen Antagonisten Jesu seinen Satz jetzt nahezu wörtlich wiederholen“, dabei jedoch nicht vom Sehen, sondern vom Schmecken des Todes reden, begreift Thyen (T449) „als ein absichtsvoll gesetztes Signal“ für ein Spiel mit Markus 9,1:

Und er sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Es stehen einige hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie sehen das Reich Gottes kommen mit Kraft.

Dabei transformiert er „die synoptische Rede von der *basileia tou theou* {Königreich Gottes} hier, wie auch sonst stets, ... in diejenige vom ‚ewigen Leben‘.“

Interessant ist nun, mit welcher Begründung Thyen den erstmals von Edwin A. Abbott⁶⁹⁸ vertretenen Vorschlag ablehnt, „daß *theōrēsē* {sehen} auf den spirituellen, *geusētai* {schmecken} dagegen auf den physischen Tod bezogen werden müsse“. Er meint nämlich, dass

jede derartige Trennung einer spirituellen Welt von den widerständigen Realitäten der physischen Welt ... die symbolische Sprache unseres Evangeliums zu Unrecht zur allegorischen Rede von einer ‚Hinterwelt‘ [macht]. Demgegenüber besagt jedoch schon der fundamentale Prologsatz: *kai ho logos sarx egeneto* [und das Wort ward Fleisch], programmatisch, daß der vom Vater zu ihrer Rettung in die Welt entsandte Sohn sich bis hin zum Erweis der ‚größten Liebe‘, die einer überhaupt üben kann, nämlich bis hin zum ‚Sterben für seine Freunde‘ (15,13) und zur ‚Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt‘ (6,51) rückhaltlos auf diese empirische Welt eingelassen hat.

698 Thyen zitiert Edwin A. Abbott, *Johannine Grammar*, London 1906, 2576.

Anscheinend geht diese Einsicht Thyen aber nicht so weit, dass er auch das Leben der kommenden Weltzeit als eine irdische Realität begreifen würde, ganz im Sinne der biblisch-prophetischen Verheißungen.

Ton Veerkamp⁶⁹⁹ legt den doppelten Vorwurf der Gegner Jesu und Jesu Reaktion darauf in den Versen 48-50 folgendermaßen aus:

Auf den Vorwurf, „ihr könnt nicht zuhören, weil ihr nicht aus Gott seid“, kann nur die Antwort kommen: „Du bist besessen“ (*daimonion echeis*). Nicht nur das; Jesus wird auch zu einem *Samaritaner* (*Samaritēs*) gemacht, d.h. zu einem, mit dem die Judäer nicht verkehren (4,9). Wie wir in Johannes 4 gesehen haben, gehören die Samaritaner zu den Kindern Israels. Nicht das Wort *Samaritaner* entwürdigt, sondern die Absicht, Jesus aus der Gemeinschaft der Judäer, also Israels, zu entfernen. Jesus fasst den Vorwurf als „Entwürdigung“ auf (*atimazete*). Seine Würde (*timē*) und seine Ehre (*doxa*) erhält Jesus nicht von Menschen, sondern von einem, der „sucht und urteilt“. Was sucht Jesu Gott? Solche, „die sich vor ihm durch Treue inspiriert verneigen“ (4,23). Dieser wird „urteilen“, Jesus muss sich hier nicht verteidigen.

Nach Veerkamp ist es das Stichwort des Urteils, das Jesus dazu veranlasst, „[u]nvermittelt ... auf das alte Thema *Weltzeitleben*“ umzuschalten,

und zwar mit dem Ausdruck *Amen, amen*, mit dem die folgende Aussage besonderes Gewicht erhält. Das Urteil ist Gottes Sache, das haben wir wiederholt gehört, und wer das Wort Urteil hört, denkt an den Tod. Wer sich an das Wort Jesu hält, wird den Tod nicht schauen, bis die neue Epoche beginnt (*eis ton aiōna*). Das scheint den Gegnern der totale Unsinn zu sein. Sterben werden wir alle, gestorben sind alle, von Abraham bis zu den Propheten: „Zu wem machst du dich selbst?“

Johannes 8,54-59: Jesu Ehre vom VATER und Abrahams Freude über den Tag Jesu

8,54 Jesus antwortete: Wenn ich mich selber ehre, so ist meine Ehre nichts. Es ist aber mein Vater, der mich ehrt, von dem ihr sagt: Er ist unser Gott.

8,55 Und ihr kennt ihn nicht, ich aber kenne ihn.
Und wenn ich sagen würde: Ich kenne ihn nicht, wäre ich ein Lügner wie ihr. Aber ich kenne ihn und halte sein Wort.

8,56 Abraham, euer Vater, wurde froh, dass er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich.

8,57 Da sprachen die Juden zu ihm:
Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen?

699 [Steine statt Argumente, 8,48-59](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 222-223; 2006, 147).

8,58 Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Ehe Abraham wurde, bin ich.

8,59 Da hoben sie Steine auf, um sie auf ihn zu werfen.
Aber Jesus verbarg sich und ging zum Tempel hinaus.

[31. Juli 2022] In Johannes 8,54 übersetzt Klaus Wengst das Wort *doxa* nicht mit Ehre, sondern mit Herrlichkeit. Ihm zufolge zeigt die Antwort Jesu auf die Frage seiner Gegner: „Wozu machst du dich selbst?“,

dass er an dieser entscheidenden Stelle nicht von irgendeinem großartigen und beeindruckenden Reden und Handeln Jesu her argumentiert, sondern allein von Gott, von seinem österlichen Handeln her: „Wenn ich mich selbst verherrlichte, wäre meine Herrlichkeit nichts.“ Jesus sucht gerade nicht die eigene Ehre, sondern geht den Weg in die größte Unehre: ans Kreuz. Auf diesem Weg kann er sich selbst gar nicht verherrlichen, sondern geht aller Ehre und Herrlichkeit radikal verlustig. Er kann sich nur ganz und gar Gott anheimgeben. Der aber sucht seinerseits seine Ehre im Kreuz Jesu: „Es ist mein Vater, der mich verherrlicht“. Diese Aussage kann nur vom Glauben her gemacht werden, dass Gott Jesus von den Toten aufgeweckt hat. Daran hängt die Gewissheit des auf Jesus bezogenen Glaubens. Nur der Glaube, dass in diesem Weg Jesu und gerade an seinem Ende Gott selbst zum Zuge kommt, lässt hier von „Herrlichkeit“ sprechen.

Dieser Gott, der in Jesus gegenwärtig ist, ist aber „nicht irgendein Gott“, sondern der, von dem seine jüdischen Gegner sagen: „Unser Gott ist er.“ Das heißt für Wengst:

Obwohl „die Juden“ nur zehn Verse vorher bezichtigt worden sind, vom Teufel zu sein, den Teufel zum Vater zu haben, gilt doch, dass es derselbe Gott ist, den Jesus im Johannesevangelium seinen Vater nennt und von dem sie als ihrem Gott reden. Man wird sagen müssen, dass es gerade diese Voraussetzung desselben Gottes ist, die die Auseinandersetzung in der Situation des Evangelisten so unerbittlich scharf werden lässt.

Die Schärfe dieses Streits zeigt sich wieder, wenn Jesus in Vers 55 seinen Gegnern vorwirft, genau den Gott Israels nicht zu kennen: „Aber ihr habt ihn nicht erkannt, ich jedoch kenne ihn.“ Dazu zitiert Wengst (W287f.) als rabbinische Parallele,⁷⁰⁰ dass

Rabbi Tarfon bei Gefahr einen Götzentempel betreten will, auf keinen Fall aber das Haus von Häretikern, und das damit begründet, dass Götzendiener Gott nicht kennen und ihn verleugnen, Häretiker ihn kennen und doch verleugnen.

700 Wengst zitiert die Tosefta Schabbat 13,5, hg. v. S. Lieberman, *sefer serajim*, Jerusalem, 2. Auflage 1992; *sefer mo'ed*, New York 1962; *sefer naschim (sota, gittin, kidduschin)*, New York 1973.

Das heißt (W288): In dieser Auseinandersetzung „ist nicht die Selbigkeit Gottes, des Gottes Israels, sondern der Ort seiner Präsenz“ umstritten:

Johannes spitzt diesen Streit um die Präsenz Gottes in Jesus zu einem scharfen Entweder-Oder über die Erkenntnis Gottes überhaupt zu. Wer die Präsenz Gottes in Jesus bestreitet, dem bestreitet er, Gott zu kennen.

Indem Jesus sagt: „Und wenn ich sagte: ‚Ich kenne ihn nicht‘, würde ich gleich euch zum Lügner“, bezeichnet er „die Juden“ als „Lügner“, so wie „in V. 44 der Teufel ... charakterisiert worden“ war:

Weil sie die Präsenz Gottes in Jesus nicht wahrnehmen können, werden sie auf die Seite des Teufels gestellt. Solche Logik eines radikalen Entweder-Oder dürfte sich aus der realen Situation nähren, in der Jesusbekenner als Häretiker eingeschätzt und behandelt wurden und sich an den Rand gedrängt erfuhren. Die so Ausgeschlossenen schließen ihrerseits die Ausschließenden aus der Erkenntnis Gottes aus, indem sie diese exklusiv an die Anerkennung seiner Präsenz in Jesus binden.

Dass die Verteufelung der Juden durch Jesusbekenner aus ihrer Opferrolle heraus verständlich ist, wie J. Louis Martyn meint und wogegen sich Adele Reinhartz zu Recht verwahrt, hatte Wengst bereits zur Auslegung von [Johannes 8,19](#) erwogen (vgl. dort insbesondere meine [Anm. 663](#) und [Anm. 664](#)). Aber wie soll man aus dem antijüdischen Fahrwasser herauskommen, wenn man Jesus auf rein religiöser Ebene als den bekennt, in dem nun der Gott Israels präsent sein soll, während er zuvor in der Tora präsent war? Wengst meint zwar, dass er Letzteres für die Juden nach wie vor bleiben soll, auch wenn sie Jesus nicht als Messias anerkennen, aber damit stellt er sich definitiv gegen den Johannestext. In meinen Augen ist die Agitation der Johannesgruppe gegen rabbinische Juden, die gegenüber messianischen Abtrünnigen nochmals eine Verschärfung erfährt, nur dann einigermaßen nachvollziehbar, wenn sie in einem innerjüdischen Kontext begriffen wird: Dann werden Juden nicht von Jesusanhängern verteufelt, die sich im Grunde schon von der Religion des Judentums verabschiedet haben und sich inzwischen für das wahre Israel halten, sondern messianische Juden werfen ihren anti-messianischen Mitjuden deren Feindschaft gegen den Messias vor, die in ihren Augen einer Kollaboration mit Rom als dem politischen Widersacher des befreienden Gottes Israels und seines Messias gleichkommt. Auch eine solche politische Verteufelung in dieser überzogenen Form muss man aus heutiger Sicht kritisieren, da sich die Hoffnung des Johannes auf den baldigen Anbruch der kommenden Weltzeit ja nicht erfüllt hat und statt dessen die christliche Kirche ihren Siegeszug antrat, die zur Rechtfertigung der Enterbung Israels und der Verteufelung der Juden nur allzugern auf das Johannesevangelium zurückgriff.

Zurück zur Auslegung von Wengst (W288). In Johannes 8,55 war „die Möglichkeit, dass Jesus Gott etwa nicht kennen könnte, nur aufgetaucht ..., um seine Gesprächspartner negativ zu qualifizieren“; dagegen stellt er die positive Aussage: „Aber ich kenne ihn und halte sein Wort“:

Damit stellt er einen Bezug auf die Verheißung in V. 51 her. Kenntnis Gottes und Halten seines Wortes gehören zusammen. Kenntnis Gottes gibt es durch sein Wort und diese Kenntnis bewährt sich im Halten des Wortes. Indem Jesus sich als den charakterisiert, der Gottes Wort hält, macht er deutlich, dass sein Wort kein anderes ist als das Wort Gottes. Der Hinweis auf das Wort Gottes enthält zugleich die Möglichkeit, aus der den Kontext bestimmenden Logik des Entweder-Oder herauszukommen – wenn Christen wahrnehmen, dass es Kennen und Halten des Wortes Gottes im Judentum gab und gibt.

Aber, wie gesagt: Diese Möglichkeit gibt es nach der rein religiösen Auslegung des Johannesevangeliums nicht. Die Frage ist, aus welchem religiösen Grund es so scharf bestreiten sollte, dass es ohne das Vertrauen auf Jesus keine Kenntnis Gottes gibt, wenn damit das Judentum nicht doch als defizitäre Religion abgeurteilt wird. Nachvollziehbarer ist für mich, dass Johannes in einer theologisch-politischen Perspektive rigoros die Möglichkeit bestreitet, dass die Tora unter römischen Bedingungen noch gehalten werden kann. Es kann im weltweiten Sklavenhaus kein jüdisch-tora-konformes Leben mehr geben, getrennt von den Völkern in einem eigenen Gelobten Land! Da aber nach den johanneischen Messianisten der Kreuzestod des Messias Jesus bereits den römischen Widersacher und seine Weltordnung überwunden und das Leben der kommenden Weltzeit hat anbrechen lassen, müssen alle, die sich dieser Hoffnungsperspektive verschließen, als Kollaborateure mit Rom und Gegner des befreienden Gottes Israels gelten, der den Messias gesandt hat.

In Vers 56, so Wengst, „kommt Jesus auf die Gestalt Abrahams zurück“, um die noch ausstehende Frage von Vers 53 zu beantworten,

ob er denn größer sei als „unser Vater Abraham“. Er antwortet so, dass er die Perspektive Abrahams einnimmt und diesen auf sich blicken lässt: „Abraham, euer Vater, hat darüber gejubelt, dass er meinen Tag sehen sollte. Und er hat ihn gesehen und sich gefreut.“

Im Hintergrund dieser Aussagen Jesu sieht Wengst (W288f.) rabbinische Traditionen:⁷⁰¹

Nach jüdischen Traditionen hat Gott Abraham Zukünftiges gezeigt. Er ließ ihn den Gehinnom sehen, dazu die Gabe der Tora, die Spaltung des Schilfmeeres, das Heiligtum samt den Opferordnungen und die vier Königreiche, die Israel versklaven würden. Nach einer weiteren Tradition offenbarte er ihm nach der ersten Meinung nur diese Weltzeit, nach der zweiten diese und die kommen-

701 Wengst zitiert die Stelle Mechilta d'Rabbi Ismael Jitro (BaChodesch) 9 in: *mechilta d'Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931), 36. Außerdem verweist er auf Bereschit Rabba 44,21 und 22: *b'ereschit rabbah*, hg. v. J. Theodor u. Ch. Albeck, 3 Bde., korrigierte Neuausgabe Jerusalem 1965, 2. Auflage 1996 (Berlin 1912-1936), 443-445.

de Weltzeit. Letzteres ist in V. 56 vorausgesetzt, wenn es heißt, dass Abraham darüber gejubelt hat, den Tag Jesu zu sehen. Dessen Zeit gilt damit als die endzeitliche Heilsfülle, die Abraham prophetisch erblickt. So wird er Jesus zugeordnet. Wie sollt dieser daher nicht „größer“ sein?

Damit stellt sich natürlich wieder die Frage, was konkret mit der endzeitlichen Heilsfülle gemeint ist. Läuft diese darauf hinaus, dass Jesu Auferstehung als Unterpfand für ein christliches Leben in der Gewissheit der Auferstehung zum jenseitsweltlichen ewigen Leben gelten darf? Oder meint Johannes den Anbruch der kommenden Weltzeit, nachdem Jesus am Kreuz diese Welt, nämlich die versklavende römische Weltordnung, bereits endgültig besiegt hat?

Im Einwand (W289) der Gesprächspartner Jesu in Vers 57: „Du bist noch keine fünfzig Jahre und hast Abraham gesehen?“, kehren sie die Blickrichtung um. Sie stellen zwar nicht in Frage, dass „Abraham bis in die Gegenwart der Gesprächsteilnehmer gesehen hat“:

Aber woher weiß Jesus, dass Abraham über das Sehen seines „Tages“ gejubelt und sich gefreut hat? Das könnte er nur wissen, wenn er seinerseits Abraham gesehen hätte. Dafür aber reicht sein Lebensalter bei weitem nicht weit genug zurück. Aus ihrer Perspektive gesehen dient die Erwähnung, dass Jesus noch keine 50 Jahre alt ist, also dazu, seinen Anspruch *ad absurdum* zu führen.

Die Antwort Jesu in Vers 58 stellt heraus, dass er „auf einer anderen Ebene als der chronologisch ablaufender Zeit zu verstehen ist“. Er antwortet nämlich:

„Bevor Abraham war, bin ich.“ Johannes schreibt nicht, dass Jesus vor Abraham *war*. Er setzt vielmehr wieder das absolute „Ich bin“, das das biblische „Ich bin“ Gottes aufnimmt. In Jesus spricht Gott selbst sein „Ich bin da“, ist er präsent. Diese Aussage kann angesichts des Todes Jesu nur vom Zeugnis her gemacht werden, dass Gott in der Auferweckung Jesu endzeitlich neue Schöpfung heraufgeführt hat und so im verkündigten Jesus weiter spricht und schafft, wie er im Anfang durch das Wort geschaffen hat. Dass Jesus so in die Dimension Gottes gehört, hatte schon der Prolog herausgestellt. In dieser Weise, die die Kategorie der fortlaufenden Zeit sprengt, ist er vor Abraham.

Formal stimmt Wengst darin mit der Auffassung Veerkamps überein. Aber inhaltlich beschränkt sich bei ihm die endzeitliche Neuschöpfung auf die Schaffung einer neuen Gemeinde aus den Völkern, die zum Gottesvolk der Juden hinzukommt, wie Paulus und Lukas es verstehen. Dass sich im biblischen „Ich bin“ Gottes sein befreiender NAME kundtut, der im Kreuzestod des Messias mit der Überwindung Roms die neue Weltzeit heraufführt, kommt für ihn nicht in den Blick.

Nach Wengst muss jedenfalls die „ungeheure Dichte, in der hier Gott und Jesus zusammengedacht werden“, seine Gesprächspartner ungeheuer „befremden“, ja, „geradezu als gotteslästerlich“ erscheinen, denn von ihnen wird ja „der Osterglaube“,

der die Voraussetzung dafür darstellt, „nicht geteilt“. Daher besteht ihre letzte Antwort auf Jesus in dieser Auseinandersetzung in Vers 59 schließlich aus einer

handgreifliche[n] Reaktion...: „Da hoben sie Steine auf, um sie auf ihn zu werfen.“ Ohne dass es verbalisiert wird, ist damit ausgedrückt, dass das Reden Jesu als Gotteslästerung gilt; denn nach Lev 24,11-16 soll der Gotteslästerer gesteinigt werden.

Damit, so Wengst (Anm. 503) „wird zugleich die vorher unterstellte Tötungsabsicht bestätigt.“ Allerdings bringt Jesus diese zu diesem Zeitpunkt erneut zum Scheitern, denn (W289)

auch hier stellt Johannes Jesus als den Überlegenen dar: „Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Heiligtum.“ Hatte Jesus schon das letzte Wort, so beschließt er die Szene auch durch seine Tat. Damit ist diese quälende Diskussion beendet.

Hartwig Thyen zufolge (T449) haben Jesu Gegner am Ende von Vers 53 ihre

Anklage Jesu als eines hybriden {vermessenen} Gotteslästerers und seiner Rede als ‚dämonischer Anmaßung‘ ... in die rhetorische Frage gekleidet: *tina seauton poieis?* {Was machst du aus dir selbst?} Doch in Anknüpfung an diese Frage und im Widerspruch zu ihr antwortet Jesus ihnen nun: „Ja, wenn ich danach trachtete, meinen eigenen Ruhm zu begründen (wie ihr mir unterstellt), dann wäre dieser Ruhm in der Tat nichts als eitle Hybris. Doch es ist ja mein Vater, der meinen Ruhm ausbreitet (*ho doxazōn me*), von dem ihr behauptet: ‚er ist unser Gott‘.

Auch seine Auslegung der Verse 54-55 kleidet Thyen in die Form einer schlichten Nacherzählung (T449f.):

Wenn Jesus dann fortfährt: „Doch den kennt ihr (gar) nicht (*ouk egnōkate auton*). Ich aber kenne ihn. Und wenn ich je behaupten wollte, ihn nicht zu kennen, machte ich mich zum Lügner, wie ihr Lügner seid. Ich kenne ihn jedoch und bewahre sein Wort. Abraham, euer Vater, brach in Jubel aus darüber, daß er meinen Tag sehen sollte. Und voller Freude *sah* er ihn!“, so bestreitet er damit nicht etwa Gottes Offenbarungen in der Geschichte Israels, sondern die Asebie {Gottlosigkeit} seiner konkreten Antagonisten in dieser Szene.

Ähnlich (T450) wie Johannes in seinem fünften Kapitel „bereits Mose als den Zeugen Jesu aufgerufen“ hatte, was er in 12,37ff. auch mit Jesaja tun wird, so bringt er hier Jesus in eine sehr intensive Beziehung zu Abraham. Dazu beruft sich Thyen wieder auf Friedrich-Wilhelm Marquardt,⁷⁰² der zu

702 Thyen zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd 2, München & Gütersloh, 1992, 299f.

unserem achten Kapitel erklärt ..., Johannes habe darin „eine dreiteilige Diskussion zwischen ‚den Juden‘ und Jesus über die Bedeutung Abrahams zusammengestellt: 1. über die *Freiheit* von Abrahams Nachkommen: ob sie wirklich Freiheit sei, d.h. ob sie auch praktizierte Freiheit von der Sünde sei (8,30-36); 2. über die Abrahams-*Kindschaft*: ob sie anderswie einen Wert beanspruchen könne als im Tun der Werke Abrahams (8,37-47); 3. über Abrahams *Sterblichkeit* und seinen eschatologischen Jubel (8,48-59).“

Diesen dritten Gesprächsteil deutet Marquardt folgendermaßen:

„Euer Vater‘ – also der Ahn der Juden – steht genauso in einer Beziehung zu Jesus wie zu ihnen, wenn auch nicht in der gleichen; Jesu Verhältnis zu Abraham ist mehr als genealogisch, nämlich geschichtlich. Zwischen ihnen besteht eine Freuden- und Jubelrelation; vom Wortsinn aus könnte man auch von einer demonstrativen Beziehung sprechen: Jesus sagt, daß Abraham voll Stolz und Freude für ihn demonstriert habe. Johannes läßt Jesus von dieser Jubeldemonstration wie von einem sich steigernden Geschehnis sprechen. Zuerst jubelte Abraham dem zu, daß er den Tag Jesu sehen *sollte*, dann sah er den Tag auch *wirklich*, und indem er ihn sah, freute er sich; im Jubel Abrahams steigern sich also eine Verheißung und eine Erfüllung, er ist in sich bewegt, wird *ausgelöst* von einer Zukunft, *ausgekostet* aber in einer Gegenwart. – Abrahams Jubel richtet sich nicht auf Jesu Person, sondern auf seinen ‚Tag‘; wir wissen schon: auf Jesu Todes- und Verherrlichungstag; wie Mose, wie Jesaja, so ist auch Abraham intensiv auf Tag und Stunde der Lebensverherrlichung Jesu ausgerichtet“.

Damit unterscheidet Marquardt Thyen zufolge zu Recht zwischen den beiden Sätzen: „Abraham, euer Vater, brach in Jubel darüber aus, daß er meinen Tag sehen *sollte*“ und dem anderen: „Er sah ihn *wirklich* und freute sich“. Beide verweisen „auf eine sich steigernde Folge *zweier* Ereignisse im Leben Abrahams“. Thyen sieht damit (T450f.) „den Patriarchen Abraham als Zeugen Jesu und der durch ihn angebrochenen eschatologischen Freude über die Jahrhunderte hinweg unmittelbar neben Johannes den Täufer“ gestellt, der in 3,29 ebenfalls von seiner erfüllten Freude gesprochen hatte.

Den „Tag Jesu“ will Thyen (T451) gegen Marquardt allerdings nicht nur auf „die ‚Stunde‘ seiner Erhöhung und Verherrlichung, also sein Sterben und Auferstehen“ beziehen:

Denn Jesu bei Johannes singuläre Rede von seinem „Tag“ dürfte sicher nicht absichtslos die biblischen Texte vom *jom jhwh* (Am 5,18ff u. ö.) sowie die synoptischen vom „Tag“ oder von „den Tagen des Menschensohnes“ (Lk 17,22ff parr. u. ö.) und deren eigentümliche Transformation in der ‚johanneischen Eschatologie‘ in Erinnerung rufen. Darum dürfte *hē hēmera hē emē* {mein Tag} hier das Ganze der ‚Sendung‘ Jesu bezeichnen von der Inkarnation des *logos*

an bis hin zur Verherrlichung des erhöhten Menschensohns und seiner durch den Parakleten vermittelten bleibenden Gegenwart...

Worauf aber ist „die Verheißung, die Abrahams Jubel auslöste“, zu beziehen? Nach Thyen kann man angesichts der zahlreichen Möglichkeiten darüber nur „Mutmaßungen“ anstellen, etwa

daß durch Abraham „alle Geschlechter der Erde gesegnet sein sollen“ (Gen 12,3); daß Abraham der Verheißung glaubte, seine Nachkommenschaft werde so zahlreich sein wie das Heer der himmlischen Sterne, und daß dieser Glaube ihm „zu Gerechtigkeit angerechnet wurde“ (15,5f); daß der Hundertjährige „lachte“ als ihm Isaaks Geburt aus der längst unfruchtbaren Sara verheißen wurde (Gen 17,17). ... Auch daß nach Gen 18,1 JHWH selbst bei der Terebinthe von Mamre Abraham erschien, wird man ebenso wie die Erzählung von der *Akeda* {Bindung} Isaaks (Gen 22) in den Kreis der möglichen Anspielungen einbeziehen müsse, zumal die letztere das jüdische Denken ja auf vielen Feldern so nachhaltig bestimmt hat. Und endlich *könnte* Johannes, ähnlich wie Paulus in Gal 3,16, ja auch die erneute Verheißung, die an Abraham erging, als er anstelle seines Sohnes das von Gott dazu ersehene Lamm geopfert hatte (Gen 22,16ff), christologisch gedeutet haben. ... Sicher scheinen nur die Aoriste *ēgalliasato* {er jubelte} und *idē* {er sah} zu verbürgen, daß wir beide Anlässe der Freude Abrahams in seinem irdischen Leben suchen müssen... {und nicht etwa} auf einen Abraham ..., der postmortal im Paradies zum Augenzeugen der Inkarnation geworden wäre...

Den Abschluss des Kapitels 8 in den Versen 57-59 fasst Thyen so zusammen (T452):

„Da sagten die Juden zu ihm: Du bist doch noch nicht einmal fünfzig Jahre alt, und da willst du Abraham gesehen haben? Und Jesus antwortete ihnen: Amen, Amen ich sage euch: Ehe Abraham *wurde* (*prin Abraam genesthai*), *bin* ich‘. Daraufhin hoben sie Steine auf, um ihn damit zu steinigen. Doch Jesus verbarg sich vor ihnen und ging aus dem Tempel hinaus“.

Dabei sieht Thyen die „fünfzig Jahre‘ ... als eine ‚runde Zahl‘ dem um viele Jahrhunderte ‚älteren‘ Abraham gegenübergestellt“; Jesus hat dementsprechend noch nicht einmal das „Pensionsalter“ der Leviten erreicht, die mit Fünfzig „aus ihrem Tempeldienst“ scheiden. Anders als Wengst sieht Thyen in der Frage seiner Gegenspieler: „und du als ein noch nicht Fünfzigjähriger willst Abraham gesehen haben?“, ein erneutes „Mißverständnis“, denn diesen „Anspruch“ hatte „er gar nicht erhoben“.

Die Formulierung: „Ehe Abraham wurde, bin ich“, die „das grammatisch harte Präsens *eimi*“ statt eines „Tempus der Vergangenheit“ bietet, sieht Thyen einerseits (T452f.) als

ein Spiel mit dem schon aus 6,20; 8,24 und 28 geläufigen absoluten und durch Jes 42f inspirierten *egō eimi*, zum anderen aber werden hier wie bereits im

Prolog: „common words used in an uncommon way“. Damit hatte F. Kermode⁷⁰³ die Beziehung zwischen dem *ēn* {war}, das in den beiden Eingangsversen des Prologs gleich vierfach gebraucht wird, und dem ihm folgenden *egeneto* {wurde} charakterisiert (s. o. zu Joh 1,1f). Wie das *eimi* {bin} von 8,58 im Selbstzeugnis Jesu, so hatte das *ēn* {war} in der hymnischen Sprache des Prologs nicht den episodischen Sinn eines „Es war einmal ...“, sondern diente der dreifaltigen Bestimmung des *logos* hinsichtlich seiner *Existenz* (*en archē ēn* {er war im Anfang}), seiner *Relation* zu Gott (*ēn pros ton theon* {er war bei Gott}) und seiner *Prädikation* als Gott (*theos ēn* {er war Gott}). Mit einem vierten *ēn* {war} rekapituliert V. 2 das noch einmal. Es geht also nicht darum, die Geschichte einer vergangenen Zeit zu erzählen, sondern allein darum, mit Hilfe der Wörter *ēn* {war} und *egeneto* {wurde} das ewige „Sein“ des Logos jenseits von Sein und Zeit zu preisen. Beide Wörter definieren sich wechselseitig und das macht sie zur „Achse“, um die sich in diesem Prolog alles dreht; und indem ihr Kontext sie vom normalen Sprachgebrauch trennt, werden sie zu einer „eigentümlich verschlüsselten Kraft“, die sie für die Lektüre des gesamten Evangeliums bestimmend werden läßt.

Schon zur Auslegung [von Johannes 1,1a](#) habe ich meine Bedenken dazu geäußert, dem Gott Israels auf diese Weise ein ewiges „Sein“ im Sinne griechisch-philosophischer Begrifflichkeiten zuzuschreiben. Da Thyen jedoch an dieser Stelle das viermalige „war“ des Prologs mit dem „bin“ von 8,58 parallelisiert, kann ich jetzt noch deutlicher herausarbeiten, warum es so problematisch ist, wenn Thyen schreibt (T453):

Wie das *ēn* im Prolog so bezeichnet hier das *eimi* das Sein im Unterschied zum *Werden* und *Geschehen* (*egeneto*). Während alles Werden und Geschehen einen Anfang ebenso wie ein Ende hat, ist das Sein dagegen anfangs- und endlos. *ēn* prädiziert ebenso wie hier *eimi* den transzendenten Schöpfer, *egeneto* aber die Welt der geschaffenen Dinge.

Das entscheidende Problem mag sein, dass Thyen von der griechischen Übersetzung des NAMENS mit *egō eimi ho ōn* {Ich bin der Seiende} her auch griechisch-philosophische Deutungen des Wesens Gottes übernimmt, als ob der NAME ein anfangs- und endloses und letztlich unveränderliches Sein ausdrücken wolle. Im hebräischen Urtext wird der Gottesname JHWH dagegen mit der Formulierung *ʾehjeh ʾascher ʾehjeh* gedeutet, die man wörtlich mit „ich geschehe, als der ich geschehe“ übersetzen müsste und deren zentraler Inhalt die Befreiung Israels aus jedem Sklavenhaus ist, und zwar sogar dann, wenn sich Israel selbst in ein solches verwandelt hat oder wenn im Dienst der Befreiung Israels die ganze versklavende Weltordnung überwunden werden muss (was Jesus in Johannes 16,33 als Ergebnis seines Wirken darstellt).

703 Thyen zitiert Frank Kermode, *St. John as Poet*, JSNT 28 (1986) 3-16. Sein wörtliches Zitat: „common words used in an uncommon way“ im vorigen Satz habe ich oben ins Deutsche übersetzt.

Zwar ist Thyen Recht zu geben, wenn er zu den Worten *egō eimi* erläutert:

Und wie dieses ‚*Ich bin*‘ immer zugleich ein ‚*Ich war*‘ und ein ‚*Ich werde sein*‘ einschließt, so läßt sich auch das *ēn* des Prologs nicht auf irgendeinen kalenderzeitlichen Abschnitt reduzieren, sei das in die Zeit vor dem *Sündenfall* oder sei es in die Zeit des *historischen Jesus*.

Der Gegensatz dazu ist aber nicht etwa ein überzeitliches ewiges unveränderliches Sein eines Gottes, der der Gottesvorstellung griechischer Philosophen nahekommt, sondern ganz im Gegenteil ein immer wieder neues veränderndes befreiendes Wirken des Gottes Israels, durch den jede angeblich unveränderliche Weltstruktur ihr statisches Sein verliert. Es ist dieser NAME, der sich in Jesus verkörpert.

Wenn man also die Worte *ēn* in Johannes 1,1-2 und *eimi* in 8,58 so eng aufeinander zu beziehen versucht wie Thyen, dann ist es viel naheliegender, das Präsens des *eimi* von 8,58 auch in die Übersetzung von 1,1-2 zu übertragen und dort das Wort *ēn* lieber mit „ist“ zu übersetzen als mit „war“ (wie es ja auch Ton Veerkamp vorgeschlagen hat). So bleibt deutlich, dass Gottes Wort immer wieder neu seine befreiende Kraft erweist, bis hin zum endzeitlichen Wirken des Messias Jesus.

Zu Vers 59 geht Thyen zwar kurz auf Spekulationen anderer Exegeten ein, warum dort überhaupt Steine herumlagen oder ob es den „nahezu unvorstellbaren Vorgang einer Steinigung innerhalb des heiligen Tempelbezirks“ gegeben haben könnte, aber da er unsere Szene kaum für historisch hält, „sondern sie als eine fiktionale Komposition des Evangelisten“ ansieht, „braucht uns hier die Frage nach der Wahrscheinlichkeit einer Steinigung im Heiligtum und nach dem Woher der dazu notwendigen Steine nicht zu kümmern.“

Das im Passiv stehende Wort *ekrybē*, das gewöhnlich mit „er verbarg sich“ übersetzt wird, will Thyen „hier als wirkliches Passiv beim Wort ... nehmen: ‚er wurde verborgen‘. In diesem Sinn erklärt Morris:⁷⁰⁴ „Johannes will damit vielleicht andeuten, dass Gott seinen Sohn beschützt hat. Es geht nicht so sehr darum, dass Jesus sich durch überlegene Klugheit vor ihnen verbergen konnte“.

Nach Ton Veerkamp⁷⁰⁵ sind die Verse 54-55 von der totalen Identifikation Jesu mit dem Gott Israels her zu verstehen:

Das Thema „Ehre“ erklingt wieder. Die Ehre kommt von jenem Gott, den auch die Gegner für ihren Gott halten. Sie erkennen ihn aber nicht. Wenn beide Parteien das Wort „Gott“ bemühen, meinen sie jeweils etwas anderes. Wenn

704 Thyen zitiert Leon Morris, *The Gospel According to John*, NLC, London, 2. Aufl. 1974, 474, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„John is perhaps hinting that God protected His Son. It is not so much that Jesus by superior cleverness was able to conceal Himself from them“.

705 [Steine statt Argumente, 8,48-59](#), Abs. 4-13 (Veerkamp 2021, 223-225; 2006, 147-149).

ich, so Jesus, sagen würde, ich habe kein Wissen von Gott, wäre ich wie ihr, ein Betrüger. Er hat sich derart mit dem Gott Israels identifiziert, dass alles, was er sagt und tut, von Gott selbst kommt: „Sein Wort bewahre ich!“ Wer das nicht hören will, zeigt, dass er kein Wissen von Gott hat.

Eine Frage ist im bisherigen Streitgespräch noch offen geblieben:

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

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

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

Um „den entscheidenden Satz“ auszulegen, der durch diesen Einwurf veranlasst wird und den Veerkamp folgendermaßen übersetzt: „Bevor Abraham geboren wurde: ICH WERDE DASEIN“, holt er weit aus. Denn für

das Verständnis dieses Verses ist die korrekte Lektüre des Buches *Tholedoth/Genesis* notwendig. Es erzählt, wie Israel zum Erstgeborenen unter den Völkern wurde. Es ist das Buch der *geneseis* {Zeugungen} (Plural), auf Hebräisch: *tholedoth*. Das Buch ist durch eine Reihe von *geneseis*, *tholedoth*, strukturiert, von Adam bis Jakob: *tholedoth* ^ʾAdam (5,1), *tholedoth* Noach (6,9), *tholedoth bene-Noach* (10,1), *tholedoth Schem* (11,10), *tholedoth Terach* (11,27), *tholedoth Jischmaʿel* und *tholedoth Jitzchaq* (Söhne Abrahams, 25,12 und 25,19), *tholedoth* ^ʿEsaw und *tholedoth Jaʿaqov* (Söhne Isaaks, 36,1 und 37,2).⁷⁰⁶ Der Ausdruck *tholedoth* ^ʾAvraham kommt nirgendwo vor {vgl. die Auslegung [von Johannes 1,13](#)}. Abraham wurde von Terach, seinem VATER, gezeugt. Er ist das Subjekt des Zeugens seines Sohnes Isaak. Dieses aber ist ein Element der *tholedoth Jitzchaq*, Genesis 25,19:

706 Dazu verweist Veerkamp auf Frans Breukelmans, *Bijbelse Theologie I/2. Het eerstlingschap van Israel*, Kampen 1992.

Dies sind die Zeugungen Isaaks.
 Abraham zeugte Isaak.
 Isaak war ein Vierzigjähriger,
 als er Rebekka nahm, die Tochter Betuels, des Aramäers ...

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

Von daher ergibt sich für die Auslegung von Johannes 8,58 folgender Zusammenhang zwischen Jesus und Abraham:

Jesu politisches Programm ist bei Johannes die Wiederherstellung Israels als Erstgeborenes unter den Völkern, 10,16 in Verbindung mit 11,52. Abraham ist der Anfang gewesen, Jesus ist die Vollendung des Lebenswegs Abrahams. Deswegen wird Jesus Messias der Titel *monogenēs*, „Einziggeborener“, beigegeben; er ist der Ehrentitel Isaaks, des Einzigen (*jachid, monogenēs*) Abrahams, Genesis 22,2. Der Einziggeborene war die Freude Abrahams. Er sieht, dass das, was sein Gott durch ihn begonnen hat, durch Jesus vollendet wird, die *Toledot Israels*. Es geht um die Werdung Israels (*Genesis*), und nur darum. Der NAME ist da, immer, vor der Genesis Israels, nach der Vollendung Israels, bevor Abraham, euer, unser Vater, geboren wurde, *ist* der NAME.

Warum kommt es nun zu dem Punkt, „an dem Steine Argumente ersetzen“, woraufhin sich Jesus der Konfrontation entzieht, „er verbarg sich“? Nach Veerkamp haben Jesu Gegner die von ihm erläuterte

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

An dieser Stelle denke ich etwas anders als Veerkamp. Von Larry W. Hurtado⁷⁰⁷ habe ich mich überzeugen lassen, dass Jesus von denen, die in ihm den Messias Israels sahen, bereits sehr früh gemeinsam mit dem VATER als die einzigartige Verkörperung des NAMENS angebetet wurde. Immerhin gab es eine solche Verehrung, die er „binitarisch“ nennt, bereits zu der Zeit, als Paulus mit der Jerusalemer Gemeinde in Kontakt kam, als unumstrittene Praxis auch in den so genannten judenchristlichen Gemeinden, was er folgendermaßen begründet:

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

Daher dürften die Gegner Jesu im Johannesevangelium mit ihrer Einschätzung, Jesus begreife sich zumindest *auch* als Subjekt des *egō eimi*, meines Erachtens durchaus nicht im Unrecht sein. Damit steht und fällt allerdings ganz und gar nicht die ansonsten überzeugende Interpretation Veerkamps. Dass die totale Identifikation Jesu mit dem befreienden NAMEN im Sinne einer Antastung des NAMENS verstanden oder missverstanden werden konnte, deutet ja auch Veerkamp selbst im Schlusssatz seiner Auslegung zu Johannes 8,58 an. Für mich ist entscheidend, dass der jüdische Messianist Johannes Jesus als die Verkörperung alles dessen begreift, worauf der befreiende NAME des Gottes Israels in seinem Willen und Wirken hinaus will. Zur Antastung dieses NAMENS wird die Identifikation Jesu mit Gott dann, wenn dessen befreiender NAME unkenntlich wird, indem der rächende und strafende Gott Israels von Jesus und seiner allumfassenden Liebe her angeblich neu definiert werden muss.

Johannes 9,1: Jesus sieht im Vorübergehen einen Blindgeborenen

9,1 Und Jesus ging vorüber
und sah einen Menschen, der blind geboren war.

[1. August 2022] Klaus Wengst (W292) nimmt zwischen Johannes 8,59 und 9,1 einen deutlichen Einschnitt wahr, da mit „dem Steinigungsversuch in 8,59 und dem Her-

707 Folgendes Zitat aus Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Michigan 2003, 167, habe ich oben ins Deutsche übersetzt:

„So far as we can tell from Paul’s letters, there was never any conflict or complaint from Jerusalem leaders, or from those Jewish Christians who made it their aim to correct features of Pauline Christianity, about the Christ-devotion that was practiced in Pauline congregations. The most natural inference is that the pattern of devotional practices was not very different from that followed in the Judean circles with which Paul had these contacts.“

ausgehen Jesu aus dem Tempel ... der in 8,12 begonnene Zusammenhang seinen Abschluss gefunden“ hat und mit 9,1 „ein neuer eröffnet“ wird, „der zeitlich unmittelbar anschließt und örtlich außerhalb des Tempelbereichs in Jerusalem spielt.“ In der (Anm. 504) „spannend“ gestalteten „Szenenfolge in Kap. 9“ sieht er besonders deutliche Anspielungen „auf die Situation der Gemeinde des Evangelisten“. Wengst zufolge hat J. Louis Martyn⁷⁰⁸

in seinem wichtigen Buch (History) vor allem an diesem Kapitel zu zeigen versucht, dass hier ein synchrones Geschehen auf zwei Ebenen zur Darstellung kommt: einmal die erzählte Geschichte, die in der Zeit Jesu spielt, und gleichsam auf einer Bühne darüber die Auseinandersetzungen zwischen an Jesus glaubenden und nicht an Jesus glaubenden Juden im jüdischen Viertel der Stadt, in der der Evangelist und seine Gemeinde lebten.

Fast das ganze Kapitel 9 (W292) handelt von der Heilung eines Blindgeborenen durch Jesus und deren Folgen; die Auseinandersetzung Jesu „mit ‚welchen von den Pharisäern‘“, die sich daran anknüpft, „ist mit der Aussage in V. 41 nicht abgeschlossen, sondern wird in 10,1-18 breit entfaltet“, so dass Wengst den in 9,1 begonnenen Textzusammenhang erst in 10,21 abgeschlossen sieht, in dem „ausdrücklich auf die zu Anfang erzählte Blindenheilung“ Bezug genommen wird.

Obwohl nach Wengst in 10,22 mit der „Zeitangabe“ des Chanukka-Festes eine neue Szene eingeleitet wird und auch bemerkt (W293), dass das „jetzt erzählte Geschehen ... unmittelbar an das Vorangehende“ anschließt, als sich „Jesus einer ihm drohenden Steinigung entzogen“ hatte, „indem er sich verbarg und aus dem Bereich des Tempels hinausging“, sieht er doch die Blindenheilung in keinem engen Zusammenhang mit dem bisherigen Geschehen am Laubhüttenfest, das in 7,2 begann und mit der Lichtsymbolik und dem heftigen Streit mit jüdischen Gegnern direkt auf das dadurch vorbereitete Zeichen der Blindenheilung zusteuerte.

Zum Vers 9,1 – „Im Vorübergehen erblickte er einen von Geburt an Blinden“ – stellt Wengst lediglich fest, dass es „keine Frage von Interesse“ sei, woran es denn „zu erkennen gewesen sei, dass sich der Blinde von Geburt an in dieser Situation befand“:

Es genügt, dass Johannes hiermit seiner Leser- und Hörerschaft diese Information gibt und sie bei den in der Erzählung Beteiligten als bekannt voraussetzt. Dass mit der Angabe „von Geburt an“ die Schwere des Falles und damit die Schwierigkeit der Heilung unterstrichen werden solle, wird zumindest nicht ausdrücklich gemacht.

Hartwig Thyen (T455) hatte bereits deutlich gemacht, dass er die „Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen ... als die zweite Szene seines vierten Aktes (8,12-12,50)“ behandelt, aber in seinen Augen

708 Wengst verweist auf J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003). Vgl. meine knappe Zusammenfassung seiner These: [Martyns Theorie im Überblick](#).

ist sie für sich betrachtet, ebenso wie die Erzählung von der Auferweckung des toten Lazarus (11,11-44), doch ein eigenes kleines Dramolett mit einer Folge von sieben deutlich voneinander unterscheidbaren Auftritten wechseln der Konstellationen ihrer Personen. Und wie hier Jesu vorausgegangene Rede und sein Streit mit den *loudaioi* (8,20-59) durch das *sēmeion* der Heilung eines Blindgeborenen gleichsam autorisiert wird (9,1-39), so wird sein Dialog mit seinen Jüngern über die Krankheit des geliebten Freundes Lazarus (11,1-10) in den V. 11-44 durch das *sēmeion* von dessen Auferweckung aus dem Grabe seine Verifikation erfahren.

Zum Übergang vom 8. zum 9. Kapitel geht Thyen kurz auf W. D. Davies⁷⁰⁹ ein, der

die letzten Worte des vorigen Szene: *kai exēlthen ek tou hierou* {und er ging aus dem Tempel hinaus}, in dem Sinne symbolisch begreifen will, daß der „Ich-Bin“, indem er den Tempel verlasse, nun den *loudaioi* definitiv den Rücken kehre, um sich der leidenden Menschheit zuzuwenden, die er in der Gestalt des Blindgeborenen vor den Toren des Tempels repräsentiert sieht...

Davon kann Thyen zufolge keine Rede sein, denn der Blinde ist auf jeden Fall wie die zuvor als Pharisäer und als Juden Bezeichneten ebenfalls

ein Jude, ein Sohn Abrahams, von denen (und zu dem) das Heil kommt. Und zum anderen wird Jesus ja beim Fest der *enkainia* {Chanukka, Tempelweihfest} in einer äußerst symbolträchtigen Szene..., „umringt von den *loudaioi*“, erneut *en parrhēsia* {öffentlich} in der *stoa tou Salomōnos* {Säulenhalle Salomos} des Tempels lehren (10,22-39).

Für erwähnenswert hält es Thyen außerdem,

daß unsere neue Szene nicht durch ein *meta tauta* {danach} oder dergleichen und durch die erneute Nennung des Namens *ho Iēsous* {Jesus} vom Vorausgehenden getrennt, sondern durch *kai paragōn eiden* {Und vorübergehend sah er} und die in V. 2 folgenden Pronomina *auton* und *autou* {ihn und seine} so eng, wie nur irgend möglich, mit ihm verbunden ist.

Inhaltlich sieht er (T456) „die unmittelbare Zusammengehörigkeit von Joh 8 und 9“ dadurch als erwiesen an, dass Jesus nun als Gottes „messianischer Gesandter, auf dem der Geist JHWHs ruht (Jes 11,2; 42,1; Joh 1,32), und als der, der da erklärt: *egō eimi to phōs tou kosmou* {Ich bin das Licht der Welt} (8,12) ... hier Gottes eigenes eschatologisches ‚Werk‘ an dem Blindgeborenen (9,3f)“ vollstreckt. Dazu (T455f.), dass dieses endzeitliche Werk im Alten Testament allein die Sache Gottes ist, führt Thyen eine ganze Reihe von Stellen an: 2. Mose 4,11; Psalm 146,8; Jesaja 29,18; 35,4f.; 42,6f.16; 49,6.

709 Thyen zitiert William David Davies, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley: University of California Press, 1974, 295, das Buch ist allerdings in seinem Literaturverzeichnis nicht aufgeführt.

Zu Vers 9,1 weist Thyen darauf hin, dass die „klassisch oft bezeugte Wendung *ek genetēs* {von Geburt an} ... sich im Neuen Testament nur hier“ findet. Er meint, dass der Evangelist auf diese Weise in äußerster Knappheit ausdrückt, „daß Jesus zugleich mit dem blinden Mann dessen ganze durch seine angeborene Blindheit geprägte Lebensgeschichte ‚sieht‘.“ Damit betont Thyen erneut seine Annahme, dass Jesus im Johannesevangelium die Allwissenheit Gottes zugesprochen wird.

Nach Ton Veerkamp⁷¹⁰ „zeigt sich in dieser Erzählung der Heilung eines Blindgeborenen“ das besondere „erzählerische Talent des Johannes“. Für ihn steht dieses Zeichen im Mittelpunkt des langen johanneischen Kapitels, das mit der Zeitangabe des Laubhüttenfestes in 7,2 begann und bis 10,21 reichen wird:

Die ersten Verse fügen die Erzählung in die Gesamtheit des Kapitels über das Sukkotfest und vor allem das Lichterfest am letzten Tag des Festes ein. Die Erzählung ist die Probe auf das Exempel „Licht der Welt“. Dann folgt die Heilung selbst, die Reaktion der Nachbarschaft, das Verhör durch die Behörde der Peruschim. Die Erzählung mit dem Bekenntnis zum Messias und mit einer prinzipiellen Feststellung darüber, was sehen und was blind sein ist.

Zur Formulierung in Vers 9,1, dass Jesus „im Vorübergehen“ den von Geburt an Blinden sah, bemerkt Veerkamp: „Er ist auf seinem Weg von der Konfrontation mit den Judäern zur Konfrontation mit Rom.“ Damit bezieht er sich wohl auf die Erwähnung der Nacht, in der niemand wirken kann, von der in 9,4 die Rede sein wird.

Johannes 9,2-5: Sünde als Warum der Blindheit oder Werke Gottes als ihr Wozu

- 9,2 Und seine Jünger fragten ihn und sprachen:
Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern,
dass er blind geboren ist?
- 9,3 Jesus antwortete:
Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern,
sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm.
- 9,4 Wir müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat,
solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.
- 9,5 Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt.

[2. August 2022] Auf Grund einer (W293, Anm. 506) durch Tobias Kriener⁷¹¹ eröffneten „Leseperspektive“ versteht Klaus Wengst (W293) die Erwähnung der „von Ge-

710 [Von Blinden und Sehenden, 9,1-41](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 225; 2006, 149).

711 Wengst zitiert zur Auslegung von Johannes 9 häufig Tobias Kriener, „Glauben an Jesus“ – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes, Neukirchen-Vluyn 2001; ich verweise auf ihn mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

burt an“ bestehenden Blindheit, die „den Anknüpfungspunkt für eine Frage der Schüler“ bildet, als ein „für die Leser- und Hörschaft ... bedeutungsvolles Signal, das auf die Auseinandersetzung in ihrer eigenen Zeit verweist.“

Dass „Jesu Schüler“ nach Johannes 6,60-71 erst jetzt wieder in 9,2 „ganz selbstverständlich das Wort ergreifen, zeigt, dass Johannes ihre Anwesenheit bei Jesus als eine ständige voraussetzt.“ Sie sind es, die Jesus die Frage stellen: „Rabbi, wer hat gesündigt, er oder seine Eltern, sodass er blind geboren wurde?“ Dass sich in dieser Frage auch noch gemäß neueren Kommentaren⁷¹² angeblich „**das jüdische Vergeltungsdogma**“ widerspiegelt, „das Jesus dann zurückweise“, hält Wengst

für eine vulgär-christliche Auslegung, die weder den jüdischen Texten noch dem Text des Johannesevangeliums gerecht wird. Dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht als „Vergeltungsdogma“ diffamiert und nicht mit seiner Verkehrung, wie etwa Hiobs Freunde sie üben, als erledigt betrachtet werden darf, habe ich oben zu 5,14 ausgeführt.

Gegen die Behauptung vom „jüdischen Vergeltungsglauben“ zitiert Wengst zunächst „eine Stelle aus dem Jerusalemer Talmud“, ⁷¹³ in der es heißt (W294):

„Wer einen Schwarzen, einen Roten, einen Weißen, einen Ungestalteten oder einen Gedrunenen sieht, spricht: ‚Gesegnet der, welcher die Geschöpfe unterschiedlich macht!‘ Wer einen Amputierten, Blinden oder mit Aussatz Geschlagenen sieht, spricht: ‚Gesegnet der Richter der Wahrheit!‘ Die Mischna meint den Fall, dass sie ganz waren und verändert wurden. Wenn es aber von Mutterleib an so war, spricht man: ‚Gesegnet der, welcher die Geschöpfe unterschiedlich macht!‘“ Wie Menschen „von Mutterleib an“ sind, wird also nicht durch irgendwelche Verfehlungen und Gottes strafendes Handeln „erklärt“, sondern in seinem souveränen Schöpferwirken begründet.

Außerdem verweist er auf einen Midrasch⁷¹⁴ zu Hiob 4,4, in dem erwartet wird,

dass Gott in der kommenden Weltzeit körperliche Behinderungen aufheben werde. Es heißt dort von Hiob: „Wenn ein Hinkender zu ihm kam, pflegte er zu sagen: ‚So wird der Heilige, gesegnet er, sich an dir verherrlichen; denn es ist

712 Wengst zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 183, wo er kurz zuvor bemerkt: „Die Schwere der Krankheit wirft nach jüdischer Vergeltungslehre die Frage nach Art und Schwere der zugrundeliegenden Sünde auf.“ Außerdem spricht nach Wengst Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Aufl. 1985 (= 10. Aufl. 1941), 251, von der „Absurdität der jüdischen Anschauung“, und Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 156, behauptet: „Ist doch nach jüdischer Meinung jede (!) Krankheit die Folge einer Sünde“.

713 Wengst zitiert aus dem Jerusalemer Talmud 9,1 den Traktat Berakhot: *talmud jeruschalmi*, Nachdruck Jerusalem 1969 (Krotoschin 1866).

714 Wengst zitiert Midrasch Hiob 24 zu Hiob 4,4 in: Batei Midrashot. *batej midraschot*, Bd. 2, hg. v. A. J. Wertheimer, Jerusalem, 2. Auflage 1989, 168.

gesagt (Jes 35,6): *Springen wie der Hirsch wird der Lahme.*‘ Und wenn ein Blinder zu ihm kam, pflegte er zu sagen: ‚Der Heilige, gesegnet er, wird sich an dir verherrlichen; denn es ist gesagt (Jes 35,5): *Dann werden den Blinden die Augen geöffnet*“.

Der einzige Fall, im Blick auf den das Sündigen eines Kindes im Mutterleib erwogen wird, ist die Aussage in 1. Mose 25,22, „dass Esau und Jakob im Mutterleib einander stießen“. Nach rabbinischen Gelehrten⁷¹⁵ gilt nach dieser Stelle

das Gegeneinander von Esau und Jakob sowie der Kampf ‚Esau‘ gegen ‚Jakob‘ als hier schon vorgeprägt. Entsprechend heißt es schließlich: „Wenn sie (Rebekka) an Götzendienst-Häusern vorbeigeht, zappelt Esau, um herauszukommen; das meint, was geschrieben ist (Ps 58,4): *Abgewichen sind die Frevler vom Mutterschoß an usw.* Wenn sie an Synagogen und Lehrhäusern vorbeigeht, zappelt Jakob, um herauszukommen; das meint, was geschrieben ist (Jer 1,5): *Bevor ich dich im Bauch gebildet habe, erkannte ich dich usw.*“ Im Blick auf das Folgende sei als bemerkenswert festgehalten, dass es hier um die Alternative der Verehrung Gottes oder des Dienstes gegenüber Götzen geht. Eine Theorie über vorgeburtliches „Sündigen“ und späteres „Bestraftwerden“ findet sich hier nirgends.

Weiterhin (W295) gibt es zwar „in der hebräischen Bibel den Fall, dass Nachkommen die Verfehlungen der Vorfahren zu tragen haben“, auch dieser betrifft jedoch „nur ein einziges Vergehen, nämlich den Götzendienst“, etwa „im Dekalog beim zweiten Gebot (Ex 20,4f.; Dtn 5,8f.).“ Daraus zieht Wengst den Schluss:

In der Frage der Schüler, ob der Blindgeborene selbst gesündigt hat, kann mit-schwingen, ob er einer wie Esau sei, der schon im Mutterleib auf Götzendienst aus war. In der Frage, ob seine Eltern gesündigt haben, klingt das Thema von der generationenübergreifenden Sanktion im Falle von Götzendienst an. Nimmt man hinzu, dass in der biblisch-jüdischen Tradition Blindheit Metapher für Götzendienst sein kann [vgl. Kriener 99-118], wird der Leser- und Hörerschaft ein Signal auf Götzendienst hin gegeben. Die Erzählung bekommt damit von vornherein eine weitere Dimension: Der Blinde, dem durch Jesu Handeln die Augen geöffnet werden und der sich als sehend Gewordener zu Jesus bekennt und gerade dadurch „sehend“ ist, kann damit nicht als Götzendiener angesehen werden. Johannes vergewissert so seine Leser- und Hörerschaft, dass ihr Bekenntnis zu Jesus nicht Götzendienst ist, sondern Ausdruck des Bekenntnisses zum Gott Israels.

Wenn Jesus in Vers 3 seinen Schülern antwortet: „Weder er hat gesündigt noch seine Eltern. Vielmehr: die Taten Gottes sollten sich an ihm zeigen“, dann stehen auf

715 Wengst zitiert Bereschit Rabba 63,6: *b’reschit rabbah*, hg. v. J. Theodor u. Ch. Albeck, 3 Bde., korrigierte Neuauflage Jerusalem 1965, 2. Auflage 1996 (Berlin 1912-1936), 682f.

der erzählten Ebene ... beide Satzhälften in derselben Spannung zueinander wie die oben im Exkurs zitierten rabbinischen Texte, von denen der eine angesichts von Geburt an Behinderter zu sagen gebietet: „Gesegnet der, welcher die Geschöpfe unterschiedlich macht!“ und der andere in Aufnahme von Jes 35,5f. die endzeitliche Behebung von Behinderungen verheißt.

Im Klartext bedeutet das (W296):

Wenn bei dem von Geburt an Blinden menschliches Verschulden ausgeschlossen wird, muss der Schöpfer als verantwortlich angesehen werden. Aber die vorgefundene Blindheit gilt nicht als sein letztes Wort. An diesem Blinden sollen sich „die Taten Gottes“ zeigen. Was biblisch-rabbinisch für die Endzeit erwartet wird, geschieht in diesem Fall durch Gottes Handeln in Jesus schon jetzt.

Auffällig ist in Vers 4, dass Jesus von den „gerade erwähnten ‚Taten Gottes‘“, die er als „die Taten dessen, der mich geschickt hat“, bezeichnet, jetzt sagt, „dass ‚wir‘ sie ‚tun müssen‘.“ Indem er also „die Schüler Jesu in sein Wirken mit“ einbezieht, scheint nach Wengst „zugleich die Zeit auf, in der er nicht mehr leibhaftig unter ihnen ist. Sie sind es, die seine Sendung fortsetzen (20,21).“ Dass die Schüler wirken sollen, „solange es Tag ist“, kann dabei Wengst zufolge vor mehreren Hintergründen gedeutet werden, unmittelbar vor dem „Tag als Arbeitszeit, der mit seiner natürlichen Helligkeit die Voraussetzung zum Arbeiten bietet“, außerdem metaphorisch vor „der Lebenszeit, die es in ihren Möglichkeiten auszuschöpfen gilt“. Die dann erwähnte „Nacht, da niemand wirken kann“, bezieht Wengst einerseits darauf, „dass die Nacht aufgrund des fehlenden Lichtes arbeitsfreie Zeit war“, andererseits aber auch auf „den Tod“. „Der Hinweis auf die Nacht wird damit zur Mahnung, die gegebene Zeit auch zu nutzen.“

Erst die „Fortsetzung“ in Vers 5 veranlasst Wengst zu der Überlegung,

dass bei der Rede von „Tag“ und „Nacht“ noch eine weitere Dimension mitschwingt. Als „Licht der Welt“ (8,12) eröffnet Jesus denen, die in der Nacht des Götzendienstes befangen sind, die Möglichkeit, „die Taten Gottes zu vollbringen und also rechten Gottesdienst zu üben: Wann immer ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt.“

In diesem Zusammenhang wundert sich Wengst (W296f.), dass der „Unterschied“ zur Formulierung in Vers 4 – nämlich statt „solange“ nunmehr „wann immer“ – von den Kommentatoren (Anm. 519) „fast durchgängig“ nicht beachtet wird. Letztere Formulierung bezieht er (W297) auf „Jesu Gegenwart in der Kraft des Geistes nach Ostern“:

In seiner Funktion als „Licht der Welt“, als derjenige, der seinen Schülern Helligkeit zur Nachfolge gibt, ist Jesus nicht auf die Zeit seiner leiblichen Anwesenheit beschränkt. Gerade jenseits dieser Zeit sollen seine Schüler wirken können. Das werden eindrucksvoll die Abschiedsreden zeigen. ... Es geht um das Wirken der Seinen im Lichte seines Wirkens. V. 5 ist vor allem Verheißung

für sie, dass Jesus ihrem Leben Helligkeit verschafft, in der sie sehen, was in seiner Nachfolge zu tun ist und was getan werden kann.

Hartwig Thyen (T456) würdigt zu Vers 2 zunächst das unvermittelte Auftreten der Jünger Jesu, mit denen „hier wohl die ‚Zwölf‘“ bezeichnet werden, da nach dem Ende von Kapitel 6

allein sie ja bei Jesus und seinem Wort ‚geblieben‘ und ... Augen- und Ohrenzeugen all dessen geworden [waren], was er gesagt und getan hat. Für diese feste Verbindung Jesu mit ihnen spricht auch der sie verbindlich einschließende und verpflichtende Plural: *hēmas dei ergazesthai ta erga tou pempantos me* {Wir müssen die Werke dessen, der mich gesandt hat, wirken} in V. 4.

Im Zusammenhang damit, dass auch die Jünger offenbar „Jesu Wissen darum teilen, daß dieser Mann bereits blind geboren wurde“, sind Thyen zufolge Spekulationen nicht angebracht; das stellt allerdings auch Thyens Spekulationen über Jesu göttliche Allwissenheit in Frage, die er selbstverständlich über Jesu Wissen geäußert hatte.

Die Anrede Jesu mit „Rabbi“ versetzt Thyen zufolge Hörer bzw. Leser „absichtsvoll in die Welt jüdischer Schriftgelehrsamkeit und rabbinischer Dispute“ (T456f.):

Die Jüngerfrage setzt ja auf jeden Fall voraus, daß zwischen Krankheit und Sünden ein geheimnisvoller Konnex besteht (s. o. zu 5,14). Das theoretisch unlösbare Dilemma entsteht daraus, daß in der Bibel auf der einen Seite die Drohung steht, Gott werde die Sünden der Väter heimsuchen an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied (Ex 20,5; Dtn 5,9; 23,3; Num 14,33f; Thr 5,7); und daß sich gegen solche Art von ‚Sippenhaftung‘ auf der anderen Seite aber im Namen der Gerechtigkeit der berechtigte Protest der Propheten erhebt: „In jenen Tagen wird man nicht mehr sagen: Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Kindern werden die Zähne stumpf. Vielmehr wird dann jeder nur um seiner eigenen Schuld willen sterben“ (Jer 31,29ff; Ez 18,2ff; Dtn 24,16...).

Hier fällt auf, dass Thyen zwar auf rabbinische Dispute anspielt, jedoch mit keinem Wort inhaltlich auf sie eingeht. Da ihm Krieners Werk offenbar nicht vorgelegen hat, kann er sich auch nicht wie Wengst mit dessen Anregungen auseinandersetzen, dass hier möglicherweise ganz bewusst auf die Sünder des Götzendienstes angespielt werden soll. Aber auch unabhängig davon müssen sich die von Thyen für eine „Sippenhaftung“ angeführten Stellen nicht darauf beziehen, dass Gott die Sünden von Eltern dadurch bestraft, dass er etwa ihr Kind blind geboren werden lässt; vielmehr spiegelt sich in ihnen die realistische Wahrnehmung, dass das Fehlverhalten eines Patriarchen schlimme Folgen hat für Kinder und Kindeskinde in seinem unmittelbaren Einflussbereich.

Nach Thyen lässt sich aber Jesus (T457), wie Vers 3 zeigt,

auf diese Frage der theoretischen Vernunft nach der *aitia* {Ursache} der Blindheit des Mannes nicht ein, sondern redet allein von deren *telos* {Ziel} in der

göttlichen Heilsökonomie: „Weder dieser noch seine Eltern haben gesündigt, sondern (er ist blind geboren), damit die Werke Gottes an ihm offenbar würden“.

Ähnlich wird Jesus auch im Zusammenhang der Lazarusgeschichte in 11,4 sagen:

„Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern um der Doxa Gottes willen, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde“. Auch Jesu nun in 9,4 folgendes Wort: „Wir müssen die Werke dessen tun, der mich gesandt hat, solange es Tag ist. Es kommt (aber) die Nacht, in der keiner mehr wirken kann“, hat in der Lazarus-Erzählung seine exakte Entsprechung: „Hat nicht der Tag zwölf Stunden? Wenn einer am Tage wandelt und handelt (als Ausdruck für den ‚Lebenswandel‘ schließt *peripatē* Handeln und Wandeln ein), kommt er nicht zu Fall, denn er sieht das Licht dieser Welt. Wenn einer dagegen in der Nacht wandelt, kommt er zu Fall, weil das Licht nicht in ihm ist“ (11,9f).

Diese „Aufforderungen zu wirken, solange es Tag ist“, führt Thyen nicht einfach nur wie Dodd,⁷¹⁶ der „auf entsprechende rabbinische Parallelen“ hinweist, auf „weisheitliche Sprichwörter“ zurück, „die fordern, angesichts des gewissen Todes die gewährte Lebenszeit zu nutzen“. Ihm zufolge ist es wichtiger, dass hier wie in Johannes 1,4 auf 1. Mose 1,3 Bezug genommen wird, woran „durch 8,12 nachdrücklich“ erinnert wurde:

Und wenn Jesus hier nun erklärt: „Wir müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist. Es kommt (aber) die Nacht, in der keiner mehr wirken kann“, so nimmt er mit diesem seine Jünger in seine Sendung einschließenden „Wir“ *implizit* schon vorweg, was er ihnen ausdrücklich erst am Ostertage sagen und wozu er sie durch die ‚Einhauchung‘ des heiligen Geistes ermächtigen wird (20,21).

Zu Vers 5, in dem Jesus „dann selbst die Verbindung her[stellt] zwischen der ‚sprichwörtlichen‘ Rede von Tag und Nacht mit seinem *egō-eimi*-Wort von 8,12 sowie mit dem an Gen 1,3 anknüpfenden Prologsatz: *kai hē zōē ēn to phōs tōn anthrōpōn* {und das Leben war das Licht der Menschen} (1,4)“, betont dann Thyen so wie Wengst:

Gegen die Mehrheit der Exegeten will das Lexem *hotan* hier ganz buchstäblich beim Wort genommen werden: Es heißt „so oft“ oder „jedesmal wenn“ und darf keinesfalls einfach mit dem *heōs* („so lange“) des vorangehenden Satzes identifiziert werden, als ob das Licht mit dem Sterben Jesu und seiner ersten Jünger aus der Welt verschwände und nicht vielmehr gerade darin erst recht aufleuchtete und die Möglichkeit seines „Bleibens“ bei den Seinen eröffnete...

In diesem „Zusammenhang seines wiederholten ‚Kommens‘ in die Welt“ begreift Thyen dann (T458) „auch die Zeugnisse Abrahams, Moses und Jesajas für Jesus“.

716 Thyen zitiert Charles Harold Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 186 und 316ff.

Ton Veerkamp⁷¹⁷ stellt die Frage der Schüler nach der Schuld an der Blindheit des Blindgeborenen und Jesu Antwort darauf in den Versen 2 und 3 von vornherein in den Rahmen einer gesellschaftlichen Perspektive, die er von seiner bereits erwähnten Auslegung des Buches Hiob her gewonnen hat (vgl. meine [Anm. 127](#) und [Anm. 695](#)):

Seit Hiob wissen wir, dass Unglück offenbar nicht die Folge der Verfehlungen oder Verirrungen eines Individuums oder seiner Familie ist. Niemandem steht ein Urteil darüber zu, ob der Blindgeborene selber schuld an seinem Elend ist oder seine Eltern. Hiob war das Opfer eines Gottes, der vergessen hatte, dass er der Gott Israels ist, eines Gottes, der sich für einen olympischen Gott hielt, anders gesagt, dass in den Jahrzehnten vor der makkabäischen Revolution hellenistische Verhältnisse die Gesellschaft bestimmten und nicht die gesellschaftliche Vision der Tora. Unter solchen Umständen muss jeder, der tora-treu war, vor die Hunde gehen, auch wenn er noch so begütert ist wie eben Hiob. Nein, weder der Blindgeborene noch seine Eltern sind schuld an jenem Elend, nicht mehr sehen zu können, was wirklich ist. Wir dürfen natürlich nicht mit bürgerlichen Augen lesen, die nur Individuen und individuelle Schuld kennen. Was ist zu tun? Unter einer Weltordnung, die die Werke Gottes unsichtbar macht, „müssen“ gerade an einem von Geburt an blinden Menschen „die Werke Gottes offenbar werden“. Gott muss endlich „in Erscheinung treten“ (*phanerousthai*).

In diesem Zusammenhang werden nach Veerkamp nun auch „die merkwürdigen Verse aus dem fünften Kapitel nach der Heilung des Gelähmten, gerade an einem Schabbat, 5,17“, verständlich:

„Mein VATER wirkt bis jetzt. So wirke auch ich.“ Gerade an einem Schabbat müssen die Werke Gottes offenbar werden.

Erstaunlich ist nun in Vers 4, dass „Johannes das Subjekt“ ändert. Es ist nicht mehr Jesus als der Messias allein, der Gottes Werke zu vollbringen hat, sondern er bezieht seine Schülerschaft, all diejenigen, die auf den Messias vertrauen werden, in das Wirken der Werke Gottes mit ein:

In 5,17 hören wir „ich“, in 9,4 „wir“: „Wir müssen die Werke dessen bewirken, der mich gesandt hat.“ Das ist genauso wenig schlechtes Deutsch, wie das *ergazesthai ta erga* des Johannes schlechtes Griechisch war: Es geht um die Werke, um die *erga*. Es geht um eine wirkliche Frage: Wer hat an diesem Elend schuld? Es sind nicht die Gegner Jesu, die eine solche Frage stellen, sondern die Schüler; sie wollen Jesus nicht *prüfen*, wie die Schriftgelehrten und Peruschim von 8,3ff. Sie wissen es wirklich nicht. Und jetzt erklingt das „Wir“. Jesus ist zu diesem Werk gesandt worden, und zu diesem Zweck werden auch die Schüler geschickt werden, 20,21.

717 [Die Werke Gottes, 9,1-5](#), Abs. 2-6 (Veerkamp 2021, 226-227; 2006, 149-150).

Wie es sich so fügt, bekomme ich gerade in diesen Tagen die Anfrage eines Menschen, der angesichts persönlicher und gesellschaftlicher Leiden an Gottes Liebe und Gerechtigkeit zweifelt. Kann Jesu Antwort in Vers 4 auch ihm weiterhelfen? So wie er stellen die Jünger Jesu echte Fragen und wollen tragfähige Antworten. Sie bekommen die Antwort, dass Menschen, die auf Jesus vertrauen und durch ihn auf den Gott, der ihn gesandt hat, an den befreienden Werken dieses Gottes mitwirken müssen. Anscheinend kann Gott anders seine Werke nicht tun, aber so, und offenbar nur so, ist es möglich und sogar geboten, das WIR sie tun. Ein Erlaubnis und Hoffnung gebendes, befreiendes Gebot.

Den zweiten Teil von Vers 4 bezieht Veerkamp weder banal auf das Arbeiten bei Tageslicht noch allgemein-menschlich auf das Nützen der Lebenszeit, weder wie Wengst auf rechten Gottesdienst anstelle von Götzendienst noch wie Thyen recht formal auf einen Bezug zur Erschaffung des Lichts in 1. Mose 1,3. Veerkamp sieht hier einen ganz anderen Hintergrund, nämlich den dunklen Schatten, den die herrschende Weltordnung auf alles wirft, was Menschen tun können, und in den nur der Messias das Licht hineinleuchten lassen kann, das vom Schöpfergott Israels kommt:

Solange es Tag ist, kann man die Werke tun; wenn es Nacht ist, kann niemand etwas bewirken. Nacht ist hier nicht Tageszeit, in der die Menschen ruhen und nicht ihrer Arbeit nachgehen. Die Nacht ist die Nacht Roms. In ihr kann kein Mensch sehen, prinzipiell nicht, von Geburt an nicht. Die Werke Gottes, die die Schüler wirken müssen, sind nur in jenem Lichte möglich, das der Messias ist. Das Werk Gottes ist der sehende Mensch, mit seinem Bild und nach seinem Gleichnis erschaffen.

Anders als Wengst und Thyen macht sich Veerkamp keine Gedanken über das Wort *hotan* in Vers 5. Das gibt er traditionell mit „so lange“ wieder. Stattdessen stellt er die traditionelle Übersetzung der Worte *heōs hēmera estin* mit „solange es Tag ist“, in Frage:

In 9,4 hat der kleine *Nachsatz* „bis Tag geschieht“ früh Probleme verursacht und viele Handschriften haben „bis“ (*heōs*) durch „solange“ (*hōs*) ersetzt. Gemeint ist der Tag, über den Abraham gejubelt hat. Erst wenn dieser Tag gekommen ist, sind die Werke Gottes vollendet, dann ist Ruhe, Schabbat. Schabbat ist das Gegenteil von Nacht. Darum ist die Lesart „bis“ besser.

Johannes 9,6-7: Jesus heilt den Blinden durch Schlamm, den er sich im Teich Siloah abwäscht

- 9,6 Als er das gesagt hatte,
spuckte er auf die Erde,
machte daraus einen Brei
und strich den Brei auf die Augen des Blinden
- 9,7 und sprach zu ihm: Geh zu dem Teich Siloah

– das heißt übersetzt: gesandt –
und wasche dich!
Da ging er hin und wusch sich
und kam sehend wieder.

[3. August 2022] In der Darstellung der Heilung des Blinden durch Jesus in Vers 6 sind für Klaus Wengst (W297) folgende Gesichtspunkte wesentlich: Erstens „handelt Jesus anschließend“ dann doch „selbst“:

„Die Taten Gottes“ zu vollbringen, ist zuerst und vor allem Inhalt seiner Sendung. Deren Zeit ist ebenfalls begrenzt. So schreitet er nach der Antwort auf die Frage der Schüler sofort zur Tat. „Nachdem er das gesagt hatte, spuckte er auf die Erde, machte aus der Spucke Schlamm und bestrich mit dem Schlamm seine Augen.“

Zweitens weist Wengst auf einen Unterschied zur in „Mk 8,22-26 erzählten Blindenheilung“ hin:

Dort spuckt Jesus dem Blinden auf die Augen und legt ihm die Hände auf. Demgegenüber erbringt er hier mit dem Zubereiten des Schlammes und dessen Aufstreichen auf die Augen eine größere „Arbeitsleistung“. Das könnte deshalb so erzählt werden, um den dann in V. 16 konstatierten Sabbatbruch evidenter zu machen. Denn nach mShab 7,2⁷¹⁸ gehört das Kneten von Teig zu den 39 am Sabbat verbotenen Hauptarbeiten.

Zur Heilkraft von Speichel verweist Wengst auf rabbinische Stellen sowie auf Plinius und Petronius. „Tacitus berichtet von einer Blindenheilung mit Spucke durch den gerade Kaiser gewordenen Vespasian.“ Im (T298) „Buch Tobit ... leitet der Engel Rafael Tobias an, seinem Vater die Galle eines von ihm gefangenen besonderen Fisches in die Augen zu träufeln, der daraufhin wieder sehen kann (Tob 6,1-9; 11,1-16).“ Im Unterschied aber etwa zum Bericht über Vespasian geht es weder im Buch Tobit noch bei Johannes um eine „Nähe zur Medizin“, vielmehr geht es [Kriener 124, Anm. 251] „in den beiden biblischen Berichten um punktuelle Interventionen Gottes, um Wunder mithin, die nicht in Rezeptform Eingang in ein Medizinhandbuch finden könnten“.

Mit der (W298) Aufforderung an den Blinden in Vers 7: „Auf, wasch dich in der Teichanlage Schiloach!“ macht Jesus deutlich, dass er „zu seiner Heilung auch selbst etwas beitragen“ muss. Der Name Schiloach für die „Teichanlage ... an der ‚Südspitze des Stadthügels‘“ (Anm. 524) „meint hier ‚das Senden‘ von Wasser und hat so die Bedeutung ‚Kanal‘“, aber Johannes bezieht das hebräische Wort „durch eine andere Vokalisierung“ auf Jesus als den Gesandten Gottes:

718 Wengst zitiert den Traktat Mischna Schabbat 7,2: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

Der Blinde führt die Aufforderung Jesu aus und wird geheilt: „Da ging er weg, wusch sich und kam sehend zurück.“ Mit dem Konstatieren der erfolgten Heilung durch Außenstehende und mit einem Lob Gottes könnte die Wundergeschichte eindrucksvoll abgeschlossen werden. Aber wie sie Johannes schon mit der Frage der Schüler und der Antwort Jesu darauf eigenartig begann, so führt er sie auch eigenartig weiter. Die dort eröffnete metaphorische Dimension hatte er mit einer stilgemäß zu Ende erzählten Wundergeschichte noch nicht hinreichend ausgefüllt. So bildet er das Motiv von der Konstatierung des Wunders durch Außenstehende zu einer eigenen Szene aus, die als Übergang für weitergehende Auseinandersetzungen dient.

Hartwig Thyen (T458) betont zunächst, dass „Jesus mit seinem *eiden* {er sah} (V.1) den stummen Hilferuf des seit seiner Geburt Blinden längst vernommen“ hat, „[o]hne daß der blinde Mann auch nur ein einziges Wort gesagt, geschweige denn eine Bitte um Heilung ausgesprochen hätte“. Durch diesen „Zug der alleinigen Initiative Jesu“ ist „unsere Erzählung deutlich von derjenigen der Heilung des Blinden von Jericho bei Mk 10,46-52 / Lk 18,35-43 (bzw. der beiden Blinden bei Mt 20,29-34; vgl. Mt 9,27-31)“ unterschieden. Nach Thyen lässt sich zwar „keine der in den synoptischen Evangelien erzählten Blindenheilungen als die *Quelle* der durch und durch literarisierten Fügung von Joh 9,6-7 identifizieren“, aber die „synoptischen Erzählungen“ könnten es „unter dem Gesichtspunkt der Intertextualität dem Leser durchaus *aufgeben*, gerade die ... Differenz zwischen diesen Prätexten und Joh 9 zu bedenken.“ Insbesondere mit Markus 8,22-26

hat unsere Erzählung ja nicht nur gemein, daß Jesus hier wie da die Augen des Blinden mit seinem Speichel behandelt, sondern darüberhinaus sind diese beiden Erzählungen auch durch ein hohes Maß symbolischer Obertöne miteinander verbunden. ... Wie ... bei Markus die Heilung des Blinden von Bethsaida ihr symbolisches Gegenüber in der Blindheit der Jünger hat und die mühsame Genese von deren Glauben vorabbildet, so stehen dem Blindgeborenen von Joh 9 die Pharisäer gegenüber, die sich sehend wähnen und gerade darum aber von ihrer Blindheit gefesselt bleiben.

Was die „in der Antike aller ärztlichen Kunst als unerreichbar geltenden Heilungen Blinder“ betrifft, „die nur ein Gott oder ein göttliches Wunder bewirken kann“, erwähnt auch Thyen „die mehrfach berichtete Heilung eines Blinden durch den eben zum Caesar erhobenen Vespasian“ und (T459) dass auch „den Rabbinen ... menschlicher Speichel als Heilmittel“ gilt. Außerdem hat der „singuläre Zug, daß Jesus die Augen des Blinden mit einem ‚Teig‘ aus Speichel und Erde ‚salbt‘, ... die frühen Väter wohl nicht zufällig an die Erschaffung des Menschen aus feuchter Erde in Gen 2,7 erinnert.“

Zu „Jesu Befehl“ an den Blinden, sich im Siloah-Teich zu waschen, geht auch Thyen auf die „symbolische Bedeutung“ des Kommentars zum Namen *Silōam* ein. Er erin-

nert daran, dass das „Siloah-Wasser ... vornehmlich kultischen Zwecken“ diene „und zumal den täglichen Wasserspenden während des achttägigen Laubhüttenfestes (vgl. Joh 7f und besonders 7,37ff)“, und erwägt einen von Bultmann⁷¹⁹ „angesichts des Unglaubens der Juden“ für möglich gehaltenen Bezug (T459) auf das „Drohwort gegen Juda“ in Jesaja 8,6:

„Weil es die sanft fließenden Wasser Siloahs verachtet hat, soll es von den starken und vielen Wassers des Euphrat (nämlich von den feindlichen Mächten des Ostens) verschlungen werden“. ... Doch da von den Juden, geschweige denn von ihrem Unglauben, in unserer Erzählung bisher überhaupt noch nicht die Rede war, kann das nicht die *primäre* Bedeutung der Aufforderung an den Blindgeborenen sein, sich im Siloah-Teich zu waschen, zumal dafür dessen *hermēneuesthai* als *apestalmenos* {Übersetzung mit Gesandter} mehr als überflüssig wäre. Darum mag sich die von Bultmann erwogene Assoziation bestenfalls nach der Lektüre des gesamten Kapitels als *zusätzliche* einstellen. Primär muß es hier jedoch um anderes gehen.

Diese primäre symbolische Bedeutung muss eine messianische sein, was sich für Thyen (T460) schon von dem „in diesem Evangelium geradezu zum messianischen Prädikat gewordene Partizip *apestalmenos* {Gesandter}“ nahelegt. Denn die beiden nahezu gleichbedeutenden griechischen Verben *apostellein* und *pempein* {senden und schicken} tauchen in den johanneischen Schriften jeweils über 30mal auf.

In diesem Zusammenhang verweist Thyen auf „die enge Verklammerung von Jes 8,5-8 und Joh 9,7 mit dem Siloah-Spruch von Gen 49,10“, zu der K. Müller und Günter Reim⁷²⁰ „als überaus wahrscheinlich erwiesen haben“, dass „der schon früh messianisch gedeutete Segen Jakobs über Juda von Gen 49,8-12 und insbesondere dessen V. 10 ... bereits in Joh 9,7 selbst impliziert ist und ‚der genuine Anlaß des schwierigen, meist zur Glosse abgewerteten Relativsatzes *ho hermēneuetai apestalmenos* {das heißt übersetzt Gesandter}‘ sein dürfte“. Im Übrigen war nach Gerhard von Rad⁷²¹ „der Juda-Segen ... schon von Haus aus nie anders als messianisch gemeint“:

Die V. 10 und 11 des Juda-Segens lauten: „Nicht weicht das Szepter von Juda, / noch der Herrscherstab von seinen Füßen. / Bis daß sein ‚Herrscher‘ kommt (HT: ‘*ad ki-jabo’ schijloh*) / dem der Gehorsam der Völker gehört. // Er bindet seinen Esel an den Weinstock / und an die Rebe das Füllen seiner Ese-

719 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 253, Anm. 3.

720 Thyen zitiert K. Müller, Joh 9,7 und das jüdische Verständnis des Siloah-Spruches, BZ 13 (1969), 251-256, und Günter Reim, [Joh 9 - Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion](#), BZ 22 (1978), 245-53 (auf beide Aufsätze wird im Folgenden jeweils noch einmal durch eine Seitenzahl in eckigen Klammern hingewiesen).

721 Thyen zitiert Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen, 7. Aufl. 1964, 371f.

lin. / Er wäscht im Wein sein Gewand / und in Traubenblut seinen Mantel“. Von Rad erklärt dazu: „Trotz mancher offener Fragen muß man an dem messianischen Verständnis des Spruches festhalten. Der Spruch weissagt die Dauer des Königtums in Juda und dann nach einer deutlich vermerkten Zäsur (,bis daß‘) das Kommen eines Herrschers über die Völker, mit dem sich zugleich eine paradiesische Fruchtbarkeit für das Land verbindet. Gerade dies Letztere gehört ganz unveräußerlich zu der Erwartung eines ‚Gesalbten Jahwehs‘; wo er regiert, herrscht paradiesischer Friede und paradiesische Fruchtbarkeit (Jes 11,1-9; Hes 34,23-31; Am 9,11-15; Ps 72,16)...“.

Insgesamt teilt Thyen Reims Urteil (er schreibt versehentlich „Raus“ statt „Reims“) [250],

daß für den Evangelisten derjenige, dem nach Gen 49,10 „der Gehorsam der Völker gehört“, und der Knecht Gottes, der nach Jes 42,6f und Jes 49,6 als „das Licht der Völker“ den Blinden die Augen öffnen soll, „ein und dieselbe Person ist“. Denn das bestätigt die unmittelbare Folge der V. 6f auf V. 5, der eine ‚Wiederaufnahme‘ von Jesu Wort: „Ich bin das Licht der Welt“ (8,12) ist und auf diese Weise Jes 42,6f und Gen 49,8-12 miteinander verknüpft.

Und nach K. Müller [256] gilt (T461) auf Grund des Schiloh-Spruchs Gen 49,10b:

„Wie der Blinde durch das Wasser des Siloam seine Sehkraft empfängt, so erhält der Glaube durch Jesus, den erwarteten messianischen Gesandten, das Licht der Offenbarung“.

Außerdem fügt Thyen als einen „weiteren symbolischen Oberton unserer Erzählung ... noch hinzu, daß hier wohl nicht zufällig das Motiv des ‚lebendigen Wassers‘ wieder erscheint.“ Dass „die ‚Ströme lebendigen Wassers, die {nach Johannes 7,38} aus seinem Leibe fließen werden‘, ... jene endzeitlichen Quellwasser sein [dürften], die nach Ez 36,25; 47,1; Sach 13,1; 14,8 dem Tempelfelsen entspringen und das Land mit paradiesischer Fruchtbarkeit erfüllen sollen“, gewinnt

für unsere Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen ... eine doppelte Bedeutung ...: Der physischen Waschung im Wasser Siloahs muß die geistliche durch den Glauben an den ‚Gesandten‘ Gottes entsprechen, von der die folgenden Episoden unseres Kapitels erzählen werden...

Die „Vermutung“, dass „zwischen Jesu Heilung unseres Blindgeborenen und der Reinigung des Syrers Naaman vom Aussatz durch *Elisa* (2Kön 5) eine ähnliche intertextuelle Beziehung besteht“ wie zwischen anderen Zeichen Jesu und Wundertaten der Propheten Elia und Elisa, bezieht sich Thyen zufolge (T461f.)

nicht nur auf den Befehl ..., sich zur Beseitigung des Leidens hier im ‚Teich Siloah‘ bzw. da im ‚Jordan‘ zu waschen, sondern, wie die folgenden Episoden zeigen werden, auch auf die jeweilige Erkenntnis des Heilers als eines Propheten Gottes, auf die Proskynese der Geheilten, sowie endlich auf die denkwür-

dige Rolle und das Geschick der Antagonisten, nämlich einerseits Gehasis und seiner Nachkommen, auf die sich Naamans Aussatz überträgt, und andererseits der Pharisäer, die sich sehend wähnen und gerade darum zu ‚Blindgeborenen‘ werden...

Ton Veerkamp⁷²² weist zu dem Satz: „Als er das gesagt hatte, spuckte er auf den Boden und machte Schlamm aus dem Speichel und salbte ...“, zu allererst auf Schriftstellen hin, in denen das Wort *pēlos*, hebräisch *tit*, im Sinne vom „Dreck der Straße“ vorkommt: „Micha 7,10, Psalm 18,43 usw.“. Dieser Dreck „muss abgewaschen werden.“

Außerdem hält er es nicht für verwunderlich, dass „der Mann sich ausgerechnet im Teich Siloam waschen muss“, denn noch

befinden wir uns bei Johannes in den Tagen des Sukkotfestes. Am letzten Tag des Festes wird Wasser aus dem Siloam geholt, um mit ihm im Heiligtum das große Reinigungsritual durchzuführen. Überhaupt scheint das Wasser des Siloams eine wichtige Rolle bei der Reinigung derer, die sich rituell verunreinigt hatten, gespielt zu haben. Die Mischna erinnert sich an solche Rituale im Jerusalem vor dem Krieg (Mischna Para 3,2, Mischna Zavim 1,5). Die Reinigung symbolisiert die Wiedereingliederung eines Menschen in Israel, der durch Unreinheit (Versündigung, Verirrung) aus Israel ausgeschlossen wurde.

Nach Veerkamp nimmt Johannes das jüdische Laubhüttenfest sehr ernst, gerade indem er die mit ihm verbundene Licht- und Wassersymbolik in vielfältiger Weise aufgreift und ganz neu auf das Wirken des Messias Jesus bezieht:

Johannes „übersetzt“ Siloam mit *apestalmenos*, „Gesandter“, er deutet die rituelle Funktion des Wassers Siloams um und gibt dem ganzen Fest eine neue Richtung. Siloam ist nicht der Teich, dessen Wasser *rituelle* Reinigungskraft hat. Der Gesandte ist Jesus. Er reinigt, nur er. Johannes nimmt das Fest sehr ernst, obsolet gewordene Rituale muss man nicht umdeuten.

Johannes 9,8-12: Außenstehende reagieren auf die Heilung des blinden Bettlers

- 9,8 Die Nachbarn nun
und die, die ihn zuvor als Bettler gesehen hatten, sprachen:
Ist das nicht der Mann, der dasaß und bettelte?
- 9,9 Einige sprachen: Er ist's;
andere: Nein, aber er ist ihm ähnlich.
Er selbst aber sprach: Ich bin's.
- 9,10 Da fragten sie ihn:
Wie sind deine Augen aufgetan worden?

722 [Auf einmal sehe ich, 9,6-12](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 228; 2006, 150-151).

9,11 Er antwortete: Der Mensch, der Jesus heißt,
machte einen Brei und strich ihn auf meine Augen
und sprach: Geh zum Teich Siloah und wasche dich!
Ich ging hin und wusch mich und wurde sehend.

9,12 Da fragten sie ihn: Wo ist er?
Er sprach: Ich weiß es nicht.

[4. August 2022] In den Versen 8-12 (W299) „reagieren Außenstehende auf das Wunder“ Jesu. Dass er „als Bettler“ bekannt war (Vers 8), ist Klaus Wengst zufolge „keine für eine antike Leser- und Hörerschaft überraschende Information“, denn: „Was sollte ein Blinder auch anderes tun?“ Der Zweifel an seiner Identität (Vers 9) ergibt sich aus seinem als außerordentlich empfundenen „Wechsel von Blindheit zum Sehen“. Indem der Geheilte sagt: „Ich bin's“, bekennt er sich nicht nur „zur eigenen Identität“, vielmehr „ist seine Identität als Sehender untrennbar mit Jesus verbunden, scheint in seinem schlichten ‚Ich bin's‘ für die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums das ‚Ich bin's‘ Jesu auf.“ Auf die Frage nach seiner Heilung (Verse 10-11) antwortet der ehemals Blinde sehr ausführlich und weiß, im „Unterschied zu dem ehemals Gelähmten (5,12f.)“ auch, „wer ihn geheilt hat: ‚der Mensch, der Jesus heißt‘.“ Von da an wird er, ähnlich

wie die Samariterin in Kap. 4 ... in seiner Erkenntnis Jesu weitergeleitet: In V. 17 nennt er ihn einen Propheten; in V. 33 schließt er, dass er „von Gott“ sein muss; und in V. 35-38 bekennt er sich zu ihm als „dem Menschensohn“.

Die Rückfrage der Fragesteller (W299f.) in Vers 12: „Wo ist der?“ wird vom Geheilten zurückhaltend beantwortet: „Ich weiß es nicht.“ Damit handelt er anders „als der Geheilte in Kap. 5, der Jesus denunziert, sobald er dazu in der Lage ist“.

Auch nach Hartwig Thyen (T462) zeigt die „Selbstverständlichkeit, mit der die ‚Nachbarn‘ den Blinden hier als ‚den Bettler‘ bezeichnen, ... daß einem Blinden in der Welt der Antike gar nichts anderes übrigblieb, als seinen Lebensunterhalt durch Betteln zu bestreiten, so daß zwar nicht alle Bettler Blinde, alle Blinden aber wohl Bettler gewesen sein dürften.“ Der Zweifel an der Identität des Mannes

dürfte seinen Grund ... darin haben, daß sie sich weigerten, an das Wunder der Öffnung der Augen eines Blindgeborenen zu glauben, weil das ihre gesamte Lebenserfahrung auf den Kopf gestellt hätte...{,} ... ist also eine unfreiwillige Bestätigung dafür, daß hier „Unmögliches“ wirklich wurde. Im Unterschied zu dem, was der Blindgewesene gleich den Pharisäern sagen wird, die ihn beinahe förmlich ‚verhören‘ werden, zeugt alles, was er hier seinen Nachbarn erzählt und wie er es ihnen sagt, von gut nachbarlichem Vertrauen.

Dass der Geheilte (T462f.)

seinen Wohltäter als den Mann bezeichnet, ‚der Jesus genannt wird,‘ ... zeigt ..., daß er, der Jesus natürlich niemals hat sehen können, auch dessen

Namen nur vage und vom bloßen Hörensagen kennt. Damit hat der Erzähler den Wendepunkt einer dramatischen Entwicklung der Lebensgeschichte des Blindgeborenen markiert, von der er in den folgenden Episoden erzählen wird, einer Entwicklung die nach dem Ausgestoßenwerden des Geheilten aus seiner bisherigen Lebenswelt (9,34) in seinem Bekenntnis zu Jesus als ‚dem Sohn des Menschen‘ und in der Proskynese des neu und ‚von oben‘ Geborenen gipfeln wird (9,35-38).

Warum aber (T463) sagt der, der von Geburt an blind war: „*kai nipsamenos aneplepsa* (wörtlich: und als ich mich wusch, sah ich wieder)“? Nach Thyen ist

das mit dem „Wieder-Sehen-Können“ kein bloßer *lapsus linguae* und heißt auch schwerlich, daß er zu Jesus als seinem Retter „aufblickte“, zumal der gar nicht mehr in der Nähe war. Vielmehr wird sich in dem Gebrauch von *anablepein* die Überzeugung ausdrücken, daß das Sehvermögen eine wesentliche Auszeichnung des Menschen als Gottes Geschöpf ist...

Diese Deutung stelle ich jedoch unter Hinweis auf 2. Mose 4,11 in Frage, wo es auch vom Blinden heißt, dass er eben so von Gott erschaffen ist, ohne dass er als defizitäres Geschöpf gilt.⁷²³ Es wird wohl eher so sein, dass das Wort *anablepein* ganz allgemein für das Erlangen der Sehkraft eines Blinden verwendet wurde, unabhängig davon, ob er vor seiner Erblindung schon einmal hatte sehen können.

Ton Veerkamp⁷²⁴ deutet die Reaktionen der Nachbarn des Geheilten wie Thyen sehr knapp im Sinn von Christian Morgenstern:

Zunächst einmal wird die Heilung als „Ding der Unmöglichkeit“ wahrgenommen. Nachbarn und Behörde bezweifeln sowohl die Identität des Geheilten als auch die Tatsache der Erkrankung nach dem Prinzip: Nicht sein kann, was nicht sein darf.

Johannes 9,13-17: Das erste Verhör des ehemals Blinden vor den Pharisäern

9,13 Da führten sie den, der zuvor blind gewesen war, zu den Pharisäern.

9,14 Es war aber Sabbat an dem Tag,
als Jesus den Brei machte und seine Augen öffnete.

9,15 Da fragten ihn auch die Pharisäer,
wie er sehend geworden wäre.

723 Vgl. dazu den Abschnitt [3.4 Ein Seitenblick auf die Integration von Menschen mit Behinderung](#) in meiner Studienarbeit [Geschichten teilen im multireligiösen Kindergarten](#) sowie John M. Hulls [Open Letter from a Blind Disciple to a Sighted Saviour](#), der leider im Internet nicht mehr verfügbar ist, und auf den ich mich in meinem Gottesdienst [Blinder Jünger Jesu](#) beziehe. Wer sich für diesen Offenen Brief interessiert, kann ihn gerne unter meinen im Impressum angegebenen Kontaktdaten anfordern.

724 [Das Verhör und der Ausschluss, 9,13-34](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 230; 2006, 151).

Er aber sprach zu ihnen:
Einen Brei legte er mir auf die Augen,
und ich wusch mich und bin nun sehend.

- 9,16 Da sprachen einige der Pharisäer:
Dieser Mensch ist nicht von Gott,
weil er den Sabbat nicht hält.
Andere aber sprachen:
Wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen tun?
Und es entstand Zwietracht unter ihnen.
- 9,17 Da sprachen sie wieder zu dem Blinden:
Was sagst du von ihm, dass er deine Augen aufgetan hat?
Er aber sprach: Er ist ein Prophet.

[5. August 2022] Indem gemäß Vers 13 diejenigen (W300), „die den Geheilten befragt hatten“, den Mann nun „zu den Pharisäern“ bringen, und zwar, wie es am Ende dieses Satzes heißt, als „den ehemals Blinden“, machen sie ihn Wengst zufolge zum „Objekt“ mehrerer Verhöre:

Objekt ist „der ehemals Blinde“, einer, der sich verändert hat. Er wird nicht in Ruhe gelassen. Auch hier dürfte wieder die Situation der johanneischen Gruppe durchscheinen. Da Jesus als Verursacher der eingetretenen Veränderung nicht greifbar ist, halten sich die Fragesteller an den, den sie vor sich haben, der gerade das Handeln Jesu an ihm bezeugt hat. Sie führen ihn zu „den Pharisäern“. Diese sind offenbar die amtliche Instanz, vor die der Fall zu bringen ist.

Diese Angabe (Anm. 530) „weist wiederum auf die Zeit der Entstehung des Johannesevangeliums nach 70 n. Chr.“, denn die „Pharisäer“ als vernehmende Behörde lassen sich in der Zeit vor 70 historisch nicht verorten.“

Als Anlass für das offizielle Verhör (W300) wird in Vers 14 „wie in der Geschichte von der Heilung des Gelähmten in Kap. 5“ nachgetragen, dass der Tag, „als Jesus den Schlamm gemacht und ihm die Augen geöffnet hatte“, ein Sabbat war. Daraus geht nach Wengst hervor, dass es zur Zeit des Johannes „Streit um die Sabbathalacha gegeben haben muss.“ Dass der Geheilte sich im Verhör sehr viel kürzer fasst als gegenüber seinen Nachbarn (Vers 15), erläutert Wengst mit einem Zitat von Kriener [126]: als „erzählerische[n] Realismus. Vor den Behörden schwelgt man nicht in dem Erlebten, sondern macht nur die unumgänglichen Minimalangaben“.

Nach Vers 16 gibt es daraufhin unter den Vernehmenden wie zuvor „in 7,43 unter der Menge ... eine Spaltung“. Offenbar wissen sie, ohne dass „der Geheilte ... den für die Heilung Verantwortlichen benannt hat“, um wen es geht, und der Streit geht darum, „ob Jesus ‚von Gott‘ ist oder nicht“. Die einen bestreiten das, weil „selbst der knappe Bericht des Geheilten über das Auflegen des Schlammes auf seine Augen“ (W301) „einen Sabbatbruch“ nahelegt. Dass andere sich dagegen fragen: „Wie kann

ein sündiger Mensch solche Zeichen tun?“ und damit „ein schöpferisches Tun“ feststellen, „das Gott selbst zukommt (Ps 146,8)“, bleibt jedoch

ohne Konsequenz für das Handeln der Behörde in der weiteren Darstellung. Diese Meinung soll wohl vor allem dazu dienen, der Leser- und Hörerschaft ein Argument an die Hand zu geben, an das sie sich halten kann – wie es beispielhaft der Geheilte im Fortgang der Erzählung tut. Was von Jesus erzählt wird, spricht dafür, dass er „von Gott“ ist.

Darin, dass in Vers 17 „diejenigen, die gerade noch geteilter Meinung waren, als einheitliches Subjekt“ erscheinen und den ehemals Blinden nach seiner Meinung über den fragen, der ihn geheilt hat, sieht Wengst „deren Versuch ..., die eigene Uneinigkeit zu überspielen... In Entgegensetzung zu ihm lässt sich dann wieder eine gemeinsame Front bilden.“

Die Reaktion des Geheilten besteht nun darin, „dass er den Menschen Jesus als einen Propheten bekennt“, was (Anm. 535) nach Kriener [127] „nicht so harmlos (ist), wie es sich zunächst anhört [127]. Mit Verweis auf Theudas und ‚den Mann aus Ägypten‘, von denen Josephus erzählt {[Ant. 20, 5, 1](#)}, macht er deutlich, dass „der Titel Prophet [...] durchaus messianische Konnotationen (hatte) [126 Anm. 257].

Hartwig Thyen (T463) hält im Gegensatz zu Wengst nichts von „Martyns Vorschlag, wonach das Evangelium als ein auf ‚zwei Ebenen‘ spielendes Drama gelesen werden müsse“. Zwar agieren die Pharisäer hier, „als seien sie eine offizielle Behörde“, aber man sollte „aus ihrem Handeln ‚wie eine Behörde‘“ nicht ein „Handeln ‚als eine Behörde‘“ machen. In Thyens Augen galten schon vor der Zeit des Johannes „die Pharisäer allgemein als kompetente Autoritäten in allen Fragen der halachischen Toraauslegung“, und darum brachten „diese Nachbarn den Mann zu ihnen ..., damit die von ihm selbst hörten, was an jenem Sabbat geschah, und sich ein Urteil darüber bildeten.“ Zur Begründung führt Thyen an, dass „weder das Verfahren noch das Urteil auch nur den Anschein erwecken, als gehe es hier um einen förmlichen forensischen Prozeß“.

Mit der (T464) Kürze der Antwort des Geheilten im Verhör durch die Pharisäer will er auch nach Thyen seinen Wohltäter schützen, etwa damit, dass er „weder Jesu Namen nennt, noch dessen vermeintlich den Sabbat verletzendes Tun beschreibt, nämlich die Fertigung jenes ‚Teiges‘“:

Um so überraschender muß dann aber die Feststellung einiger der Pharisäer erscheinen, daß „dieser Mann nicht von Gott sein könne, weil er den Sabbat nicht bewahre“. Denn sie kann ja nicht auf der Auskunft des Mannes beruhen, sondern, ohne daß der Erzähler das berichtet hätte, muß sie ihnen, von den „lieben Nachbarn“ zugetragen worden sein. Dagegen weiß der implizite Leser ja längst, daß es hier gar nicht um die Sabbat-Halacha geht; daß also die Frage, was ein Jude am Sabbat tun darf und was ihm an diesem Tag verboten ist, gar nicht zur Debatte steht. Exklusiv für den „Sohn“, den der Vater zu ihrer Rettung in die Welt gesandt hat, gilt vielmehr auch am Sabbat: *ho patēr mou*

heōs arti ergazetai kagō ergazomai {mein Vater wirkt noch immer und ebenso wirke auch ich} (5,17; s. o. z. St.).

Zu dem „Schisma“, das wie „schon in 7,34 und später nach Jesu Rede von sich als dem ‚guten Hirten‘ (10,19)“ jetzt „unter den Pharisäern“ entsteht, meint Thyen:

Während also die einen blind sind für die Zeichen, die Jesus tut, und nur auf die von ihnen gehütete und mit einem „Zaun“ umgebene Sabbat-Halacha blicken, um daraus zu schließen, daß deren Übertreter ein sündiger Mensch ist, der nicht „von Gott“ sein kann, erkennen die anderen in eben diesen Zeichen, daß Jesus ‚von Gott‘ sein muß.

Zu Vers 17 bemerkt Thyen (T465) zunächst, dass sie den Geheilten wiederum als „Blinden“ anreden, als „ob sie’s nicht wahrhaben wollten, daß der Mann im doppelten Sinne zu einem Sehenden geworden ist“. Die Aussage des Geheilten über Jesus: „Er ist ein Prophet!“ erinnert nach Thyen

fraglos an Elisas Wort in der Erzählung von der Heilung Naamans: „Er soll zu mir kommen, dann wird er erfahren, daß es in Israel einen Propheten gibt!“ (2Kön 5,8). Und es soll wohl auch daran erinnern. Daß es auch in der vielfach als „prophetenlose Zeit“ beklagten Gegenwart „in Israel einen Propheten gibt“, hat der eben noch Blinde erfahren, als er sich im Siloah wusch. ... [A]uch wenn Jesus gewiß mehr ist als Elia und Elisa, ja mehr selbst als Mose und der verheißene Prophet „wie Mose“, so ist mit ihm doch ein Prophet aufgetreten in Israel als Licht für die Völker.

Da Ton Veerkamp auf alle drei Verhöre durch die Pharisäer bzw. Judäer insgesamt eingeht, werde ich seine Auslegung dieser Verse erst [am Ende des übernächsten Abschnittes](#) besprechen.

Johannes 9,18-23: Das Verhör der Eltern des Blindgeborenen durch die Judäer

- 9,18 Nun glaubten die Juden nicht von ihm,
dass er blind gewesen und sehend geworden war,
bis sie die Eltern dessen riefen, der sehend geworden war,
- 9,19 und sie fragten sie und sprachen:
Ist das euer Sohn,
von dem ihr sagt, er sei blind geboren?
Wieso ist er nun sehend?
- 9,20 Da antworteten seine Eltern und sprachen:
Wir wissen, dass dieser unser Sohn ist
und dass er blind geboren wurde.
- 9,21 Aber wieso er nun sehend ist, wissen wir nicht,
und wer ihm die Augen aufgetan hat, wissen wir auch nicht.
Fragt ihn, er ist alt genug; lasst ihn für sich selbst reden.

9,22 Das sagten seine Eltern, denn sie fürchteten sich vor den Juden.
Denn die Juden hatten sich schon geeinigt:
Wenn jemand ihn als den Christus bekennt,
der soll aus der Synagoge ausgestoßen werden.

9,23 Darum sprachen seine Eltern: Er ist alt genug, fragt ihn selbst.

Das Verhör des angeblich geheilten Blindgeborenen führt Wengst zufolge (W302) nach Vers 18 dazu, dass die jetzt wieder als „Juden“ bezeichneten Vernehmenden ihn am liebsten „als Schwindler entlarven“ würden, „der Blindheit nur vorgegeben hätte... Für die Zeitebene des Johannes hieße das: Diejenigen, die sich auf Jesus beziehen, unterliegen einer Täuschung.“ Daher befragen sie nun (Vers 19) „die Eltern des Geheilten“, damit sie

einmal die Identität des Vorgeführten als ihres Sohnes bestätigen, von dem es offenkundig ist, dass er jetzt sieht, und von dem behauptet wird, dass er blind geboren wurde. Zum anderen sollen sie den Wechsel – wenn es ihn denn gegeben hat – erklären.

Indem sie (Vers 20) „die Identität ihres Sohnes und seine einstige Blindheit“ bestätigen, werden sie „zu unwiderlegbaren Zeugen seiner inzwischen eingetretenen Heilung.“ Aber nach den Versen 21 und 23 wollen sie mit der

Person Jesu ... auch nicht indirekt in Beziehung gesetzt werden. So beantworten sie die zweite Frage ausweichend: „Wieso er aber jetzt sieht, wissen wir nicht. Oder wer ihm die Augen geöffnet hat, wissen wir jedenfalls nicht. Fragt ihn selbst! Er hat das entsprechende Alter. Er soll für sich selbst reden.“ Zweimal geben sie Nichtwissen vor, das zweite Mal besonders betont. Zudem weisen sie von sich weg auf ihren Sohn, der alt genug und damit für sich selbst verantwortlich sei.

Die „kommentierende Bemerkung“ des Johannes „zum Verhalten der Eltern“ in Vers 22 ist nach Wengst „höchst aufschlussreich“, da sie in seinen Augen „zeigt, dass er mehr ein Geschehen seiner eigenen Zeit im Blick hat als ein Ereignis der Zeit Jesu.“ Denn die Aussage: „Das aber sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten“, ist sehr seltsam, wenn man sie „auf das Jerusalem der Zeit Jesu“ bezieht, und erst recht

die für die Furcht der Eltern gegebene Begründung: „Denn schon hatten die Juden untereinander verabredet, dass – wer immer ihn als Gesalbten bekenne – von der synagogalen Gemeinschaft ferngehalten würde.“ Vor allem das Wörtchen „schon“ weist darauf hin, dass eine dem Evangelisten und seiner ersten Leser- und Hörerschaft gegenwärtige Erfahrung im Blick ist.

Ausführlich war Wengst auf solche bitteren Erfahrungen in der Einleitung zu seinem Johanneskommentar (W15ff.) eingegangen. Auch dass hier (W303) „das Bekenntnis“ zu Jesus „als Gesalbtem“, dem *christos*, „die Distanzierung begründet“, ist nicht vom unmittelbaren Kontext her, sondern wohl nur daher zu erklären, weil sich dieser Titel

in dem hier angesprochenen Zusammenhang der Distanzierung von der Synagogengemeinschaft aufgrund der Auseinandersetzungen zur Zeit des Evangelisten her aufdrängte. ... Der angesprochene Sachverhalt des Fernhaltens von der Synagogengemeinschaft macht also eine innerjüdische Abgrenzung sichtbar. „Die Juden“ erscheinen hier als behördliche Macht, die rigoros gegen Abweichler im eigenen Bereich vorgeht. Diese Abgrenzung verlief für die an den Rand Gedrängten offenbar schmerzhaft und verbreitete über deren Kreis hinaus Angst. Denn in dieser Erzählung geht es bei den Eltern nicht darum, ob sie ein Bekenntnis zur Messianität Jesu ablegen oder nicht. Sie haben schon Angst, überhaupt mit Jesus in einen Zusammenhang gebracht zu werden, und wollen deshalb sicherheitshalber mit dieser Sache, in die ihr Sohn hineingera- ten ist, gar nichts zu tun haben.

Hartwig Thyen (T465) sieht „in dem Umstand, daß dieselben Leute, die bisher als *Pharisaioi* {Pharisäer} bezeichnet waren, in V. 18 unvermittelt *hoi loudaioi* {die Ju- den} genannt werden, kein ernsthaftes Problem, sondern nur ein weiteres Beispiel der oft zu beobachtenden Vorliebe unseres Erzählers für das Spiel mit Synonyma oder ähnlichen Wörtern“, zumal „für unseren Evangelisten zwar nicht alle *loudaioi* Pharisäer, wohl aber alle Pharisäer *loudaioi* sind“. Dass die Juden in Vers 13 in ihrer Eigenschaft als „Pharisäer ... als Akteure eingeführt“ wurden, hatte nach Thyen ei- nen „doppelten Grund“:

Einmal weil sie als solche galten, die sich auf den Umgang mit der Halacha ver- standen, und zum anderen wohl, weil die Leute, die doch gewiß selbst *lou- daioi* waren, ihren eben noch blinden Nachbarn dann wiederum den *loudaioi* vorgeführt hätten, wobei der Leser dann diese Nachbarn als gewöhnliche Ju- däer von den *loudaioi* als den Repräsentanten einer religiösen Ideologie un- terscheiden müßte.

Da man also (T466) „vom Kontext her“ gut erklären kann, „warum die Antagonisten Jesu hier jeweils als *hoi loudaioi* und da als *hoi Pharisaioi* bezeichnet werden“, hält er literarkritische Operationen der Zuordnung dieser Bezeichnungen zu verschiede- nen Schichten einer angeblichen Entstehungsgeschichte des Evangeliums für über- flüssig und abwegig.

Inhaltlich betont Thyen zum Verhör der Eltern des Blindgeborenen, dass ihnen „na- hezu eine Betrugsabsicht unterstellt“ wird und dass sie sich in ihrer ausweichenden Antwort über den Urheber seiner Heilung einer verständlichen „Notlüge“ bedienen, und zwar aus „Furcht vor sozialen Repressionen“, denn die Eltern wissen offenbar

daß „die Juden“ bereits verbindlich beschlossen hatten, daß jeden, der es wa- gen sollte, Jesus als den Messias zu bekennen, die Sanktion des Ausschlusses aus der Synagoge (*aposynagōgos genētai*: V. 22) treffen sollte. Und „Synago- ge“ ist in dieser Wendung kein Gebäude, das einer nicht mehr betreten dürf- te, und auch nicht eine bloße Religionsgemeinschaft, aus der er ausgestoßen

würde, sondern die Lebensgemeinschaft seines Volkes, in dem er alle seine Wurzeln hat.

Anders als Wengst will Thyen die „Wendung *aposynagōgos genētai* {zu jemandem ohne Synagoge werden} V. 22“, die „im Neuen Testament einzig bei Johannes“ erscheint, keinesfalls auf besondere Erfahrungen einer johanneischen Gemeinde am Ende des 1. Jahrhunderts beziehen, ohne allerdings zu unterstellen, offizielle Synagogausschlüsse seien bereits zur Zeit Jesu praktiziert worden. Er hält die (T467)

Praxis eines *förmlichen Ausschußverfahrens* gegen jüdische Christen aus der Synagoge im ersten Jahrhundert für denkbar unwahrscheinlich. Das sonst nicht belegte Lexem *aposynagōgos* scheint uns vielmehr eine Ad-hoc-Bildung unseres Evangelisten zu sein. Da wir – auch und zumal im Blick auf die Synoptiker als intertextuellem Spielmaterial unseres Evangelisten – schon mehrfach unsere Zweifel an der Existenz einer vom Rest des Urchristentums isolierten, spezifisch *johanneischen Gemeinde* geäußert haben, halten wir die von Martyn, Meeks, Wengst u. a. vorgetragene Hypothese, wonach die gesamte ‚johanneische Gemeinde‘ zur Zeit der Abfassung des Evangeliums bereits aus der Synagoge ausgeschlossen gewesen sein soll, für undenkbar.

Stattdessen hält Thyen unter Berufung auf Margaret Davies⁷²⁵ eher einen „Text wie die paradoxe Seligpreisung der Verfolgten, Ausgegrenzten und um des Menschensohnes willen Beleidigten von Lk 6,22 als das intertextuelle Spielmaterial des Johannes“ für den Ursprung der drei Stellen im Johannesevangelium, die vom Ausschluss aus der Synagoge reden:

Denn die 16,2 genannten Bedrängungserfahrungen, hat doch jeder christliche Leser mit den Martyrien des Stephanus, der Zebedaiden, des Herrenbruders Jakobus und der Apostel Petrus und Paulus ganz sicher vor Augen (s. u. zu 12,42; 16,2).

Johannes 9,24-34: Das zweite Verhör des ehemals Blinden und seine Ausstoßung

9,24 Da riefen sie noch einmal den Menschen, der blind gewesen war, und sprachen zu ihm: Gib Gott die Ehre! Wir wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist.

9,25 Er antwortete: Ist er ein Sünder? Das weiß ich nicht; eins aber weiß ich: dass ich blind war und bin nun sehend.

9,26 Da fragten sie ihn: Was hat er mit dir getan? Wie hat er deine Augen aufgetan?

725 Thyen zitiert Margaret Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, JSNT S 69, Sheffield 1992, 300 (die Autorin ist identisch mit M. Pamment).

- 9,27 Er antwortete ihnen:
Ich habe es euch schon gesagt,
und ihr habt's nicht gehört!
Was wollt ihr's abermals hören?
Wollt ihr auch seine Jünger werden?
- 9,28 Da schmähten sie ihn und sprachen:
Du bist sein Jünger; wir aber sind Moses Jünger.
- 9,29 Wir wissen, dass Gott mit Mose geredet hat;
woher aber dieser ist, wissen wir nicht.
- 9,30 Der Mensch antwortete und sprach zu ihnen:
Das ist verwunderlich, dass ihr nicht wisst, woher er ist;
und er hat meine Augen aufgetan.
- 9,31 Wir wissen, dass Gott die Sünder nicht erhört;
sondern den, der gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den erhört er.
- 9,32 Von Anbeginn der Welt an hat man nicht gehört,
dass jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgetan habe.
- 9,33 Wäre dieser nicht von Gott, er könnte nichts tun.
- 9,34 Sie antworteten und sprachen zu ihm:
Du bist ganz in Sünden geboren und lehrst uns?
Und sie stießen ihn hinaus.

Nach (W303) der ergebnislosen „Vernehmung der Eltern“ wird Klaus Wengst zufolge in Vers 24 nochmals der Geheilte herbeizitiert und aufgefordert:

„Gib Gott die Ehre!“ Das klingt deutlich an Jos 7,19 an, wo Josua zu dem seiner Schuld überführten Achan sagt: „Mein Sohn, gib dem Ewigen die Ehre, dem Gott Israels!“ und ihn weiter auffordert, sein verfehltes Handeln einzugestehen und darzulegen.

Indem der Geheilte damit „angehalten wird, Schuld einzugestehen“, sehen „die ihn Vernehmenden ... ihn bereits in zu enger Verbindung mit dieser Person“, von der sie sagen: „Wir wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist.“ Das heißt (W304):

Nicht die Heilung, bei der darüber gestritten werden kann, ob ein Sabbatbruch vorliegt oder nicht, steht im Mittelpunkt, sondern die Bedeutung „dieses Menschen“. Von ihm hat der Geheilte Gutes erfahren; so steht er in Gefahr, sich zu ihm zu bekennen. Deshalb hält man ihm entgegen, dass „dieser Mensch ein Sünder sei. Das geben die hier Redenden als sicheres Wissen aus. Daher kann in ihrer Sicht der Geheilte Gott nur so die Ehre geben, dass er sich von diesem Menschen distanziert.

Auch darin gibt sich nach Wengst „in der Erzählung mehr und mehr die Zeit des Evangelisten zu erkennen“, in der (Anm. 540) nach Kriener [129]

die gegenseitigen Vorwürfe [...] einander spiegelbildlich (entsprechen): Die jüdische ‚Behörde‘ verdächtigt die Jesus-Anhänger, Gott nicht zu verehren; das Johannesevangelium wirft ‚den Juden‘ dasselbe vor“. Den einen wird vorgeworfen, Gott nicht die Ehre zu geben, weil sie Jesus bekennen; den anderen wird abgesprochen, Gott die Ehre zu geben, weil sie Jesus nicht ehren.

Als (W304) der Geheilte in Vers 25 „keine Distanzierung von Jesus“ vornimmt, sondern einfach feststellt, „was er nicht weiß und was er weiß“, nämlich: „Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht. Eins weiß ich, dass ich, der ich doch blind war, jetzt sehe“, verlieren seine „Vernehmenden ... gleichsam die Initiative“. Sie wissen (Vers 26) „nicht anders zu reagieren, als dass sie noch einmal von vorn anfangen und wie zu Beginn der ersten Vernehmung nach dem Tathergang fragen“. Daraufhin tritt der Geheilte (Vers 27)

immer selbstbewusster auf und bestimmt seinerseits das Gespräch, während sie nur noch reagieren. So verweigert er eine nochmalige Auskunft: „Ich habe es euch schon gesagt, aber ihr habt nicht darauf gehört.“ Fast von selbst wird er hier zum bewussten Zeugen Jesu, indem er den Vernehmenden vorwirft, das von ihm Gehörte nicht gebührend beachtet, sich nicht zu Herzen genommen zu haben. Sie hätten es sich zum Zeichen werden lassen müssen, das auf den hinweist, der es getan hat. Dementsprechend fragt er sie ironisch und provozierend weiter: „Was wollt ihr’s nochmal hören? Ihr wollt doch nicht auch seine Schüler werden?“

Damit spricht Wengst zufolge „durch den Geheilten der Evangelist“, denn „auf der Ebene der Erzählung ist der Geheilte in der eigenen Erkenntnis noch gar nicht so weit vorgedrungen.“

Die provozierende Äußerung des Geheilten veranlasst in Vers 28 die Vernehmenden zu einer Äußerung (W305, Anm. 541), die „als ein ‚Beschimpfen‘, ‚Schmähen‘ eingeführt wird“. Darin zeigt sich nach Kriener [129], „daß das Bekenntnis zu Jesus im sozialen Kontext der zeitgenössischen jüdischen Gemeinde nicht einfach als andere Meinung galt, sondern Verachtung und Herabsetzung mit sich brachte“. Inhaltlich stellen sie folgenden Gegensatz „zwischen sich und dem Geheilten“ fest (W305): „Du bist ein Schüler von dem da; wir aber sind Moses Schüler.“ Damit geben sie sich als Vertreter des rabbinischen Judentums zu erkennen, das nach dem Jüdischen Krieg entsteht und „sich **in der Nachfolge des Mose**“ begreift. Dazu, dass „Mose und seine Schülerschaft nichts zu tun haben mit ‚Gesetzlichkeit‘ und ‚Leistungsanspruch‘ aufgrund von ‚guten Werken‘“, zitiert Wengst die rabbinische Tradition⁷²⁶ folgendermaßen:

726 Wengst zitiert Siphre ad Deuteronomium § 26 in: *sifrej al sefer d’varim*, hg. v. L. Finkelstein u. H. S. Horovitz, Nachdruck New York 1969 (Berlin 1939), 38f.

„Zwei gute Leiter traten für die Israeliten auf: Mose und David, der König Israels. Sie vermochten mit ihren guten Taten die Welt in der Schwebe zu halten. Und doch baten sie den Ort (= Gott), dass er ihnen nur umsonst gebe. Legt sich da nicht ein Schluss vom Leichten auf das Schwere nahe? Wenn schon diese, die mit ihren guten Taten die Welt in der Schwebe zu halten vermochten, den Heiligen, gesegnet er, baten, dass er ihnen nur umsonst gebe, um wieviel mehr wird der, der nicht einmal einer von tausend der Tausende und Zehntausende von den Schülern ihrer Schüler ist, den Heiligen, gesegnet er, bitten, dass er ihm umsonst gebe?“

Vers 29 macht weiter deutlich, inwiefern die „Vernehmenden, hinter denen die rabbinischen Lehrer zur Zeit des Evangelisten stehen, ... einen Gegensatz zwischen Mose und Jesus“ voraussetzen und warum sich „aus ihrer Sicht Schülerschaft des Mose und Schülerschaft Jesu einander“ ausschließen. Dabei gilt Wengst zufolge für den Evangelisten Johannes von vornherein:

Er kann schlechterdings nicht auf Mose und die Tora – und das heißt: die Schrift! – verzichten, wie die Gegenseite sehr wohl auf Jesus verzichten kann. Das hat sich an den bisherigen Stellen gezeigt, an denen er sich auf Mose, die Tora oder die Schrift bezog, und das wird sich noch öfter zeigen.

Als Grund (W306) für „ihre Entgegensetzung von Mose und Jesus“ führen die Vernehmenden an: „Dass mit Mose Gott geredet hat, wissen wir. Von dem da jedoch wissen wir nicht, woher er kommt.“ Gegenüber Mose, mit dem Gott „von Angesicht zu Angesicht redete, wie ein Mann mit seinem Nächsten redet“ (Ex 33,11; vgl. Num 12,8), ist Jesus in ihren Augen „nicht legitimiert“. Andernorts („7,27 im Zusammenhang mit 6,42; 7,41.52“) meinte man genau zu wissen, „woher er ist“ und bestritt damit ebenfalls „seine Legitimation“. Und noch eine weitere Textstelle bezieht Wengst in die Betrachtung von 9,29 mit ein (Anm. 545):

In 8,14 hatte Jesus „den Pharisäern“ gesagt, dass sie nicht wüssten, „woher ich komme und wohin ich gehe“. Es liegt ein ironischer Zug in der Darstellung des Johannes, wenn er das, was ihnen dort als Mangel vorgeworfen wird, hier das Fundament ihrer Argumentation sein lässt.

Interessant ist nun, dass der Geheilte gerade durch die Auseinandersetzung mit den ihn Vernehmenden „immer mehr auf die Seite Jesu“ gerät. Nach Vers 30 besteht er

hartnäckig auf dem, was ihm widerfahren ist. Mögen die anderen darauf verweisen, dass gegenüber der ausgewiesenen Autorität des Mose Jesu Anspruch, „von Gott“ zu sein, nicht ausgewiesen und er also nicht legitimiert ist, so hält er dem entgegen: „Darin besteht ja das Erstaunliche, dass ihr nicht wisst, woher er kommt. Und mir hat er doch die Augen geöffnet.“ An ihm wurde eine „Tat Gottes“ vollbracht. Jesus hat sie getan. Wie sollte er da nicht „von Gott“ sein?

Im folgenden Vers 31 „spricht nun der Geheilte seinerseits ein Wissen aus, mit dem er sich aber nicht zu ihnen in Gegensatz stellt, sondern sich mit ihnen zusammenfasst“, als ob er seinerseits sie zu überzeugen versuchte:

„Wir wissen, dass Gott auf Sünder nicht hört. Vielmehr, wenn jemand gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, auf den hört er.“ Das ist biblisch begründet, wie etwa auf der negativen Seite Jes 1,15; Ps 66,18 und auf der positiven Ps 145,19; Spr 15,8.29 zeigen. Und das ist auch dem rabbinischen Judentum geläufig.

Von dieser Argumentation her (W307) streicht der Geheilte in Vers 32 „die Besonderheit der ihm widerfahrenen Tat heraus“, um damit den Wundertäter hervorzuheben: „Von Weltzeit an ist nicht gehört worden, dass jemand einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat.“ Daraus zieht der Geheilte in Vers 33

die Folgerung, die die positive Gegenthese zu V. 16a und 24b bildet: „Wenn dieser nicht von Gott wäre, könnte er gar nichts tun.“ Indem er vom Tun Jesu auf dessen Herkunft schließt, hat somit die Auseinandersetzung für ihn zu einem Bekenntnis zu Jesus geführt. Er weiß jetzt, was die Vernehmenden nicht wissen, dass nämlich Jesus „von Gott“ ist.

Dieses Bekenntnis hat in Vers 34 „für ihn sofort negative Konsequenzen“. Die ihn Vernehmenden verbitten es sich,

von ihm belehrt zu werden: „Du bist ganz und gar in Sünden geboren und willst uns belehren?“ Die Betonung durch „ganz und gar“ und die Entgegensetzung von „du“ und „uns“ schließen es aus, dass die Aussage „in Sünden geboren“ als allgemein anthropologische verstanden werden soll, dass der Mensch von Anfang an unter der Sünde stehe. So heißt es etwa in Ps 51,7: *„Siehe, in Sünde wurde ich geboren und in Verfehlung empfing mich meine Mutter.“* Johannes lässt die Vernehmenden implizit den Rückschluss der Freunde Hiobs vom Ergehen auf das Tun machen, sodass sie den Blindgeborenen als völlig inkompetent hinstellen können, um sie, die doch „Schüler des Mose“ und also von dessen Autorität gedeckt sind, zu belehren.

Damit ist das Gespräch beendet, und es folgt nur noch ein entsprechendes Handeln...: „Und sie jagten ihn hinaus“, erstens „vordergründig ... aus dem Versammlungsraum in der erzählten Situation“, zum anderen aber im Sinn der in Vers 22 von den Eltern befürchteten Distanzierung „von der synagogalen Gemeinschaft“.

Hartwig Thyen (T467) versteht die Ermahnung: „Gib Gott die Ehre!“ am Beginn des erneuten Verhörs des ehemals Blinden (Vers 24) als Aufforderung, „jetzt endlich die Wahrheit zu sagen.“ Auch er bringt sie in eine Verbindung mit Josua 7,18. Mit dem betonten *hēmeis* {wir} (T468), das sie ihrem *oidamen* {wir wissen}

voranstellen, umgeben sich die Verhörenden Jesus gegenüber, den sie geringschätzig als „dieser Mensch da“ bezeichnen, ebenso wie dem zuvor Blinden

gegenüber, den sie alsbald zu einem „ganz in Sünden Geborenen“ erklären werden, mit der Aura religiöser Kompetenz und überlegener Autorität...

Da aber der „eben noch Blinde“ offenbar „zugleich mit der Fähigkeit zu sehen auch sich selbst entdeckt“ und „gelernt“ hat, „ich‘ zu sagen und sich selbst zu behaupten“, lässt er sich (Vers 25) „von dem autoritären Gehabe derer, die da meinen, ihn ‚verhören‘ zu dürfen, nicht einschüchtern.“ Für ihn zählt nur seine eigene Erfahrung: „Ei-nes aber weiß ich mit Gewißheit: Ich war blind, jetzt aber kann ich sehen!“ Und auf die nochmalige Frage nach der Art und Weise seiner Heilung (Vers 26-27)

antwortet der Mann mit wachsendem Selbstbewußtsein und höchst ironisch: „Das habe ich euch doch bereits erklärt, aber ihr wolltet es ja offenbar nicht hören. Wozu wollt ihr es denn jetzt nochmals hören? Wollt ihr denn etwa *auch* seine Jünger werden?“ Die Wendung *kai hymeis* {auch ihr} läßt erkennen, daß dieser Mann sich bereits als Jesu Jünger begreift oder doch zumindest auf dem besten Wege ist, es zu werden...

Daraufhin muss (Vers 28-29) der ehemals Blinde eine Beschimpfung über sie ergehen lassen, in der sich die „angemaßte Überlegenheit“ der ihn Verhörenden entlädt:

„Du bist ein Jünger jenes (Mannes: *ekeinou* hier wohl in abschätzigem Sinn gebraucht), wir dagegen sind Jünger Moses. *Wir* (durch vorangestelltes *hēmeis* wiederum betont!) wissen, daß Gott (selbst) zu Mose geredet hat (*lelalēken*), von *dem da* (*touton*) wissen wir dagegen nicht, von woher er ist“. Das Perfekt *lelalēken* drückt die bleibende und die Gegenwart der Redenden bestimmende Bedeutung dieser Gottesrede zu Mose aus: Sie haben sie in der Tora Schwarz auf Weiß vor Augen und fühlen sich – im Gegensatz zu dem Mann, den sie wohl auch dem verfluchten *ochlos* {Volksmenge} zuschlagen, der das Gesetz nicht kennt (7,49), als die (allein) kompetenten Ausleger der Tora.

Im Hintergrund steht (T469), dass „ihr Urteil über Jesus ja längst“ feststeht, denn als ein „Übertreter der von Gott durch Mose gegebenen Sabbat-Tora ist er ein Sünder (V. 25) und *kann* als solcher darum gar nicht *von Gott* sein.“ Dem hat Johannes bereits entgegengesetzt (5,45ff.), „daß es gerade Mose ist, der für Jesus zeugt und über ihn geschrieben hat, und daß man Mose und Jesus, die wechselseitig füreinander zeugen, darum nicht gegeneinander ausspielen kann.“ Also wird es gerade Mose sein, der Jesu Gegner vor seinem Vater verklagen wird. Dazu zitiert Thyen zustimmend G. R. O’Day:⁷²⁷

727 Thyen zitiert Gail R. O’Day, *The Word Disclosed. John’s Story and Narrative Preaching*, St. Louis 1987, 69, mit folgenden oben von mir übersetzten Worten:

„The Pharisees’ appeal to Mosaic discipleship as part of their opposition to Jesus, therefore, is an act of unfaithfulness to Moses and the torah, not faithfulness, The Pharisees’ antagonism towards Jesus disinherits them from their Mosaic heritage. The reader of the Fourth Gospel knows that to be a true disciple of Moses, one must be a disciple of Jesus also“.

„Die Berufung der Pharisäer auf die Mosesnachfolge als Bestandteil ihrer Opposition gegen Jesus ist daher ein Akt der Untreue gegenüber Moses und der Tora, nicht der Treue. Die Feindschaft der Pharisäer gegenüber Jesus enthebt sie ihres mosaischen Erbes. Der Leser des vierten Evangeliums weiß, dass man, um ein wahrer Jünger des Mose zu sein, auch ein Jünger Jesu sein muss“.

Dazu betont Thyen weiter,

daß Gott zu Jesus nicht nur „*gesprachen hat*“, wie einst zu Mose, sondern daß er ständig zu ihm spricht, und daß Jesus nur tut, was der Vater ihm sagt und was er den Vater tun sieht. Wie sein Vater ist der Sohn „Herr über den Sabbat“ und muß darum wie der Vater auch am Sabbat wirken, weil die Erhaltung und Vollendung der Schöpfung keine Unterbrechung duldet (5,17; s. o. z. St. und vgl. Mk 2,28).

Mit immer größerer Kühnheit reagiert der Verhörte in Vers 30-33:

„Darin liegt ja gerade das Erstaunliche, daß ihr nicht wißt, woher er ist, der mir doch die Augen geöffnet hat. Wir (*oidamen*) wissen doch, daß Gott die Sünder nicht erhört, sondern nur den, der gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den erhört er. Seit Ewigkeit hat man nie davon gehört, daß einer einem, der blind geboren wurde, die Augen aufgetan hätte. Und wenn dieser nicht von Gott wäre, dann könnte er überhaupt nichts tun!“

Dabei sieht Thyen das „Kühnste an dieser Äußerung“ den „Gebrauch des Plurals ‚wir wissen‘ (*oidamen*) im Munde des isolierten und alsbald gänzlich ‚hinausgeworfenen‘ zuvor Blinden. Denn damit schließt er sich nicht nur mit den Jüngern Jesu zusammen, sondern damit ‚vereinnahmt‘ er zugleich seine Ankläger, indem er sie an das gemeinsame Grundwissen aller Juden erinnert, daß Gott nicht die Sünder, sondern allein den Gottesfürchtigen erhört, der seinen Willen tut“ (T469f.):

Die Ironie liegt darin, daß hier einer, der vermeintlich die Schrift nicht kennt, diejenigen, die sich als deren „Pächter“ wännen, an solche Elementarkenntnisse und daran erinnern muß, daß allein Gott und sein geliebter „Knecht“, den er zum Licht der Völker gemacht hat, den Blinden die Augen zu öffnen vermag (Jes 42,6ff).

Auf die Kühnheit des ehemals Blinden folgt in Vers 34 nun genau die Reaktion (T470), die „seine Eltern gefürchtet hatten: ‚Du, der du ganz und gar in Sünde geboren bist, willst uns belehren? Und sie warfen ihn hinaus.‘“

Die Lektion, die zu lernen, Jesus seinen Jüngern zu Anfang aufgegeben hatte, nämlich daß weder dieser Mann noch seine Eltern gesündigt haben, sondern daß er blind geboren wurde, damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden sollten, haben diese Leute nicht begriffen. Unfähig, in die Freude des als Sehender neugeborenen Blinden einzustimmen, sind und bleiben sie – und das wird Jesus ihnen am Ende ins Gesicht sagen – die eigentlich Blinden und Verblendeten in dieser Erzählung.

Den Hinauswurf versteht Thyen dabei „nicht als bloßen ‚Lokalverweis‘“, sondern als „die Exekution jenes ‚Beschlusses‘ ..., die die Eltern unseres glücklich sehend Gewordenen so gefürchtet hatten, daß die *loudaioi* nämlich jeden, der es wagen sollte, Jesus als den *christos* zu bekennen, zu einem *aposynagōgos* machen würden.“ Indem Thyen dasselbe „im Blick auf Lk 6,22 als den möglichen *Prätext* unserer Erzählung“ voraussetzt, „wo Jesus diejenigen selig preist, die von den Menschen *gehaßt, ausgegrenzt (aphōrisōsin)* und *geschmäht* werden, ja deren ‚Name‘ als böse hinausgeworfen werden wird um des Sohnes des Menschen willen“, scheint er die Erfahrung, aus der synagogalen Gemeinschaft ausgegrenzt zu werden, nicht nur auf eine speziell johanneische Gemeinde, sondern auf alle Christusbekenner zu beziehen.

Seltsam erscheint mir in diesem Zusammenhang Thyens folgende Argumentation:

Zugleich macht der tatsächliche, hier durch *ekballein exō* {hinauswerfen nach draußen} ausgedrückte, Vollzug dieses ‚Beschlusses‘ deutlich, daß „Jesus als den Christus zu bekennen“ nicht heißen kann, „ihn für den Messias zu halten“, so wie unter Wortführung des berühmten Rabbi Akiba einige Jahrzehnte später Tausende Simon Bar Kochba als dem Messias und ersehnten Befreier seines Volkes gehuldigt haben. Das kann es nämlich schon darum nicht heißen, weil das Wort „Messias“ an keiner Stelle des Verhörs gefallen ist. Es muß bei diesem „Beschuß“ also um das spezifische Bekenntnis unseres Evangeliums gehen, nämlich darum, daß Jesus, wie der Verhörte eben bekannt hatte, „von Gott ist“, daß er der messianische Gottessohn ist: *hoti Iēsous estin ho christos ho hyios tou theou* (20,31).

Mich irritiert dabei vor allem, dass Thyen im letzten Satz ja genau das begründet, was er zuvor in Frage stellt, dass Jesus der „messianische Gottessohn“ ist, mithin also doch wohl der Messias. Im Hintergrund steht sicher Thyens Urteil, dass Jesus nicht nur von einem zelosig agierenden Messias wie Bar Kochba abzugrenzen ist, sondern ihm jegliche politische Zielsetzung abgesprochen werden muss. Es wird gegen Thyen zu klären sein, ob in den Augen des Johannes Jesus nicht gerade als der gekreuzigte Messias eine viel größere Gefahr für das römische Imperium darstellt als ein militanter Zelos wie Bar Kochba.

Nun komme ich auf die Auslegung Ton Veerkamps⁷²⁸ zu sprechen, die sich auf alle drei Verhöre bezieht, denen der ehemals Blinde und seine Eltern von Pharisäern bzw. Judäern unterzogen werden. Ähnlich wie Wengst sieht auch Veerkamp im Hintergrund des Abschnitts Johannes 9,13-34 Gegebenheiten der johanneischen Zeit:

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 aner-

728 [Das Verhör und der Ausschluss, 9,13-34](#), Abs. 3-10 (Veerkamp 2021, 231-232; 2006, 151-152).

kannt wird. Dieses Organ hat daher eine gewisse Macht über die Menschen. Die Eltern des Blindgeborenen „fürchteten sich vor den Judäern“.

Dazu, dass hier zunächst von den „Pharisäern“ (Peruschim), dann aber auch wieder von den *Ioudaioi*, „Judäern“, die Rede ist, schreibt Veerkamp:

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 *aposynagogoi* 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.

Aus einem ganz einfachen Grund ist es nach Veerkamp nicht leicht, den in der Erzählung des Johannes agierenden Konfliktparteien wirklich gerecht zu werden:

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.

Zu diesem Zweck geht Veerkamp auf das Selbstverständnis des rabbinischen Judentums ein, das sich hinter den Pharisäern oder Peruschim des Johannesevangeliums verbirgt:

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 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.

Das alles ist den meisten Christen, die das Johannesevangelium lesen, nicht bewusst, und ebenso wenig kümmert es den durch Jesus Geheilten:

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.

Vielleicht noch deutlicher als Wengst betont Veerkamp, welche Gefahr für das Judentum von einer messianischen Verehrung Jesu ausgeht, die mit einer Relativierung der rabbinischen Auslegung der Tora einhergeht:

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.

Zurück zum Konflikt zwischen den Pharisäern und dem ehemals Blinden:

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.

Damit verweist Veerkamp auf die nächsten beiden Abschnitte der johanneischen Erzählung, in der sich Jesus zuerst dem ausgestoßenen Geheilten zuwendet und dann mit denen auseinandersetzt, die ihn ausgestoßen haben.

Johannes 9,35-38: Das Vertrauen des Ausgestoßenen auf den Menschensohn

9,35 Jesus hörte, dass sie ihn ausgestoßen hatten.

Und als er ihn fand, fragte er:
Glaubst du an den Menschensohn?

9,36 Er antwortete und sprach:
Herr, wer ist's, auf dass ich an ihn glaube?

9,37 Jesus sprach zu ihm:
Du hast ihn ja gesehen, und der mit dir redet, der ist's.

9,38 Er aber sprach:
Herr, ich glaube. Und er betete ihn an.

[6. August 2022] Als (W307) Jesus in Vers 35 nun „selbst wieder die Szene“ betritt, nachdem er Wengst zufolge „in den vorangehenden Vernehmungen“ trotz seiner persönlichen Abwesenheit „doch immer im Mittelpunkt“ stand, greift er (W307f.) als derjenige,

der die nicht hinauswirft, die zu ihm kommen (6,37), ... nun selbst in das Geschehen ein, nachdem der von ihm Geheilte hinausgejagt worden ist. Er „findet“ ihn, wie er in 1,43 den Schüler Philippus und in 5,14 den ehemals Gelähmten gefunden hat. Anders als in Kap 5 und und wie in Kap. 1 kommt es nun zur Schülerschaft.

Jesu Frage an den Gefundenen: „Glaubst du an den Menschensohn?“ veranlasst Klaus Wengst zur Rückfrage:

Was gewinnt Johannes damit, dass er Jesus jetzt diesen Titel gebrauchen lässt? Im bisherigen Evangelium war er vor allem verbunden mit den Motiven des „Hinaufsteigens“ (3,13; 6,62) und der „Erhöhung“ (3,14, 8,28), aber auch dem des endzeitlichen Gerichts (5,27). Das Gerichtsthema wird Jesus alsbald aufnehmen. Auf der Ebene der das Evangelium lesenden und hörenden Gemeinde wird damit die Frage des Glaubens an Jesus im Hinblick darauf gestellt, ob er sich angesichts des Kreuzes bewährt, ob er gerade an dieser Stelle den rettenden Gott am Werk zu sehen vermag, der den hier Gerichteten zum Richter macht.

Die Rückfrage des Gefragten (Vers 36): „Und wer ist es, Herr, sodass ich an ihn glauben kann?“, erklärt Wengst folgendermaßen:

Ohne den Bezug auf eine bestimmte Person wäre der Glaube an den Menschensohn ein abstrakter Glaube, ein Glaubenssatz der Dogmatik über die letzten Dinge, wie ihn in 4,25 die Samariterin über den Messias formuliert hat: „Ich weiß, dass der Messias kommt. [...] Wenn der kommt, wird er uns alles vermelden.“ Das ist ein unbestimmtes Bild, ein Bild ohne klare Konturen. Davon kann sich allenfalls Hoffnung nähren. Glaube, Vertrauen muss sich auf schon Bekanntes beziehen können.

Die Worte in Vers 37: „Du hast ihn doch gesehen; der mit dir redet, der ist es“, mit denen sich Jesus „jetzt als Menschensohn gegenüber dem Geheilten“ zu erkennen gibt, erinnert nach Wengst an ähnliche Worte „in 4,26 gegenüber der Samariterin“. Damit wird er „mit dem Anspruch Jesu konfrontiert, dessen helfendes Handeln er schon erfahren hat.“

Die Antwort des Gefragten (Vers 38) besteht nicht nur in dem kurzen Bekenntnis: „Ich glaube, Herr“, sondern auch in einer „auffällige[n] Handlung ...: ‚Und er fiel vor ihm nieder‘“:

Das hier gebrauchte Wort *proskynein* findet sich im Johannesevangelium außer in 12,20 von den zum Fest hinaufziehenden Griechen, die dort im Tempel „anbeten“ wollen, sonst nur noch in dem Abschnitt 4,20-24. Dort ist vom Anbeten auf dem Garisim und in Jerusalem die Rede und vom künftigen wahren Anbeten in Geisteskraft und Wahrheit. Wenn Johannes dieses Wort hier aufnimmt, will er offenbar solches „wahre Anbeten“ darstellen. Das heißt, dass Gott die Ehre gegeben wird, wie er in Jesus auf den Plan tritt. Wenn der Davongejagte vor Jesus niederfällt, bedeutet das, „daß er in Jesus den Ort der Gegenwart Gottes anerkennt.“

Auch nach Hartwig Thyen (T470) war Jesus seit „seinem Wort an den Blinden: ‚Geh hin und wasch dich im Teich Siloah!‘ ... physisch abwesend, gleichwohl jedoch in dem Für-und-Wider der um ihn streitenden Parteien höchst präsent.“ Er betont zu Vers 35 (T471), dass die „wörtliche Wiederaufnahme von *exebalon auton exō* {sie warfen ihn hinaus nach draußen} aus V. 34 ... das Gewicht dieser Maßnahme im Sinne von 9,22“ unterstreicht.“ Erneut meint Thyen, dass „nicht gesagt zu werden“ braucht, wie Jesus davon gehört hat, „denn er teilt ja das Allwissen seines Vaters.“

Zum Schicksal dieses Mannes führt Thyen aus:

War der Mann zuvor auf Grund seiner angeborenen Blindheit aus der Gesellschaft ausgeschlossen und als einer abgestempelt, der total in Sünden geboren wurde, so haben sie ihn nun erneut zum Ausgeschlossenen gemacht, gerade weil er zum Sehenden geworden ist; zum Sehenden in doppeltem Sinne, nämlich nicht allein im Blick auf seine frühere physische Blindheit, sondern auch und vor allem, weil er das ‚Zeichen‘ *gesehen* und erkannt hat, daß der, dem er seine ‚Erleuchtung‘ verdankt, „von Gott ist“.

Von diesem „erneut aus der Gesellschaft Verstoßenen“ heißt es nun, dass Jesus ihn findet und ihn aus eigener Initiative fragt: „Glaubst du an den Sohn des Menschen?“ Gerade weil außer an dieser Stelle „die Wendung ‚der Sohn des Menschen‘ im gesamten Neuen Testament nie als das Objekt von *pisteuein eis* {glauben an} erscheint“, ist Thyen zufolge „diese schwierigere Lesart der viel geläufigeren und darum zu erwartenden Frage: „Glaubst du an den Sohn Gottes?“ (vgl. 1,34.49; 3,18; 11,27; 20,31) vorzuziehen“, die von der „Mehrzahl der Handschriften“ geboten wird.

Anders als Wengst und anderen Exegeten erscheint aber Thyen die

häufig für die Ursprünglichkeit von „der Sohn des Menschen“ vorgetragene *sachliche* Begründung, dieser ‚Titel‘ werde hier gebraucht, weil Jesus nach den folgenden V. 39-41 doch „zum Gericht in die Welt gekommen“ und das Thema des Gerichts „ein häufiger Hintergrund für die Gestalt des Menschensohns“ sei (Brown⁷²⁹ ...), ... aus mehreren Gründen wenig wahrscheinlich. Denn einmal ist, wie oben zu 5,27 gezeigt, Jesus das Richteramt nicht übertragen, weil er der als Weltenrichter vermeintlich bekannte „Sohn des Menschen“ von Dan 7,13 wäre, sondern weil er „ein Mensch“ ist. Zum anderen kann der Ausdruck „der Sohn des Menschen“ schon darum nicht der bekannte ‚Hoheitstitel‘ des eschatologischen Weltenrichters sein, weil der Mann dann nicht fragen könnte: *tis estin, kyrie?* {Wer ist es, Herr?} Denn die Frage setzt voraus, daß der Erfragte ein Gegenwärtiger und einer unter Seinesgleichen sein muß, ein Mensch unter Menschen, und jedenfalls nicht jenes Himmelswesen von Dan 7...

Dazu kann ich nur wiederholen, dass beide Einwände schon zu den vorigen Stellen entkräftet worden sind. Für Johannes ist der Menschensohn eben kein Himmelswesen mehr, sondern Jesus als dieser konkrete jüdische Mensch aus Fleisch und Blut. Mir ist unbegreiflich, dass Thyen, der doch darauf Wert legt, dass das Fleisch gewordene Wort vor aller Zeit bei Gott war, nicht einfach das Himmelswesen „Menschensohn“ mit diesem göttlichen „Wort“ identifizieren kann, zumal in seinen Augen (T471f.)

das Prädikat „der Sohn des Menschen“, nachdem bereits der Prolog im Spiel mit Gen 1,3 die Themen *logos*, *phōs* und *zōē* {Wort, Licht und Leben} eingeführt und sie wechselseitig miteinander identifiziert hatte, seit dem nächtlichen Gespräch mit Nikodemus (3,13-21) ebenso wie in unserer Szene und in ... Joh 1,2 fest mit den Lexemen „Licht“ und „Leben“ sowie durch das „Sagen“ Jesu mit dem anfänglichen „Wort“ und mit der „Scheidung“ der Finsternis von dem Licht in Gen 1 fest verknüpft [ist].

Einen weiteren Hintergrund für die Frage: „Glaubst du an den Sohn des Menschen?“ erblickt Thyen (T472) „in der Wendung: *heneka tou hyiou tou anthrōpou* {um des Menschensohnes willen} von Lk 6,22“; dass Johannes hier mit dieser Textstelle spielt, hatte er ja schon zuvor angenommen.

Am Rande geht Thyen auch auf die Frage ein, wie der von Jesus so unvermittelt nach seinem Glauben Gefragte ihn eigentlich wiedererkennen konnte:

729 Thyen zitiert Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, AncB. 29/A, New York 1966, 375, mit folgenden oben von mir zitierten Worten:
 „a frequent setting for the figure of the Son of Man“.

Wenn Bultmann⁷³⁰ dazu anmerkt: „Wie das möglich ist, da er ihn doch vor der Heilung nicht hat sehen können, darf man nicht fragen“, so könnte man dem hinzufügen, daß der Leser das auch nicht zu fragen braucht, weil er es sogleich erfahren wird: „Seine Schafe erkennen den guten Hirten, dem sie nachfolgen, an seiner *Stimme*, auf die sie hören“ (10,4).

Ich füge hinzu, dass gerade blinde Menschen jemanden sehr gut an seiner Stimme erkennen können, wie ich es selber erlebt habe, als eine blinde Studentin, die mich im Gottesdienst der Pauluskirche hatte predigen hören, im Gießener Stadtbus eher erkannte als ich sie, während ich in ein Gespräch mit jemand anderem vertieft war.

Die Frage des Geheilten (Vers 36): „Und wer ist dies, Herr, damit ich an ihn glauben kann?“, muss Thyen von seinen genannten vorgefassten Urteilen her natürlich als eine Bestätigung dafür sehen,

daß „der ‚Glaube‘ an den Menschensohn hier ja nicht die Erwartung des auf den Wolken des Himmels kommenden, sondern nur die Anerkennung eines Gegenwärtigen sein“ kann [Bultmann 257]. Zum andern aber offenbart sie, daß der Fragesteller, ebenso wie der *ochlos* {Volksmenge} in 12,34ff, dieses Prädikat weder kennt noch begreift, daß er aber auf Jesu Wort hin bereit ist, an jeden zu glauben, den der ihm als „den Sohn des Menschen“ nennen wird... Wohl weiß der implizite Leser des Evangeliums seit dem intertextuellen Spiel des Erzählers mit Prov 30,1-4 in Joh 3,13, daß die Rede von „dem Sohn des Mannes“ im Munde Jesu ein Kryptogramm für „der Sohn Gottes ist“ (s.o. z. St.), daß aber auch die Frage der erzählten Figur des Blindgeborenen „natürlich den messianisch-eschatologischen Sinn des Titels“ voraussetze, wie Bultmann [ebd.] erklärt, erscheint uns indessen keineswegs „selbstverständlich“, sondern höchst fragwürdig ... Nicht durch die Übertragung eines geläufigen „messianisch-eschatologischen Titels“ auf Jesus wird er dessen Identität begreifen, sondern am irdischen Jesus und seinem Verhalten wird er lernen, was es um das geheimnisvolle Prädikat „Der Sohn des Menschen“ ist.

Leider hat sich Thyen so sehr in die Vorstellung verrannt, dass der „Sohn des Menschen“ mit dem nur umständlich aus Sprüche 30,1-4 herauszuarbeitenden „Sohn des Mannes“ identisch sein soll, dass er derartig krampfhaft jeden Bezug auf den Menschensohn von Daniel 7 abwehren muss, obwohl diese Gestalt doch jedem schriftkundigen Juden bekannt gewesen sein muss. Das geht ja schon aus den vielfachen Bezügen der synoptischen Evangelien auf den Menschensohn von Daniel 7 hervor, die Johannes ja gerade in Thyens Augen wohl kaum ignoriert haben kann.

730 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 256, Anm. 8. Auf ein weiteres Bultmann-Zitat in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Recht zu geben ist Thyen darin, dass es nicht der Menschensohn-Titel als solcher ist, der Jesu Identität klärt. Aber von Jesu Zeichen her kann der Geheilte in dem Mann, der ihm gegenübersteht, den von Daniel verheißenen Menschensohn erkennen, der die Welt auf menschliche Weise grundlegend verändern wird.

Dass Jesus in Vers 37 „dem Blindgeborenen“ anders antwortet „als der samaritani-schen Frau, der Jesus in der entsprechenden Situation gesagt hatte: *egō eimi, ho la-lōn soi* {ICH BIN es, der mit dir redet} (4,26)“, nämlich „mit den Worten: ‚Du hast ihn ja vor Augen (*heōrakas auton*) und der mit dir redet, der ist jener (Sohn des Men-schen)‘“, führt Thyen auf den „Gebrauch des Menschensohn-Prädikats“ zurück, um dessentwillen „Jesus bei der Rede in der dritten Person“ bleibt. „Und mit der Doppe-lung von Sehen und Sagen erweist er sich als der fleischgewordene Logos.“ Die Er-wähnung des Sehens führt Wengst (W308) dagegen einleuchtender auf den „Kon-text der Blindenheilung“ zurück.

Auf diese Äußerung Jesu hin (T472) bleibt Thyen zufolge „dem Ausgestoßenen, der im Haus des Vaters Jesu eine neue und ewige Bleibe gefunden hat, nur noch ein ein-ziges Wort zu sagen: *pisteuō, kyrie; kai prosekynēsen autō* {Ich glaube, Herr; und er fiel vor ihm nieder} (V. 38).“

Manche Exegeten halten diesen Vers (T473), da er in einigen Handschriften fehlt und da „das Präsens *pisteuō* {ich glaube} sowie eine *Jesus* erwiesene Proskynese {Verneigung, Anbetung} nur hier vorkommen“, für einen späteren Zusatz auf Grund „des liturgischen Gebrauchs der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen in der frühchristlichen Gemeinde“. Nach Thyen ist aber das

Präsens *pisteuō* ... durch den Kontext zureichend motiviert, und daß der Mann durch seine Proskynese am Ende ‚Gott die Ehre gibt‘, wie es die Pharisäer zu-vor von ihm verlangt hatten, hat ja auch seinen guten Sinn und eine feine iro-nische Pointe ... Zudem hätte die Streichung der fraglichen Passage noch den Nachteil, daß Jesu folgende Gerichtsrede primär an den Blindgeborenen ge-richtet wäre, so daß die Pharisäer, ihre eigentlichen Adressaten, nur als zufälli-ge Zaungäste erschienen.

Ton Veerkamp⁷³¹ legt in der Auslegung der Verse 9,35-38 den Akzent auf einen Ver-gleich zunächst der beiden Heilungsgeschichten in den Kapiteln 5 und 9, dann aber auch der beiden Begegnungen Jesu mit der Samaritanerin in Kapitel 4 und dem ge-heilten Blindgeborenen hier:

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

731 [Eure Verirrung bleibt, 9,35-41](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 233; 2006, 152-153).

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.

Im Zusammenhang der Auslegung [von Johannes 4,19](#) und [Johannes 4,20](#) hatte Veerkamp an die „Großfrau aus Schunem“ erinnert, die nach 2. König 4,37 „dem Propheten Elisa zu Füßen“ fiel, als „der Prophet das Kind der Frau ins Leben zurückbringt“, und betont, dass die Samaritanerin wegen des Konfliktes mit den Judäern vor Jesus „nicht auf die Knie gehen“ kann. Hier leitet er dazu an, die vom Evangelisten beabsichtigte differenzierte Darstellung seiner Charaktere genau wahrzunehmen:

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 judäische Identität verloren, aber ausgeschlossen sind sie alle. Diese Ausgeschlossenen *findet* der Messias.

Johannes 9,39-41: Jesu Gericht über sehend werdende Blinde und blinde Sehende

- 9,39 Und Jesus sprach:
Ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen,
auf dass die da nicht sehen, sehend werden,
und die da sehen, blind werden.
- 9,40 Das hörten einige der Pharisäer, die bei ihm waren,
und sprachen zu ihm: Sind wir denn auch blind?
- 9,41 Jesus sprach zu ihnen:
Wärt ihr blind, so hättet ihr keine Sünde;
weil ihr aber sagt: Wir sind sehend, bleibt eure Sünde.

[7. August 2022] Bevor Klaus Wengst die letzten Verse von Kapitel 9 bespricht, weist er nochmals darauf hin (W308), dass „die spätere Kapiteleinteilung den falschen Eindruck erweckt, zwischen 9,41 und 10,1 liege ein Einschnitt“. Vielmehr geht die „Rede Jesu ... in 10,1 unvermittelt weiter.“ Dabei erklärt Wengst (W309) den Umstand, dass der „Wechsel in einen anderen Bildbereich, nämlich den vom Hirten und den Schafen, in 10,1 **negativ** einsetzt“, damit, dass die „vorgestellte Situation und die Gesprächspartner ... dieselben“ bleiben, nämlich „Pharisäer in **Konfrontation** mit Jesus“, wie aus 9,40 hervorgehen wird (*beide Hervorhebungen von mir*).

Nachdem die „Szene zwischen Jesus und dem Geheilten ... mit dessen Bekenntnis abgeschlossen“ ist, „ergreift Jesus wieder das Wort“ (Vers 39):

Auf die vorangehende Erzählung zurückblickend benennt Jesus grundsätzlich den Zweck seines Kommens: „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden.“ Spätestens hier liegt das Recht einer metaphorischen Interpretation der Geschichte von der Blindenheilung offen auf der Hand. Denn nach dieser Erzählung ist zwar ein im wörtlichen Sinn Nichtsehender sehend geworden, jedoch kein im wörtlichen Sinn Sehender blind. Wohl aber haben sich Menschen mit theologischem Urteilsvermögen als blind gegenüber Jesus erwiesen. Das Gericht vollzieht sich hier als Scheidung im Hören oder Nichthören auf die Worte Jesu.

Wengst sieht in diesem Vers „auch schon eine Verknüpfung mit dem ersten Teil von Kap. 10“, denn der Blindgeborene „erweist sich als sehend, indem er in der Stimme Jesu den Ruf Gottes vernimmt“ und gehört damit „zu den Schafen, die die Stimme des guten Hirten hören.“

Zufällig in der Nähe Jesu anwesende Pharisäer (Vers 40) hören die „das Gericht als Scheidung beschreibende Aussage Jesu, dass Blinde sehend und Sebende blind werden“, und fragen ihn (W309f.):

„Sind etwa auch wir blind?“ Mehr Gesprächsanteil als diese Frage, die deutlich macht, dass es um Blindheit im metaphorischen Sinn geht, räumt ihnen Johannes nicht ein. In der szenischen Zwischenbemerkung in 10,6 stellt er lediglich ihr Nichtverstehen fest und die Abschlussbemerkung in 10,19-21 über eine Spaltung unter ihnen wiederholt variierend die unterschiedlichen Stimmen von 9,16.

Die Antwort Jesu (W310) stellt Wengst zufolge seine Gegner, „die Juden“ bzw. „die Pharisäer“ eindeutig auf die „Seite der Finsternis und des Unglaubens“, da sie „meinen zu sehen und gerade deshalb nicht auf Jesus hören wollen“:

Jesus antwortet nicht mit Ja oder Nein: „Wenn ihr blind wärt, hättet ihr keine Sünde. Jetzt aber sagt ihr: ‚Wir sehen.‘ Da bleibt eure Sünde.“ Als Einfältige, Ungebildete wären sie noch im Stadium der Unschuld und könnten „sehend“ werden.

Ein Exeget wie Udo Schnelle⁷³² meint dieses Wort Jesu folgendermaßen 1:1 nachsprechen zu müssen:

„Allein im Ja oder Nein zur Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth zeigt sich, ob ein Mensch zum Bereich des Lichtes gehört oder in der Finsternis bleibt.“ Während der Blindgeborene „in einem doppelten Sinn sehend geworden“ ist, sind „die Pharisäer nur vermeintlich Sehende“ und „nicht zum Glauben gekommen, so daß sie in der Sünde schlechthin bleiben: der Ablehnung des Offenbarers“. Daher „verfallen die Juden der Krisis, weil sie im Unglauben verharren“.

Einer solchen Auslegung widerspricht Wengst mit folgender Argumentation:

Sieht man, dass es im Johannesevangelium keinen isoliert auf Jesus bezogenen Glauben gibt, sondern dass es beim Glauben an Jesus immer um den Glauben an Gott geht (vgl. besonders 12,44), verbietet es sich angesichts des weitergehenden jüdischen Zeugnisses, vom „**Unglauben der Juden**“ zu sprechen.

Zur Unterstützung seiner Position beruft sich Wengst auf folgende Ausführungen von Josef Blank⁷³³ „zu diesem Kapitel“:

„Es ist ein ‚Konflikt zwischen feindlichen Brüdern‘, die ja bekanntlich sonders heftig zu sein pflegen; ein Konflikt zwischen rivalisierenden Gruppen, der in der wirklichen Geschichte stattfindet, wo solche Prozesse gewöhnlich nicht friedlich verlaufen [...]. Wobei wieder einmal deutlich wird, wie wichtig es ist, auch die neutestamentlichen Aussagen in ihrer unmittelbaren historischen Situation, in ihrer Verortung in einem gegebenen Kontext zu sehen und zu verstehen, und ihnen nicht vorschnell die Bedeutung eines überzeitlichen Gotteswortes zuzusprechen. Ein dogmatistisches Verständnis historisch bedingter Aussagen tut diesen Texten unrecht und ist außerdem, wie wir heute nach neunzehnhundertjähriger Erfahrung sagen müssen, auch äußerst gefährlich“.

Offenbar um zur Vorsicht gegenüber dem Wort des johanneischen Jesus in 9,41 zu mahnen, erinnert Wengst außerdem daran, dass

das rabbinische Judentum⁷³⁴ eine besondere Verantwortung der theologischen Lehrer [kennt]. In bBM 33b heißt es in Auslegung von Jes 58,1: „Sage

732 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 226.

733 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 211.

734 Wengst zitiert den Traktat Bava Meši'a aus dem babylonischen Talmud und die Mischna Avot nach P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, 536 (der Titel fehlt in seinem Literaturverzeichnis, daher hier nur abgekürzt wiedergegeben).

meinem Volk ihre Sünde, das sind die Schüler der Weisen; denn Irrtümer werden ihnen wie vorsätzliche Übertretungen berechnet. *Und dem Haus Jakob ihre Verfehlung*, das sind die Landleute; denn vorsätzliche Übertretungen werden ihnen wie Irrtümer berechnet. Das ist es, was wir gelernt haben. Rabbi Jehuda sagt: ‚Sei vorsichtig bei der Lehre! Denn ein Irrtum in der Lehre wird als vorsätzliche Übertretung angerechnet.‘“ Der Ausspruch Rabbi Jehudas ist Zitat aus mAv 4,13.

Nach Hartwig Thyen (T473) stellen die Verse 9,39-41 „die letzte der sieben Teilszenen unseres kleinen Dramoletts von der ‚Heilung des Blindgeborenen‘“ dar, da „diese Passage durch *kai* eng mit dem Vorausgehenden verknüpft“ ist, aber zugleich „dadurch deutlich von ihm abgehoben“ ist, „daß als Subjekt der folgenden Rede ausdrücklich und nicht nur pronominal *ho Iēsous* {Jesus} benannt wird.“ Sie (T474) verknüpft „unsere Erzählung mit Jesu Wort: ‚Ich bin das Licht der Welt‘ von 8,12ff“ und bildet „zugleich die Brücke zu Jesu Rede vom ‚guten Hirten‘ im folgenden Kapitel 10“, ähnlich wie „das an die Heilung des Lahmen angeschlossene kurze Streitgespräch in 5,16-18“ eine „zu der nachfolgenden Rede überleitende Funktion hatte“.

Zum Inhalt von Jesu Erklärung in Vers 39 weist Thyen auf den betonten „Einsatz des genuin johanneischen Gebrauchs des Pronomens *egō*“ hin: „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Blinden sehend, die Sehenden aber zu Blinden werden“, und dass „einige Pharisäer“, die nach Vers 40 ohne nähere Erklärung auf einmal bei Jesus sind, „von vornherein die Adressaten dieser Rede“ sind:

Ihre erst nachträgliche Erwähnung hebt vielmehr die generelle und die aktuelle Situation übergreifende Gültigkeit von Jesu eröffnendem Wort hervor, daß er zum Gericht in diese Welt gekommen sei, damit die Blinden sehend, die sich sehend Wahnenden aber zu Blinden werden.

Dieser Satz widerspricht Thyen zufolge nicht der Erklärung Jesu

in der ersten Nikodemusszene: „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern dazu, daß die Welt durch ihn gerettet werde. Wer an den glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, der ist bereits gerichtet, weil er nicht an den Namen des einzigen Sohnes Gottes glaubt“ (3,17f) ..., sondern er erläutert und ‚illustriert‘ ihn an den erzählten Figuren. „Illustriert“ darf dabei wie in 3,18ff ganz buchstäblich als „beleuchtet“ genommen werden. Denn erst wo das „Licht der Welt“ aufleuchtet, werden die dunklen Schatten sichtbar.

Als Hintergrund dieser Vorstellung verweist Thyen weiter auf die Erschaffung des Lichts durch das von Gott am Anfang gesprochene Wort:

Die Schöpfungsgeschichte, in der nichts ohne das Wort Gottes geschah, das in Jesus Fleisch geworden ist (1,1 ff), hebt an mit dem Wort: „Es werde Licht“ und damit, daß Gott die Finsternis von dem Licht scheidet (*diechōrisen* Gen 1,4). Und wie die Schöpfung keine vergangene Episode ist, sondern sich im

ständigen Wirken des Vaters in der Gemeinschaft mit dem Sohn – selbst am Sabbat – fortsetzt, so setzt sich dieses anfängliche *diachōrizein* {Scheiden} darin fort, daß der Sohn *eis krima* {zum Gericht} in diese Welt gekommen ist.

Zwar stimmt Thyen Gail O'Day⁷³⁵ zu, die „in V. 39 treffend den ‚hermeneutischen Schlüssel‘, der das gesamte Kapitel erschließt“, findet,

aber mit dem gleichen Recht und Gewicht fügt sie dem hinzu: „doch er erhält seine volle Bedeutung für den Leser nur, weil der Leser den Kontrast zwischen den Pharisäern und dem Blindgeborenen während der gesamten Erzählung erlebt hat“.

In diesem Zusammenhang ist für Thyen auch das Problem von Bedeutung, dass

die Frage, wieweit wir Nachgeborenen in unserer nahezu total konzeptionalisierten und besprochenen Welt die in der erzählten Welt der Geschichte Jesu von ihm vollbrachten ‚Zeichen‘ für möglich oder unmöglich halten, keinesfalls zum Maßstab unserer Auslegung gemacht werden [darf]. Denn daß der Evangelist und seine frühen Leser von dem realen Geschehensein der Wundertaten Jesu einschließlich seiner Auferstehung am dritten Tage überzeugt waren, und trotz aller sicher nicht undurchschauten Fiktionalität der Erzählung an die Wahrheit des Erzählten geglaubt haben, sollte man nicht bestreiten.

Es verstand sich mithin für Verfasser und Adressaten der Evangelien von selbst, dass Jesus dazu in der Lage war, außergewöhnliche Machttaten zu vollbringen, die die natürlichen Möglichkeiten des Menschen übersteigen. Ich füge hinzu, dass ein solches Verständnis Jesu auch dann, wenn wir als naturwissenschaftlich geprägte Menschen der Neuzeit Ereignisse ausschließen, die gegen die von Gott geschaffenen Naturgesetze verstoßen, Anhaltspunkte in der Ausstrahlung und im tatsächlichen Wirken des historischen Jesus gehabt haben muss, um seine Taten und seine gesamte Existenz in der in den Evangelien vorgenommenen Weise zu begreifen. Das sage ich durchaus in dem Bewusstsein, dass wir den historischen Jesus niemals zu fassen bekommen werden. Aber das, was wir durch die Evangelien von Jesus erfahren, lässt darauf schließen, dass Menschen im Vertrauen auf ihn persönliche Aufrichtung und Heilung erfuhren – und vielleicht sogar, wie Veerkamp meint, die Zuversicht, dass durch seinen Tod am Kreuz und die Übergabe des Geistes Gottes sogar die ganze Welt umgekrempelt werden und die neue Weltzeit anbrechen kann.

Ich stimme Thyen also durchaus zu, dass es eine reale Basis geben muss (T474f.), auf der dann

735 Thyen zitiert Gail R. O'Day, *The Word Disclosed. John's Story and Narrative Preaching*, St. Louis 1987, 69, mit folgenden oben von mir übersetzten Worten:

„but it receives its full significance for the reader only because the reader has experienced the contrast between the Pharisees and the man born blind throughout the telling of the story“.

überhaupt von einer *symbolischen*, das heißt: von einer über das konkrete Geschehnis hinausweisenden Bedeutung, eben von einem *sēmeion* {Zeichen}, die Rede sein [kann]. Im Gegensatz zum Symbol wäre alles andere die doketistische Auflösung des Erzählten in pure Allegorie.

Damit wendet sich Thyen wohl gegen ein Verständnis von „Allegorie“, demzufolge alles im Text Erzählte ohne jeglichen Anhalt an der Fleisch gewordenen historischen Gestalt Jesu einfach ein Spiel mit Worten wäre. Wenn die Dokeristen meinten, das Himmelswesen Jesus sei nur scheinbar ein Mensch geworden, würde ein solcher Allegoriker alles Reden über Jesus in etwas auflösen, was sich eigentlich gar nicht auf den wirklichen Jesus, sondern auf von ihm ablösbare Wahrheiten bezieht.

Im Einzelnen bezieht sich Thyen (T475) teils zustimmend, teils kritisch auf die diesbezügliche Auslegung von Rudolf Bultmann.⁷³⁶

Wohl ist „von vornherein klar, daß die Begriffe ‚sehend‘ und ‚blind‘ an den Begriffen von ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ orientiert sind, die 1,5ff, 3,19ff das gottgeschenkte Heil und das Sichverschließen gegen Gott bezeichneten. Wie die Begriffe ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ nicht ‚bildlich‘, sondern gerade im eigentlichsten Sinne gebraucht sind, ... so gilt das Gleiche von den Begriffen ‚sehend‘ und ‚blind‘. Jedoch kann mit den Begriffen gespielt werden, und der Gebrauch kann jederzeit ins Bildliche umschlagen. Und so wird man auch in V. 39 in der Folge auf 9,1-38 bildliche Redeweise finden, die eigentümlich auf die eigentliche anspielt“.

Allerdings meint Thyen, dass „sich die Metaphorik des Symbolischen mit der Entgegensetzung von ‚Bildlichem‘ und ‚Eigentlichem‘ oder gar ‚Eigentlichstem‘ nicht erfassen“ lässt, „zumal dabei das sichtbar Reale zum ‚Bloß-Noch-Bildlichen‘ gerät, so wie Bultmann denjenigen, der in die Welt gekommen ist, die Werke Gottes zu vollenden, auf das *punctum mathematicum* des ‚Bloßen-Daß-Seines-Gekommenseins‘ reduziert.“

Ich gebe zu, dass ich nicht ganz durchsteige durch Thyens anschließende Bezugnahme auf „das Metaphorische und das Reale“, die „nicht getrennten Welten angehören“, und „das ‚Symbolische‘ und das ‚Wörtliche‘“, die „einander wechselseitig“ konstituieren, sowie „die *besprochene*“, die „von der *erzählten* Welt“ unterschieden werden will, „ohne daß dabei die eine von der anderen getrennt werden könnte, oder daß die besprochene der erzählten Welt gegenüber irgendeinen Realitätsvorrang hätte“ und dass erst „in ihrem wechselseitigen Bezogensein aufeinander [sie] ... unsere reale Lebenswelt“ konstituieren. Aber Thyen verweist darauf ohnehin nur nebenbei, bevor er weiterhin ausführlich auf Bultmann eingeht:

736 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 258f. Das Bultmann-Zitat drei Absätze später steht auf Seite 259f.

Von dieser Einschränkung abgesehen enthält Bultmanns Zusammenfassung unserer Passage jedoch so viel Bedenkenswertes, daß wir ihn hier zu Wort kommen lassen: „Die ‚Blinden‘ und die ‚Sehenden‘, für die Jesu Kommen das *krima* {Gericht} bedeutet, sind also keine vorhandenen und aufweisbaren Gruppen, sondern *jeder* ist gefragt, ob er zu diesen oder jenen gehören will. Ja, in Wahrheit waren bis jetzt *alle* blind; denn V. 41 zeigt, daß die ‚Sehenden‘ nur solche waren, die zu sehen wähnten, und die ‚Blinden‘ solche, die um ihre Blindheit wußten, wie denn das Blindsein gleichbedeutend ist mit dem Sein in der Finsternis, – vor der Offenbarung die einzige Möglichkeit (vgl. 12,46). Aber alle waren blind in einem *vorläufigen* Sinne; und durch das Kommen des Lichtes erhält das ‚Sehen‘ wie das ‚Blindsein‘ einen neuen und seinen *definitiven* Sinn. Und eben darin besteht das Gericht: die ‚Blinden‘ werden ‚sehend‘ als solche, die ‚glauben‘ an das ‚Licht‘, und deren Sehen jetzt nicht mehr ein ‚Sich-Selbst-Zurechtfinden‘ im Wahne des Sehenkönnens ist, sondern ein Erhellsein durch die Offenbarung; und das ‚Blindsein‘ ist jetzt nicht mehr nur ein Irren im Dunkel, das um sich als Irren immer wissen kann und damit die Möglichkeit des Sehendwerdens hat, sondern es hat eben diese Möglichkeit verloren. Wer nicht glaubt, ist gerichtet (3,18), und eben in der Festhaltung des Wahnes, sehend zu sein, vollzieht sich an ihm das Gericht. Den Blinden die sich (so) auf ihr Blindsein festlegen, gilt: ‚es bleibt eure Sünde‘. Es ist die Paradoxie der Offenbarung, daß sie, um Gnade sein zu können, Ärgernis geben muß und so zum Gericht werden kann. Um Gnade sein zu können, muß sie die Sünde aufdecken; wer sie sich nicht aufdecken lassen will, legt sich auf sie fest, und so wird durch die Offenbarung die Sünde erst definitiv zur Sünde“.

Damit bringt Bultmann – und es sieht so aus, als teile Thyen seine Auffassung uneingeschränkt – eine christliche Johannes-Auslegung auf den Punkt, die jeden Juden, der sich nicht für Jesus öffnet, als Sünder verdammt. Wenn „vor der Offenbarung“, womit er das Erscheinen Jesu in der Welt meint, „*alle* blind“ waren, indem sie sich in der Finsternis des Nicht-Wahrnehmen-Könnens der Gnade der Sündenvergebung befanden, müssen die Erfahrungen und Verheißungen des Volkes Israels als rein stammesgeschichtliche Vorläufigkeiten gelten, die jetzt abgetan sind. Bultmann selbst erweist sich damit selbst als blind gegenüber einem Jesus, der nach dem Johannesevangelium den befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert und in diesem NAMEN Gericht hält über alle, die dem Volk Gottes nicht nur seine Freiheit und sein Recht, sondern auch sein Gottvertrauen in Frage stellen.

Ton Veerkamp⁷³⁷ teilt weder eine solche antijüdisch-christliche Auslegung der Verse 9,39-41 noch erklärt er diese wie Wengst lediglich als überzogene Reaktion von Seiten der johanneischen Gemeinde auf Repressalien der jüdischen Mehrheit, von der man heute Abstand nehmen müsste. In seinen Augen beziehen sich die Metaphern

737 [Eure Verirrung bleibt, 9,35-41](#), Abs. 5-6 (Veerkamp 2021, 233-234; 2006, 153).

vom Sehen und Blindsein nicht auf die Frage, ob Menschen nur auf Grund ihres Vertrauens zu Jesus Sündenvergebung erlangen können oder nicht, sondern es geht hier um politischen Durchblick:

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.

Damit meint Veerkamp: Diejenigen, die auf Jesus vertrauen, wollen keine neue Religion. Es sind Juden, die von Jesus die endzeitliche Sammlung und Befreiung ganz Israels erhoffen, weil er zeichenhafte Taten der Heilung und Ernährung Israels vollbringt, die darauf hindeuten, dass die kommende Weltzeit unmittelbar bevorsteht.

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 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.

Natürlich gilt für die Verurteilung des rabbinischen Judentums durch Jesus auch dann, wenn sie einen solchen politischen Hintergrund hat, dass jüdische Rabbiner sehr gute Gründe hatten, ihr zu widersprechen und ihrerseits dem entstehenden Christentum die Abirrung von der Tora Gottes vorzuwerfen – und das erst recht, als die heidenchristlich dominierte Kirche das Johannesevangelium als Kampfschrift für die Enterbung der Juden von allen Heilsgütern ihrer Tradition missbrauchte.

Johannes 10,1-6: Das Gleichnis vom Hof der Schafe, die nur auf ihren Hirten hören

- 10,1 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Wer nicht zur Tür hineingeht in den Schafstall,
sondern steigt anderswo hinein,
der ist ein Dieb und ein Räuber.
- 10,2 Der aber zur Tür hineingeht,
der ist der Hirte der Schafe.
- 10,3 Dem macht der Türhüter auf,
und die Schafe hören seine Stimme;
und er ruft seine Schafe mit Namen
und führt sie hinaus.
- 10,4 Wenn er alle seine Schafe hinausgelassen hat,
geht er vor ihnen her,

- und die Schafe folgen ihm nach;
denn sie kennen seine Stimme.
- 10,5 Einem Fremden aber folgen sie nicht nach,
sondern fliehen vor ihm;
denn sie kennen die Stimme der Fremden nicht.
- 10,6 Dies Gleichnis sagte Jesus zu ihnen;
sie verstanden aber nicht, was er ihnen damit sagte.

[8. August 2022] Zum Beginn von Johannes 10 betont Klaus Wengst zunächst (W310), dass Jesu Rede zwar fortgeführt wird, jedoch

wechselt der Bildbereich. Den vorher herausgestellten exklusiven Bezug auf Jesus erläutert nun das Hirtenbild. Dabei wird – nach dem Moment des Sehens in Kap. 9 – in dem Abschnitt V. 1-5 das Moment des Hörens betont. Das neue Bild findet sich wieder mit dem doppelten Amen gewichtig eingeleitet.

Die (W311) Antithesen am Anfang (Verse 1-2) und Ende (Verse 4-5) „der als Gleichnisrede bezeichneten kleinen Einheit V. 1-5“ weisen nach Wengst „darauf hin, dass sich die Polemik von 9,39.41 fortsetzt.“ Da dort „zuletzt ‚welche von den Pharisäern‘ hart angegangen worden“ sind, dürften sie jetzt wieder

in 10,1 im Blick sein, wenn Jesus negativ einsetzt: „Wer nicht durch die Tür in die Schafhürde hineingeht, sondern von anderswo einsteigt, der ist ein Dieb und Räuber.“ Er zeichnet das Bild von Schafen, die in einem Pferch im Freien oder in einem an ein Haus angrenzenden umfriedeten Hof übernachten.

Aber auf wen bezieht Jesus seine „Definition, dass ein Dieb oder Räuber ist, wer ‚nicht durch die Tür‘ zu den Schafen geht, ‚sondern von anderswo einsteigt‘...?“

Die in der vorgestellten Situation Angeredeten verstehen das nicht, wie V. 6 feststellt. Die das Evangelium Lesenden und Hörenden werden durch den vorangehenden Kontext angeleitet, die gerade Angeredeten damit zu verbinden. Was aber lässt sie diese Verbindung herstellen? Im Definitionssatz ist entscheidend das vorangestellte negative Kriterium: „nicht durch die Tür“. Es gibt hiernach nur einen legitimen Zugang. Damit aber ist die Frage vorbereitet, die erst später beantwortet wird: Was ist mit der Tür gemeint?

Damit setzt Wengst zwei Punkte als selbstverständlich gegeben voraus, nämlich erstens, dass es sich hier um ein Bild aus dem Hirtenleben handelt, und zweitens, dass die Diebe und Räuber des Gleichnisses auf die Gegner in Jesu Streitgespräch zu beziehen sind. Offen lässt er noch die Definition der Tür.

Über die Selbstverständlichkeit in den Versen 2-3 hinaus, dass derjenige, der „durch die Tür hineingeht, ... der Hirte der Schafe“ ist und dass „die Schafe ... auf seine Stimme“ hören, entdeckt Wengst „an einer Stelle eine Übertreibung, dass nämlich der Hirte alle Schafe einzeln mit Namen ruft. Hier dringt ein Zug von der gemeinten Sache her ein; darauf ist zurückzukommen.“

Zur Fortsetzung der Rede in Vers 4: „Wenn er die Seinen alle hinausgebracht hat, geht er vor ihnen her und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen“, weist Wengst darauf hin (Anm. 556), dass im „griechischen Text ... dasselbe Wort wie in 9,34f.“ steht, nämlich *ekballein* {hinauswerfen}, das er „dort mit ‚hinausjagen‘ übersetzt ha[t]. Hier geht es um das Hinaustreiben der Schafe aus dem Pferch.“

Dafür, dass sich das Gleichnis vom Hirtenleben im Heiligen Land her erklären lässt, beruft sich Wengst auf C. T. Wilson,⁷³⁸ der die „besonders betonten Momente, dass **die Schafe die Stimme ihres Hirten kennen und auf sie hören und ihm deshalb folgen**“, eindrücklich beschreibt (W311f.):

„Vor einigen Jahren verbrachte ich die Nacht in einigen Hirtenzelten in Gilead. Die Zelte, etwa zehn bis zwölf an der Zahl, waren in einem großen Umkreis aufgeschlagen und schlossen einen beträchtlichen Raum ein. Am Abend wurden etwa sechs oder sieben Herden in das Lager hineingebracht, um ihnen Schutz zu geben. Als am Morgen die Zeit für die Hirten kam, ihre Schützlinge zum Weiden hinauszubringen, versuchten sie nicht etwa, ihre jeweiligen Herden aus der Menge der Schafe und Ziegen abzusondern, die alle durcheinander über den ganzen Raum zerstreut waren. Vielmehr ging jeder ein kurzes Stück hinter den von den Zelten gebildeten Ring und gab dort stehend seinen je besonderen Ruf von sich. Sofort geriet die ganze Menge der Schafe und Ziegen in Bewegung, und während die Hirten weiter riefen, trennten sich die verschiedenen Herden von selbst. Alle strömten aus dem Lager hinaus in der Richtung ihrer jeweiligen Führer. Und nach fünf Minuten war kein Schaf und keine Ziege mehr im Innenraum. Wiederum ein wenig später konnte man sehen, wie die unterschiedlichen Herden in alle Himmelsrichtungen auseinandergingen, wobei jede ihrem eigenen Hirten folgte.“

Dazu hebt Wengst weiter hervor (W312), dass die „Lesenden und Hörenden“ ihre „Verbundenheit und Vertrautheit“ mit Jesus darin wiedererkennen sollen, „dass die Schafe die Stimme ihres Hirten kennen“, und dass darin auch der Grund für „die erzählerische Übertreibung“ liegt,

dass der Hirte „seine Schafe Name um Name ruft“. Wer mit Namen gerufen ist, kann sich darauf verlassen, wichtig zu sein und dazuzugehören – und soll dann auch bleiben. Hier mag auch mitklingen, was nach Jes 43,1 Gott zu Israel sagt: *„Fürchte dich nicht! Ich habe dich doch befreit. Ich habe dich mit deinem Namen gerufen. Du gehörst mir.“*

Ich denke, es ist eher umgekehrt: Dass Jesus den NAMEN verkörpert, der Israel bei seinem Namen ruft, dürfte der Grund dafür sein, dass Johannes dasselbe vom Hirten der Schafe sagt, denn es ist ja genau dieses Israel, das der Messias Jesus neu versammeln und zum Leben der kommenden Weltzeit führen will.

738 Wengst zitiert C. T. Wilson, *Peasant Life in the Holy Land*, London 1906, 164f.

Zum Gegensatz, der in Vers 5 ausgedrückt wird: „Einem Fremden aber werden sie gewiss nicht folgen, sondern vor ihm fliehen, weil sie die Stimme der Fremden nicht kennen“, meint Wengst:

Auf der Bildebene handelt es sich nicht um die Wiederaufnahme von Dieb und Räuber. Es kommen andere (Hirten) in den Blick, die eine andere Stimme haben, der die Schafe nicht folgen, sondern vor der sie weichen, wenn sie zu nahe kommt. Die Formulierung als Gewissheitsaussage im Futur weist darauf hin, dass das damit Gemeinte feste Hoffnung des Evangelisten ist; es möge so sein. Auf dieser Ebene, der des Gemeinten, sind „die Fremden“ in der Antithese von V. 4f. sicher keine anderen als diejenigen, auf die in der von V. 1f. mit „Dieb und Räuber“ gezielt war. Sie kommen jetzt unter einem anderen Aspekt des Bildes in den Blick.

Hier stelle ich die Gewissheit, mit der Wengst seine Deutung vorträgt, dass die Diebe und Räuber auf der Ebene „des Gemeinten“ mit den fremden Hirten identisch sind. In meinen Augen ist das alles andere als „sicher“.

Bis zu diesem Punkt „reicht die Gleichnisrede, die die Angeredeten nicht verstehen“, was in Vers 6 vom Erzähler ausdrücklich vermerkt wird. Wengst nimmt aber an, dass „die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde ... schon Aspekte des Gemeinten erkennen“ konnte und sollte, weil sie dafür „auch durch die biblische Tradition vorbereitet“ ist. Dasselbe sollte allerdings, so denke ich, in den Augen des Johannes eigentlich auch für die von Jesus angesprochenen Gegner gelten; dass sie nicht verstehen, zeigt erneut ihre Blindheit, die ihnen Jesus soeben vorgeworfen hat.

Als biblische Bezüge der Gleichnisrede Jesu führt Wengst an, dass nach Psalm 95,7 und 100,3 „**Gott selbst der Hirte seines Volkes Israel**“ ist, indem er Leben gibt und sein Volk sicher leitet:

Letzteres allein wird in Ps 77,21 angeführt: „*Wie Schafe hast Du Dein Volk geführt durch die Hand Moses und Aarons*“ (vgl. Ps 80,2; Jes 40,11). Nach Num 27,15-23 setzt Gott Josua als Hirten über Israel ein. Nach 2. Sam 5,2 sagt Gott zu David: „*Du wirst mein Volk Israel weiden. Du wirst Fürst über Israel sein*“ (vgl. Ps 78,70-72). Ez 34 übt scharfe Kritik an den selbstsüchtigen „*Hirten Israels*“ und kündigt an, dass Gott selbst sich seiner Herde annehmen will, indem er ihr einen Davididen als „*einzigsten Hirten*“ gibt (vgl. Jer 23,1-8).

Außerdem führt Wengst auch noch rabbinische Texte an, unter anderem über „die Einsetzung Moses als Hirten Israels“. In diesem Zusammenhang (W313, Anm. 559) wirft Udo Schnelle⁷³⁹ ihm vor, dass er

zwar biblische und rabbinische Texte biete, „nicht aber die überaus reiche Hirtenmetaphorik und Hirtenliteratur der griechisch-römischen Überlieferung“.

739 Wengst zitiert Udo Schnelle, Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994-2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung, ThR 75, 2010, 290f.

Er kann sich das „nur so erklären, dass Wengst offenbar alles griechisch-römische bzw. hellenistische für ‚heidnisch‘ und damit nicht für erwähnenswert hält“.

Wengst entgegnet:

Ich erkläre mir das so, dass das Johannesevangelium durchgängig auf die jüdische Bibel verweist und zeigt, dass es in ihrer Tradition verfasst ist. Ich sehe nicht, was die von mir ästhetisch durchaus geschätzte bukolische Literatur zur Erschließung des johanneischen Textes beiträgt.

Darin ist Wengst sicher Recht zu geben (W313), dass die jüdische Tradition für die johanneische Gemeinde ausreicht, um auf ihrem Hintergrund

und aufgrund der bisherigen Lektüre des Evangeliums ... in Jesus den von Gott eingesetzten Messias als ihren Hirten schon in der Gleichnisrede von V. 1-5 [zu] erkennen, als den er sich im übernächsten Abschnitt ausdrücklich bezeichnen wird. Dessen Stimme kennt sie; und darauf soll sie hören. Dagegen soll sie sich von denen distanzieren, die sich in Distanz und Gegensatz zu Jesus stellen. Sie erscheinen in der vorgestellten Erzählsituation als Angeredete, die nicht verstehen.

Offen bleiben in meinen Augen aber zwei Fragen, erstens, ob die Rolle der Diebe und Räuber nicht doch anders eingeschätzt werden muss, und zweitens, ob Wengst die genaue Art und Weise des Konflikts Jesu mit seinen rabbinischen Gegnern in den Blick nimmt. Da er diesen Konflikt auf einer religiösen Ebene begreift, also in dem Sinne, dass Jesus nach Johannes der einzige wahre Hirte Israels ist, während die rabbinische jüdische Führung sich durch ihre Ablehnung Jesu als fremde Hirten, ja, sogar Diebe und Räuber, erwiesen haben, muss er gegen eine Auslegung, die diesen Gegensatz antijüdisch bis in die heutigen Tage hinein nachvollzieht, energischen Protest einlegen:

Dass die in ihnen anvisierten Lehrer zur Zeit des Johannes, die die jüdische Mehrheit führten und zu denen er und die Seinen in Distanz standen, treue Hüter der Herde zu sein suchten, steht auf einem anderen Blatt, das aber wahrgenommen werden muss. Darüber wird an späterer Stelle des Kapitels noch zu reden sein. Von daher ist es unangemessen, die im Text Jesus antitheistisch Gegenüberstehenden auch in der Auslegung negativ abzuqualifizieren und diese negative Qualifizierung durchscheinen zu lassen auf jüdische Lehrer überhaupt bis in die Gegenwart.

Wie schon so oft gesagt, ist Wengst in dieser Hinsicht gegen alle seine Kritiker und jede antijüdische Auslegung Recht zu geben. Und doch bleibt die Frage, ob er in seiner Auslegung tatsächlich dem Evangelisten Johannes gerecht wird.

Nach Hartwig Thyen (T476) bestätigt der „emphatische Einsatz von Joh 10 mit dem genuin johanneischen doppelten Amen: *amēn amēn legō hymin* {Amen, amen, ich

sage euch}, ... noch einmal“, dass die Verse 9,39-41 auch als „Auftakt“ zur „Hirtenrede“ gelesen sein will, denn „nirgendwo sonst in unserem Evangelium dient die Wendung: *amēn amēn legō hymin*, der Eröffnung einer neuen Rede Jesu, sondern stets folgt sie zuvor Gesagtem und greift darauf zurück.“ Da die hier Angeredeten einfach nur mit *hymin* {euch} benannt werden, können sie (T476f.)

auf der Ebene der *Erzählung* keine anderen sein als die zuvor als Leute *ek tōn Pharisaiōn* {aus den Pharisäern} Bezeichneten. Wiederum nur mit einem Pronomen benennt V. 6 sie dann rückblickend als *ekeinoi* {jene}. Da die Pharisäer in unserem Evangelium des öfteren als *Wortführer* der *loudaioi* auftreten, können die Adressaten der Hirtenrede endlich auch nominal ausdrücklich als *hoi loudaioi* bezeichnet werden (V. 19). Die feste Verbindung zwischen der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen und der Hirtenrede wird am Ende noch einmal durch die Reaktion der *loudaioi* auf die letztere bestätigt. Wie schon in 7,43 und 9,16 verursacht Jesu Rede nämlich wiederum ein ‚Schisma‘ unter seinen Zuhörern. Deren Mehrheit erklärt ihn zum Besessenen, dem man nicht zuhören sollte. Eine kleinere Gruppe jedoch hat das *sēmeion* von Joh 9 vor Augen und widerspricht der Verurteilung Jesu deshalb mit der Frage, ob es denn etwa ein Besessener vermöge, „den Blinden die Augen aufzutun“ (V. 21).

Gegen alle Versuche (T477), vermeintliche Probleme der Hirtenrede „auf literarkritischen Wegen zu beseitigen“, hält Thyen „an dem Prinzip fest, das überlieferte Evangelium als literarisches Werk und die Hirtenrede an ihrer Stelle als dessen unablässbaren Teil zu interpretieren.“

Wie Wengst nimmt auch Thyen ganz selbstverständlich an, dass Jesus in seiner Gleichnisrede mit „Bildern und Erfahrungen aus dem Hirtenleben“ spielt. Er fasst sie umschreibend folgendermaßen zusammen:

„Amen, Amen ich sage euch: Wer den Pferch der Schafe nicht durch die Tür betritt, sondern von anderswoher in ihn eindringt (*anabainōn allachothēn*), der ist ein Dieb und ein Räuber. Dagegen ist allein, wer durch die Tür hineingeht, der (legitime) Hirte der Schafe. Dem öffnet der Türhüter (das Tor) und die Schafe hören (auf) seine Stimme und er ruft seine eigenen Schafe mit Namen und führt sie hinaus. Wenn er alle die Seinen hinausgetrieben hat, geht er vor ihnen her und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. Einem Fremden dagegen werden sie niemals (*ou mē*) folgen, sondern vor ihm fliehen, weil sie ja der Fremden Stimme nicht kennen“ (1-5).

Die dann folgende Unterbrechung dieser Rede durch den „allwissende[n] Erzähler ... mit den kommentierenden Worten: ‚Diese Rätselrede (*paroimia*) hielt Jesus ihnen, doch den Sinn dessen, was er ihnen damit sagen wollte (*tina ēn ha elalei autois*), begriffen jene nicht‘ (V 6)“, nimmt Thyen zum Anlass, über das Wort *paroimia* nachzudenken, das im Neuen Testament fast „nur bei Johannes“ vorkommt, „und zwar vier

Mal, nämlich hier, sowie in 16,25 (zweimal) und 16,29.“ Im Kapitel 16 wird „dem jetzigen Reden Jesu *en paroimiais* sein künftiges Verkünden vom Vater *en parrhēsia* als Oppositum gegenübergestellt“. Ich übersetze beide Wörter dieses Mal nicht in Klammern, weil es eben keine allgemeingültige Übersetzung dafür gibt. Andeutungsweise geht es um das Gegenüber von verschlüsselter und offener Rede; dazu aber mehr zu den dortigen Stellen. Thyen vermutet im Anschluss an 16,25.29,

daß das Lexem *paroimia* dem Evangelisten nicht zur Bezeichnung des *Genres besonderer Passagen* der Reden Jesu dient, sondern daß er im Unterschied zu der *en parrhēsia* geschehenden Verkündigung des österlichen ‚Geistes der Wahrheit‘ alles Reden des irdischen Jesus als *paroimia* begreift...

Da Johannes wohl absichtlich nicht das Wort *parabolē* verwendet, das „in den synoptischen Evangelien“ 48mal vorkommt und da „keine der herkömmlichen Kategorien wie ‚Gleichnis‘, ‚Parabel‘ oder ‚Allegorie‘ das spezifische Genre dieser Rede zu erfassen vermag“, gibt Thyen „*paroimia* durch den untechnischen Ausdruck ‚Rätselrede‘ wieder“. Ohne ausdrücklich auf die (inzwischen übrigens auch in Frage gestellte) Einschätzung der synoptischen Parabeln einzugehen, derzufolge nur ein einziger Zug des Bildmaterials zum Ausgangspunkt der Deutung auf der Sachebene herangezogen werden darf, betont Thyen unter Berufung auf Klaus Berger,⁷⁴⁰ dass der Verfasser „mit dem gesamten Material des metaphernspendenden Bereichs“ spielt, „der in diesem Falle ‚Schafzucht‘ ist“. Und er zitiert ausführlich Karl Bornhäuser,⁷⁴¹ der bereits darauf hingewiesen hatte (T477f.), „daß wir in der Mischna unter den vier Arten von Hirten auch dem ‚Lohnhüter“ begegnen“:

„Da wird (ferner) darüber verhandelt, ob es ein Zwangsunfall ist, wenn ein Wolf kommt, d. h. ob der Hüter schadenersatzpflichtig ist, wenn der Wolf ein Schaf raubt ... Da erscheint der Dieb, der stiehlt und schlachtet, und der Räuber, der im Gegensatz zum Dieb bewaffnet ist ... Im Gegensatz zum feigen Lohnhüter, der sogar wegläuft, wenn ein Wolf kommt, obwohl er ihn abzuwehren verpflichtet ist, wagt der gute Hirte für seine Schafe das Leben. Im Gegensatz zum schwachen Lohnhüter, dem der stärkere Räuber das Schaf entreißt, ist Jesus der Hirte, aus dessen Hand niemand und nichts die Schafe reißen kann. – Es ist deutlich, daß hinter den Worten des Evangelisten der in der Mischna vorliegende Anschauungskomplex als Voraussetzung liegt“ (Schebuot 8 und Baba Mezia 7, zitiert bei Bornhäuser ebd.).

Daraus, dass (T478) „diese Rätselrede den Angeredeten rätselhaft bleibt“, ist Thyen zufolge natürlich nicht zu schließen,

740 Thyen zitiert Klaus Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 39.

741 Thyen zitiert Karl Bornhäuser, Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel, BFChTh II/15, Gütersloh 1928, 58f.

daß sie das *Gesagte* nicht verstanden hätten. Denn das Leben und Tun von Hirten prägte ja ihre Welt und war, wie etwa Ps 23 zeigt, längst zum „metaphernspendenden Bereich“ auch ihres religiösen Sprechens in Gebet und prophetischer Rede geworden. Was sie nicht begriffen hatten und nicht begreifen wollten, kann darum nur Jesu *Sagen* sein... Die Pharisäer begreifen nicht, daß sie selbst gemeint sind und daß Jesus ihnen mit seiner *paroimia* einen Spiegel vor Augen hält, in dessen negativen Figuren sie sich selbst und ihr liebloses Verhalten dem Blindgeborenen gegenüber wiedererkennen sollten. Da ihr Unverständnis durch Jesu auf V. 6 folgende Rede aber nicht etwa aufgehoben, sondern sich im Gegenteil noch bis in den Versuch hinein steigern wird, Jesus zu steinigen (V. 31ff), muß man wohl nicht nur die isolierten V. 1-5, sondern Jesu gesamte Rede als *paroimia* begreifen.

Ohne es ausdrücklich zu sagen, scheint Thyen damit wie Wengst anzunehmen, dass alle „negativen Figuren“ der Rätselrede Jesu sich auf die angeredeten Pharisäer beziehen sollen, sowohl die Diebe und Räuber als auch die fremden Hirten. Da „der Erzähler die Bemerkung, Jesus habe seinen Zuhörern eine *paroimia* vorgetragen, deren verborgenen Sinn sie jedoch nicht begriffen hätten, an diejenigen, denen er die Geschichte Jesu erzählt“, sind es auch die Letzteren „und nicht etwa die erzählten Figuren“, die „an deren Unverständnis lernen, ... auf die womöglich überhörten symbolischen Obertöne achten und so das eben Gehörte noch einmal bedenken“ sollen.

Zur „Figur des *thyrōros* {Türhüters}, der nicht jedem, sondern nur dem ihm bekannten Hirten das Tor öffnet“, meint Thyen, dass sie „kein selbständiges Interesse“ verdient. Interessant finde ich es aber, dass Thyen zur Begründung (T479) auf die Türhüterin verweist, die

das Tor zur *aulē tou archiereōs* {Hof des Hohenpriesters} ... bewacht, so daß Petrus seinem Herrn dahinein nicht nachfolgen kann. Er steht draußen vor dem Tor (*pros tē thyra exō*), und erst auf die Fürsprache des „anderen Jüngers“ hin eröffnet ihm die Türhüterin den Zugang zum Hof und schafft ihm damit ironischerweise die Gelegenheit dazu, seinen Herrn zu verleugnen (18,15ff), wie der es ihm angekündigt hatte (13,38).

Mein Interesse weckt diese Bemerkung deswegen, weil Thyen hier durchaus darauf verweist, dass das Wort *aulē* bei Johannes nicht einfach nur als „Pferch“ der Schafe auftaucht, sondern auch im Sinn von „Hof“ oder „Vorhof“. Er nimmt das aber nicht zum Anlass einer Erwägung, ob in der Rätselrede das Wort *aulē* vielleicht auf den „Vorhof“ des Tempels bezogen werden könnte oder sogar müsste.

Ton Veerkamps⁷⁴² setzt in seiner Auslegung von Johannes 10,1-5 an genau diesem Punkt an, nämlich bei der Bedeutung des Wortes *aulē*:

742 [Ein Gleichnis, 10,1-6](#), Abs. 2-13 (Veerkamp 2021, 235-237; 2006, 154-155).

Alle Kommentatoren gehen davon aus, dass im Gleichnis von einem Schafstall die Rede ist. Die Zürcher Bibel hat hier eine Schwierigkeit gespürt: „Gemeint ist ein ummauerter Platz auf freiem Felde, in den Schafe und Ziegen für die Nacht getrieben werden.“ Denn das Wort *aulē* bedeutet niemals Schafstall und das hebräische Wort für *aulē*, *chazer*, bedeutet genauso wenig „Schafstall“.

Chazer kommt im TeNaK 145mal vor. Das Wort bezeichnet 115mal den Hof des Zentralheiligtums, allein schon 28mal den Hof des Zeltheiligtums im Buch Exodus und 47mal im Plan für das neue Heiligtum, Ezechiel 40-48. In den Schriften des sogenannten „Neuen Testaments“ bedeutet *aulē* ebenfalls einen Hof des Heiligtums, etwa Johannes 18,15. Schafe und Ziegen wurden für die Nacht ins Dorf getrieben; hier steht *chazer* für „Gehöft“ (Josua 31mal) [was allerdings ins Griechische der LXX nicht mit *aulē*, sondern mit *epaulis* oder *kōmē* übersetzt wird].

Obwohl sowohl Wengst als auch Thyen *aulē* nicht mit „Schafstall“ übersetzen, gehen sie dennoch von einem umschlossenen Bereich im Freien aus, der nur im Rahmen des Hirtenbildes zu verstehen ist. Dem widerspricht Veerkamp unter Verweis auf den Gebrauch des Wortes *aulē* für den Hof des Tempels in den jüdischen Schriften.

Das Wort *anabainein*, „hinaufsteigen“, das hier für das Betreten der *aulē* durch Diebe und Räuber verwendet wird, hat bei Johannes ebenfalls sonst eine ganz besondere Bedeutung. Wir haben es

im Evangelium als technischen Begriff für den Aufgang nach Jerusalem kennengelernt (7,1ff.). Die Kombination von *aulē* und *anabainein* deutet ohne jeden Zweifel auf das Heiligtum hin. Das Heiligtum ist die zentrale Institution der jüdischen Gesellschaft.

Auch in der Übersetzung des Wortes *lēstēs*, das Wengst und Thyen mit „Räuber“ wiedergeben, geht Veerkamp andere Wege. Es gehört nämlich zu den Wörtern, die in der Sprache der römischen Besatzungsmacht verunglimpfend für diejenigen verwendet wurden, die sich ihnen als Befreiungskämpfer gewaltsam entgegenstellten. Von daher liegt für Veerkamp eine ganz andere Deutung der Diebe und Räuber in Vers 1 nahe als für Wengst und Thyen:

Wer *allachothēn*, von woanders hinaufsteigt als durch die Tür, ist ein Dieb bzw. ein Terrorist. Im Evangelium werden nur Judas Iskariot und Barabbas als Dieb bzw. als Terrorist bezeichnet. Beide stehen für Teile der jüdischen Gesellschaft, Judas für die Korruption, Barabbas für die zelotischen Terroristen.

Es gibt einen sehr naheliegenden Grund, weshalb der Evangelist es für notwendig hält, dass sich Jesus deutlich von diesen in seinen Augen verwerflichen Bewegungen abgrenzt:⁷⁴³

743 [Anm. 311 zur Übersetzung von Johannes 10,1](#) (Veerkamp 2021, 234; 2015, 80).

Diejenigen, die im Judäischen Krieg aus Galiläa nach Jerusalem „aufstiegen“, um die Stadt und den Tempel zu besetzen, waren in den Augen des Johannes keine zelotischen Freiheitskämpfer, sondern „Diebe und Terroristen“.

Über die Frage, warum Jesus den Pharisäern im ersten Vers seiner Gleichnisrede etwas von Dieben und Terroristen erzählen sollte, äußert sich Veerkamp nicht. Ich denke, es macht Sinn, dass Jesus nicht etwa die Pharisäer mit den Dieben und Räubern identifiziert, sondern dass er sich selbst von einer Identifikation mit ihnen abgrenzt, worauf die Wiederaufnahme dieses Themas in Vers 8 sehr deutlich hinweist. Jesus stellt also seinen rabbinischen Gegnern gegenüber klar: Wenn ihr meint, ich sei einer, der sich – wie die später im Judäischen Krieg in den Tempel eingedrungenen zelotischen Kämpfer – unrechtmäßig im Hof des Tempels aufhält, zum Plündern und Morden, dann seid ihr im Irrtum. Denn (Verse 2-3) ich bin der wahre Hirte, dessen Stimme die Schafe kennen und dem sie folgen:

Die Schafe kennen den Hirten an seiner Stimme und der Hirte „ruft“ die Schafe „beim Namen“. Diesen Ausdruck treffen wir in der Schrift häufig an, vor allem im ersten Teil des Deuterojesaja (Jesaja 40-48). Jesaja 43,1 lautet:

Und jetzt, so spricht der NAME:
dein Schöpfer, Jakob, dein Bildner, Israel,
fürchte nicht, ich habe dich ausgelöst,
dich gerufen mit deinem Namen,
mein bist du!

Weil der Hirte Israels Israel mit seinem Namen ruft, hört es auf ihn. Das Wort *ideos* hat kein hebräisches Äquivalent. Manchmal dient es nur der Umschreibung eines Possessivpronomens wie in Deuteronomium 15,2. Nur wenn der Hirte kein Anderer und Fremder (*allotrios, zar*) ist, sind die Schafe „das Eigene“.

Die Härte des Wortes *ekballein* darf man in Vers 3 nicht verharmlosen, indem man es mit „hinausführen“ übersetzt oder das Hinaustreiben als auf der Bildebene des Hirtenlebens normalen Vorgang deutet:

Dieses Eigene „wirft er ganz heraus“. Diese Übersetzung wird verlangt, weil sie die Reaktion des Hirten auf das Herauswerfen des Blindgeborenen wiedergibt; in beiden Fällen wird das Verb *ekballein*, „hinauswerfen“, benutzt, zumal Johannes das Wort für „hinausführen“ (*exagein*) in V.3 verwendet. Dieser harte Übergang von *exagein* zu *ekballein* ist beabsichtigt. Jesus sagt zu den Peruschim: „Ihr werft meinen Schüler hinaus? Ich werfe auch meine Schüler hinaus, von euch weg, aus eurem Hof, aus eurem Heiligtum.“

Auch mit dem Fremden, *allotrios*, in Vers 5, dem die Schafe nicht folgen werden, sind nach Veerkamp wiederum die in Vers 1 genannten Diebe und Terroristen gemeint, wie schon die Wortwahl zeigt:

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

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

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

Mit seiner Deutung von Vers 6 wendet sich Veerkamp ironisch auch gegen die in seinen Augen völlig am Sinn der Gleichnisrede Jesu vorbeigehenden Johannes-Exegeten:

Mit dem Gleichnis können die Zuhörenden nichts anfangen. Weder die schriftgemäße Wortwahl des Gleichnisses noch die politische Aktualisierung durch Worte wie *Dieb* und *Terrorist* haben sie hellhörig gemacht, deswegen sind unsere Kommentatoren in guter Gesellschaft. Auch sie sehen das Gleichnis als reinen viehwirtschaftlichen Vorgang. Diesen Leuten soll nun geholfen werden.

Die Frage ist aber, ob die weitere Erläuterung der Rätselrede durch Jesus den klaren Zugang zu ihrer Bedeutung garantieren kann. Was die Pharisäer betrifft, äußert Thyen jedenfalls diesbezügliche Zweifel (T478):

Da ihr Unverständnis durch Jesu auf V. 6 folgende Rede aber nicht etwa aufgehoben, sondern sich im Gegenteil noch bis in den Versuch hinein steigern wird, Jesus zu steinigen (V. 31ff), muß man wohl nicht nur die isolierten V. 1-5, sondern Jesu gesamte Rede als *paroimia* begreifen.

Und was die Deutung des Gleichnisses vom guten Hirten in der christlichen Kirche betrifft, gibt sich auch Ton Veerkamp keinen Illusionen hin, wie er noch vor Beginn seiner Auslegung zu 10,1-6 bemerkt hatte:⁷⁴⁴

Es gibt kaum einen messianischen Text, der so viel Anlass zum christlichen Kitsch gab – und zwar in allen christlichen Kirchen und Sekten – wie Johannes 10, bekannt unter dem Titel *Der gute Hirte*. Tatsächlich wird Johannes nirgends politisch so deutlich wie hier, wenn wir von 11,47-53 absehen. Das Stück ist sehr übersichtlich aufgebaut. Ein Gleichnis, 10,1-6; Deutung des Gleichnisses, 10,7-18; die Reaktion der Judäer, 10,19-21.

744 [Von der Einheit Israels, 10,1-21](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 234; 2006, 153).

Johannes 10,7-10: Jesus als die Tür zu Befreiung und Leben im Gegensatz zu mörderischen Dieben

- 10,7 Da sprach Jesus wieder:
Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Ich bin die Tür zu den Schafen.
- 10,8 Alle, die vor mir gekommen sind,
die sind Diebe und Räuber;
aber die Schafe haben ihnen nicht gehorcht.
- 10,9 Ich bin die Tür;
wenn jemand durch mich hineingeht,
wird er selig werden
und wird ein und aus gehen und Weide finden.
- 10,10 Ein Dieb kommt nur,
um zu stehlen, zu schlachten und umzubringen.
Ich bin gekommen,
damit sie das Leben haben und volle Genüge.

[10. August 2022] Zu den Versen 10,7-10 kommt Klaus Wengst (W313) auf seine Annahme zurück, dass im „negativ formulierten Definitionssatz“ in Vers 1 vom „vorangehenden Kontext in Kap. 9 her ... beim ‚Dieb und Räuber‘, der ‚nicht durch die Tür‘ kommt, die Angeredeten im Blick sein“ mussten. Nun beantwortet Jesus die noch offene

Frage, was mit der Tür gemeint ist. Diese Frage wird im Abschnitt V. 7-10 beantwortet. Zweimal bezeichnet sich Jesus als die Tür. Dabei betont er unterschiedliche Aspekte. Einmal geht es um den Zugang zu den Schafen, zum anderen um die Tür für die Schafe.

In Vers 7 (W314) wird die Aussage von Vers 1 weitergeführt,

wo es den Dieb und Räuber ausmacht, dass er „nicht durch die Tür“ kommt, „sondern von anderswo einsteigt“. Auf dem Hintergrund der traditionellen biblischen Metaphorik von Israel als der Herde Gottes bringt diese Identifizierung mit der Tür zum Ausdruck, dass in und durch Jesus Gott selbst zu seinem Volk Israel kommt.

Zu Vers 8 behauptet Wengst nun:

Die Ablehnung dieses Anspruchs – und nur sie – macht die Kontrahenten Jesu in der Darstellung des Evangeliums zu „Dieben und Räubern“. Als die werden sie nun so beschrieben: „Alle, die vor mir kamen, sind Diebe und Räuber.“ Da in V. 1 das Bild vom Dieb und Räuber unmittelbar an die scharfe Kritik an den Gesprächspartnern Jesu in 9,41 anknüpfte und also auf sie zu beziehen war, dürften sie auch jetzt bei der Wiederaufnahme dieses Bildes im Blick sein. Es

sind „welche von den Pharisäern“, die zu denen gehören, die den geheilten Blindgeborenen nach dessen Bekenntnis zu Jesus hinausjagten (9,34).

Damit sollen nach Wengst aber nicht alle Juden gemeint sein, sondern Johannes hat „auf seiner zeitlichen Ebene die führenden Lehrer der jüdischen Mehrheit im Blick, die diejenigen als Häretiker ausgrenzen, die sich zu Jesus bekennen.“ Aber wie kann es sein, dass „die Aussage nicht in einem allgemeinen und grundsätzlichen Sinn zu verstehen“ ist, „sondern im Zusammenhang des Gegenübers, in das Jesus und ‚welche von den Pharisäern‘ im Kontext des Evangeliums hier gestellt werden“, wenn Jesus doch auf die Diebe und Räuber mit der absoluten Formulierung „alle, die vor mir kamen“, Bezug nimmt? Darauf gibt Wengst folgende Antwort:

Die Art der Formulierung – „alle, die vor mir gekommen sind“ – lässt sich mit Schnackenburg⁷⁴⁵ als Nachwirkung des Bildes aus der Gleichnisrede erklären: „Diebe und Räuber kommen in der Nacht, vor dem Hirten, der am Morgen durch das Tor in den Hof eintritt.“ Innerhalb dieses Gegenübers macht er allerdings Jesus zum exklusiven Kriterium. Wer nicht durch diese Tür geht, wer also nicht anerkennt, dass in und durch Jesus Gott zu seinem Volk kommt, sondern einen anderen Zugang hat, erweist sich eben damit als Dieb und Räuber. Diese Sicht hat Folgen, wie gleich deutlich wird.

Zum folgenden Satz Jesu in Vers 8b: „Aber die Schafe haben nicht auf sie gehört“, nimmt Wengst zu Recht an, dass in „der metaphorischen Tradition, die Johannes hier einspielt, ... die Schafe das Volk Israel“ sind. Daraus ergibt sich aber ein großes Problem, denn dieses Volk Israel hört „in seiner Mehrheit zur Zeit des Johannes“ eben doch „auf diejenigen, die er als Diebe und Räuber abqualifiziert“! Das bringt Wengst nicht auf die Idee, seine Identifikation der Diebe und Räuber mit der jüdischen Führung in Frage zu stellen; stattdessen meint er, dass Johannes hier „implizit eine Einschränkung“ vornimmt,

insofern als „Schafe“ nur diejenigen gelten, die auf den Hirten und nicht auf „Diebe und Räuber“ hören. Johannes versteht so nur die eigene Gruppe als das wahre Volk Gottes oder als dessen allein angemessene Repräsentanz. Aus dieser Gegenüberstellung einer jüdischen Minderheit zur jüdischen Mehrheit wird in der nichtjüdischen Rezeption eine Entgegensetzung der Kirche zum Judentum, in der sie sich als das „wahre Israel“ versteht. Will sich die Kirche heute nicht mehr in dieser Weise antijüdisch behaupten und an die Stelle Israels setzen, wird sie es auch Johannes nicht nachsprechen, dass die jüdischen Lehrer seiner Zeit „Diebe und Räuber“ waren, sondern deren eigenen Zugang achten.

745 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, HthK 4, Freiburg u. a. 1971, 2, 366.

Insofern, als sich die heidenchristlich dominierte Kirche tatsächlich schon bald auch unter Berufung auf eine solche Interpretation des Johannesevangeliums als das „wahre Israel“ gegen das Judentum abgrenzte, ist diesen Sätzen vollinhaltlich zuzustimmen. Ich bezweifle aber dennoch, dass bereits der Evangelist selbst die Diebe und Räuber mit der rabbinischen Führung identifiziert hat.

In Vers 9 (W315) nennt Jesus sich nochmals „die Tür“:

Im Unterschied zu V. 7 wird die Tür jetzt nicht näher durch einen Genitiv gekennzeichnet. Von der Fortsetzung her ist es deutlich, dass Jesus nun als Tür für die Schafe im Blick ist: „Wer durch mich hineingeht, wird gerettet werden und hineingehen und hinausgehen und Weide finden.“ Es wird eine Bedingung genannt, an die Verheißungen geknüpft sind. Die Bedingung ist dieselbe, wie sie zuvor im Blick auf die „Diebe und Räuber“ als nicht erfüllt beschrieben wurde, die „nicht durch die Tür“ hineingehen. Jetzt gilt es für die Schafe, durch Jesus als die Tür hineinzugehen.

Zur Beziehung von „Bild und Sache“ meint Wengst im Blick auf diesen Vers, dass sie „eigenartig miteinander verbunden“ sind:

Gemeint ist, sich darauf einzulassen und zu verlassen, dass in Jesus Gott begegnet und sich in ihm als helfend und rettend zusagt. So stellt auch die erste Verheißung heraus, gerettet zu werden. Hier ist kaum noch das Bild von Schafen im Blick, die durch das Hineingehen in den Pferch „gerettet“ würden. Das wäre eine sehr ungewöhnliche Ausdrucksweise. Im Johannesevangelium wird „retten“ von der zeitlichen und vor allem endzeitlichen Hilfe und Bewahrung durch Gott bzw. durch Jesus als seinen Beauftragten gebraucht.

Was Wengst hier als „eigenartig“ empfindet, mag allerdings daran liegen, dass die Voraussetzung, hier würde der johanneische Jesus einfach auf Bilder aus dem Hirtenleben zurückgreifen, eben nicht zutrifft. Wenn mit den Schafen von vornherein „Israel“ gemeint ist, macht es durchaus Sinn, das Wort „retten“ zu verwenden. Mich wundert, dass Wengst im Zusammenhang mit der „endzeitlichen Hilfe und Bewahrung“ Israels nicht wenigstens erwägt, ob *sōthēsetai* auch mit „befreit werden“ übersetzt werden könnte.

Zu den „drei weiteren Aussagen“ am Ende von Vers 9: „hineingehen und hinausgehen und Weide finden“, meint Wengst, dass sie „im Zusammenhang miteinander“ zu verstehen sind:

Obwohl mit der letzten Aussage die Hirtenmetaphorik wieder aufgenommen ist, steht das Bild von zur Weide gehenden Schafen nicht im Zentrum, sondern deutet nur eben den Hintergrund an. Wäre das Bild betont, müsste die Reihenfolge bei den ersten beiden Aussagen umgekehrt sein; denn das Weiden liegt zwischen dem Hinausgehen und dem Hineingehen.

Als biblische Parallelen zu diesen Aussagen führt Wengst (Anm. 564 und 565) zwar „Dtn 28,6; Ps 121,8; Num 27,21“ bzw. „1. Chr 4,40 und ... Klgl 1,6“ an, aber ohne sie

inhaltlich für die Johannedauslegung fruchtbar zu machen. Von daher bezieht er das vorliegende Bild sehr allgemein auf gesegnetes Tun und erfülltes Leben (W315):

Schon Calvin⁷⁴⁶ hat treffend beobachtet: „Mit *Eingehen* und *Ausgehen* bezeichnet die Schrift oft alles Tun im Leben.“ Dass dieses Tun sich als gesegnet erweist und so das Leben gutes Auskommen und volles Genügen hat, bringt die Wendung vom „Weide finden“ zum Ausdruck. Der Sache nach ist damit aufgenommen, was Kap. 4 unter dem Bild des Wassers und Kap. 6 unter dem des Brotes verheißen: erfülltes Leben.

Zu dem Gegenbild zu solchem erfüllten Leben, das im ersten Teil von Vers 10 gezeichnet wird: „Der Dieb kommt nur, auf dass er stehle, schlachte und zugrunde richte“, meint Wengst zunächst, dass es „jetzt wieder in starkem Maße auf der Bildebene“ bleibt: „Das ist es, was der Schafdieb tut: stehlen und schlachten. Damit bewirkt er für die Schafe das genaue Gegenteil von Lebensgabe.“ Aber auf welches „sachlich Gemeinte“ kann diese Aussage zielen? Für Wengst ist ja

„der Dieb“ in V. 10 auch Wiederaufnahme der „Diebe und Räuber“ von V. 8 und des „Diebes und Räubers“ von V. 1, mit denen im Text des Evangeliums die Angeredeten und in der Situation des Evangelisten die die jüdische Mehrheit leitenden Lehrer im Blick waren. Damit ist die Unterstellung angelegt, dass deren Wirken nicht Leben fördernd, sondern zerstörerisch und Verderben bringend sei. Demgegenüber ist zu beachten, dass es nach der Katastrophe des Krieges gegen die Römer und der Zerstörung Jerusalems und des Tempels diese Lehrer waren, die – zunächst vom Lehrhaus in Javne aus – jüdisches Überleben und jüdisches Leben ermöglichten.

So sehr Wengst darin Recht zu geben ist, dass die messianische Kritik des Johannes am rabbinischen Judentum sicher zu weit ging, bezweifle ich doch, dass diese Kritik sich dazu verstieg, die Rabbinen mit den Dieben und Räubern der Gleichnisrede Jesu zu identifizieren.

Zum Vers 10b (W316), in dem Jesus „diesen Abschnitt seiner Rede“ mit „einer positiven Bestimmung seines Auftretens“ abschließt: „Ich bin gekommen, auf dass sie Leben haben und volle Genüge haben“, begründet Wengst, warum er *perisson echōsin* wie Martin Luther mit „volle Genüge haben“ übersetzt:

In der Regel wird das betreffende griechische Wort mit „Fülle“ oder „Überfluss“ wiedergegeben. Das zugrunde liegende griechische Verb (*perisseúo*) hat am ehesten die Bedeutung „überfließen“. Das hier gebrauchte Adjektiv (*perissón*) bezeichnet dann das, was überfließt, was über etwas hinausgeht. Das

746 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 264. Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 264.

kann positiv und negativ sein: überfließend reich oder überflüssig. Im Begriff des Überfließens ist implizit die Vorstellung von einem Maß gegeben. Was überfließt, geht über ein Maß hinaus, über das gewöhnliche Maß oder auch über das rechte Maß. Hier ist natürlich ersteres im Blick. Es möge nicht nur notdürftig zugehen. Dieser Zusammenhang ist es wohl, der Luther auf die Übersetzung „volle Genüge“ kommen ließ. Ich denke, er wollte nicht einfach nur von einem „Leben im Überfluss“ sprechen, weil er sich sicher war, dass nicht der Luxus propagiert werden sollte. Beim „Überfließen“ ist aber auch klar, dass es nicht um eine Idealisierung des Mangels geht, dass nicht der Askese das Wort geredet wird. Luther hatte offenbar ein Gespür dafür, dass es ein „Genug“ gibt; und das sollte anklingen. Allerdings: genug soll es schon sein – und auch mehr als genug, also: „volle Genüge“.

Weiter geht Wengst zu den Versen 10,1.9 darauf ein, dass sie gemeinsam mit Johannes 14,6 „das neutestamentliche Zitat **am Beginn der ersten These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934**“ bilden:

In Barths Entwurf war es allein Joh 10,1.9. Von daher konnte „Jesus Christus“ als „das eine Wort Gottes“ dem entgegengesetzt werden, dass daneben „noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten“ Quelle kirchlicher Verkündigung sein könnten. Gegen heutige Versuche, das Verhältnis der Kirche zum Judentum neu zu bestimmen und dabei anzuerkennen, dass das jüdische Volk seinem eigenen Weg im Bund mit Gott in Treue zu entsprechen sucht, wird gelegentlich die erste Barmer These mit ihrer exklusiven Bindung an „Jesus Christus“ angeführt. Wer das tut, sollte dann nicht gleichzeitig bedauern, dass in Barmen die Juden nicht in den Blick gekommen sind. ... Wenn das aber als bedauerlich gelten muss, ist zu fragen, ob es nicht damit zusammenhängt, dass die erste These exklusiv christologisch {nur auf Christus bezogen} ansetzt.

In meinen Augen gibt es sehr zu denken, dass die Texte, auf denen die Theologische Erklärung basiert, die dem Unwesen der Nationalsozialisten und der „Deutschen Christen“ entgegentreten wollte, zugleich doch auch selbst bis in unsere Tage hinein antijüdisch ausgelegt werden. Wengst versucht sich an einem Gedankenspiel:

Hätte die erste These nicht dasselbe leisten können, wenn sie theologisch angesetzt worden wäre, etwa in Verbindung mit dem „*Höre, Israel*“ (Dtn 6,4f.) oder dem – biblisch gefassten – ersten Gebot (Ex 20,2f.; Dtn 5,6f.)? Dann wären die Juden gleichsam von selbst in den Blick gekommen.

Das Problem war aber offenbar, dass auch die Teile der Kirche, die damals den Nazis Widerstand entgegenstellen wollten, nicht frei waren von Vorbehalten gegenüber dem Judentum; bis heute ist antijüdisches Denken ja, wie Wengst genau weiß, in großen Teilen der christlichen Kirchen weltweit bei weitem nicht ausgeräumt. Von daher ist es kein Zufall, dass ein Bezug auf das jüdische Glaubensbekenntnis zur

Grundlegung der Theologischen Erklärung von Barmen damals nicht einmal einem Karl Barth in den Sinn gekommen ist. Seine diesbezüglichen Überlegungen beschließt Wengst mit einer auf die Gegenwart bezogenen kritischen Mahnung:

Diese Erwägungen sollen und dürfen keineswegs als Anklage gegen die Verfasser der Barmer Theologischen Erklärung verstanden werden, sehr wohl aber als Kritik an denjenigen, die sich heute unter ungeschichtlicher Berufung auf die erste Barmer These einer grundlegenden Veränderung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum verweigern.

Hartwig Thyen (T479) beklagt zunächst, dass die meisten Ausleger der Hirtenrede von Johannes 10,1-21 „primär an der Aufklärung ihrer vermeintlichen Genese interessiert sind“ und den vermeintlichen „*Intentionen*“ des Evangelisten „auf die Spur zu kommen“ versuchen, die ihn bei der Aufnahme bestimmter „Traditionsstücke“ geleitet haben mögen (T479f.):

In diesem Sinne werden die V. 1-5 in der Regel als eine ältere „*Parabel*“ verstanden, die der Evangelist, wie seine *redaktionelle* Einfügung von V. 6-7a zeige, jedoch als *Allegorie* begriffen und darum in den folgenden V. 7-18 entsprechend decodiert habe.

Das Thyen (T480) von „solchen primär ‚*autororientierten*‘ Versuchen, die Bedeutung des Textes *hinter* ihm aus der vermeintlichen Intention seines Autors und/oder den Bedürfnissen seiner vermuteten ursprünglichen ‚Adressaten‘ erschließen zu wollen“, nichts hält, folgt er selbst weitgehend einer auf Johannes 10,1-18 bezogenen Fallstudie von Robert Kysar,⁷⁴⁷ die die Einheit der Hirtenrede voraussetzt und „primär an der Frage interessiert“ ist,

wie der Erzähler seine Zuhörer durch den wechselnden Gebrauch der Metaphern des zuvor eingeführten ‚Feldes‘ Schritt um Schritt formt. Er sieht also die Bedeutung des Textes nicht irgendwo *hinter* ihm, sondern *vor* ihm in der „Welt“, die er seinem Leser als ‚Bleibe‘ erschließt. Und auf diese Weise gelingt es ihm, seine „Voraussetzung“ der literarischen *Einheit* des Textes am Ende tatsächlich einzuholen und so die Kohärenz der *gesamten* Hirtenrede zu erweisen.

Ergänzend zu Kysar legt Thyen Wert auf einen von diesem vernachlässigten Aspekt der Hirtenrede, „nämlich ihr intertextuelles Spiel mit ihren biblischen Prätexten“ einschließlich der synoptischen Evangelien.

Zur Formulierung (T481) in Vers 7: *hē thyra tōn probatōn* {die Tür der Schafe}, meint Thyen, dass sie wegen „des Fortgangs der Rede, wonach Jesus zunächst die Tür zu den Schafen ist (V. 7f), danach aber die Tür *für* den Ein- und Ausgang der Schafe (V.

747 Thyen bezieht sich auf Robert Kysar, Johannine Metaphor – Meaning and Function: A Literary Case Study of John 10,1-18. In: R. A. Culpepper & F. F. Segovia (eds.), *The Fourth Gospel from a Literal Perspective*, Semeia 53 (1991).

9f), ... wohl absichtsvoll doppeldeutig“ ist. Diese Doppeldeutigkeit hat allerdings ihm zufolge dazu geführt, dass manche Handschriften „anstelle von *hē thyra* {die Tür} das eindeutige *ho poimēn tōn probatōn* {der Hirte der Schafe}“ setzten. Gegen alle Exegeten, die diese Lesart für viel sinnvoller halten, muss nach Thyen aber gerade deswegen an der schwierigeren Lesart „die Tür“ als ursprünglich festgehalten werden.

Auch (T482) mit Joachim Jeremias⁷⁴⁸ setzt sich Thyen auseinander, der „die V. 1-5 unseres Kapitels als ein ‚Gleichnis‘ im technischen Sinn versteht“ und „in den darauf folgenden V. 7-18 unter Verweis auf Mt 13,37-39 die ‚Auslegung‘ dieses Gleichnisses“ sieht:

„Alles folgende ist nichts anderes, als die von morgenländischer Freude an bunter Ausmalung diktierte, allegorisierend-paraphrasierende Deutung zweier Begriffe des Gleichnisses, nämlich der ‚Tür‘ (V. 7-10) u des ‚Hirten der Schafe‘ (V. 11-18) auf Christus. ... Auf diese einfache Weise dürfte sich die Wiederholung sowohl von *egō eimi hē thyra* {ich bin die Tür} (in V. 7 u. 9) wie von *egō eimi ho poimēn ho kalos* {ich bin der gute Hirte} (in V. 11 u. 14) erklären. Ist das richtig, dann ist das *egō eimi ktl.* {ich bin usw.} ... nicht eine orientalischer Sakralrede entstammende Offenbarungsformel, sondern lediglich eine Formel der Gleichnisdeutung“. Trotz seiner emphatischen Voranstellung erklärt er darum das *egō eimi* zum Prädikatsnomen und sieht in ‚Tür‘ und ‚Hirte‘ die Subjekte der entsprechenden Sätze: *Die Tür (aus dem Gleichnis) bin ich; und sein guter Hirte bin ich.*

Dagegen wendet Thyen ein, dass es sich hier eben nicht „wirklich um ein ‚Gleichnis‘ und seine ihm folgende ‚Auslegung‘“ handelt und dass „in unserem Evangelium“ das *egō eimi* {ICH BIN} stets von Jesus gesagt wird, der mit den jeweiligen Ergänzungen die biblische „Offenbarungsformel Gottes“ konkretisiert.

Zu Vers 8 (T483): „Alle, die (vor mir) gekommen sind, die sind Diebe und Räuber, aber die Schafe hören nicht auf sie“, weist Thyen darauf hin, dass „das hier im Klammern gesetzte *pro emou*“ in manchen Handschriften fehlt, vielleicht weil „diese Schreiber wie manche ihrer modernen Interpreten die *paroimia* {Gleichnisrede} Jesu fälschlich als *Allegorie*, d. h. als eine *verschlüsselte* Rede über konkrete Subjekte, gelesen haben.“ Wie Wengst macht Thyen unter Berufung auf Leon Morris⁷⁴⁹ (T483f.)

darauf aufmerksam, daß man das *pro emou* {vor mir} nicht historisieren und nicht versuchen sollte, die Identität der *pantes* {alle} zu ‚entschlüsseln‘, sondern es als Teil der ‚Bildwelt‘ (imagery) der Hirtenrede und ihrer metaphysischen ‚Logik‘ begreifen sollte: Das erste Tagewerk des Hirten besteht darin, daß er am frühen Morgen zur Hürde seiner Schafe kommt und sie durch die vom ‚Türhüter‘ bewachte Tür betritt (V. 2f). Darum müssen alle, die vor ihm

748 Thyen zitiert Joachim Jeremias, Art. *poimēn ktl.*: ThWNT VI (1959), 494f.

749 Thyen zitiert Leon L. Morris, *The Gospel According to John*, NLC, London, 2. Aufl. 1974, 507.

gekommen sind, unter dem Schutz der Finsternis der Nacht von anderswoher und nicht durch die Tür in die Hürde gelangt sein, um ihr räuberisches Werk darin zu tun. Das ist auch darum um so wahrscheinlicher, als Jesus nicht sagt, *„sie waren“*, sondern *„sie sind Diebe und Räuber“*.

Ebenfalls wie Wengst bezieht Thyen außerdem (T484) das Bild der Diebe und Räuber auf Jesu gegenwärtige Gesprächspartner und „deren arrogantes Verhalten dem Blindgeborenen gegenüber“, wozu er Francis J. Moloney⁷⁵⁰ zitiert:

„Der Erzähler identifiziert die Pharisäer in V 6 ausdrücklich mit den Dieben und Räubern ... Dies ist in 9,1-34 dramatisch dargestellt worden. Die Behauptungen der ‚Juden‘, sie seien die Führer des Volkes Gottes, sind falsch. Sie sind Diebe und Räuber, die eine messianische Hoffnung ihrer eigenen Machart verkünden. Wie die Reaktion des blind geborenen Mannes auf ihre Auslegung der mosaischen Tradition gezeigt hat (vgl. 9,24-33), haben die Schafe nicht auf sie gehört. Das trieb ihn aus ihrer Gemeinschaft (V. 34) in den Glauben an den Menschensohn und die Gemeinschaft mit Jesus 35-38)“.

Interessant finde ich Moloneys Formulierung, dass die Pharisäer „eine messianische Hoffnung ihrer eigenen Machart verkünden“. Genau dies trifft nach Johannes aber nicht auf die Pharisäer als angemessene „Führer des Volkes Gottes“ zu, sondern auf zelotische Aufrührer, die, wie etwa die Teilnehmer an der Speisung der Fünftausend, Jesus mit Gewalt zum König machen wollen. Dazu schreibt A. J. Simonis,⁷⁵¹ auf den Thyen selbst in der Auslegung zu den folgenden Versen eingehen wird:

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

750 Thyen zitiert Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series Vol. 4, Collegeville, Minnesota 1998, 302f., mit den oben von mir übersetzten Worten:

„The narrator explicitly identifies the Pharisees with the thieves and robbers in V 6 ... This has been dramatically portrayed in 9,1-34. The claims of ‚the Jews‘ to be the leaders of God’s people are false. They are thieves and robbers, purveyors of a messianic hope of their own making. As the response to the man born blind to their interpretation of the Mosaic tradition has shown (cf. 9,24-33), the sheep have not listened to them. This forced him out of their company (v. 34) into belief in the Son of Man and the company of Jesus 35-38)“.

751 Adrianus Johannes Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10,1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt*, Rom: Päpstliches Bibelinstitut, 1967, 133. Auf ein weiteres Zitat von Simonis verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Noch einmal wiederholt Jesus in Vers 9 seine Identifikation mit der Tür, jetzt aber „nicht mehr im Blick auf den *Hirten* und seine Widersacher, sondern auf das sichere Heraus- und Hineingehen der *Schafe* aus ihrer Hürde und in sie zurück“. Thyen fasst den Inhalt dieses und des folgenden Verses so zusammen:

„Ich bin die Tür. Wenn einer durch mich hineingeht, wird er ‚gerettet‘ werden (*sōthēsetai*), und er wird hineingehen und hinausgehen und Weide finden. Der Dieb erscheint nur dazu, daß er stehle, schlachte und verderbe. Ich (dagegen) bin gekommen, daß sie Leben und Überfluß haben sollen“.

Indem Thyen hier mit keinem Wort irgendwelche biblischen Parallelen zur Deutung des Hineingehens, Hinausgehens und Weide-Findens heranzieht, meint er, die Verse 9 und 10 dürften ausschließlich von der Bildebene des Hirtenlebens her interpretiert werden. Dadurch wiederum sieht er sich zur Kritik an der Auslegung der Hirtenrede von Simonis genötigt:

Die Rede vom *Hineingehen* der Schafe in die sichere Hürde, in der sie in der Finsternis der Nacht geborgen sind, und von ihrem Hinausgehen *durch* den, der ihre ‚Tür‘ und zugleich ihr „guter Hirte“ ist, der sie auf grüner Weide zu Leben und Überfluß führt, zeigt, daß es sicher verfehlt ist, den vorausgegangenen Satz: *hotan ta idia panta exbalē* {wenn er die Eigenen alle hinausgetrieben hat} (V. 4), wegen seines Anklangs an das *kai exebalon auton exō* {und sie warfen ihn hinaus nach draußen} von 9,34 so zu interpretieren, als ob hier gesagt wäre, daß Jesus als der Hirte alle die Seinen, nämlich die christliche Gemeinde, mit sanfter Gewalt aus der beengenden „Hürde“ des „Tempel- und Synagogen-Judentums“ befreite, so daß dieser ‚Exodus‘ der Christen seine nächste Analogie in der gnädigen Errettung Israels aus dem ‚Sklavenhause Ägyptens‘ hätte. Mit derart antijüdischen Akzenten aber interpretiert Simonis Joh 10 [145ff.]. Er behandelt nicht nur die einleitende Paroimia von Joh 10, sondern das gesamte Kapitel als die *allegorische* Schilderung eines realen Geschehens, das sich unter den Augen des Evangelisten (des Zebedaiden Johannes!) während des Laubhüttenfestes von 7,2ff im Tempelbezirk zugetragen haben soll...

Gegenüber diesem Urteil Thyens verdient die Auslegung von Simonis allerdings eine differenziertere Betrachtung. Zu Recht verurteilt Thyen deren antijüdische Akzente, die auch aus Simonis’ Fazit am Ende seines Buches [333] hervorgehen:

Der Heilsinhalt der Hirtenrede kann schliesslich kurz wie folgt umschrieben werden: Der Herr ruft die Seinen aus der bedrängenden Enge des alten Lebens. Das Verhältnis, das zwischen ihm und den Seinen besteht, ist der Beweis, dass er allein der wahre Messias ist, wie er vorhergesagt ist. Andere, die sich neben ihm als solche aufwerfen, sind „Diebe und Räuber“. Dem „sensus dictionis“ {wörtlicher, vordergründiger Sinn im Gegensatz zum „sensus scriptio- nis“} nach, d. h. dass in diesen „Dieben und Räubern“ primär die Zeloten getadelt werden, wird in der Hirtenrede vor allem die Idee eines rein nationalen

Messianismus gebrandmarkt. Diese Idee, als aus dem Herzen des Judentums selbst hervorkommend, führt zu einem radikalen Bruch mit der alten jüdischen Theokratie, die im Tempel und im Tempelkult ihre Verkörperung fand.

Definitiv versteht der jüdische Messianist Johannes Jesus nicht als einen antijüdischen Messias, der seine Gemeinde aus „der alten jüdischen Theokratie“ im Sinne einer „bedrängenden Enge des alten Lebens“ herausführt. Wenn er dennoch seine Schafe aus dem Tempelvorhof hinauswerfen lässt, wie umgekehrt die Pharisäer den geheilten Blindgeborenen aus der Synagoge geworfen haben, reagiert er auf jüdische Repräsentanten, die in seinen Augen zu Kollaborateuren der römischen Weltordnung geworden sind und sich gegen den Messias Israels verschworen haben. In der weltweiten Versklavung unter die Pax Romana ist nämlich die wahre Parallele zum ägyptischen Sklavenhaus zu erblicken, die der Messias Jesus durch seinen Tod am römischen Kreuz überwinden wird.

Mit Recht identifiziert Simonis allerdings die „Diebe und Räuber“ der Hirtenrede mit zelotischen Akteuren, gegen die sich Johannes aber nicht wegen ihres angeblich „rein nationalen Messianismus“ wehrt, sondern weil sie die Befreiung Israels mit falschen, verwerflichen Mitteln anstreben. Zu weit geht Simonis wiederum in seiner Annahme, dass sich in der Hirtenrede reale historische Umstände während eines Laubhüttenfestes zu Lebzeiten Jesu widergespiegelt hätten. In meinen Augen genügt es zu wissen, dass Johannes aus der Erinnerung an den Judäischen Krieg genug Anschauungsmaterial besaß, um das plündernde und mörderische Treiben der Zeloten beurteilen zu können. Thyen allerdings sieht keinen Anlass, die in Vers 10 verwendeten Worte *kleptai* und *lēstai* in irgendeiner Weise auf den anti-römischen Befreiungskampf zu beziehen. In seinen Augen ist die Aussage, dass

„der Dieb“ (*ho kleptēs*) „nur kommt, um zu stehlen, zu schlachten und zu verderben“, ... die Summierung schmerzlicher Erfahrungen aus dem Hirtenleben. Der Artikel steht hier, weil es sich um die regelkonforme Wiederaufnahme der in V 8 sachgemäß artikellos eingeführten *kleptai* und *lēstai* handelt: So ist er, der Viehdieb, und so ist sein Metier.

Ohne auf Simonis Bezug zu nehmen, da er sein Buch nicht kannte, interpretiert Ton Veerkamp⁷⁵² die Verse 10,7ff. mit ganz ähnlichen Argumenten, aber anderer Perspektive:

Jesus fängt die Deutung an mit dem gleichen Nachdruck wie das Gleichnis selbst: „Amen, Amen.“ Was kommt, ist eine *allegorische* Deutung: „ICH BIN ES: die Tür.“ Die seit zwei Jahrhunderten verbreitete historische Kritik – die ihr Werk zu Recht verrichtet hat! – hat die Allegorese in Verruf gebracht. Das aber zu Unrecht; wir sollten die Allegorese, die die Schrift selber vorführt, ernst nehmen.

752 [Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18](#), Abs. 2-9 (Veerkamp 2021, 239-240; 2006, 155-156).

Die Worte *pro emou* in Vers 8, die gewöhnlich mit „vor mir“ übersetzt werden, sollten nach Veerkamp besser mit „statt“ oder „an Stelle von“ wiedergegeben werden, womit auch die Gegenwartsform „sind“ zu erklären ist:

Die, die *allachothēn*, „von woanders“, einsteigen, kommen *statt* des Messias Jesus. Die Übersetzung *vor* ist nicht unrichtig, unterschlägt aber die aktuelle Gefahr. *An* des Messias *Statt* (*pro*) kommen immer noch *andere*. Es geht um die, die sich als Messias Israels ausgaben und ausgeben, deswegen das Präsenz *eisin*, sind. Sie *sind* Diebe – wie Iskariot (12,6) – oder Terroristen – wie Barabbas, der auf Grund terroristischer Aktivitäten zum Tode verurteilt wurde (18,40). Der *lēstēs* ist ein Mitglied der gegen Rom und seine Kollaborateure kämpfenden Guerilla. Und Judas nimmt den Dieb Johannes von Gischala vorweg, wie Barabbas den zelotischen Untergrundkämpfer Simon bar Giora.

Hier wird deutlich, in welchem Maße Veerkamp ganz ähnlich argumentiert wie Simonis, ohne allerdings die Erinnerung an die Zeloten des Judäischen Krieges auf ein angeblich historisches Ereignis in der Zeit Jesu zurückzuprojizieren.

Ein Teil der Zeloten *stieg* am Ende des Jahres 67 nach Jerusalem auf, besetzte es unter der Führung des Johannes von Gischala und etablierte eine Diktatur. Die Macht musste Johannes von Gischala bald mit einem anderen zelotischen Führer, Simon bar Giora, teilen. Als Flavius Josephus noch Befehlshaber der aufständischen Truppen Galiläa war, bemühte er sich nach eigenen Angaben darum, Disziplin in die Truppe zu bringen und ihr die ungerechten Handlungen, *adikēmata*, auszutreiben, darunter Diebstahl, Terrorismus und Plünderung (*klopai te kai lēsteiai kai harpagē*) {[Bell. 2, 20, 7](#)}. Nun kann schwerlich angenommen werden, Johannes habe den Bericht des Flavius Josephus gelesen, aber diese drei Wörter tauchen auch bei Johannes im Kapitel über den „guten Hirten“ auf. Wenn man den politischen Kontext des Johannes nicht kennt, kann man Wörter wie *Hof*, *aufsteigen*, *Dieb*, *Terrorist*, *Raub* usw. nicht zuordnen.

Veerkamp spricht nicht ausdrücklich vom Ungehorsam der Schafe gegenüber diesen Dieben und Räubern, aber es versteht sich von selbst, dass dieses Nicht-Hören viel besser auf die zelotischen Terroristen als – wie bei Wengst und Thyen – auf die Führung des rabbinischen Judentums zu beziehen ist.

Vers 9 enthält dann im Gegensatz zum verbrecherischen Tun der Diebe und Räuber die Beschreibung der Zielsetzung des Messias Jesus:

Johannes 10 ist ein antizelotischer Text. Die Befreiung, die die Zeloten sich und anderen vorgespiegelt hatten, ist eine Karikatur dessen, was sich Johannes unter Befreiung vorstellt: „Wenn einer durch mich hineingeht, wird er befreit werden, *er wird hineingehen, er wird hinausgehen, er wird Weide finden.*“ Hier finden wir ein Zitat als Mischzitat aus Numeri 27,17 und Klagelieder 1,6. Diese Kombination ist gewollt. Die Numeristelle handelt von Josua, griechisch

lēsous, mit der Bedeutung: „Der NAME befreit!“ Er wird als Nachfolger Moses bestellt. Seine Aufgabe ist, Israel voranzugehen und es wieder zurückzuführen:

Und Mose redete zum NAMEN, er sagte:
Möge der NAME, Gott, der alles Fleisch inspiriert,
einen Mann über die Gemeinschaft verordnen,
der vorausgeht vor ihnen,
der zurückkommt mit ihnen,
der sie hinausführt,
der sie zurückbringt,
damit die Gemeinschaft nicht wird
wie eine Schafsherde ohne Hirten.

Das erste Lied aus der Rolle „Wehe“ [Klagelieder Jeremias] trauert über den Untergang Jerusalems. In V.6 heißt es:

Von der Tochter Zions zog weg aller Glanz,
ihre Führer wurden wie Hirsche, ohne Weide zu finden,
ohne Kraft gingen sie vor dem Verfolger ein.

So sollte die neue Führung Israels sein. Statt dessen: „Der Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu schlachten, zu Grunde zu richten.“ Es kann kaum bezweifelt werden, dass Johannes hier auf die zelotischen Führer Jerusalems hinweist. Vom Ausgang des zelotischen Krieges her beurteilt Johannes die ganze zelotische Bewegung und ihre Motivation: Stehlen, abschlachten, vernichten. Der neue Josua dagegen wird Israel befreien, er wird Weide finden. Diese Wertung des zelotischen Krieges gegen Rom muss man nicht übernehmen, aber es ist die Wertung des Johannes.

Soweit grenzt sich Jesus im Gegenüber zu seinen pharisäischen Gegnern von falschen zelotischen Hirten ab. Nun folgt eine Abrechnung mit diesen Gegnern selbst.

Johannes 10,11-15: Jesus als der gute Hirte im Gegensatz zu unzuverlässigen Lohnhirschen

- 10,11 Ich bin der gute Hirte.
Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe.
- 10,12 Der Mietling, der nicht Hirte ist,
dem die Schafe nicht gehören,
sieht den Wolf kommen
und verlässt die Schafe und flieht
– und der Wolf stürzt sich auf die Schafe und zerstreut sie –,
- 10,13 denn er ist ein Mietling
und kümmert sich nicht um die Schafe.
- 10,14 Ich bin der gute Hirte
und kenne die Meinen
und die Meinen kennen mich,

10,15 wie mich mein Vater kennt;
und ich kenne den Vater.
Und ich lasse mein Leben für die Schafe.

[11. August 2022] Klaus Wengst (W317) sieht den Abschnitt 10,11-18 durch das Motiv bestimmt,

dass Jesus sein Leben einsetzt (V. 11.15.17f.). Das kennzeichnet den „guten Hirten“, als den er sich hier zweimal bezeichnet (V. 11.14). Johannes beschreibt ihn zunächst im Gegensatz zum Lohnknecht (V. 11-13), sodann damit, dass er die Seinen kennt und die Seinen ihn kennen. Er setzt diese gegenseitige Kenntnis in Entsprechung zur gegenseitigen Kenntnis von Vater und Sohn, so dass Jesus gleichsam die Mitte zwischen „dem Vater“ und „den Seinen“ bildet.

Die Aussage Jesu in Vers 11: „Ich bin der gute Hirte“, bezieht sich nach Wengst zwar darauf, dass in „der Bibel ... Gott selbst als Hirte seines Volkes Israel vorgestellt“ wird, aber er begreift sie in der Art, wie das rabbinische Judentum⁷⁵³ „in Auslegung von Ex 14,31“ den Glauben „an Mose als treuen Hirten“ verstand:

„Wenn sie Mose glaubten, gilt der Schluss vom Leichten aufs Schwere, dass sie dem Ewigen glaubten. Das ist gekommen, um dich zu lehren, dass jeder, der dem treuen Hirten glaubt, so ist, als ob er dem Wort dessen glaubt, der sprach, und es ward die Welt.“ Der Glaube an Mose als treuen Hirten ist keine eigenständige Größe, sondern nichts anderes als Glaube an den durch ihn wirkenden Gott. Das gilt ganz entsprechend auch für den „guten Hirten“ Jesus.

Von Texten der Propheten Hesekiel und Jeremia her hält es Wengst auch für folgerichtig, dass „Jesus gerade als ‚Gesalbter‘ als ‚der gute Hirte‘ in den Blick kommen konnte“:

In Ez 34 verheißt Gott nach dem „Wehe!“ über das verfehlte Handeln der „Hirten Israels“: *„Ich stelle einen Hirten über sie, dass er sie weide: meinen Knecht David; er wird sie weiden, er wird für sie zum Hirten“* (Ez 24,23; vgl. Jer 23,1-6). Von daher ist es nicht unvermittelt, wenn Jesus in der nächsten Szene aufgefordert wird, es frei heraus zu sagen, ob er der Gesalbte sei (10,24).

In den Versen 12-13 wird im „Gegenbild des Lohnknechts“ dargestellt, was „Jesus als den ‚guten Hirten‘ vor allem auszeichnet“, nämlich seinen

Lebenseinsatz für die Schafe...: „Der Lohnknecht, der ja kein Hirte ist und dem die Schafe nicht zu eigen sind, sieht den Wolf kommen, lässt die Schafe im Stich und flieht und der Wolf reißt und zerstreut sie. Denn wer Lohnknecht ist, dem liegt nichts an den Schafen.“ Wie der Lohnknecht hier geschildert wird,

753 Wengst zitiert den Midrasch Mechilta d’Rabbi Ismael Beschallach (Wajehi) 6 in: *mechilta d’Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931), 114.

ist das zwar schlecht für die Schafe. Dennoch sollte er nicht schlechtgemacht werden. Er verhält sich so, wie es von ihm nicht anders erwartet werden kann. Warum sollte ihm das Leben von ein paar fremden Schafen wichtiger sein als sein eigenes?

In diesem Zusammenhang weist Wengst darauf hin, dass die „rabbiniischen Rechtsvorschriften ... ‚höhere Gewalt‘, für die ein **Lohnhüter** nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann, von Dingen“ unterscheiden, „für die er verantwortlich und also im Schadensfall auch ersatzpflichtig ist.“

Für (W318) „keineswegs abwegig“ hält es Wengst, diese Lohnhüter „im Zusammenhang mit 9,39-41“ auf die jüdische Führung zu beziehen:

Nach Kriener⁷⁵⁴ kann in dem Lohnknecht „über eine Figur, die repräsentativ für das rabbinische Judentum steht, hinaus Jochanan Ben Zakkai, die Gründungsgestalt des rabbinischen Judentums, erkannt werden. Seine Flucht vor der ‚römischen Wölfin‘ und sein Arrangement mit Vespasian werden im Kontrast zu Jesu Märtyrertod als Verlassen der Seinen gewertet, und daraus zieht das Joh(annesevangelium) den Schluß, daß den Rabbinen überhaupt ihre ‚Schäfchen‘ nicht am Herzen liegen.“

In diesem Zusammenhang zieht Wengst auch einen allegorischen „Bezug des Wolfes auf die ‚römische Wölfin‘“ in Betracht, der sich zusätzlich durch die Art, „wie Johannes die Verhaftung Jesu schildert (18,1-11)“ geradezu aufdrängt:

Dort werden zwar auch „Wachleute von den Oberpriestern und von den Pharisäern angeführt, in der Hauptsache aber ist es eine römische Kohorte, die Jesus festnimmt. Ihr tritt er entgegen und stellt sich selbst von sich aus. Im Blick auf seine Schüler sagt er: „Wenn ihr nun mich sucht, lasst diese laufen“ – damit er niemanden verloren gehen lasse.

Auch hier wendet sich Wengst wieder dagegen, die Beurteilung des rabbinischen Judentum durch Johannes in der Auslegung einfach zustimmend zu übernehmen:

Spielt der Text mit dem vor dem Wolf fliehenden und die Schafe verlassenden Lohnknecht auf Jochanan ben Sakkaj als repräsentativen Leiter der jüdischen Gemeinde an, so ist einmal zu betonen, dass seine Flucht zu Vespasian nicht feiger Verrat um der eigenen Lebensrettung willen war. Die Gründung des Lehrhauses in Javne ermöglichte jüdisches Überleben und Weiterleben nach der Katastrophe des Krieges mit der Zerstörung des Tempels. Zum anderen ist darauf hinzuweisen, dass die jüdische Geschichte viele Lehrer kennt, die in Treue zu Gott und in Treue Tora ihr Leben einsetzten. Darauf wird zu V. 18 einzugehen sein.

754 Wengst zitiert Tobias Kriener, „Glauben an Jesus“ – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes, Neukirchen-Vluyn 2001, 136.

Weiter weist Wengst darauf hin, dass zwar „der Hirte, dem die Schafe gehören, ein anderes Verhältnis zu ihnen hat als der Lohnknecht“, aber trotzdem ist es (W318f.)

in der Realität keineswegs der Normalfall, dass er sein Leben für die Schafe einsetzt. Ein Schäfer weidet seine Herde, pflegt und schützt sie. Aber er gibt nicht sein Leben für sie. Der Normalfall ist, dass er von ihr lebt. Er melkt und schert sie, verarbeitet Wolle und Milch und ab und an schlachtet er durchaus auch ein Schaf oder Lamm. So ist das. Gegenüber dieser Normalität ist „der gute Hirte“, der sein Leben für die Schafe gibt, – zugespitzt gesagt – ein dummes Schaf. Johannes der Täufer hat schon in 1,29 im Blick auf Jesus gesagt: „Seht doch! Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt.“ Als der gute Hirte, der sein Leben für die Schafe einsetzt, wird Jesus von seinem erfolgten und gedeuteten Tod her gekennzeichnet.

In den Versen 14-15 wird die Aussage von Vers 11 wiederholt (W319): „Ich bin der gute Hirte“, und „mit dem Motiv des Kennens“ aus „der Gleichnisrede“ verbunden:

Der Hirte ruft seine Schafe mit Namen und sie kennen seine Stimme. Diese Gegenseitigkeit findet nun in einer Doppelbeziehung prägnanten Ausdruck, wobei die zweite die erste begründet: „Und ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne.“

Diese Gegenseitigkeit des Erkennens wird in „der biblischen Tradition“ von Gott und Israel ausgesagt. So heißt es etwa in Amos 3,2:

„Aus allen Völkern der Erde habe ich allein euch erkannt.“ Gott zu erkennen, hat nach Hos 6,1-3 zur Voraussetzung, dass er sich seinerseits Israel – wieder – zugewandt hat. Gottes Erwählen führt aufseiten Israels zu Erkenntnis und Zeugenschaft (Jes 43,10). Dasselbe Verb „erkennen“ ist auf beiden Seiten in Hos 13,4f. gebraucht: *„Ich, der Ewige, bin dein Gott vom Land Ägypten an. Einen Gott außer mir wirst du nicht erkennen. Es gibt keinen Retter sonst als mich. Ich habe dich erkannt in der Wüste, im Land der Dürre.“* In Ez 34,30f. ist das Erkennen des Volkes, begründet im Israel restituierenden Handeln Gottes, verbunden mit der Hirtenmetaphorik: *„Sie werden erkennen, dass ich, der Ewige, ihr Gott, mit ihnen bin und sie mein Volk sind, das Haus Israel, Spruch des Ewigen, Gottes. Ihr seid meine Herde, die Herde meiner Weide, Menschen ihr, ich euer Gott, Spruch des Ewigen, Gottes.“*

In Johannes 10,14-15 (W319f.) wird dieses

partnerschaftliche Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk Israel ... aufgeschlüsselt in einer Doppelbeziehung, in der Jesus einmal an erster, dann an zweiter Stelle steht, einmal in Beziehung zu den Seinen, dann in Beziehung zum Vater. Die beiden Kreise überschneiden sich in seiner Person. Er bildet sozusagen die Schnittmenge und damit die verbindende Mitte. Das Kennen bezieht sich auf Jesus als den guten Hirten. Für ihn ist der Einsatz seines Lebens kennzeichnend, was noch einmal wiederholt wird. ... Er erkennt den Vater als

den, der ihn bei seinem „Einsatz“, der zum Einsatz und zur Hingabe seines Lebens wird, nicht allein lässt (16,32). Und so erkennt der Vater diesen Einsatz Jesu an, macht ihn sich zu eigen als Ausdruck seiner Liebe zur Welt (3,16).

Hartwig Thyen (T485) verzichtet in der Auslegung der Verse 11-13 auf jegliche Auseinandersetzung mit der Frage, auf wen sich der Lohnhirte oder Wolf allegorisch eventuell beziehen könnte. Er holt zunächst sehr weit aus, um synoptische Prätexte wie Markus 14,27f. zu untersuchen, die wiederum auf Sacharja 13,7 zurückgehen:

„Ihr werdet alle (an mir) Anstoß nehmen, denn es steht geschrieben: ‚Ich werde den Hirten schlagen (*patazō ton poimena*), und die Schafe werden zerstreut werden (Sach 13,7). Aber nach meiner Auferstehung werde ich *vor euch hergehen* nach Galiläa“ ... Indirekt kommt dieser Sacharja-Text bei Markus dann noch einmal zur Sprache, wenn der Grabesengel den erschreckten Frauen, die Jesu Grab am Ostermorgen leer fanden, aufträgt, Jesu Jünger und namentlich Petrus an dieses Wort vom Vorgehen des geschlagenen Hirten vor seinen zerstreuten Schafen her nach Galiläa zu erinnern (*kathōs eipen hymin* {wie er euch gesagt hat}: Mk 16,7).

Auf die Schlusskapitel des Buches Sacharja hatte sich Johannes bereits in der „Szene der Tempelreinigung (2,16 als Spiel mit Sach 14,21)“ bezogen und in „Jesu Verheißung: ‚Aus seinem Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen‘, am letzten Tag des Laubhüttenfestes ... (7,37-39), die wir als Antizipation von 19,33-37 und als Spiel mit Sach 12,10; 13,1.7 und 14,8 begriffen hatten.“ Als ein weiteres „Spiel mit den synoptischen Prätexten“ unter Rückgriff auf Sacharja 9,9 „wird auch die Szene von ‚Jesu Einzug in Jerusalem‘ erzählt (12,12ff)“ werden.

Im Zusammenhang mit Johannes 10,11-13 verweist Thyen (T485f.) auf das „rudimentär“ {in Ansätzen} bei Sacharja zu findende

Gegenüber des „guten Hirten“, der bis zum Einsatz seines Lebens für seine Schafe sorgt, und der „bösen Hirten“, die im Gegensatz dazu allein auf ihr eigenes Wohllleben und auf ihren Profit bedacht sind. „... Darum verirren sie sich wie Schafe. Weil kein Hirte da ist, irren sie umher. Wider die Hirten entbrennt mein Zorn, und über die Leitböcke bringe ich Heimsuchung ...“ (Sach 10,2f) „... Dann sprach JHWH abermals zu mir: Nimm dir die Ausrüstung eines unerfahrenen Hirten (*skeuē poimenika poimenos apeirou*). Denn siehe, ich lasse einen unerfahrenen Hirten im Lande auftreten, der sich um das, was zugrunde geht, nicht kümmert, nicht aufsucht, was verirrt ist, was verwundet ist, nicht heilt und nicht versorgt, was noch gesund ist. Das Fleisch der fetten Tiere verzehrt er und reißt ihnen selbst die Klauen ab. Wehe über die schlechten Hirten, die ihre Schafe verlassen. Das Schwert falle ihm in den Arm und treffe sein rechtes Auge. Sein Arm soll verdorren und sein Auge verlöschen!“ (Sach 11,15-17; vgl. 11,4ff).

In diesen Texten spielt Sacharja nach Thyen (T486) aber nun wieder „seinerseits ganz offensichtlich mit Jer 23,1-8 und zumal mit Ez 34 als seinen Prätexten“. Deswegen hatte er auch „seine Gegenüberstellung von guten und bösen Hirten oben insofern ‚rudimentär‘“ genannt, „als sie zur Lektüre dieser Prätexte herausfordert.“ Diese Texte zitiert Thyen sehr ausführlich, weil in seinen Augen nur von ihnen her die Aussage über Jesus als den guten Hirten zu begreifen ist, zunächst den Jeremia-Text:

„Wehe den Hirten, die meiner Herde Schafe sich verirren und zerstreuen lassen, spricht JHWH. Deshalb sagt (er) über die Hirten, die mein Volk zu weiden haben: Ihr habt meine Schafe zerstreut und auseinandergetrieben und euch nicht um sie gekümmert. Deshalb werde ich euch jetzt eure bösen Taten heimzahlen, spricht JHWH. Ich selbst aber werde den Rest meiner Schafe aus allen Ländern sammeln, wohin ich sie versprengt habe, und werde sie auf ihre Weideplätze zurückführen. Da werden sie fruchtbar sein und sich mehren. Und ich werde sie Hirten anvertrauen, die sie wirklich weiden, so daß sie nichts mehr zu fürchten und vor nichts mehr zu erschrecken brauchen und nicht mehr verloren gehen, spricht JHWH. Siehe es kommen Tage, spricht JHWH, in denen ich David einen gerechten Sproß werde erstehen lassen. Der wird als König herrschen, weise walten und für Recht und Gerechtigkeit im Lande sorgen. In seinen Tagen wird Juda Heil erfahren, und Israel wird in Sicherheit wohnen. Und das ist sein Name, den man ihm geben wird: *„JHWH unsere Gerechtigkeit“*“ (Jer 23,1-6; vgl. Zeph 3,3-5).

Wenn Thyen diesen Text offenbar so wichtig findet, dass er ihn in Gänze wiedergibt, kann ihm nicht die Erwähnung von Juda und Israel entgangen sein, auf deren Heimführung aus der Zerstreuung und deren Heil im Sinne des sicheren Wohnens diese Verheißung hinausläuft. Ich vermerke das im Blick auf die Frage, wen der johanneische Jesus in Vers 16 wohl mit den anderen Schafen meinen wird.

Noch näher als der Jeremia-Text steht Thyen zufolge „unserer Hirtenrede aber ... Gottes Rede über die Hirten Israels in Ez 34.“ Auch dazu zitiert er „die entscheidenden Passagen des Kapitels“ (T486f.):

„Das Wort JHWHs erging an mich also: Menschensohn, weissage über die Hirten Israels, weissage und sprich zu ihnen: Ihr Hirten! So spricht JHWH, der Herr. Wehe den Hirten Israels. Haben sie sich nicht nur selbst geweidet, wo Hirten doch die Schafe weiden sollen? Von deren Milch habt ihr euch genährt, mit ihrer Wolle euch gekleidet und die fetten Tiere geschlachtet. Aber die Schafe habt ihr nicht geweidet. Das Schwache habt ihr nicht gestärkt, das Kranke nicht geheilt, das Verletzte nicht verbunden, das Versprengte nicht zurückgeführt, das Verirrte nicht gesucht, das Kräftige aber niedergetreten und mißhandelt. Da zerstreuten sich meine Schafe, weil sie keinen Hirten hatten, und wurden allem Wild des Feldes zum Fraß, und sie zerstreuten sich. ... Darum ... spricht JHWH, der Herr: Siehe, ich komme über die Hirten und werde meine Schafe aus ihrer Hand fordern, ich werde ihrem Hirtenamt ein Ende

machen, und die Hirten sollen sich nicht mehr selbst weiden. Ich werde meine Schafe ihrem Rachen entreißen und sie sollen ihnen nicht mehr zum Fraße dienen. ... Ich selbst will meine Schafe aufsuchen und nach ihnen sehen. Wie ein Hirt für seine Herde sorgt am Tage, da er mitten unter seinen Schafen steht, die sich zerstreut haben, so will ich mich meiner Schafe annehmen ... Auf guter Trift will ich sie weiden auf den Bergen Israels, und ich selbst will sie lagern lassen ... Das Verlorene will ich suchen, das Versprengte zurückführen, das Gebrochene verbinden, das Kranke stärken, das Fette aber und Kräftige will ich schützen und weiden, wie es recht ist. ... Und ich werde über sie einen einzigen Hirten bestellen, der sie weiden soll, meinen Knecht David, der soll sie weiden und ihr Hirte sein. ... Sie sollen nicht mehr eine Beute sein den Völkern, noch sollen die Tiere des Landes sie fressen, sondern sie sollen sicher wohnen, ohne daß jemand sie schreckt ... Und ihr, meine Schafe, Schafe meiner Weide seid ihr, ich aber bin euer Gott, spricht JHWH, der Herr“ (Ez 34,1-12.14.16.23.28.31).

Thyen sieht (T487) „durch das Zeugnis Sacharjas hindurch diesen Ezechiel-Text im Hintergrund unserer Hirtenrede“ und zieht daraus den Schluss, dass „Jesus sich mit seinem Wort: ‚Ich bin der gute Hirte‘ implizit bereits ganz eindeutig mit dem verheißenen ‚einzigen Hirten, meinem Knecht David‘ identifiziert“ hat. Von daher wird „die drängende Frage der *Ioudaioi* {Juden} in der folgenden Szene verständlich“, ob er der Christus, also dieser messianische König ist (10,24). Aus diesem „nahezu ununterscheidbaren Mit- und Nebeneinander JHWHs und seines ‚Knechtes David‘ als des ‚guten Hirten‘ Israels“ will Thyen dann auch „Jesu Wort“ verstehen: „*egō kai ho patēr hen esmen* {Ich und der Vater, eins sind wir} (10,30)“. So richtig diese Bezüge auf die Propheten sind, bleibt in meinen Augen hier allerdings noch ziemlich offen, in welcher Weise Thyen das messianische Königtum Jesu und sein Eins-Sein mit Gott interpretieren wird.

Indem Jesus in Vers 14 nochmals proklamiert: „Ich bin der gute Hirte“, verschwindet nach Thyen für den Rest der Rede Jesu „jeglicher Konflikt“:

Jesus setzt sich nun nicht mehr mit jenen „anderen“ auseinander, die für sich das Hirtenamt beanspruchen, sondern er spricht jetzt von seiner Beziehung zu seiner ‚Herde‘ (14-16), die ihrerseits in seiner Beziehung zu seinem ‚Vater‘ ihren festen Grund hat... Diese wechselseitigen Relationen zwischen Jesus als dem guten Hirten zu den Seinen als seinen Schafen und dieser zu ihm, sowie zwischen Jesus als dem Sohn und seinem himmlischen Vater und des Vaters zu diesem Sohn werden durch das jetzt neu eingeführte Lexem *ginōskein* {kennen} als ein wechselseitiges ‚Miteinander-Vertrautsein‘ zur Sprache gebracht.

Großen Wert legt Thyen in diesem Zusammenhang darauf, dass „das Sterben Jesu ‚für seine Schafe‘“ keinesfalls „als ein ‚Opfer‘ verstanden werden“ darf, das nur in einer besonderen Weise „Prädestinierten zu gute käme“, denn es muss

auch für die Interpretation der Hirtenrede als eines *Teiltextes*, der durch das gesamte Werk determiniert ist, in dem er sich findet, dabei bleiben, daß Gott seinen Sohn nicht in die Welt entsandt hat, „daß er die Welt verdamme, sondern daß die *Welt* (und nicht etwa nur Wenige, die dazu prädestiniert wären) durch ihn gerettet werde“ (3,17).

Gleichfalls lehnt Thyen (T488) „alle Versuche“ ab, „das Evangelium in die unmittelbare Nähe der Gnosis zu rücken oder gar seine Abhängigkeit von gnostischen Texten zu postulieren“, denn „wenn ohne den *logos*, der im Anfang war, kein Geschöpf je geworden ist (1,1ff), dann muß prinzipiell alles Geschaffene ‚sein Eigenes‘, und dann müssen zumal alle Menschen ‚die Seinen‘ sein.“ Und jeder, der

Jesu poetische Rede von ‚seinen Schafen‘ ... so begreifen will, als seien durch ein vorzeitiges göttliches Dekret nur einige *Wenige* zum Heil, die gesamte Masse der *Übrigen* aber zum ewigen Verderben bestimmt, dessen Heilsegoismus und sein Wahn, ein ‚Sehender‘ zu sein, stellt noch jene ‚blinden Pharisäer‘ in den Schatten, von denen Joh 9 eben erzählte.

Thyen hingegen will „Jesu poetische Hirtenrede ... als verheißende Einladung an alle“ hören, „die dazu aufruft, jene neue Welt zu bewohnen, von der sie spricht und die sie so als ‚Wirklichkeit‘ überhaupt erst stiftet.“

Gegen alle Versuche (T489), den Hintergrund von Johannes 10 „in gnostischen Texten“, etwa „dem Johannesbuch der Mandäer“ zu suchen, schließt sich Thyen „dem begründeten Urteil von J. Jeremias“ an,⁷⁵⁵

wonach „das palästinische Bildmaterial, die zahlreichen Semitismen und die Fülle der Anklänge an das Alte Testament (besonders an Ez 34) übereinstimmend in den alttestamentlich-palästinischen Bereich (weisen). Die wesentlichen Züge des deutenden Abschnitts 10,11-18 – Jesus der Hirte, das Zurücktreten des Herrschermotivs im Hirtenbilde, die Jüngerschar als Herde, der der Hirt vorangeht, der Tod des Hirten, die Sammlung der Völkerherde -: stimmen außerdem mit den synoptischen Selbstaussagen überein. Neu gegenüber dem Alten Testament ist der Gedanke, daß der Tod des Hirten freiwilliges, stellvertretendes Sterben für die Herde ist; hier haben die Leidensweissagungen Jesu und das geschichtliche Ereignis des Kreuzestodes Jesu die Ausgestaltung des Mark. 14,27f. vorgegebenen Ansatzes bewirkt. Dagegen fehlen Hirtenaussagen aus der Welt des Synkretismus und der Gnosis, die Joh. 10 beeinflußt haben könnten; denn die einzig in Frage kommenden späten Hirtenstücke der mandäischen Literatur sind offensichtlich aus ganz losen Reminiszenzen an Joh. 10 erwachsen“.

Zurück zum „wechselseitige[n] Sich-Kennen (*ginōskein*) Jesu als des ‚guten Hirten‘ und der ‚Seinen‘“, das „seinen Grund in der ebenfalls durch *ginōskein* ausgedrückten

755 Thyen zitiert Joachim Jeremias, Art. *poimēn ktl.*: ThWNT VI (1959), 495f.

wechselseitigen Nähe des Vaters zu Jesus als seinem Sohn“ hat. Zu diesem Erkennen zitiert Thyen (T490) zustimmend Bultmann,⁷⁵⁶ dass

hier mit dem Verbum *ginōskein* „nicht ein rationales, theoretisches Erkennen“ bezeichnet wird, „bei dem das Erkannte dem Erkennenden gegenübersteht in der Distanz des objektiv Wahrgenommenen; sondern ... ein Innewerden, bei dem der Erkennende durch das Erkannte – nämlich durch Gott – in seiner ganzen Existenz bestimmt ist“.

Bultmanns Satz: „Es ist ein Erkennen, in dem sich Gott dem Menschen erschließt und ihn damit in sein göttliches Wesen verwandelt“, bringt Thyen zufolge jedoch

Johannes wohl in allzu große Nähe zur Gnosis. Denn dieses *ginōskein* ist als ein „Erkennen“ immer zugleich auch ein „Anerkennen“ des Anderen und der Respekt vor seinem unassimilierbaren Anderssein. In anderem Zusammenhang hatten wir oben Lévinas⁷⁵⁷ mit den Worten zitiert: „Die Nähe des Nächsten ist meine Verantwortlichkeit für ihn. Nahen heißt: der Hüter seines Bruders sein. Hüter seines Bruders ist, wer als Leibbürge für ihn eintritt. Hierin besteht die Unmittelbarkeit. Die Verantwortlichkeit rührt nicht von der Brüderlichkeit her, sondern die Brüderlichkeit ist der Name für die Verantwortlichkeit für den anderen, die diesseits meiner Freiheit liegt“. Eben diese „Brüderlichkeit“ (vgl. 20,17) als die „Verantwortlichkeit für den anderen, die diesseits seiner Freiheit“ liegt, nämlich in der *entolē* {Gebot} seines Vaters (V. 18), nimmt Jesus als der ‚gute Hirte‘ und Hüter seiner Brüder wahr. Doch auch die neue ‚Geburt aus dem Geist und von oben‘ (3,3ff) „verwandelt“ den Menschen nicht in „göttliches Wesen“, sondern läßt ihn vor Gott nun erst wahrhaft *Mensch* sein.

Da Jesus in Vers 15 „nun nicht mehr wie eben noch in V. 11 in dritter Person erklärt, der gute Hirte setze sein Leben ein für seine Schafe, sondern ... jetzt in erster Person von sich selbst sagt: ‚Ich gebe mein Leben hin für meine Schafe‘“, gewinnt Thyen zufolge „die doppeldeutige Wendung *tithēmi tēn psychēn* (‚sein Leben einsetzen‘) jetzt den eindeutigen Sinn der tatsächlichen Hingabe des Lebens“. Daran schließt Thyen eine in meinen Augen fragwürdige Schlussfolgerung an:

Und da diese Lebenshingabe Jesu durch seine Kreuzigung als das heilsnotwendige (*dei* {es ist notwendig}) „Erhöhtwerden des Sohnes des Menschen“ (3,14) ihren Grund in Gottes Liebe zum *kosmos* hat (3,16...), muß jetzt über den Text von Ez 34 hinaus auch von jenen „anderen Schafen“ des guten Hirten die Rede sein, die nicht „aus dieser Hürde“, nämlich aus dem Gottesvolk Israel, sind.

756 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 290. Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 290.

757 Thyen zitiert Emmanuel Lévinas, Gott und die Philosophie. In: B. Kasper (Hg.), Gott nennen – Phänomenologische Zugänge, München 1981, 112f.

Aus welcher „Hürde“ oder welchem Hof diese anderen Schafe tatsächlich sind, wird Thema der Auslegung von Vers 16 im nächsten Abschnitt sein.

Wie am Schluss des letzten Abschnitts angekündigt, beschäftigt sich Johannes nach Ton Veerkamp⁷⁵⁸ in den Versen 10,11ff. mit anderen Gegnern als den zuvor erwähnten Zeloten:

Nun nimmt die Deutung des Gleichnisses eine neue Wende. Jetzt geht es nicht um die Zeloten, sondern um die, die im Auftrag der Eigentümer der Schafe die Schafe weiden. Ein guter Hirt ist der, der seine Seele einsetzt für die Schafe. Er mag sein Leben für die Schafe geben, aber das ist die extreme Form dessen, was mit „Seele einsetzen“ gemeint ist.

Um zu erläutern, wer im Gegensatz dazu kein guter Hirte ist, holt Veerkamp ähnlich weit aus wie Thyen in seiner Rückblende auf die prophetischen Schriften und bezieht sich zum Teil sogar auf dieselben Texte, nämlich zunächst das Buch Sacharja, das für alle Evangelien eine große Rolle gespielt hat:

In allen Evangelien finden wir eine Reihe von Motiven aus den beiden Lastworten am Ende des Buches Sacharja: die Eselin von Sacharja 9,9, die dreißig Silberlinge von 11,4ff., das Zerschlagen der Hirten von 13,7ff. Offenbar müssen viele messianische Gemeinden diese beiden Lastworte intensiv studiert haben, um die Vorgänge um den Tod Jesu und die Zerstörung Jerusalems verstehen und verarbeiten zu können. Johannes macht das Verstehen der Schrift zur Voraussetzung für das Verstehen jener dramatischen Ereignisse, von denen die Schüler betroffen sind (Johannes 2,22; 20,9). Offenbar behandeln diese Texte schwere Führungskrisen in Israel/Juda und es bietet sich an, dabei auch an die makkabäische Zeit zu denken. Die messianische Gemeinde ist nach 70 führungs- und orientierungslos.

Wie Thyen kommt auch Veerkamp (Anm. 327) auf Sacharja 11,17 zu sprechen:

Der Text vom „nichtswürdigen Hirten“ (*roʿe ha-ʾelil*, Sacharja 11,17) ist sehr schwer zu deuten, wir sind immer noch weit entfernt davon, zu verstehen, auf welche reale Begebenheiten er sich bezieht.

Und wie Thyen deutet auch Veerkamp die Kapitel Sacharja 9-14 als einen „Midrasch von Ezechiel 34“:

In diesem berühmten Kapitel behandelt Ezechiel „die Verabschiedung der Hirten“, d.h. der Könige Judas, die die Schafe (das Volk) schutzlos den wilden Tieren des Feldes (den Völkern, vor allem den Babyloniern) ausgeliefert haben. Vor diesem Hintergrund muss der Wolf gesehen werden. Der Wolf steht im Gleichnis des Johannes strukturell an dem Platz, den die wilden Tiere in Ezechiel 34 einnehmen, 34,2b-5:

758 [Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18](#), Abs. 10-23 (Veerkamp 2021, 240-243; 2006, 156-159).

Wehe, ihr Hirten Israels, die sich selbst geweidet haben!
Sollten die Hirten nicht die Schafe weiden?
Die Milch verzehrt ihr, mit der Wolle kleidet ihr euch,
die Fetten schlachtet ihr, die Schafe habt ihr nicht geweidet.
Das Kranke habt ihr nicht gestärkt, das Siechende habt ihr nicht geheilt,
das Gebrochene habt ihr nicht verbunden,
das Vertriebene nicht zurückgebracht,
nach dem Verschwundenen habt ihr nicht geforscht.
Mit Stärke habt ihr sie niedergetreten, mit Gewalt.
Da zerstreuten sich die Schafe, weil sie ohne Hirten sind,
sie wurden zum Fraß allen Tieren des Feldes, zerstreuten sich.

Diese vernichtende Abrechnung mit einem abgewirtschafteten Regime steht hinter Johannes 10, freilich in einer gebrochenen Form. Die Brechung des Bildes nimmt Johannes aus Sacharja 11,15-17:

Der NAME sprach weiter zu mir:
„Nimm dir das Gerät eines falschen Hirten.
ICH aber! ICH erstelle einen Hirten im Lande:
Das Weggetriebene ordnet er nicht ein,
das Junge sucht er nicht auf,
das Gebrochene heilt er nicht,
das, was stehen bleibt, versorgt er nicht,
das fette Fleisch frisst er, zerschlägt ihm die Klauen:
Wehe dem nichtswürdigen Hirten, der die Schafe verlässt.
Schwert über seinen Arm, über sein rechtes Auge!
Sein Arm verdorre, sein Auge werde ausgelöscht, ausgelöscht.“

Den Ausdruck „guten Hirten“ (*poimēn kalos, ro^se thov*) gibt es in der Schrift nicht. Die meisten Hirten waren alles andere als gut. „Ich erstelle den Einen Hirten, meinen Knecht David, der soll sie weiden“, heißt es bei Ezechiel 34,23. Der Prophet rechnete noch mit der Wiedereinrichtung einer geläuterten Monarchie aus dem Haus Davids. Sacharja 11 rechnet damit nicht mehr, vielmehr rechnet er heftig mit der neuen Monarchie ab, die unter dem Haus des Judas Makkabäus entstanden ist.

Zur letzten Erwägung merkt Veerkamp an (Anm. 328): „Das setzt eine sehr späte Datierung von Sacharja 11 im späten 2. Jahrhundert v.u.Z. voraus.“ Wenn Johannes die messianische Verheißung von Ezechiel/Hesekiel nur in dieser gebrochenen Form des Sacharja-Buchs aufgreift, wird verständlich, warum Jesus sich nicht einfach wie die Makkabäer zum König ausrufen lassen kann. Zugleich wird aber an beiden Texten deutlich, was „falsche Hirten“ sind, „nichtswürdige Hirten. Es sind Hirten, die die Schafe verlassen, wenn der Wolf kommt, heißt es bei Johannes. Für ihn erhalten diese prophetischen Worte eine ungeheure Aktualität.“

Was konkret meint nach Veerkamp das Wort „Lohnhirte“, *misthōtos*, das Luther mit „Mietling“ übersetzt hat?

In vielen Kommentaren kann man lesen, dass die Lohnhirten sich nicht um die Herde kümmern, weil sie nicht ihr Eigentum ist. Das ist eine durch und durch bürgerliche Vorstellung. Hier geht es aber um den einzigen Eigentümer, den die Schrift gelten lässt, den NAMEN, den Gott Israels: „Mein ist das Land, alle seid ihr Pächter und Fremdlinge verglichen mit mir“, Leviticus 25,23. *Lohnhirten* sind daher alle, die im Auftrage des Eigentümers die Schafe weiden.

Bei diesen Lohnhirten kann es sich also nur „um die politische Führung Judäas in den Jahren vor dem Jüdischen Krieg und während des Krieges“ handeln. Veerkamp stellt eine ähnliche Frage wie Wengst, beantwortet sie aber etwas anders:

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

Auch zur allegorischen Deutung des Wolfs schließt Veerkamp die Erwägungen von Wengst nicht aus, zieht aber selbst unter Berufung auf die Schrift eine andere Deutung vor:

Wer ist der Wolf? Rom? Dafür spricht einiges, der Wolf ist das Muttertier der Gründer Roms, Romulus und Remus. Wahrscheinlicher ist, dass Johannes an Texte wie Ezechiel 22,23-31 denkt:

Die Oberen bei ihr (= der Stadt) rauben, rauben wie Wölfe,
vergießen Blut, vernichten Seelen,
machen Gewinn, Gewinn.

Ganz ähnlich (Anm. 329) klingt Zephanja 3,3: „Die Oberen sind wie brüllende Löwen, die Richter wie arabische Wölfe.“

Beide Deutungen müssen einander aber gar nicht widersprechen, denn zur Zeit des Johannes war Rom als oberste Besatzungsmacht sicher der mächtigste aller raubenden „Wölfe“ im Sinne der jüdischen Schriften.

Bei Johannes heißt es: „Der Lohnhirt beobachtet, wie der Wolf kommt, lässt die Schafe in Stich, flüchtet – der Wolf raubt und jagt auseinander.“ Die Obrig-

keit war sicherlich ein „Tagelöhner“ Roms, aber während des jüdischen Krieges schloss sich zunächst ein Teil der priesterlichen Aristokratie dem kämpfenden Volk an. Nach einer Niederlage der Römer im Jahre 66 bei Beth Horon und der zunehmenden Radikalisierung des Widerstandes verließen viele der angesehenen Judäer die Stadt {[Bell. 2, 20, 1](#)}.

In Vers 14 wird die Formulierung „ICH BIN ES: der gute Hirt“ aus Vers 11 zum zweiten Male aufgegriffen:

Das erste Mal wird „gut“ inhaltlich gefüllt mit der Haltung, durch die der Hirt seine Seele für seine Schafe einsetzt, das zweite Mal durch das „Kennen“. Dieses Kennen beruht auf Gegenseitigkeit. Die Grundform dieser Gegenseitigkeit ist das gegenseitige „Anerkennen“ zwischen VATER und Hirten. Denn *ginōskein* bedeutet: sich anerkennen und sich vertrauen. Das Grundverhältnis zwischen dem Gott Israels und dem Messias bestimmt alle anderen Verhältnisse. Kennen, anerkennen, vertrauen bedeutet in der Konsequenz: seine Seele einsetzen.

Die vertrauensvolle Übereinstimmung des Messias mit dem Gott Israels interpretiert Veerkamp schließlich noch ganz knapp im Sinne einer toragemäßen Staatslehre gemäß Psalm 72, wo es in den Versen 1-4 heißt (nach Luther 2017):

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.

So sollte es sein, aber die Wirklichkeit sieht nach Veerkamp meist anders aus:

„Guter Hirte“ heißt: „gutes Regiment“. Wenn Staat („gerechter König“, Psalm 72!), dann „guter Hirte“. In der Regel aber ist Staat ein Apparat, der zur Ver selbstständigung neigt, schlimmstenfalls zum korrupten Selbstbedienungsladen von Ezechiel 34 wird.

Johannes 10,16: Andere Schafe, nicht aus diesem Hof: Samaria oder die Völker?

10,16 Und ich habe noch andere Schafe,
die sind nicht aus diesem Stall;
auch sie muss ich herführen,
und sie werden meine Stimme hören,
und es wird eine Herde und ein Hirte werden.

[12. August 2022] Für Klaus Wengst (W320) ist von den Versen 10,14-15 her klar, dass mit seinen dort genannten Schafen, die er kennt und die ihn kennen, Israel gemeint sein muss:

Es ist wahrzunehmen, dass die biblisch grundlegende Verbindung zwischen Gott und Israel als seinem Volk bis in die Gegenwart hinein als weiter beste-

hend bezeugt wird. Als verbindende Mitte hat sich Jesus faktisch für die erwiesen, die nun in den Blick kommen: „Auch andere Schafe habe ich, die nicht aus dieser Hürde sind. Auch die muss ich leiten und sie werden auf meine Stimme hören. Es wird *eine* Herde sein, *ein* Hirte.“

Der Tendenz seiner bisherigen Auslegung entsprechend ist es nicht verwunderlich, wenn Wengst mit diesen anderen Schafen meint identifizieren zu können:

Mit den „Schafen“, „die nicht aus dieser Hürde sind“ und die auf die Stimme Jesu hören *werden*, kommen die Menschen aus den Völkern in den Blick. Sie sind gleichsam die Zugelaufenen. In Jes 56,8 heißt es: „*Spruch des Ewigen, Gottes, der die Versprengten Israels einsammelt: „Noch über sie hinaus will ich einsammeln zu ihren Versammelten hinzu.“*“ In Ez 34,23 und 37,24 wird der messianische Davidide als „*einzigster Hirte*“ des Volkes Israel erhofft. Hier ist Jesus der „*eine* Hirte“ der „*einen* Herde“ aus Juden und Nichtjuden.

Beide prophetische Stellen begründen aber nicht, was Wengst hier behauptet. In Hesekiel 37,15ff. wird ausdrücklich die Vereinigung von Juda und Ephraim verheißen, von daher wäre Johannes 10,16 eher darauf zu beziehen, dass Jesus mit den Schafen aus dem jüdischen Hof auch die verlorenen Schafe Samarias versammeln will, die nach Kapitel 4 dafür ja auch überaus aufgeschlossen sind. Die Jesajastelle kann sich zwar auf die Völker beziehen, aber es geht nach 56,6 definitiv um Fremde aus den Völkern, die sich als Proselyten dem Judentum anschließen wollen. Solche Gottesfürchtige kommen in Gestalt einiger Griechen tatsächlich auch bei Johannes (12,20) auf Jesus zu, aber von einer generellen Völkermission wie bei Paulus, Lukas oder Matthäus ist im Johannesevangelium nirgends die Rede.

Zu Recht beklagt Wengst jedenfalls, dass das, was Paulus und in seinen Augen auch Johannes anstrebte, nicht auf Dauer in die Tat umgesetzt wurde. Damit deutet er sehr klar die Wirkungsgeschichte des Johannesevangeliums als eine Geschichte des Scheiterns. Wenn Jesus als der gute Hirte eine Gemeinde aus Juden und Völkern zusammenführen wollte, dann hat er dieses Ziel eindeutig nicht erreicht:

Demgegenüber müssen wir bedenken, dass es „die Kirche aus Juden und Heiden“ nicht gibt. Eine Nur-Völkerkirche, wie sie faktisch seit vielen Jahrhunderten existiert, hat Johannes gewiss nicht im Blick gehabt, sondern „*auch* andere Schafe“, die Jesus als Hirte „*auch* leiten muss“.

Die Konsequenzen, die sich daraus für unsere christliche Kirche der Neuzeit ergeben, skizziert Wengst im Rahmen eines solidarischen interreligiösen Miteinanders:

Wenn wir wahrnehmen, dass Gott nach wie vor als Hirte Israels bezeugt wird (Ez 34,30f.), kann die Einheit, von der Jesus hier spricht, nicht allein in der Einheit der Völkerkirche erstrebt werden noch gar in dem Versuch einer zu restituierenden „Kirche aus Juden und Heiden“ bestehen. Es gilt vielmehr nach dem zu suchen und es herauszustellen, was Christen mit Juden verbindet. Das weist sie ein in eine solidarische Partnerschaft mit ihnen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass bereits der Reformator Calvin⁷⁵⁹ davon überzeugt war, dass „wir in der Einheit des Glaubens als dem Kern des Bundes mit den Juden vereint“ sind.

Hartwig Thyen (T490) gibt Vers 16 folgendermaßen wieder:

„Und ich habe noch andere Schafe, die nicht aus dieser Hürde sind, und auch die muß (*dei*) ich führen, und sie werden (auf) meine Stimme hören, und (alle) werden eine Herde sein unter einem Hirten.“

Ihm zufolge (T490f.)

„wird hier endlich deutlich, daß jene *aulē* {Hürde} und jene *probata* {Schafe}, von denen bisher die Rede war, keineswegs „die Welt der Finsternis“ samt den in ihr „eingekerkerten Menschenseelen war“, wie Fischer⁷⁶⁰ meint, sondern das Erbteil Israels und die Glieder des erwählten Gottesvolkes, von dem nach 4,23 die *sōtēria tou kosmou* {Rettung der Welt} kommt (vgl. das Bekenntnis der Samaritaner zu Jesus als dem *sōtēr tou kosmou* {Retter der Welt} in 4,42).

Obwohl Thyen hier ausdrücklich die Samaritaner erwähnt, kommt er doch nicht auf die Idee, diese mit den anderen Schafen von 10,16 zu identifizieren, sondern argumentiert unter Berufung auf Otfried Hofius⁷⁶¹ ähnlich wie Wengst (T491):

Wie Jesus sich selbst in 8,12 im Spiel mit Jes 8,23-9,1 und den Liedern vom Gottesknecht, den Gott „zum Bunde des Volkes und zum Licht für die Heiden gemacht hat“ (Jes 42,6), als das *phōs tou kosmou* {Licht der Welt} proklamiert hatte, so spricht er jetzt von seiner göttlich-eschatologischen Bestimmung (*dei*), der „Sammlung der Heiden zur Herde Israels“.

Die von Thyen zur Untermauerung dieser Argumentation herangezogene prophetische Bemerkung des Hohenpriesters Kaiphas in 11,52 über „die zerstreuten Kinder Gottes“, die Jesus durch seinen Tod „zu einer Herde“ zusammenführen wird, bezieht sich aber ebenfalls nicht sicher auf Heiden; viel näher liegt die Annahme, es gehe um die Juden der Diaspora, also das unter die Völker zerstreute Israel.

Nach Hofius allerdings proklamiert

759 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 269. Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 269.

760 Thyen bezieht sich auf Karl-Martin Fischer, Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser: Überlegungen auf Grund von Joh 10, in: K. W. Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament, Berlin 1973, 245-266.

761 Thyen bezieht sich auf den Titel eines Aufsatzes von Otfried Hofius, Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10,16; 11,51), ZNW 58 (1967), 289-291. Auf Zitate von Hofius weise ich im Folgenden mit Seitenzahlen in eckigen Klammern hin.

weit über Texte wie Ez 34,11-31; 37,15-21 oder Mi 2,12 hinaus, die nur die endzeitliche Sammlung aller Verstreuten Israels verheißen, im Widerspruch gegen Dtn 23,2ff bereits das Jesajabuch „das Offensein der Heilsgemeinde Israel für die ‚Verschnittenen‘ und ‚Fremden‘ ...: „Ich will sie zu meinem heiligen Berg bringen / und will sie erfreuen in meinem Bethaus ... / denn mein Haus wird heißen: ‚Bethaus für alle Völker‘ (Jes 56,7). Bei Markus zitiert Jesus eben diese Verheißung mit der Folge, daß die „Hohenpriester und Schriftgelehrten ihn zu beseitigen trachteten“ (Mk 11,17f). Und unmittelbar auf Jes 56,7 folgt diese Verheißung: ... V. 8): „Spruch des Herrn JHWH, der die Versprengten Israels sammelt: Noch mehr werde ich zu ihnen hinzu sammeln, zu seinen Versammelten hinzu“. Diese Übersetzung hat Hofius [290f.] eingehend begründet; er kommt zu dem Schluß: „Es kann m. E. nicht zweifelhaft sein, daß die johanneischen Stellen 10,16 und 11,51f an Jes 56,8 anknüpfen“.

Meine Zweifel gegenüber dieser Argumentation habe ich oben bereits gegenüber Wengst angemeldet; wenn überhaupt hier Jesaja 56,8 im Blick ist, dann unter Berücksichtigung von 56,6, nämlich dass außer Samaria und den Juden der Diaspora auch einzelne Gottesfürchtige oder Proselyten aus den Völkern die Herde Jesu vervollständigen. Weitere Erwägungen zu den „anderen Schafen“ stützt Thyen auf spätere Stellen im Evangelium, vor allem 12,20ff., die dort zu behandeln sein werden.

Ton Veerkamp⁷⁶² äußert zu Vers 16 sehr deutlich die von mir bereits ausgedrückte Skepsis gegenüber der Annahme von Wengst und Thyen, hier gehe es um die Einbeziehung der Völker in die Herde des guten Hirten:

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 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“.

Mit besonderem Nachdruck lehnt Veerkamp jedoch die Vorstellung ab, Johannes könnte bereits so etwas wie die christliche Kirche im Blick gehabt haben, die gegenüber Israel ein neues Gottesvolk darstellt:

762 [Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18](#), Abs. 24 (Veerkamp 2021, 243; 2006, 159).

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.

Seine Auffassung, Vers 16 beziehe sich hauptsächlich auf Samaria und die Diaspora-Juden, stützt Veerkamp am Rande (Anm. 331) auch auf seine

Auslegung von Johannes 2,6 ... Dort standen bei der Hochzeitsfeier in Kana sechs steinerne Wasserkrüge. „Das halbe Israel“, haben wir gesagt. Meint Johannes hier, 10,16, die andere Hälfte?

Johannes 10,17-18: Jesu Gebot vom VATER, sein Leben einzusetzen und zu „nehmen“

10,17 Darum liebt mich der Vater,
weil ich mein Leben lasse,
auf dass ich's wieder empfangen.

10,18 Niemand nimmt es von mir,
sondern ich selber lasse es.
Ich habe Macht, es zu lassen,
und habe Macht, es wieder zu empfangen.
Dies Gebot habe ich empfangen von meinem Vater.

In den letzten beiden Versen 17-18 der Hirtenrede Jesu legt Jesus Wengst zufolge (W320)

noch einmal den Ton auf den Einsatz des Lebens, den er als guter Hirte nicht nur riskiert, sondern auch tatsächlich gebracht hat. Die Formulierung ist in zweierlei Hinsicht auffällig. Zum einen werden zweimal „das Leben einsetzen“ und „das Leben erhalten“ unmittelbar in Zusammenhang miteinander gebracht. „Deswegen liebt mich der Vater, weil ich mein Leben einsetze, auf dass ich es wieder erhalte.“ „Befugnis habe ich, es einzusetzen; und Befugnis habe ich, es wieder zu erhalten.“ So kann nur von Ostern her formuliert werden. Das spielt auf das Geheimnis und die Gewissheit an, dass der Tod Jesu nicht unglückliches Scheitern war, sondern dass Gott ihn zum Leben gewendet hat. Zum anderen wird der Lebenseinsatz Jesu zugleich als freiwillig und geboten dargestellt. „Niemand nimmt es mir weg, sondern ich setze es von mir aus ein.“ „Dieses Gebot habe ich von meinem Vater erhalten.“

In diesem Lebenseinsatz Jesu können seine „Befugnis“, „Macht“ oder „Vollmacht“ auf der einen Seite und das „Gebot“, dem er sich andererseits unterworfen sieht, nicht voneinander getrennt werden (W320f.):

Wer das von Gott Gebotene bejaht, wird souverän gegenüber widerstreitenden Ansprüchen anderer Mächte, selbst wenn diese Mächte tödliche Gewalt

ausüben. Die Passionsgeschichte wird das an Jesus im Gegenüber zu Pilatus als dem Repräsentanten der römischen Macht zeigen.

Zu Jesu Wort (W321): „Dieses Gebot habe ich von meinem Vater erhalten“, führt Wengst Rabbi Akiva als „ein herausragendes Beispiel für den **Einsatz des Lebens für Gottes Gebot**“ in der jüdischen Tradition⁷⁶³ an:

Nach mBer 9,5 ist Gott wie für das Gute so auch für das Üble zu segnen. Das wird mit einer Auslegung des Gebotes, Gott zu lieben (Dtn 6,5), begründet. Zur Forderung, Gott „mit deinem ganzen Leben“ zu lieben, heißt es: „auch wenn er dir dein Leben nimmt“. Die Aufnahme dieser Stelle in bBer 61b erzählt, dass Rabbi Akiva trotz des Verbots der römischen Regierung öffentlich Tora lehrte, deshalb verhaftet und zum Tode verurteilt wurde. Er versteht seinen Märtyrertod als Auslegung und Aufrichtung des Schriftverses, Gott zu lieben „mit deinem ganzen Leben – auch wenn er dir das Leben nimmt“.

Eine rabbinische Parallele⁷⁶⁴ zu dem Satz: „Deswegen liebt mich der Vater, weil ich mein Leben einsetze“, bezieht sich Wengst zufolge auf „dieselbe Zeit nach dem zweiten jüdisch-römischen Krieg“:

„Rabbi Natan sagt: *Denen, die mich lieben und meine Gebote halten* (Ex 20,6): Das sind die Israeliten, die im Land Israel wohnen und ihr Leben für die Gebote einsetzen. Warum gehst du hinaus, um (mit dem Schwert) hingerichtet zu werden? Weil ich meinen Sohn beschnitten habe. Warum gehst du hinaus, um verbrannt zu werden? Weil ich in der Tora gelesen habe. Warum gehst du hinaus, um gekreuzigt zu werden? Weil ich Mazzen gegessen habe. Warum bekommst du (Schläge) mit der Peitsche? Weil ich den Lulav genommen habe. Und sie (die Schrift) sagt (Sach 13,6): *Weil ich geschlagen werde im Haus derer, die mich beliebt machen*. Diese Schläge haben es mir verursacht, geliebt zu werden von meinem Vater im Himmel.“

Dazu, dass Jesus nach Wengst (W320) „von Ostern her“ davon spricht, sein Leben „wieder zu erhalten“, wie er das Wort *lambanein*, wörtlich „nehmen“, übersetzt, kann es in der jüdischen Tradition verständlicherweise keine Parallelstelle geben.

Hartwig Thyen hatte zu Vers 16 abschließend gemeint (T492), dass paradoxerweise erst die Stimme des Hirten seine Schafe „zu Erwählten macht, und daß sie zugleich doch dieser Stimme nur zu folgen vermögen, weil sie seine Erwählten sind. Und die-

763 Wengst zitiert den Traktat Mischna Berakhot 9,5: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988), und den Traktat Berakhot 61b im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

764 Wengst zitiert die Stelle Mechilta d'Rabbi Ismael Jitro (BaChodesch) 6 in: *mechilta d'Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931), 227.

se Relation kann in keine Ontologie {Wesenslehre, Seinslehre} von Ursache und Wirkung aufgelöst werden.“ Daran knüpft er in seiner Auslegung der Verse 17-18 mit einem Bultmann-Zitat⁷⁶⁵ an:

Ähnlich steht es mit der Relation zwischen der ‚Liebe des Vaters‘ und der freiwilligen Lebenshingabe des Sohnes. Wenn Jesus die letztere mit den Worten: „Der Vater liebt mich, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen“, zum Grund der väterlichen Sohnesliebe erklärt, dann „darf die mythologische Sprache (natürlich) nicht dazu verführen, den Gedanken ins Trivial-Menschliche herabzuziehen, als habe Jesus durch sein Opfer die Liebe des Vaters und damit seine Würde erst gewinnen müssen. Der Vater liebte ihn ja *pro katabolēs kosmou* {vor Grundlegung der Welt} (17,24); und es ließe sich wohl auch umgekehrt sagen, daß er sein Leben hingibt, weil der Vater ihn liebt. Was gesagt werden soll, ist eben dieses, daß in seinem Opfer die Liebe des Vaters zu ihm wirklich ist, und daß deshalb dieses Opfer Offenbarung der Liebe des Vaters ist“.

Auch Bultmanns Bemerkung, dass der mit *hina* eingeleitete Nebensatz, den Thyen (T479) mit „um es {sein Leben, seine Seele} dann wieder zurückzunehmen“ übersetzt, „nicht ‚die Absicht oder den Zweck‘ der Lebenshingabe Jesu, sondern ihre Konsequenz zu Sprache bringt“, zitiert Thyen zustimmend.

Wenn Jesus dann fortfährt und erklärt: „Niemand nimmt mir mein Leben (*airei*), sondern allein ich selbst (emphatisches *egō*) gebe es freiwillig hin. Wie ich die Vollmacht habe, es hinzugeben, so habe ich auch die Vollmacht, es (mir) wieder zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater erhalten“, so kommt hier zwar einstweilen nur implizit, wenn auch höchst pointiert zum Ausdruck, was Jesus erst in der folgenden Szene, als die Juden ihn auf dem Tempelweihfest förmlich ‚verhören‘, explizit sagen wird, nämlich: „Ich und der Vater sind Eines“ (10,30; s.u. z. St.), gleichwohl aber wird schon hier der genuin johanneische Gedanke formuliert, daß Jesus nicht nur der Herr seines Todes, sondern Herr auch seiner Auferstehung ist: Als der vom Vater Beauftragte hat er die Vollmacht, sein in den Tod gegebenes Leben erneut zu ergreifen.

Ob die Einheit Jesu mit dem Vater wirklich in dieser Konsequenz zu begreifen ist, darüber ist die Diskussion mit Thyen noch lange nicht beendet. Er meint, dass die Augenhöhe mit Gott, auf die Jesus auf Grund der „seit Grundlegung der Welt waltende[n] Einheit von Vater und Sohn“ gehoben wurde, es nicht einmal zulässt, dass der Vater den Sohn vom Tode erweckt“, denn das würde bedeuten, dass „der eine den anderen wie ein Objekt behandelt.“

765 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 293.

Ton Veerkamp⁷⁶⁶ geht in der Auslegung der Verse 17-18 ganz andere Wege als die übliche Exegese. Zunächst einmal scheut er sich nicht davor, die Solidarität des VATERs als des Gottes Israels mit Jesus als seinem Sohn in Vers 17 wirklich von seinem Einsatz für das Volk Israel her begründet zu sehen:

Die Verse 17 und 18 nehmen den Gedanken von V.15 wieder auf. Der VATER erkennt den Hirten Jesus, den Messias, dem das politische Hirtenamt übertragen wurde (Daniel 7,14). Der Hirte erkennt den VATER, und dieses Erkennen besteht darin, „die Seele für die Schafe einzusetzen“. Das ist die Aussage von V.15. Warum ist der VATER, der Gott Israels, solidarisch mit Jesus? Nicht wegen der Tatsache, dass er der SOHN Gottes sei, sondern weil er seine Seele einsetzt für Israel (für die Schafe). Nicht weil er der SOHN ist, setzt er seine Seele ein, sondern umgekehrt: weil er seine Seele einsetzt, ist er der SOHN.

Den in Veerkamps Augen „kryptische[n] Nebensatz“ *hina palin labō autēn*, den Wengst einfach im Sinne eines österlichen Wiedererhalten des Lebens versteht und den Thyen immerhin nicht als ausdrücklichen Zweck der Lebenshingabe Jesu begreift, übersetzt Veerkamp mit:

„wiederum damit ich sie annehme“ oder: „vielmehr damit ich sie annehme“. Was bedeutet *annehmen*? Der Ausdruck „Seele nehmen“ bedeutet töten; etwa Psalm 31,14: „Sie schmieden Ränke, mir die Seele zu nehmen.“ Das kann hier nicht gemeint sein.

Veerkamp greift aber auch nicht zum traditionellen Verständnis dieses „Nehmens“ im Sinne eines „Zurückbekommens“, ja, er straft diese Auslegungsmöglichkeit mit völliger Missachtung, vermutlich weil er darin eine Verharmlosung des Todes Jesu sehen würde: Jesus bekommt ja in der Auferstehung sein Leben wieder zurück, also ist seine Ermordung durch die römische Weltordnung halb so schlimm!

Die alternative Interpretation, die Veerkamp unternimmt, basiert auf folgenden drei Voraussetzungen: erstens, dass in seinen Augen das „Wort *palin* ... nicht nur eine Wiederholung, sondern auch eine Verstärkung“ bedeutet, und zweitens, dass

hinter „nehmen“ das aramäische Verb *qebal* [steht]. Es ist das Verb, das wir in Mischna Avot 1,1ff. hörten:

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

Das korrespondiert mit der letzten Zeile von V.18: „Dieses Gebot habe ich vom VATER angenommen“ (*elabon, qibbel*).

Drittens setzt Veerkamp voraus,⁷⁶⁷ dass der Ausdruck *tithenai tēn psychēn* {wörtlich: die Seele setzen}, der in 1. Samuel 19,5 das hebräische *šim nafscho* wiedergibt, nicht zwangsläufig auf den Verlust des Lebens hinausläuft:

766 [Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18](#), Abs. 25-29 (Veerkamp 2021, 243-244; 2006, 159-160).

767 [Anm. 320 zur Übersetzung von Johannes 10,11](#) (Veerkamp 2021, 237; 2015, 82).

Der Ausdruck ist selten und dann nur in Verbindung mit *be-kafo*, „seine Seele in seine Faust stellen“, also alle zur Verfügung stehende Kraft einsetzen. Das mag als äußerste Konsequenz den Verlust des eigenen Lebens bedeuten, muss es aber nicht. Man soll *psychē* nicht mit „Leben“ übersetzen. Einige Handschriften, darunter sehr alte, ersetzen *tithēmi* durch *didōmi*, „seine Seele (über)geben“. Die Korrektur geschieht von Johannes 18-19 her.

Aus diesen Voraussetzungen folgt, dass das *labein*, „Nehmen“ oder „Annehmen“, der *psychē*, der „Seele“ oder des „Lebens“, sich gerade *nicht* auf ein in der Auferstehung *palin*, „wieder“ zurückerhaltenes Leben bezieht. Vielmehr wird der „Einsatz des Lebens“, der in der Formulierung *tithēmi tēn psychēn* ausgedrückt wird, im *palin*, also „um so mehr“, erfolgenden „Annehmen des Lebens“ nochmals verstärkt.⁷⁶⁸

So schwierig es auch für mich ist, diese Argumentation nachzuvollziehen, vermeidet sie jedenfalls den Anschein, als sei Jesu Lebenshingabe im Grunde nur eine große Schau, die er abzieht, bevor er sich selbst sein Leben wieder zurücknehmen kann, um in größtmöglicher Herrlichkeit mit seinem Vater im Himmel zu leben. Wäre das nicht Docketismus in Reinkultur, also der Glaube an eine nur scheinbar Mensch gewordene himmlische Gestalt mit göttlich-übermenschlichen Fähigkeiten?

Veerkamp dagegen bleibt in seiner Auslegung ganz bei dem Gebot des VATERS, das Jesus voll und ganz akzeptiert, nämlich im Dienst der Überwindung der römischen Weltordnung die Ermordung ausgerechnet am Schandkreuz der Römer auf sich zu nehmen:

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

Im Hintergrund steht die ausgesprochene oder unausgesprochene Frage: Was nutzt ein Messias, wenn er am Ende doch das Opfer herrschender Verhältnis-

768 In seiner [Anm. 324 zur Übersetzung von Johannes 10,17-18](#) (Veerkamp 2021, 238; 2015, 82) ergänzt Veerkamp zu diesem „Spiel mit *tithēmi* und *labein*“, dass es „mit *apolyein* und *phylassein* in 12,24 [korrespondiert]: Die Seele zugrunde richten, um sie zu bewahren.“

se werden musste? Dieser Weg, sagt Johannes, sei ein bewusst gegangener, politischer Weg. Ob er die einzige Möglichkeit war, müssen wir uns fragen.

Johannes 10,19-21: Die Spaltung unter den Judäern wegen Jesu Rede und Blindenheilung

10,19 Da entstand abermals Zwietracht unter den Juden wegen dieser Worte.

10,20 Viele unter ihnen sprachen:

Er ist von einem Dämon besessen und ist von Sinnen;
was hört ihr ihm zu?

10,21 Andere sprachen:

Das sind nicht Worte eines Besessenen;
kann denn ein Dämon die Augen der Blinden auf tun?

[13. August 2022] Nach Klaus Wengst (W321) schließen die Verse 19-21 nicht nur „den in 9,39 begonnenen Abschnitt ab“, sondern auch den gesamten Zusammenhang ab 9,1. Ich füge hinzu: Da erst im folgenden Vers der Hinweis auf das Tempelweihfest erfolgt, muss man sich außerdem alles seit 7,2 Erzählte im Kontext des Laubhüttenfestes vorstellen.

In Vers 19 ist, wie „schon in 7,43 und 9,16 ... wieder von einer Spaltung die Rede“, in der sich das „Gericht bzw. die Scheidung, wovon Jesus in 9,39 sprach“, darstellt:

Erfolgte sie in 7,43 unter der Menge und in 9,16 unter den Pharisäern, so jetzt „unter den Juden“. Mit diesen Juden werden innerhalb der Szene 9,39-10,21 die in 9,40 eingeführten „Leute von den Pharisäern“ aufgenommen. Die jetzige Spaltung entspricht also der von 9,16, auf die auch mit „wiederum“ Bezug genommen wird. Auch inhaltlich zeigt sich in scharfer Ablehnung Jesu und verhaltener Zustimmung zu ihm Nähe zu jener Spaltung. In quantitativer Hinsicht liegt nun ein stärkeres Gewicht auf der negativen Stellungnahme. Gab es 7,40-42 zwei positive Stellungnahmen und eine negative, vorgetragen von „welchen“, „anderen“ und „wieder anderen“, und standen sich 9,16 „einige“ und „andere“ gegenüber, so jetzt „viele“ und „andere“.

Indem Wengst eine Schlussfolgerung von Kriener⁷⁶⁹ aufnimmt, beurteilt er den in Vers 20 von „Vielen“ aufgenommenen Vorwurf gegen Jesus, der „schon in 7,20; 8,48.52“ geäußert worden ist: „Er ist besessen und von Sinnen“, als „sehr bewusst platziert“, nämlich als

„eine naheliegende Reaktion, wenn jemand behauptet, er könne sein Leben geben und wieder nehmen. Das würde voraussetzen, daß er über die Schöp-

769 Wengst zitiert Tobias Kriener, „Glauben an Jesus“ – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes, Neukirchen-Vluyn 2001, 137.

ferkraft Gottes verfügt. Wenn ein Mensch so etwas behauptet, kann er nur verrückt sein [...].“ Damit erweist sich Jesus als nicht zurechnungsfähig.

Andere (W322) stellen Jesu Worte in den Zusammenhang mit der Heilung, die er vollzogen hat:

„Das sind nicht Worte eines Besessenen.“ Sie begründen ihre Einschätzung mit einem Rückgriff auf die Blindenheilung: „Kann denn ein Dämon Blinden die Augen öffnen?“ Die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums weiß aus Ps 146,8: „*Der Ewige öffnet Blinden die Augen.*“ Gott also war hier am Werk, nicht ein Dämon. In dem, was Jesus sagt und tut, ist Gott präsent, kommt er zum Zuge. So geraten in dieser abschließenden Szene noch einmal der ganze Zusammenhang von 9,1 an und vor allem sein zentrales Problem des Verhältnisses von Gott und Jesus in den Blick. Damit bereitet sie zugleich den nächsten Abschnitt vor, der dieses Problem aufs äußerste zuspitzt und zu klären versucht. Dessen Bedeutung stellt Johannes auch dadurch heraus, dass er ihn zeitlich und räumlich von dem in 9,1-10,21 erzählten Geschehen absetzt und so zu einer eigenen Einheit gestaltet.

Auch nach Hartwig Thyen (T493) weist das „*palin* {wieder} des erneuten ‚Schismas‘ unter den Juden ... zurück auf 7,43 u. 9,16.“ Außerdem erinnert der

Vorwurf, Jesus sei von einem Dämon besessen und nicht Herr seiner Sinne, den die Juden schon in 8,48 und 52 gegen ihn erhoben hatten, ... an die synoptische Unterstellung, Jesus sei von Sinnen (*exestē*: Mk 3,21; das synonyme Lexem *mainomai* findet sich bei Joh nur hier), und er sei von Beelzebul besessen und treibe die Dämonen durch den *archōn tōn daimoniōn* {Obersten der Dämonen} aus (Mk 3,22ff; Mt 9,32-34; 12,22-30; Lk 11,14ff). Gerade weil Jesus bei Joh – anders als in den synoptischen Evangelien – nie als Exorzist in Erscheinung tritt, dürfte es sich bei diesen Vorwürfen um ein Spiel mit den genannten synoptischen Texten handeln.

Schließlich macht Thyen unter Berufung auf Maurits Sabbe⁷⁷⁰

darauf aufmerksam, daß auch Jesu Apologie in Mk 3,23b: *pōs dynatai satanas satanan exballein?* {wie kann der Satan den Satan austreiben?} (vgl. Mt 12,26) der Reaktion derer, die hier erklären: *mē daimonion dynatai typhlōn ophthalmous anoixai?* {kann denn ein Dämon die Augen der Blinden auftun?} (Joh 10,21b), sehr nahe stehe (John 10, 92).

Ton Veerkamp⁷⁷¹ beurteilt die auf Grund der Worte Jesu entstehende Spaltung unter den Judäern im Rahmen seiner politischen Auslegung der Hirtenrede:

770 Thyen zitiert Maurits Sabbe, John 10 and Its Relationship to the Synoptic Gospels, in: derselbe, *Studia Neotestamentica. Collected Essays*, BETL 98, Leuven 1991, 443-466.

771 [Spaltung, 10,19-21](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 244-245; 2006, 160).

Die eindeutig politische Deutung des Gleichnisses macht einige von den Zuhörenden nachdenklich, andere bleiben bei ihrem Urteil. Das Auftreten der messianischen Gemeinde verursacht offenbar Diskussionen unter den rabbinisch orientierten Judäern. Manche halten den Messias, die messianische Gemeinde für „besessen“, für einen durchgeknallten Haufen von Sektierern. Andere aber sehen, dass Jesus Menschen „sehen macht“, dass sie eine Perspektive bekommen. Diese messianischen Gruppen „erleuchten“ andere Menschen; das, so sagen sie, sei doch wohl etwas anderes als die Besessenheit von Fanatikern.

So beendet Johannes den Abschnitt über *Sukkot*, das Fest der Lichter. Jetzt kommt das Fest der Erneuerung, *Chanukka*.

Chanukka: Die Auferweckung des Lazarus als Zeichen der Erneuerung Israels (Johannes 10,22 – 11,54)

[14. August 2022] Wenn ich mit Johannes 10,22 ein neues großes Kapitel im Sinne des Johannes, nicht unserer traditionellen Kapitelzählung, aufschlage, dann folge ich damit dem Vorschlag Veerkamps, den zweiten großen Teil des Evangeliums Johannes 5-12 konsequent an Hand der Angaben zu den jüdischen Festen zu unterteilen. Nach dem sehr langen Kapitel 7,2 bis 10,21, in dessen Mittelpunkt das Zeichen der Blindenheilung stand und in dem vor dem Hintergrund des Laubhüttenfestes über Blindheit und Erleuchtung im übertragenen Sinn gestritten wurde, stellt Johannes nach Ton Veerkamp⁷⁷² mit der Erwähnung des Tempelweihfestes, Chanukka, griechisch *enkainia*, in 10,22 sein nächstes bis 11,54 reichendes Kapitel vor den Hintergrund der Ereignisse, auf die vor über zweieinhalb Jahrhunderten das Fest der *enkainia*, „Erneuerung“, zurückgegangen war:

Antiochos IV., Großkönig der Region Syrien-Mesopotamien – etwa im Umfang des neubabylonischen Reiches – hatte am 15. des Monats Kislew des Jahres 167 v.u.Z. die Stadt Jerusalem eingenommen. Da er aus seinem Reich auch ideologisch ein einheitliches Gebilde machen wollte, erließ er ein Dekret, wonach alle Völker die jeweiligen traditionellen Rechtsordnungen aufgeben und die königliche Rechtsordnung annehmen mussten (1 Makkabäer 1,41). Der König widmete das Heiligtum in Jerusalem zu einem staatlichen Heiligtum um, errichtete dort das Bild des Zeus Olympiakos und verfügte, dass auf der traditionellen Schlachtstätte Opfer für den Staatsgott zu erbringen wären. Daniel nannte das den *Greuel der Verstarrung* (Daniel 11,31). Drei Jahre später befreite Judas Makkabäus die Stadt Jerusalem, nachdem er die Heere Antiochos’

772 [Der Messias und Gott, 10,22-39](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 247; 2007, 5). Mit diesem Abschnitt beginnt das zweite Heft der originalen Druckversion 2007 seiner Auslegung.

IV. geschlagen und verjagt hatte, reinigte das Heiligtum vom hellenistischen Staatskult. Diese Tat heißt *Chanukka*, *Enkainia*, Erneuerung.

Judas und seine Brüder sagten:

„Da, unsere Feinde sind zerrieben worden, steigen wir auf,
reinigen wir das Heiligtum und erneuern (*enkainisai*) es.“

Er sammelte das ganze Heerlager und stieg zum Berg Zion hinauf. ...

Sie reinigten das Heiligtum

und warfen die besudelten Steine an einen unreinen Ort. ...

Es gab eine große Freude im Volk, sehr,

und die Schande durch die Gojim wurde rückgängig gemacht.

Judas und seine Brüder und die ganze Versammlung Israels beschlos-
sen,

dass die Tage der Erneuerung der Schlachtstätte jährlich begangen wer-
den sollen,

acht Tage lang, gerechnet vom fünfundzwanzigsten Tag des Monats Kis-
lew an,

mit Freude und Heiterkeit“ (1 Makkabäer 4,36.43.59).

Die Erwähnung von Chanukka ruft diesen gesamten theologisch-politischen Zusam-
menhang in Erinnerung, und zwar in einer Situation, in der ein viel größerer Greuel
als damals unter Antiochus IV. geschehen ist, ohne dass inzwischen wieder eine Er-
neuerung des Heiligtums hätte stattfinden können:

In diesem ganzen Abschnitt 10,22-11,54 geht es um die Erneuerung Israels. In
den Tagen des Johannes war das Heiligtum verwüstet. Der römische Kaiser Ti-
tus hat das Heiligtum im Jahr 70 und die Schlachtstätte nicht nur entweiht,
wie sein Vorgänger es getan hatte, sondern dem Erdboden gleichgemacht.
Seine Berater haben wohl deutlich gemacht, dass das Heiligtum Mittelpunkt
des gesellschaftlichen Lebens der Judäer war. Soll von diesem Volk nie wieder
ein Aufstand gegen Rom ausgehen, müsste das Heiligtum und die Stadt voll-
ständig vernichtet werden. Die Frage ist: Wie soll der Ort und somit das Leben
des Volkes erneuert werden? Wo ist der Messias?

Um die Frage, ob Jesus dieser Messias ist, der den Tempel und das Leben des Volkes
erneuern könnte, geht es in der nochmaligen Auseinandersetzung mit den Judäern
in 10,22-39. Dieser Streit knüpft thematisch zwar unmittelbar am Vorangehenden
an, dient aber mit der Zuspitzung der Frage nach den Werken seines Vaters, die Je-
sus zu wirken hat, vor allem als Auftakt zum Bericht von Jesu großem Werk der Auf-
erweckung des Lazarus, das Veerkamp als das „Zentrum des Evangeliums“⁷⁷³ be-
greift, und zwar im Sinne der Erneuerung oder Belebung eines Israel, das unter der

773 [Du wirst die Ehre Gottes sehen, 11,1-45](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 253; 2007, 10).

Herrschaft der rom-hörigen Priesterschaft sich praktisch im Zustand der Verwesung befindet.

Den Übergang zu diesem Bericht bilden die Verse 10,40-42, in denen nach Veerkamp⁷⁷⁴ erzählt wird, wie Jesus „an den Ort zurück[kehrt], wo alles anfang“. Von dort aus, wo „[v]iele ... dem Messias vertraut“ haben, in Bethanien jenseits des Jordans, macht er sich zum judäischen Bethanien auf, um „sein letztes und größtes Zeichen“ zu tun.

Klaus Wengst (W323) nimmt zwar auch zwischen 10,21 und 10,22 einen Einschnitt wahr und verweist wie Veerkamp zur „Entstehung von **Chanukka**“ unter anderem auf 1. Makk 4,36-59, aber er sieht das Ende von Kapitel 10 doch eher als Abschluss für den „Mittelteil des Evangeliums (Kap. 7-10)“. Dieser Abschnitt, indem „sich eine deutliche Zweiteilung zeigt“, ist „hauptsächlich christologisch“ geprägt. Zweimal beschreibt Jesus seine Beziehung zu „dem Vater“, worauf ein „Steinigungsversuch“ und der „Versuch einer Festnahme“ durch seine Gegner erfolgt:

Dass an das Entkommen Jesu sein Rückzug an den Ort anschließt, an dem sein Auftreten begann (V. 40-42), markiert einen besonderen Einschnitt in der Darstellung des Evangeliums. Das ordnet diesen Abschnitt – durch die neue Situationsschilderung am Anfang vom Vorangehenden abgehoben – dem gesamten Zusammenhang Kap. 7-10 als einen betonten Schlusspunkt zu.

Das darauf folgende 11. Kapitel ordnet Wengst (W332) nicht mehr dem Chanukka-Fest zu; in seinen Augen bleibt die Erzählung in „zeitlicher Hinsicht ... zunächst unbestimmt. Erst gegen Ende erfährt die Leser- und Hörerschaft, dass wieder ein Pessachfest bevorsteht (V. 55).“ Auf jeden Fall hat das Kapitel 11 ihm zufolge (W332f.)

einen wichtigen Platz in der Gesamtkomposition des Evangeliums. Indem Johannes am Ende von Kap. 10 Jesus an den Ort seines ersten Auftretens zurückkehren und ihn so von dem einen Betanien zu dem anderen Betanien kommen lässt, umgreift er dessen ganzes bisheriges Wirken und lässt es in der Auferweckung des Lazarus kulminieren. Dabei stellt er Jesus, nachdem dieser sich selbst als „die Auferstehung und das Leben“ bezeichnet hat, als aus dem Tod ins Leben Rufenden dar. Hier kommt die bisherige Erzählung zu ihrem Höhepunkt. Darauf deutet auch das zweifache „Nahe“ hin, in örtlicher und zeitlicher Hinsicht ausgesprochen: nahe bei Jerusalem (V. 18) und nahe an Pessach (V. 55). Dieses zweifache „Nahe“ zeigt aber zugleich, dass Jesus noch nicht ganz am Ziel ist. Pessach hat noch nicht begonnen und Jesus ist noch nicht in Jerusalem.

Damit erscheint Jesus für Wengst (W333), bevor „das Pessach“ kommt, „das ‚die Stunde‘ Jesu ist“, in Kapitel 11 „als Lebensspender, der auf dem Weg in seinen Tod

774 [Wo alles anfang, 10,40-42](#), Abs. 4 (Veerkamp 2021, 253; 2007, 10).

am Kreuz ist. Er kann als solcher Lebensspender nur deshalb dargestellt werden, weil er selbst als lebendig und auferstanden bezeugt wird.“ Die „Erzählung von der Auferweckung des Lazarus“ kann also nicht auf irgendeine Art von „historischem Geschehen“ zurückgeführt werden, sondern ihren „wirklichen Anhalt hat sie einzig in dem Zeugnis, ‚dass Gott Jesus von den Toten aufgeweckt hat‘.“

Hartwig Thyen (T493) hält die „Szene des förmlichen Verhörs Jesu durch die *Ioudaioi* während des Festes der Tempelweihe (*enkainia*)“ in Johannes 10,22-39 im Anschluss an Wyller und Østenstad⁷⁷⁵ für „die ‚Peripetie‘ innerhalb der dramatischen Erzählung der Geschichte Jesu“, also (T421) den „Gipfel- und Wendepunkt ... seines irdischen Weges und exakt die *Mitte* des Evangeliums“. Ihm zufolge steht sie auch (T493) „exakt in der Mitte ihres mit 8,12 anhebenden und bis 12,50 reichenden zentralen Aktes“ und bildet „ein absichtsvolles Spiel mit der bei Joh ja an ihrem gewohnten Ort fehlenden synoptischen Szene des Verhörs und der Verurteilung Jesu durch das Synhedrion {Hoher Rat der Juden}“.

Obwohl die folgenden Verse 10,40-42 (T494), die „Jesus und mit ihm den Leser wieder an den Ort zurückbringen [wird,] wo mit 1,19ff alles angefangen hat“, nämlich in „das peräische Bethanien“, in seinen Augen „das ‚Erste Buch‘ unseres Evangeliums“ abschließen, das er „nach dem treuen Zeugen Jesu, dem zu diesem Zeugnis von Gott gesandten Mann, Johannes, das Buch der *martyria* {des Zeugnisses}“ nennt und dem, „[e]röffnet durch die Erzählung von Tod und Auferweckung des Lazarus (Joh 11) und beschlossen durch die Geschichte des Sterbens und Auferstehens Jesu (Joh 18-21) ... dann als Zweites das „Buch der *doxa* {der Herrlichkeit}“ folgt, unterscheidet er dennoch mit „mit Østenstad (34) diese ‚Zäsur‘ {Einschnitt} von den „Einschnitten“, durch welche die einzelnen Akte voneinander getrennt sind“. Das heißt: der zentrale vierte Akt des Johannesevangeliums, der nach Thyen in 8,12 begonnen hat, reicht noch weiter bis 12,50 und bildet mit seiner ersten Hälfte des Abschluss des Buches des Zeugnisses und mit seiner zweiten Hälfte den Beginn des Buches der Herrlichkeit.

Als Begründung für die Zusammengehörigkeit dieses zentralen Aktes führt er unter anderem von ihm wahrgenommene Parallelen in den Kapiteln 8-9 bzw. 10-12 an:

Wie Jesu Proklamation: „Ich bin das Licht der Welt“ in Kapitel 8 das ‚Zeichen‘ der Heilung des Blindgeborenen folgte, so folgt seiner Hirtenrede und seinem Auftritt beim Tempelweihfest nun das ‚Zeichen‘ der Auferweckung des Lazarus und bestätigt damit seine Worte, daß seine Schafe seine Stimme kennen und ihm nachfolgen (10,4.16.27), daß er seine eigenen Schafe namentlich zu sich ruft (10,3; vgl. 11,43: *phōnē megalē ekraugasen: Lazare, deuro exō* {er rief

775 Thyen bezieht sich auf E. A. Wyller, In Salomo's Porch: A Henological Analysis of the Architectonic of the Fourth Gospel, STL 42 (1988), 151-167, und Gunnar Østenstad, The Structure of the Fourth Gospel: Can it be Defined Objectively?, STL 45 (1991), 33-55.

mit lauter Stimme: Lazarus, komm heraus!)) und daß niemand – auch der Tod nicht – sie seiner Hand entreißen kann.

Im selben Atemzug weist er allerdings darauf hin, dass „weit über die Hirtenrede hinweg ... Joh 11 auch an 5,19ff“ anknüpft, „denn mit Tod und Auferweckung des ‚Freundes‘ Lazarus (11,11) ist auch die Zeit gekommen, da der Vater dem Sohn noch weit größere Werke als die bisher Gesehenen zeigen wird, ... (5,20).“ Mir hatte ohnehin nicht eingeleuchtet, warum Thyens vierter Akt erst in 8,12 beginnen sollte, obwohl dort die mit Kapitel 7 am Laubhüttenfest beginnende Handlung so gut wie nahtlos weitergeführt wird.

Auf der anderen Seite sieht Thyen (T495) trotz der in 10,22 erfolgenden „Datierung in den folgenden Winter (*cheimōn ēn* {es war Winter})“ und der Erwähnung des Festes „der Tempelweihe (*enkainia*)“ hier nur einen szenischen Einschnitt und nicht den Beginn eines neuen Kapitels oder Aktes. Zum Tempelweihfest erwähnt er nicht nur seine Hintergründe in den Makkabäerbüchern, sondern auch, dass wohl selbstverständlich „bei der Feier des neuen Festes nun auch der zuvor beim Laubhüttenfest erinnerten Tempelweihen Salomos (1Kön 8; vgl. 2Chron 7) und Serubbabels (Esr 3,4; 6,16) gedacht wurde“.

Die (T510) „Erzählung von den ‚bethanischen Geschwistern‘, nämlich von Lazarus und seinen Schwestern Maria und Martha“, die von Johannes 11,1 bis 12,11 reicht, hatte Thyen⁷⁷⁶ „in einem Beitrag zur Festschrift für Frans Neirynck“ als „einen „[Palimpsest](#) über synoptischen Texten“ bezeichnet, der mit den Prätexten „Lk 10,38-42; 16,19-31; Mk 14,3-9; Lk 7,36-50 ... intertextuell spielt“:

Alle Versuche, jenseits der überprüfbaren Beziehung zu diesen realen Texten noch eine ältere „Wundererzählung“ als die vermeintliche „Quelle“ des Evangelisten ausmachen und von dessen „Bearbeitung“ unterscheiden zu wollen, erscheinen uns ebenso überflüssig wie unmöglich: ‚Überflüssig‘, weil jede zusätzliche Hypothese und zumal das Postulat einer nicht aufweisbaren, sondern nur *virtuellen* Quelle die Argumentation unnötig belastet und um ihre Plausibilität bringt; und ‚unmöglich‘, weil das Gewebe dieser Erzählung derart kunstvoll und dicht, sowie in all seinen Details so unverkennbar durch die individuelle ‚Handschrift‘ des Erzählers geprägt ist, daß keine der zahllosen und miteinander konkurrierenden Rekonstruktionen ihrer vermeintlichen „Quelle“ zu überzeugen vermag.

Außer dem Spiel mit den oben genannten Prätexten sieht Thyen (T511) Johannes 11,1-12,11 auch „als eine Variation der Erzählung von der Auferweckung des Sohnes der Witwe zu Nain (Lk 7,11-17)“:

776 Thyen zitiert Hartwig Thyen, Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1-12,19) als ‚Palimpsest‘ über synoptischen Texten. In: F. van Segbroeck (ed.), The Four Gospels. Festschrift Neyrinck, BeTHL 100, Leuven 1992, Vol. III, 2021-2050.

Indem Johannes damit den *namenlosen* Sohn der Witwe von Nain *Lazarus* genannt hat, hätte er ihm absichtsvoll den Namen jenes armen Mannes gegeben, der krank vor der Tür des Reichen gelegen hatte. Anstelle von dessen bei Lukas von dem reichen Mann in seiner Höllenqual zur Warnung seiner Brüder von Abraham nur *erbetener* Rückkehr aus dem Tode erzählt Johannes seine tatsächliche Erweckung durch Jesus. Und hier gilt nicht nur Abrahams Weissagung: „Wenn sie Mose und die Propheten nicht hören, dann werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht“ (Lk 16,31), sondern hier vollenden die Hohenpriester ihren Unglauben durch den Beschluß, den durch seine Errettung aus Grab und Tod zum wirkungsvollen Zeugen Jesu gewordenen Lazarus erneut zu töten (12,9-11).

Insgesamt betrachtet Thyen „Joh 11,1-12,11 als einheitliche Erzählung“ und beruft sich dabei auf Dorothy Lee,⁷⁷⁷ „die den gesamten Komplex in folgender Weise in sieben kleine Szenen gliedert“:

(1) Krankheit und Tod des Lazarus (11,1-16) – (2) Jesus im Gespräch mit Martha (11,17-27) – (3) Jesus im Gespräch mit Maria und den jüdischen Trauergästen (11,28-37) – (4) Die Erweckung des Lazarus (11,38-44) – (5) Viele Juden glauben an Jesus und das Synhedrium beschließt, ihn zu töten (11,45-57) – (6) Jesu Salbung durch Maria (12,1-8) – (7) Beschluß der Hohenpriester, auch Lazarus zu töten (12,9-11).

Obwohl diese Textabschnitte tatsächlich durch die allein hier vorkommende Erwähnung der drei bethanischen Geschwister zusammengehalten werden, wobei Lazarus allerdings auch noch (12,17) im darauf folgenden Abschnitt über den Einzug Jesu in Jerusalem erwähnt wird, bleibe ich mit Ton Veerkamp⁷⁷⁸ dabei, das johanneische Kapitel der mit dem Tempelweihfest verbundenen Erneuerung Israels mit dem Vers 11,54 zu beschließen, demzufolge sich Jesus „in die Nähe der Wüste“ begibt,

des Ortes, wo einmal Israel durch die Disziplin der Freiheit zu einem Volk zusammengeführt wurde. ... Damit findet der Abschnitt über das Fest *Chanukka* einen sinnvollen Abschluss. Ab jetzt wird bei Johannes nur noch Pascha sein.

Johannes 10,22-24: Jesu messianischer Gang in der Halle Salomos als Herausforderung für die Judäer

10,22 Es war damals das Fest der Tempelweihe in Jerusalem, und es war Winter.

10,23 Und Jesus ging umher im Tempel in der Halle Salomos.

⁷⁷⁷ Thyen zitiert Dorothy Ann Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, JSNT. SS 95, Sheffield 1994, 191ff.

⁷⁷⁸ [Sterben für die Nation, 11,46-54](#), Abs. 16-17 (Veerkamp 2021, 272-273; 2007, 23).

10,24 Da umringten ihn die Juden und sprachen zu ihm:
Wie lange hältst du uns im Ungewissen?
Bist du der Christus, so sage es frei heraus.

[15. August 2022] Nach Klaus Wengst (W323) „bestimmt Johannes“ in Johannes 10,22 „die Situation der neuen Szene hinsichtlich Zeit und Ort: Chanukka in Jerusalem“. Ihm zufolge setzt Johannes also auch an „dem gut zwei Monate“ nach Sukkot „beginnenden Fest Chanukka ... die Anwesenheit Jesu in Jerusalem immer noch voraus“, ohne dass „er sich zwischenzeitlich anderswo aufgehalten habe“.

Zur Frage, warum Jesus nach Vers 23 „im Heiligtum in der Säulenhalle Salomos“ umherging, äußert Wengst (Anm. 587) nur sein Befremden über „den oft wiederholten meteorologischen Unsinn, Jesus habe dort ‚Schutz vor den kalten Ostwinden‘ gesucht“, ⁷⁷⁹ und (W323) dass er „sich also wieder in dem Bereich auf[hält], den er nach 8,59 verlassen hatte“, und zwar in der angeblich von Salomo erbauten Halle Salomos.

Mit der Angabe in Vers 24 (W324): „Da umringten ihn die Juden und sagten ihm: ‚Wie lange hältst du uns hin? Wenn du der Gesalbte bist, sage es uns offen!‘“ wird ein weiterer vergeblicher Gesprächsgang eröffnet, den Wengst als „quälend“ bezeichnet, da „das Gespräch immer wieder neu beginnt und dann doch jedes Mal völlig zusammenbricht“, ja, „handgreiflich“ endet:

Am Johannesevangelium wird hier deutlich, was das Gespräch zwischen Christen und Juden *nicht* tun darf: sich auf den Gegensatz fixieren. Natürlich dürfen Unterschiede und Gegensätze im Gespräch nicht verdrängt und verschleiert, sondern müssen benannt werden. Aber das Gespräch wäre so zu führen, dass sie ausgehalten werden können. Auch nach dem Johannesevangelium gibt es genug Gemeinsames, um das zu ermöglichen.

Inhaltlich erinnert die „an Jesus gerichtete Aufforderung ... an die Aufforderung der Brüder in 7,3f. und nimmt überhaupt die Diskussionen um die Messianität Jesu aus Kap. 7 wieder auf“, worin sich nach Wengst „die Auseinandersetzungen zwischen der auf Jesus bezogenen Gemeinschaft und der Mehrheit ihrer jüdischen Landsleute“ widerspiegeln.

Hartwig Thyen (T496) sieht Jesu Auftritt nach Vers 22-23 „beim Fest der Tempelweihe in der ‚Halle Salomos‘“ durch die Erinnerung „zugleich an die *enkainia* {Erneuerung} des Tempels durch Judas Maccabaeus und an seine ursprüngliche Weihe durch Salomo“ als „ein erstes Indiz für den hochsymbolischen Modus unserer Szene“:

Denn zum letzten Mal, ehe der ‚Eifer um das Haus seines Vaters‘ den, dessen ‚Leib‘ der ‚neue Tempel‘ ist (2,21f), buchstäblich „verzehrt“ haben wird, und

779 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 170, und zur Säulenhalle Salomos P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, 625.

zugleich zum letzten Mal, ehe sich die düstere Ahnung der „Hohenpriester und Pharisäer“, daß nämlich die Römer kommen und ihnen die Tempelstadt und das Volk wegnehmen könnten (*kai arousin hēmōn kai ton topon kai to ethnos* {sie nehmen uns diesen Ort und das Volk weg}: 11,47ff), tatsächlich erfüllen wird, betritt Jesus hier den Tempel.

Dass die Juden Jesus in Vers 24 „von allen Seiten“ bedrängen, versteht Thyen nicht so, dass sie ihn neutral „in ihre Mitte“ nehmen, sondern in dem Sinne, dass

dem derart Gestellten kein Ausweg mehr verbleibt; vgl. Lk 21,20; Hebr 11,30. Bedrohlich klingt dann auch die beschwörende Frage: „Wie lange willst du uns denn noch hinhalten? Wenn du der Messias (*christos*) bist, dann sage es uns doch endlich gerade heraus (*parrhēsia*)“. Und nicht zufällig führen dann Jesu in aller ‚Offenheit‘ und ‚Öffentlichkeit‘, eben in *parrhēsia* gegebenen Antworten zu dem erneuten Versuch der ihn umringenden ‚Juden‘, ihn zu steinigen (V. 31).

Hier zeigt sich nach Thyen erneut, dass das, was die anderen Evangelien innerhalb ihrer Passionserzählung von einem „Prozeß der Juden“ gegen Jesus berichten, sich durch das ganze Johannesevangelium hindurchzieht (T497) und „sogar zur bestimmenden Mitte seines gesamten Evangeliums“ wird:

Die Erzählung von der Tempelreinigung eröffnet diesen Prozeß und auf die Aufsehen erregende Kunde von der Auferweckung des Lazarus hin gipfelt er in dem Todesurteil, das das Synhedrium unter dem Vorsitz des Hohenpriesters Kaiphas gegen Jesus fällt (11,46-53). Weil dieses Urteil in Abwesenheit des Angeklagten ergeht und ohne daß er dazu zuvor angehört worden wäre, ist es ein schroffer Verstoß gegen alles, was die Tora für ein gerechtes Urteil fordert (vgl. 7,51). Die durch Jesu Tempelreinigung und sein doppeldeutiges Wort: „Brecht diesen Tempel nur ab, ich werde ihn binnen dreier Tage neu errichten“ (2,19) begründete Feindschaft eskaliert bis zu diesem fragwürdigen Todesurteil ständig.

Zur Frage, auf welches synoptische Evangelium Johannes in 10,24-38 wohl am ehesten anspielt, meint Thyen mit Sabbe,⁷⁸⁰ dass dieser Abschnitt „unbestreitbar durch den lukanischen Bericht inspiriert ist“. Während nämlich in Markus 14,61 und Matthäus 26,63 der Hohepriester nur eine entscheidende Frage an Jesus richtet, nämlich ob er der Christus ist, der Sohn des Hochgelobten bzw. Gottes, macht Lukas

aus der einen Frage des Hohenpriesters zwei mit einer jeweils eigenen Antwort Jesu, nämlich (1) *ei sy ei ho christos, eipon hēmin* {Bist du der Christus, so

780 Thyen zitiert Maurits Sabbe, John 10 and Its Relationship to the Synoptic Gospels, in: derselbe, *Studia Neotestamentica. Collected Essays*, BETL 98, Leuven 1991, 78, mit den oben von mir übersetzten Worten (die ebd. 77-81 begründet werden):
„which is undeniably inspired by the Lukan account“.

sage es uns!} (Lk 22,67) und (2) *sy oun ei ho hyios tou theou* {Bist du denn Gottes Sohn?} (V. 70).

Ton Veerkamp⁷⁸¹ geht zunächst näher darauf ein, was Johannes mit der Bemerkung über den Winter meinen mag:

„Es war Winter. Jesus ging seinen Gang im Heiligtum – im Säulengang Salomos.“ 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.

Es gibt allerdings noch eine andere Möglichkeit, diese Bemerkung zu erklären, auf die Hans Förster⁷⁸² hingewiesen hat:

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 Tempelweihfeste 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.

Weiter besteht Veerkamp darauf, das für das Umhergehen Jesu im Säulengang Salomos verwendete Verb *peripatein* angemessen zu begreifen:

Auf der Decke des Säulengangs standen die Gemächer der Priester. Hier *geht* der Messias *seinen Gang*. Das ist etwas anderes als ein Spaziergang. *Peripatein* bedeutet immer ein Lebenswandel nach dem Willen Gottes. Der Lebenswandel Jesu ist der Lebenswandel des Messias. Das spüren die Judäer, sie kreisen ihn förmlich ein.

Das heißt, es ist der messianische Lebenswandel Jesu, der erneut die judäischen Gegner Jesu dazu herausfordert, ihn zu befragen und seinen Anspruch zu bestreiten.

In diesem Zusammenhang unterscheidet Veerkamp ähnlich wie Wengst zwischen den zeitlichen Ebenen der Erzählung und des Erzählers; das heißt, man kann nur verstehen, was Johannes hier meint, wenn man die offenen Fragen in der Zeit nach

781 [Der Messias und Gott, 10,22-39](#), Abs. 5-8 (Veerkamp 2021, 248; 2007, 6).

782 Hans Förster, *Bibelübersetzung, Bibelverständnis und Antijudaismus. Ein hermeneutischer Zirkel?* In: Deutsches Pfarrernetz 10/2020, 631-635, hier 635.

dem Judäischen Krieg und die Konflikte der johanneischen Gemeinde mit ihren rabbinisch geprägten jüdischen Zeitgenossen im Hintergrund mit berücksichtigt:

In der Logik der Erzählung: „Bis wann erhebst du uns die Seele, hältst du unsere Seelen in der Schweben?“ In der Logik des Erzählers heißt es: „Kommt noch so etwas wie Messias?“ Die beiden Ebenen müssen sorgfältig getrennt werden. Die Ebene der Erzählung ist das Geschehen um das Jahr 30, die Ebene des Erzählers ist das Geschehen nach dem Jahr 70. Dieses Wechselspiel zwischen den zwei Ebenen setzt sich fort.

Jesus bzw. die messianische Gemeinde haben immer behauptet, Jesus sei der Messias, aber die Judäer vertrauen ihm nicht. Sie vermögen nicht einzusehen, dass das Vertrauen in diesen Messias etwas an der trostlosen Lage ändert.

Was kann der johanneische Jesus diesem Misstrauen entgegensetzen?

Johannes 10,25-30: Jesu Einssein mit Gott auf Grund seiner Werke als Hirte Israels

10,25 Jesus antwortete ihnen:

Ich habe es euch gesagt, und ihr glaubt nicht.

Die Werke, die ich tue in meines Vaters Namen, die zeugen von mir.

10,26 Aber ihr glaubt nicht, denn ihr seid nicht von meinen Schafen.

10,27 Meine Schafe hören meine Stimme,
und ich kenne sie und sie folgen mir;

10,28 und ich gebe ihnen das ewige Leben,
und sie werden nimmermehr umkommen,
und niemand wird sie aus meiner Hand reißen.

10,29 Was mir mein Vater gegeben hat, ist größer als alles,
und niemand kann es aus des Vaters Hand reißen.

10,30 Ich und der Vater sind eins.

[16. August 2022] Nach Klaus Wengst (W324) hatte sich die Samaritanerin in 4,25f. zu Jesus als Messias bekannt, und die „letzte Erwähnung dieses Titels erfolgte in 9,22, wonach ‚die Juden‘ sich verabredet hatten, von der synagogalen Gemeinschaft fernzuhalten, wer immer ihn als solchen bekennt.“ Von daher ist die Antwort Jesu in Vers 25 für

die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums ... keine Überraschung: „Ich habe es euch gesagt, aber ihr glaubt nicht.“ Auf der Ebene der Darstellung muss der von Jesus erhobene Anspruch gemeint sein, wie er in unterschiedlichen Formulierungen in Kap. 5-8 immer wieder erhoben wurde. Dabei begegnete – im Munde anderer – in Kap. 7 auch mehrfach der Messias Titel (V. 26f.31.41f.). Danach lässt Johannes von neuem fragen.

Wie in 5,36 beruft sich Jesus zur Legitimation seines messianischen Anspruchs auf seine Taten: „Die Taten, die ich im Namen meines Vaters vollbringe – die legen Zeugnis für mich ab“, wobei nach Wengst alle „seine ‚Taten‘, seine ‚Zeichen‘, ... hinauslaufen auf die eine Tat, dass er sein Leben einsetzt, auf dass er es wieder erhalte (10,17f.) – also auf die Einheit von Tod und Auferstehung.“

Was in Vers 26 nach Vorherbestimmung klingt: „Aber ihr glaubt nicht“, „weil ihr nicht von meinen Schafen seid“, womit „auf die erste Hälfte von Kap. 10 zurückgegriffen wird“, (W324f.),

ist Ausdruck einer als verstellt erfahrenen Situation: Dass das, wovon man selbst zutiefst überzeugt ist, von anderen, mit denen man an denselben Gott glaubt und mit denen man „die Schrift“ als sein ansprechendes Wort teilt, radikal abgelehnt wird, gilt als schlechterdings unbegreiflich und wird auf Gottes eigenes Handeln zurückgeführt. Dass Jüdinnen und Juden, die in Jesus nicht den Messias erkennen, nicht zu den „Schafen“ Jesu gehören, weil „der Vater“ sie ihm nicht gegeben hat (vgl. 6,37; 10,29), wäre allerdings anders zu werten, als Johannes es tut. Sie sind und bleiben „Schafe“ Gottes, weil in Geltung bleibt, was nach Ez 34,31 Gott seinem Volk zusagt: *„Und ihr seid meine Herde, die Herde meiner Weide.“*

Auch Vers 27 (W325) greift „Motive aus dem ersten Teil von Kap. 10“ auf, indem Jesus positiv „über die ‚Schafe‘ Jesu und das Verhältnis zwischen ihm und ihnen“ redet: „Meine Schafe hören auf meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir.“ Hinzu kommt in Vers 28 eine Verheißung, die unter anderem in 5,24f. geäußert wurde: „Ich gebe ihnen ewiges Leben“, und die Wengst folgendermaßen interpretiert:

Dass Jesus trotz und in aller Bedrängnis „Leben“ gibt, dass im Vertrauen auf ihn wirklich gelebt werden kann, scheint eine Grunderfahrung der Gemeinde zu sein. Dass dieses Leben auch angesichts des Todes gilt und bleibt, wird Jesus besonders eindrücklich in 11,25f. sagen. Zwei entschiedene Negationen unterstreichen die Verheißung: „Und sie gehen nie und nimmer verloren und niemand wird sie aus meiner Hand rauben.“ Diese Motive lassen sich auch aus der Situation erfahren und weiter drohenden Abfalls verstehen und dienen dem Umgang mit dieser Situation und der Festigung derer, die noch da sind und bleiben sollen.

Die Aussage von Vers 29, die Wengst so wiedergibt: „Was mein Vater mir gegeben hat, ist größer als alles und niemand kann es aus der Hand des Vaters rauben“, stellt in seinen Augen den „letzten Grund“ der eben genannten Verheißung Jesu dar, indem „Gott selbst als Garant des Bewahrt- und Gehaltenwerdens erscheint“. Nur am Rande erwähnt Wengst (Anm. 590), dass nach Barrett⁷⁸³ auch die Lesart möglich ist:

783 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 381. Auch Thyen wird in diesem Abschnitt Barrett zitieren; darauf werde

„Mein Vater, der (sie) mir gegeben hat, ist größer...“, und „deshalb kann niemand sie aus seiner Hand reißen“, worüber eine „definitive Entscheidung“ nach Wengst „kaum möglich“ ist. Entscheidend sind (W325) zwei Folgerungen, die sich aus Vers 29 ergeben, erstens:

Die „Schafe“ Jesu haben ihre Größe nicht in sich selbst; sie sind ein „Gegebenes“, das sich ganz und gar „dem Vater“ verdankt. Weil aber der Gebende eben „der Vater“ ist, sind sie in der Tat über alles andere hinaus ausgezeichnet, weil es sie unverlierbar macht. Wer aus der Hand des Vaters gegeben ist, darüber hält er weiter seine Hand, sodass es nicht entrissen werden kann und nicht verloren geht. Daran wird gegen alle andere Erfahrung – und über sie hinaus blickend – mit gutem Trotz festgehalten.

Zweitens zieht Wengst (W325f.) aus den „zwei sachlich einander entsprechende[n] Aussagen: Niemand kann die Schafe aus der Hand Jesu rauben; niemand kann sie aus der Hand des Vaters rauben“, den „geradezu terminologisch zum Ausdruck“ gebrachten Schluss,

dass Jesus und der Vater „Hand in Hand“ arbeiten. Damit ist die anschließend ausgesprochene „Einheit“ von Jesus und dem Vater von vornherein als eine funktionale gekennzeichnet, eben als ein gemeinsames, ein einmütiges Wirken. Genauer, da mit der Aussage vom Vater als dem, der Jesus „die Schafe“ in die Hand gegeben hat, dessen Vorordnung herausgestellt ist: als ein Wirken des Vaters durch Jesus.

Von daher ist Wengst zufolge (W326) die übliche Wiedergabe von Vers 30: „Ich und der Vater sind eins“, missverständlich; er plädiert „vom damit gemeinten Sinn her“ für die genauere Übersetzung: „Ich und der Vater wirken einmütig zusammen.“ Dazu zitiert Wengst Calvin:⁷⁸⁴ „Dahin zielt alles, daß in seinem [Jesu] Wirken kein Unterschied zwischen ihm und dem Vater sei“, aber dennoch bestehe keine Wesensgleichheit mit Gott:

„Die alten Ausleger haben diese Stelle fälschlich dazu verwandt, zu beweisen, Christus sei mit dem Vater eines Wesens. Doch Christus spricht hier nicht von seiner Wesenseinheit mit Gott, sondern von der Übereinstimmung zwischen ihm und dem Vater.“

Als Argument (W326) für „ein funktionales Verständnis“ sieht Wengst

auch die neutrische Formulierung. Ihre wörtliche Übersetzung lautet zwar: „Ich und der Vater sind eins.“ Ohne die dogmatische Tradition der Alten Kirche hätte man jedoch so nicht übersetzt. Das zeigt die genau parallele Formu-

ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen.

784 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 279 und 275.

lierung in 1. Kor 3,8. Dort schreibt Paulus, bezogen auf sich und Apollos – wörtlich übersetzt: „Der da pflanzt und der da begießt, sind eins.“ Aber so übersetzt den Schluss dieses Satzes nur die um größtmögliche Wörtlichkeit bemühte „Elberfelder Übersetzung“ und produziert damit Unsinn. Alle anderen von mir eingesehenen Übersetzungen bringen textgemäß das einmütige Zusammenwirken zum Ausdruck. Da es sich in Joh 10,30 nicht anders verhält, sollte auch hier entsprechend übersetzt werden. Dem Evangelisten geht es auch an dieser Stelle darum, dass in Wort und Werk Jesu Gott selbst begegnet, hier präsent ist.

Dem funktionalen Verständnis von 10,30 entspricht nach Wengst sachlich „**das Verhältnis zwischen Gott und Mose**“, wie es ein Midrasch⁷⁸⁵ über 2. Mose 14,21 beschreibt:

Nach Ex 14,21 „neigte Mose seine Hand über das Meer“, dass es sich spalte. Unmittelbar anschließend heißt es, dass Gott das Meer zurückweichen lässt. Das nimmt der Midrasch zum Anlass zu erzählen, dass sich das Meer dem Mose zunächst widersetzt habe. Dazu wird ein Gleichnis geboten von einem König, der einen Garten verkauft. Der Käufer aber wird vom Wächter des Gartens erst eingelassen, als der König selbst kommt. „So stand Mose am Meer. Mose sprach zu ihm im Namen des Heiligen, gesegnet er, dass es sich spalte; aber es akzeptierte das nicht. Er zeigte ihm den Stab, aber es akzeptierte das nicht, bis der Heilige, gesegnet er, sich über ihm in seiner Herrlichkeit offenbarte. Aber als der Heilige, gesegnet er, sich in seiner Herrlichkeit und Macht offenbarte, begann das Meer zu fliehen. Denn es ist gesagt (Ps 114,3): *Das Meer sah und floh*. Mose sprach zu ihm: ‚Den ganzen Tag habe ich zu dir im Namen des Heiligen, gesegnet er, gesprochen, aber du hast es nicht akzeptiert, wovor fliehst du jetzt? *Was ist dir, Meer, dass du fliehst?*‘ (Ps 145,5) Es sprach zu ihm: ‚Nicht vor dir, Sohn Amrams, fliehe ich; vielmehr (Ps 114,7f.): *Vor dem Herrn erbebe, Erde, vor Jakobs Gott, der den Fels in einen Wasser- teich wandelt, einen Kiesel zu Wasserquellen.*“

Für den (W327) „traditionell“ vorgegebenen „**Begriff des Wesens für das Verständnis von Joh 10,30**“ führt Wengst Thomas von Aquin⁷⁸⁶ an, „der den Satz ‚Ich und der Vater sind eins‘ sofort so erläutert: ‚nämlich in der Einheit des Wesens. Denn die Natur des Vaters und des Sohnes ist dieselbe‘.“ Unter den von Wengst angeführten modernen Autoren, die immer noch „die Aussage von der Präsenz Gottes in Jesus auf den Begriff des Wesens“ bringen, obwohl dieser „außerhalb griechischer Ontolo-

785 Wengst zitiert den Midrasch Mechilta d’Rabbi Ismael Beschallach (Wajehi) 4 in: *mechilta d’Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931), 102f.

786 Wengst zitiert Thomas von Aquins Kommentar zum Johannesevangelium, Teil 1, Göttingen 2011, Nr. 1450.

gie“ doch kaum „hilfreich sein kann“, gehe ich nur auf Beutler⁷⁸⁷ ein, bei dem deutlich wird, wie „sehr hier die dogmatische Tradition und nicht eine nachvollziehbare Argumentation die Feder führt“:

„Auch wenn die Aussage von V. 30 von der Einheit von Vater und Sohn im Handeln ausgeht, *muss* sie doch als Aussage über die Einheit von Vater und Sohn im *Sein* verstanden werden. Vater und Sohn sind nicht ‚einer‘, sondern ‚eins‘, aber *damit dann doch im Wesen eins*“. ... Hier wird lediglich die eigene Überzeugung als die des Johannes behauptet.

Hartwig Thyen gibt (T497) Jesu Antwort auf die Frage nach seiner Messianität in den Versen 25-27 folgendermaßen wieder:

„Ich habe es euch (ja bereits) gesagt, und doch glaubt ihr nicht. Die Werke, die ich im Namen meines Vaters vollbringe, die zeugen für mich. Ihr aber glaubt darum nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört. Meine Schafe erhören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir nach“.

Dass er den Juden gegenüber „bisher noch nirgendwo *explizit* erklärt habe, daß er der Messias sei“, ist ihm zufolge ein (T498) „Scheinproblem“, da Jesus in seiner „Wiederaufnahme von Themen seiner Hirtenrede“ ja genau den Ort angibt,

an dem Jesus denen, die sich doch rühmen, die Schrift zu kennen, im Spiel mit Ez 34 unzweideutig gesagt hat, daß er der verheißene Messias und Gottes davidischer Knecht ist: „Und ich werde über sie einen einzigen Hirten bestellen, der sie weiden soll, meinen Knecht David, der soll sie weiden und ihr Hirte sein“ (Ez 34,23).

Nachträglich fällt Thyen hier noch ein Hinweis von Morris⁷⁸⁸ zur Auslegung der Hirtenrede ein,

daß die ungewöhnliche Wendung: *ho misthōtos kai ouk ōn poimēn* {der Lohnhirte, der nicht Hirte ist} [10,12] wegen des Gebrauchs von *ouk* anstelle des mit dem Partizip üblichen *mē* an biblische Namen wie „*Lo-ammi*“ {Nicht-mein-Volk in Hosea 1,9 und 2,25} erinnere, so daß man wohl verstehen müsse, daß ein ‚Mietling‘ ein „Nicht-Hirte“ ist.

Von daher sollte den Gegnern Jesu von den Werken Jesu „doch wenigstens die Heilung des Blindgeborenen noch im Gedächtnis sein, den sie wie ungetreue ‚Nicht-Hirten‘ und bloße ‚Mietlinge‘ gerade aus seiner sicheren Hürde ausgestoßen hatten“:

Im Gegensatz also zu dem Verhalten dieser „Nicht-Hirten“ hatte Jesus mit seinem Tun an dem Blindgeborenen Gottes eigenes Hirtenwerk wahrgenommen: „Das Verlorene will ich suchen, das Versprengte zurückführen, das Gebroche-

787 Wengst zitiert Johannes Beutler, Das Johannesevangelium, Freiburg u. a., 2. Auflage 2016, 317; die Hervorhebungen stammen von ihm.

788 Thyen zitiert Leon L. Morris, The Gospel According to John, NLC, London, 2. Aufl. 1974, 510.

ne verbinden und das Kranke stärken“ (Ez 34,16). Wieder begegnet hier das Paradox, daß sie nicht glauben und nicht hören *können*, weil sie nicht seine Schafe sind, und daß sie sich durch ihr Nicht-Glauben- und Nicht-Hören-Wollen doch zugleich erst zu „Nicht-Schafen“ *machen*, so daß auch hier gilt: „Wenn ihr doch wenigstens blind wäret, dann hättet ihr keine Sünde. Weil ihr nun aber zu sehen behauptet, bleibt eure Sünde“ (9,41).

Die folgenden Verse 28-30 sind nach Thyen so wiederzugeben:

„Und ich gebe ihnen das ewige Leben, und in Ewigkeit sollen sie niemals (*ou mē*) zugrunde gehen, denn niemand wird sie meiner Hand je entreißen (*harpazein* in V. 12 vom ‚Wolf‘ dem ‚Mietling‘ gegenüber gesagt). Was mein Vater mir gegeben hat, ist größer als alles; und niemand vermag (es) der Hand meines Vaters zu entreißen. Ich und der Vater sind Eines“.

Dazu beschäftigt sich Thyen zunächst ausführlich mit der breiten Erörterung der textkritischen Probleme der ersten Hälfte von Vers 29 durch Barrett, auf die Wengst nur ganz kurz eingegangen war. Barrett [380f.] findet in den Handschriften insgesamt fünf verschiedene Lesarten, von denen ihm diejenige, die mit „mein Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer als alle anderen“, zu übersetzen wäre, am unkompliziertesten und sinnvollsten erscheint, während er es bei der Lesart: „was er mir gegeben hat, ist größer als alles“, schwierig findet, „dem Satz einen Sinn zu geben“. Er meint nämlich: „Der Kontext läßt an die Schafe denken, aber von diesen kann nicht gesagt werden, sie seien größer als alle“ [381]. Thyen sieht das etwas anders (T499):

Uns scheint der Fall jedoch unkomplizierter. Denn zum einen sind es natürlich nicht einfach die Schafe, die als solche und von Haus aus größer wären als alles andere, sondern *weil der Vater sie ihm anvertraut hat* (vgl. 6,39; 17,2), sind sie das kostbarste Gut des Sohnes als ihres ‚guten Hirten‘. Und zum anderen ist *ho patēr* {der Vater} das Subjekt des Relativsatzes, das diesem hier „echt johanneisch“ vorangestellt ist, und kein *Nominativus pendens* {ein außerhalb des Satzverbandes hängendes und im Nominativ stehendes Satzglied} (Barrett). Der Sinn ist darum: „Was der Vater ihm gegeben hat und in folge dessen in der schützenden Hand Jesu ruht, ist eben dadurch größer als alles andere“... ⁷⁸⁹

Diesem Gedanken gegenüber müsste nach Thyen „die bloße Deklaration, daß Gott größer als alle oder als alles sei“, als „allzu banal erscheinen“, anders übrigens als die Aussage in 14,28, die Jesus als der Christus auf sich selber bezieht, „*hoti ho patēr meizōn mou estin* {dass der Vater größer ist als ich}“. Genau das wiederum mag Thyen zufolge darin „seinen Ausdruck gefunden haben“, dass die futurische Aussage „niemand wird“ von 10,28 über das aus-der-Hand-Reißen der Schafe zur Aussage „niemand kann“ in 10,29 gesteigert wird:

789 So zitiert Thyen Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 466.

Jedenfalls aber kommt in diesen beiden parallelen Sätzen unüberhörbar zur Sprache, daß Jesus dazu gesandt und bestellt ist, als der vom Vater „*erweckte eine*“ und gute Hirte dessen ureigenes Hirtenamt wahrzunehmen (Ez 34,11ff. 23ff). Insofern ist hier schon impliziert, was der folgende Satz als die Peripetie des gesamten Evangeliums (Wyller) nun aussprechen wird: *egō kai ho patēr hen esmen* {Ich und der Vater sind eins}. Dabei ist durch das Neutrum *hen* die Einheit der *Verschiedenen* ausgesagt und nicht etwa behauptet, daß der himmlische Gott und der irdische Mann Jesus als sein fleischgewordener *logos* einer und derselbe wären. ... Diese Einheit der Verschiedenen – bei Paulus in der Metaphorik des Leibes und seiner Glieder ausgedrückt – gilt auch für die Relation der Jünger untereinander, für die Jesus den Vater bittet: „... Und die Herrlichkeit, die du mir gabst, die habe ich ihnen gegeben, damit sie Eines (*hen*) seien, so wie wir Eines sind“ (17,22).

Damit ist Thyen bei der Auslegung von Johannes 10,30 angelangt, dem Vers, den er als den zentralen Vers des Johannesevangeliums überhaupt ansieht. Bisher scheinen seine Aussagen durchaus denen von Wengst über eine funktionale Einheit des einmütigen Wirkens Jesu mit dem Vater zu entsprechen, sieht er doch sogar die Einheit der Jünger Jesu in Analogie zur Einheit Jesu mit dem Vater. Ja, indem er an Hoskyns⁷⁹⁰ anknüpft, setzt sich Thyen sogar ausführlich mit dem „Grundfehler ... der von den christlichen Apologeten seit dem zweiten Jahrhundert in guter Absicht aber mit unseligen Folgen vollzogenen Vermählung der biblischen Texte mit platonisch-stoischer Ontologie“ auseinander:

Daß diese Einheit des Sohnes mit dem Vater weder eine bloß moralische noch eine metaphysische und auch nicht eine solche ist, die als mystische beschrieben werden könnte, sondern daß allen derartigen Erklärungsversuchen gegenüber gilt: „Der Hintergrund der johanneischen Sprache und des johanneischen Denkens liegt in der früheren Überlieferung über das Wirken Jesu und, wie der Autor mit Bedacht feststellt, im Alten Testament“, hat Hoskyns klar herausgestellt.

Wie ist aber Hoskyns' treffende „negative Abgrenzung sowohl von einem moralischen, als auch von einem metaphysischen, mystischen oder mythologischen Verständnis des Eins-Seins Jesu und des Vaters“ zu präzisieren und positiv zu ergänzen? Worin besteht denn nun „die Einheit und *isotēs* {Gleichheit} Jesu und des Vaters“?

Die alten christlichen Apologeten (T500) hatten versucht, sich

790 Thyen zitiert Edwin Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), *The Fourth Gospel*, London, 2. Aufl. 1947, 389f., mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten: Thyen zitiert Edwin Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), *The Fourth Gospel*, London, 2. Aufl. 1947, 389f., mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten:

„The background of the Johannine language and thought lies in the earlier tradition of the ministry of Jesus and, as the author carefully points out, in the Old Testament“.

durch den Nachweis der *Vernünftigkeit* des christlichen Glaubens gegen die heidnischen Vorwürfe, daß die christlichen Theologen doch nichts anderes als nur leere und neue Mythen verbreiteten, zur Wehr zu setzen. ... Dabei bestand der Grundirrtum der Apologeten in ihrer Meinung, den Angriffen auf eben dem Feld widerstehen zu können, aus dem sie erwachsen waren, und sie mit eben dem Instrumentarium erfolgreich bekämpfen zu können, das ihre Widersacher ausgebildet hatten.

An dieser Stelle macht Thyen erneut auf die von J. Fischer (vgl. meine [Anm. 507](#)) „begründete Unterscheidung zwischen dem ‚transsubjektiven Bestimmtheitsein‘ aller Wirklichkeit durch ‚Texte‘ und der durch Regeln geleiteten ‚intersubjektiven Verständigung‘ aufmerksam“, mit der ich bereits zur Auslegung [von Johannes 5,45-47](#) nicht sonderlich viel anfangen konnte:

Dabei haben wir gesehen, daß es gilt, „das christologische Dogma der Einheit von Menschheit und Gottheit Jesu“ – jenseits der verhängnisvollen Verstrickungen der christlichen Theologie in ontologische Aussagen über das ‚Wesen‘ Gottes und des Gottmenschen Jesus Christus sowie über dessen vermeintliche ‚Naturen‘, die Unmögliches beanspruchen, wenn sie intersubjektiv sagen wollen, was ‚der Fall ist‘ – so zu interpretieren, „daß der, welcher als historischer Jesus im Zusammenhang unserer *intersubjektiv* erschlossenen Welt in Erscheinung getreten ist, zugleich der ist, dessen textgewordene Geschichte die Wirklichkeit im Ganzen auf *transsubjektiver* Ebene qualifiziert, was bedeutet, daß die Wirklichkeit im Ganzen von dieser seiner Geschichte her zu lesen ist. Christus ist Mensch, sofern er als historischer Jesus in den Zusammenhang unserer ‚story‘ gehört, und er ist Gott, insofern wir, was die transsubjektive Bestimmtheit unserer Welt betrifft, in den Zusammenhang seiner ‚story‘ gehören.“ [Fischer 171f].

Das Fazit, das Thyen daraus zieht, ist in meinen Augen alles andere als eine präzise Aussage über Jesu Einheit mit dem Vater ohne philosophisches Wortgeklänge:

Wenn Johannes Jesus als den fleischgewordenen *logos*, der im Anfang bei Gott war und ohne den kein Geschöpf geworden ist, in sein Evangelium einführt, so heißt das, daß der in den Texten der Bibel ‚Schrift‘ gewordene Logos die ‚*transsubjektive Bestimmung*‘ aller Wirklichkeit ist und als solche jeglicher ‚*intersubjektiven Verständigung*‘ der Menschen untereinander, über die Welt sowie über deren Natur und Geschichte als die Bedingung von deren Möglichkeit vorausgeht.

Bedauerlich ist, dass Thyen in seiner inhaltlichen Bestimmung der Einheit Jesu mit dem Vater – jedenfalls in diesem Zusammenhang – überhaupt nicht auf den Hintergrund „im Alten Testament“ eingeht, auf den Hoskyns mit Recht aufmerksam gemacht hat.

Diesen Zusammenhang mit den jüdischen Heiligen Schriften sucht Ton Veerkamp⁷⁹¹ aufzuweisen, indem er danach fragt, wie Jesus bzw. „die messianische Gemeinde“ zur Zeit des Johannes auf das Misstrauen ihrer jüdischen Gegner reagiert. Genügt es, wenn Jesus (Vers 25) erwidert: „Die Werke, die ich tue im Namen meines VATERS, die geben Zeugnis für mich“?

Auf der Ebene der Erzählung wirkt die Verweigerung, Jesus zu vertrauen, unredlich. Aber ist auf der Ebene des Erzählers ein Hinweis auf Werke, die vor langer Zeit verrichtet wurden, die niemand nachprüfen kann und die nachweislich nichts an der Lage des Volkes geändert haben, vertrauenswürdig? Wir wollen unsere Rolle eines unparteiischen Auslegers nicht aufgeben. Man kann die Skepsis der judäischen Gegner des Johannes verstehen.

Auf dieser Basis begreift Veerkamp die Aussage in Vers 26 über ihren Unglauben, weil sie nicht zu seinen Schafen gehören, als gesunden Realismus:

So realistisch ist Johannes schon: Wer nicht dazu gehört, kann weder verstehen noch glauben, und erst recht nicht vertrauen.

Was Jesus in den Versen 27 bis 29 an Argumenten bringt, ist

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

Die „Begründung“ dafür steht Veerkamp zufolge in Vers 10,30:

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

Wie Wengst begreift Veerkamp also die Einheit des Messias Jesus mit dem VATER als eine funktionale Übereinstimmung des Handelns. Und aus dieser Einheit mit dem Gott Israels folgt das unmittelbare Interesse des Messias an der Sammlung und Befreiung ganz Israels. Wenn christliche Exegeten Zweifel äußern, ob das, was der VATER Jesus in dieser Hinsicht anvertraut hat, tatsächlich, wie Vers 29 sagt, größer ist als alles, dann haben sie keine Ahnung von der Einzigartigkeit und Unermesslichkeit der Liebe und Treue, die Gott mit seinem Volk Israel verbindet. In ihrer Eigenschaft

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

als das Volk Israel sind Jesu Schafe also zwar nicht von sich aus, aber doch von der Erwählung durch den NAMEN her gegen Thyens Auffassung (T499) eben doch in gewisser Weise „von Haus aus größer ... als alles andere“.

Johannes 10,31-33: Ein Steinigungsversuch, weil Jesus sich selbst „gottgleich“ oder „zu Gott“ macht

10,31 Da hoben die Juden abermals Steine auf, um ihn zu steinigen.

10,32 Jesus antwortete ihnen:

Viele gute Werke habe ich euch erzeugt vom Vater;
um welches dieser Werke willen wollt ihr mich steinigen?

10,33 Die Juden antworteten ihm:

Um eines guten Werkes willen steinigen wir dich nicht,
sondern um der Gotteslästerung willen
und weil du ein Mensch bist und machst dich selbst zu Gott.

[17. August 2022] Die Reaktion (W327) auf Jesu „Aussage vom einmütigen Zusammenwirken mit dem Vater“ besteht nach Wengst gemäß Vers 31 bei den „anwesenden Juden“ darin, dass sie „wiederum Steine auf[hoben], um ihn zu steinigen.“ Denn sie konnten Jesu „Anspruch ... als Verletzung der Einzigkeit Gottes“ verstehen. Anders jedoch als in der entsprechenden Situation von 8,59 „kommt es hier noch einmal zum Gespräch – um dann schließlich doch an vergleichbarer Stelle zu enden.“

Während Jesus in seiner Reaktion auf den Steinigungsversuch erneut „auf seine Taten“ verweist, „die ‚vom Vater‘ ausgehen“, und seine Gegner fragt: „Um welcher von ihnen willen wollt ihr mich steinigen?“ (W327f.)

macht die Antwort „der Juden“, die der Sache nach den Vorwurf von 5,18 wiederholt, deutlich, wo der Anstoß liegt: „Für eine gute Tat wollen wir dich nicht steinigen, sondern für Lästerung, und zwar weil du, obwohl du ein Mensch bist, dich gottgleich machst.“

Dabei übersetzt Wengst (Anm. 595) das Wort *theos*, weil es „hier wie in 1,1 ohne Artikel“ steht, nicht einfach mit „zu Gott“, sondern „gottgleich“ (vgl. seine Auslegung [von Johannes 1,1c](#)).

Näher erläutert Wengst dazu (W328), dass es hier

um einen Anstoß geht, der auf der Ebene der Gemeinde des Evangelisten und ihrer Kontrahenten eine Rolle spielt. Auf der Zeitebene Jesu ist ein solcher Vorwurf nicht gut denkbar, wohl aber gegenüber der Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde. Zur Debatte steht der von ihr für ihn erhobene hohe Anspruch – gleichgültig, was er Gutes getan haben mag –, und der wird als Gotteslästerung empfunden und gilt deshalb als unerträglich. Worin die Blasphemie besteht, erläutert die zweite Vershälfte: in der Vergötzung eines Menschen. ... Es geht also um die Wahrung des ersten Gebots. Das will selbst-

verständlich auch der Evangelist mit dem Glauben an Jesus nicht verletzen, wie die gleich folgende Argumentation deutlich macht.

Nach Hartwig Thyen (T500) ist es in Vers 31

gewiß kein Zufall, daß die Juden, die Jesus in der Halle Salomos förmlich ‚umzingelt‘ haben und ihn in die Enge treiben wollen, auf sein provozierendes Wort hin: „Ich und der Vater, wir beide (*esmen*), sind Eines“, erneut (vgl. 8,59) Steine ergreifen, um ihn zu steinigen. Denn das Wort, dessen „Wir“, das in dem *esmen* impliziert ist, hat allein in 14,23 eine gewisse Analogie. Abgesehen davon aber übertrifft es alles, „was in den anderen Schriften des NT über das Verhältnis zwischen Jesus und Gott gesagt wird“.⁷⁹²

Dazu möchte ich nachdrücklich daran erinnern, dass es Thyen bisher nicht gelungen ist, überzeugend zu verdeutlichen, worin die alle anderen neutestamentlichen Aussagen über Jesus und Gott übertreffende Bedeutung dieser Formulierung bestehen soll. In einer Wesenseinheit soll sie ja Thyen zufolge nicht bestehen. Aber worin besteht dann Jesu Einheit mit Gott auf der von ihm mit Fischer (siehe oben im vorigen Abschnitt) so bezeichneten transsubjektiven Ebene, wenn ihm eine rein funktionale Übereinstimmung des Wollens und Wirkens nicht weit genug reicht?

Jesu Reaktion auf den Steinigungsversuch (Vers 32) gibt Thyen folgendermaßen wieder:

„Viele gute Werke ‚aus dem Vater‘ (Werke also, die ihren Ursprung in Gott haben) habe ich euch ‚gezeigt‘ (d. i. vor euren Augen getan), wegen welches dieser Werke wollt ihr mich denn nun steinigen?“

Dabei erinnert Thyen zufolge die ungewöhnliche „Bezeichnung der ‚Werke‘ Jesu als *kala* (schön oder herrlich)“ an die „Auszeichnung des Hirten als *ho kalos* {den guten, wörtlich: schönen} (10,11.14)“.

Darin (T501), dass die Wörter *blasphēmia* und *blasphēmein* {Gotteslästerung, lästern} bei Johannes nur „in unserer Szene“ vorkommen (Vers 33 und 36), sieht Thyen ein Indiz dafür, dass hier „ein intertextuelles Spiel mit Mk 14,55ff / Mt 26,59ff“ vorliegt, wo Jesus in der Verhandlung „vor dem Synhedrium“ mit genau diesen Worten Gotteslästerung vorgeworfen wird. Dagegen fehlt das „griechische Lexem *blasphēmia*“ im jüdischen „Gesetz über die Gotteslästerung ... Lev 24,15f“, wo das hebräische *naqav schem-jhwh* {Antasten des Namens JHWHs} ins Griechische mit *onomazein to onoma kyriou* {den Namen des HERRN nennen} übersetzt wird.

Anders als Wengst verwahrt sich Thyen dagegen, das artikellose Wort *theon* als ein Adjektiv im Sinne von „gottgleich“ oder „göttlich“ zu verstehen, „denn ‚Göttlichkeit‘ ist schwerlich eine *Eigenschaft* des Menschen Jesus“. Auch er verweist dazu auf die Parallelstelle [Johannes 1,1](#), wo in meinen Augen allerdings ein anderer Fall vorliegt.

792 Thyen zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 170.

Wenn Johannes davon spricht, dass Jesus *theos* ist, dann meint er weder eine Wesensidentität mit Gott noch eine göttliche Eigenschaft des Menschen Jesus, sondern die vollkommene Ausgerichtetheit des Menschen Jesus auf den Gott Israels. Wenn Jesu Gegner in 10,33 ihm vorwerfen, er mache sich selbst *theon*, dann dürften sie durchaus meinen, dass er sich verwerflicherweise tatsächlich „zu Gott“ machen will. Das scheint Thyen insofern anders zu sehen, als sich Jesus in seinen Augen nicht zu Unrecht, sondern zu Recht mit Gott gleichsetzt:

Das Mißverständnis der Juden, die Jesus ‚umringen‘, liegt hier wie in 5,18 darin, daß sie meinen, Jesus *make sich selbst zu etwas*, was er doch von Ewigkeit her immer schon ist, nämlich *isos tō theō* {Gott gleich} (5,18) und, als der vom Vater, der freilich ‚größer‘ ist als er, unterschiedene Sohn, gleichwohl *theos* (10,33; 1,1...).

Daher meint er auch nicht wie Jerome Neyrey⁷⁹³ „im Blick auf 5,18 und 10,33“ sagen zu können:

„Hier wie dort führt eine wörtliche Auslegung der Worte Jesu zu der ironischen Situation, dass die Juden in ihrem Einwand formal gerechtfertigt sind, dass aber das, was sie sagen (wenn man es richtig versteht), genau die Wahrheit ist, die Johannes behaupten will“.

Nach Ton Veerkamp⁷⁹⁴ hat der Evangelist mit seiner Formulierung „ICH und mein VATER, EINS sind wir“, zwar keineswegs die Absicht, Jesus in unzulässiger Weise mit Gott gleichzusetzen, sondern, wie oben gesagt, „das Handeln des Messias“ ganz und gar im Sinne eines „*einheitlichen* Handeln[s] Gottes und seines Messias“ zu begreifen:

Gleichzeitig wusste der Erzähler sehr genau, was er mit dieser Formulierung provoziert. Er wusste, dass die Judäer dies als „Antastung des NAMENS“ auffassen müssen. Er wusste es seit 5,18, seit der Reaktion auf die Heilung des Gelähmten am Schabbat. Steine sind die erwartete Antwort auf die Provokation.

In seiner Antwort betont Jesus erneut mit anderen Worten die Übereinstimmung seines Handelns mit dem Gott Israels, kann dadurch aber nicht den Verdacht ausräumen, er habe sich der Gotteslästerung schuldig gemacht:

Der *gute* Hirte verrichtet „*gute Werke* von meinem VATER her“. Dieser Ausdruck ist eine andere Form für die Einheit des Handelns von VATER und dem

793 Thyen zitiert Jerome Neyrey, I Said You Are God – Ps 82.6 and John 10, JBL 108/4 (1989), 373, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„Here, as there, a literal interpretation of Jesus’ words produces the ironical situation that the Jews are formally justified in their objection, yet what they say (when properly understood), is precisely the truth which John wishes to assert“.

In seinem Literaturverzeichnis taucht dieser Titel allerdings nicht auf.

794 [Der Messias und Gott, 10,22-39](#), Abs. 11-12 (Veerkamp 2021, 249; 2007, 6-7).

Messias. Weshalb die Aufregung? Die Einheit des Handelns ist tatsächlich so vollkommen, dass die Hörenden auf die Einheit des (griechischen) Seins, auf Wesenseinheit (*homoousios* wird es später heißen!) schließen mussten. Deswegen hegen sie den dringenden Verdacht, dass es hier um Blasphemie geht. Die Gegner unterstellen, dass Jesus sich selbst zu Gott macht. Das wäre Blasphemie, eine besondere Form von Idolatrie, ebenfalls ein Kapitalverbrechen (Mischna Sanhedrin 7,6). In den Augen der Judäer ist die Verehrung Jesu in der messianischen Gemeinde Götzendienst, Blasphemie.

Auch Veerkamp (Anm. 339) weist darauf hin, dass in 3. Mose 24,10-12 das „Wort *blasphēmia*“ nicht vorkommt; das hebräische Wort *naqav* versteht er, Martin Buber folgend, im Sinne einer „Antastung des NAMENS“.

Eine solche Antastung des NAMENS durch den Messias Jesus findet nach Johannes aber eben deshalb nicht statt, weil Jesus genau diesen befreienden NAMEN Gottes in seinem ganzen Reden und Handeln vollkommen verkörpert. Da seine Gegner das nicht anerkennen können, müssen sie wiederum ihn – bzw. muss das rabbinische Judentum die messianische Gemeinde Jesu – der Antastung des NAMENS beschuldigen.

Johannes 10,34-36: Wenn zu Israel gesagt wurde: „Götter seid ihr!“, dann ist erst recht der von Gott geheiligte Jesus Gottes Sohn

10,34 Jesus antwortete ihnen:

Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz (Psalm 82,6):
„Ich habe gesagt: Ihr seid Götter“?

10,35 Wenn jene „Götter“ genannt werden,
zu denen das Wort Gottes geschah
– und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden –,

10,36 wie sagt ihr dann zu dem,
den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat:
Du lästerst Gott –,
weil ich sage: Ich bin Gottes Sohn?

[18. August 2022] Auf den Vorwurf der Gotteslästerung antwortet Jesus in Vers 34 Wengst zufolge (W328) unter Bezug „auf die Schrift als gemeinsame Basis, eingeleitet mit der Wendung: ‚Steht nicht in eurer Tora geschrieben?‘“, wobei die „Formulierung ‚eure Tora‘“ wie in 8,17 nicht bedeutet,

dass Jesus sich von ihr distanzieren, bezeichnet er die herangezogene Stelle doch gleich anschließend als „Schrift“, die nicht aufgelöst werden kann. Da diese Stelle den Psalmen entnommen ist, bezeichnet „Tora“ hier die ganze Schrift. Zitiert wird die griechische Übersetzung von Ps 81,6: „*Ich habe gesagt: Götter seid ihr.*“ Sie entspricht genau dem hebräischen Text von Ps 82,6.

Verschiedene rabbinische Texte zieht Wengst heran, in denen „unter Verweis auf Ps 82,6 der Name ‚Gott‘ nicht nur auf die Person des Mose, sondern auf ganz Israel bezogen wird“, und zwar werden (W329) die „Israeliten ... deshalb ‚Götter‘ und ‚Kinder des Höchsten‘ genannt, weil Gott seine Worte an sie gerichtet hat.“

Indem Jesus in Vers 35 daran mit der ersten „Hälfte eines Schlusses vom Leichten aufs Schwere“ anknüpft: „Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes erging“, so wird, wie Kriener⁷⁹⁵ „zu Recht“ herausstellt,

„die Bedeutung des johanneischen Jesus somit grundlegend auf derselben Ebene mit der Bedeutung Israels gesucht... Die Kategorien für das Verstehen werden in positiver Anknüpfung an Aussagen der Schrift und jüdisches Selbstverständnis gewonnen und nicht in der Entgegensetzung.“

Der Schluss, den Jesus daraus zieht, lautet nach Wengst wie folgt:

„Dürft ihr dann dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: ‚Du lästerst‘, weil ich gesagt habe: Sohn Gottes bin ich?“ Wenn also schon alle Adressaten des Gotteswortes „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ genannt werden, um wieviel weniger verdient dann Jesus aufgrund seines Anspruchs, Sohn Gottes zu sein, die Anklage der Lästerung, da er doch von Gott geheiligt und in die Welt gesandt worden ist!

Dabei kann die Formulierung „Söhne des Höchsten“ aus der zweiten Hälfte von Psalm 82,6 veranlasst haben, dass „jetzt für Jesus wieder der Titel ‚Sohn Gottes‘ gebraucht wird“ (W330):

Zugleich liegt ein Rückbezug auf den in V. 24 genannten Messiasstitel vor, mit dem er im Rahmen der königlichen Messianologie – auch im Johannesevangelium (20,31) – zusammengehört. Schließlich wird hier deutlich, dass er funktional verstanden ist: von Gott angeredet und beauftragt sein.

Mit dem „Motiv der Heiligung“, das hier mit der Sendung Jesu verbunden wird, könnte der Evangelist nach Wengst

besonders an Jer 1,5 anknüpfen, wonach Gott Jeremia von Mutterleib an geheiligt und zum Propheten bestimmt hat. ... Von daher versucht Johannes, den für Jesus erhobenen Anspruch verständlich zu machen: In dem, was Jesus sagt und tut, redet und handelt, begegnet Gott selbst. In dieser Weise des Zusammenwirkens mit Gott, des Wirkens Gottes durch ihn, gilt es, dass er „gottgleich“ und „Sohn Gottes“ ist. Es geht nicht um die Vergötzung eines Menschen, sondern um die Präsenz Gottes in Jesus. Die Möglichkeit, von Jesus zu reden, wie Johannes es hier tut, zeigt er also von der Schrift her. Aber ob der

795 Wengst zitiert Tobias Kriener, „Glauben an Jesus“ – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes, Neukirchen-Vluyn 2001, 144.

in seinem Schluss vom Leichten aufs Schwere für Jesus erhobene Anspruch, dass Gott selbst in ihm präsent sei, zu Recht besteht, lässt sich nicht beweisen, sondern kann nur im Vertrauen darauf, dass es so sei – also im Glauben – positiv beantwortet werden.

Auch Hartwig Thyen (T501) legt Wert darauf, dass Jesus in Vers 34 „sich mit seinem Reden von ‚eurem Gesetz‘ nicht etwa von den Juden und ihrer Bibel distanziert“, denn (T502) „Jesu Berufung auf die Schrift würde ja buchstäblich bodenlos, wenn er deren unaufhebbare Verbindlichkeit für *beide* Partner des Dialogs in irgendeiner Weise in Frage stellen wollte.“

Durch das Schriftzitat (T501) „Ich habe gesagt, ihr seid Götter“, wird Thyen zufolge (T502) wie

stets bei Johannes, so ... auch hier ... dessen gesamter *Kontext*, in diesem Fall also der ganze 82. Psalm (in der LXX, wonach Joh hier zitiert, Ps 81) ins Spiel gebracht: „Gott steht auf in der Versammlung der Götter (*synagōgē theōn*) / inmitten der Götter hält er Gericht. / Wie lange wollt ihr noch ungerecht richten / und der Frevler Partei ergreifen? / Schafft Recht den Waisen und Armen! / Sprecht frei (*dikaiōsate*) die Niedrigen und Elenden! / Befreit die Bedürftigen und Bettler / und entreißt sie der Hand des Sünders. / Die haben weder Wissen noch Einsicht / sie wandeln dahin (*diaporeuontai*) in Finsternis / und machen die Fundamente der Erde wanken. / Ich habe gesagt: *Ihr seid Götter (egō eipa theoi este)* / und allesamt Söhne des Höchsten (*kai hyioi hypsistō pantes*). / Aber wie Menschen sollt ihr sterben / und wie einer der Fürsten zu Fall kommen. / Erhebe dich, Gott, und richte die Erde, / denn du bist der Alleinerbe aller Völker“ (V 1-8).

Wenn dieser „Psalm mit seiner Rede von einer (offenbar himmlischen) Götterversammlung auch polytheistischem Milieu entstammen“ mag, „so hat das Israel des zweiten Tempels den Psalm doch längst im Lichte seines Glaubens gedeutet, daß JHWH der einzige Gott und Herr der Welt ist“. Unter den verschiedenen „Deutungen der ‚Götter‘ des Psalms“ (T503) kann nach Neyrey nur diejenige Tradition „einen nennenswerten Beitrag zur Interpretation von Joh 10,28ff“ leisten, „die das Volk Israel durch die Gabe der Tora am Sinai in den Stand von ‚Göttern‘ versetzt sieht.“ Dazu sei nur ein „früher Midrasch“ zu 5. Mose 32,20 zitiert, den Neyrey⁷⁹⁶ folgendermaßen wiedergibt:

796 Thyen zitiert Sifre zu Dtn nach Jerome Neyrey, I Said You Are God – Ps 82.6 and John 10, JBL 108/4 (1989), 656, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„You stood at Mount Sinai and said: ‚All that the Lord hath spoken will we do and obey‘ (Ex 24,7), (whereupon) ‚I said: Ye are Gods‘ (Ps 82,6); but when you said to the (golden) calf: ‚This is thy God, o Israel‘ (Ex 32,4), I said to you: ‚Nevertheless, ye shall die like men‘ (Ps 82,7)“. All diese und weitere Belege zeigen deutlich, daß die Annahme der Tora und der Gehorsam ihr gegenüber „led to genuine holiness which resulted in deathlessness, hence, Israel could be called god because deathless“.

„Du standest am Berg Sinai und sagtest: ‚Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun und gehorchen‘ (Ex 24,7), (woraufhin) ‚Ich sagte: Ihr seid Götter‘ (Ps 82,6); als ihr aber zu dem (goldenen) Kalb sagtet: ‚Das ist dein Gott, Israel‘ (Ex 32,4), da sagte ich zu dir: ‚Trotzdem werdet ihr wie Menschen sterben‘ (Ps 82,7)“. All diese und weitere Belege zeigen deutlich, daß die Annahme der Tora und der Gehorsam ihr gegenüber „zu echter Heiligkeit führte, die in Unsterblichkeit resultierte, daher konnte Israel Gott genannt werden, weil es unsterblich war“.

Thyen ist davon überzeugt, dass „wir in Joh 10,31ff der frühesten bisher bekannten Spur dieser Tradition des Midrasch begegnen“, denn „die Schrift [nennt] nach Jesu Wort diejenigen ‚Götter und allzumal Söhne des Höchsten‘ ..., *an die das Wort Gottes erging*“, womit niemand anders als „die Israeliten“ gemeint sind (T503f.),

die am Sinai die Tora empfangen und sich feierlich verpflichteten, sie zu halten. Wie einst Adam, den er „nach seinem Bilde“ geschaffen hatte, so wollte Gott seinem erwählten Volk durch seinen neuen Schöpfungsakt am Sinai ewiges Leben verleihen. Aber wie Adam dieses Leben für immer verlor, als er Gottes Gebot übertrat, so gilt auch von Israel, seit es mit der Anbetung des goldenen Stierbildes die Sünde zur Herrschaft brachte: „Doch sterben sollt ihr wie Menschen und zugrunde gehen, wie einer der Fürsten“.

Indem der Psalm „die Subjekte ‚Götter‘ und ‚allesamt Söhne des Höchsten‘ ... als Synonyme“ nebeneinanderstellt (T504),

beansprucht Jesus, wenn er sagt: „Ich bin der Sohn Gottes“, nichts anderes als das, was ganz Israel sein sollte und sein könnte, wenn es nicht der Sünde Tür und Tor geöffnet hätte. Wir können darum Jesu Frage nun wohl so paraphrasieren: Wenn Gott selbst einst am Sinai eure Väter ‚Götter‘ genannt und ihnen gottgleiche Unsterblichkeit verheißen hat, weil sie sein in Gestalt der Tora zu ihnen gekommenes Wort willig angenommen und zu halten versprochen hatten, wie könnt ihr dann von dem, den der Vater *geheiligt* und in die Welt gesandt hat, behaupten: Du lästerst! Nur weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn? Wie der Midrasch sieht Johannes die Prädikation: „Ihr seid Götter“ oder „Gottgleiche“ aufs engste mit Unsterblichkeit und Heiligkeit verknüpft und gebraucht den Psalm nicht nur aus äußerlichen Gründen als biblisches *dictum probans* {Hauptbeleg} für Jesu Anspruch, der Sohn Gottes zu sein.

Daher erblickt Thyen in den Versen 35-36 Thyen einen entscheidenden Beleg dafür, dass Jesus auf Grund seiner Heiligung durch den Vater sowohl sündlos ist als auch wie Gott selbst Herr über sein Leben ist, so dass er es hingeben und es wieder zurücknehmen kann:

Nicht Jesus selbst, sondern der *Vater* hat ihn geheiligt (*hēgiasen*) und in die Welt gesandt (V. 36), *hina sōthē ho kosmos di' autou* {damit die Welt durch ihn gerettet werde} (3,17). „Geheiligt“ heißt, daß er als der „Heilige Gottes“

(6,69) das Werk vollenden wird, das der Vater ihm aufgetragen hat; daß er die Wahrheit ist und Wahres sagt; daß er sündlos ist und ihn darum niemand einer Sünde überführen kann (8,46). Nicht erst nachträglich, wie jener Generation Israels am Sinai, ist ihm das Wort Gottes widerfahren (*egeneto*), sondern er ist dieses fleischgewordene Wort in Person, das „bei Gott“ war, noch ehe die Welt geschaffen wurde. Als der *monogenēs tou patros* {Einziggeborene des Vaters} (1,14) – und das heißt: als der, den allein der Glaubende als sein transsubjektives Bestimmtsein wahrzunehmen vermag – hat er, im Unterschied zu allen Menschen, das Leben „in sich selbst“ wie sein Vater (5,26). Und er will und wird seinen Schafen das ewige Leben geben. Als ihr ‚guter Hirte‘ wird er sie bewahren, so daß sie keiner jemals seiner Hand entreißen wird (10,28).

Bedauerlich ist, dass ein wichtiger Gedanke, den Thyen dem Midrasch entnommen haben könnte, im Zuge seiner Übertragung auf Jesus verlorengelht, nämlich dass Jesus der *monogenēs tou patros*, der „Einziggezeugte des Vaters“, nicht anders ist als in seiner Verkörperung des Erstgeborenen Sohnes Gottes, nämlich Israels. Allzu schnell meint Thyen Jesus von Israel ablösen und Jesu rettendes Handeln auf den *kosmos* im Sinne der gesamten Menschenwelt beziehen zu können, ohne zu bedenken, dass Johannes keine generelle Völkermission kennt und einzelne Griechen, die zur Sammlung ganz Israels hinstoßen wollen, nur ganz am Rande erwähnt. Dennoch ist Thyen dafür zu danken, dass er auf die klare Verwurzelung des Johannes in den jüdischen Schriften aufmerksam macht.

Ton Veerkamp⁷⁹⁷ taucht nicht so tief wie Wengst und Thyen in die rabbinischen Parallelen der Verse 34-36 ein. Er denkt mehr über die Aussichtslosigkeit von Auseinandersetzungen nach, die an Hand von Bibelziten geführt werden:

Jesus/Johannes schlägt den Gegnern das Argument mit einem Schriftzitat aus den Händen. Solche Streitgespräche sind oft Zitatenschlachten, nicht nur zwischen Juden und Christen oder zwischen verschiedenen Sorten von Christen, auch bei Marxisten! Solche Gespräche haben noch nie zur Verständigung geführt. Dennoch lohnt es sich, den Psalm 82, aus dem das Zitat „Götter seid ihr“ stammt, anzuhören. Ja, „Götter sind sie, sie sind sie wie der Höchste (*bene ʿeljon*) / aber wie Menschheit (*ke-ʾadam*) müssen sie sterben.“ An sich kann man einen Menschen also „Gott“ oder „Sohn Gottes (des Höchsten)“ nennen, zumindest solange die Schrift („eure Tora“) noch Geltung hat.

Eben diese Geltung der Tora scheint aber mehr und mehr in den messianischen Gemeinden zum Problem zu werden. Wird die Gottessohnschaft Jesu noch, wie es Veerkamp für Johannes eigentlich annimmt, von den jüdischen Schriften her begriffen, toragemäß im Sinne der Verkörperung des Willens und Wirkens des befreiten NAMENS, oder übersteigt die anbetende Verehrung Jesu bereits alles, was Ju-

797 [Der Messias und Gott, 10,22-39](#), Abs. 13-14 (Veerkamp 2021, 149; 2007, 7).

den tolerieren können? Dazu setzt Veerkamp seine eben von mir unterbrochenen Ausführungen fort:

Nur ist das nicht der Punkt. Der Punkt ist die Praxis des Kultes um Jesus in den messianischen Gemeinden, ein Kult, der weit über das hinausgeht, was bei den Judäern Mose an Verehrung zuteil wird. Auch wir, die wir nicht wie üblich „die Juden“ wegen ihres Unglaubens verurteilen, sondern um Verständnis für beide Seiten bemüht sind, tun uns schwer, den unüberbrückbaren Graben zwischen beiden zu sehen.

In diesem Zusammenhang schiebt Ton Veerkamp⁷⁹⁸ in seine Auslegung einen ausführlichen Exkurs unter dem Titel „Gesetzlichkeit“ über das johanneische Verständnis der jüdischen Tora ein. Dazu setzt er bei der Kritik des Gesetzes an, die der Befreiungstheologe Franz Hinkelammert⁷⁹⁹ aus Costa Rica in seinem Buch über das Johannesevangelium unter dem Titel: *Der Schrei des Subjektes* geübt hat. Veerkamp zufolge ist dieses Buch „ein Versuch der Aneignung eines Grundtextes des Christentums in einem Teil der Welt, der zwar zutiefst durch dieses Christentum geprägt ist, aber nicht zum ‚Westen‘ gehört.“ Zunächst beschreibt Veerkamp allgemein das Vorgehen lateinamerikanischer Befreiungstheologie:

Das Christentum diene in der Regel dazu, den Menschen Gehorsam gegenüber den jeweils herrschenden politischen, sozialen, ökonomischen Systemen einzuprägen. Die Menschen sollten sich als *Objekte* der Gesetzmäßigkeit solcher herrschenden Systeme begreifen und sich als solche akzeptieren. Die *Theologie der Befreiung* in Lateinamerika war und ist der Versuch, die ideologische Unterwerfung der Menschen unter die Gesetze der Systeme mit dem gleichen Instrument zu unterlaufen, mit dem die Unterwerfung ideologisch organisiert wurde, mit der Bibel. So heterogen die *Theologie der Befreiung* auch sein mag, so durchgängig ist sie subversive Lektüre der Bibel; sie ist eine *Contralektüre*. Vor diesem Hintergrund ist das Buch Hinkelammerts zu sehen.

Gegen die Behandlung der Menschen als *Objekte* erheben die Menschen ihre Stimme; das ist *der Schrei des Subjektes*. Das Johannesevangelium ist nach Hinkelammert der Aufschrei der Menschen gegen ein Gesetz, das sie zu Objekten macht. Sein Versuch ist daher nicht nur legitim, er ist notwendig.

Konkret zu Johannes 10,22-39 schreibt Veerkamp nun, dass dieser Abschnitt für die Argumentation Hinkelammerts von zentraler Bedeutung ist:

In ihm geht es um die Göttlichkeit der Menschen. Jesus habe, so Hinkelammert, den Anspruch auf Göttlichkeit nicht nur als eigenes Prärogativ empfunden.

798 [Scholion 7: Gesetzlichkeit](#), Abs. 1-11 (Veerkamp 2021, 250-252; 2007, 8-10).

799 Veerkamp zitiert Franz J. Hinkelammert, *Der Schrei des Subjekts. vom Welttheater des Johannesevangeliums bis zu den Hundejahren der Globalisierung*, Luzern 2001. Ich beziehe mich im Folgenden auf dieses Buch mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

den, vielmehr haben alle Menschen dieses Prärogativ: „Ihr seid Götter!“ Die Menschen stehen über dem Gesetz, so wie der Menschensohn über dem Gesetz des Schabbat steht: „Dies ist der Sinn der Gesetzeskritik und des Verständnisses der Sünde, die in Erfüllung des Gesetzes begangen wird“ [133].

Für Hinkelammert macht Johannes das deutlich, indem seine Erzählung nicht die Darstellung des individuellen Heils durch die Heilsgeschichte Jesu ist, sondern Darstellung eines „Welttheaters“. In der Tat: kein anderer messianischer Erzähler und Schriftsteller hat Rom so sehr zu seinem Thema gemacht wie Johannes. Der Untertitel des Buches Hinkelammerts lautet: „Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung“. Hinkelammert zeigt, dass die Priester, die den Tod Jesu wollen und herbeiführen, nicht aus irrationaler Bosheit handeln, sondern höchst rational. Die Gesetze des Römischen Reiches erfordern seitens der Akteure eine Rationalität, der sie nicht entkommen können. Was ist der Tod eines Menschen gegen das Fortbestehen eines Gemeinwesens (vgl. S. 78ff.)? Und so liest er das Evangelium gegen die Rationalität eines globalen Systems, das gerade auf seinem Kontinent seine tödliche Wirkung entfaltet.

Obwohl Veerkamp den politischen Hintergrund des Johannesevangeliums nicht anders beschreiben würde als Hinkelammert, geht er doch in der Auslegung dessen, was unter der Tora zu verstehen ist, ganz „andere Wege“:

Uns geht es darum, deutlich zu machen, dass die Tora mehr als „Gesetz“ ist. Die ganze Tora, alle fünf „Bücher Mose“, ist eine große Befreiungserzählung, und die Gesetze fungieren innerhalb – und nur innerhalb – dieser Befreiungserzählung. Dass die Peruschim (Pharisäer) gegen den Messias des Johannesevangeliums auf die Tora bestehen, ist kein verbiesterter Traditionalismus; sie wollen vielmehr, dass die Vision von Autonomie und Egalität erhalten bleibt, auch um den Preis weitgehender Kompromisse. Wir müssen akzeptieren, dass das Gesetz *Disziplin der Freiheit* ist.

Hier schlägt das Herz des biblischen Theologen Ton Veerkamp, von hier aus ist seine ganz Johannes-Auslegung zu begreifen. Und so, wie er eben verdeutlicht hat, aus welcher verständlichen Zielsetzung heraus die Haltung des rabbinischen Judentums gegenüber dem entstehenden Christentum zu begreifen ist, sieht er auf der anderen Seite ebenso verständliche Motive in der Zielsetzung dieser zunächst noch innerjüdischen messianischen Jesus-Bewegung, die an der grundsätzlichen Geltung der Tora ebenso hartnäckig festhält wie ihre Gegner:

Der Vorwurf der Messianisten war, dass das, was einmal als *Disziplin der Freiheit* unter den Bedingungen der Autonomie funktionieren konnte, unter den globalen Verhältnissen des Römischen Reiches nicht mehr funktionieren kann, sondern zum Gesetz im Sinne Hinkelammerts wird. Sie würde dann Rückzug in traditionalistische Nischen bedeuten. Jeder Kompromiss mit Rom bedeute das

Ende der Tora als Disziplin der Freiheit. Sie hätte dann keine gesellschaftliche Relevanz mehr.

Für die Messianisten war nicht das *andere Leben* in einer bösen Welt, sondern ein Leben in einer *anderen Welt* die Lösung. Leben in der *anderen, irdischen* Welt: Das ist die ursprüngliche Bedeutung dessen, was in christlichen Kreisen „ewiges Leben“ heißt. Das ist die ewige Debatte zwischen Sein (das Beste daraus machen) und Sollen (die bessere Welt). Die letzte Gestalt dieser Debatte war die erbitterte Zwietracht in der Arbeiterbewegung zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten.

Wir sind daher bei unserer Deutung der Position der Gegner zögerlicher als Hinkelammert, aber sein Anliegen (Schrei des Subjekts nach Humanität) ist auch unser Anliegen (das Ziel ist das Leben der kommenden Weltzeit). Die bessere, gar die kommende Welt der Messianisten kam nicht. Die Sicherung der Nischen hat das Leben der Juden nicht wirklich sicher gemacht.

Dieser ernüchternden Analyse fügt Veerkamp den Versuch einer Erklärung des schon bald entstehenden und bis heute nicht völlig überwundenen christlichen Antijudaismus hinzu:

Der Antijudaismus der Nachkommen der Messianisten, der Christen, hat seine tiefste Wurzel im *Gefühl*, dass die Ekklesia {herausgerufene Gemeinde, Kirche} sich der Welt noch gründlicher anpasste, als die Synagoge es je getan hat. Die Juden provozierten durch ihre schiere Existenz das schlechte Gewissen des Messianismus in den Christen. Gerade weil das alles fast immer *Gefühl* war, konnte es so verheerend wirken.

Um diesen Antijudaismus überwinden zu können, hält Veerkamp es für notwendig, sich vernünftig auch mit dem auseinanderzusetzen, was Christen abfällig als „Gesetzlichkeit“ bezeichnen. Bei diesem Versuch leistet Hinkelammerts Buch Veerkamp zufolge trotz der an ihm zu übenden Kritik einen wertvollen Dienst:

Rationale Auseinandersetzung, also das Zugeständnis, dass die Position der Gegner – ihre Gesetzlichkeit – rational begründbar war und ist, holt die Gegnerschaft aus dem Bereich des Unbewussten und bringt sie ans kühle Licht der Vernunft. Für die Effektivität der Toleranz ist die Vernunft absolute Voraussetzung. Das Buch Franz Hinkelammerts ist der Versuch, Gesetzlichkeit und die Polemik des Johannesevangeliums politisch zu begreifen. Unsere Deutung ist als Ergänzung und Präzisierung zu sehen.

Johannes 10,37-39: Vergeblicher Aufruf Jesu an die Gegner, seinen Werken zu vertrauen

10,37 Tue ich nicht die Werke meines Vaters,
so glaubt mir nicht;

10,38 tue ich sie aber,
 so glaubt doch den Werken,
 wenn ihr mir nicht glauben wollt,
 auf dass ihr erkennt und wisst,
 dass der Vater in mir ist und ich im Vater.
 10,39 Da suchten sie abermals, ihn zu ergreifen.
 Aber er entging ihren Händen.

Noch einmal verweist Jesus Klaus Wengst zufolge (W330) in Vers 37-38 wie schon in Vers 25 auf sein „Tun“ als „Kriterium seiner Glaubwürdigkeit“ (W330f.):

„Wenn ich nicht die Taten meines Vaters vollbringe, glaubt mir nicht! Wenn ich sie aber vollbringe – auch wenn ihr mir nicht glaubt –, glaubt den Taten!“ ... Johannes hofft, an dem, was Jesus tut, werde evident, dass es sich um „Taten des Vaters“ handelt: „damit ihr erkennt und wisst, dass bei mir der Vater ist und ich beim Vater bin.“ Damit wird in anderer Form die Aussage von V. 30 wieder aufgenommen. So wenig wie dort eine Wesensidentität von Gott und Jesus behauptet wurde, geht es hier um die Beschreibung mystischen Einsseins. Dagegen sprechen die vorangehenden Ausführungen über die Taten. Gott hat seinen Ort so bei Jesus, dass er in dessen Reden, Handeln und Erleiden zum Zuge kommt. Und indem das geschieht, hat Jesus seinen Ort bei Gott.

Dazu verweist Wengst (W331) auf einen „möglichen biblischen Hintergrund“ in den „Stellen, die vom **Einwohnen Gottes inmitten seines Volkes Israel** sprechen (Ex 25,8; Lev 26,11; Ez 37,27)“ und in der rabbinischen Tradition so ausgelegt werden:

Gott hat seinen Ort in Israel so, dass er in einem seiner Heiligkeit entsprechenden Handeln Israels zum Zuge kommt. ... Indem Israel in Entsprechung zum heiligen Gott handelt und also Recht und Gerechtigkeit hält, lebt es in der Gegenwart Gottes, hat es seinen Ort bei Gott. So kommt es in der jüdischen Tradition zu den Aussagen über die enge Partnerschaft zwischen Gott und Israel, die bis zu gegenseitiger Abhängigkeit gehen.

An dieser Stelle ist „die Rede Jesu der Sache nach wieder da angekommen ..., wo sie in V. 30 schon einmal war“, so dass seine Gegner gemäß Vers 39 nun auch wieder wie in Vers 31 reagieren:

„Da wollten sie ihn wiederum festnehmen, aber er entkam aus ihrer Hand.“ Da „seine Stunde noch nicht gekommen ist“, kommt es auch noch nicht zur Festnahme (vgl. 7,30.44; 8,20.59).

Nach Hartwig Thyen (T504) weist Jesu Wort über die Werke des Vaters in Vers 37 „noch einmal zurück auf das *sēmeion* {Zeichen} der Heilung des Blindgeborenen, an der sich dieser Versuch, Jesus ‚den Prozeß zu machen‘, ja entzündet hatte.“ Dessen Heilung sollte ja die „Werke Gottes an ihm offenbar werden“ lassen:

Damit setzt er das ewige Rätsel der Frage der Theodizee nach dem „Warum“ der Übel und den vermeintlich von jedermann erkennbaren Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen in *Epoche* (= Zurückhaltung, er hält sich mit einem Urteil zurück}, um statt dessen von dem göttlichen *telos* {Ziel} allen Geschehens zu sprechen und fortzufahren: „Wir müssen die *Werke* dessen *wirken*, der nich gesandt hat, solange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, in der niemand mehr *wirken* kann“ (9,4, s. o. z. St.).

Indem Thyen (T505) Jesu „Wort, daß er im Vater und der Vater in ihm sei (V. 38)“, als für seine jüdischen Gegner ebenso provokant einschätzt wie Vers 31: „Ich und der Vater sind Eines“, scheint er die von ihm wörtlich mit „in mir“ und „im Vater“ übersetzten Formulierungen *en emoi* und *en tō patri* anders als Wengst nicht im Sinne eines auf das übereinstimmende Handeln bezogene Sein des Vater beim Sohn und umgekehrt zu verstehen, sondern doch eher im Sinne eines fast mystischen Ineinander-Seins von Vater und Sohn. Zur entsprechenden Reaktion der Kontrahenten schreibt er:

„Da versuchten sie erneut, ihn festzunehmen (*auton piasai*) – wohl um ihre Absicht, ihn zu steinigen, jetzt in die Tat umzusetzen – doch er entrann ihren Händen“. Der implizite Leser ‚weiß‘ natürlich, daß damit nicht eine Flucht Jesu vor seinen übermächtigen Feinden beschrieben ist, sondern deren Unvermögen, ihn festzuhalten. Denn erst wenn „seine Stunde gekommen ist“, wird er sich mit seinem unüberhörbaren und sie zu Boden schmetternden Wort *egō eimi freiwillig* in „ihre Hände“ begeben (18,2ff...). Ganz ähnlich drückt Lukas die Ohnmacht der Gegner Jesu aus, wenn er nach deren dramatischen Versuch, Jesus zu töten, erklärt: *autos de dielthōn dia mesou autōn eporeueto* {aber er ging mitten durch sie hinweg} (4,30).

Nach Ton Veerkamp⁸⁰⁰ sind Jesu Worte in 37-38 noch einmal ein Versuch, die Diskussion weg von seiner Person zu lenken und um Verständnis für seine Ziele zu werben:

Jesus wendet aber das Gespräch in die andere Richtung, indem er sagt, dass die Judäer den Werken vertrauen sollen, wenn sie schon ihm selber nicht vertrauen. Das Ziel, die Aufrichtung und die Einheit Israels, stammt aus dem Auftrag, der Sendung, des Vaters. Das sollten auch sie wollen. Die Heilung des Gelähmten und des Blindgeborenen, die Ernährung der Fünftausend: diese Werke dienen der Belebung Israels. Warum können sie nicht zumindest diesen Werken vertrauen?

Hier unternimmt Veerkamp einen Versuch, zu erklären, warum „der Graben“ an diesem Punkt der Diskussion „unüberbrückbar“ wird und warum alles, „was die Kontrahenten sagen und tun“, ihn noch „vertieft“. Er vergleicht die hier geschilderte Diskussion mit einer Verhandlung des Hohen Rats gegen Petrus und die anderen Apostel, die nach Lukas in der Apostelgeschichte 5,27-42 ganz anders ausging:

800 [Der Messias und Gott, 10,22-39](#), Abs. 15-19 (Veerkamp 2021, 249-250; 2007, 7-8).

Rabbi Gamaliel ... riet seinen Leuten, gelassen zu bleiben. Entweder sei die Strategie (*boulē*) oder die Praxis (*ergon*) der Messianisten rein menschlich; dann lösen sie sich von selber auf {5,38}; oder sie ist aus Gott, dann könne man dagegen nichts unternehmen... {5,39}. Eine solche Gelassenheit bietet sich an, wenn der Gegner Lukas heißt.

Aus dem Zusammenhang wird nicht klar, worin Veerkamp den Unterschied zwischen Lukas und Johannes sieht. Vermutlich macht er ihn daran fest, dass Lukas in seinem Evangelium alle angeblichen Sabbatübertretungen Jesu unter Berufung auf die jüdische Schrift und Tradition rechtfertigt, während Johannes ausdrücklich betont (5,17), dass der Messias Jesus genau wie Gott selbst das Recht und die Pflicht hat, am Sabbat zu wirken. Einem solchen Messiasanspruch gegenüber ist eine Gelassenheit wie die des lukanischen Gamaliel seitens der johanneischen Gegner Jesu nicht möglich. Sie können nicht anders, als nochmals auf seine Verhaftung hinzuwirken (Vers 39a):

Aber wenn der Gegner Johannes heißt? Eine Praxis, die *den Zaun um die Tora* (den Schabbat) abreißt ... {vgl. die Auslegung von [Johannes 9,24-34](#)}, konnte nie eine Praxis von Gott her (*ergon ek tou theou*) sein.

Für uns scheint das alles albern, warum machen die Juden so einen Lärm um ihren Schabbat? Außerdem hat der „Sohn Gottes“ wohl das Recht, am Schabbat zu tun, was er für richtig hält. Diese *christentümliche* Haltung den Gegnern Jesu gegenüber ist nicht nur unfair, sie ist, wenn sie in „wissenschaftlichen“ Kommentaren auftritt, sachlich falsch. Für die Judäer damals war der Zaun um die Tora eine Frage von Leben und Tod.

Deswegen kann man den Konflikt „tragisch“ nennen, obwohl Tragik kein Merkmal der Schrift, sondern der hellenistischen Kultur ist, tragisch deswegen, weil alles, was die Kontrahenten sagen und tun, den Gegensatz unheilbar macht. Die Judäer konnten nach ihrem Selbstverständnis nichts anderes tun als Jesus zu verhaften und vor Gericht zu stellen. Immerhin ein Fortschritt gegenüber der Selbstjustiz von 10,31.

Mit der Bemerkung in Vers 39b, dass sich Jesus „seiner Verhaftung [entzog]“, beendet Johannes die unerquickliche Szene einer völlig verfahrenen Auseinandersetzung.

Johannes 10,40-42: Jesus findet dort Vertrauen, wo Johannes getauft hatte

10,40 Und er ging wieder fort auf die andere Seite des Jordans an den Ort, wo Johannes zuvor getauft hatte, und blieb dort.

10,41 Und viele kamen zu ihm und sprachen:
Johannes hat zwar kein Zeichen getan;
aber alles, was Johannes von diesem gesagt hat, das ist wahr.

10,42 Und viele dort glaubten an ihn.

[19. August 2022] Dem Schluss des Kapitels 10 in den Versen 40-42 widmet Klaus Wengst (W331) nur wenige Zeilen:

Danach lässt der Evangelist Jesus einen weiten Rückzug vornehmen: „Und er ging wiederum weg über den Jordan hinüber an den Ort, wo Johannes zuerst getauft hatte, und blieb dort.“ In 1,28 war dieser Ort als „Betanien“ (= Batanäa) benannt worden. Als Ort des ersten Taufens des Johannes ist diese Landschaft nach der Darstellung des Johannesevangeliums zugleich der Ort des ersten Auftretens Jesu.

Dort wird Jesus zwar „nicht als handelnd dar[ge]stellt“, aber es wird „doch von einer Wirkung seiner Anwesenheit“ berichtet:

„Viele kamen zu ihm und sagten: ‚Johannes hat zwar kein einziges Zeichen getan; aber alles, was Johannes über diesen gesagt hat, war verlässlich.‘ Und viele kamen dort zum Glauben an ihn.“

Zur Bedeutung dieses Abschnitts, der den Übergang zwischen der Auseinandersetzung mit Jesu Gegnern und der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus bildet, beschränkt sich Wengst darauf, vier Exegeten⁸⁰¹ zu zitieren. Barrett schreibt zu diesem Übergang, dass nach der Rückkehr Jesu „zu dem Ort ..., „an welchem sein Wirken begann“ (Anm. 607), die „nächsten beiden Kapitel ... die Passion ein[leiten] und ... das Wirken Jesu als Ganzes zusammen[fassen].“ Brodie stellt fest (W331f.):

„Während Jesus jenseits des Jordans bleibt, begegnet ihm genau das, wonach er bei der Konfrontation an Chanukka gefragt hatte und was nicht eingetroffen war: Menschen, die glauben aufgrund von Wort und Zeichen (Werk).“

Dazu schreibt Wengst, indem er sich auf Frey bezieht (W332):

Diese Menschen beteuern als „verlässlich“, als „wahr“, was Johannes über Jesus gesagt hat, womit für die das Evangelium Lesenden und Hörenden vor allem das zu Beginn von ihm Bezeugte in Erinnerung gerufen wird: „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“ (1,29).

Die Art, wie an Johannes erinnert wird, verdeutlicht Wengst mit einem Zitat von Zimmermann:

Dieses „Zeugnis des Johannes wird nicht wiederholt, vielmehr wird sein Zeugnis bezeugt. Und das geschieht nicht durch den Mund des Evangelisten, son-

801 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 386, und Thomas L. Brodie, The Gospel according to John, AnCB 29, 1.2, London u. a., 2. Auflage 1971, 380, bezieht sich auf Jörg Frey, Die „*theologia crucifixi*“ des Johannesevangeliums, in: Jörg Frey, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften, Tübingen 2013, 517f., und zitiert Ruben Zimmermann, John (the Baptist) as a Character in the Fourth Gospel. The Narrative Strategy of a Witness Disappearing, in: The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts, ed. by Jan van der Watt, R. Alan Culpepper, Udo Schnelle, Tübingen 2016, 115.

dern durch den Mund derer, die Jesus folgten“. Sie übernehmen „die Rolle des Zeugen“; so führt das Zeugnis des Johannes zur „Gemeinde der Zeugen“.

Dazu bemerkt Wengst (Anm. 610):

Dass der Evangelist in den hier am ersten Taufort des Johannes dargestellten Menschen „die *Gemeinde* der Zeugen“ abgebildet sieht, ist umso einleuchtender, wenn es sich bei dieser Gegend um den Entstehungsort des Johannes-evangeliums handelt.

Hartwig Thyen (T505) sieht zwar die Verse 40-42 „dadurch aufs engste mit 10,22-39 verbunden ..., daß Jesus nicht erneut namentlich genannt wird, sondern in dem Verbum *apēlthen* {er ging weg} nur als ‚er‘ und danach in dem Demonstrativum als ‚dieser‘ erscheint“, und er sieht in ihnen auch „die Brücke für Jesu Weg zum Grab des ‚Freundes‘ Lazarus im folgenden Kapitel“, aber trotzdem behandelt er doch

diese kurze Passage wegen des gewichtigen Ortswechsels als eine Szene eigenen Rechtes. Wenn Jesus sich hier angesichts der seit Joh 7 ständig eskalierenden Verhaftungs- und gar Steinigungs-Drohungen aus dem feindlichen Judäa auf peräisches Gebiet in Transjordanien zurückzieht, und sich an den Ort begibt, wo mit Johannes und seiner Wassertaufe sein irdischer Weg seinen Anfang genommen hatte, so schließt sich damit absichtsvoll ein erster Kreis.

Wie damals in diesem

peräischen ‚Bethanien‘ ..., auf die *martyria* {das Zeugnis} des Johannes hin, die ersten beiden Jünger zu Jesus kamen, seine ‚Bleibe‘ sahen, bei ihm ‚blieben‘ und dann mit den anderen im galiläischen Kana seine Herrlichkeit sahen und an ihn glaubten (2,11), so kommen hier nun *viele* zu ihm und erklären: „Johannes hat zwar kein ‚Zeichen‘ getan, aber alles, was Johannes über diesen gesagt hat, das war wahr“.

Nach Thyen (T506) rufen die auf das Zeugnis des Johannes hin an Jesus Glaubenden „mit dem im Tempus der Vergangenheit gesagten *alēthē ēn* {es war wahr} ... zugleich seinen Tod in Erinnerung und errichten so dem unerschrockenen Bekenner nahe am Ort seines Martyriums gleichsam ein Epitaph.“

In der Bemerkung, Johannes „habe kein Zeichen getan“, sieht Thyen unter Berufung auf Hoskyns⁸⁰² „keine Polemik gegen den Täufer; die vielen waren wahrscheinlich seine Jünger, die Jesus die Treue gelobten und damit anerkannten, dass Johannes ein wahrer Prophet war.“ Da nach Thyen „der Prophet wie Mose die ‚Zeichen‘, die

802 Thyen zitiert Edwin Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), *The Fourth Gospel*, London, 2. Aufl. 1947, 261, mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten:

„There is no polemic against the Baptist implied by the remark that *he did not do any sign*; the many were probably disciples of his who, in giving their allegiance to Jesus, recognize that John was a true prophet“.

Mose getan hat, auch tun wird, ja größere als jene wird er tun“, bestätigen „die Vielen“ mit ihrer Erklärung:

„Johannes hat zwar keine Zeichen getan, doch alles, was Johannes über diesen gesagt hat, war wahr“, ... daß Johannes als ein *anthrōpos apēstalmēnos para theou* {von Gott gesandter Mensch} (1,6) zwar nicht „der Prophet wie Mose“ war, daß er aber als ein rechter Prophet im ‚Namen JHWHs‘ die in Jesus wahr gewordene Wahrheit bezeugt hat, *hina pantes pisteusōsin di’ autou* {damit alle an ihn glauben} (1,7).

Wie bereits gesagt (T507), bildet nach Thyen Johannes 10,40-42 den Abschluss der „großen Ringkomposition“ im von ihm so genannten „Buch des Zeugnisses“, indem hier die „Wahrheit der *martyria* des von Gott als Zeuge Jesu gesandten Johannes durch die ‚Vielen‘“ eindrucksvoll bestätigt wird. So nennt er dieses erste Buch, weil außer Johannes auch der Vater durch „die Zeichen, Worte und Werke Jesu“ als Zeuge für ihn eintritt.

Dass in „Joh 11 mit dem Sterben und der Auferweckung des Lazarus“ eine weitere „Ringkomposition“ beginnen soll, die „mit dem Sterben und Auferstehen Jesu (18-20) beschlossen wird“ und von Thyen das „Buch der Herrlichkeit Jesu“ genannt wird, leuchtet mir insofern nicht ein, da die Auferweckung des Lazarus ebenfalls ein Werk und Zeichen Jesu darstellt und nach der Proklamation Jesu zum König durch die Volksmenge in Jerusalem auf Jesu Wirken zurückgeblickt wird, bevor in 13,1 Jesus erkennt, dass seine Stunde des Aufsteigens zum VATER gekommen ist.

Auch nach Ton Veerkamp⁸⁰³ ist die

kurze Notiz 10,40ff. ... mehr als ein redaktioneller Abschluss. Die Kommentatoren zerbrechen sich regelmäßig den Kopf darüber, wo Bethanien liegt, ob es mehrere Bethanien gibt. Das hat eine alte Tradition. Hersteller sehr alter Handschriften meinten, Bethanien liege in Judäa, in der Nähe Jerusalems, und deswegen gaben sie dem Taufort andere Namen, Betharaba oder Bethabara. Bei der Auslegung geht es aber nicht in erster Linie um die genaue Geographie, sondern um die Funktion des Ortsnamens in der Erzählung.

Veerkamp selbst knüpft an die Ortsangabe „jenseits des Jordans“ eigene Überlegungen an:

Bethanien ist der Ort jenseits des Jordans, wo Johannes taufte. An diesem Ort wurde zum ersten Mal der Messias bezeugt. Dort „fand“ Jesus den Kern des neuen Israels. Natürlich kann „jenseits des Jordans“ das ganze Gebiet östlich der Jordansenke bedeuten, aber *peran tou Iordanou*, jenseits des Jordans, ist das Gebiet, in dem sich Israel sammelte, um das Land Freiheit zu „erben“, wie das Buch *Devarim*, *Reden* (Deuteronomium) immer wieder sagt. Hier fing im-

803 [Wo alles anfang. 10,40-42](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 252-253; 2007, 10).

mer alles an. Bei Johannes ist „jenseits des Jordans“ nicht das Land des Exils, sondern Land des Anfangs. Hier heißt Anfang „der Ort, wo zuerst Johannes taufte“. Genau dorthin begibt sich Jesus. Er flüchtet nicht.

Dass Jesus zurückkehrt zu dem Ort des Anfangs, von dem die Befreiung Israels ausging, deutet darauf hin, dass nun etwas ganz Besonderes geschehen wird, das auf diese Befreiung hinausläuft:

Viele kamen an diesen Ort. Sie wissen, dass Johannes keine Zeichen tat. Seine Tat war die Vorbereitung Israels auf die „Zeichen“ dessen, über den er redete. Der Messias heilte Israel, Johannes stimmte Israel auf diese Heilung ein. Und nun kehrt Jesus an den Ort zurück, wo alles anfang. Es wird der Ort sein, wo er sein letztes und größtes Zeichen tun wird. Viele haben hier dem Messias vertraut. Wie es dazu kam, erzählt der nächste Abschnitt.

Indem Veerkamp das Kapitel 11 als die Entfaltung des kurzen Satzes „Und viele dort vertrauten ihm“ deutet, verknüpft er das, was am Chanukka-Fest begann, ganz eng mit dem Zeichen der Erweckung des Lazarus. In ihr vollzieht sich seines Erachtens symbolisch die „Erneuerung“ Israels.

Johannes 11,1-5: Lazarus, der Bruder Marias und Marthas und Jesu Freund, ist krank

- 11,1 Es lag aber einer krank, Lazarus aus Betanien, dem Dorf Marias und ihrer Schwester Marta.
- 11,2 Maria aber war es, die den Herrn mit Salböl gesalbt und seine Füße mit ihrem Haar getrocknet hatte. Deren Bruder Lazarus war krank.
- 11,3 Da sandten die Schwestern zu Jesus und ließen ihm sagen: Herr, siehe, der, den du lieb hast, liegt krank.
- 11,4 Als Jesus das hörte, sprach er: Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung Gottes, dass der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde.
- 11,5 Jesus aber hatte Marta lieb und ihre Schwester und Lazarus.

[21. August 2022] In Vers 1 des Kapitels 11 stellt der Evangelist die Geschwister Lazarus, Maria und Martha aus Bethanien als bisher nicht genannte Charaktere vor. Dabei bildet Klaus Wengst zufolge (W334) Lazarus nur „den passiven Mittelpunkt der folgenden Erzählung“, denn er „kommt nirgends zu Wort und tritt nur ein einziges Mal selbst aktiv handelnd auf“, indem er nämlich auf die „Aufforderung Jesu“ in Vers 44 aus dem Grab herauskommt. Zur Bedeutung des Namens Lazarus merkt Wengst (Anm. 612) kurz an: „Das ist die gräzisierte Form eines gängigen hebräischen Namens. *Lasár* ist die Kurzfassung von *El-asár* = Gott hat geholfen: ‚Gotthilf‘.“

Indem (W334) Betanien als „das Dorf der Mirjam und ihrer Schwester Marta“ bezeichnet wird, führt Johannes „zwei Frauen ein, die durch ihr aktives Reden und Handeln – zuerst gemeinsam und dann je für sich – der folgenden Erzählung ihre besondere Gestalt geben.“ Die Namensform „Mirjam“ für die in unseren Übersetzungen üblicherweise „Maria“ genannte Frau verwendet Wengst auf Grund folgender Überlegungen (Anm. 614):

Der Name der erstgenannten Frau erscheint in den Handschriften häufig in der Form „Maria“. Das ist die gräzisierte Form des aramäischen *marjam* als Entsprechung des hebräischen Namens „Mirjam“. Da im griechischen Sprachbereich fremde Namen gern gräzisiert werden, um sie deklinieren zu können, und *marjam* sich in Handschriften findet, dürfte letzteres ursprünglich sein.

Zum Namen „Marta“ erwähnt Wengst, dass das Wort „die feminine Form des aramäischen Wortes *mar* („Herr“, „Gebierter“)“ darstellt.

Wenn es in Vers 2 zu Maria/Mirjam heißt (W335), dass sie es war, „die den Herrn mit Salböl gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren abgetrocknet hatte“, dann blickt Johannes einmal mehr auf ein

Ereignis zurück, obwohl es in der Erzählung seines Evangeliums noch bevorsteht. Davon wird er in 12,3-8 berichten. Er setzt bei seiner Leser- und Hörerschaft entweder voraus, dass sie es als Tradition kennt, oder erwartet, dass sie es beim Weiterlesen und Weiterhören schon kennenlernen und beim zweiten Lesen und Hören auch an dieser Stelle bereits informiert sein wird.

Als die „Funktion dieser Notiz“ sieht Wengst den „Zusammenhang mit dem Tod Jesu“, den die Salbung nach 12,7 herstellt und in den auch „die mit der Erwähnung der Krankheit des Lazarus beginnende Geschichte von vornherein“ hineingestellt werden soll.

Am Ende von Vers 2 wird wiederholt, „dass Mirjams Bruder Lazarus krank war“, womit zugleich „auch das Verhältnis der beiden Schwestern zu dem Erkrankten geklärt“ ist. Diese Schwestern sind es, die nach Vers 3 „Jesus eine kurze Botschaft“ übermitteln: „Herr, sieh doch! Den du liebst, der ist krank.“ Weil „die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums schon aus 2,3“ eine „solche Jesus gegenüber gemachte Feststellung“ kennen, „die zugleich eine Bitte enthält“, wird sie nach Wengst „darauf gefasst sein, dass Jesus auch jetzt der Bitte nicht sofort entspricht.“

Die unmittelbare Reaktion Jesu in Vers 4 besteht, ohne dass gesagt wird, wen Jesus damit anspricht (W336), in der Feststellung:

„Diese Krankheit führt nicht zum Tod.“ ... Sie „erfolgt um der Herrlichkeit Gottes willen“, die sich angesichts des Todes dieses Erkrankten und gegen den Tod erweisen wird. Gegen den Tod wird mit dem Erzählen dieser Geschichte ein „Zeichen“ gesetzt.

In welchem Zusammenhang dieses Zeichen steht, deutet der abschließende Finalsatz an: „damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde“. Jesus wird im Folgenden als der dargestellt, der den gestorbenen Lazarus aus dem Grab heraufruft und ihn so von den Toten aufweckt. Aber er handelt nicht in eigener Vollmacht, sondern als der den Vater bittende Sohn, der sich gewiss ist, ständig gehört zu werden (11,41f.). Deshalb ist vom „Sohn Gottes“ die Rede.

In welcher Weise dient dieses Zeichen aber zur „Verherrlichung“ des Sohnes Gottes? Nach Wengst „greift das über dieses erzählte Zeichen hinaus“, indem „die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus gleichsam als Vehikel zur eigenen Passion Jesu“ dient, die am Kreuz endet.“

Als Parallele zur „Aussage von 11,4“ sieht Wengst „eine rabbinische Tradition“ zu 2. Mose 16,10,⁸⁰⁴ der zufolge der Gott Israels Anschläge, die den von ihm Beauftragten gelten, lieber selber erträgt:

„Seht doch, die Herrlichkeit des Ewigen erschien in der Wolke. Rabbi Jose ben Schim'on sagt: Immer wenn die Israeliten Mose und Aaron zu steinigen suchten, (heißt es) sofort: Die Herrlichkeit des Ewigen erschien in der Wolke. Und weiterhin sagt sie (die Schrift in Num 14,10): Da sprach die ganze Gemeinde, sie (Mose und Aaron) zu steinigen. Und was sagt sie hier? Die Herrlichkeit des Ewigen erschien in der Wolke. Und warum all das? Der Heilige, gesegnet er, sprach: Es ist besser, dass die Wolkensäule geschlagen wird, als dass Mose und Aaron gesteinigt werden.“ Gott selbst tritt in der Gestalt der Wolkensäule, in der seine Herrlichkeit ist, für seine Beauftragten ein und zieht die ihnen geltenden Anschläge auf sich. Von Mose und Aaron ist nicht überliefert, dass sie umgebracht wurden; es blieb beim Versuch. Jesus ist am Kreuz umgekommen. So wird hier Gottes Herrlichkeit sozusagen bis in diesen Tod hineingezogen und mit ihm zusammen gedacht.

In meinen Augen zieht Wengst allerdings die Konsequenzen aus dieser Parallele nicht weit genug. Tatsächlich bewahrt Gottes Herrlichkeit Mose und Aaron vor dem Tod, während Jesus, der die Herrlichkeit Gottes verkörpert, den Tod erleidet. Was bei Wengst fehlt, ist die Überlegung, *zu wessen Gunsten* das geschieht. Ist es nicht so, dass Jesus als der zweite Isaak, der Einziggezeugtes des Vaters, *monogenēs tou patros*, nicht nur Gottes Ehre, sondern zugleich auch Israel als den erstgeborenen Sohn Gottes verkörpert, und dass er den Kreuzestod gleichsam an Stelle Israels erleidet, weil es die Ehre Gottes ausmacht, das Leben Israels zu bewahren bzw. wiederherzustellen?

804 Wengst zitiert Mechilta d'Rabbi Ismael Beschallach (Wajassa) 2 in: *mechilta d'Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931), 163.

Dass Johannes (W337) in Vers 5 „nochmals den Grund der an Jesus gerichteten Botschaft“ bestätigt: „Jesus hatte Lazarus lieb – und nicht nur ihn, sondern auch seine Schwestern Mirjam und Marta“, nimmt Wengst lediglich zum Anlass, seine Verwunderung darüber auszudrücken, dass Jesus trotz dieser Verbundenheit „in Liebe“ ihnen nicht sofort zu Hilfe eilt.

Hartwig Thyen weist zu Vers 1 darauf hin (T512), dass „bei Johannes nur hier“ die „in Erzählungen übliche Einführung einer neuen Figur durch die Wendung *ēn de tis ktl.* {es war aber einer...} und die nachfolgende Identifikation dieses *tis* {einer} durch die Nennung seines Namens oder anderer Charakteristika“ begegnet.

Zum Namen Lazarus, der „Kurzform des biblischen Namens Eleazar (*ʔelʿazar* LXX: *Eleazar*)“, macht er unter Bezug auf Aileen Guilding⁸⁰⁵ auf folgende biblische Parallele aufmerksam:

Prominentester biblischer Träger dieses Namens ist der priesterliche Sohn Aarons, der im Josuabuch stets in engster Gemeinschaft, also gewissermaßen als dessen ‚Freund‘, mit Josua (LXX: *lēsous*) handelt und kurz nach ihm stirbt; vgl. Jos 14,1; 17,4; 19,51; 24,33 u. ö. In Jos 24,30ff wird erzählt, daß beide *en tō orei tō Ephraim* {auf dem Gebirge Ephraim} ihr Begräbnis fanden. Auch auf Grund des in Joh 11,54 genannten ‚Ephraim‘ vermutet Guilding, daß hier absichtsvoll eine typologische Beziehung zwischen Josua – Eleazar einerseits und Jesus – Lazarus andererseits hergestellt ist. Zwar ist in unserem Text eine derartige „Absicht“ nicht deutlich markiert, gleichwohl ist er jedoch für solche Lektüre jedoch durchaus offen, zumal Jos 24,32 ja bereits im Hintergrund von Joh 4,4ff sichtbar wurde. Außer in unserem Zusammenhang findet sich der Name „Lazarus“ im Neuen Testament nur noch bei Lukas im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (16,19ff).

Leider zieht Thyen aus der bemerkenswerten Betonung der freundschaftlichen Verbindung Jesu mit Lazarus im Spiel mit der Freundschaft eines alttestamentlichen *lē-sous* mit *Eleazar* als einem Ahnherrn der jüdischen Priesterschaft keine weiteren konkreten Schlussfolgerungen für die Bedeutung der Person des Lazarus. Mir gibt zu denken, dass der johanneische Jesus einerseits in tödlichem Streit mit den Priestern seiner Zeit liegt, denen er vorwirft, das Heiligtum Gottes zu einem heidnischen Kaufhaus gemacht zu haben und die statt des NAMENS den römischen Kaiser als ihren einzigen König anerkennen, und dass andererseits die erste Person, die ausdrücklich und wiederholt als Jesu geliebter Freund bezeichnet wird, einen so hervorstechend priesterlichen Namen trägt. Deutet das nicht darauf hin, dass Lazarus für ein priesterliches Israel steht, das Jesus trotz allem liebt und nicht aufgibt, auch wenn es unter seiner derzeitigen Führung sterbenskrank darniederliegt, ja, sogar bereits tot ist und in Verwesung übergeht?

805 Thyen beruft sich auf Aileen Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960, 150f.

Thyen verlässt, wie gesagt, Aileen Guildings Hinweise ohne solche Überlegungen und wendet sich dem Spiel der johanneischen Erzählung mit synoptischen Parallelen zu. Bethanien ist der „Ort der Salbung Jesu durch die namenlose Frau von Mk 14,3ff, die er mit der Lazarus-Schwester Maria identifiziert“. Die „in Lk 10,38f ... als unbekannte Personen stilgerecht“ eingeführten Schwestern {T513} nennt Johannes „sogleich namentlich“ und „führt sie also als ein Schwesternpaar ein, das dem Leser von anderswoher, nämlich aus Lk 10, bekannt ist.“ Anders als Wengst meint Thyen auch nicht, dass Vers 2 „nicht etwa schon im voraus“ verrät,

was erst Joh 12,1-8 erzählt werden soll, sondern will gleichfalls als ein Intertextualitätssignal begriffen sein, das die Lazarusschwester Maria mit der Frau von Mk 14,3ff identifiziert und diese wiederum mit den Farben aus der Erzählung von der *gynē hamartōlos* {sündige Frau} von Lk 7,37 übermalt. Dieses Verfahren kennen wir bereits aus dem Täuferwort von Joh 1,15 und 1,30 als Spiel mit den entsprechenden synoptischen Prätexten (s. o. z. St.).

In der (T512) „Eröffnung der Erzählung durch *ēn de tis* {es war aber einer}“ vermutet Thyen außerdem ein Intertextualitätssignal, das auf ein Spiel mit dem lukanischen Lazarus-Gleichnis hindeutet:

Denn mit *tis ēn* {es war einer} leitet auch Lukas sein Gleichnis ein, das er aber im Gegensatz zu Johannes nicht aus der Perspektive des Lazarus, sondern aus derjenigen des reichen Mannes erzählt. Darum lautet seine Eröffnung: *anthrōpos de tis ēn plousios ktl.* {es war aber ein reicher Mensch} (Lk 16,19).

Erst (T513) in Vers 3 „erfährt der Leser zugleich mit dem bedrohlichen Charakter seiner Krankheit“, dass „Lazarus der Bruder dieser beiden Schwestern ist“. Unter Hinweis auf Vers 5 weist Thyen darauf hin, dass Jesus die Schwestern ebenso „liebt ...“, wie er ihren Bruder Lazarus liebt“, ohne allerdings zu berücksichtigen, dass die Liebe zu Lazarus hier mit dem Wort *philein* ausgedrückt wird, während dort das Wort *agapan* die Liebe zu allen drei Geschwistern bezeichnet. Die Schwestern müssen „um Jesu Aufenthalt im peräischen Bethanien“ wissen, „denn dorthin senden sie ihre Boten mit der Nachricht: ‚Herr, siehe, den du lieb hast, der ist krank.‘“

Zu Vers 4 schreibt Thyen, dass Jesus „diese Nachricht mit den Worten“ aufnimmt:

„Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern sie dient dem Ruhm Gottes dadurch, daß der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde.“ Das ist zumindest für die Boten, die der Leser sich offenbar als die Adressaten dieses Satzes vorzustellen hat, ein merkwürdiges Rätselwort.

Mir war im Gegensatz zu dieser Annahme Thyens nie der Gedanke gekommen, Jesus hätte diesen Satz an die Boten der Schwestern gerichtet aussprechen können, die ja in der Geschichte keinerlei selbstständige Rolle spielen. Auch er geht dann sofort dazu über, zugleich die „Jünger, deren Gegenwart V. 7 ja voraussetzt, und mit ihnen de[n] Leser der Erzählung“ als eigentliche Adressaten der Botschaft zu benennen.

Bereits die „Blindheit des Blindgeborenen“ hatte ja dazu dienen sollen, dass „die Werke Gottes an ihm offenbar werden sollen“ (9,3). Trotzdem besteht Thyen darauf, dass „dieses Wort durch die einleitende Wendung: *akousas de ho lēsous eipen* {als Jesus das hörte, sagte er}, ... deutlich als Antwort an die Boten der Schwestern ausgezeichnet“ ist. Das erscheint mir jedoch genauso unsinnig wie die Annahme, dass ich meine Reaktion auf eine Todesanzeige unmittelbar dem Briefträger mitteilen würde; viel näher liegt es doch, dass ich mir vertraute Menschen anspreche, die gerade bei mir sind. Und als solche sind, wie ja auch Vers 7 zeigt, im Johannesevangelium fast immer die Jünger Jesu anzunehmen.

Wichtiger ist Thyens Erwägung zu „Jesu Erwiderung, daß seine Krankheit ‚nicht zum Tode‘ sei“. Sie ist, da

Lazarus aber sehr wohl sterben wird ..., wie oft bei Johannes, zumindest nicht eindeutig, zumal Lazarus, wenn er bei Jesu Ankunft bereits seit vier Tagen im Grabe liegt (11,17), zur Zeit, als die Boten bei Jesus eingetroffen waren, womöglich bereits gestorben war...

Durch die Aussagen in Vers 11 und 14, dass Lazarus schlafe bzw. gestorben sei (T514) wird Thyen zufolge jedenfalls

nicht nur das faktische Mißverständnis der Jünger ausgeräumt, sondern zugleich jedes mögliche Mißverständnis der Aussage Jesu, daß Lazarus ‚jetzt schlafe‘, ... beseitigt. Der Leser muß darum versuchen, sich auf diesen offensibaren Widerspruch zwischen Jesu Bezeichnung der Krankheit des Freundes als „nicht zum Tode“ und dessen faktischem Gestorbensein einen Reim zu machen. Da er auf Grund seiner bisherigen Lektüre diesem allwissenden Protagonisten einen Irrtum schwerlich unterstellen kann, muß er erkennen, daß Jesus hier wohl in einem anderen als dem gewohnten Sinn vom *Tod* geredet haben muß.

Dass „die ‚Krankheit‘ des Lazarus ... die Herrlichkeit Gottes“ offenbaren soll, indem „der Sohn Gottes durch sie verherrlicht“ wird, kulminiert Thyen zufolge

in unserem Evangelium ... in Jesu eigenem Sterben und Auferstehen und der daraus resultierenden Gabe des lebendig machenden Geistes. Darum folgt der Lazaruserzählung nicht zufällig die Szene vom definitiven Beschluß des Synhedriums, daß Jesus sterben müsse (11,47-53). Denn erst in dieser Erhöhung Jesu an das Kreuz hat die Gabe „des ewigen Lebens an Menschen, die bislang dem Todesbereich angehörten“ ja ihren unverrückbaren Grund.

So formuliert Thyen mit Worten von Jörg Frey⁸⁰⁶ und zitiert ihn weiter mit den Worten:

806 Thyen zitiert Jörg Frey, Die johanneische Eschatologie, 3. Bd., WUNT 117, Tübingen 2000, 425. Thyen zitiert Jörg Frey, Die johanneische Eschatologie, 3. Bd., WUNT 117, Tübingen 2000, 425.

„In ihr [der Erhöhung Jesu ans Kreuz] geschieht jene Stellvertretung, die in der Lazaruserzählung dramatisch zur Darstellung kommt. (Und) insofern ist die Erweckung des Lazarus als *sēmeion* {Zeichen} nur von Jesu Kreuz und Auferweckung her zu verstehen, als solche weist sie hin auf die Errettung von der *astheneia* {Krankheit} der Sünde, die *remoto Christo* {wenn es Christus nicht gäbe} ‚Krankheit zum Tode‘ ist, aber aufgrund von Jesu Kreuz und Auferstehung für Lazarus, den paradigmatisch Glaubenden, ihre an den Tod bindende Macht verloren hat“.

Ob Johannes bei der Krankheit des Lazarus, wie Thyen im Anschluss an Frey meint, in einem so allgemeinen Sinne an die Krankheit der Sünde denkt, die durch den Glauben an Jesus geheilt bzw. vergeben wird, ist mir allerdings ebenso wenig gewiss wie Freys selbstverständliche Annahme, Lazarus als „den paradigmatisch Glaubenden“ zu begreifen. Gegen letztere spricht schon die Tatsache, dass Lazarus nirgends, außer in seinem wortlosen Herauskommen aus dem Grab, als handelnde oder sprechende Person dargestellt wird. Und die Verfehlungen, auf Grund derer Jesus den Tod am römischen Kreuz erleiden muss, hat Johannes als jüdischer Messianist eher auf das Fehlen jeglicher toragemäßer Freiheit und Gerechtigkeit für das Volk Israel unter römischer Herrschaft bezogen, statt bereits an so etwas wie den verzweifelten Glaubenskampf eines Kierkegaard gegen die von ihm im landläufigen Christentum diagnostizierte Krankheit zum Tode zu denken.

Ton Veerkamp⁸⁰⁷ zieht aus dem Namen des Lazarus weitreichendere Schlüsse als Wengst und Thyen:

Lazarus ist die griechische Form des hebräischen Namens Eleasar (*El'asar*). Der Name bedeutet *Gott hilft*: Eleasar kommt in der Schrift mehr als siebzigmal vor. In fast 70 Prozent der Fälle ist Eleasar der Name eines Priesters, des ältesten Sohnes und Nachfolgers Aarons, Numeri 20,26ff. Nach Aarons Tod führten Mose und Eleasar das Volk durch die Wüste. Eleasar war Zeuge, als Mose Josua in sein Amt als seinen Nachfolger einführte (Numeri 27,18). Josua (griech. *Iēsous*) und Eleasar waren die Nachfolger Moses und Aarons.

Nach dem Nachkommen Eleasars, Zadok, wurden die führenden Priester in Jerusalem genannt: *bene Zadoq*, *Sadduzäer*. Nach 2 Samuel 8,17 war Zadok Davids Staatspriester. Johannes geht hinter diesen Zadok auf den Stammvater Eleasar zurück, vom Staatspriestertum zum priesterlichen Volk des Wüstenzuges. Das ist ein Verfahren, das wir gut kennen. Der Prophet Jesaja geht in seiner Ankündigung der neuen Monarchie hinter David zurück auf dessen Vater Isai: „Dann fährt ein Reis auf aus dem Strunk Isais“, Jesaja 11,1.

Diesen Hinweis auf eine Form biblischer Kritik an hochgerühmten Gestalten ihrer eigenen Geschichte finde ich aufschlussreich auch deswegen, weil er zusätzliches Licht

807 [Lazarus, 11,1-16](#), Abs. 2-11 (Veerkamp 2021, 255-257; 2007, 11-13).

darauf wirft, warum Jesus im Johannesevangelium zwar als messianischer König proklamiert, aber nicht in eine direkte Beziehung zu David gestellt wird. So korrupt wie Johannes das Priestertum des ersten Jahrhunderts einschätzt, so mörderisch und räuberisch sieht er im Hirtengleichnis ja auch die Zeloten, die Jesus in der Art eines Königs wie David oder der Makkabäer und Hasmonäer auf den Thron des Herodes setzen wollen.

Weiter setzt Veerkamp, obwohl das Bethanien jenseits des Jordans vom Bethanien in der Nähe von Jerusalem geographisch unterschieden sind, die Gestalt des Lazarus in den folgenden Bezug zu dieser Ortsangabe:

Lazarus aus Bethanien, aus dem *theologischen*, nicht geographischen Ort, wo einst Johannes taufte. Dieser Lazarus verkörpert durch seinen Namen das Priestertum, die führende politische Schicht in Judäa. In der aktuellen politischen Verfassung Judäas ist die Priesterschaft die Repräsentation des ganzen Volkes. Es geht um die tödliche Erkrankung eines Menschen, der, wie wir hören werden, die „exemplarische Konzentration“⁸⁰⁸ Israels ist. Es geht für Israel um Leben und Tod. „Es war einer krank, Lazarus von Bethanien.“

Was Maria und Martha betrifft, stimmt Veerkamps Sichtweise weitgehend mit Wengst und Veerkamp überein:

Lazarus war auch der Bruder Marias und Marthas. Maria kannten die Hörer des Johannes sehr gut, jene Maria, deren Name in allen messianischen Gemeinden der Syrisch-Palästinischen Region gedacht wurde, wohl auch in einem Lied. Der hebräisch-aramäische Versrhythmus ist unüberhörbar:

die den Herrn salbte mit Myrrhe,
seine Füße trocknete mit ihren Haaren.

Martha ist die weibliche Form des aramäischen Wortes *mar*, Herr. Sie war also kein Dienstmädchen, sondern *Herrin*. Die Tradition hinter Lukas 10,38 dürfte auch in der Gruppe um Johannes bekannt gewesen sein. Maria und Martha waren in der messianischen Bewegung bekannte Gestalten und Lazarus ist *ihr* Bruder. Johannes wird in seiner Erzählung beide Frauen eine entscheidende Rolle spielen lassen.

808 „Diesen Ausdruck“ verdankt Veerkamp, wie er in Anm. 347 schreibt, dem niederländischen Professor für Altes Testament Han Renckens. In seinem Buch *De godsdienst van Israel*, Roermond/Maaseik 1962, 62, schreibt er: „Es ist ein genuin biblisches Verfahren um das, was ein langsames Wachsen gewesen ist, sozusagen zu konzentrieren in einer bestimmten Person in einem bestimmten Zeitpunkt ... Abraham ist mehr als eine historische Gestalt, er ist eine biblische Gestalt; das heißt: er ist die exemplarische Gestalt des Volkes Gottes und des gläubigen Menschen aller Zeiten. Kurz: er ist der Vater des Glaubens“. Ähnlich wie Paulus verfährt auch der Koran mit Abraham als *chanif*, dem „Rechtgeleiteten“, Paradigma aller Muslime.

Neben Simon Petrus wird Martha das messianische Bekenntnis aussprechen, und zwar angesichts des Todes von Lazarus/Israel, 11,27. Sie ist es, die die Ehre Gottes sehen wird. Lazarus kann nur von den beiden Frauen her verstanden werden. Beide Frauen treibt die Sorge um Lazarus um. Sie fordern [V. 3] den Messias auf, sich endlich des todkranken Lazarus anzunehmen. Der, „mit dem du befreundet bist, ist krank“. Denn Lazarus ist der Freund des Messias.

Diese „Tatsache, dass Lazarus wie ein Freund mit Jesus verbunden war“, ist Veerkamp zufolge „ein Schlüsselement in der Auslegung“, auf das er „bei der Besprechung von 11,25f.“ zurückkommen wird und das in der Erzählung „kein Geheimnis“ darstellt, denn „die Judäer werden sie [diese Freundschaft] in dieser Erzählung erwähnen, 11,36: ‚Sieh, wie tief er mit ihm befreundet war (*pōs ephilei auton*).““ Es ist diese Freundschaft Jesu zu Lazarus und damit zu Israel, die im Mittelpunkt der Veerkampschen Auslegung unserer Erzählung steht und die durch Thyen Hinweis auf die Freundschaft Josuas mit Eleazar noch zusätzlich gestützt werden kann:

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

In seiner Anm. 349 meint Veerkamp, dass die „These ‚Lazarus = Lieblingsjünger‘ ... schon von Johannes Kreyenbühl⁸⁰⁹ ... vertreten“ wurde. „Aber Lazarus ist kein ‚Jünger‘; in der Erzählung hat er nur die Funktion der Repräsentation Israels. Erst beim Abschied sind die Schüler Freunde, 15,15.“

Ausgehend von dieser Identifikation des Lazarus mit Israel kann nach Veerkamp erklärt werden, was Jesus in Vers 4 mit der Krankheit meint, die nicht zum Tode ist:

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

Von dieser durch starke Gefühle der Liebe geprägten Freundschaft (*philein*) unterscheidet Veerkamp die in Vers 5 erwähnte und von ihm mit solidarischer Verbundenheit wiedergegebene Liebe (*agapan*):

809 Er verweist dazu auf die Literaturangabe Johannes Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, 1900/1905, bei Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 302.

Solidarisch verbunden (*ēgapa*) war Jesus Martha und ihrer Schwester „und dem Lazarus“, wie der Erzähler hinzufügt. Die Verbundenheit mit den beiden Frauen hat einen anderen Schwerpunkt als die mit Lazarus.

Auch wenn nach Bultmann [302] „die Verben *philein* (freundschaftlich verbunden sein) und *agapan* (solidarisch sein) unterschiedslos gebraucht“ werden, ist Veerkamp zufolge

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

Nur am Rande erwähnt Veerkamp (Anm. 348) den „völlig anderen ‚Lazarus‘“ von Lukas 16,19-28:

Dieser ist ein Bedürftiger (*ptōchos*); er ist der Hiob der messianischen Schriften. Man kann schwer ausmachen, ob der lukanische Lazarus für den Johanneischen Pate stand oder umgekehrt bzw. ob es zwei voneinander unabhängige Traditionen gab. Aus dem Grund müssen die Erzählungen Lukas 16 und Johannes 11 unabhängig voneinander ausgelegt werden.

In dieser Beziehung wird Thyen andere Wege gehen, indem er die johanneische Lazarus-Erzählung auch als ein Spiel mit der lukanischen betrachtet.

Johannes 11,6-10: Jesu Absicht, nach zweitägigem Zögern nach Judäa zu gehen, als sein Lebenswandel am Tage

- 11,6 Als er nun hörte, dass er krank war,
blieb er noch zwei Tage an dem Ort, wo er war.
- 11,7 Danach spricht er zu den Jüngern:
Lasst uns wieder nach Judäa ziehen!
- 11,8 Die Jünger aber sprachen zu ihm:
Rabbi, eben noch wollten die Juden dich steinigen,
und du willst wieder dorthin ziehen?
- 11,9 Jesus antwortete: Hat nicht der Tag zwölf Stunden?
Wer bei Tage umhergeht, der stößt sich nicht;
denn er sieht das Licht dieser Welt.
- 11,10 Wer aber bei Nacht umhergeht, der stößt sich;
denn es ist kein Licht in ihm.

[22. August 2022] Obwohl Jesus (W337) „dem Erkrankten und den indirekt für ihn Bittenden in Liebe verbunden ist“, bleibt er nach Vers 6 „dennoch zwei weitere Tage

an seinem Aufenthaltsort“, wobei das „dennoch“ Klaus Wengst zufolge (Anm. 622) mit einem „*mén*“ {einerseits, zwar} ausgedrückt wird, „dem hier kein *dé* {anderseits, aber} folgt.“ Mit „einer doppelten Zeitbestimmung“, nämlich *epeita meta touto*, „Dann, später“, betont Johannes in Vers 7 nochmals diesen „Zeitabstand von zwei Tagen“.

Die Aufforderung Jesu an seine Schüler: „Lasst uns wieder nach Judäa gehen!“, nennt nicht „das in Judäa liegende Betanien“ als genaues Reiseziel, sondern ruft „die Notiz von 7,1 in Erinnerung“, dass ihm dort „der Tod drohte.“ Indem die Schüler Jesus in Vers 8 sagen, „dass ‚gerade erst‘ versucht worden sei, ihn zu steinigen (10,31; vgl. 8,59)“, macht Johannes ausdrücklich den „Passionskontext deutlich, in dem diese Erzählung steht.“

Die rhetorische Frage Jesus (Vers 9a): „Sind es nicht zwölf Stunden am Tag?“ kann nach Wengst „metaphorisch die Lebenszeit bezeichnen (vgl. zu 9,4)“ und sich deswegen darauf beziehen, dass Jesu „Wirken ... noch nicht vollendet“ ist: „Gerade um dessen Vollendung willen, die am Kreuz erfolgen wird, muss er nach Judäa gehen.“ Zur bildhaften Rede Jesu in den Versen 9b-10 schreibt Wengst (W337f.):

An die rhetorische Frage schließt zum Stichwort „Tag“ ein Bildwort an, das auf einer sehr schlichten und elementaren Erfahrung beruht: „Wer am Tag umhergeht, stößt nicht an, denn er sieht das Licht dieser Welt.“ Die Formulierung des gegenteiligen Falles durchbricht ganz am Schluss die Bildebene und verlangt so gebieterisch ein metaphorisches Verständnis: „Wer jedoch in der Nacht umhergeht, stößt an; denn das Licht ist nicht in ihm.“ Doch schon die Rede vom „Licht dieser Welt“ erinnert daran, dass sich in 8,12 Jesus selbst als „das Licht der Welt“ bezeichnet hat. Dort war damit sofort das Thema der Nachfolge verbunden. Sie besteht in einem „Lebenswandel“ im Lichte Jesu, das geradezu zu „verinnerlichen“ ist. Das Problem der Nachfolge stellt sich verschärft angesichts der Passion Jesu – und der seiner Schüler (12,25f.). Das wird in V. 16 wieder anklingen.

Hartwig Thyen (T514) hebt hervor, dass die in Vers 5 nochmals betonte Liebe Jesu „zu den bethanischen Schwestern Maria und Martha und zu ihrem Bruder Lazarus ... zusammen mit V. 3 den *Rahmen* um den eben erörterten V. 4 bildet“. Damit will der Erzähler seines Erachtens verdeutlichen,

daß die gesamte folgende Handlung unter dem Zeichen jener Liebe Jesu begriffen sein will, die sich in seiner „stellvertretenden Lebenshingabe“ für seine *idioi* {Eigenen} (13,1) und *philoï* {Freunde} (15,13-15), in der Hingabe „seines Fleisches für das Leben der Welt“ (6,51) vollendet.

Außerdem weist Thyen auf einen Unterschied zum Anfang der Zeichen in Kana hin, „wo abschließend im *aktiven* Modus gesagt war“, dass Jesus seine Herrlichkeit offenbarte (2,11). Hier stellt Vers 4

die gesamte Lazarus-Erzählung und alles ihr noch folgende mit der *passiven* Formulierung: *hina doxasthē ho hyios theou ti' autēs* {damit der Sohn Gottes durch sie, die Krankheit des Lazarus, verherrlicht werde}, unter das bestimmende Vorzeichen des heilsamen Sterbens Jesu für die Seinen.

In „dieser Wende vom aktiven Offenbaren seiner *doxa* {Herrlichkeit} zum passiven *doxasthēnai* {Verherrlichtwerden} durch den Vater“ erkennt Thyen weiterhin „Implikationen“, die ihm zufolge W. H. Cadman⁸¹⁰ folgendermaßen „einleuchtend aufgewiesen“ hat (T514f.):

„In diesem Vers [11,4] geht es aber nicht um eine Offenbarung seiner ‚Herrlichkeit‘ durch Jesus, sondern darum, dass er ‚verherrlicht‘ wird, ihm ‚Herrlichkeit‘ gegeben wird. Das ist so, aber wenn wir in seiner ‚Herrlichkeit‘ den Sinn seiner Vereinigung mit dem Vater finden und im Blick behalten, dass er bei seinem Sterben ‚verherrlicht‘, dass ihm wegen seines Sterbens *doxa* gegeben wird, ist eher zu erwarten, dass sich die verbale Form des Begriffs in V. 4 (*doxasthē*) auf die Vereinigung zwischen Jesus und den an ihn Glaubenden bezieht, in die sein Sterben sie nach johanneischer Lehre hineinzieht (man beachte z. B., wie die Formel in 10,38; 14,10.11, wo Jesus noch sterben muss, lautet: ‚Der Vater ist in mir und ich bin im Vater‘, aber in 14,20, wo sein Tod rückblickend betrachtet wird, lautet: ‚An jenem Tag werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch.‘ . . . Es zeigt sich also, dass die *doxa*, die Jesus bereits besitzt und in seinem öffentlichen Wirken offenbart, seine Vereinigung mit dem Vater ist, so dass die *doxa*, die ihm in 11,4 bei der Kreuzigung gegeben werden soll, seine Vereinigung mit allen ist, die an ihn glauben. Seinem Gewinn an *doxa* in diesem Sinne würde die Krankheit des Lazarus von Jesus zum Dienst gemacht werden“.

810 Tatsächlich zitiert Thyen hier zwar „Cadbury“, das muss aber ein Versehen sein, da in seinem Literaturverzeichnis kein Exeget dieses Namens auftaucht und er später auf W. H. Cadman mit genau entsprechender Titelangabe (Lazarus) und Seitenzahl Bezug nimmt. Das oben von mir übersetzte Zitat steht im englischen Original in W. H. Cadman, *The Raising of Lazarus* (John 10,40-11,53), in: *StEv 5* = TU 73, Berlin 1959, 425:

„In that verse (sc. 11,4) however it is a question not of a revealing of His ‚glory‘ by Jesus, but of His being ‚glorified‘, being given ‚glory‘. That is so, but when we find in His ‚glory‘ the sense of His union with the Father, and keep in mind that it is at and because of His dying that He is ‚glorified‘, given *doxa*, is rather to be expected that the verbal form of the term in vs. 4 (*doxasthē*) will relate to the union between Jesus and those who believe in Him into which His dying draws them according to Johannine teaching (observe, e. g., how the formula used in 10,38; 14,10.11, where Jesus has still to die, is ‚the Father is in me and I am in the Father‘, but in 14,20, where His death is contemplated in retrospect, is: ‚In that day ye shall know that I am in my Father, and ye in me, and I in you.‘ . . . It appears then that as the *doxa* which Jesus already possesses and in his public ministry reveals is his union with the Father, so the *doxa* which in 11,4 is to be given to Him at the Crucifixion is His union with all who believe in Him. To His gaining of *doxa* in this sense the illness of Lazarus would be made by Jesus to minister“.

Ich frage mich aber, ob diese spitzfindige Unterscheidung nicht eher den Umstand verschleierte, dass weder Cadman noch Thyen darauf aufmerksam machen, worin sehr zentral bereits die *doxa*, Ehre bzw. Herrlichkeit, des Gottes Israels besteht und die der Messias Jesus gleichermaßen verkörpert, nämlich das Leben und die Befreiung seines Volkes Israel. Diese Ehre ist es, die Jesus bereits mit den Zeichen zu Kana offenbart, der messianischen Hochzeit und der Belebung des Sohnes des königlichen Beamten, und die er weiter bestätigt mit den Zeichen an Israel im Zustand der Lähmung, des Hungers und der Blindheit. Richtig ist, dass die Auferweckung des Lazarus als des toten und bereits im Zustand der Verwesung befindlichen Israel sich nach Jesu Tod am Kreuz und der Übergabe des Geistes Gottes (19,30; 20,22) in Gestalt der durch den Geist neu belebten messianischen Gemeinde vollzieht. Aber es ist nach Johannes ganz Israel einschließlich Samarias und der jüdischen Diaspora, soweit es auf den Messias vertraut, das in dieser Gemeinde versammelt wird, während Thyen ja selbstverständlich davon ausgeht, dass bereits Johannes an eine weltweite Kirche der Völker denkt, von der sich die Juden weitgehend selber ausschließen.

Die Bemerkung in Vers 6 (T515) über das „Verweilen Jesu“ ist nach Thyen „rätselhaft und soll dem Leser zu denken geben“; vielleicht „ist der Text von Hos 6,1f der intertextuelle Code für dieses Abwarten Jesu“. Thyen lehnt aber Erwägungen wie von Alois Stimpfle⁸¹¹ ab, dass Jesus, „um das spektakuläre Wunder der Totenerweckung vollbringen zu können, ... während dieser beiden Tage von Gott gar den Tod seines geliebten Freundes erbeten“ habe, denn seit Johannes 2,3f. und 7,2ff.10f. „weiß der Leser ja, daß Jesus stets nur dann handelt, wenn sein Vater ihm die Zeit dafür gewährt, und daß er, wenn diese Zeit gekommen ist, nur tut, was der Vater ihm dann ‚zeigen‘ wird (5,20...)“.

Die Verse 7-10 fasst Thyen folgendermaßen zusammen:

„Danach (*epeita*), nämlich nach diesen beiden Tagen (*meta touto*), sagte er zu seinen Jüngern: Laßt uns wieder nach Judäa ziehen. Da entgegneten seine Jünger ihm: Rabbi, jetzt, da die Juden dich doch zu steinigen trachten (8,59; 10,39), willst du wieder dorthin gehen? Jesus erwiderte: Hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn einer am Tage wandelt (*peripatē*), stößt er sich nicht, denn das Licht dieser Welt leuchtet ihm, wandelt er dagegen in der Nacht, so stößt er an, denn das Licht leuchtet ihm nicht (*ouk estin en autō* {ist nicht in ihm})“.

An dieser Stelle weist Thyen darauf hin, dass Jesus die Jünger „so unvermittelt“ anreden kann, „weil sie als Jesu ständige Begleiter zu denken sind“, obwohl er sie in Vers 4 nicht als die direkten Adressaten seiner Worte voraussetzen wollte. Wie Wengst sieht auch Thyen (T516) die Aufforderung, wieder nach Judäa zu ziehen, als die Eröffnung des Weges „in Jesu eigenes und damit zugleich in das mögliche Martyrium seiner Jünger“.

811 Thyen zitiert Alois Stimpfle, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums*, BZNW 57, Berlin 1990, 138.

Mit dem „Bildwort vom Licht des Tages und der Finsternis der Nacht“ werden nach Thyen die Verse 9,4f. wieder aufgenommen und ergänzt:

„Wir müssen wirken ... solange (*heōs*) es Tag ist. (Denn) es kommt die Nacht, da keiner mehr wirken kann. So oft (*hotan*) ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt“ (s. o. z. St.). Dabei zeigt im übrigen schon der Wechsel von dem Lexem *ergazesthai* {wirken} in 9,4 zum Gebrauch von *peripatein* in 11,9f, daß dieses „Wandeln“ im Sinne unseres Sprechens vom „Lebenswandel“ eines Menschen in seiner unlösbaren Verknüpfung von Wandeln und Handeln begriffen werden muß.

Die „wohl nicht zufällig an Joh 8,12“ erinnernde „Formulierung von V. 9f“ mit ihrer „Rede davon, daß dieses ‚Licht der Welt‘ nicht ‚in demjenigen‘ sei, der in der Nacht wandelt“, verweist Thyen zufolge

auf den symbolischen Modus der Rede Jesu, der das irdische Licht des Tages mit dem vollkommenen Licht vermittelt, das in Christus, dem Licht der Welt, den Kosmos erleuchtet. Zugleich wird so die verrinnende chronische Zeit mit der aionischen Zeit verknüpft, die in Gottes Händen steht.

Diese „Lichtmetapher begründet im Zusammenhang weniger die Notwendigkeit, daß *Jesus* jetzt handeln muß ..., sondern sie ist an die Jünger gerichtet und will ihnen die Angst vor dem erneuten Weg nach Judäa nehmen, weil ihnen doch der vorangeht, der das Licht der Welt und ihr guter Hirte ist.“

Nach Ton Veerkamp⁸¹² hat der Messias gemäß Vers 6 „keine Eile, er bleibt zwei Tage.“ Diese Aussage bezieht er unmittelbar auf die Zeit nach der Kreuzigung Jesu:

Zwei Tage müssen auch die Schüler, muss auch Maria aus Magdala warten, zwei Tage nach dem Tod des Messias.

Die Verse 7-10 ordnet Veerkamp in die Frage ein, wie es unter den Bedingungen der herrschenden Weltordnung möglich ist, den „Gang Gottes“ zu gehen, also ein Leben nach seinen Weisungen zu führen:

„Gehen wir wieder nach Judäa“, sagt Jesus zum Entsetzen der Schüler. Ausgerechnet dorthin, wo die Judäer auf Jesus warten, mit Steinen in ihren Händen. In einem solchen Fall pflegt Jesus, pflegt Johannes, ins Grundsätzliche zu gehen:

„Gibt es nicht zwölf Stunden am Tag?
Wenn einer den Gang tagsüber geht, strauchelt er nicht,
da er ja das Licht dieser Welt sieht.
Wenn er in der Nacht seinen Gang geht, strauchelt er,
weil das Licht nicht mit ihm ist.“

812 [Lazarus, 11,1-16](#), Abs. 12-17 (Veerkamp 2021, 257-258; 2007, 13).

Eingeleitet wird diese Aussage durch eine rhetorische Frage: „Gibt es nicht zwölf Stunden am Tag?“ Zwölf Stunden, um die Werke dessen zu tun, der den Messias sendet, heißt es am Anfang der Erzählung vom Blindgeborenen. Jetzt geht es um *peripatein*, um die Halakha, den Gang. Nur das Licht dieser Welt macht es möglich, den Gang Gottes unter den Verhältnissen der herrschenden Weltordnung zu gehen. Die Nacht ist die Zeit ohne Licht. Dann strauchelt man, fällt in die Falle, die diese Weltordnung, die ja die Finsternis ist, den Menschen stellt.

Auf dem Hintergrund dieser politischen Analyse, die die Finsternis mit den Todesmächten der herrschenden Weltordnung gleichsetzt, kann konkret bestimmt werden, in welcher Weise Jesus das „Licht dieser Welt“ ist, indem er nämlich durch seine Erhöhung ans römische Kreuz diese Weltordnung ein für alle Mal überwindet:

Das Licht, das wissen die Zuhörenden inzwischen, ist der Messias: „ICH BIN ES: das Licht der Welt“, 8,12. Es heißt nicht: Wenn es Nacht ist, gibt es kein Licht. Sondern: Weil man ohne dieses Licht (in der Nacht) nicht geht, muss man straucheln, in die Falle dieser Weltordnung gehen. Ohne eine messianische Perspektive und die Alternative, die sie verheißt, wird das ganze Leben finster.

Indem der folgende Vers 11 mit den Worten eingeleitet wird: „Das sagte er, und danach...“, ... gibt Johannes dem soeben Gesagten großen Nachdruck. Wenn das klar ist kann die Erzählung weiter gehen.“

Johannes 11,11-16: Jesus will Lazarus aufwecken und Thomas mit ihm sterben

11,11 Das sagte er, und danach spricht er zu ihnen:

Lazarus, unser Freund, schläft,
aber ich gehe hin, dass ich ihn aufwecke.

11,12 Da sprachen die Jünger zu ihm:

Herr, wenn er schläft, wird's besser mit ihm.

11,13 Jesus aber sprach von seinem Tode;

sie meinten aber, er rede von der Ruhe des Schlafs.

11,14 Da sagte ihnen Jesus frei heraus:

Lazarus ist gestorben;

11,15 und ich bin froh um euretwillen,

dass ich nicht da gewesen bin,
auf dass ihr glaubt.

Aber lasst uns zu ihm gehen!

11,16 Da sprach Thomas, der Zwilling genannt wird, zu den andern Jüngern:

Lasst uns mit ihm gehen, dass wir mit ihm sterben!

[23. August 2022] In Vers 11 (W338) folgt eine betonte Unterbrechung der Rede Jesu: „Das sprach er und danach sagte er ihnen“, die Klaus Wengst zufolge nach den

Anspielungen auf den „Passionskontext“ und „die Nachfolge Jesu“ in die erzählte Situation zurücklenkt. Dass Jesus Lazarus „jetzt als ‚unseren Freund‘“ bezeichnet, bedeutet nach Wengst, dass auch sie „von seinem Schicksal betroffen“ sind, allerdings sagt er nicht, worin diese Betroffenheit besteht.

Die Aussage über den Schlaf des Lazarus und dass Jesus gehen will, „um ihn aufzuwecken“, versteht Wengst von vornherein „metaphorisch“ im Sinne seiner Erweckung vom Tod. Im „Sinne der Erzählung“ muss der Tod des Lazarus nach den von Jesus abgewarteten zwei Tagen eingetreten sein, nach denen Jesus in vier weiteren Tagen vom peräischen zum jüdischen Bethanien gelangt. Die verbreitete Vorstellung (Anm. 627), Lazarus sei bereits „unmittelbar, nachdem die Gesandtschaft an Jesus abgeschickt worden war“ gestorben, und die Reisezeit sowohl der Boten als auch Jesu betrage nur jeweils einen Tag,

resultiert aus der – aus den synoptischen Evangelien gespeisten – altkirchlichen Verortung der Taufstelle des Johannes am Unterlauf des Jordans. Das passt aber nicht zu der in der ersten Woche des Wirkens Jesu im Johannes-evangelium vorausgesetzten Topographie und Chronologie.

Ich halte Spekulationen über die Reisedauer Jesu allerdings für müßig, da die Zahlenangaben über die zwei bzw. vier Tage sicher symbolisch zu deuten sind.

Dass Jesus (W338) „vom Tod des Lazarus weiß“, erklärt sich von der Art und Weise her, „wie Jesus bisher schon dargestellt wurde“, nämlich „aufgrund seiner engen Beziehung zu Gott als des Sohnes zum Vater.“

Da die Schüler Jesu (W339) nach Vers 12 „die Aussage Jesu im wörtlichen Sinn verstehen“ und annehmen, dass der „Kranke ... sich sozusagen gesund schlafen“ wird, stellt Johannes (Vers 13) in

einer kommentierenden Bemerkung ... klar, dass Jesus vom Tod des Lazarus sprach, und macht damit für die Leser- und Hörschaft ein Missverstehen ganz und gar unmöglich. „Sie aber (die Schüler) meinten, dass er vom gewöhnlichen Schlaf spräche.“ Warum lässt er die Schüler so grob missverstehen? Er macht sie immer wieder zum Spiegel der lesenden und hörenden Gemeinde. Hält er ihr in diesem Bild der Schüler vor, dass auch sie in ihren Notsituationen den ihr zugesagten Beistand Gottes nur allzu leicht nicht wahrnimmt und sich von den bedrückenden Realitäten die Hoffnungsperspektive verstellen lässt?

Hier wird überdeutlich, dass Wengst die Krankheit und den Tod des Lazarus als eines Freundes auch der Schüler Jesu ganz im Sinne einer individuellen Notsituation versteht. Dass Lazarus das gesellschaftliche Dahinsiechen und Sterben eines durch Unterdrückung und Korruption vom befreienden Gott Israels abtrünnig gewordenen Israel symbolisieren könnte, kommt nicht einmal ansatzweise in seinen Blick.

Nachdem in Vers 14 „auch die Schüler von Jesus unmissverständlich Aufschluss darüber“ erhalten haben, „dass Lazarus gestorben ist“, bemerkt Jesus (Vers 15) „gleich

wieder über die erzählte Situation“ hinaus: „Und um eurer willen – damit ihr glaubt – freue ich mich, dass ich nicht dort war.“ In der Bemerkung von Schnelle:⁸¹³ „Jesus heilt nicht aus Mitleid, sondern um seine Macht zu demonstrieren und Glauben hervorgerufen“, sieht Wengst „eine schiefe Gegenüberstellung“:

Einmal sollte nicht vergessen werden, dass in der bisherigen Darstellung dreimal von der Liebe bzw. Freundschaft Jesu zu Lazarus die Rede war. Zum anderen bezieht sich die hier geäußerte Freude Jesu ausdrücklich nur auf die Schüler und ihren intendierten Glauben. Schenke⁸¹⁴ hat beobachtet, dass nach der Totenerweckung der Glaube der Schüler gar nicht vermerkt wird, was die Frage provoziert: „Wann werden die Jünger wirklich glauben?“ Das weist, wie auch gleich die Aussage des Schülers Thomas, über die Totenerweckung hinaus. So war schon in V. 4 diese Tat mit der „Verherrlichung“ Jesu am Kreuz verknüpft worden. Die eigentliche Demonstration seiner Macht ist so der aus Liebe (13,1) erfolgende Gang in die Ohnmacht seines Todes, aus dem – im Vertrauen auf die neuschöpferische Macht Gottes – Leben erwächst.

So sehr ich Wengsts Kritik an Schnelle begrüße, so wenig befriedigt mich auf der anderen Seite seine eigene Deutung. Wozu braucht Jesus die Gelegenheit zu einer un- „eigentlichen“ Demonstration seiner Macht in Form des von ihm sogar erwünschten Todes seines Freundes, um ihn wieder erwecken zu können, wenn Lazarus als solcher für ihn ansonsten keine zentrale Rolle spielt? Steht Lazarus aber symbolisch für Israel, ist unmissverständlich klar, zu welchem Ziel der Tod Jesu am Kreuz und sein Aufsteigen zum VATER erfolgt, nämlich um die Ehre des Gottes Israels in Form des Lebens seines erwählten Volkes Israel wiederherzustellen.

Nachdem Jesus die „vorher gegebene Aufforderung, nach Judäa zu gehen“, mit den Worten: „Aber jetzt lasst uns zu ihm gehen!“ eindeutig auf Lazarus bezogen hat (W339f.),

antwortet mit Thomas ein einzelner Schüler, hier erstmals im Evangelium erwähnt, indem er zu seinen Mitschülern spricht: „Lasst uns auch gehen, um mit ihm zu sterben!“ Er bekundet damit Bereitschaft zu radikaler Nachfolge bis in den Tod. Jesus hatte vorher schon das Thema der Nachfolge angesprochen.

Nach seinen Worten in 12,25f. kann die Nachfolge auch den Tod einschließen.

Wengst (W340) relativiert die „Aussage des Thomas“ aber insofern, als er genau so wenig wie Simon Petrus nach seiner Ankündigung in 13,37 „sein Leben für Jesus geben wird, sondern Jesus das seine für ihn“. Außerdem bringt er die Äußerung des Thomas in einen Zusammenhang mit den weiteren beiden Stellen seines Auftretens im Johannesevangelium:

813 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 247.

814 Wengst zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 211.

Zum anderen erweist sich die Bereitschaft des Thomas als voreilig..., weil sie den Weg Jesu ans Kreuz noch nicht als Verherrlichung durch Gott begriffen hat. Das zeigt die nächste Stelle, an der Thomas im Evangelium begegnet. In 14,5 ist gerade er es, der bekennt, nicht zu wissen, wohin Jesus geht, und damit auch den Weg nicht zu kennen. Schließlich tritt er an einer dritten Stelle auf (20,24-29). Hier spricht er angesichts der Wundmale des Gekreuzigten gegenüber dem Auferweckten das Bekenntnis aus: „Mein Herr und Gott!“ (20,28) Mit der Gestalt des Thomas spannt Johannes somit einen Bogen von der ersten Erwähnung in 11,16 bis fast zum Ende seines Evangeliums. Er beantwortet damit zugleich auch die Frage: „Wann werden die Jünger wirklich glauben?“ Sie hatte sich dadurch ergeben, dass zwar als Ziel des Handelns Jesu an Lazarus der Glaube seiner Schüler angegeben worden war, im Verlauf der Erzählung aber kein entsprechender Glaube festgestellt wird. Die Frage des Glaubens stellt sich nach Johannes angesichts des Gekreuzigten, der als von Gott aufgeweckt bezeugt wird.

Darin (T516), dass in Vers 11 „Jesus den Tod des Lazarus durch *kekoimētai* als „Schlaf“ bezeichnet“, sieht Hartwig Thyen einen intertextuellen Bezug zur „Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers Jairo (Mk 5,22-24.35-41 / Mt 13,53-58 / Lk 4,16-30)“ (T517), in der Jesus erklärt: „Das Mädchen ist nicht gestorben, sondern es schläft nur“:

Obwohl hier für „schlafen“ das Verbum *katheudein* gebraucht ist, liegt es gerade wegen der umgekehrten Folge von ‚schlafen‘ und ‚sterben‘ in Joh 11,11 und 14 nahe, unsere Lazaruserzählung als ein Spiel mit diesem Prätext zu begreifen.

Zur Reaktion der Jünger „mit der Volksweisheit: ‚Herr, wenn er doch schläft, dann ist er ja auf dem Wege der Genesung‘ (*ei kekoimētai sōthēsetai*)“, weist Thyen auf einen „den ahnungslosen Jüngern freilich noch verborgene[n] Hintersinn“ hin, der in dem „Verbum *sōzō* {retten}“ liegt, das sich „bei Joh sechsmal“ findet,

und zwar in 12,27 und 47 in Aktivformen und in 3,17; 5,34; 10,9 sowie an unserer Stelle mit dem Passiv *sōthēsetai* {gerettet werden}. Es bezeichnet stets die eschatologische Rettung aus Tod und Gericht. ... In ähnlichem Doppelsinn hatte bereits Jairo in einem der Prätexte unserer Erzählung Jesus gebeten, er möge doch kommen und seiner Tochter die Hand auflegen, *hina sōthē kai zēsē* {dass sie gerettet werde und lebe} (Mk 5,23).

Dabei zieht Thyen wiederum nicht in Erwägung, dass ein jüdischer Messianist wie Johannes „die eschatologische Rettung aus Tod und Gericht“ im Sinne der jüdischen Propheten und Apokalyptiker als endzeitliche Befreiung Israels zum Leben der kommenden Weltzeit auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes verstehen könnte und nicht als die Rettung vor ewiger Verdammung im Jenseits.

Zu Vers 13, in dem „der Erzähler seinem *Zuhörer/Leser* das Mißverständnis der Jünger“ so erklärt, dass Jesus „von seinem Tod gesprochen“ habe, „sie aber meinten, er habe vom natürlichen Schlafen ... geredet“, erörtert Thyen unter Rückgriff auf eine Studie von Rochais⁸¹⁵

die „weite Verbreitung der metaphorischen Bezeichnung des Sterbens als „entschlafen“ und des Todes als „Schlaf“ sowohl in der alttestamentlichen und jüdisch-apokalyptischen Überlieferung als auch in frühchristlichen Texten wie 1Thess 4,13-16; 1Kor 7,39; 11,30; 15,6.18.51; Act 7,60; 13,36; 2Pt 3,4 u. ö. ... Seine Studie zeigt, daß die *jüdische* Tradition die verstorbenen *Gerechten* als solche bezeichnet, die in der Erwartung der allgemeinen Auferweckung der Toten am Jüngsten Tage friedvoll in der Scheol schlafen...; daß dem gegenüber die Metapher vom Tod als Schlaf in der frühchristlichen Tradition primär nicht der Beschreibung eines postmortalen Zustands der Frommen, sondern vielmehr der Vergewisserung gilt, daß der Tod nur temporal und durch die Auferstehung Jesu definitiv überwunden ist.

Vor diesem Hintergrund kann es nicht sein, dass Jesus mit seinen offenen Worten gegenüber seinen Jüngern in den Versen 14-15: „Lazarus ist gestorben. Und um eurerwillen bin ich froh, nicht dort gewesen zu sein, damit ihr zum Glauben kommt. Aber laßt uns nun zu ihm gehen!“

„seine vorausgegangene metaphorische Bezeichnung des Todes als ‚Schlaf‘ nun durch *eigentliche* Rede *ersetzt hätte*. Vielmehr handelt es sich darum, daß er seinen Jüngern dabei hilft, seine um nichts weniger *wörtlich* zu nehmenden Worte vom Tod des Freundes als *Schlaf, aus dem er ihn erwecken will*, endlich zu begreifen.

Jesu Satz: „damit ihr zum Glauben kommt (oder: findet)“, soll dabei nach Thyen „in doppelter Hinsicht zu denken“ geben. Erstens verweist er sehr konkret auf das „Herauskommen des ‚Tot-Gewesenen‘ (*ho tethnēkōs*) aus seinem Grabe (11,40-44) als die Bedingung der Möglichkeit, die Herrlichkeit Gottes zu schauen (V. 40)“, und zweitens (T518) nötigt er „zum Bedenken dessen, was hier ‚glauben‘ heißt.“

Indem Thyen es – gegen Bultmann und viele seiner Nachfolger – ablehnt, Jesu „‚Zeichen‘ und ‚Werke‘ ... als bloße Symbolisierungen seines offenbarenden ‚Wortes‘ zu begreifen“, besteht er mit Oswald Bayer⁸¹⁶ darauf, dass

der Gegenstand der Theologie nicht „personalistisch-zweistellig als reine Korrelation von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis“ definiert werden kann, sondern „von vorneherein dreistellig bestimmt (ist) – durch Gott, Welt und

815 Thyen bezieht sich auf Gérard Rochais, *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, SNTS. MS 40, Cambridge 129-151.

816 Thyen zitiert Oswald Bayer, *Theologie*, HsystTh 1, Gütersloh 1994, 478 und 483.

Selbst: durch den immer schon weltlich vermittelt anredenden Gott und den ebenfalls weltlich vermittelten Menschen inmitten seiner Mitgeschöpfe“. „Die Existenz läßt sich ohne Selbstzerstörung nicht aus dem Kosmos lösen; eine ‚Entweltlichung‘, die nicht eine Bekehrung zur Welt, eine neue Weltwahrnehmung wäre, ist eine tödliche Abstraktion“.

Zum Glauben der Jünger und auch der Martha, die trotz eines jeweiligen Glaubensbekenntnisses, „das nichts zu wünschen übrigläßt und in jeder Hinsicht dem Joh 20,30f formulierten Zweck des Evangeliums entspricht“, dann auch wieder Glaubensfestigkeit vermissen lassen, wird Thyen zufolge

deutlich, daß der Glaube niemals zum verfügbaren Besitz des Menschen werden kann, sondern vielmehr Gottes Gabe ist und dies inner bleiben wird. Solange wir im Glauben und noch nicht im Schauen leben (1Joh 3,2; vgl. 2Kor 5,7), bleibt er angefochtener Glaube.

Diese Gottesgabe des Glaubens ist nach Thyen gegen Bultmann⁸¹⁷

als eine solche zu begreifen, die sinnlich erfahren und genossen sein will (vgl. 1Joh 1,1-4), ... {und nicht} lediglich als die „Aufgabe“ zur *Glaubensentscheidung*: „Die Verkündigung des Kreuzes als des Heilsereignisses fragt den Hörer, ob er sich diese Bedeutung aneignen, ob er sich mit Christus kreuzigen lassen will“.

Erst später, nämlich mitten in der Auslegung von Vers 16 (T520) kommt Thyen nochmals auf die Verse 14-15 zurück:

Jesu Wort an seine Jünger: „Lazarus ist gestorben, und um euretwillen freue ich mich, nicht dort gewesen zu sein, damit ihr glaubt. Aber laßt uns nun zu ihm gehen!“, klingt nahezu zynisch: Allein damit seine Jünger zum Glauben finden, freut sich Jesus über den Tod seines geliebten Freundes und darüber, dessen Sterben nicht durch seine Anwesenheit verhindert zu haben! Jesu Freude hat einen doppelten Grund: Einmal freut er sich, daß seine Jünger mit Martha (V. 40) nun am Grabe des Lazarus die Herrlichkeit Gottes sehen sollen, aber zum anderen freut er sich zugleich darüber, daß eben diese Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, zu seinem eigenen *doxasthēnai* {Verherrlichtwerden} durch Gott am Kreuz von Golgatha führen wird. Denn erst damit ist der letzte Grund des Glaubens gelegt, erst damit ist der Tag gekommen, da Jesus seine Jünger zu seinen ‚Brüdern‘ erklärt und da sie erkennen, daß er „in seinem Vater ist“ und daß „sie in ihm sind und er in ihnen ist“ (14,20; s. o. zu V. 4).

Damit vertritt Thyen ähnliche Gedankengänge wie Wengst, mit dem Unterschied, dass er die Auferweckung des tot gewesenen Lazarus weit mehr als nur symbolisch

817 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, BevTh 7, München 1947; Nachdruck: BevTh 96, München 1985, Herausgeber E. Jüngel, 62.

verstehen wollte. Dabei scheint er dessen Herauskommen aus dem Grab konkret auf die endzeitliche Auferweckung derer zu beziehen, die sich als auf Christus vertrauende Entschlafene im postmortalen Zustand eines nicht als endgültig zu verstehenden Todes befinden.

Zu Vers 16 bemerkt Thyen zunächst (T519), dass „Thomas als *handelnde Person* nur bei Johannes“ erscheint und dass er mit „Ausnahme seines Auftritts in 14,5.8f, wo er zusammen mit Philippus genannt wird, ... stets den ‚Beinamen‘ *ho Didymos* {der Zwilling}“ trägt. Er nimmt aber an, dass das „aramäische Lexem *th'oma'* = ‚Zwilling‘, das des öfteren auch als Eigenname belegt ist, ... der eigentliche Name unseres Jüngers gewesen sein“ dürfte. Dann wäre „die Wendung *ho legomenos Didymos* {das heißt übersetzt: Zwilling} ... nach Analogie von 4,25 zu verstehen, wo das transskribierte *Messias* durch *ho legomenos christos* {das heißt übersetzt: Gesalbter} übersetzt und nicht etwa als Beiname genannt wird.“

Das Wort „*symmathētēs* {Mitjünger}“, das „im gesamten Neuen Testament nur hier“ gebraucht wird, soll nach Thyen „wohl die Solidarität der Jünger und den Umstand ausdrücken, daß Thomas hier als der Sprecher der Zwölf nur sagt, was sie in Erinnerung an ihre Warnung (V. 8) alle denken“.

Indem Thomas die freudige Aufforderung Jesu „Laßt uns gehen“ mit den Worten aufnimmt: „*agōmen kai hēmeis* {lasst auch uns gehen}, daß wir mit ihm sterben“, so liegt darin zwar

ein unüberhörbarer Ton der Resignation, doch darüber sollte man mit Bultmann⁸¹⁸ das Wahrheitsmoment in der Aufforderung des Thomas an seine Mitjünger, Jesus auf seinem Weg ins Martyrium nachzufolgen, nicht übersehen: „Das Thomaswort, nicht mehr an Jesus, sondern an die Gefährten gerichtet, ist keine Warnung mehr, sondern bedeutet Ergebung in das den Jüngern mit Jesus gemeinsam drohende Schicksal. Zum ersten Mal taucht hier die Wahrheit auf, daß die Jünger das Schicksal Jesu für sich übernehmen müssen; die Abschiedsreden werden dieses Thema entwickeln und an Stelle der resignierten Ergebung wird die klare Entschlossenheit treten“.

In der Interpretation von Ton Veerkamp⁸¹⁹ erhält die Freundschaft auch der Schüler Jesu mit Lazarus eine einleuchtende Erklärung. Wenn er Israel symbolisiert, dann kann es nicht anders sein, als dass sie als die Schüler des Messias Israels auch zutiefst vom Schicksal Israels betroffen sein müssen. Dagegen wäre es unwahrscheinlich, sich die aus unterschiedlichen Lebensverhältnissen von Jesus als Schüler berufenen Männer alle als zufällig mit demselben Individuum Lazarus befreundet vorzustellen.

818 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 305.

819 [Lazarus, 11,1-16](#), Abs. 18-23 (Veerkamp 2021, 258; 2007, 13-14).

Seine Auslegung der Verse 11-14 setzt voraus, dass das Wort *sōthēsetai* am Ende von Vers 12 mit „befreit werden“ übersetzt werden muss; außerdem wundert er sich darüber, dass *exhypnisō* in Vers 11⁸²⁰ „in der Regel mit ‚erwecken‘ übersetzt wird“, denn „*exhypnizein* (‚aus dem Schlaf reißen‘, *ex hypnou*) ist ein seltenes Wort. In der LXX kommt es nur viermal vor, in den evangelischen und apostolischen Schriften nur hier.“ Von daher argumentiert Veerkamp folgendermaßen:

„Lazarus, unser Freund, hat sich hingelegt, aber ich gehe, damit ich ihn dem Schlaf entreiße.“ Das Missverständnis ist beabsichtigt. Die Schüler sagen, schlafen sei gesund, er werde sich erholen, „befreit werden!“ Gelehrte wie Bultmann⁸²¹ halten so etwas für „plump“. Johannes hält die Schüler für kritikwürdig, aber sie sind für ihn nicht „plump“.

Johannes will die vorherrschende Illusion klar ausgesprochen wissen, der Zustand Israels sei eine vorübergehende Baisse, es werde schon wieder besser werden, Lazarus schlafe sich gesund. Nichts wird besser, von Befreiung gar nicht zu reden, weder auf zelosischem noch auf rabbinischem Wege. Er sagte schonungslos: „Lazarus/Israel ist gestorben.“ Hier ist wirklich die Nacht, in der niemand mehr etwas bewirken kann, vgl. 9,4. Aus und vorbei, *rien ne va plus*.

Versteht man den Tod des Lazarus in dieser Weise im Sinne einer politischen Analyse des Zustandes Israels nach dem Jüdischen Krieg unter der anhaltenden Herrschaft der Römischen Weltordnung, dann entkommt man zynischen Spekulationen über die Frage, warum Jesus angesichts der Krankheit eines Freundes denn noch zwei Tage wartete, bevor er ihm zu Hilfe eilte. Die zwei Tage verbinden dann sicher dieses Sterben mit Jesu eigenem zweitägigen Verweilen im Grab, haben aber nichts mit der bewussten Herbeiführung des Todes eines geliebten Menschen zu tun, um ein möglichst sensationelles Wunder vollbringen zu können. Tatsächlich steht im Hintergrund dieser Erzählung die wirklich verzweifelte Lage des Volkes Israel, angesichts derer es alles andere als selbstverständlich ist, zu neuer Zuversicht, neuem Vertrauen zu finden. Nur in diesem Zusammenhang ist Jesu Freude in Vers 15 angemessen und nicht als Zynismus zu begreifen:

„Ich freue mich euret wegen – damit ihr nämlich vertraut –, dass ich nicht da war.“ Ein merkwürdiger Satz, der in der Luft hängen bleibt. Johannes schiebt das wirkliche Ziel der Erzählung als winziges Zwischensätzlein ein. Es geht darum, dass die Schüler darauf vertrauen, dass der Tod eines Menschen, eines Volkes, nicht das letzte Wort ist.

Was Jesu Schüler Thomas betrifft, sieht Veerkamp den Namen „Zwilling“ als wegweisend für seine Bedeutung im Johannesevangelium an. Er ist es, der die Reise

820 In seiner [Anm. 344 zur Übersetzung von Johannes 11,11](#) (Veerkamp 2021, 254; 2015, 88).

821 Veerkamp zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 304.

nach Judäa zwar ebenso skeptisch beurteilt wie seine Mitschüler, aber sie dennoch todesmutig zum gemeinsamen Aufbruch mit Jesus auffordert:

Jetzt kommt der erste Auftritt des Thomas. Er steht für den Typus des Messianisten, der zwar solidarisch mit seinen Genossen ist, aber an den Sinn des messianischen Kampfes eigentlich gar nicht mehr glauben kann. Er ist dabei, und er bleibt dabei – gehen wir eben gemeinsam unter!

Auch nachdem Lazarus aus dem Grab herausgerufen wurde, wird Thomas nicht wissen, wohin die Reise eigentlich geht. 14,5: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst.“ Und am ersten Tag der Woche nach dem Tode Jesu lässt sich Thomas nicht vom Auferstehungszeugnis der anderen Schüler überzeugen: „Wir haben den Herrn gesehen.“ Ihr vielleicht, ich nicht! Bei den Synoptikern ist Thomas nicht als Didymos bekannt, als Zwilling. Der Spitzname ist eine Erfindung des Johannes. Er ist immer zwei, der Solidarische und der Skeptiker.

Sie gehen also.

Johannes 11,17-24: Jesu findet Lazarus im Grab und spricht mit Martha über die Auferstehung am Tag der Entscheidung

11,17 Da kam Jesus und fand Lazarus schon vier Tage im Grabe liegen.

11,18 Betanien aber war nahe bei Jerusalem, etwa fünfzehn Stadien entfernt.

11,19 Viele Juden aber waren zu Marta und Maria gekommen, sie zu trösten wegen ihres Bruders.

11,20 Als Marta nun hörte, dass Jesus kommt, ging sie ihm entgegen; Maria aber blieb im Haus sitzen.

11,21 Da sprach Marta zu Jesus: Herr, wärst du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.

11,22 Aber auch jetzt weiß ich: Was du bittest von Gott, das wird dir Gott geben.

11,23 Jesus spricht zu ihr: Dein Bruder wird auferstehen.

11,24 Marta spricht zu ihm: Ich weiß, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am Jüngsten Tage.

[24. August 2022] Da nach Vers 17 (W341) bei „der Ankunft Jesu in Betanien ... Lazarus schon vier Tage im Grab“ liegt „und Lazarus nach den in V. 6 erwähnten zwei Tagen starb“, muss Jesus Klaus Wengst zufolge vier Tage vom „nördlichen Ostjordanland, in Batanäa“, zu dem Bethanien unterwegs gewesen sein, das nach Vers 18 in der Nähe von Jerusalem liegt. Die „Erwähnung der vier Tage“ schließt auch aus, „dass Lazarus nur scheinot sein könnte.“ Dass (Vers 19) „im Haus der Schwestern ‚viele Juden‘ versammelt“ sind, „um diese zu trösten“, ist nach Wengst ein Ausdruck

der „*g'milút chassadím*, was mit ‚Liebeswerke‘ und ‚Wohltätigkeit‘ nur unzureichend wiedergegeben ist. Es geht um den Erweis von Solidarität aus mitmenschlicher und sozialer Verpflichtung heraus in unterschiedlichen Bereichen.“

Ein Gespräch zwischen Jesus und Martha wird nun eingeleitet (W342), indem zunächst „nur sie von seinem Kommen erfährt“ und „Jesus entgegen“ geht, während „Mirjam im Haus sitzen bleibt“. Ihre doppelte Aussage in den Versen 21 und 22: „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben“, und: „Aber auch jetzt weiß ich: Was immer du Gott bittest, wird Gott dir geben“, sieht Wengst als Ausdruck ihres Vertrauens zu Jesus: „Jesus erscheint hier als jemand, der jederzeit unmittelbaren Zugang zu Gott hat und von ihm alle Bitten erfüllt bekommt.“ Zwar ist diese Aussage in „der erzählten Situation ... sicher nicht als implizite Bitte um Belebung des toten Lazarus verstanden. Aber für die Lesenden und Hörenden enthält sie diese Möglichkeit.“

Jesus kurzer Antwortsatz in Vers 23: „Dein Bruder wird aufstehen“, ist nach Wengst „sehr offen formuliert“, so dass sowohl an „die Auferstehung des Lazarus zum Leben am Ende der Zeit“ gedacht sein kann als auch an „sein Aufstehen aus dem Grab, wie es nachher in der Geschichte erzählt wird.“ Ob zu beidem das in einem Gegensatz steht, „was Jesus in V. 25f. sagen wird: die durch seine Person gegebene Gewissheit von Leben für die Glaubenden auch angesichts und trotz des Todes“, ist unter den Exegeten umstritten. Wengst kann sich nicht vorstellen, dass die „in V. 23 eingespielten Möglichkeiten ... nur den Kontrast“ bilden, „das abzulehnende Falsche oder zumindest Überflüssige, demgegenüber dann Jesus sage, was ‚eigentlich‘ gelte“, denn (W342f.)

auch V. 23 ist eine Aussage Jesu. Sollte das mit ihr Ausgesagte wenig bis keine Bedeutung haben, wäre es seltsam, dass Johannes dann die Geschichte vom Aufstehen des Lazarus aus dem Grab so ausführlich erzählt. Mit dieser Geschichte steht die Vorstellung von der Auferstehung zum Leben am Ende der Zeit in einem engen Zusammenhang. Von daher ist es unwahrscheinlich, dass Marta durch die Offenheit der Formulierung von V. 23 zu einer „falschen“ Aussage provoziert werden solle, die dann anschließend durch Jesus „korrigiert“ werde. Vielmehr ist der Zusammenhang so zu denken, dass die in V. 23 enthaltene und von Marta in V. 24 wahrgenommene Möglichkeit den Rahmen bereitstellt, innerhalb dessen die Aussage Jesu in V. 25f. überhaupt erst gemacht werden kann und Sinn bekommt und ohne den sie in der Luft hänge.

In Vers 24 bezieht Martha Jesu Aussage dann auch wirklich „auf die allgemeine Auferstehung der Toten am Ende der Zeit“ und greift damit eine Hoffnung auf, „die zur Zeit des Evangelisten gleichermaßen geteilt wurde von Jüdinnen und Juden und von jüdischen und nichtjüdischen Menschen in den Gruppen und Gemeinden, die sich auf Jesus als Messias bezogen.“ In diesem Zusammenhang verweist Wengst darauf (W343), dass der „Gedanke einer allgemeinen Auferstehung im Volke Gottes ... mit dem Bund im Zusammenhang“ steht; in seiner Treue zu Israel hält Gott „seine im

Bund gegebenen Zusagen und lässt sich seine menschlichen Bundespartner auch durch den Tod nicht nehmen:

Die Vorstellung von der **Auferstehung der Toten** gewann im Judentum Raum in bedrängenden Erfahrungen unter der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes: Gott wird mit der Auferstehung denen seine Solidarität und Treue erweisen, die ihm treu geblieben waren und dafür mit dem Tod bezahlt hatten. So wird bestritten, dass diejenigen das letzte Wort behalten, die über Leichen gegangen sind.

Auch nach Hartwig Thyen (T521) wird durch die Angabe in Vers 17, dass Lazarus „bereits seit vier Tagen in seinem Grabe“ lag, „die Endgültigkeit dieses Todes unzweideutig zur Sprache gebracht“. Vielleicht haben wir hier „das früheste Zeugnis der jüdischen Vorstellung vor Augen, daß die Seele eines Verstorbenen in der Hoffnung, in seinen Leib zurückkehren zu können, drei Tage lang in der Nähe seines Grabes weilt, um ihn erst am vierten Tage definitiv zu verlassen“. Thyen schließt auch „eine absichtsvolle Steigerung des Wunders den beiden synoptischen Totenerweckungen gegenüber“ nicht aus.

Zur Aussage von Vers 18: „Bethanien aber liegt nahe bei Jerusalem, nur etwa fünfzehn Stadien entfernt“, erörtert Thyen die Vergangenheitsform des Wortes *ēn* {war}, die er „durch das präsentische ‚es liegt‘ wiedergegeben“ hat. Er nimmt an, dass hier nicht angedeutet sein soll, in der Zeit des Johannes nach der „Zerstörung Jerusalems und seiner näheren Umgebung im Jahre 70“ sei diese Lage nicht mehr gegeben. Nach Thyen (T521f.) erfüllt die

präzise Lokalisierung und Benennung des Wohnortes der Schwestern Maria und Martha als ‚Bethanien‘, den Lukas nur vage eine *kōmēn tina* {ein Dorf} nennt (Lk 10,38...), ... einen dreifachen Zweck: Einmal dient sie der Identifikation der namenlosen Frau, die Jesus in Bethanien mit kostbarer Narde für sein Begräbnis gesalbt hat (Mk 14,3-9) mit Marthas Schwester Maria (Joh 12,1,-8). Zum andern erklärt sie durch die Nähe Jerusalems, das bei der Länge eines ‚Stadion‘ von 192 Metern nur knapp drei Kilometer vom Haus der Schwestern in Betanien entfernt ist, die Anwesenheit der vielen *loudaioi*, die – wie 11,45ff zeigt – wohl aus Jerusalem gekommen waren, um nach jüdischem Brauch mit den Schwestern den Tod des Lazarus zu beklagen. ... Und zum Dritten endlich führt die Lokalisierung Bethaniens Jesus in die unmittelbare Nähe des Ortes seiner Verherrlichung am Kreuz von Golgatha, die nicht nur die unmittelbare Folge der Auferweckung des Lazarus ist (11,47ff), sondern im Sterben und der Auferweckung des bethanischen „Freundes“ Jesu gewissermaßen ihre Vor-Abbildung erfährt.

In Vers 20 (T522) erinnert Thyen zufolge das unterschiedliche Verhalten der beiden Schwestern an das dem Leser vertraute „Bild der geschäftigen Martha demjenigen ihrer kontemplativen Schwester Maria gegenüber ... aus Lk 10,38-42“. Allerdings wird dieses Bild „im folgenden nicht unerheblich differenziert“:

Denn indem er [der Leser] nun auch an Martha als der aufmerksamen Zuhö-
rin der den Tod überwindenden Worte Jesu und als der Bekennerin des leben-
digmachenden Glaubens deren kontemplative Seite und an Maria als derjeni-
gen, die Jesus den Liebesdienst tut, ihn für sein Begräbnis zu salben, deren Ak-
tivität entdecken soll, wird das Klischee einer die *vita activa* bei weitem über-
bietenden *vita contemplativa* höchst fragwürdig und deutlich daß beide im
rechten Christenleben jeweils ihre Zeit und ihren Ort haben müssen und – wie
die beiden Schwestern – geschwisterlich zusammengehören.

Wie nach Wengst ist auch nach Thyen Marthas Aussage in Vers 21: „Wärest du hier
gewesen“ unter Bezug auf Bultmann⁸²²

schwerlich ein Vorwurf, sondern eher ein Ausdruck „schmerzlichen Bedau-
erns“. Denn Marthas darauffolgender Satz ist „natürlich ... eine indirekte Bitte,
den Bruder zu erwecken; aber es ist bedeutsam, daß (er) nicht als Bitte, son-
dern als Bekenntnis formuliert ist“.

Vers 22 macht also deutlich, dass ihr „grenzenloses Vertrauen in Jesus als den Heiler
der Kranken“ ungebrochen bleibt.

Kritisch sieht Thyen die Beurteilung von „Marthas Glauben“ durch Frey⁸²³ „als defizi-
tär“ (T522f.),

weil sie „die Kraft zum *zōopoiein* {Lebendigmachen} nicht *Jesus*, sondern – wie
im Kontext des antiken Judentums nicht anders denkbar – allein *Gott*“ zu-
traue. Jesus sei für sie nicht mehr als ein „ausgezeichneter Gerechter, dessen
Gebet Erhörung“ finde wie einst dasjenige Elias und Elisass. Und zu V. 41f er-
klärt er, Jesus brauche im Gegensatz dazu „gerade nicht um das Wunder zu
bitten, sondern er dankt ... für die ständige ‚Erhörung‘, die eben darin besteht,
daß der Vater dem Sohn alle seine Werke ‚zeigt‘ (Joh 5,20), die also ihren
Grund in der Einheit des Sohnes mit dem Vater (Joh 10,30) besitzt“.

Dagegen argumentiert Thyen zu Recht, dass sich erstens „natürlich nur einer dafür
bedanken“ kann, „daß Gott ihn allezeit *erhört* ...“, der wie Jesus als der *monogenēs*
hyios {einziggeborene Sohn} in ständiger und engster Kommunikation mit Gott als
seinem himmlischen Vater begriffen ist.“ Beispielhaft wird „diese Einheit Jesu mit
‚dem Vater‘ im Gebet (und in der Liebe) ... im 17. Kapitel thematisiert“. Und zweitens

hat Martha natürlich ganz recht, wenn sie mit ihrem jüdischen Volk das ‚Le-
bendigmachen‘ der Toten allein Gott „zutraut“. Denn Jesu kühnes Wort: „Ich
und der Vater sind Eines“ (10,30) darf nicht im Sinne des von Origenes einge-
führten gnostischen Gedankens der ‚Homousie‘ als einer ontologisch fundier-

822 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21.
Auflage 1986, 306, „mit Verweis auf das *nyn oidamen* {nun wissen wir} von 16,30)“.

823 Thyen zitiert Jörg Frey, Die johanneische Eschatologie, 3. Bd., WUNT 117, Tübingen 2000,
433.

ten Wesenseinheit von Vater und Sohn verstanden werden, so daß man nun auch dem ‚Sohn‘ zutrauen müßte, was man bislang allein vom Vater erwartete, sondern vielmehr so, daß der Vater seine rechtfertigende und versöhnende Gegenwart in der Person des jüdischen Mannes Jesus mit ihren Worten und Werken „ereignet“. Einheit mit dem Vater heißt, daß Gott, der seine Wunder immer schon durch weltliche Vermittlungen getan hat, sie jetzt durch diesen jüdischen Mann tut.

Wieder ist in Vers 23 nach Thyen wie nach Wengst „Jesu Wort an Martha: ‚Dein Bruder wird auferstehen‘, absichtsvoll doppeldeutig“, denn er sagt weder, „daß dieses ‚Auferstehen‘ unmittelbar bevorstehe, noch daß er es jetzt bewirken werde“, und daher kann es ebenso im „Horizont der endzeitlichen Totenauf resurrection ... (vgl. 6,39.40.44 u. 54)“ verstanden werden. Damit ist „Marthas Antwort“ in Vers 24

geradezu vorprogrammiert. Dabei bringt das *oida* {ich weiß}, mit dem Martha ihre Antwort einleitet, die Gewißheit ihrer Hoffnung auf die allgemeine Auferweckung der Toten am Ende der Tage zum Ausdruck, einer Hoffnung, die sie mit den Pharisäern, weiten Kreisen ihres Volkes und gewiß auch mit Jesus teilt. Weil Jesus selbst diese Antwort förmlich provoziert hat, sollte man sie auch nicht sogleich als Indiz eines defizitären Glaubens werten und als bloßes ‚Mißverständnis‘ qualifizieren.

Anders als Wengst und Thyen hebt Ton Veerkamp⁸²⁴ zu Vers 17 zunächst hervor, dass Jesus seinen Freund Lazarus im Grab „*findet*“, und das „schon seit vier Tagen“. Außerdem sieht er „in der Nähe Jerusalems“ (Vers 18) nicht nur das baldige Leiden und Sterben Jesu vorangekündigt, sondern er ordnet diese Bemerkung in die Erfahrungen ein, die Johannes und seine Adressaten inzwischen machen mussten:

Was hier geschehen wird, ist in unmittelbarer Nähe zu dem zu sehen, was geschehen *ist*. Jerusalem *ist* zerstört, das Volk *ist* Opfer der Genozide durch die Römer geworden, es *ist* tot und mehr als tot. Das ist der *Befund*, für die Personen der Erzählung finstere Zukunft, für den Erzähler grauenhafte Gegenwart.

Zwei Tage hatte Jesus gewartet. Er kommt am vierten Tag. Der dritte Tag ist also ausgelassen. Mit gutem Grund. Was am vierten Tag geschieht, wird durch das, was am *dritten Tag* geschehen wird, möglich. Drei Tage wird Jesus brauchen, um das abgerissene Heiligtum wieder aufzurichten, dabei sprechend von seinem Körper (2,19). Diese Leerstelle weist darauf hin, dass Johannes 11 erst durch Johannes 20 verstanden werden kann; das Grab des Messias ist das Grab Israels. Die Auferstehung des Messias wird die Auferstehung Israels sein.

Die gemeinsame Trauer vieler Juden mit Maria und Martha, von der in Vers 19 die Rede ist, deutet Veerkamp im Sinne einer Gemeinsamkeit, die nach Johannes über politische und theologische Spaltungen hinweg erhalten bleibt:

824 [Martha, 11,17-27](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 259-261; 2007, 14-15).

Die Judäer sprechen den beiden Schwestern Trost zu, des Bruders wegen. Judäer verkehren mit denen, die mit Jesus befreundet sind. Beide vereint die Trauer um Israel, denn Lazarus ist, wie gesagt, die exemplarische Konzentration eines Israels, das keine Zukunft mehr sieht. „Juden“ sind bei Johannes offenbar nicht die graue Masse eines homogenen Hassobjektes. In Zeiten tiefer Volkstrauer und tiefster Demütigung durch die Feinde sind hier alle *Juden*. Ein alter Kommunist jüdischer Herkunft sagte: „Ich glaube nicht an Gott, ich glaube nicht an den Zionismus, aber solange es noch einen Antisemiten gibt, bin ich Jude.“

Das Anliegen, das Martha verfolgt, indem sie (Vers 20) Jesus allein entgegen geht, beurteilt Veerkamp anders als Wengst und Thyen im Sinne eines Vorwurfs (Vers 21), der bereits in den jüdischen Schriften dem Gott Israels gegenüber lautstark geäußert wurde:

Sie wird in Form eines Vorwurfs die Frage stellen, die alle Messianisten nach der Zerstörung Jerusalems stellen werden: „Herr, wärst du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.“ Die Frage ist keine andere als die des 74. Psalms, 74,9ff.:

Wir sehen kein Zeichen mehr für uns,
auch nicht einen Propheten,
keiner von uns weiß bis wann!
Bis wann, Gott, darf der Würger verhöhnen,
der Feind deinen Namen verachten für immer?
Warum ziehst du zurück deine Hand, deine Rechte
von der Mitte deiner Brust, ganz und gar?

Wie oft hat dieses Volk solche Lieder singen müssen? Wie oft hat es gefragt: „Wo ist Gott?“ Martha ist nicht die erste, nicht die einzige, die feststellt: „Wäre Gott da gewesen, wären wir noch am Leben!“ Dieser Messias kann nichts verhindern, auch wenn Martha zu wissen meint {Vers 22}, dass Gott dem Messias das geben wird, um was der Messias bittet. In den sogenannten Abschiedsreden wird dieses Thema behandelt 14,13; 15,7; 16,23. Aber da ist der Abschied des Messias schon vorweggenommen.

Die Antwort Jesu (Vers 23) und Marthas Reaktion (Vers 24) stellt Veerkamp wie Wengst und Thyen in den Zusammenhang der jüdischen Auferstehungserwartung am Tag der Entscheidung, verweist dabei aber anders als diese auf Daniel 7,10. Und er sieht Jesu Auskunft als nicht unbedingt tröstlich für Martha:

Jesu Antwort ist die klassische Lehre des rabbinischen Judentums und der Messianisten: die Toten werden aufstehen. „Das Gericht setzt sich, Bücher werden geöffnet“ (Daniel 7,10), alles, was in Unordnung geraten war, wird in Ordnung gebracht werden und die Toten werden leben. Jesus: „Dein Bruder

wird aufstehen.“ Dass er am „Tag der Entscheidung“ aufstehen wird, tröstet sie nicht. Der „Tag der Entscheidung“ (*eschatē hēmera*) liegt außerhalb der Reichweite eines Menschenlebens.

Johannes 11,25-27: Jesus als Auferstehung und Leben und Marthas Glaube an den Messias

11,25 Jesus spricht zu ihr:

Ich bin die Auferstehung und das Leben.

Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe;

11,26 und wer da lebt und glaubt an mich,

der wird nimmermehr sterben.

Glaubst du das?

11,27 Sie spricht zu ihm:

Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist,

der Sohn Gottes, der in die Welt kommt.

[25. August 2022] Für Klaus Wengst (W343) ist der „Horizont der endzeitlichen Auferstehung der Toten“, den Martha aufreißt, der entscheidende Hintergrund für Jesu Aussage in Vers 25: „Ich bin die Auferstehung und das Leben.“ Er wiederholt dazu zunächst in allgemeiner Form seine Interpretation der Ich-bin-Worte Jesu:

Stellen die absoluten Ich-bin-Worte heraus, dass Gott in Jesus präsent ist, so entfalten die Ich-bin-Worte mit Prädikat die Gaben des in Jesus gegenwärtigen Gottes, für die Jesus in Person einsteht und die er vermittelt. Präsentiert er sich hier als „die Auferstehung und das Leben“, so geben diese Zusammenstellung und ihre Reihenfolge zwei wichtige Hinweise für das Verstehen.

Mir ist auch nach längerem Suchen nicht ganz klar, in welcher Weise Wengst im Folgenden genau zwei Hinweise unterscheidet; letzten Endes läuft seine Auslegung darauf hinaus, dass bereits Jesu Ich-bin-Wort ohne „die futurisch-endzeitliche Dimension“, die in den „folgenden Verheißungsaussagen“ offenbar wird, nicht verstanden werden kann. Im Klartext bedeutet das:

In der Erfahrung einer Welt, in der alles Leben schließlich doch dem Tod anheimfällt, in der das Sterbenmüssen unumgänglich ist, kann wirkliches und dauerhaftes Leben nur im Aufstand gegen den Tod und in seiner Überwindung behauptet werden.

Damit hält Wengst es für (W343f.) „nicht angemessen“, in diesem Ich-bin-Wort Jesu „die Gegenwärtigkeit des Heils‘ im Gegensatz zur Zukunftserwartung betont zu sehen.“ Auch Jesus wird ja sterben, und seine Auferweckung wird keine „Wiederbelebung eines Toten auf Zeit“ sein, sondern ist „im Sinne endzeitlicher Totenerweckung“ zu begreifen, „dass Jesus den Tod ein für allemal hinter sich hat und lebt“, worauf bereits in Johannes 2,22 grundlegend verwiesen worden ist.

Im gleichen Sinne versteht Wengst die in den Versen 25b-26a „folgende Verheißung“ als „eine parallele Doppelaussage“ zum „Gabecharakter“ der „Prädikation Jesu als Auferstehung und Leben“:

„Die auf mich vertrauen, werden leben, auch wenn sie sterben. Und alle, die im Vertrauen auf mich leben, sterben ganz gewiss nicht auf immer.“ Auf Jesus vertrauen, an ihn glauben, heißt in diesem Kontext, darauf zu setzen, dass er mit seinem Tod nicht abgetan und erledigt ist, sich darauf zu verlassen, dass Gott an ihm als totenerweckender Gott gehandelt hat. Die auf ihn vertrauen, lassen sich daher in seine Auferstehung und sein Leben einbeziehen.

Nach Wengst mag damit zwar „auch ein qualifiziertes Leben vor dem Tod“ gemeint sein, indem „die Aussage von 5,24“ anklingt, die er in diesem Sinne interpretiert hatte. Dennoch steht hier die „futurische Dimension“ im Vordergrund:

Das Gewicht liegt auf der bleibenden Gültigkeit des Verheißenen. In beiden Sätzen ist der physische Tod im Blick. Er wird nicht ignoriert, aber es wird verneint, dass er eine endgültige Bedeutung habe, dass er das letzte Wort sei. So geht es nicht nur um ein Leben vor dem Tod und angesichts des Todes, sondern es wird Leben verheißen trotz des Todes und über den Tod hinaus. Das kann nur im Kontext endzeitlicher Auferstehung gedacht sein. Diese Aussage Jesu darf also nicht antithetisch zur Aussage der Marta verstanden werden. Sie erfolgt vielmehr in deren Rahmen.

Völlig zu Recht begründet Wengst diese Sicht der Dinge mit der „Geschichte von der Auferweckung des Lazarus“, die keineswegs als „ein Zeichen für das gegenwärtige Leben im Glauben“ erzählt wird:

Wie sollte sie das leisten können? Von Lazarus wird ja nichts sonst erzählt, als dass er krank war, starb und begraben wurde und dass er am vierten Tag auf den Ruf Jesu hin aus dem Grab herausgekommen ist. In dieser völligen Passivität kann er nicht Zeichen für das Leben im Glauben sein. Die Erzählung über ihn entspricht genau der Aussage Jesu in 5,28. Sie ist daher als Zeichen der endzeitlichen Totenaufstehung verstanden und hat somit dieselbe Funktion wie die in der Bibel erzählten Totenbelebungen durch Elia, Elisa und Ezechiel in der rabbinischen Literatur.

Indem Jesus und Martha (W345) „angesichts eines leibhaftigen Toten“ miteinander sprechen, „muss es auch um Auferstehung des ganzen Menschen gehen“ und wird „die futurisch-endzeitliche Dimension“, also die „Erwartung der künftigen Auferstehung ... nicht vergleichgültigt oder beiseite geschoben, sondern bestätigt. Sie erhält gerade in der Person und in dem Geschick Jesu ihre Gewissheit. Dafür wird die Auferweckung des Lazarus ein Zeichen sein.“ In dieser Hinsicht erklärt sich Wengst mit Thyen vollständig einig, auf den wir gleich zu sprechen kommen werden, und wendet sich gegen diejenigen, die an Stelle der „**Erwartung der endzeitlichen Totenauf-**

erstehung“ für die Interpretation von Vers 25-26 „irgendetwas Unsterbliches“ erfinden, zum Beispiel gegen Theobald,⁸²⁵ der

bestreitet, dass „die Vorstellung einer zukünftigen leiblichen Auferstehung der Glaubenden“ vorliege, und vermutet, der Evangelist denke „an eine Errettung der menschlichen ‚Seele‘ im Tod“. ... Die Gewissheit auf Teilhabe am Leben – auch gegen den Tod –, die sich daran festmacht, dass Jesus „die Auferstehung und das Leben“ ist, sollte nicht ausgespielt werden gegen die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und die Teilhabe an der kommenden Welt, wie sie in der jüdisch-rabbinischen Tradition artikuliert wird.

In all diesen Ausführungen ist Wengst in seiner Abgrenzung von einer rein auf die Gegenwart des Glaubens oder auf Unsterblichkeitsspekulationen bezogenen Auslegung des Ich-bin-Wortes Jesu voll und ganz Recht zu geben. Und doch fehlt bei ihm ein entscheidender Gesichtspunkt. Die Konturlosigkeit und das durchgehende Schweigen der Person des Lazarus spricht auch dagegen, dass es hier um die individuelle Totenaufweckung für ein jenseitiges Leben im Himmel gehe. Wengst übersieht, dass Lazarus symbolisch für ganz Israel steht, für seine Verwesung unter der römischen Weltordnung und für sein Leben der kommenden Weltzeit, das durch Jesus anbrechen kann. Denn Endzeit bedeutet für den jüdischen Messianisten Johannes ein Leben in Frieden, Recht und Freiheit hier auf Erden für Israel inmitten der Völker, eingeleitet durch die Auferstehung derer, die auf den Messias des Gottes Israels vertrauen. Darin, dass diese Endzeit mit dem gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus unmittelbar bevorstehen soll, besteht die Provokation des Johannes-evangeliums gegenüber dem jüdischen Rabbinen, die aus deren Sicht als unerträglich und gotteslästerlich abgelehnt werden muss.

Ginge es dagegen um die allgemeine Totenaufweckung in einer möglicherweise noch sehr fernen Zukunft, hätte Jesus mit den Rabbinen einig sein müssen – es sei denn, der jüdische Glaube an die Auferstehung wäre, wie die christliche Kirche später behauptete, unzureichend gewesen und nur der Glaube an Jesus könne wirklich Auferstehung bringen, nur in ihm sei der Gott Israels wirklich gegenwärtig. Dieser Konsequenz, dass Juden ohne Vertrauen auf Jesus ewig verloren wären, versucht Wengst dadurch zu entgehen, dass er den bleibenden Sinn der christlichen Botschaft in der Öffnung der Verheißungen Israels durch den jüdischen Messias Jesus *auch* für die Völker sieht. Aber für Johannes lässt sich das jedenfalls nicht schlüssig belegen.

Zurück zu Wengsts Auslegung der Verse 25-26. Auf die Frage Jesu an Martha am Ende von Vers 26: „Vertraust du darauf?“ „Glaubst du das?“ reagiert Martha in Vers 27 mit einem Bekenntnis, und zwar glaubt sie, „wie der Hofmann in 4,50 auf das Wort Jesu hin glaubte, bevor er das Zeichen gesehen hatte“:

825 Wengst zitiert Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 735.

„Ja, Herr, ich habe jetzt das Vertrauen, dass du der Gesalbte bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.“ Das ist ein Bekenntnis, wie es Johannes in 20,31 mit fast denselben Worten aufnimmt und dort als Ziel der Abfassung des Evangeliums angibt. Indem Marta die Frage Jesu nicht nur mit „Ja, Herr!“ beantwortet, sondern dieser Bejahung ein ausdrückliches Bekenntnis zu Jesus folgen lässt, nimmt sie wahr und lässt es für sich wahr sein, dass Jesus in seiner Person für das verheißene Leben entsteht. Dabei macht die Zusammenstellung der Bezeichnungen deutlich, dass er es als der tut, der von Gott beauftragt ist, in dem Gott begegnet.

Wie bereits angedeutet, stimmt Hartwig Thyen (T524) in seiner Einschätzung der Verse 25-27 mit Wengst gegen viele andere Exegeten darin überein, dass „dieses *egō-eimi*-{Ich-bin-}Wort Jesu samt Marthas Antwort, die ihm mit dem *sy-ei* {du bist} als Bekenntnis genau entspricht, keinesfalls als Polemik gegen den Glauben an die endzeitliche Auferstehung ‚aller, die in den Gräbern sind‘ (5,28f)“ zu begreifen ist:

„Jesus sagte zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt. Und jeder, der lebt und an mich glaubt, der wird in Ewigkeit nicht sterben. Glaubst du das? Da antwortete sie Ihm: Ja, Herr, ich glaube, daß du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt.“

Zwar hat Johannes Thyen zufolge „angesichts der andauernden Erfahrung von Anfechtung und Leid sowie von Verfolgung und Tod ein *vordringliches* Interesse daran..., seine potentiellen Leser zu vergewissern, daß mit Jesu Weg und Werk Gottes neue Schöpfung und sein unzerstörbares Leben bereits in die noch vom Tod gezeichnete alte Welt eingebrochen sind“, aber man darf das, was er hier sagen will, nicht auf den Sinn einer solchen „präsentischen Eschatologie“ reduzieren, denn (T524f.)

der vom österlichen Geist gestiftete und unterhaltene, wenn auch noch ständig angefochtene *Glaube* ist noch nicht das *Schauen* des Eschaton {des Letzten, der Erfüllung} (1Joh 3,2). Auch wenn Johannes das nicht wie Paulus eigens thematisiert, sind doch auch für ihn die Liebe und die Hoffnung die wesentlichen Strukturmomente des Glaubens. Das Ziel von Gottes Geschichte ist nicht die Sammlung der Erwählten, sondern die Erlösung des *Kosmos* (Joh 3,17). Und wie in diesem nichts ohne den Logos geschaffen ist, so darf bei seiner Erlösung auch kein einziges übergangen werden, weder die seufzende außermenschliche Kreatur, noch und schon gar nicht die Gerechten aus dem Gottesvolk Israel und all die unschuldig Gequälten und Ermordeten aus den Völkern, mögen sie nun in ihren Gräbern schlafen oder nicht einmal diese letzte Stätte der Ruhe gefunden haben.

Mit dieser Haltung wendet sich Thyen (T525) gegen „die eher gnostische als biblische Unterscheidung zwischen ‚geistig‘ und ‚physisch Toten‘, die in der Regel auf

eine *Trennung* der einen von den anderen hinausläuft“, als untaugliches Mittel „zur Interpretation unseres Evangeliums“:

Denn der Gedanke, daß die gesamte vorchristliche Menschheit einschließlich Abrahams, Moses, Jesajas und aller unerkannten ‚Gerechten‘ eine verlorene Masse „geistig Toter“ sei, ist doch alles andere als „johanneisch“. Zudem zeigt die zentrale Stellung der Szene von der Auferweckung des Lazarus aus seinem Grabe als Peripetie der gesamten Erzählung von den bethanischen Geschwistern, daß hier Leibliches und Geistiges nicht voneinander zu trennen sind.

Ausführlich wehrt sich Thyen auch gegen alle Versuche, aus dem Ich-bin-Wort Jesu den zweiten Bestandteil „und das Leben“ auf Grund textkritischer und überlieferungsgeschichtlicher Erwägungen herauszustreichen, und besteht darauf (T526), dass „diese beiden Verse in ihrer überlieferten Gestalt, ebenso wie alle anderen prä-dizierten *egō-eimi*-Worte unseres Evangeliums auch, eine ad-hoc-Bildung {neue Wortbildung aus einer besonderen Situation heraus} unseres Evangelisten“ sind:

Die Kopula *eimi* versetzt ihren Sprecher in den Bereich der *Ähnlichkeit* mit der eschatologischen Auferstehung der Toten und des ewigen Lebens bei Gott und damit in die paradoxe Spannung zwischen einem „Ich bin“ und „Ich bin nicht“. Jenseits unseres gewöhnlichen Verständnisses von Realität, die mittels der Adäquation „verifiziert“, d.h. als ‚Wahrheit‘ erwiesen wird, versetzt die Metapher in den Raum einer dynamischen und nicht objektivierbaren Wirklichkeit, die nur *bezeugt*, nicht aber *behauptet* werden kann.

Thyen hält auch an dieser Stelle daran fest, dass Jesu Ich-bin-Worte weder eine Wesenseinheit Jesu mit Gott noch (T527) seine rein „soteriologische {rettende} Funktion als des Gesandten Gottes“ ausdrücken.

Die beiden Sätze in Vers 25b und 26ab, die das Ich-bin-Wort Jesu erläutern, sind nach Thyen nicht gleichbedeutend:

Martha und mit ihr der Leser kann Jesu Wort, daß der Glaubende leben wird, *auch wenn er stirbt*, gar nicht anders als auf ihren gestorbenen Bruder beziehen. Zugleich ist damit gesagt, daß auch Glaubende wie Lazarus sterben müssen. Das steht aber – zumindest scheinbar – in eklatantem Widerspruch zum folgenden Satz: „Wer da lebt und an mich glaubt, der wird in Ewigkeit nicht sterben“. Da man aber Johannes kaum zutrauen wird, daß er Jesus in einem derart gewichtigen Wort sich selbst widersprechen läßt, können Leben und Sterben in den beiden Sätzen nicht das Gleiche bedeuten.

Daher ist nach Thyen nur die Schlussfolgerung möglich, wie er mit einem Zitat von Jörg Frey⁸²⁶ feststellt (T527f.), dass das Wort *apothnēskēin* {sterben} in den Versen 25b und 26b

826 Thyen zitiert Jörg Frey, Die johanneische Eschatologie, 3. Bd., WUNT 117, Tübingen 2000, 450f.

„in unterschiedlichem Sinn zu lesen ist, nämlich in der Konzession *kan apothanē* {auch wenn er stirbt} in Bezug auf den leiblichen Tod (wie in Joh 11 von Lazarus berichtet), in der Lebenszusage V. 26b *ou mē apothanē eis ton aiōna* {wird in Ewigkeit niemals sterben} hingegen in einem spirituellen Sinn: Diese Wendung, die als emphatische Negation ‚gewiß nicht sterben‘ zu übersetzen ist, kann hier nur dies besagen, daß das in Christus geschenkte ‚ewige Leben‘ der Glaubenden unzerstörbar ist und ... auch im leiblichen nicht endet. Negiert ist für die Glaubenden also nicht die Realität des leiblichen Todes, sondern die Bedrohung durch den ‚ewigen Tod‘“. Frey verweist dazu auf die Analogie der Rede vom ‚zweiten Tod‘ in Apk 2,11; 20,6.14 und 21,8 und schlägt vor, entsprechend auch zwischen dem Hendiadyoin *ho zōn kai pisteuōn eis eme* {wer lebt und an mich glaubt}, das von dem ‚ewigen Leben‘ rede, das dem Glaubenden bereits *jetzt* geschenkt sei, und dem „auffällig futurisch formulierten *zēsetai* {wird leben} zu unterscheiden, das im Sinne der Symbolik der Lazaruserzählung als die Verheißung eines ‚Auflebens‘ begriffen werden müsse, das im Falle des leiblichen Todes dem Glaubenden zuteil“ werden solle.

Diesem „begründeten Lektürevorschlag“ folgt Thyen einerseits (T528), um „das verheißene eschatologische Ziel der Erlösung des *kosmos* (3,17), der Auferweckung der Toten und des gerechten Gerichts“ sowie schließlich auch „Israels Erlösung“ nicht preiszugeben. Andererseits fordert ihm zufolge „das späte Johannesevangelium durch seine enge Intertextualität mit den biblischen und auch den synoptischen Texten zu seiner ‚kanonischen Interpretation‘ geradezu heraus“. Wenn man das Lazaruswunder nicht wie Frey auch als Zeichen auf diese endzeitliche Erlösung hin begreifen will, ist man Thyen zufolge wie Jürgen Becker⁸²⁷ dazu

genötigt, Joh 11,38-44 lediglich „illustrativen Charakter“ zuschreiben, an den Evangelisten „die Anfrage zu richten, ob solche Illustration wie in Joh 11 noch sachlichen Sinn hat“, um dann zu dekretieren: „Muß man nicht, um der Tragweite von 11,25f willen ... die theologische Bedeutungslosigkeit des Lazaruswunders herausstellen? In der Tat: von 11,25f her muß das Bestaunen des Wunders und das Hoffen auf wunderbare Vorgänge wie in 11,1ff als theologisch überflüssig und ohne Sinn gelten“.

So überzeugend Thyen hier argumentiert, bleiben doch auch bei ihm wie bei Wengst entscheidende Fragen offen:

1. Wenn ihm „Israels Erlösung“ am Herzen liegt, warum vermag er dann nicht einmal zu erwägen, das Lazarus ein Israel verkörpert, das tot ist und der Auferweckung durch den Messias Jesus bedürftig ist?

827 Thyen zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 425.

2. Hat Johannes als jüdischer Messianist den Satz *ou mē apothanē eis ton aiōna* unbedingt schon spirituell im Sinne einer Bewahrung vor dem ewigen Tod im jenseitigen Himmel verstanden? Kann er ihn nicht auch auf ein „niemals Sterben bis in die kommende Weltzeit hinein“ bezogen haben, wenn er davon ausging, dass mit der Überwindung des gegenwärtigen Äons der herrschenden Weltordnung durch Jesu Tod am römischen Kreuz dieses ewige Friedensreich auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes unmittelbar bevorstand?

3. Und schließlich, auch wenn Johannes sein Evangelium spät und in Kenntnis anderer Evangelien verfasst: Grenzt er sich nicht doch insofern von diesen ab, als er die Aufgabe des Messias auf die Sammlung und Befreiung ganz Israels konzentriert und einer allgemeinen Völkermission gegenüber mit großer Zurückhaltung begegnet?

Auf Jesu Frage in Vers 26c:

pisteueis touto? {Glaubst du das?} antwortet Martha nun: „Ja, Herr, ich glaube fest (*pepisteuka* {wörtlich: ich habe geglaubt}): Du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist.“ Mit ihrem *sy ei ho christos ktl.* {Du bist der Gesalbte usw.} entspricht Martha formgerecht dem vorausgegangenen *egō eimi* Jesu...

Allen Versuchen gegenüber, Marthas Glauben als unangemessen oder unzureichend zu beurteilen, beruft sich Thyen auf Sandra Schneiders,⁸²⁸ die zu „Marthas Bekenntnis“ in Vers 27 auf Grund des Offenbarungswortes Jesu in den Versen 25-26 „treffend bemerkt“:

„Die Offenbarung Jesu an Martha ist jedoch keine Darlegung endzeitlicher Lehrsätze, sondern eine Selbstenthüllung, die eine persönliche Antwort verlangt. Glaube ist an dieser Stelle nicht theologische Zustimmung, sondern persönliche geistige Verwandlung“. ... Die Autorin unterscheidet hilfreich zwischen ‚Theologie‘ und ‚Spiritualität‘ als der Differenz zwischen einem „Nachdenken über Offenbarung“ und einer „persönlichen Hingabe an den Offenba-

828 Thyen zitiert Sandra M. Schneiders, *Death in the Community of Eternal Life: History, Theology, and Spirituality in John 11*, *Interpr.* 41 (1987), 53, mit folgenden oben von mir übersetzten Worten:

„Jesus' revelation to Martha, however, is not a presentation of eschatological propositions but a self-disclosure calling for personal response. Faith at this point is not theological assent but personal spiritual transformation“. ... Die Autorin unterscheidet ebd. hilfreich zwischen ‚Theologie‘ und ‚Spiritualität‘ als der Differenz zwischen „reflection on revelation“ und „personal commitment to the one who reveals“ und sieht in Marthas Bekenntnis ihren Eintritt in das ewige Leben: „The scene ends abruptly, not because there is something inadequate in Martha's response but because that response has initiated in her a new life which is the horizon of all further experience“. ... Darum gilt von dem Versuch, Marthas Glauben ... als ‚inadäquat‘ zu erweisen: „this misses the point entirely. Like Peter, who did not fully understand the Bread of Life discourse, Martha believes not in what she understands but in the one who has the words of eternal life (cf. 6,68)“.

rer“ und sieht in Marthas Bekenntnis ihren Eintritt in das ewige Leben: „Die Szene endet abrupt, nicht weil Marthas Antwort unzureichend wäre, sondern weil diese Antwort in ihr ein neues Leben in Gang gesetzt hat, das der Horizont aller weiteren Erfahrung ist“. ... Darum gilt von dem Versuch, Marthas Glauben auf Grund ihrer in V. 39 erzählten Äußerung als ‚inadäquat‘ zu erweisen: „das geht völlig am Thema vorbei. Wie Petrus, der die Rede vom Brot des Lebens nicht ganz verstanden hat, glaubt Martha nicht an das, was sie versteht, sondern an den, der die Worte des ewigen Lebens hat (vgl. 6,68)“.

Im Zuge der Auslegungen von Wengst und Thyen hatte ich bereits auf eine Reihe offener Fragen aufmerksam gemacht, die Ton Veerkamp⁸²⁹ im Rahmen seiner auf die Belebung und Befreiung Israels bezogenen Lektüre von Kapitel 11 anders beantwortet. Hinzu kommt bei Veerkamp eine weitaus größere Skepsis im Blick auf die tröstliche Wirkung der Wort Jesu über Auferstehung und ewiges Leben:

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.

Damit hält Veerkamp an einer Hoffnung fest, von der ihm zufolge schon die biblische Tora und die Propheten erfüllt waren und die bis in unsere Zeit hinein von denjenigen nicht aufgegeben worden ist, die auf eine Überwindung der gesellschaftlichen und ökologischen Todesmächte hinarbeiten. Gegen die scheinbare Selbstverständlichkeit, dass die buchstäbliche Auferweckung des verwesenden Leichnams des Lazarus letzten Endes auf die spirituelle Auferstehung der Toten im Himmel bzw. auf ihre Errettung vor der ewigen Verdammnis hindeutet, beharrt Veerkamp auf einer Auslegung der Lazaruserzählung, die den konkreten Erfahrungen der messianischen Gemeinde im und nach dem Jüdischen Krieg standhält und vor allem anderen die Befreiung Israels nicht aus den Augen verliert:

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 kei-

829 [Martha, 11,17-27](#), Abs. 9-14 (Veerkamp 2021, 261-262; 2007, 15-16).

ne 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.

Mit seiner Auslegung enttäuscht Veerkamp viele Erfahrungen und Erwartungen, die wir als Christen mit diesem Ich-bin-Wort Jesu verbinden, das wir vielleicht seit dem Konfirmandenunterricht auswendig können und das den einen oder die andere im Falle des Todes geliebter Menschen getröstet hat. Ich selber will nicht ausschließen, dass es *auch* in diesem Sinne gedeutet werden darf. Aber ich stimme Veerkamp zu, dass zumindest für Johannes diese Deutung nicht im Vordergrund steht:

Was passiert mit mir als Individuum, wenn ich sterbe? Auf diese Frage gibt Johannes zumindest hier keine Antwort. Wenn du da gewesen wärest, wäre Lazarus nicht gestorben: Das ist keine Frage, sondern ein Vorwurf. Jesus entgegnet: ICH BIN ES (*egō eimi*), Lazarus lebt, auch wenn seine Leiche verweset.

Das muss ja wohl heißen: Auch wenn Jerusalem in Trümmern liegt, Tausende von Juden an römischen Kreuzen gestorben sind, ein Ende der versklavenden Herrschaft Roms nicht absehbar ist, verkörpert der Messias Jesus dennoch den befreienden NAMEN des Gottes Israels. Der offensichtliche Sieg des römischen Imperiums über Israel ist nicht endgültig. Gott bleibt der Gott der Lebenden und eröffnet durch den Tod des Messias das Leben der kommenden Weltzeit für Israel. Das gilt gegen allen Augenschein, nur auf Grund der Treue des Gottes Israels.

Die Frage, ob „Martha diesem Wort“ Jesu vertraut, das Veerkamp mit dem hebräischen Wort für „Wort“ eine „Tatsache (*davar*)“ nennt, beurteilt er skeptisch. Zur Begründung beruft er sich auf einen Text, der von der in den Handschriften „fast einhellig“ belegten Perfekt-Form des Satzes „Ich habe vertraut, *pepisteuka*“, abweicht:

Der älteste nahezu vollständige Text, Papyrus 66, schreibt aber ein Präsens, „ich vertraue, *pisteuō*“. Das Präsens könnte heißen: „Ich will ja darauf vertrauen, dass DU ES BIST (*sy ei*), der Messias, wie Gott kommend in die Weltordnung.“ Schafft dieses Vertrauen den Tod aus der Welt, den Tod der Weltordnung des Todes?

Der Satz ist das Bekenntnis der messianischen Gemeinde. Solche Bekenntnissätze werden nicht selten artig daher gesprochen. Die Artigkeit aus Marthas Mund kann ihre Skepsis kaum verhüllen, wie wir am geöffneten Grab ihres Bruders hören werden. Kirchlich ist das Perfekt identisch mit dem christlichen Credo, der Bekenntnisstand ist der erreichte Stand der Gemeinde. P66 misstraut dem kirchlichen Credo. Vertrauen ist angesichts des Standes der Dinge,

eines Reiches unter der Verwaltung der ersten Soldatenkaiser und der heftiger werdenden Verfolgungen der messianischen Gemeinden, immer ein Stehen am Rande des Abgrunds. Das war die Situation dessen, der die Handschrift P66 um das Jahr 200 anfertigte. Wir halten das Präsens für angemessen.

Ich stelle fest, dass Veerkamp damit ebenso wenig wie Wengst und Thyen Marthas Bekenntnis als unzureichend brandmarken will. Er nimmt allerdings ernst, dass auch ein angemessenes Bekenntnis angesichts realer Todeserfahrungen und einer abgrundtief gefährdeten Situation nicht davor gefeit ist, zum bloßen Lippenbekenntnis zu werden. Dass er diese Unsicherheit eines Bekenntnisses im Präsens besser als im Perfekt ausgedrückt findet, will mir jedoch noch nicht so recht einleuchten. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass Veerkamp in einer Anmerkung zu seiner späteren Übersetzung des Johannesevangeliums im Jahr 2015⁸³⁰ seine Angabe über das Präsens *pisteuō* im Papyrus 66 korrigiert und auf Grund des hebräisch-semitischen Hintergrundes des Johannesevangeliums folgendermaßen deutet:

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 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.

Johannes 11,28-32: Maria wird heimlich gerufen, trauernde Juden folgen ihr zu Jesus

11,28 Und als sie das gesagt hatte,
ging sie hin und rief ihre Schwester Maria
und sprach heimlich zu ihr:
Der Meister ist da und ruft dich.

11,29 Als Maria das hörte,
stand sie eilends auf und kam zu ihm.

830 [Anm. 353 zur Übersetzung von Johannes 11,27](#) (Veerkamp 2021, 259; 2015, 90-91). Die entsprechende [Seite im Papyrus 66](#) beginnt gleich in der ersten Zeile mit den Worten: „... *autō nai kyrie pisteuō · egō pepisteuka hoti sy ei...*“.

11,30 Jesus aber war noch nicht in das Dorf gekommen,
sondern war noch dort, wo ihm Marta begegnet war.

11,31 Als die Juden, die bei ihr im Hause waren und sie trösteten,
sahen, dass Maria eilends aufstand und hinausging,
folgten sie ihr, weil sie dachten:
Sie geht zum Grab, um dort zu weinen.

11,32 Als nun Maria dahin kam, wo Jesus war, und sah ihn,
fiel sie ihm zu Füßen und sprach zu ihm:
Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.

[26. August 2022] Obwohl Klaus Wengst zufolge (W346)

in dem Abschnitt 11,17-27 mit der Selbstvorstellung Jesu als der Auferstehung und des Lebens und mit dem Bekenntnis Martas zu ihm auch für das Verständnis der dann folgenden Wundergeschichte das Entscheidende gesagt ist, wird diese keineswegs rasch zu Ende erzählt. Sie ist vielmehr dramaturgisch breit ausgestaltet. Die Erzählung des Wunders klappt nicht nach; sie hat auch hier ihr eigenes Gewicht.

Damit wendet sich Wengst (Anm. 646) „entschieden gegen die Einschätzung“ von Rudolf Bultmann,⁸³¹ „in V. 28-44 werde ‚der primitive Glaube derer gezeichnet, die des außerlichen Wunders bedürfen, um Jesus als den Offenbarer anzuerkennen‘“.

Obwohl (W347) Jesus nicht ausdrücklich einen solchen Auftrag erteilt hatte, heißt es in Vers 28, dass Martha ihre Schwester mit den Worten ruft: „Der Lehrer ist da und ruft dich.“ Der Umstand (Anm. 647), dass „sie das ‚heimlich‘ tut“, hat nach Wengst wohl nur „erzählpragmatische Bedeutung“, indem die sie tröstenden Juden „zum Mitgehen motiviert“ werden und die „folgende Totenbelebung“ miterleben. Dass Martha (Anm. 648) „nun von Jesus als ‚dem Lehrer‘ redet, soll gewiss nicht besagen, sie habe plötzlich vergessen, als wen sie ihn gerade bekannt hatte. Gegenüber denen, die bei ihm ‚in die Schule gehen‘, sich von ihm etwas sagen lassen, ist Jesus ‚der Lehrer‘. Vgl. 3,2; 13,13; 20,16.“ Indirekt (W347) ist es „Jesus als der gute Hirte“, der Maria „im Rufen der Marta“ zu sich ruft.

Zwei Mal (Vers 29 und 31) heißt es von Maria, dass sie „schnell“ zu Jesus ging, wie zum Ausgleich dafür, „dass sie erst nach ihrer Schwester Jesus begegnet.“ Der wartet nach Vers 30 auf sie „an der Stelle, an der die Begegnung mit Marta erfolgte“, aber vor ihrer Begegnung wird erwähnt, dass „die Juden, die bei ihr im Haus waren und sie trösteten“, ihr folgen, „weil sie annehmen, sie ginge zum Grab. Sie werden also als Mitfühlende gezeichnet, die Mirjam auch und erst recht am Grab nicht allein lassen wollen.“

831 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 309.

Die Begegnung Jesu mit Maria mündet nicht wie bei Martha in ein Gespräch. Stattdessen fällt Maria (Vers 32) wie „der geheilte Blindgeborene (9,38) ... Jesus zu Füßen und gibt damit ein Zeichen großer Verehrung“, und außerdem wiederholt sie nur, „was Marta gesagt hat: ‚Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben.‘ Aber damit brechen die Gemeinsamkeiten ab.“

Auch Hartwig Thyen (T530) wendet sich gegen Bultmanns [309] oben bereits von Wengst zitierte „Charakterisierung von 11,28-44 als bloßes ‚Gegenbild‘ zu 11,17-27, in dem ‚der primitive Glaube derer‘ gezeichnet werde, ‚die des äußerlichen Wunders bedürfen, um Jesus als den Offenbarer anzuerkennen‘“, da ganz im Gegenteil „nach Joh 20,30f *alle* auf Jesu ‚Zeichen‘ angewiesen sind, damit sie den Glauben gewinnen, daß Jesus der messianische Gottessohn ist und in solchem Glauben das ewige Leben finden in seinem Namen“:

Der ewige Logos Gottes ist in Jesu irdischem Weg und in seinen Werken Fleisch und sinnlich wahrnehmbar geworden. Seine Worte dürfen seinen Werken, die doch der Schöpfer selbst durch ihn wirkt, weder übergeordnet noch von ihnen getrennt werden. Beide interpretieren sich vielmehr wechselseitig.

Zum Ruf der Maria durch ihre Schwester Martha in Vers 28 meint Thyen, dass Jesu „*egō-eimi*-Wort – ebenso wie Marthas dadurch herausgefordertes Bekenntnis – diesen ‚Missionsauftrag‘ bereits impliziert haben“ muss:

Dadurch, daß Martha, wie im Anfang Johannes der Täufer, zur Zeugin dessen geworden ist, der mitten in der Welt des andauernden Sterbens die Auferstehung und das Leben ist, bestätigt sie leibhaftig die Wahrheit ihres Bekenntnisses und zeigt so, daß „wer liebt, ... auf keinen Fall allein errettet werden“ will.⁸³²

Indem Martha ihre Schwester „*heimlich* auf Jesu Ankunft aufmerksam macht“, wird Thyen zufolge erstens Maria „als die alleinige Gesprächspartnerin Jesu in der folgenden Szene“ aus dem Kreis der sie umgebenden Juden herausgenommen, wodurch „zum Vergleich mit der vorausgegangenen Martha-Episode“ herausgefordert wird, zweitens folgen ihr die Juden gerade wegen ihres spontanen Aufbruchs „und treffen so unerwartet auf Jesus“, drittens werden diese „auch zu Zeugen des Wunders der Auferweckung des Gestorbenen.“ Obwohl (T530f.) „von einer *feindlichen* Haltung derer, die – mit den Schwestern wohl freundschaftlich verbunden – zu ihnen gekommen sind, solidarisch mit ihnen um Lazarus zu trauern, ... überhaupt keine Rede sein“ kann, hält Thyen Dorothy Lees⁸³³ „Erwägung“ für bedenkenswert,

832 So zitiert Thyen Eberhard Fuchs, Marburger Hermeneutik, Tübingen 1968, 252.

833 Thyen zitiert Dorothy Ann Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, JSNT. SS 95, Sheffield 1994, 207, mit folgenden oben von mir übersetzten Worten:

„Martha, it would seem, does not yet understand the symbolic meaning of Jesus' journey to Judaea“.

daß Martha – womöglich im Wissen um die Jesus in Judäa drohenden Nachstellungen (vgl. 11,8) und besorgt um sein Leben – ihren ‚Herrn‘ vor der Öffentlichkeit habe verbergen und Maria deshalb *heimlich* zu ihm habe bringen wollen. Denn „Martha, so scheint es, versteht noch nicht die symbolische Bedeutung der Reise Jesu nach Judäa“.

Zu Vers 32 fragt sich Thyen, wie es zu beurteilen ist, dass Maria Jesus zwar mit denselben Worten wie zuvor Martha begrüßt, aber „an die Stelle von Marthas indirekter Bitte, Jesus möge doch auch jetzt noch helfen, Marias stumme Tränen der Trauer um den verlorenen Bruder getreten sind“ (T531f.):

Darf man in diesen Tränen und in der solidarischen Totenklage der Juden, die mit Maria gekommen waren, wie Bultmann und viele andere einen Ausdruck des Unglaubens oder eines primitiven Wunderglaubens sehen? Doch an eine derartige Abwertung Marias ihrer Schwester Martha gegenüber darf man schwerlich denken. Denn den Gestus, daß sich Maria Jesus als ihrem *kyrios* zu Füßen wirft (vgl. 9,38), muß man wohl als Ausdruck ihres *Glaubens* und als ein stummes Bekenntnis ansehen [vgl. D. Lee 207]. Zudem will bedacht sein, daß der Erzähler noch ehe er Martha als Marias Schwester identifiziert, diese als die bekannte Frau in seine Erzählung eingeführt hatte, die Jesu Füße gesalbt und sie mit ihren Haaren getrocknet hatte (11,1f). Und wie die Erzählung von den bethanischen Geschwistern mit der Nennung Marias eröffnet wurde, so wird sie durch deren Akt der Salbung Jesu beschlossen.

Ton Veerkamp⁸³⁴ macht zu Vers 28 darauf aufmerksam, dass in der Formulierung „Der Lehrer ist angekommen und ruft dich“, das Wort *parestin* {ankommen} eine in der messianischen Gemeinde vertraute endzeitliche Hoffnung aufruft, nämlich das Wort „*parousia* ...“, das endgültige Kommen des Messias.“ In der Deutung der Heimlichkeit des Rufs der Martha an Maria geht Veerkamp noch einen Schritt weiter als Dorothy Lee, indem er ihn von der subversiven, vor der Öffentlichkeit verborgenen Existenzweise der messianischen Gemeinde her begreift:

Martha ruft Maria, aber ihr Ruf war nicht für die Öffentlichkeit bestimmt (*lathra*). Auch bei den Synoptikern zielt *lathra* auf eine Handlung jenseits der Öffentlichkeit (Matthäus 1,19). Der Ruf Marthas soll hier keine öffentliche Angelegenheit werden. Das kann kaum etwas anderes bedeuten als die gelebte, nicht öffentliche, ja subversive Existenzweise der messianischen Gemeinde, für die Martha steht. Dieser subversiven Strategie folgt aber der weitere Verlauf der Erzählung.

834 Das erste Zitat steht in [Anm. 355 zur Übersetzung von Johannes 11,28](#) (Veerkamp 2021, 262; 2015, 90-91), alle weiteren in [Maria und die Judäer, 11,28-37](#), Abs. 2-5 (Veerkamp 2021, 263-264; 2007, 16-17).

Wie dem auch sei, die subversive Existenz der messianischen Gemeinde hatte schon bisher nicht verhindert, dass Jesus dennoch immer wieder ins Licht der Öffentlichkeit gerückt wurde:

Die judäische Öffentlichkeit kann man so nicht abschütteln, und da Johannes hier so erzählt, wie er erzählt, will er das auch nicht. Die Existenz der messianischen Gemeinde ist die Existenz angesichts Israels. Johannes will keine jüdische Geheimsekte. Dass ausgerechnet er in einem geschlossenen Raum landet – „die Türen verschlossen aus Angst vor den Judäern“ (20,19.26) –, ist die Tragik dieses Textes, der der Anhang – Johannes 21 – zu entfliehen sucht.

An dieser Stelle nimmt Veerkamp das unterschiedliche Auftreten der beiden Schwestern zum Anlass für einen differenzierten Blick auf die Gemeinde, die sich um den Messias Jesus schart:

Was die Judäer und Maria verbindet, ist die Trauer um Lazarus. Die Beweinung eines Toten ist eine öffentliche Angelegenheit, alle nehmen an der Trauer teil und zeigen das. Martha und Maria sind zwei Gesichter in der messianischen Gemeinde, das eine im „Raum mit den geschlossenen Türen“, das andere in der Auseinandersetzung mit den Judäern. Das erste Gesicht – Martha – ist das Gesicht der „bekennenden Kirche“, das zweite – Maria – das Gesicht der Gemeinden mit den Judäern trauernd um Israel. Die messianische Gemeinde wird niemals ohne die Juden sein. Das erspart beiden Seiten nicht die prinzipielle Auseinandersetzung über den Gang in und gegen die Weltordnung.

Mit anderen Worten: So wichtig dem Evangelisten die klaren bekennenden Worte der Martha zum Messias Jesus sind, dürfen diese doch keineswegs im Sinne einer Aufkündigung der Solidarität mit Israel verstanden werden, trotz aller in größter Schärfe ausgetragenen Konflikte der Messianisten mit rabbinischen und zelotischen Juden. In der Klage um das ausweglos erscheinende Schicksal des von Gott erwählten und geliebten Volkes Israel, hier verkörpert in der Gestalt des Lazarus, stimmen beide Frauen wortwörtlich miteinander überein, um dann ein völlig anderes Verhalten zu zeigen:

Jesus hat sich nicht von der Stelle gerührt, und die Worte, die Maria an ihn richtet, sind die gleichen Worte wie die Worte Marthas. Die Szene unterscheidet sich von der mit Martha deutlich. Martha beginnt gleich zu reden, Maria „fiel ihm zu Füßen“. Es findet kein Gespräch statt. Jesus sah die Trauer Marias und die Trauer der Judäer.

Anscheinend muss Johannes diese Geschichte so ausführlich erzählen, um deutlich zu machen, wie tief Jesus als der Messias Israels sich vom Tod Israels betreffen lässt. Daher wird im Folgenden von außergewöhnlichen Gefühlsausbrüchen Jesu die Rede sein.

Johannes 11,33-38a: Jesu wutschnaubende Erschütterung und Tränen über den Tod des Lazarus

- 11,33 Als Jesus sah, wie sie weinte und wie auch die Juden weinten,
die mit ihr kamen, ergrimmte er im Geist und erbebte
- 11,34 und sprach: Wo habt ihr ihn hingelegt?
Sie sprachen zu ihm: Herr, komm und sieh!
- 11,35 Und Jesus gingen die Augen über.
- 11,36 Da sprachen die Juden:
Siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt!
- 11,37 Einige aber unter ihnen sprachen:
Er hat dem Blinden die Augen aufgetan;
konnte er nicht auch machen, dass dieser nicht sterben musste?
- 11,38a Da ergrimmte Jesus abermals und kommt zum Grab.

[27. August 2022] Auf den einzigen Satz, den Maria in diesem Kapitel zu Jesus sagt, antwortet dieser nicht, vielmehr erscheint sie Klaus Wengst zufolge (W348) aus

der Perspektive Jesu ... – gemeinsam mit ihrer Begleitung – ausschließlich als Trauernde: „Als Jesus nun sie und die mit ihr gekommenen Juden weinen sah.“ Mirjam wurde zu Jesus gerufen und sie kommt auch zu ihm. Aber sie tut bei dem, der sich Marta als „die Auferstehung und das Leben“ vorgestellt hatte, genau das, was die zum Trösten gekommenen Juden vermutet hatten: Sie weint, als wäre sie am Grab des toten Bruders.

Jesu Reaktion auf diese Trauer: „Er ergrimmte innerlich und erregte sich“, richtet sich nach Wengst keinesfalls gegen diese Trauer, als gäbe es „keinen Grund zum Weinen“, zumal es auch von Jesus in Vers 35 heißen wird, dass er, vom Tod des Lazarus zutiefst berührt, „Tränen vergießt“. Er selbst hält „die u. a. von Zahn⁸³⁵ gegebene Erklärung“ für zutreffend:

„Diese zornige Erregung Jesu richtet sich aber selbstverständlich nicht gegen das Weinen der Maria und das Mitweinen ihrer teilnahmsvollen Begleiter [...], sondern gegen die Macht des Todes“, also gegen das, was das Weinen verursacht. Denn obwohl Jesus aufgrund dessen, dass Gott ihn von den Toten aufgeweckt hat, „die Auferstehung und das Leben“ ist, hat der Tod ja immer noch Macht, wird weiterhin gestorben und also notwendigerweise auch getrauert. Aber als „die Auferstehung und das Leben“ gibt Jesus Gewissheit, dass dem Tod der Charakter des Endgültigen genommen ist. Dafür will die weitere Erzählung dieser Geschichte ein Zeichen setzen.

835 Wengst zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes, KNT 4, Leipzig, 5. und 6. Auflage 1921, 485.

Der einzige Satz, den Jesus in dieser Szene spricht (Vers 34): „Wo habt ihr ihn hingelegt?“ richtet sich nicht etwa an Maria, die „in die Pluralität der Trauernden eingegangen“ ist, sondern „an eine Mehrzahl“, die Jesus auch die entsprechende Antwort gibt: „Herr, komm und sieh!“

Daraufhin heißt es in Vers 35: „Jesus kamen die Tränen.“ Mit einer Formulierung von Wilckens⁸³⁶ drückt Wengst aus, dass Jesus, den er sich nun zusammen mit den anderen „auf dem Weg zum Grab des Lazarus“ vorstellt, „in seinem eigenen Innern teil[nimmt] an den Tränen der vom Tod heimgesuchten und bewegten Menschen“. Keinesfalls darf man Wengst zufolge (Anm. 656) „gegeneinander ausspielen“, dass „Johannes in V. 33 und 35 unterschiedliche Verben gebraucht“, wie es Udo Schnelle⁸³⁷ tut:

„Das ritualisierte Klagen der Juden kennzeichnet er mit dem Verb *klaíein*, den Gefühlsausbruch Jesu hingegen mit *dakríein*“. Denn *klaíein* gebraucht er nicht nur von „den Juden“, sondern auch von Mirjam, weiter in der Ankündigung 16,20 von den Schülern und in 20,11.13.15 von Mirjam aus Magdala.

Auch darf nach Wengst (W348) die Deutung, die in Vers 36

die mitgehenden Juden dem Weinen Jesu geben: „Seht doch, wie lieb er ihn hatte!“, ... nicht als Missverständnis interpretiert werden. Dass Jesus Lazarus liebte, war schon in V. 3 in der Botschaft der Schwestern gesagt, in V. 5 vom Evangelisten kommentierend festgestellt und in V. 11 von Jesus bestätigt worden, wenn er Lazarus gegenüber seinen Schülern als „unseren Freund“ bezeichnete.

Erst im folgenden Vers 37 zeigt sich ein

negativer Akzent in der Zeichnung der Beteiligten ..., wenn – abgesetzt von den in V. 36 sprechenden Juden – „einige“ sprechen: „Hätte der da, der dem Blinden die Augen geöffnet hat, es nicht bewirken können, dass auch dieser nicht gestorben wäre?“ Gegenüber dem feststellenden Satz der Schwestern (V. 21.32), in dem Bedauern mitklang, der aber vor allem Vertrauen aussprach, ist hier der Ton der vorwurfsvollen Frage nicht zu überhören. Mit dieser doppelten Reaktion auf das Weinen Jesu ist die doppelte Reaktion auf seine im Folgenden erzählte Tat vorbereitet, wo neben der positiven Antwort „viele“ die negative „einiger“ steht (V. 45f.).

Das in Vers 38 wiederholte innerliche „Ergrimmen“ Jesu kann Wengst zufolge „von Johannes nicht als Reaktion Jesu auf den zuvor geäußerten Vorwurf verstanden sein“, da es „dem Kommen zum Grab partizipial zugeordnet und als gleichzeitig da-

836 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 179.

837 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 250.

mit geschehend gedacht“ ist: „So erfolgt es angesichts der am Grab klar zutage liegenden Macht des Todes und gegen sie.“

Konsequent bezieht Wengst also zwei der drei hervorstechenden Gefühlsäußerungen Jesu in den Versen 33 und 38 in einer sehr allgemeinen Weise auf die „Macht des Todes“, während er seine Tränen in Vers 35 in der Trauer um den persönlichen Freund begründet sieht. Die Heftigkeit der Erschütterung Jesu vermag Wengst damit allerdings nicht zu erklären, wenn Jesus doch schon weiß, dass er den Freund schon wenige Augenblicke später vom Tode erwecken wird.

Anders als Wengst beschäftigt sich Hartwig Thyen (T532) eingehend mit der „Frage nach einer angemessenen Übersetzung und entsprechenden Sinndeutung der Wendung: *enebrimēsato tō pneumatī kai etaraxan heauton*“ in Vers 33, die er selbst (T530) so wiedergibt: „da erfaßte ihn tiefe Bewegung und er erregte sich“ (T532):

Das Lexem *embrimaomai* ist insgesamt höchst selten. Im NT findet es sich nur 5mal, nämlich Mt 9,30; Mk 1,43; 14,5 sowie hier in Joh 11,33 u. 38. Von einer Vorgeschichte in der LXX kann ebenfalls nicht die Rede sein, denn da kommt es nur einmal in Dan 11,30 vor; darüberhinaus findet es sich gelegentlich in den Übersetzungen Aquilas, der damit regelmäßig das hebräische *sa'am* wiedergibt (etwa Ps 7,12; Jer 10,10; Num 23,8 u. ö.) und des Symmachus (Is 17,13).

Nach Barnabas Lindars⁸³⁸ bezieht „*embrimaomai*“ sich in der Regel weniger auf *innere* Emotionen oder Ärger als solchen ... als vielmehr auf einen von außen wahrnehmbaren „aggressiven Verhaltensstil“. Seine „reiche Phantasie“ verleitet ihn Thyen zufolge jedoch zu Unrecht dazu, in Analogie zu Markus 1,43 „diesen Sprachgebrauch auch für die von Johannes hier vermeintlich verarbeitete ‚Quelle‘“ anzunehmen, nämlich

eine Mk 9,14-29 ähnliche Erzählung ..., in der Jesus „den Geist“, nämlich den unreinen Geist eines Besessenen, schroff angefahren und ihm befohlen habe, aus seinem Opfer auszufahren. Danach habe er dann den „Wie tot daliegenden“ (*egeneto hōsei nekros ktl.*) und von vielen für tatsächlich tot gehaltenen Knaben erweckt, und der sei vor aller Augen aufgestanden (*ēgeiren auton kai anestē*: Mk 9,26f). Aus dem Befehl Jesu an den bösen Geist soll Johannes dann die Worte gemacht haben: *Lazare, deuro exō* {Lazarus, komm heraus}.

Da Johannes aber „den Dativ *to pneumatī*“ gar nicht (T533) „als *Objekt* verstanden wissen will“, sondern in *adverbialen* Sinn {wörtlich: im Geist}, „und weil bei ihm *tarassō* nie äußeres Gebaren, sondern stets inwendigen Kummer oder Angst bezeichnet (12,27; 13,21; 14,1.27)“, kann der Text nichts anderes bedeuten, als dass „das

838 Thyen bezieht sich auf Barnabas Lindars, *Rebuking the Spirit: A New Analysis of the Lazarus Story of John 11*, NTS 38 (1992), 92ff., und zitiert wörtlich (96) folgenden oben von mir übersetzten Ausdruck: „aggressive style of behaviour“.

Weinen Marias und das Wehklagen der mit ihr gekommenen Juden Jesus in große *innere* Bewegung versetzt und ihn tief erschüttert“.

Dass die Äußerung dieser Gefühlsbewegung im Weinen Jesu (Vers 35) durch „das Verbum *dakryō*“ und nicht wie „im Kontext – und weit darüber hinaus im *gesamten* Neuen Testament – durch das Verbum *klaiō* ausgedrückt wird“, mag nach Thyen

Zufall sein oder sich aus der schon des öfteren beobachteten Vorliebe unseres Erzählers für den Gebrauch von Synonyma erklären. Doch wie Beutler⁸³⁹ (Ps 42/43) wahrscheinlich gemacht hat, gibt es dafür in dem nicht nur hier, sondern auch Joh 12,27 und 13,21 zu beobachtenden intertextuellen Spiel mit dem biblischen Doppelsalm einen weit einleuchtenderen Grund. Der Psalm spricht von den Tränen, die seinem gerechten Beter Tag und Nacht zum Brot geworden sind (41,5 {tatsächlich LXX 41,4}), der erklärt: *pros emauton hē psychē mou etarachthē* {LXX 41,7: betrübt ist meine Seele in mir}, und zumal sein signifikanter Kehrvers: *hina ti perilypos ei, psychē, kai hina ti syntarrasseis me? elpison epi ton theon, hoti exomologēsomai autō* {Was betrübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir? Harre auf Gott; denn ich werde ihm noch danken} (LXX 41,6.12; 42,5) weisen auf diese Spur. Zudem macht Beutler darauf aufmerksam, daß das aktive und „reflexive *etaraxen heauton* {er erregte sich} ... in der Tat in der gesamten griechischen Bibel am ehesten im Kehrvers unseres Psalms seine Entsprechung“ habe.

Als den „Grund für Jesu große Betrübniß und für seine Tränen“ schließt Thyen wie Wengst die bei vielen Exegeten „gängige ... Erklärung“ aus (T533f.),

daß Jesus über den Unglauben Marias und das vermeintlich nur äußerliche Lamento der sie begleitenden Juden erzürnt sei, weil die es wagten in der Gegenwart dessen, der sich doch bereits in V. 25f als die Auferstehung und das Leben offenbart habe, noch den dadurch bedeutungslos gewordenen Tod des Lazarus zu beklagen... {, zumal} doch weder Maria noch erst recht ihre Freunde – der Sitte der Zeit entsprechend wohl vorwiegend Freundinnen –, die gekommen waren, mit den Schwestern den Tod des Bruders zu beklagen, Zeugen des an Martha ergangenen Offenbarungswortes Jesu waren. Wohl legt es der Erzähler selbst seinen Zuhörern nahe, die beiden Schwestern miteinander zu vergleichen. Doch bestellt er sie damit noch lange nicht zu deren Richtern.

Mit Recht beurteilt Thyen daher eine Erklärung wie die nachfolgend zitierte von Mark Stibbe⁸⁴⁰ als problematisch (T534):

839 Thyen zitiert Johannes Beutler, Psalm 42/43 im Johannesevangelium, NTS 25 (1978), 43.

840 Thyen zitiert Mark W. G. Stibbe, A Tomb with a View: John 11, 1-44, NTS 40 (1994), 47, mit folgenden von mir oben zitierten Worten:

„The grief of Martha is one which has room for a growth in resurrection faith. The grief of Mary is a desperate, passionate and forlorn affair. She hurls herself at Jesus' feet. In-

„Die Trauer von Martha lässt Raum für ein Wachstum des Auferstehungsglaubens. Die Trauer Marias ist eine verzweifelte, leidenschaftliche und trostlose Angelegenheit. Sie wirft sich Jesus zu Füßen. Das Pathos ihrer Reaktion ist sogar so intensiv, dass Jesus selbst in Tränen ausbricht. Indem er Maria auf diese wilde und natürliche Weise schildert, zeigt der Autor sein Bestreben, Figuren nicht nur als Stereotypen der Glaubensantwort (Martha), sondern auf möglichst realistische Weise (Maria) darzustellen“. Denn auch wenn der Evangelist bei seiner Zeichnung dieser beiden so verschiedenen Schwestern tatsächlich großes literarisches Geschick zeigt, kann man – zumal angesichts von Joh 12,3ff – doch schwerlich behaupten, Marias Kummer lasse dem Glauben an die Auferstehung keinen Raum. Außerdem sollte man sich auch nicht zum Richter über rituelle Sitten anderer Völker und Zeiten und deren Art von ‚Trauerarbeit‘ erheben und diese Nachbarn und Freunde solidarisch vereinen- de Totenklage als unangebrachtes Lamento und Ausdruck von Unglauben ver- dächtigen.

Zustimmend zitiert Thyen (T534f.) daher folgende Fragen des Exegeten L. Schenke:⁸⁴¹

„Darf Maria, wenn sie glaubt, nicht mehr über den Tod ihres Bruders, über den Tod als Geschick des Menschen überhaupt weinen? Das wäre ein harter, zynischer und unmenschlicher Glaube. Darum kann sich die Darstellung, daß Jesus beim Anblick der weinenden Maria und der sie begleitenden Juden ‚außer sich geriet und sich erregte‘ (11,33), nicht gegen ihre Emotionen richten. Ihr Weinen darf nicht als Zeichen des Unglaubens angesehen werden, gegen den sich Jesus wendet. Jesus weint schließlich selbst (11,35) und zwar, wie die Juden richtig feststellen, über den Tod des Lazarus (11,36).“ Da Jesu eigener Tod so eng mit dem seines Freundes Lazarus verbunden ist – wahrscheinlich ja auch durch das der Getsemane-Szene entstammende intertextuelle Spiel mit dem Leidenspsalm 42/43 (s. o.) – „dürften seine Emotion und Erregung hier zugleich seinem eigenen Sterben gelten“.

Zu den Versen 36-37 beschränkt sich Thyen auf folgende kurze und klare Deutung:

Die Differenzierung zwischen „den Juden“ und „einigen unter ihnen“ entspricht wohl derjenigen in V. 45 u. 46, wonach „viele der Juden, die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er tat, an ihn glaubten“ (V. 45), während „einige von ihnen zu den Pharisäern hingingen und ihnen berichteten, was Jesus getan hatte“ (V. 46) und damit das Todesurteil des Synhedri-

deed, the pathos of her response is so intense that Jesus himself is said to weep. In portraying Mary in this wild and natural way, the author shows his concern to depict characters not only as stereotypes of faith response (Martha) but in the most realistic way possible (Mary)“.

841 Thyen zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 228.

ums über Jesus auslösten. Deshalb wird man die Deutung der Tränen Jesu als Zeichen seiner Liebe zu Lazarus nicht einfach als ein „typisch johanneisches Mißverständnis“ deklarieren dürfen. Dagegen könnten sich in der distanzierenden Frage von V. 37 durchaus schon jene späteren Denunzianten zu Wort melden.

Zur erneuten Beschreibung der inneren Bewegung Jesu in Vers 38a weist Thyen zum einen auf die hier erfolgende Zusammenziehung der in Vers 33 parallel gebrauchten Wendungen hin, „die noch einmal deren Synonymität erweist“; zum anderen meint er, „daß es die Nähe des Grabes ist, die Jesu erneute Trauer um den verstorbenen Freund auslöst“. Auch Thyen bezieht also Jesu Gefühlsbewegung einerseits auf seine eigene Trauer um den persönlichen Freund als Individuum und andererseits als ein mitfühlendes Weinen mit den Weinenden.

Ton Veerkamp⁸⁴² übersetzt die Wendung *enebrimēsato tō pneumati* mit den Worten „er schnaubte vor Wut“ und schreibt zur Erläuterung:

Das Verb ist selten. In der LXX kommt es nur in Daniel 11,30 vor, die einzige Stelle in der LXX, wo auch das Wort *Rōmaioi*, „Römer“, steht. In den synoptischen Evangelien kommt das Verb einige Male vor. Das hebräische Verb hier ist *saʿam*, es hat Bedeutungsschattierungen von „beschimpfen“ bis zum „feierlich verwünschen, verfluchen“. In anderen griechischen Fassungen dient das Wort zur Wiedergabe von *saʿam* in Ezechiel 21,36 *saʿami be-esch ʿevrathi*, „ich schnaubte mit dem Feuer meiner Wut“, und Klagelieder 2,6 *be-saʿam apo*, „das Schnauben seines Zornes“ (Buber: „dräuen“). Außerhalb der Schrift bedeutet es „Schnauben (eines Pferdes)“. In Markus 1,43 droht Jesus dem von ihm geheilten Aussätzigen, in Markus 14,5 beschimpften die Schüler die Frau, die Jesu Füße gesalbt hatte. Luther hat: „ergrimmte im Geist und betrübte sich selbst.“ Das ist zu schwach. Jesus verflucht diesen Tod und ist entsetzt über den Zustand, in dem sich Lazarus/Israel befindet: verwesend, mehr als tot. Der Zusatz *tō pneumati* bedeutet „ganz und gar“ (vgl. Matthäus 5,3; Jesaja 57,15 usw.).

In einer Anmerkung zu seiner zehn Jahre zuvor erstellten Übersetzung desselben Verses erklärt er den Ausdruck *tō pneumati* unter Bezug auf die eben erwähnten Bibelstellen noch näher:

En tō pneumati ist nicht „im Geiste“, also „innerlich“, sondern ist eine Verstärkung. *Schefal-ruach*, Jesaja 57,15, bedeutet nicht „erniedrigt im Geist“, sondern „ganz und gar erniedrigt“ oder „erniedrigt, dass kein Lebensgeist mehr in ihm ist“. Die LXX übersetzt *schefal-ruach* mit *oligopsychois*, „wenig an Seele“.

842 Die ersten beiden Zitate stehen in [Anm. 356 zur Übersetzung von Johannes 11,33](#) (Veerkamp 2021, 262-263; 2015, 90-91 und 2005, 66, Anm. 97), alle weiteren in [Maria und die Judäer, 11,28-37](#), Abs. 5-8 (Veerkamp 2021, 264; 2007, 17-18).

Die *ptōchoi en pneumatī* von Matthäus 5,3 sind nicht „im Geist arm“, sondern „ganz und gar arm“, erleiden eine Armut, die ihren Lebensgeist antastet.

Diese Erregung Jesu, in der Zorn und Trauer ihn ganz und gar erfüllen, kann sich Veerkamp zufolge nicht einfach auf den Tod als allgemein menschliches Schicksal beziehen und erst recht nicht gegen die um Lazarus trauernden Juden richten:

Jesus sah die Trauer Marias und die Trauer der Judäer. Angesichts dieser Trauer war der Messias außer sich, wurde von einer ganz wütenden Erschütterung ergriffen (*enebrimēsato, etaraxen*).

Einige Kommentatoren sehen diese Erschütterung als Zorn Jesu, der sich gegen den Unglauben der Juden und Marias richtet. Andere sehen hier einen Protest Jesu gegen die Allmacht des Todes. Es geht ihnen also um den Tod im allgemeinen.

Zur letzteren Möglichkeit führt er wie Wengst Ulrich Wilckens [179] an, zur ersteren beruft er sich wie Wengst und Thyen auf Rudolf Bultmann [310] und fügt hinzu (Anm. 359):

Der verbreitete giftige Antijudaismus der Johanneskommentare des 19. Jahrhunderts tritt u.a. bei Bernhard Weiß⁸⁴³ – „Oberconsistorialrath und ordent. Prof. an der Universität Berlin“ – zutage:

„Worüber er ergrimmte, ergibt der Kontext durch das *hōs eiden – klaiountas*, das ausdrücklich mit dem Weinen der tief fühlenden Maria (*klaiousan*) in einen bedeutsamen Gegensatz gestellt ist und also von ihm als leeres Kondolenzzeremoniell erkannt wird, so dass er über dies heuchlerische *klaiein* der Juden, das mit der bittersten Feindschaft gegen den geliebten Freund der Trauernden gepaart ist, ergrimmt in tief sittlicher Entrüstung.“

Über Theologen, die diese Sicht der jüdischen Trauer um Lazarus bis in die heutige Zeit hinein teilen, fällt Veerkamp ein scharfes Urteil:

Der endemische Antijudaismus der christlichen Exegeten wuchert in ihnen wie ein Geisteskrebs. Der Jude Johannes trauert mit seinen Mitjuden; aber Johannes ist für diese Professoren kein Jude, sondern Christ, also muss die Trauer der Juden eine falsche, „ungläubige“ Trauer sein. Wenn einige aufgeklärte Leserinnen und Leser dieser Auslegung meinen, dieser Antijudaismus sei überwunden, irren sie sich gewaltig. Der sich immer weitere verbreitende christliche Fundamentalismus ist vehement antijüdisch. Kehren wir zurück zum Text.

Gegenüber den erörterten unmöglichen Auslegungsmöglichkeiten betont Veerkamp, dass sich die zornig erregte Trauer Jesu auf einen konkreten Tod bezieht, allerdings nicht den Tod eines Individuums mit einer bestimmten Persönlichkeit, son-

843 Veerkamp zitiert Bernhard Weiß, Das Johannesevangelium [KEK] 8. Auflage 1893, 412f.

dern den Tod des Volkes, dessen Leben zu bewahren oder neu zu ermöglichen, die ganze Ehre des Gottes Israels und seines Messias ausmacht. Er bietet auch eine Erklärung dafür, warum Jesus ausgerechnet auf die sonst nur noch in Johannes 1,46 vorkommende Wendung *erchou kai ide*, „Komm und sieh!“ in Tränen ausbricht:

Der Tod des Lazarus ist ein konkreter Tod, der Tod Israels. Er fragt: „Wo habt ihr ihn hingelegt?“ Die Antwort: „Komm und sieh“ kennen wir von der Reaktion des Philippos, als Nathanael bezweifelte, dass aus Galiläa etwas Gutes kommen könnte, 1,46. Hier freilich ist nicht das Gute zu sehen, sondern das Gegenteil. Jesus vergoss Tränen. Das Weinen (*klaiein*) und Tränen vergießen (*dakryein*) ist bis heute im Orient jenes öffentliche Beweinen eines Toten, das mit heftigen emotionalen Ausbrüchen verbunden ist.

Die zweifache Reaktion der Juden auf Jesu Trauer (Verse 36-37) begreift Veerkamp nicht wie Wengst und Thyen lediglich als Vorgriff auf die sich später erneut zeigende Spaltung zwischen Juden, die auf Jesus vertrauen bzw. ihn denunzieren. Ihm zufolge müssen beide als ernst gemeint und berechtigt eingeschätzt werden:

Die Judäer stellen die tiefe Freundschaft zwischen Jesus und Lazarus fest. Das heißt, sie sehen, wie dem Messias bzw. der messianischen Gemeinde das Schicksal Lazarus'/Israels zu Herzen geht. Um so berechtigter die Frage: Warum hat der Messias dies nicht verhindert, wo er doch Blinde sehend gemacht hatte, was nutzt ein Messias, wenn geschehen kann, was nicht geschehen darf, der Untergang Jerusalems, der Tod des Lazarus? Wird eine solche Frage unterdrückt, wird jeder Messianismus nicht nur albern, sondern gefährlich.

Gegenüber jüdischem Zweifel an der Messianität eines gekreuzigten Jesus, nicht zuletzt weil die kommende Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden nach wie vor nicht angebrochen ist, bleibt diese Frage in der Tat höchst aktuell.

Johannes 11,38b-44: Als Gesandter des VATERS ruft Jesus Lazarus aus dem Grab

11,38b Es war aber eine Höhle, und ein Stein lag davor.

11,39 Jesus spricht: Hebt den Stein weg!

Spricht zu ihm Marta, die Schwester des Verstorbenen:
Herr, er stinkt schon; denn er liegt seit vier Tagen.

11,40 Jesus spricht zu ihr: Habe ich dir nicht gesagt:

Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?

11,41 Da hoben sie den Stein weg.

Jesus aber hob seine Augen auf und sprach:
Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast.

11,42 Ich wusste, dass du mich allezeit hörst;

aber um des Volkes willen, das umhersteht, sagte ich's,
damit sie glauben, dass du mich gesandt hast.

11,43 Als er das gesagt hatte, rief er mit lauter Stimme:
Lazarus, komm heraus!

11,44 Und der Verstorbene kam heraus,
gebunden mit Grabtüchern an Füßen und Händen,
und sein Gesicht war verhüllt mit einem Schweißtuch.
Jesus spricht zu ihnen: Löst die Binden und lasst ihn gehen!

[29. August 2022] Nach (W349) einer „knappen Beschreibung des Grabes“ in Vers 38b als „eine Höhle, in die man entweder hinabsteigen oder – wenn sie sich in eine Felswand hinein öffnete – hineingehen konnte“, kann Klaus Wengst zufolge (Vers 39)

die Erzählung damit fortfahren, dass Jesus auffordert, den Stein wegzuheben. Das provoziert einen Einwand der Marta, die als handelnde Person zuletzt in V. 28 erwähnt war und nun wieder auftritt, ausdrücklich als „die Schwester des Verstorbenen“ eingeführt: „Herr, er riecht schon; er ist ja den vierten Tag tot.“ Stärker noch als in V. 17, ja geradezu drastisch ist damit hier, am Ort des Grabes, auf die – aus menschlicher Perspektive gesehen – Definitivität dieses Todes hingewiesen.

Wengst wehrt sich allerdings dagegen, in Marthas Äußerung allzu viel hineinzudeuten, „weder in der einen noch in der anderen Richtung“, wie es etwa Calvin und Bultmann oder Schenke⁸⁴⁴ tun. Calvin begreift sie „als ‚ein Zeichen mangelnden Vertrauens‘“, Bultmann gar als „Ausdruck der ‚Glaubenslosigkeit‘“:

Dass man sie auch ganz anders lesen kann, zeigt Schenke, wenn er schreibt: „Drastischer kann der unbedingt eingetretene Tod nicht festgestellt, deutlicher die Haltung Marthas, die kein Zeichen mehr braucht und erwartet, nicht beschrieben werden“. ... Die Ankündigung Jesu in V. 23, dass Martas Bruder aufstehen wird, enthält zwar auch die Möglichkeit der nun gleich erzählten Wiederbelebung des Lazarus aus dem Grab heraus. Aber diese Möglichkeit wurde Marta in dem Gespräch mit Jesus nicht deutlich gemacht – wie ja auch die glaubende Gemeinde, deren Bekenntnis Marta in V. 27 gesprochen hat, es nicht zu ihrer Erfahrung zählt, dass Tote für eine Zeit lang wiederbelebt werden, um dann erneut zu sterben.

Wie dem auch sei, nach Wengst (W350) veranlasst „der Hinweis Martas auf die schon beginnende Verwesung am Leichnam ihres Bruders“ außerdem Jesus zu folgender Reaktion (Vers 40):

844 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 293, Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 310f., und Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 229.

„Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du vertraust, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?“ Das hat er so nicht zu ihr gesagt. Wie schon an anderen Stellen greift Johannes auch hier über das Gespräch mit der unmittelbar beteiligten Person hinaus und verweist die Lesenden und Hörenden auf größere Zusammenhänge. Zunächst und vor allem liegt ein Rückbezug auf die Aussage Jesu in V. 4 vor, dass die Krankheit des Lazarus „nicht zum Tode“ führe, sondern „um der Herrlichkeit Gottes willen“ erfolge. Daran schloss sofort als Zielangabe an, „damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde“. Dessen Verherrlichung aber erfolgt schließlich am Kreuz. ... Dafür wird er nun in der Auferweckung des Lazarus ein weiteres Zeichen setzen, wie er schon im ersten Zeichen, dem Weinwunder von Kana, „seine Herrlichkeit offenbarte“ (2,11). Auch dort hatte Johannes das Zeichen nicht ohne Anklang an Tod und Auferweckung Jesu erzählen können.

Damit hat Wengst zwar Recht, aber er nimmt, wie erneut zu sagen ist, die Zusammenhänge von Jesu Frage nicht übergreifend genug in den Blick. Die Herrlichkeit oder Ehre Gottes besteht nicht in Jesu Tod und Auferweckung als solcher, sondern im Ziel dieses Todes und seines Aufsteigens zum VATER, nämlich im Leben Israels in der kommenden Weltzeit – und auf genau dieses Leben wird die Erweckung des bereits im Zustand der Verwesung befindlichen Lazarus symbolisch hindeuten.

In Vers 41 macht Wengst darauf aufmerksam, dass in den beiden Sätzen: „Da hoben sie den Stein weg“, und: „Jesus hob seine Augen auf, nach oben, und sprach“, das „Aufheben des Steines“ entsprechend dem „Aufheben der Augen Jesu nach oben“ mit zwei Formen desselben griechischen Wortes *airein* {aufheben}, *ēran* und *ēren*, ausgedrückt wird: „Damit wird der Tote gleichsam Gott überwiesen.“

Jesus wird in den Versen 41b-42 als ein Betender dargestellt, „der jedoch zugleich über sein Beten reflektiert“:

Das Beten Jesu ist von größter Gewissheit geprägt. Ohne dass vorher eine Bitte ausgesprochen worden wäre und noch bevor das Wunder geschehen ist, dankt Jesus Gott als dem Vater, dass er auf ihn gehört habe, und begründet das mit seinem Wissen, dass Gott immer auf ihn höre. Er bestätigt hier die Aussage, die Marta in V. 22 ihm gegenüber gemacht hat. Im Verhältnis zum Vater ist er ganz und gar Bittender; aber er ist sich als Sohn gewiss, immer gehört zu werden, sodass er zugleich Dankender sein kann. Zwischen Vater und Sohn besteht dabei selbstverständlich ein Gefälle, das nicht umkehrbar ist.

Indem (W351) Jesus nach Vers 42 diese Worte über sein Beten lediglich „um der Leute willen, die hier herumstehen“ ausgesprochen hat, „damit sie glauben, dass Du mich gesandt hast“, wird nach Wengst erneut

die Botenvorstellung aufgenommen. Das schon vor dem Zeichen ausgesprochene Dankgebet, das Jesus als den mit Gewissheit bittenden Sohn herausstellt, der vom Vater Erfüllung erfährt, soll die dann vollzogene Zeichenhand-

lung so verstehen lehren, dass durch sie Jesus als Beauftragter Gottes erkannt werden kann und soll.

Nach seinen Gebetsworten wendet sich Jesus (Vers 43)

dem Toten im Grab zu und ruft „mit lauter Stimme“: „Lazarus, komm heraus!“ Er setzt sein Wort dem Tod entgegen. Wo er als „die Auferstehung und das Leben“ da ist, kann der Tod nicht das letzte Wort behalten. In der das Evangelium lesenden und hörenden Gemeinde wird Jesus schon als endzeitlich Auf-erwecker geglaubt. So können die mit ihm verbundenen Toten nicht tot bleiben, sondern haben die Zusage des Lebens.

Als ein Zeichen für diese Zusage wird „in der Erzählung ... als Höhepunkt und Abschluss beschrieben“:

„Der Gestorbene kam heraus, gebunden mit Tüchern an Füßen und Händen, und sein Gesicht war mit einem Schweiß Tuch umwickelt.“ Hier ist an einem einzelnen Toten ins Bild gesetzt, was in 5,28f. von der endzeitlichen Auferweckung der Toten gesagt wurde. Für sie ist die Auferweckung des Lazarus ein Zeichen. Dafür spricht auch, dass einerseits die Leiche realistisch beschrieben wird, ihr Herauskommen aus dem Grab aber auf eine unwirkliche Weise erfolgt. Lazarus kommt heraus, obwohl er an Händen und Füßen gebunden und sein Gesicht mit einem Schweiß Tuch bedeckt ist.

Dafür, dass die Auferweckung des Lazarus in dieser Weise „als Zeichen der endzeitlichen Auferstehung verstanden ist, und zwar der mit Freispruch verbundenen Auferstehung zum Leben“, spricht nach Wengst auch, dass „nichts mehr erzählt“ wird „von den Schwestern, die Lazarus am nächsten stehen, und nichts von Lazarus selbst“, außer dem „diese Szene abschließenden Befehl Jesu ...: ‚Bindet ihn los und lasst ihn gehen!‘“ Zu weit ins Jenseits holt diese Interpretation allerdings insofern aus, als der Evangelist wohl noch nicht an einen Freispruch für das ewige Leben nach dem Tod im Himmel dachte, sondern an die mit dem Anbruch der kommenden Weltzeit bevorstehende Befreiung Israels auf der Erde unter dem Himmel Gottes.

Hartwig Thyen beschäftigt sich eingehend mit dem Grab und den Grabtüchern des Lazarus, von denen in den Versen 38b und 44 die Rede ist (T535f.):

Das Grab wird als eine Felshöhle beschrieben, die durch einen großen und schweren Stein verschlossen ist. Daraus kann freilich nicht „sozialgeschichtlich“ auf den Reichtum und die Zugehörigkeit von Gliedern einer vermeintlichen „johanneischen Gemeinde“ zur Oberklasse geschlossen werden, denn die so beschriebene und außerhalb des Dorfes gelegene Grabstätte ist sicher nicht zufällig nach dem Muster des Grabes Jesu gezeichnet (19,38-20,18). Die ‚Grabbinden‘ (*keiriai*), mit denen der Tote an Füßen und Händen gewissermaßen ‚gefesselt‘ ist (*dedemenos*), und das ‚Schweiß Tuch‘ (*soudarion*), das sein Antlitz verhüllt, entsprechen den ‚Leinenbinden‘ (*othonia*), mit denen Je-

sus „gebunden“ (*edēsan*) wurde (19,40), wie sie auch sein Antlitz durch ein (*soudarion*) verhüllten (20,7). Damit wurden beide bestattet, *kathōs ethos estin tois Ioudaiois entaphaizein* {wie die Juden zu begraben pflegen} (19,40).

Als (T536) „absichtsvolle Differenz zwischen der Auferweckung des Lazarus und der Auferstehung Jesu“ betrachtet es Thyen, dass hier der Stein (Vers 39a) erst mühsam „beiseite geschafft“ und der Tote von den Tüchern (Vers 44) „entbunden werden muß“, während im Falle Jesu der Stein (20,1) „wie von unsichtbarer Hand beseitigt“ sein und die Tücher (20,6f.) „ordentlich gefaltet (*entetyligmenon*) jeweils an ihrer Stelle“ liegen werden:

Einander gegenübergestellt sind so Jesus, der sich selbst und in eigener Vollmacht (10,18) aus Tod und Grab befreit, und Lazarus, den Jesus mit Hilfe der von ihm Beauftragten erst buchstäblich den „Banden des Todes“ entreißen muß...

Obwohl diese Gegenüberstellung auf den ersten Blick bestechend wirkt, bleibt doch die Frage, wozu sie letzten Endes dienen soll – lediglich der Hervorhebung der größeren Vollmacht und Herrlichkeit Jesu als einer gottgleichen himmlischen Gestalt? Wäre es diesem Zweck nicht sogar dienlicher gewesen, wenn Jesus auch den Stein mit übermenschlicher Kraft vom Grab wegbewegt hätte und die Grabtücher von Lazarus wie von selbst abgefallen wären? Was Befreiung wirklich im Blick auf Lazarus bedeutet, wenn man ihn als Verkörperung Israels betrachtet, kommt bei Thyen nicht einmal ansatzweise in den Blick.

Zu den Versen 39b-40 setzt auch Thyen sich mit Ludger Schenke auseinander, urteilt aber anders als Wengst über dessen Einschätzung:

Gewiß ist die Unwiderruflichkeit des Todes kaum „drastischer“ zur Sprache zu bringen und damit zugleich die *Unmöglichkeit* dessen, was hier möglich werden soll, nicht deutlicher auszudrücken als durch Marthas Einwand gegen Jesu Befehl, das Grab zu öffnen, daß doch „vom Leichnam bereits Verwesungsgeruch“ ausgehe [Schenke 229]. Ob man deshalb aber wie Schenke fortfahren kann, „die Haltung Marthas, die kein Zeichen mehr braucht und erwartet“, könne klarer „nicht beschrieben werden“, scheint uns ein problematischer Rückfall in die verbreitete Rede vom bloßen und unzureichenden *Zeichenglauben* zu sein. Wurde das Evangelium nicht deshalb geschrieben, weil *alle* Glaubenden der „Zeichen bedürfen (20,30f)? Und ist Marthas Intervention am Grab ihres Bruders darum nicht eher Ausdruck ihrer erneuten Zweifel und des Umstands, daß ihr Glaube durch die sinnlich wahrnehmbare Gewalt des Todes erneut ‚angefochten‘ ist? Bedarf sie nicht deshalb der *ermahnenden* Erinnerung Jesu: „Habe ich dir nicht gesagt, daß du die Herrlichkeit Gottes schauen solltest, *wenn du glaubtest*“.

Zwar hatte Jesus nur seinen Jüngern gegenüber davon gesprochen, „daß ‚der Sohn Gottes‘ durch Krankheit und Tod des Lazarus verherrlicht werden solle“, aber was er

ihr jedenfalls wörtlich nicht gesagt hatte, daß sie die Herrlichkeit Gottes schauen solle, muß ... der Sache nach wohl in seinem göttlichen *egō eimi* {ICH BIN} (V. 25f) und in Marthas Einverständnis damit bekundendem Bekenntnis (V. 27) impliziert gewesen sein.

Zum Dank Jesu an seinen „Vater für die Erhörung seines Gebets“ in den Versen 41-42 betont Thyen dessen ganz besondere Beziehung zu Gott (T536f.):

Wie in 12,27f und 17,1 sowie in der lukanischen Gestalt des Herrenggebets (Lk 11,2-4), ist die Gebetsanrede das einfache und exklusive *patēr* {Vater}. Jesu besondere Relation zu Gott als die des *monogenēs hyios* {einziggeborenen Sohnes} ist eine andere als die aller übrigen Menschen. Erst nach seiner „Verherrlichung“ wird er Maria Magdalena, seine erste Osterzeugin, mit dieser Botschaft zu seinen Jüngern senden: „Gehe aber hin zu meinen *Brüdern* und sage ihnen: ‚Ich fahre jetzt auf zu meinem Vater *und zu eurem Vater*, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (20,17). So macht er erst durch seinen Weg durch Tod und Grab die Jünger zu seinen *Brüdern* und seinen Vater zu ihrem *Vater*, so daß sie fortan beten können: „Vater unser ...“. Dem Dank für die Erhörung seines Gebets fügt er seine Gewißheit hinzu, „daß du mich ständig erhörst“, und daß er das in dieser Öffentlichkeit nur äußere, damit die Umstehenden zum Glauben kommen, „daß du mich gesandt hast“.

Ob die Erwähnung der Brüder in 20,17 aber genau diesen Sinn haben wird, ist in meinem Augen immer noch zu bezweifeln, auch wenn Thyen diesen Gedankengang nun schon mehrfach wiederholt hat.

Die laute Stimme (*phōnē megalē*), mit der Jesus ruft: „Lazarus, komme heraus!“ erinnert nach Thyen (T537)

nicht zufällig an das gerade zuvor von dem ‚guten Hirten‘ Gesagte, der seine Schafe bei Namen ruft ..., der ihnen das ewige Leben gibt ... (10,28-30). Ja weit über die Hirtenrede hinaus muß sich der Leser an Jesu sabbatliche Rede an die *loudaioi* erinnern, denen er ... gesagt hatte, es komme die Stunde, ja schon jetzt sei sie da, „da die Toten die Stimme des Gottessohnes hören, und da leben werden, die sie erhören“ (5,24; s. o. z. St.). In der erzählten Welt des Evangeliums ist diese Stunde mit Jesu lautem Ruf: „Lazarus, komme heraus!“ jetzt gekommen: „Und der Totgewesene kam heraus“.

Unter Bezug auf Sandra Schneiders⁸⁴⁵ erwägt Thyen, ob „dieser Ruf Jesu und sein Auftrag, Lazarus von seinen Fesseln zu lösen, ein Spiel mit Jes 49,8f“ sein könnte:

845 Thyen bezieht sich auf Sandra M. Schneiders, *Death in the Community of Eternal Life: History, Theology, and Spirituality in John 11*, Interpr. 41 (1987). Die oben von mir übersetzten Worte am Ende des folgenden Abschnitt lauten im Originalzitat, 55f., folgendermaßen: „the final resurrection of those who die believing. It symbolizes the coincidence of present and future eschatology“.

Und zugleich ist in dieser Erweckung des physisch Toten jene andere und eschatologische „Stunde“ *vorabgebildet*, da „alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und herauskommen werden, die da Gutes getan haben zur Auferstehung des Lebens, die aber das Böse getan haben, zur Auferstehung des Gerichts“ (5,28f). Das neue Leben des Erweckten offenbart beides: Seine gegenwärtige Teilhabe am ewigen Leben und „die endgültige Auferstehung derjenigen, die gläubig sterben. Sie symbolisiert das Zusammentreffen von gegenwärtiger und zukünftiger Eschatologie“.

Es ist bedauerlich, dass Thyen Jesaja 49,8-9 einfach nur am Rande erwähnt und in keinsten Weise ernstnimmt, dass in diesem Jesajakapitel von der Sammlung und Heimführung der zerstreuten Kinder Israels die Rede ist, ja, in 49,24-25 sogar von den Gefangenen, die einem Gewaltigen entrissen werden. Dort hat das mit der Befreiung der Israeliten aus der Gewalt Babylons zu tun, wozu der Gott Israels die Macht eines anderen Eroberervolkes der Völker, nämlich der Perser, in seinen Dienst nimmt. Johannes könnte entsprechend an die Befreiung Israels aus der Hand eines anderen Gewaltigen denken, nämlich der römischen Weltordnung, die durch seinen Tod am Kreuz zu überwinden der Messias Jesus angetreten ist.

Dass Thyen grundsätzlich offen sein müsste auch für solche Überlegungen, zeigt sein Urteil zum Schweigen des Erzählers „über die Reaktion der Umstehenden auf Jesu Gebot: ‚Löst ihm die Fesseln und laßt ihn gehen!‘“ Er meint nämlich, dass er damit „eine ‚Leerstelle‘“⁸⁴⁶ schafft, „die der Leser/Zuhörer füllen muß“:

„Es wird uns weder gezeigt noch gesagt, dass (geschweige denn, wie oder von wem) Lazarus losgebunden und ‚freigelassen‘ wurde. Wir werden über die Reaktionen der beiden Schwestern oder der Jünger völlig im Unklaren gelassen, ganz zu schweigen von den Reaktionen des Lazarus selbst. Die unvollendete Aufgabe, Lazarus loszubinden, wird zur Aufgabe des Lesers, den Text aufzubinden ... Die Herausforderung an den Leser, diesen Text zu enträtseln, ist nicht nur unvollendet; aufgrund der Rhetorik der Glaubenserzählung ist es eine unvollendbare Aufgabe“.

846 Mit dem Begriff „Leerstelle“ nimmt Thyen einen Begriff von Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens*, UTB 636, München, 2. Auflage 1984, auf. Das folgende Zitat aus Wilhelm Wuellner, *Putting Life Back into the Lazarus Story and Its Reading: The Narrative Rhetoric of John 11 as the Narration of Faith*, *Semeia* 53 (1991), 120, habe ich oben übersetzt und lautet im Originaltext folgendermaßen:

„We are neither shown, nor told, that (let alone how, or by whom) Lazarus got untied and ‚let go‘. We are left completely in the dark about the reactions of the two sisters, or of the disciples, not to speak of the reactions of Lazarus himself. The unfinished task of untying Lazarus becomes the readers task of untying the text ... This challenge to readers to untie this text is not only unfinished; due to the rhetoric of the narration of faith, it is an unfinishable task“.

Immerhin wendet sich Thyen zu Recht dagegen (T537f.), die Auferweckung des Lazarus in eine „spiritualisierte und von allen Weltbezügen gelöste Eschatologie {Lehre von den letzten Dingen}“ einzuordnen (T538),

die als „rein präsentische“ auf den schmalen Sektor einer „geistlichen Auferstehung“ allein der an Christus Glaubenden reduziert ist – wobei diese Wenigen zu solchem Glauben noch von Ewigkeit her prädestiniert sein sollen –, {und kaum} ... noch „*Eschatologie*“ zu nennen [ist]...

Ist das Thema einer wahren Lehre von den letzten Dingen, wie Thyen fragt, nicht vielmehr

die endzeitliche Erlösung und Verwandlung der gesamten geschaffenen Welt und zumal des von Gott erwählten Volkes Israel, die Auferstehung aller, „die in den Gräbern sind“ (Joh 5,28f), und das gerechte Gericht Gottes? Unser *überliefertes* Johannesevangelium jedenfalls liefert für eine derartige Reduktion keinerlei Berechtigung, es sei denn man rücke ihm literarkritisch mit Scherre und Kleister zu Leibe und mißachte seine enge Intertextualität mit den synoptischen Evangelien und biblischen Texten.

Mit einer erneuten Bezugnahme auf Schneiders⁸⁴⁷ betont Thyen:

Johannes hat die „finale Eschatologie“ nicht beseitigt, sondern ihr aus der Erfahrung der Gegenwart des abwesenden Christus – „Herr, wärest du hier gewesen ...“ – eine neue Tiefendimension erschlossen: „Die Auferstehung am ‚letzten Tag‘ ist keine Zukunft rein jenseits der Zeit, die das Leben in die eschatologische Zukunft verschieben würde, sondern eine Zukunft, die bereits die Gegenwart des Gläubigen mit ewigem Leben erfüllt“.

Seiner Annahme, dass „die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus und von seinen bethanischen Schwestern eine fiktionale Komposition auf der Grundlage der genannten synoptischen Texte sein dürfte“, widerspricht es Thyen zufolge im Übrigen ganz und gar nicht, dass zweifellos

der Autor und seine Leser an den Erweis von Jesu Macht auch über den physischen Tod ernsthaft geglaubt haben. Gewiß hat Johannes den Vorschein dieses Eschaton in der Sendung sowie im Sterben und Auferstehen Jesu deutlicher als andere neutestamentliche Autoren wahrgenommen und ihn als das Scheinen des Lichtes in der Finsternis (1,5; vgl. 1Joh 2,8) zum Brennpunkt seines Evangeliums gemacht. Denn es galt ja allen Zweifeln gegenüber, das Ge-

847 Thyen zitiert Sandra M. Schneiders, *Death in the Community of Eternal Life: History, Theology, an Spirituality in John 11*, Interpr. 41 (1987), 53f., mit folgenden oben von mir übersetzten Worten:

„The resurrection on the ‚last day‘ is not a future purely beyond time which would defer life until the eschatological future but a future already filling the believer’s present with eternal life“.

kommensein des messianischen Gottessohnes „im Fleisch“ als die reale Prophezeie des eschatologischen Heils inmitten einer noch von Gesetzlosigkeit, Leid und Tod gezeichneten, unerlösten Welt als den verlässlichen Grund der *Hoffnung* stark zu machen. Und er hat ihn so stark gemacht, daß einige glauben konnten, damit habe er das eschatologische Heil auf das reine Präsens der „Glaubensentscheidung“ reduzieren wollen.

Abschließend bezeichnet Thyen die „Lazarus-Szene“ als „eine ‚symbolische Erzählung‘, das heißt, was hier irdisch manifest wird, hat zugleich symbolische Obertöne.“ Was Thyen damit genau ausdrücken will, ist mir auch hier wieder nicht ganz klar. Will er sagen, dass der Evangelist selbstverständlich davon ausging, dass Jesus wortwörtlich einen vier Tage lang toten und schon verwesenden Leichnam aus dem Grab rief? Würde er eine Interpretation wie die von Veerkamp, die Lazarus als Verkörperung Israels versteht, als unangemessene Abtrennung der „symbolische[n] Obertöne“ der Erzählung „von der Realität des erzählten Basisgeschehens“ beurteilen, wodurch dieses Geschehen „zur bloßen *Allegorie* würde“? Ich lasse es offen, zumal auch nach Thyen „das Symbol, wie Ricoeur es ausdrückt, jenseits der Ontologie ‚zu denken‘“ gibt und „so Prozesse der Konkretion“ eröffnet, „die unabgeschlossen sind.“

In meinen Augen wird der Text keineswegs zu einer bloßen Allegorie, wenn Jesus in der Gestalt seines toten Freundes Lazarus im Grab symbolisch dem Tod des Volkes Israels unter der Gewaltherrschaft der römischen Weltordnung entgegentritt. Ton Veerkamp⁸⁴⁸ wird seine dahingehende Auslegung mit einer ganzen Reihe biblischer Belegstellen unterfüttern, vor allem aus den Propheten und Psalmen. Die erste von ihm angeführte Parallele zu Vers 38 steht aber im Markusevangelium:

Jesus schnaubte wieder vor Wut (*embrimōmenos*). Er steht an der Grabhöhle, ein Stein ist vorgewälzt. Den Stein kennen wir sehr gut, Markus 15,46ff. Bei Markus wurde der Stein wie von Geisterhänden weggewälzt, Markus 16,4. Hier werden die Menschen aufgefordert, den Stein wegzuwälzen.

Das griechische Wort *teleutan*, das im Johannesevangelium nur in Vers 39 in einer näheren Beschreibung der Martha vorkommt und auf das Wengst und Thyen nicht eingegangen waren, nimmt Veerkamp zum Anlass für einen Vergleich mit zwei anderen vom Evangelisten im Zusammenhang mit Jesus verwendeten Wörtern:

Jetzt spricht Martha, „die Schwester des Vollendeten (*teteleutēkotos*)“. Jesus wird sein „Ende“ anders benennen; er verwendet ein etwas anderes Verb (*telein*, sein Ziel, *telos*, erreichen, statt *teleutan*, das Ende erreichen, vollenden). Bei der Besprechung von 19,28.30 werden wir diesen Unterschied beachten müssen.

848 [Macht ihn los und lasst ihn gehen, 11,38-45](#), Abs. 2-15 (Veerkamp 2021, 265-268; 2007, 18-20). In der Druckversion 2007 von Veerkamps Text ist zu beachten, dass in der 3. Zeile von S. 18 der Beginn des auf S. 11 angekündigte Abschnitts „Macht ihn los und lasst ihn gehen“ versehentlich nicht kenntlich gemacht worden ist.

Dann wendet sich Veerkamp der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem harten Wort zu, das Martha über den buchstäblichen Verwesungsgestank ihres toten Bruders äußert, und stellt es in den Zusammenhang einer verständlichen Hoffnungslosigkeit, die sich in der messianischen Gemeinde in den Jahrzehnten nach dem Jüdischen Krieg breitmachen konnte. Ist in einer solchen Situation noch das Vertrauen darauf möglich (Vers 40), die Herrlichkeit bzw. Ehre Gottes zu sehen?

„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 betaeue,
das Land der Gespenstischen zerfalle.

An solche und viele weitere Zeugnisse einer Hoffnung gegen allen Augenschein, gegen eine Macht des scheinbar endgültigen Todes, die in den jüdischen Schriften aufbewahrt sind, knüpft Johannes in seiner Lazaruserzählung an, indem Jesus (Vers 41) betend seine Augen zum befreienden und Leben schaffenden Gott Israels erhebt:

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

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

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

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

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

An dieser Stelle schlägt das Herz der Auslegung Ton Veerkamps, hier wird deutlich, wie tief die Wurzeln des Johannesevangeliums in den heiligen Schriften Israels verankert sind. So verstanden verliert die Erzählung der Auferweckung des Lazarus jede Peinlichkeit eines bloßen Mirakels für einfach gestrickte Menschen, die ein göttlicher Wundertäter mit angeblich übernatürlichen Fähigkeiten vollbringen muss, um ihren schwachen Glauben an eine Auferstehung im Sinne eines Lebens nach dem Tod im Himmel zu stärken.

Auch zum letzten Vers der Auferweckungserzählung (Vers 44) steuert Veerkamp von den jüdischen Schriften her aufschlussreiche Überlegungen bei:

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 102,19-23):

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.

Ein weiterer Satz, den Veerkamp diesen Erwägungen hinzufügt, überrascht mich ein wenig, da er den Blick, ähnlich wie Wengst es tut, dann doch von Israel weg auf die Völker richtet:

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“.

Ich kann Ton Veerkamp nicht mehr fragen, wie genau er das gemeint hat. Sicher nicht in dem Sinne, dass bereits Johannes wie Matthäus eine generelle Völkermission propagiert hätte. Vielleicht will er die christliche Kirche, die das Evangelium in den Kanon ihrer Bibel übernommen hat, dazu ermahnen, dass sie das, was der Evangelist noch als reale Hoffnung auf ganz Israel bezog, als befreiende Botschaft in die Menschheit hineinträgt und dabei ihre Verantwortung für Israel nicht vergisst. An dieser Stelle erkenne ich eine erstaunliche Überschneidung zwischen den Auslegungen von Klaus Wengst und Ton Veerkamp.

Johannes 11,45-53: Kaiphas rät dem Sanhedrin, Jesus für das Volk sterben zu lassen

- 11,45 Viele nun von den Juden, die zu Maria gekommen waren und sahen, was Jesus tat, glaubten an ihn.
- 11,46 Einige aber von ihnen gingen hin zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte.
- 11,47 Da versammelten die Hohenpriester und die Pharisäer den Hohen Rat und sprachen: Was tun wir? Dieser Mensch tut viele Zeichen.
- 11,48 Lassen wir ihn gewähren, dann werden sie alle an ihn glauben, und dann kommen die Römer und nehmen uns Tempel und Volk.
- 11,49 Einer aber von ihnen, Kaiphas, der in diesem Jahr Hoherpriester war, sprach zu ihnen: Ihr wisst nichts;
- 11,50 ihr bedenkt auch nicht: Es ist besser für euch, ein Mensch sterbe für das Volk, als dass das ganze Volk verderbe.
- 11,51 Das sagte er aber nicht von sich aus, sondern weil er in diesem Jahr Hoherpriester war, weissagte er. Denn Jesus sollte sterben für das Volk
- 11,52 und nicht für das Volk allein, sondern auch, um die verstreuten Kinder Gottes zusammenzubringen.
- 11,53 Von dem Tage an war es für sie beschlossen, dass sie ihn töteten.

[30. August 2022] Auf die Auferweckung des Lazarus hin werden in den Versen 45 und 46 zwei gegensätzliche Reaktion verzeichnet (W352f.), „zunächst eine positive Reaktion“, nämlich,

dass „viele von den Juden, die zu Mirjam gekommen waren“, zum Glauben an Jesus kamen. Dieser positive Aspekt wird jedoch im Folgenden in der Sicht anderer negativ gewertet. In der weiteren Darstellung spielen diese „Vielen“ keine Rolle als selbst Handelnde; sie sind nur darin wichtig, wie sie von anderen wahrgenommen werden.

Auf der anderen Seite gibt es aber „einige“, die „den Pharisäern sagten, was Jesus getan hatte“. Diese Aktion ist Klaus Wengst zufolge

nicht als neutraler Bericht verstanden, schon gar nicht als Glaubenszeugnis, sondern – wie auch aus der Fortsetzung erhellt – als Anzeige bei der Behörde. „Die Juden“ erscheinen hier als umfassendere Bezeichnung, denen gegenüber „die Pharisäer“ die Behörde bilden. Wieder ist deutlich, dass Johannes Verhältnisse der eigenen Zeit in die Darstellung der Geschichte Jesu zurückprojiziert.

Diese Anzeige veranlasst nun „die Oberpriester und die Pharisäer“ dazu, „eine Sitzung des Synhedriums“ einzuberufen, wobei erneut „die Pharisäer“ als die treibende Kraft“ erscheinen:

In 11,47 handelt es sich um die einzige Stelle, an der er dieses oberste Organ jüdischer Selbstverwaltung unterhalb der römischen Oberhoheit ausdrücklich nennt. „Die Oberpriester und die Pharisäer“ berufen es nicht nur ein; sie sind es auch, die dort reden. Nach der Vorstellung, die Johannes davon gibt, scheint es aus ihnen zu bestehen. „Die Ältesten“ und „die Schriftgelehrten“, die zusammen mit den Oberpriestern im historischen Synhedrium bis zur Zerstörung des Tempels vertreten waren, erwähnt er nirgends. Die Darstellung in 7,47-49 legt nahe, dass für ihn Pharisäer und Schriftgelehrte zusammenfallen. Das zeigt einmal mehr, dass die Perspektive seiner eigenen Zeit seine Darstellung bestimmt.

Zunächst erscheinen „die im Synhedrium Versammelten“ ratlos: „Was richten wir schon aus, da dieser Mensch viele Zeichen tut?“ Sie befürchten (Vers 48), „wenn man nicht handelt, wenn man dem Lauf der Dinge tatenlos zusieht“, unerwünschte Konsequenzen:

„Wenn wir ihn so gewähren lassen, werden alle an ihn glauben und die Römer werden kommen und uns sowohl den Ort als auch das Volk wegnehmen.“ Dies ist die einzige Stelle in den Evangelien, an der die Römer namentlich erwähnt werden. Die im Blick auf das Wirken Jesu geäußerte Befürchtung ist politischer Natur.

Nach Wengst (W354) sind die „geäußerten Befürchtungen ... jedenfalls für die dargestellte Zeit plausibel“, denn wenn, wie „Johannes vermerkt, ... ‚viele‘ an ihn [Je-

sus] glaubten, auf ihn ihr Vertrauen setzten“, dann konnte das von Rom als der „Ordnungsmacht als Gefährdung der politischen Stabilität angesehen werden.“ Dazu verweist Wengst auf Josephus,⁸⁴⁹ der „immer wieder vom ‚Vertrauen (*pístis*) auf die Römer‘“ spricht:

Für die Zeit vor dem jüdisch-römischen Krieg berichtet er vom Auftreten einiger messianischer Prätendenten, die das Eingreifen der römischen Macht herausforderten. Das blieben kleinere Aktionen, die zwar das Ende der jeweiligen Prätendenten und der von ihnen entfachten Bewegungen bewirkten, aber keine grundlegenden Änderungen herbeiführten. Die brachte dann allerdings der Krieg.

Dass Jesu Wirken bzw. das seiner messianischen Gemeinde tatsächlich gegen die römische Weltordnung gerichtet sein könnte, ist für Wengst nicht einmal erörterenswert. Zwar erwähnt er einen Hinweis von Haenchen⁸⁵⁰ auf 6,14f. (W353f.):

Dort „geschieht nach der Darstellung des Erzählers eben das, was der Hoherat befürchtet“. Allerdings entzog sich Jesus dem Zulauf des Volkes, das ihn zum König machen wollte.

Aber Wengst erwägt nicht, dass dieser Rückzug sich lediglich auf die Art des Aufstands gegen Rom beziehen könnte, nämlich den zelotisch-militärischen Kampf, der letzten Endes die Mittel der Weltordnung aufgreift und den Jesus ablehnt. Dass der Messias, der den befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert, tatsächlich in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu dem Cäsar steht, den die jüdischen Hohenpriester (19,15) als ihren einzigen König akzeptieren, kommt ihm nicht in den Sinn, obwohl er durchaus sieht, dass „das Synhedrium politische Erwägungen“ durchaus auch im eigenen Interesse anstellt, denn dessen Mitglieder wären von „den befürchteten Folgen ... selbst unmittelbar betroffen“, da sie innerhalb der beschränkten Autonomie ... von den bestehenden Verhältnissen“ profitierten: „Das Volk würde ihnen genommen, wenn Jerusalem und der Tempel zerstört würden, wohin das Volk vor allem zu den Wallfahrtsfesten kommt und vieles einbringt.“

Obwohl Wengst „die geäußerten Befürchtungen für die erzählte Zeit“ als durchaus „plausibel“ ansieht, konnten sie in der in unserem Text „formulierten Konkretheit“ doch erst nach 70 geschrieben werden“. Zwei kommentierende Bemerkungen von Blank und Schenke,⁸⁵¹ die Wengst in diesem Zusammenhang anführt, lassen erkennen, dass Johannes in ihren Augen kaum mit den Juden bzw. Israel über die Zerstö-

849 Dazu verweist Wengst auf „die Angabe der Stellen“ in Klaus Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, Anm. 119 auf S. 222.

850 Wengst zitiert Ernst Haenchen, *Das Johannesevangelium*, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 428.

851 Wengst zitiert Josef Blank, *Das Evangelium nach Johannes 1b*, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 278, und Ludger Schenke, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998, 230.

rung des Tempels und der Stadt Jerusalem trauert, sondern dieses Ereignis sozusagen als gerechte Strafe für die Herbeiführung des Todes Jesu beurteilt. So weiß „die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums“ nach Blank: „Genau das, was man damals durch den Tod Jesu hat verhindern wollen, ist inzwischen geschehen.“ Und (Anm. 671) Schenke meint:

„Der Leser durchschaut von seinem Standpunkt aus die tiefe Ironie, die hier waltet, blickt er doch auf den jüdischen Aufstand gegen Rom und den Jüdischen Krieg zurück, in dessen Folge die Priesterschaft sowohl ihre Machtstellung als auch ihr Zentrum, den Tempel, verlor.“

Zur Einführung des Kaiphas (Kajafas) als den „Hohepriester jenes Jahres“ in Vers 49 wendet sich Wengst gegen die Vorstellung, der Evangelist sei so „falsch informiert und den jüdischen Verhältnissen fernstehend“ gewesen, dass er nicht über die lange Amtszeit gerade dieses Hohenpriesters „von 18-37 n. Chr.“ Bescheid gewusst hätte.

Inhaltlich tritt Kaiphas der Ratlosigkeit des Synhedrions mit Worten entgegen, die „wenig schmeichelhaft“ für dessen Mitglieder sind: „Ihr wisst gar nichts.“ Zwar bestreitet er damit nicht (W355) die „Analyse der Situation“, aber den Mangel an notwendigen Abwehrmaßnahmen (Vers 50):

„Ihr bedenkt auch nicht, dass es euch zuträglicher ist, wenn einer für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht.“ Politische Opportunität im Blick auf das Ganze verbindet sich hier mit dem Interesse persönlicher Machterhaltung. Um den Tempel zu erhalten und das Volk vor dem Untergang zu bewahren, muss gegen einen mit größter Härte vorgegangen, muss er geopfert werden.

Absichtlich lässt Johannes in dieser Äußerung des Kaiphas „die Bekenntnissprache der Gemeinde hindurchschein[en]“, so dass der Hohepriester für „die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums ... viel mehr“ sagt,

als er selbst in der dargestellten Situation meinen kann. Das wird in den beiden folgenden Versen in einer kommentierenden Bemerkung ausdrücklich entfaltet. So heißt es zunächst: „Das aber sprach er nicht von sich aus, sondern weil er Hohepriester in jenem Jahr war, redete er prophetisch, dass Jesus für das Volk sterben sollte.“ Die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums wird aus der Gemeindetradition wissen, „dass der Gesalbte für uns bzw. unsere Sünden gestorben ist“, „dass Gott seinen Sohn für uns dahingegeben hat“. Das liest und hört sie auch in den Worten des Kajafas. Den prophetischen Charakter seines Redens hebt Johannes dadurch hervor, dass er nicht „von sich aus“ als Person spreche, sondern kraft seines Amtes als Hohepriester.

Nach Vers 51 ist Wengst zufolge klar, dass „Jesus nicht gegen, sondern für sein Volk“ stirbt, womit Johannes eindeutig „das jüdische Volk“ meint. In Vers 52 setzt Johannes (W355f.)

seine Erläuterung fort: „Und nicht für das Volk allein“ werde Jesus sterben, „sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes zusammenbrächte.“ ... Wie in 10,16 im Bild von den Schafen, „die nicht aus dieser Hürde sind“, kommen nun auch hier Menschen jenseits des jüdischen Volkes in den Blick: „die zerstreuten Kinder Gottes“, die Jesus – als Frucht seines Todes – „zusammenbringt“.

Bezeichnend für anhaltend antijüdische Strömungen in der christlichen Johannesauslegung ist, dass Wengst sich an dieser Stelle (Anm. 675) gegen den Exegeten Theobald⁸⁵² wehren muss, demzufolge „die Konstruktion des Textes“ Wengsts „Deutung ‚scheinbar‘ nahelege, aber dennoch ‚in die Irre führe‘.“ Dazu schreibt Wengst:

„In die Irre“ führt dann aber der Autor, nach Theobald „der Redaktor“, dem er V. 51f. zuschreibt. Dem, so behauptet er dann, „liegt nicht an der Integrität des jüdischen Volkes [...], sondern es geht ihm um eine andere, ekklesiologische Wirklichkeit, also das wahre ‚Volk (Gottes)‘ (V. 50c)“.

Das heißt: Während Theobald sogar bestreitet, dass das vom Hohenpriester Kaiphas genannte Volk, für das Jesus sterben soll, das reale Volk Israel in Gestalt der Juden ist, sieht Wengst in den verstreuten Kindern Gottes von Vers 52 Menschen aus den Völkern, die den Schafen Israels hinzugefügt werden. Wie schon in der Auslegung zu 10,16 beruft sich Wengst zur Begründung auf Jesaja 11,12, ohne allerdings zu berücksichtigen, dass diese Jesajastelle ausdrücklich nur die zerstreuten Kinder Israels und Judas nennt, die wieder gesammelt werden sollen:

Das Motiv der endzeitlichen Sammlung des Gottesvolkes Israel ist hier variiert aufgenommen, insofern in der durch Jesu Tod und Auferstehung heraufgeführten Endzeit die „Gotteskinder“ außerhalb des jüdischen Volkes herbeigebracht werden und sie sich in der Gemeinschaft derer finden, „die auf seinen Namen – den mit dem Wort Gottes identifizierten Namen Jesus – vertrauen“. So wurden „die Kinder Gottes“ in 1,12 – der einzigen anderen Stelle, an der sie im Evangelium erwähnt werden – charakterisiert. Vielleicht liegt hier eine Anspielung auf Gen 11,1-9 vor. Dort verstreute Gott diejenigen, die sich selbst einen Namen machen wollten. Hier werden aus der Zerstreuung zusammengebracht, „die auf seinen Namen vertrauen“.

Auch wenn diese Überlegungen nicht ganz abwegig sein mögen, ist es doch seltsam, dass Wengst nicht einmal darüber nachdenkt, ob mit den zerstreuten Gotteskindern, *tekna tou theou dieskorpismena*, nicht auch wortwörtlich die Kinder Israels aus der jüdischen Diaspora gemeint sein können.

Als das Ergebnis „der Synhedriumsversammlung“ stellt Johannes in Vers 53 fest:

852 Wengst zitiert Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 756.

„Von jenem Tag an waren sie nun entschlossen, ihn zu töten.“ Jetzt gilt als definitiv, was erstmals schon in 5,18 festgestellt wurde. Man kann nicht sagen, dass es nach dieser Darstellung einen formellen Beschluss des Synhedriums gegeben habe, Jesus zu töten. Dagegen spricht die Formulierung „von jenem Tag an“. Zum Ausdruck gebracht wird vielmehr die endgültige Entschlossenheit des Synhedriums zur Tötung Jesu. Das entspricht der 18,31 mitgeteilten Sicht, dass es dem Synhedrium nicht gestattet war, Kapitalprozesse zu führen.

Nach Hartwig Thyen (T539) will die Aussage von Vers 45, dass „viele der zur Totenklage zu den Schwestern gekommenen Juden“ als „Augenzeugen von Jesu wunderbarem Zeichen ... fortan an ihn glaubten ..., so verstanden sein, daß diese Jesu Wirken tatsächlich als ‚Zeichen‘ gesehen und begriffen haben und darum einstimmen können in den Lobpreis der ‚Wir‘ des Prologs: ‚Und wir sahen seine Herrlichkeit ...‘.“

In diesem Zusammenhang wendet sich Thyen nochmals gegen das

Bild, das Martyn, Brown, Neyrey, Nicholson, Wengst und viele andere von der sogenannten „johanneischen Gemeinde“ gezeichnet haben. Danach soll diese „Johannine Community“ nämlich eine definierbare jüdisch-christliche *Sondergemeinde* gewesen sein, die sich zum *einen* durch ihren sektiererischen Charakter deutlich von der „Großkirche“ unterschieden habe und die zum *anderen* gewaltsam aus ihrer heimatlichen Synagoge ausgeschlossen und damit ihrer sozialen Wurzeln beraubt worden sei.

Gegen dieses Bild spricht nämlich nach Adele Reinhartz⁸⁵³ „die Anwesenheit der vielen befreundeten Juden im Trauerhaus der bethanischen Geschwister – nach dem Kontext unserer Erzählung doch wohl ein ‚christliches‘ Haus – und der Joh 12,11 genannte Glaube vieler Juden an Jesus aufgrund der Erweckung des Lazarus“.

Thyen plädiert aber (T540), statt „das Phantom einer ‚johanneischen Gemeinde‘ gleichsam zum Mutterschoß unseres Evangeliums zu erklären“, für eine umgekehrte Sichtweise, nämlich dass erst die „*Lektüre*“ des Johannesevangeliums (T540f.),

wie sich etwa an der Johannesverehrung der ephesinische Kirche des zweiten Jahrhunderts und an seiner kaum zu überschätzenden Bedeutung für die folgenden christologischen und trinitarischen Streitigkeiten zeigt, hier und da so etwas wie „*johanneische Gemeinden*“ hat entstehen lassen.

Damit wendet sich Thyen auch dagegen, die Rede von „den Juden“ im Johannesevangelium auf

eine extratextuelle Größe, seien es die empirischen Juden, das Judentum, die Judäer oder die jüdischen Führer zur Zeit des Evangelisten“ zu beziehen. Wir

853 Thyen bezieht sich auf Adele Reinhartz, *The Johannine Community and its Jewish Neighbors: A Reappraisal*, in: F. F. Segovia (ed.), „What is John?“ Vol. II: Literary and Social Readings of the Fourth Gospel, SBL. SS 7, Atlanta 1998, 111-138.

halten das für den grundsätzlichen Fehler einer „referential fallacy“ {Fehl-schluss des Bezugs}, und sehen darin den frühen Ursprung der ja tatsächlich antijudaistischen Rezeptionsgeschichte unseres Evangeliums.

Ob es aber genügt, wie es Thyen alternativ fordert, „den Gebrauch der Fügung *hoi Ioudaioi* {die Juden} auf die jeweils erzählten Antagonisten Jesu und auf ihr erzähltes Verhalten in den einzelnen Szenen des Evangeliums zu beziehen“, scheint mir zweifelhaft. Kann es denn sein, dass Johannes von „Juden“ oder „Judäern“ spricht, ohne sich an reale Erfahrungen mit jüdischen Menschen oder mit Israel zu denken? Erst recht aber muss doch jede Leserin und jeder Hörer des Evangeliums mit dem Stichwort „Juden“ konkrete Vorstellungen verbinden.

Wie dem auch sei, Hartwig Thyen zufolge haben die Verse 45 und 46

deutlich die Funktion einer Brücke zwischen den Teilszenen des Erweckungswunders (11,38-44) und des definitiven Beschlusses, Jesus zu töten (11,45-57). Während V. 45 der Sache nach wie Joh 2,11 noch unmittelbar zu dem Erweckungswunder gehört, leitet V. 46 über in das Lager der Feinde Jesu. Durch die einleitende, nur pronominale Wendung „Einige von ihnen aber“, nämlich von den vielen Juden, die zu Maria gekommen waren (V. 45), sind die beiden Teilszenen sehr eng miteinander verbunden ist. Doch wegen des Ortswechsels, der Abwesenheit Jesu und seiner Jünger sowie wegen der Versammlung des Synhedriums behandeln wir 11,45-57 als eine ‚Teilszene‘ eigenen Rechtes. Diejenigen, die Jesus jetzt bei den Pharisäern denunzieren, dürften, wie oben bereits vermutet, mit den *tines* {einige} identisch sein, die einander zuvor tadelnd gefragt hatten, warum der, der dem Blinden die Augen aufgetan hatte, denn das Sterben des Lazarus nicht hat verhindern können (V. 37).

Da bei Johannes nur in Vers 47 das Wort „*synhedrion* {Synhedrium, Hoher Rat} (vgl. Mk 14,55; Mt 26,59; Lk 22,66)“ vorkommt, sieht Thyen unsere Szene als ein Spiel mit der „synoptischen Erzählung von Verhör und Verurteilung Jesu durch das Synhedrium“ (T542):

Wegen der unmittelbaren Folge der „Salbung in Bethanien“ auf diesen ‚Todesbeschluss‘, der bei Mt unter der Ägide des hier ausdrücklich als Hoherpriester genannten Kaiaphas gefaßt wird (Mt 26,1-5), dürfte Mt 26 der konkrete Prätext sein, mit dem Johannes hier spielt. Kaiaphas erscheint bei Joh außerdem in 18,13f, wo der Erzähler an unsere Szene erinnert, und Joh 18,24. Die in der synoptischen Verhörszene bei Mt 26,57 neben dem Hohenpriester Kaiaphas genannten ‚Schriftgelehrten‘ und ‚Ältesten‘ identifiziert Joh mit den Pharisäern, „indem er die Vergangenheit im Lichte der Bedingungen seiner eigenen Zeit sieht“.⁸⁵⁴

854 Thyen zitiert Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 404, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„seeing the past in the light of the condition of his own day“.

Die „Angabe“ in Vers 49, Kaiaphas sei „in jenem Jahre der (amtierende) Hohepriester gewesen“, die in 11,51 und 18,13 noch zwei Mal wiederholt wird, muss man Thyen zufolge „mit Morris⁸⁵⁵ wohl so wiedergeben ..., daß Kaiaphas in jenem schicksalhaften Jahr der Kreuzigung Jesu Hohepriester in Israel war.“

Das Problem, das sich nach Vers 47 „bis zu den zum Synhedrium Versammelten herumgesprachen“ hat, besteht darin, dass

Jesus „viele Zeichen tut“ ..., und sie bezweifeln das nicht, sondern stellen es einfach nur fest: Was tun wir, während der doch viele Zeichen tut? Die Zeichen sind also nicht das Problem, sondern ihre Folgen, daß nämlich, wenn wir ihn so weitermachen lassen, schließlich alle auf Grund dieser Zeichen an ihn glauben werden, und daß dann womöglich die römischen Legionen anrücken und „und uns den Tempel (*topon* {wörtlich: den Ort}) und das Volk nehmen“. Wie in 4,20 und Dtn 12,5 ist hier *topos* wohl die fast technische Bezeichnung des Tempels als der heiligen Stätte Israels. Die Befürchtung der Versammelten setzt voraus, daß sie das Tun Jesu nach Analogie der von Josephus geschilderten „Zeichenpropheten“ gedeutet haben dürften, die für die Befreiung Israels vom römischen Joch kämpften... Wie die Hohenpriester nach 12,10f den Beschluß faßten, auch Lazarus zu töten, „weil um seinetwillen viele Juden hingingen und an Jesus glaubten“, so ist auch hier der Glaube vieler Juden an Jesus das eigentliche Ärgernis.

Wie Wengst nimmt also auch Thyen wahr, dass Jesu Zeichen in Analogie zu den prophetischen Handlungen anderer gedeutet werden können, „die für die Befreiung Israels vom römischen Joch kämpften“, aber in keinsten Weise hält er eine Erwägung für angebracht, ob es auch das Ziel des johanneischen Jesus sein könnte, auf seine Weise diese Welt, *kosmon touton*, der römischen Weltordnung zu überwinden.

Der Rat des Kaiaphas (Kaiaphas) ist Thyen zufolge (T543) in „dieser Situation der Ratlosigkeit“, dass man Jesus „eben nicht ‚so weitermachen‘“ lässt, denn es ist

doch besser ..., *einen* Mann für das ganze Volk (*laos*) sterben als um seinetwillen das *ganze* Volk (*holon to ethnos*) zugrunde gehen zu lassen. Im Munde des Kaiaphas und als politisches Kalkül muß die Fügung *hyper tou laou* natürlich die Bedeutung von „anstelle des Volkes“ haben.

Johannes versteht diesen Ausdruck jedoch als doppeldeutig:

Denn er kommentiert dieses Wort des Kaiaphas, das den Todesbeschluß des Synhedriums auslösen (*ebouleusanto* {sie beschlossen} V. 53) und Jesu irdisches Schicksal besiegeln sollte, sogleich so: „Das sagte er aber nicht aus eigenem Antrieb (*aph' heautou*), sondern weil er in jenem Schicksalsjahr Hohepriester war, weissagte er (*eprophēteusen*), denn Jesus sollte ja tatsächlich für

855 Thyen zitiert Leon L. Morris, *The Gospel According to John*, NLC, London, 2. Aufl. 1974, 566.

das Volk (*hyper tou ethnous*: zugunsten und zum Heil des Volkes) sterben, ja nicht nur für das Volk (Israel) allein, sondern auch dazu, daß er die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zusammen führe (*synagagē eis hen*)“.

Die beiden Wörter „*laos* und *ethnos*“ versteht Thyen als gleichbedeutend, worin „sich also einmal mehr die Vorliebe unseres Erzählers für den Gebrauch synonyme Ausdrücke“ zeigt. Auf jeden Fall beziehen sich beide „auf das Gottesvolk Israel“, und zwar auch im Kommentar des Erzählers.

Hartwig Thyens Überlegungen (T544) zu „den *tekna tou theou* {Kindern Gottes}“, von denen „in unserem Evangelium nur hier und im Prolog die Rede“ ist (1,12), „wo gesagt war, daß der ‚Logos‘ denen, die an seinen Namen glauben, die Vollmacht gab, Gottes Kinder zu werden“, sind nur innerhalb seiner Argumentation zu begreifen, die sich dagegen wendet, bereits im Johannesevangelium eine christliche Dogmatik der Prädestination, also der Vorherbestimmung zur Erlösung oder zur Verdammnis, vorgeprägt zu finden. Sein exegetischer Gegner in dieser Hinsicht ist Jürgen Becker,⁸⁵⁶ der die Verse 51-52 „seinem ‚kirchlichen Redaktor‘ zuschreibt“, weil

Jesus hier im Unterschied zum universalen Horizont des Evangelisten „nur für Erwählte“ sterbe, „nämlich für das jüdische Heilsvolk und für die zuvor bestimmten Kinder Gottes aus den Völkern“.

In Thyens Augen dagegen widerspricht die „Rede von der Sammlung der zerstreuten Gotteskinder ... keineswegs dem universalen Erlösungshorizont des Evangelisten“, denn für Johannes (T545) sind

potentiell alle Menschen ‚Gottes Kinder‘ ..., wie sie ja auch ausnahmslos alle ‚durch den Logos geschaffen wurden‘ (1,3). Darum ist die Vexierfrage {scheinbar und vielleicht auch objektiv unlösbare Frage}, ob nur *diejenigen* der Stimme ihres guten Hirten zu folgen vermögen, die immer schon seine Schafe waren, oder ob das Hören seiner Stimme sie allererst zu seinen Schafen werden läßt, unbeantwortbar und muß es auch bleiben, solange unser ‚Erkennen Stückwerk ist‘ (1Kor 13,12).

Meine Frage sowohl an Becker als auch an Thyen ist aber, ob mit den „zerstreuten Gotteskindern“ in Johannes 11,52 überhaupt Menschen aus den Völkern gemeint sind oder nicht vielmehr nur die jüdische Diaspora. Thyen hatte bereits bei der Auslegung von [Johannes 10,16](#) „diese Hirtenpassage ebenso wie 11,52 als ein intertextuelles Spiel mit Jes 56,7f begriffen“ und die zur Schar der Versammelten Israels Hinzugesammelten auf Menschen aus den Völkern bezogen. Der Kontext dieser JesajaVerse läßt aber klar erkennen, dass sie nicht einfach einen universalen Erlösungshorizont in dem Sinne eröffnen, wie er später im Christentum Wirklichkeit geworden ist, nämlich dass das Volk Israel von einer heidenchristlich dominierten Kirche völlig

856 Thyen zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 434.

in den Hintergrund gedrängt und seiner religiösen Verheißungen enterbt wird. Vielmehr geht es ganz im Gegenteil (Jesaja 56,6) um eine wohl überschaubare Anzahl von Fremden, die sich dem Gott Israels zuwenden und an seinem Bund festhalten. Falls Johannes seinen Vers 11,52 tatsächlich auf Menschen aus den Völkern bezogen haben sollte, dann in diesem eingeschränkten Sinn, der sich auch in 12,20 zeigen wird, aber nicht im Sinne einer generellen Völkermission, die bei ihm an keiner Stelle thematisiert wird. Damit ist keineswegs gesagt, dass Johannes die Völker im Übrigen für auf ewig verdammt halten würde. Vermutlich würde er annehmen, dass Gott für die Völker selbst auf je ihre eigene Weise sorgt. Von den jüdischen Heiligen Schriften her ist die Universalität Gottes jedenfalls darauf konzentriert, dass es ihm zentral um das Leben seines erwählten Volkes Israel inmitten der Völker geht, und wenn dieses Leben in Freiheit, Recht und Frieden nur möglich ist, wenn die gesamte Weltordnung überwunden und verwandelt wird, dann muss der Messias Jesus dieses Werk durch seinen Tod am Kreuz der Römer in Angriff nehmen.

Am Rande sei noch erwähnt, dass Thyen (T544) in seiner Argumentation gegen Becker auch auf die unterschiedlichen Vokabeln eingeht, mit denen in der Bibel von den „zerstreuten Gotteskindern“ die Rede ist. In Johannes 10,12 und 16,32 wird *skorpizein*, in 11,52 wie in Sacharja 13,7 *diaskorpizein* verwendet, in Hesekiel 34,5 dagegen *diaspeirein*. Mir scheint, dass beide Wörter sich in den Schriften in der Regel auf die Zerstreuung Israels unter den Völkern und nicht auf Menschen aus diesen Völkern selbst beziehen.

Indem der Evangelist die Rede des Kaiphas (T545) als „prophetisch“ deutet,

so erklärt er damit denjenigen, der doch in kaltem politischem Kalkül den Zweck das Mittel heiligen läßt, wider dessen Willen und ohne, daß er es geahnt hätte, zum Werkzeug in der Hand Gottes, so daß Kaiaphas mit seinem vorgeschlagenen Unrecht in einem höheren Sinn auch noch Recht hat und dem Liebeswillen Gottes dienen muß. ... Und daß ein amtierender Hoherpriester die Gabe der Prophetie besitzt, sagt die Bibel zumindest indirekt in den Erzählungen von Eleasar (Num 27,21) und von Zadok, der David Gottes Urteil über ihn kund tun soll (2Sam 15,27f).

Indem nach „vielen Versuchen und Plänen, Jesus zu beseitigen“, gemäß Vers 53 „das hohepriesterliche Wort des Kaiaphas nun zum definitiven Beschluß des Synhedriums“ führt, Jesus zu töten, kommt Thyen zufolge „auf diesem merkwürdigen Umweg ... das Heil mittels der prophetischen Stimme des Kaiaphas, weil der in jenem schicksalsträchtigen Jahr Hoherpriester war, von den Juden (4,22) und zu den Juden (*hyper tou laou*).“

Ton Veerkamp⁸⁵⁷ nimmt den politischen Hintergrund der Verse 11,45-54 nicht nur am Rande wahr, sondern macht ihn zur Grundlage seiner Auslegung:

857 [Sterben für die Nation, 11,46-54](#), Abs. 2-14 (Veerkamp 2021, 270-272; 2007, 20-22).

Johannes verfährt strukturell wie sein großer Vorgänger Ezechiel {Hesekiel}. Zwischen die große Vision des Buches Ezechiel über die Belebung des mehr als toten Israels und die Vereinigung der beiden Häuser Israel und Juda (Ezechiel 37) einerseits und über den Wiederaufbau des Heiligtums bzw. des neuen Gemeinwesens (Ezechiel 40-48) andererseits werden die gespenstischen Kapitel über „Gog vom Land Magog“ eingeschaltet. Die vereinte destruktive Macht der Völker kommt noch einmal, um das Land zu vernichten. So auch hier bei Johannes. Nach der Vision der Belebung Israels/Lazarus' kommt die nüchterne Einschätzung der politischen Lage.

Auch an dieser Stelle, in den Versen 45 und 46 werden die Juden oder Judäer nicht als einheitlich dargestellt. Während die einen auf Grund des Zeichens, das er an Lazarus getan hat, auf Jesus vertrauen, denunzieren ihn andere bei den Pharisäern:

Einige der Judäer gingen zu den Peruschim. Zum dritten Mal tritt im Johannes-evangelium eine Spaltung unter ihnen auf, zum zweiten Mal (vgl. 7,43) hat die Spaltung eine Konsultation auf höchster Ebene zur Folge.

Die Situation ist prekär. Das Problem ist Jesus oder besser gesagt, die vielen Zeichen, die er tut. „Wenn wir ihn so gewähren lassen“, so sagen sie, „... dann kommen die Römer“. Es ist das einzige Mal, dass das Wort *Römer* in den Evangelien vorkommt. Der Sanhedrin befürchtet, dass das Auftreten Jesu das Ende des Ortes und der Nation bringen könnte.

Bis hierhin stimmen Veerkamps Ausführungen noch weitgehend mit denjenigen von Wengst und Thyen überein. Aber seine Analyse der Verse 47-48 geht tiefer. Bereits die Gestalt des Lazarus hatte er ja als Verkörperung der politischen Situation des Volkes Israel unter einer priesterlichen Führung verstanden, die sich mit der römischen Besatzungsmacht arrangieren muss:

Die politische Führung und die offizielle Opposition der Peruschim wollen keine Veränderungen des Status quo. Sie sehen nicht, dass die Gesellschaft bereits auseinandergefallen ist. Das Zeichen für den unaufhaltsamen Zerfall der Gesellschaft ist der Tod des Lazarus. Es gibt kein Beispiel in der Geschichte dafür, dass irgendeine politische Führung von sich aus entscheiden kann, dass ihr System am Ende ist und etwas radikal Neues beginnen muss. Das Neue würde das Ende des Systems bedeuten.

Sie sehen aber nicht das globale System, den *kosmos*, sondern nur ihr eigenes lokales System, das im globalen System funktioniert. Die *Aufhebung* ihres Systems ist ihr Problem, Rom ist für sie nicht das Problem. *Arousin*, aufheben, ist das Wort. „Den Ort aufheben“ kann bedeuten, den Ort aus den Händen der Bevölkerung und ihrer Führung wegnehmen. Das stimmt überein mit „die Nation aufheben“. „Der Ort“ (*ha-maqom*) ist nicht nur die Stadt, sondern das Heiligtum als ihr politisches Herz.

Im Rahmen seiner politischen Analyse spielt für Thyen auch die Verwendung der verschiedenen Vokabeln *ethnos* und *laos* für das Volk Israel eine Rolle. Er sieht von der Tora her, wie der Hohepriester Kaiphas sie in den Versen 49 und 50 für propagandistische Zwecke in Anspruch nimmt:

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 („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.

Was der Evangelist in den Versen 51-52 deutend zu den Worten des Hohepriesters sagt, stellt für Ton Veerkamp das Herzstück der politischen Theologie des Johannes dar. In seinen Augen geht es hier nicht wie bei Wengst und Thyen um die Begründung der Heidenmission in Analogie zu Paulus oder den Synoptikern, sondern um die Sammlung ganz Israels, das unter die Völker zerstreut wurde:

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*) 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 {Vers 19} ihre Bestimmung finden. Das ist bei Johannes etwas anderes als Heidenmission und christliche Kirche.

Den abschließenden Vers 53 dieser Szene im Sanhedrin kommentiert Veerkamp mit den lapidaren Worten:

Die ganze Geschichte hat für die Führung nur die Konsequenz, die Beseitigung des Messias zu planen, der Beschluss ist hiermit gefasst. Wie ein guter Vorstandsvorsitzender hat sich Kaiphas im Management durchgesetzt.

Johannes 11,54: Jesus zieht sich in die Stadt Ephraim nahe der Wüste zurück

11,54 Da ging Jesus nicht mehr frei umher unter den Juden,
sondern ging von dort weg in eine Gegend nahe der Wüste,
in eine Stadt mit Namen Ephraim,
und blieb dort mit den Jüngern.

[31. August 2022] Klaus Wengst scheint es für verwunderlich zu halten, dass sich Jesus, der doch „schon dicht an Jerusalem herangekommen“ ist, als „Reaktion auf die Synhedriumssitzung“ erneut zurückzieht: „Da zog Jesus nicht mehr öffentlich unter den Juden umher.“ Verwunderlich findet er auch (W357)

die jetzt wieder gebrauchte pauschale Rede von „den Juden“, nachdem doch in V. 45f. unter ihnen differenziert worden war. Sie sind offenbar zu fürchten im Blick auf die gerade genannte Tötungsabsicht. Obwohl also „viele von den Juden, die zu Mirjam gekommen waren, zum Glauben an ihn kamen“, erscheinen „die Juden“ – im Bereich von Jerusalem – als feindliche Mehrheit.

Jesu Rückzug vor einer ihm drohenden Gefahr wird Wengst zufolge (W356, Anm. 678) von Origenes⁸⁵⁸ zum Anlass genommen, um

davor zu warnen, dass man Martyrien provoziert: „Ich bin der Meinung, dass dieses und ihm Ähnliches deshalb geschrieben steht, weil das Wort uns davon abhalten will, dass wir uns mit zu großer Leidenschaft und Unvernunft danach drängen, bis zum Tode für die Wahrheit zu kämpfen und für sie Zeugnis abzulegen. Es ist zwar gut, dass sich dem Bekenntnis nicht entzieht noch zaudert, für die Wahrheit zu sterben, wer in den Kampf gerät, wo Jesus zu bekennen ist. Aber keineswegs weniger gut als das ist es, keinen Anlass für eine solche Herausforderung zu geben, sondern sie unter allen Umständen zu vermeiden. Und zwar nicht allein deshalb, weil der Ausgang in ihr für uns ungewiss ist, sondern auch deshalb, damit wir nicht dafür Veranlassung werden, dass diejenigen in größere Sünde und in größeren Frevel gerieten, die unser Blut in in der Tat nicht vergossen hätten, wenn wir das uns Mögliche getan hätten und denen, die uns bis zum Tode nachstellen wollen, ausgewichen wären“.

Ganz so weit wie am Ende von Kapitel 10 zieht sich Jesus allerdings nicht zurück; er verlässt Judäa nicht (W357), sondern geht „weg in die Gegend nahe der Wüste zu einer Stadt namens Efraim.“ Dazu merkt Wengst unter Verweis auf 1. Könige 19,4 und Offenbarung 12,6 an, dass „die Wüste traditionell der Ort ist, an dem man sich verbergen kann“. Zum Rückzugsort Jesu „nahe der Wüste, dessen Name mit Efraim angegeben wird“, führt Wengst einige Quellen über dessen Lokalisierung und seine Eroberung durch Vespasian im Jüdischen Krieg an, die aber keinerlei Aufschluss zum möglichen Grund seiner Erwähnung durch Johannes geben. Er betont lediglich, dass Jesus mit seinen Jüngern sich dort „nicht lange“ verbirgt und dass dieser Ort „zum Ausgangspunkt seiner letzten Reise nach Jerusalem und damit auch zum Ausgangspunkt seiner Passion“ wird.

858 Wengst zitiert Origenes, Werke IV, hg. v. Erwin Preuschen, GCS, Berlin 1903; dt.e Übers.: Origenes, Das Evangelium nach Johannes, übers. v. Rolf Gögler, Zürich 1959, XXVIII 23.

Hartwig Thyen stellt zu Vers 54 fest (T545), dass der Todesbeschluss für Jesus durch das Synhedrium nicht nur „der Tora schroff widerspricht, weil er in Abwesenheit und ohne Anhörung des Beschuldigten gefaßt wurde“, sondern dass ihm auch abgesehen davon „einstweilen noch einiges entgegen“ steht. Denn zum einen

war Jesus mittlerweile gar nicht mehr ‚greifbar‘, weil er nicht mehr öffentlich (*parrhēsia*) unter den *loudaioi* auftrat, sondern sich von dort zurückgezogen hatte „in die Gegend nahe der Wüste, wo er sich mit seinen Jüngern in der Stadt namens ‚Ephraim‘ aufhielt“. Und zum anderen steht der Exekution des Todesurteils das Dilemma entgegen, in das sich das Synhedrium durch sein Urteil verwickelt hat. Auch wenn sein Urteil nämlich nach der Anhörung Jesu to- ragemäß nach Lev 24,16 ergangen wäre, wonach gilt: „Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz muß er sterben, denn er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht“ (Joh 19,7), so könnten sie es dennoch nicht vollstrecken, weil die rö- mische Besatzungsmacht ihnen das *ius gladii* {Schwertrecht} entzogen hat: „Wir dürfen niemanden töten“ (18,31; s. u. z. St.). Sie sind also wohl oder übel auf die Kooperation mit dem im Volk verhaßten Römer Pilatus angewiesen.

In Thyens Augen (T546) ist eine „Stadt‘ (*polis*) namens ‚Ephraim‘ ... nicht sicher identifizierbar“, was schon „die Differenzen in der handschriftlichen Textüberliefe- rung“ zeigen:

Die meisten neueren Kommentatoren identifizieren ‚Ephraim‘ mit dem 2Sam 13,23 genannten *ʿephraïm* (LXX: *Ephraim* – v.l. *Gophraïm*)... Der Ort ist wohl mit dem biblischen *ʿephrah* von Jos 18,23 und 1Sam 13,17 identisch. 1Makk 11,34 nennt dieses ursprünglich samaritanische Gebiet *Aphairema*. Der etwa 20 km nordöstlich von Jerusalem gelegene Ort heißt heute arabisch *et-taiji- beh*. A. Guilding⁸⁵⁹ sieht hier in den typologischen Entsprechungen zwischen Eleazar und Lazarus, sowie zwischen Josua und Jesus ein intertextuelles Spiel mit Jos 24,29-33, wo von beider Tod und von ihrem Begräbnis im des Gebirge Ephraim erzählt wird.

Ton Veerkamp⁸⁶⁰ zufolge hat der Todesbeschluss des Sanhedrin für Jesus die

Konsequenz, dass er nicht länger öffentlich (*parrhesia*) unter den Judäern auf- treten will (den Gang gehen, *peripatein*). Es gibt in diesem Teil über den ver- borgenen Messias (Johannes 7,11-12,50) immer den Gegensatz zwischen „öf- fentlich“ und „im verborgenen“, 7,1ff. Die ständigen Versuche, ihn festzuneh- men oder ihn zu steinigen (7,30.44; 8,59; 10,31.39) machen seinen öffentli- chen, messianischen Gang unter den Judäern unmöglich. Er kann genau dort,

859 Thyen zitiert Aileen Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960, 150.

860 [Sterben für die Nation, 11,46-54](#), Abs. 14-17 (Veerkamp 2021, 272-273; 2007, 22-23).

wo er Messias sein muss, nicht Messias sein. Das wird uns bei der Besprechung des Einzugs des Königs, 12,12-19, deutlicher werden.

Den exegetischen Bemühungen, die Stadt Ephraim zu identifizieren und ihrer Erwähnung einen Sinn zu verleihen, fügt Veerkamp einen in meinen Augen erwägenswerten Vorschlag hinzu:

Jesus geht in eine Stadt in der Nähe der Wüste, Ephraim genannt. Sie sei das biblische Ophra, sagen die Kommentatoren. Nur wird der Ort in der griechischen Schrift ganz verschieden geschrieben: Aphairenem, Phophera, Phara, Aphar. Eine Stadt Ephraim gibt es im Kriegsbericht des Josephus {[Bell. 4. 9. 9](#)}. Barrett⁸⁶¹ schreibt: „Der Name Ephraim hat weder einen allegorischen noch sonst einen besonderen Sinn, er ist wahrscheinlich traditionell“. Welche Tradition? Barrett schweigt.

Ephraim ist, wie Bethanien, ein theologischer, kein geographischer Ort. Tatsächlich ist der Name traditionell, nur anders als Barrett meint. Jesus nimmt seinen Auftrag, Israel zusammenzuführen, wieder auf, denn Ephraim ist eine Andeutung des Israels der zehn Stämme des Nordens. Um die Zusammenführung aller Kinder Israels möglich zu machen, begibt Jesus sich in die Nähe der Wüste, des Ortes, wo einmal Israel durch die Disziplin der Freiheit zu einem Volk zusammengeführt wurde. Er handelt in Erfüllung der Sicht der Propheten Jeremia und Ezechiel, die von „Haus Juda *und* Haus Israel“ reden. In einem Text der Schrift hat die Vokabel *Wüste* (*eremos, midbar*) immer diesen Sinn: Ort der Erneuerung, Chanukka. Sie ist nicht nur die Erneuerung des *ethnos* Judäa, des politischen Gemeinwesens der zwei Stämme Juda und Levi, es ist auch die Erneuerung *Ephraims*, der zerstreuten zehn Stämme des ganzen Israels.

So gesehen bestätigt die Erwähnung von Ephraim auch Veerkamps Interpretation, dass die „auseinandergejagten Gottgeborenen“ von 11,52 nicht auf Menschen der Völker, sondern auf die Wiederherstellung der Gesamtheit der zwölf Stämme Israels einschließlich ihrer unter die Völker zerstreuten Bestandteile zu beziehen sind.

Wengst und Thyen behandeln die restlichen Verse des 11. Kapitels im unmittelbaren Anschluss an Vers 54. Veerkamp legt – in meinen Augen zu Recht – Wert darauf, dass das in 10,22 mit dem Hinweis auf das winterliche Tempelweihfest begonnene johanneische Kapitel über die Erneuerung Israels mit 11,54 endet:

Damit findet der Abschnitt über das Fest *Chanukka* einen sinnvollen Abschluss. Ab jetzt wird bei Johannes nur noch Pascha sein.

861 Veerkamp zitiert Charles K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990, 404.

Pascha: Jesu Salbung und Einholung als König Israels, dessen Stunde gekommen ist (Johannes 11,55-12,50)

[5. September 2022] Es ist schwierig, die letzten Verse des 11. und das gesamte 12. Johannes-Kapitel nach unserer vertrauten Zählung eindeutig in eine Gliederung des Evangeliums einzuordnen. In der [Einleitung zum johanneischen Chanukka-Kapitel](#) war bereits gesagt worden, dass nach Hartwig Thyen (T511) gute Gründe dafür sprechen, die Salbung Jesu durch Maria und den Beschluss der Hohenpriester, auch Lazarus zu töten (Johannes 12,1-11), in einen engen Zusammenhang mit der Lazarusgeschichte zu stellen. Ja, sogar „n Menschen, die die Auferweckung des Lazarus erlebt hatten (12,17). Das würde dafür sprechen, vielleicht sogar Johannes 12 im Ganzen (mit seinem letzten öffentlichen Wirken und dem Fazit im Blick auf das gesamte Wirken Jesu) mit Kapitel 11 zusammenzufassen.

Klaus Wengst (W358) zitiert zum „ganzen Kapitel“ Johannes 12 Charles Barrett⁸⁶²: Es „schaut zurück auf das Wirken Jesu als auf eine jetzt vergangene Episode und blickt voraus auf die Kreuzigung“. Wengst zufolge beginnt mit Johannes 12,1 die letzte Woche des Lebens Jesu, wobei mit der „Zeitangabe: ‚sechs Tage vor Pessach‘ ... der erste Tag der Woche im Blick“ ist, „nach unserer Benennung also der Sonntag, da nach dem Johannesevangelium der erste Tag dieses Pessachfestes mit dem Sabbat zusammenfällt“:

Wie am Beginn des Wirkens Jesu wird also nun an seinem Ende der Verlauf einer Woche skizziert. Allerdings werden jetzt nur die ersten beiden Tage dieser Woche erzählerisch ausgefüllt. Die nächsten drei Tage finden keinerlei Erwähnung. In 13,1 setzt der zweite Teil des Evangeliums mit dem sechsten Tag ein, dem Tag unmittelbar vor dem Fest. In diesem Evangelium bilden also die ersten beiden Tage der letzten Lebenswoche Jesu den Abschluss seines öffentlichen Wirkens. Der wird in Kap. 12 dargestellt.

Interessant ist nun, dass Thyen (T548) die „letzte Woche“ Jesu ebenfalls „durch deutliche Markierungen ihrer Tage geprägt“ sieht, aber in etwas anderer Weise als Wengst, da nach Thyen „das bethanische Festmahl und Jesu Salbung zu seinem Begräbnis an einem Sabbat erfolgt sein“ dürfte. Als Grund führt er an, dass der Tag der „Salbung in Bethanien ... durch 12,7 ... fest mit dem letzten verknüpft“ ist, nämlich

mit dem Tag von Jesu Begräbnis am Abend vor dem Beginn des Passafestes: 19,14.31.42. ... Alles, was nach dieser Salbung „über Jesus kommen sollte“ (*panta ta erchomena ep' auton*: 18,4), geschah noch vor Anbruch des Passafestes, das nach 19,31.42 in diesem Jahr mit einem Sabbat begann.

862 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 406.

Zählt man allerdings vor diesem Sabbat, der mit Sonnenuntergang des Tages begann, den wir den Karfreitag nennen, exakt sechs Tage bzw. Vorabende zurück: Do – Mi – Di – Mo – So – Sa, dann landet man zwar an unserem Samstag, aber eben erst *am Abend* dieses Tages, mit dem nach jüdischer Rechnung der erste Tag der Woche, unser Sonntag, beginnt. So gesehen würde das zu Ehren Jesu gegebene Festmahl dann doch, wie Wengst es annimmt, am Sonntag stattfinden, genauer gesagt, nach dem Ende des Sabbats am Abend unseres Samstags. Dass Thyen diesen ersten Tag der letzten Lebenswoche Jesu irrtümlich mit dem Sabbat und nicht mit dem ersten Tag der jüdischen Woche gleichsetzt, erweist Thyen übrigens selbst, wenn er die weiteren fünf Tage dieser Woche als folgendermaßen gefüllt betrachtet (ich füge in geschweiften Klammern die Bezeichnungen der Tage nach unserer Wocheneinteilung ein, wobei man sich den Beginn dieser Tage jeweils bereits am Vorabend vorstellen muss):

Mit der aus 1,29.35.43 bekannten Wendung *tē epaurion* {am folgenden [Tag]} wird in V. 12 dann der *zweite* Tag {Montag} markiert. Es ist der Tag des triumphalen Einzugs Jesu in Jerusalem als des *basileus tou Israēl* {Königs von Israel} (12,13). Die nächsten temporalen Markierungen des nun wohl *dritten* Tages {Dienstag} mit dem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern erscheinen dann 13,1 und 30. Da die Tage vom *Abend* her gezählt werden, eröffnet Jesu lange Abschiedsrede (13,31ff) den *vierten* Tag {Mittwoch}. Der *fünfte* {Donnerstag} ist dann der Tag der Gefangennahme Jesu (18,1ff) und der *sechste* {Freitag} endlich, durch *ēn de paraskeuē tou pascha* {Rüsttag des Passafestes} (19,14) markiert, ist der Tag seiner Kreuzigung und seines Begräbnisses ...

Thyens vage Formulierungen über den „nun wohl *dritten*“ und die folgenden Tage können aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass letzten Endes doch nur eine einzige konkrete Zeitangabe auf einen folgenden Tag dieser Woche hindeutet (12,12).

Für den Auftakt des 13. Kapitels kann man zwar tatsächlich den Beginn eines neuen Tages annehmen, da das ab 13,2 beschriebene Mahl Jesu mit seinen Schülern wohl mit dem Sonnenuntergang begonnen haben wird. Aber mit keinem Wort wird angedeutet, dass dieser Tag unmittelbar auf den zweiten Tag folgt, denn in 13,1 erscheint lediglich ein erneuter Hinweis auf die unmittelbare Nähe des Passafestes. Um herauszufinden, welcher Tag hier tatsächlich beginnt, muss gefragt werden, welche Zeitangabe den Beginn eines darauf folgenden Tages anzeigt.

Dieser weitere neue Tag beginnt keinesfalls mit der in 13,30 bezeichneten Nacht, denn zwischen dem Abend des Mahls und der Fußwaschung und dieser Nacht liegt kein ganzer heller Tag. Und da die von Judas angeführte Kohorte zur Verhaftung Jesu gemäß 18,3 mit Fackeln und Lampen anrückt, ist zu diesem Zeitpunkt nicht einmal die in 13,30 erwähnte Nacht vorüber, zumal Jesus nach 18,28 erst am frühen Morgen dem Pilatus überstellt wird. Da schließlich das Verhör Jesu durch Pilatus sich nicht über zwei Tage erstreckt, ergibt sich aus der von Thyen erwähnten Bezeichnung als Vorbereitungstag des Passafestes (19,14) eindeutig, dass *alles*, was in den

Kapiteln 13 bis 19 erzählt wird, an einem einzigen Tag geschieht, nämlich vom Vorabend des Karfreitags an bis zur Grablegung Jesu gegen Ende des Karfreitags, bevor der Sabbat des Passafestes anbricht.

Daraus ergibt sich, dass die Annahme von Wengst und Thyen, Johannes wolle parallel zur ersten Woche des Wirkens Jesu auch die letzte Lebenswoche Jesu als eine volle Woche gestalten, nicht wirklich überzeugend ist. Tatsächlich wird nur erzählt, was am ersten und zweiten Tag dieser Woche geschieht, und alle Geschehnisse der Passion einschließlich der gesamten Abschiedsreden Jesu ereignen sich am sechsten Tag, nämlich dem Karfreitag.

Auch Ton Veerkamp hat sich ein wenig schwergetan mit der Einordnung des Kapitels 12 in die Gliederung des Johannesevangeliums. Für ihn stellt bereits die Angabe über die Nähe des Passafestes in 11,55 das Signal für einen entscheidenden Einschnitt im Text dar, so dass er am Schluss des vorigen Abschnitts sagen konnte: „Ab jetzt wird bei Johannes nur noch Pascha sein.“ In seiner Auslegung aus dem Jahr 2006/07 hat er demzufolge schon das gesamte Kapitel 12 in den „Dritten Teil“⁸⁶³ des Johannesevangeliums unter dem Titel „Pessach – der Abschied des Messias, 11,55-20,31“ eingeordnet:

Pascha ist das große Fest der Befreiung. Das Johannesevangelium ist das „Osterevangelium“ *par excellence*. Dieses Fest ist immer „nahe“, von Anfang an, 2,13.

Wenn ich nun aber doch das Kapitel 12 einschließlich der vorbereitenden Verse 11,55-57 aus diesem Veerkampschen „Dritten Teil“ herausnehme und an das Ende des „Zweiten Teils – Der verborgene Messias“ versetze, dann geschieht das im Einverständnis mit Ton Veerkamp selbst, der bereits im Jahr 2015 in seiner Übersetzung des Johannesevangeliums den „Teil III“ erst mit Johannes 13,1 beginnen ließ. In Absprache mit ihm habe ich daher auch die Neuveröffentlichung seiner Auslegung auf bibelwelt.de im Jahr 2021 in diesem Sinne verändert.

Für diese Änderung spricht vor allem, dass sich zwar tatsächlich ab 11,55 alles im Evangelium weiterhin Erzählte in der Nähe des Passafestes abspielt, das Wirken Jesu unter den Judäern in der Verborgenheit seiner subversiven Existenz aber erst mit 12,36 abgeschlossen sein wird. Dem folgt dann noch ein bitteres „Fazit“ und eine „Zusammenfassung der Lehre Jesu“, ⁸⁶⁴ mit denen er und „die messianische Gemeinde“ sich vollständig „in die Verborgenheit“ zurückziehen:

Was Jesus im verbleibenden Teil des Textes zu sagen hat, findet im Verborgenen statt. Die Passion findet zwar in der Öffentlichkeit statt, aber was dort passiert, ist ihr verborgen. Mitten in der Vorbereitung auf das Paschafest

863 [Dritter Teil: Pascha – der Abschied des Messias, 13,1-20,31](#), Abs. 3 (vgl. Veerkamp 2007, 24, mit Veerkamp 2021, 296; 2015, 103).

864 [Zusammenfassung der Lehre Jesu, 12,44-50](#), Abs. 6 (Veerkamp 2021, 295; 2007, 38).

bricht die Auseinandersetzung Jesu und der messianischen Gemeinde mit der judäischen Öffentlichkeit ab.

Aus diesen Gründen ist denn doch mit Johannes 13,1 ein deutlicherer Einschnitt im Evangelium gegeben, während Johannes 11,55-12,50 als ein fünftes johanneisches Kapitel von Teil II⁸⁶⁵ angesehen werden kann, das wie Johannes 6 „in der Nähe des Pascha“ stattfindet und letzten Endes zeigt, dass Jesus „als der messianische König vollständig missverstanden wird“. Auf Grund der Erweckung des Lazarus empfangen viele Jerusalemer Jesus als den verheißenen König Israels, aber allem Anschein nach immer noch verbunden mit zelotischen Erwartungen, während die judäischen Gegner Jesu sogar den Tod des Lazarus planen, um Jesu Umtrieben Einhalt zu gebieten. Für ausgesprochen spannend halte ich die Frage, was Jesus in diesem Kapitel zu der Erkenntnis bringt, dass die Stunde seiner Verherrlichung oder Ehrung gekommen ist, die in seiner Erhöhung ans Kreuz geschehen wird.

Johannes 11,55-57: Zweifel, ob Jesus zum Passafest kommt, und ein behördlicher Aufruf, ihn zu denunzieren

- 11,55 Es war aber nahe das Passafest der Juden;
und viele aus der Gegend gingen hinauf nach Jerusalem vor dem Fest,
dass sie sich reinigten.
- 11,56 Da suchten sie Jesus
und redeten miteinander, als sie im Tempel standen:
Was meint ihr? Er wird doch nicht zum Fest kommen?
- 11,57 Die Hohenpriester und Pharisäer aber hatten geboten,
wenn jemand wüsste, wo er wäre, sollte er's anzeigen,
damit sie ihn ergreifen könnten.

[6. September 2022] Klaus Wengst behandelt die abschließenden Verse von Johannes 11 als einführende Bemerkungen zu Kapitel 12. Indem (W357) Johannes in Vers 55 nach 2,13 und 6,4 zum „dritten Mal ... die Nähe eines Pessachfestes“ ansagt, mag es sich der „Leser- und Hörerschaft ... aufdrängen, dass nun das Pessach bevorsteht, an dem ‚seine Stunde‘ kommt. So wird er es in 13,1 ausdrücklich feststellen.“ Durch die Erwähnung, dass „viele vor Pessach vom Land hinauf nach Jerusalem“ zogen (W357f.),

markiert Johannes eine Gegenbewegung zum Rückzug Jesu – eine Gegenbewegung, in die auch Jesus hineingenommen werden wird. Vor Pessach nach Jerusalem hinaufzuziehen, verfolgt die Absicht, „sich zu reinigen“. Wer also –

865 [Zweiter Teil: Der verborgene Messias, 5,1-12,50](#), Abs. 2. Was ich im Folgenden aus diesem Abschnitt zitiere, erscheint nicht in der ursprünglichen Auslegung (Veerkamp 2006, 95), sondern wurde von mir nur in die Neuveröffentlichung (Veerkamp 2021, 139) eingefügt.

etwa durch Berührung mit einem Toten – im kultischen Sinn unrein geworden ist, unterzieht sich bestimmten Reinigungsriten. Es vor einem Wallfahrtsfest in Jerusalem zu tun, vermindert die Gefahr, erneut unrein zu werden.

Die bereits im Tempel anwesenden Festpilger fragen sich (W358) gemäß Vers 56, „ob Jesus zum Fest komme oder nicht“, was sie eher anzweifeln. Das wiederum wird in Vers 57 mit Hilfe von amtssprachlich geprägten Formulierungen erläutert:

„Anweisungen geben“ bzw. „Anordnungen erlassen“, „anzeigen“ bzw. „Meldung (bei der Behörde) machen“, „festnehmen“ bzw. „verhaften“. Als handelndes Subjekt erscheinen dieselben, die eine Sitzung des Synhedriums einberufen hatten: „die Oberpriester und die Pharisäer“. Die vorher erwähnte Entschlossenheit, Jesus zu töten, konkretisiert sich hier in der Anordnung, den Aufenthaltsort Jesu – wer immer ihn erfährt – anzuzeigen, um ihn festnehmen zu können.

Allerdings „bleibt dem Evangelisten noch viel zu schreiben“, bevor es tatsächlich dazu kommt, „dass Jesus festgenommen werden wird.“

Hartwig Thyen (T546) legt zur Formulierung des Passafestes als „*Passa der Juden*“ nochmals dar, dass diese „völlig neutral“ zu verstehen ist:

Sie will als „Ausdruck der Kommunikation zwischen Autor und implizitem Leser“ und keinesfalls in dem Sinne verstanden sein, als solle damit eine Distanzierung der ‚Christen‘ vom Judentum und seinen Festen ausgedrückt werden. Eher ist schon daran zu denken, daß der Autor hier auch potentielle *heidnische* Leser seines Evangeliums im Blick hat. Denn in der „Außenperspektive“, das heißt, wenn Juden zu Heiden reden oder auch für Heiden schreiben, wie etwa Josephus,⁸⁶⁶ so bezeichnen sie ihr Volk als *hoi Ioudaioi* und Jüdisches als *Ioudaïkos*... Auf der Ebene unserer *Erzählung* dient die Rede vom „Passa der Juden“ jedoch primär der Motivation des Pilgerwegs der *vielen Juden aus dem Lande* „hinauf nach Jerusalem“ und ihrer Absicht, sich dort vor dem Fest entsprechend zu „heiligen“. Denn es ist ja *ihr* (der Juden) hohes Fest, das dort gefeiert wird ..., und zu dessen Feier auch der Jude Jesus mit seinen jüdischen Jüngern „hinaufzieht nach Jerusalem“. Und das Fest heißt auch darum das „Passa der Juden“, weil von seiner Feier alle Nichtjuden streng ausgeschlossen sind.

Dass Johannes (T547) „nach 2,13ff und 6,4ff“ nun bereits vom dritten Passafest berichtet, darf Thyen zufolge

nicht als historisches Indiz dafür genommen werden, daß Jesu öffentliche Wirksamkeit 2-3 Jahre gewährt habe. Eher scheint uns hier die dichterische Freiheit unseres Evangelisten am Werk gewesen zu sein. Denn wie er die Er-

866 Dazu verweist Thyen auf eine Reihe von Stellen bei Josephus nach der Edition des griechischen Textes von Benedikt Niese (1890): „Bell. I, 209; III, 401; IV, 99; VII, 150; Ant. I, 95; XII, 20.36; XIII, 243.258.319 u. ö.“; außerdem verweist er auf 2Makk 12,40.

eignisse der einen Passionswoche aus dramaturgischen Gründen über sein gesamtes Evangelium verteilt hat (s. o. zu 10,22ff), so hat er auch das *eine* Passafest seiner synoptischen Prätexte gewissermaßen verdreifacht. Durch die Wendung von der „Nähe des Passafestes“ in dessen Licht gestellt, erzählt er von der Tempelreinigung und von Jesu geheimnisvollem Wort über die Zerstörung und Neuerrichtung des Tempels binnen dreier Tage, womit Jesus – wie der Erzähler anmerkt – vom „Tempel seines Leibes“ gesprochen hatte, bereits im zweiten Kapitel (2,12ff). Und auch das sechste Kapitel ist durch eben diese Wendung (6,4) ins Licht der synoptischen Passawoche getaucht, wenn der Erzähler da Jesu Lebensbrotrede in dem Wort gipfeln läßt: „Ich bin das vom Himmel herab gekommene ‚lebendige Brot‘, und dieses Brot ist mein für das Leben der Welt dahingegebenes Fleisch“ (6,51), und ihn darnach mit den Texten der synoptischen Einsetzung des Herrenmahls spielen läßt (6,52ff).

Auf diese Weise hat Johannes „aus dem Markusevangelium, das Kähler treffend als eine ‚Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung‘ bezeichnet hatte“, ein Evangelium gestaltet, das ganz und gar von der Passion Jesu geprägt ist und mit einer Formulierung von Wilkens⁸⁶⁷ ein „Passionsevangelium“ genannt werden kann.

Für Ton Veerkamp⁸⁶⁸ zeigen die Verse 11,55-57, dass das, was nun erzählt werden soll, von besonders großer Bedeutung ist:

Das Volk zieht nach Jerusalem, dem ausgewiesenen Ort für die Feier des Befreiungsfestes. Alle müssen sich „heiligen“, alles, was der Teilnahme am Fest im Wege steht, muss bereinigt werden. Dafür sind bestimmte Riten vorgesehen. Die Aufforderung: „Heiligt euch (*hagnisasthe*)“ dient der Vorbereitung auf entscheidende Ereignisse, etwa bei der ersten Überschreitung des Jordans, Josua 3,5, oder der Erneuerung des Bundes unter dem König Josia, 2 Chronik 29,5.

Welcher entscheidende Tag ihnen bevorsteht, ahnen die meisten nicht, weder die Masse der Pilger, noch die Schüler Jesu. Eine ahnt etwas, Maria, die Schwester des Lazarus.

Wiederum suchen die Menschen Jesus, aber die Suche geschieht unter unheilverfüllten Umständen. Die Mitglieder des Sanhedrins erließen ein Dekret, das alle zur Denunziation auffordert.

Johannes 12,1-3: Bei einem Mahl in Bethanien salbt Maria Jesu Füße

12,1 Sechs Tage vor dem Passafest kam Jesus nach Betanien, wo Lazarus war, den Jesus auferweckt hatte von den Toten.

867 Thyen zitiert Wilhelm Wilkens, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Zürich 1958, 123ff.

868 [Ein Begräbnismahl, 11,55-12,11](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 275; 2007, 25).

- 12,2 Dort machten sie ihm ein Mahl,
und Marta diene bei Tisch;
Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm zu Tisch saßen.
- 12,3 Da nahm Maria ein Pfund Salböl von unverfälschter, kostbarer Narde
und salbte die Füße Jesu
und trocknete mit ihrem Haar seine Füße;
das Haus aber wurde erfüllt vom Duft des Öls.

[7. September 2022] Zur Erzählung von Jesu Fußsalbung durch Maria erwähnt Klaus Wengst (W360, Anm. 684) nur nebenbei, dass sie „eine in manchen Zügen analoge, in anderen abweichende Parallele in Mt 26,6-13/Mk 14,3-9“ hat und dass sich die „Motive, dass eine Frau Jesus die Füße salbt und sie mit ihren Haaren abwischt, ... auch in der Erzählung Lk 7,36-50“ finden. Die Diskussion der Frage, ob „Johannes die anderen Evangelien kannte ... oder ... eine gemeinsame Tradition benutzte“, hat Wengst zufolge „das Verstehen des vorliegenden johanneischen Textes öfter gehindert als gefördert.“

Zur Rückkehr Jesu nach Bethanien in Johannes 12,1 (W360) betont Wengst, dass er sich „bewusst der in 11,50.53 deutlich gewordenen und unmittelbar vorher in 11,57 noch einmal erinnerten Gefahr“ aussetzt. Das für Jesus veranstaltete Festmahl (Vers 2) kommentiert er folgendermaßen:

Wer das Gastmahl gegeben hat, ist nicht erwähnt. Aber dass Lazarus zweimal genannt wird und es von Marta heißt, dass sie aufwartete, und schließlich auch noch Mirjam auftritt, erweckt bei den Lesenden und Hörenden den Eindruck, dass sich Jesus im Haus der Geschwister aufhält. Während Lazarus ausdrücklich als einer der zu Tisch Liegenden erscheint, haben seine Schwestern andere Rollen: Die eine versieht den Tischdienst, die andere vollbringt eine ungewöhnliche Tat. Daraus ergibt sich, dass dieses Gastmahl – wie üblich – als Gastmahl der Männer vorgestellt ist.

Letzteres muss wohl tatsächlich vorausgesetzt werden, wie der Evangelist ja auch nicht von der Vorstellung der Zwölf als einer nur aus Männern bestehenden Führungsgruppe der messianischen Gemeinde abweicht. Dennoch fällt auf, wie häufig Johannes Frauen ausgesprochen wichtige und in keinem Fall negativ beurteilte Rollen zuspricht. An dieser Stelle wäre es ihm ein Leichtes gewesen, Lazarus als Gastgeber zu benennen; tatsächlich aber ist Martha diejenige, die nicht einfach kellnert, sondern *diēkonei*, wörtlich: „diakonischen“ Dienst versieht, womit nichts anderes gemeint ist, als dass sie die Gastgeberin ist, was Veerkamp eingehender begründen wird.

Was in Vers 3 als besonders „erzählenswert erscheint“, ist Marias ungewöhnliches Verhalten: „Da nahm Mirjam eine Litra von unverfälschtem, kostbarem Nardensalböl.“ Die Maßeinheit **Litra**, die „als Fremdwort im rabbinischen Schrifttum“ begegnet, beträgt nach Wengst „etwas mehr als ein Viertelliter“. Zur **Narde** weist er darauf

hin, dass Plinius⁸⁶⁹ neben dem Nardenöl die viel kostbarere „Zimtsalbe“ erwähnt; sie „kostet 35 bis 300 Denare.“ Außerdem zählt er

„neun Kräuterarten“ auf..., „die der indischen Narde gleichen: so reichlich ist der Stoff für die Verfälschung!“ Darin ist es begründet, dass das Nardensalböl in Joh 12,3 ausdrücklich als *pistiké* gekennzeichnet wird: „echt“, „unverfälscht“.

Dass (W361) „bei einem Gastmahl“ eine Salbung geschieht, ist an sich noch „nicht ungewöhnlich“, allerdings wird normalerweise vor allem der Kopf gesalbt:

Ungewöhnlich ist hier aber, dass bei einem Gastmahl nur die Füße Jesu gesalbt werden, und ungewöhnlich ist auch, dass es mit einer unverhältnismäßig großen Menge außerordentlich kostbaren Nardenöls geschieht. Mirjam salbt hier Jesus die Füße, wie sie ihm in 11,32 zu Füßen gefallen ist. Beide Male wird damit ihre verehrende Zuwendung herausgestellt...

Darin, „dass Mirjam mit ihren Haaren Jesu Füße abwischt“, sieht Wengst eine Verstärkung des Aspekts dieser „verehrenden Zuwendung“:

Damit wird geradezu buchstäblich ins Bild gesetzt, dass sie sich Jesus ganz und gar zuneigt. Indem sie sich so in völliger Zuneigung mit ihm verbindet, geht „der Duft des Salböls“ nicht nur von Jesus, sondern auch von ihr aus und erfüllt „das Haus“. Dieser Duft ist ein Duft des Lebens, der „in krassem Gegensatz zum ‚Geruch des Todes‘“ steht (11,39).⁸⁷⁰ In der „Assoziation der Fülle, des grenzenlosen Überflusses“ entspricht diese Erzählung am Beginn der letzten Woche des Wirkens Jesu der vom Weinwunder in Kana am Ende der ersten Woche seines Wirkens.

Im Gegensatz zu Exegeten (Anm. 694), die dem Evangelisten „schriftstellerische Unbeholfenheit“ unterstellen, indem er eine mit Lukas 7,38 verwandte Vorlage in unsinniger oder verwirrender Weise aufgegriffen habe, geht Wengst davon aus, „dass er, was er geschrieben hat, auch so schreiben wollte – gleichgültig, in welcher Form er welche Texte kannte.“

Hartwig Thyen (T548) betont zum Festmahl, das Jesus in Bethanien bereitet wird, dass gegenüber „gewöhnlichen täglichen Mahlzeiten“, die

im Sitzen eingenommen wurden, ... Festmahle oder rituelle Mahlzeiten wie das Passamahl dadurch ausgezeichnet“ waren, daß die Teilnehmer *zu Tische lagen* ... Und zumal im Anschluß an 11,44 über keinerlei Reaktion der Betroffenen auf das Wunder berichtet worden war, ist die buchstäbliche ‚Wiederge-

869 Wengst zitiert Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, hg. u. übers. v. R. König (in Zusammenarbeit mit G. Winkler), München 1977, Bücher XIII 2, 15f. und XII 26f. [42-47].

870 So zitiert Wengst Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 263; das folgende Zitat entnimmt er Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 292f.

burt' des Lazarus jetzt doch wohl Grund genug, sie mit einem festlichen Mahl zu feiern. Daß es dabei *Martha* ist, die ihre Gäste bediente (*diēkonei*), weiß der Leser bereits aus dem lukanischen Prätext: *hē de Martha periespato peri pollēn diakonian* {Martha aber machte sich viel zu schaffen, ihnen zu dienen} (Lk 10,40).

Indem Thyen (T549) von der festen Überzeugung ausgeht, dass Johannes in der Gestaltung auch dieser Erzählung „von den *literarischen* Werken der Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas und nicht etwa nur von einer vagen ‚synoptischen Tradition‘“ abhängig ist, wie Maurits Sabbe⁸⁷¹ erwiesen hat, begreift er wie gewohnt „diese ‚Abhängigkeit‘ unter dem Gesichtspunkt der Intertextualität“, nämlich in dem Sinne, „daß diese Prätexte stets *mitgelesen* sein wollen. Denn der ‚Witz‘ solcher Intertextualität besteht ja gerade darin, daß der Sinn des neuen Textes in diesem ‚Inter‘ (Zwischen) erscheint.“ Dabei greift Johannes nicht nur vor allem auf Markus zurück, der von der Salbung Jesu zum Auftakt seiner Passion erzählt, sondern er überträgt „zugleich auch noch die merkwürdige Handlungsweise der ‚stadtbekannten Sünderin‘ aus der Erzählung von Lk 7,36ff auf Maria ..., indem er sie Jesu *Füße* salben und mit ihren Haaren abtrocknen läßt“ (Vers 3):

Maria, die schon in Lk 10,39 *pros tous podas tou kyriou* {zu den Füßen des Herrn} saß, während Martha sich der *diakonia* {Dienst} hingab, wendet sich auch hier wieder den *Füßen* Jesu zu, die sie nun mit kostbarem Nardenöl salbt. Anstelle der Alabasterflasche (*alabastron myrou*: Mk 14,3 / Mt 26,7 / Lk 7,37) läßt Johannes Maria hier eine *litra myrou nardou pistikēs polytimou* {ein Pfund echten und sehr kostbaren Nardenöls} herbeibringen, um Jesu Füße damit zu salben.

Zur *litra* erwähnt Thyen, dass sie „ein römisches Maß von 327 Gramm“ darstellt und „im NT nur hier und – ebenfalls im Zusammenhang der Salbung, nunmehr aber des Leichnams Jesu – Joh 19,39“ vorkommt. Dass „Judas, der sich auf solche Dinge zu verstehen scheint“, den Wert des Nardenöls „sogleich mit ‚dreihundert Denaren‘ beziffern wird (V. 5)“, mag in Thyens Augen als ein Spiel „mit den ‚dreißig Silberlingen‘ von Mt 26,15“ zu verstehen sein. Der entscheidende Unterschied (T550)

unserer Erzählung dem Prätext ‚Markus‘ gegenüber liegt nun darin, daß Maria nicht wie jene anonyme Frau ein Alabastergefäß zerbricht, um mit dessen kostbarem Inhalt nun das Haupt Jesu zu salben (*katecheen autou tēs kephalēs*), sondern daß sie die erhebliche und höchst wertvolle (*polytimou*) Menge des echten Nardenöls dazu nutzt, Jesus damit die Füße zu ‚waschen‘, wie es die Sünderin bei Lukas mit ihren Tränen tat, um die so gewaschenen

871 Thyen bezieht sich auf Maurits Sabbe, The Anointing of Jesus in John 12,1-8 and Its Synoptic Parallels, in: F. van Segbroeck a. o. (eds.), The Four Gospels, FS F. Neirynck, BETL 100, Vol. III, 2051-2082.

Füße dann, wie jene Frau, mit ihren Haaren zu trocknen, so daß das ganze Haus vom Duft des Öles erfüllt wurde.

Der Luxus, der sich in diesem Duft kundtut, ist nicht nur Anlass für „den folgenden Protest des Judas gegen solche Verschwendung“, sondern bringt auch „symbolische Obertöne zum Erklingen“, indem er „im Blick auf den unmittelbar folgenden öffentlichen Einzug Jesu in Jerusalem als des *basileus tou Israēl* {Königs von Israel} (12,13) wohl ein intertextuelles Spiel“ mit dem Hohenlied der Lied 1,12 darstellt, wo es nach dem Luthertext heißt: „Solange der König beim Mahle war, gab meine Narde ihren Duft.“ Außerdem hat Johannes (T550f.)

mit dieser Erzählung von der ungewöhnlichen und luxuriösen „Waschung“ der Füße des *kyrios* {Herrn} durch seine ergebene *doulē* {Sklavin} Maria (vgl. 13,12-17) ein Gegenstück geschaffen zur Waschung der Füße der Jünger durch ihren ‚Herrn‘ (13,1-11; s.u. z. St. ...). Diese letztere Fußwaschung entspricht auch darin dem Tun der Frau von Lk 7 und demjenigen Marias in unserer Szene, daß sie nicht *vor*, sondern *während* der Mahlzeit vorgenommen wird. Das widerspricht allen Bräuchen ritueller Reinigungen, die wir kennen.

All diese Fußwaschungen sind nach Thyen (T551) jenseits „aller levitischen Reinigungen“ als Liebeserweise zu deuten, was Jörg Augenstein⁸⁷² folgendermaßen begründet:

„Die Waschung der Füße ist in der Antike ein verachtenswerter Sklavendienst. Ein jüdischer Diener durfte zu solchem Sklavendienst nicht gezwungen werden. Deshalb war im jüdischen Bereich die Fußwaschung nur als Arbeit nicht-jüdischer Sklaven bekannt. Die Fußwaschung kann aber nicht nur das Verhältnis Sklave – Herr ausdrücken, sondern kann auch, wenn sie freiwillig geschieht, die Liebe zwischen zwei freien Personen darstellen. So ist es in Israel die Frau, die ihrem Mann aus Liebe – so zumindest als Motivangabe in unseren Quellen – die Füße wäscht. Auch den Kindern erwächst aus Kinderliebe und schuldiger Ehrerbietung die Pflicht, dem Vater die Füße zu waschen. Ehrerbietung soll auch darin ausgedrückt werden, daß Schüler ihrem Lehrer bzw. Rabbi die Füße waschen“.

Ton Veerkamp⁸⁷³ betont zur Ortsangabe „Bethanien“ zunächst nochmals deren übergreifende Bedeutung im Johannesevangelium:

Jesus gehört zu den Pilgern, und sein Weg führt über Bethanien. Der Weg des Messias führt bei Johannes immer über Bethanien. Dort fing der Weg an, dort belebte er Lazarus, den Repräsentanten Israels. Dort findet eine Mahlzeit statt.

872 Thyen zitiert Jörg Augenstein, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen, BWANT 134, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, 31.

873 [Ein Begräbnismahl, 11,55-12,11](#), Abs. 5-13 (Veerkamp 2021, 275-277; 2007, 25-26).

Dazu hebt Veerkamp hervor, dass Jesus bei Johannes nur zweimal ein solches Festmahl, *deipnon*, hält. Indem diese erste Mahlzeit „eingebettet [ist] in zwei Notizen über die Suche der Judäer nach Jesus Messias, 11,55-57 und 12,9-11“, ist sie ganz und gar

eine offene Angelegenheit: „Viele Leute der Judäer erkannten, dass er dort war“, 12,9. Erst nachdem das Scheitern Jesu in der judäischen Öffentlichkeit festgestellt ist, 12,37-50, findet die zweite Mahlzeit in einer geschlossenen Gesellschaft statt, 13,1ff. Bei der Mahlzeit in Bethanien spielen die Schülerinnen die Hauptrolle, bei der Mahlzeit vor Pascha die Zwölf.

In diesem Zusammenhang weist Veerkamp darauf hin, dass der Dienst der Martha in der Regel vollkommen missverstanden wird:

„Martha bewirtete“, übersetzen wir. Die *Diakonin* ist keine Dienstmagd, sondern gehört zum Hof des Königs. Das Verb selbst, *diakonein*, Dienst tun, taucht in der griechischen Schrift nicht ein einziges Mal auf. Die Substantive *diakonia*, Bewirtung, und *Diakon*, privilegierter Diener, finden wir in der Rolle Esther. Dort gibt es sieben *sserissim* {ins Griechische mit Eunuchen übersetzt}, die „vor dem Antlitz des Königs Ahasveros ihren Dienst versahen“, Esther 1,10. Sie standen wohl Pate für die sieben Diakone in Apostelgeschichte 6. Marthas Amt ist daher herausgehobener Dienst.

Ergänzend erläutert Veerkamp (Anm. 377) zum in Esther 1,10 verwendeten „Verb *scharath*“, dass es

bedeutet „einen höheren Dienst versehen“. Diesen Dienst versah Joseph im Haus Potiphar; er war bei ihm der Majordomus, Genesis 39,4. So war Josua der erste Assistent (*meschareth*) Moses (Exodus 24,13), Elisa der erste Assistent Elias (1 Könige 19,21). Die LXX gibt diese „Dienstleistung“ wieder mit *therapōn* bzw. *leitourgos*.

Später „in diesem Abschnitt“, nämlich in 12,26, wird Jesus verdeutlichen, was „*mesianische Diakonia* ist“. Im Blick auf die beiden Fußwaschungen während der beiden erwähnten Mahlzeiten betont Veerkamp deren Unterschiede, die er an den jeweils verwendeten Stichworten *diakonia* {gehobener Dienst} bzw. *douleia* {Sklavendienst} festmacht:

Während des Mahles in Bethanien wird es eine Art Fußwaschung geben. Es ist ein prophetisch-priesterlicher Dienst *am* Messias, aber ein Dienst ganz besonderer Art. Was Jesus später, während der Mahlzeit mit den Schülern, tun wird, wird Sklavendienst *des* Herrn sein, *douleia*, nicht *diakonia*: „Der Sklave ist nicht größer als sein Herr“ (13,16). Jesus verrichtet den Sklavendienst des Fußwaschens. Er ist der Herr, die Schüler sind auf alle Fälle ihm untergeordnet. Erst während des langen Gespräches nach der Mahlzeit werden aus den Schülern Freunde (15,15).

Auch Veerkamp zufolge kennt Johannes die überlieferte Erzählung von der Salbung Jesu, wobei er offen lässt, ob dieser die synoptischen Evangelien kannte. Wichtig ist ihm, in welcher besonderen Weise der Evangelist die Erzählung aufgreift:

Lazarus war einer derer, die zu Tisch „anlagen“, aber die Hauptrolle spielt die Schwester Lazarus' und Marthas. Die Szene der Salbung Jesu war unter den messianischen Gruppen ein weitverbreitetes Erzählelement. Es ist wichtig, zu sehen, wie Johannes die Erzählung *verfremdet*, indem er die einzelnen Elemente neu ordnet. Alle drei Synoptiker kennen sie.

Markus und Matthäus haben wie Johannes den Auftritt kurz vor Pascha, aber anders als Johannes *nach* dem Einzug in Jerusalem. Bei ihnen gehört das Haus der Mahlzeit einem gewissen Simon: bei Markus und Matthäus dem „leprösen Simon“, bei Lukas wird aus ihm „Simon *parusch*“ (Pharisäer).

Was Johannes aus den Erzählungen des Markus und Matthäus aufgreift, ist die prophetisch-priesterliche Funktion der Königssalbung des Messias, die dort einer nicht mit Namen benannten Frau zugeschrieben und hier auf Maria übertragen wird:

Die Frau, die bei Markus und Matthäus die Salbung vornimmt, wird nicht näher bestimmt, sie salbt aber den Kopf des Messias. Die Salbung ist eine Salbung des Königs. In Israel nehmen die Priester die liturgischen Salbungen vor. Der König, der anstelle eines anderen eingesetzt werden soll (1 Samuel 16,12ff.; 2 Könige 9,1ff.), wird vom Propheten gesalbt. Lukas hat die Erzählung an ganz anderer Stelle, 7,36ff., im sogenannten „kleinen Reisebericht“. Lukas verfolgte einen anderen Zweck als Johannes, Matthäus und Markus. Die Frau muss bei Lukas eine „Frau der Verirrung“ sein, damit Jesus dem Simon Parusch etwas klarmachen kann. Jeder Gastgeber war verpflichtet, seinen Gästen Wasser für die Fußwaschung zu reichen. Das Waschen selbst war Sklavenarbeit. Die „Frau der Verirrung“ übernimmt die Pflichten des säumigen Gastgebers. Bei den anderen drei handelt es sich um eine prophetisch-priesterliche Handlung.

Dennoch übernimmt Johannes auch ein wichtiges Element „aus der Erzähltradition, aus der auch Lukas schöpft“, nämlich „das Element der *Fußwaschung*“, jedoch gibt er ihm

einen ganz anderen Stellenwert. Von Markus und Matthäus entlehnt er die Nähe zum Einzug in Jerusalem. Eine Königssalbung soll es sein, aber der messianische König wird ein *ganz anderer* König sein als alle anderen Könige und kein neuer David. Für die Erklärung müssen wir bis zum Verhör Jesu durch Pilatus warten. Dem messianischen König salbt man die Füße, nicht der Kopf. Was das heißt, wird die Fußwaschung nach der Mahlzeit mit den Schülern zeigen: der Herr ist der Knecht, der die Füße wäscht. Die Salbung der Füße ist daher hintersinnig: dieser Messias ist anders als alle denken. Darum geht es Ma-

ria. Den König salbt man nicht mit ordinärer Ware, sondern mit ausgesuchtem Balsam, nicht den Kopf, sondern die Füße.

Abschließend beschreibt Veerkamp die Art, wie Johannes die von den Synoptikern jeweils bereits unterschiedlich überlieferte Erzählung in den Zusammenhang seines Evangeliums einbaut:

Bei Johannes ist das Haus in Bethanien das Haus der drei Geschwister. Johannes will der klassischen Erzählung einen Ort im Rahmen seiner eigenen Erzählung geben. Maria ist nicht die weinende Frau, sie hatte nach der Erweckung Lazarus keine Veranlassung dazu. Maria ist diejenige, mit der die Judäer verbunden sind. Konsequentermaßen tauchen sie sofort nach der Erzählung der Salbung auf, 12,9-11. Maria tritt auf als die Vertreterin der Judäer, die Jesu vertrauten. Gerade sie wird das Amt der Balsamierung des noch lebenden, aber dem Tod entgegengehenden Jesus übernehmen. Das weiß sie noch nicht, das wird Jesus ihr und den Zwölf, vor allem dem Judas Iskariot, deutlich machen.

Johannes 12,4-8: Jesus weist die Kritik des Judas Iskariot an der Salbung zurück

- 12,4 Da sprach einer seiner Jünger, Judas Iskariot,
der ihn hernach verriet:
- 12,5 Warum wurde dieses Öl nicht für dreihundert Silber Groschen verkauft
und das Geld den Armen gegeben?
- 12,6 Das sagte er aber nicht, weil ihm an den Armen lag,
sondern er war ein Dieb;
er hatte den Geldbeutel und nahm an sich, was gegeben wurde.
- 12,7 Da sprach Jesus: Lass sie.
Es soll gelten für den Tag meines Begräbnisses.
- 12,8 Denn Arme habt ihr allezeit bei euch;
mich aber habt ihr nicht allezeit.

[8. September 2022] Nach Klaus Wengst (W362) übernimmt bei Johannes „ein einzelner Schüler“, nämlich „Judas Iskariot“, die Rolle der Schüler, die bei Markus und Matthäus „auf das Handeln der Frau unwillig reagieren“ (Vers 4):

Er wurde schon in 6,70f. als Negativgestalt im Zusammenhang des Petrusbekenntnisses eingeführt, auch dort als der charakterisiert, der Jesus ausliefern würde. Der engeren Beziehung, die Mirjam hier gegenüber der Frau in der Salbungsgeschichte bei Matthäus und Markus zu Jesus hat, entspricht eine dunklere Zeichnung der Gegenfigur.

Dabei liegt sein Einwand (Vers 5): „Warum ist dieses Salböl nicht für 300 Denare verkauft und den Armen gegeben worden?“ durchaus nahe: „statt diesen Luxusartikel so maßlos zu verschwenden, etwas Hilfreiches, ja Notwendiges damit anzufangen.“

Zum „**Wert einer Litra Nardenöl**“, den „Judas mit 300 Denaren“ beziffert, stellt Wengst fest, dass dieser Betrag, der „dem Lohn eines Tagelöhners von anderthalb Jahren“ entspricht, „als zu hoch gegriffen“ scheint, da ein solcher Preis eher für die oben erwähnte Zimtsalbe angemessen wäre:

Ob für Johannes Nardenöl einfach ein viel zu teurer Luxusartikel war, über dessen Preis er keine genaue Vorstellung hatte, oder ob er Judas bewusst übertreiben lässt, ist kaum zu entscheiden. Immerhin zeigt er weder in der Geschichte vom Weinwunder noch hier eine grundsätzliche Aversion gegen Luxus.

In Vers 6 wird die „an sich nachvollziehbare Erwägung des Judas ... mit einer kommentierenden Bemerkung in ein schlechtes Licht“ gerückt:

„Das aber sagte er nicht, weil ihm an den Armen lag, sondern weil er ein Dieb war und als Kassenhalter das Eingeworfene beiseite schaffte.“ ... Wer Jesus verraten hat – auf der Zeitebene des Evangelisten: wer sich aus der eigenen Gruppe wieder zurückgezogen und sich von ihr abgewandt hat –, kann offenbar nur als nicht integer betrachtet werden und muss schon immer und in jedem Fall unlautere Absichten gehabt haben.

Indem Judas „wie in 13,29 als Kassenwart der Schülerschaft Jesu vorgestellt“ ist und der „Begriff *glossókomon*, auch als Fremdwort im rabbinischen Schrifttum belegt, ... einen Kasten oder Beutel“ bezeichnet, in den ‚eingeworfen‘ wird“, zeigt Wengst zufolge (W363) die Stelle 12,6, „dass Johannes sich **die Versorgung der Gruppe** um Jesus als durch Spenden zustande gekommen vorstellt (vgl. Lk 8,3), über die ein Schüler als Kassenwart gesetzt war.“

Jesu Verteidigung des Verhalten der Maria in Vers 7 gibt Wengst so wieder:

„Lass Sie (dafür gehandelt haben), dass sie es für den Tag meiner Beisetzung bewahrt hätte.“ Sie hat es – wie immer sie selbst ihr Handeln verstanden hat – so für den Tag der Beisetzung Jesu bewahrt, dass sie Jesus schon jetzt salbt. Paradox formuliert: Gerade indem sie es jetzt an Jesus verschwendet, hat sie es für den Tag seiner Grablegung verwahrt. Denn dabei wird sie nicht anwesend sein. Dort werden andere handeln; Josef von Arimatäa und Nikodemus, die Jesu Leichnam mit hundert Litra einer Mixtur aus Myrrhe und Aloe versehen (19,39f.). Von daher wird deutlich, warum Mirjam Jesus nur die Füße salbt: Sie lässt gleichsam Platz für das Tun der beiden, die das Begräbnis Jesu besorgen.

In Vers 8 fügt Jesu als weitere Rechtfertigung der Salbung durch Maria hinzu:

„Die Armen habt ihr ja jederzeit bei euch, mich aber habt ihr nicht jederzeit.“ Die persönliche und leibhaftige Gegenwart Jesu ist – im Unterschied zur Gegenwart der von Judas ins Spiel gebrachten Armen – begrenzt. Daher hat Mirjam zur rechten Zeit das Rechte getan.

Da Jesus mit dem Satz: „**Die Armen habt ihr jederzeit bei euch**“ auf 5. Mose 15,11 anspielt: „*Arme wird es immer im Lande geben*“, eine Erfahrung, die im Gegensatz zur Zielvorstellung von 5. Mose 15,4 steht, dass es unter Gottes Segen in Israel „*keine Armen geben sollte*“ (Dtn 15,4), kann mit dem ausdrücklich zitierten Anfang von 5. Mose 15,11 auch das Ende mitgehört werden: „*Öffnen, öffnen sollst du deine Hand für deinen heruntergekommenen und verarmten Bruder in deinem Land*“. Dar- aus zieht Ludger Schenke⁸⁷⁴ den Schluss, dass Jesus in Johannes 12,8 indirekt doch die Adressaten des Evangeliums ermahnt, an die Armen zu denken: „Ihnen bleiben nur die Armen, und der Dienst an ihnen ist der zukünftige Jesusdienst“. Mit dieser Auslegung ist Wengst allerdings nicht ganz einverstanden, indem er schreibt:

Spannungsvoll daneben setze ich die Erwägung von Zahn,⁸⁷⁵ die mir – wenn auch eigenartig formuliert – keinesfalls abwegig zu sein scheint. Er erkennt in diesem Wort Jesu einen „Schutzbrief für alles Schöne, was keinen andern Zweck hat, als eine reine Darstellung des Guten und Wahren zu sein, eine Rechtfertigung aller frommen Kunst und jedes edlen Luxus gegenüber der ein- seitigen Forderung, daß alles Handeln ein nützliches sein und außerhalb seiner selbst liegenden Zwecken dienen müsse“.

Hartwig Thyen (T551) macht sich zu Vers 4 Gedanken darüber, warum Judas, der in Johannes 6,71 als der *Sohn „Simons (tou Simōnos), des Iskarioten (Iskariōtou)“*, be- zeichnet wurde (was in 13,2 und 13,26 wiederholt wird), nunmehr „selbst als ‚Iskari- ot‘ bezeichnet“ wird. Dass einige Handschriften (T551f.)

in 6,71 anstelle von *Iskariōtou* die präpositionale Fügung *apo Kariōtou* {aus Ke- rioth] bieten, könnte ein Hinweis auf die mögliche Bedeutung des Beinamens ‚Iskariot‘ sein und zugleich dessen Übertragung von dem Vater auf den Sohn erklären: Denn wie sein Vater stammte Judas dann als ein *’isch kerijoth*, ein ‚Mann aus Kerioth‘, aus dem Jos 15,25 genannten jüdischen Ort ‚Kerioth‘ ...

Diesen Judas (T552) macht „Johannes, der es liebt, konkrete einzelne Sprecher zu benennen, ... zum Tadler der Verschwendung“, die mit der Salbung Jesu durch Maria geschieht, während Markus (14,4) noch „einige aufgebrachte Leute“ und Matthäus (26,8) „die verärgerten *Jünger*“ in dieser Rolle gesehen hatten:

Zugleich läßt der Erzähler seine Zuhörer/Leser aber wissen, daß des Judas En- gagement für die Armen ein scheinheiliger Vorwand für seine eigene Geldgier ist: „Das sagte er freilich nicht, weil ihm an den Armen gelegen gewesen wäre, sondern weil er ein Dieb war, der als der Verwalter der Reisekasse die Einla- gen beiseite schaffte“.

874 Wengst zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 240.

875 Wengst zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes, KNT 4, Leipzig, 5. und 6. Aufla- ge 1921, 504.

Gegenüber einer „gängigen Interpretation der Figur des Judas“, die nach Klaus Beckmann⁸⁷⁶ „mittels kollektiver Übertragung des doppelten Stigmas von Geldgier und Verrat auf ‚die Juden‘ eine in unserem Jahrhundert gipfelnde Wirkmächtigkeit furchtbarster Art und unvorstellbaren Ausmaßes entfaltet“ hat, verweist Thyen jedoch auch auf „bedenkenswerte“ Differenzierungen, die Johannes im Blick auf das Judasbild der Synoptiker vornimmt:

Dennoch will beachtet sein, daß Johannes Judas stets als denjenigen bezeichnet, der Jesus „ausliefern sollte“, und ihn nie wie Lukas (6,16) den „Verräter“ (*prodōtēs*) nennt. Auch bietet Johannes weder die Erzählung von den *dreißig Silberlingen*, um die Judas nach Mt 26,15 käuflich gewesen sein soll (vgl. Mk 14,10 und Lk 22,3-6, wo es nicht Judas ist, der auf diesen „Judaslohn“ aus ist, sondern wo es die Hohenpriester sind, die ihm eine Belohnung versprechen), noch die vom „Judaskuß“ (Mt 26,47ff; Mk 14,44f; Lk 22,47f), ja auch die Erzählung vom Selbstmord des Judas (Mt 27,31f) oder von dem schrecklichen göttlichen Strafgericht, das den *Verräter* „mitten entzwei bersten ließ, so daß alle seine Eingeweide heraustraten“ (Act 1,15ff), sucht man bei Johannes vergeblich. Vielmehr hat Jesus nach Joh 6,70f im Wissen um alles, was ihm widerfahren sollte, Judas als einen der Zwölf von vorneherein dazu erwählt, daß der ihn ausliefern sollte.

Offen lässt Thyen allerdings die Frage, warum Johannes den Judas dennoch als Dieb und zuvor bereits als *diabolos* {Teufel} (6,70) brandmarkt, was gegenüber den Synoptikern auch als eine Verschärfung der Vorwürfe betrachtet werden könnte.

Die Formulierung von Jesu Satz in Vers 7: „*aphes autēn hina eis tēn hēmeran tou entaphiasmou mou tērēsē auto*“, hält Thyen für „schwierig“. Sie wird von manchen Exegeten, etwa Zahn und Bauer,⁸⁷⁷ folgendermaßen übersetzt: „Nun laß sie doch den Rest der Narde für den Tag meines Begräbnisses aufbewahren!“ Obwohl sich nach Bauer „die Rede von einem Rest ... ‚gleich schwer mit *auto* {es, also das Salböl} wie mit V. 3““ verträgt, soll sie „dennoch ... ‚den Sinn des Evangelisten treffen, der den synoptischen Gedanken, daß der Tat prophetische Bedeutung zukomme, nicht mehr begriff“. Da aber „von irgendeinem Rest des Salböls nirgendwo die Rede“ ist und die „Pointe der Erzählung ... gerade die restlose Verschwendung der kostbaren Narde für diese seltsame ‚Fußwaschung““ ist, sind es vielmehr diese Exegeten, die den von Johannes beabsichtigten Sinn von Vers 7 nicht begreifen, der nach Thyen so zu umschreiben ist:

876 Thyen zitiert Klaus Beckmann, Funktion und Gestalt des Judas Iskarioth im Johannesevangelium, BthZ 11 (1994), 188f.

877 Thyen zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 504, und Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 159.

Laß sie in Frieden! Sie hat das Nardenöl nämlich darum nicht verkauft, weil sie es für den Tag der Bereitung zu meinem Begräbnis aufbewahren wollte. Und dieser Tag im Haus der bethanischen Geschwister ist der Tag des *entaphiasmous*.

Dabei kann das Wort *entaphiasmos* (T553) „hier nicht das Begräbnis bezeichnen, sondern muß Ausdruck der ihm vorausgehenden Einbalsamierung sein“, was allerdings kein „Denkverbot den genannten symbolischen Obertönen einer königlichen Salbung gegenüber impliziert“.

Die Fortsetzung der Rechtfertigung des Verhaltens der Maria durch Jesus in Vers 8 interpretiert Thyen vor dem Hintergrund der synoptischen Prätexte Lukas 10 und Markus 14:

Unbeschadet der bleibenden Forderung der Tora, sich der Armen in ihrer Not, der Witwen und Waisen in ihrer Einsamkeit solidarisch anzunehmen, die zu erfüllen Jesu Jünger allezeit Gelegenheit haben, gibt es hin und wieder gewichtigere Dinge, die unaufschiebbar an der Zeit sind: „Mich aber habt ihr nicht alle Zeit in eurer Mitte“. Darum hat Maria zur rechten Zeit, das Eine getan, „das not ist“, darum hat sie *tēn agathēn merida* {den guten Anteil} erwählt, der nicht von ihr genommen werden soll (Lk 10,42), darum wird man, wo immer das Evangelium in der ganzen Welt verkündet wird, von dem erzählen, was sie getan hat, „zu ihrem Gedächtnis“ (Mk 14,9).

Ton Veerkamp⁸⁷⁸ führt die von Johannes in den Versen 4-6 gegenüber den synoptischen Evangelien veränderte Betrachtungsweise der Kritik an Jesu Salbung auf unterschiedliche politisch-soziale Zielsetzungen der jeweiligen Evangelisten zurück:

Ein weiteres Detail wird von Johannes geändert. Entrüstet sind bei Matthäus und Markus die Zwölf bzw. nicht näher bezeichnete „einige“. Entrüstet ist bei Johannes nur der Dieb und Kassenwart Judas. Bei den Synoptikern ist das nicht verwunderlich, spielen doch bei ihnen die Bedürftigen, *ptōchoi*, *ʿevjonim* eine zentrale Rolle; bei Johannes glänzen diese durch ihre völlige Abwesenheit. Die Bedürftigen dienen hier als heuchlerischer Vorwand eines räuberischen Kassenwarts, der einer entgangenen Beute nachtrauert. Johannes sieht ihn als Verräter und Dieb, weil er das Königtum Jesu, vor allem, weil er ein Königtum, das „nicht nach der herrschenden Weltordnung“ funktioniert, ablehnt und sich an der messianischen Bewegung bereichert.

Bereits in seiner Auslegung von [Johannes 10,1.8.10](#) hatte Veerkamp die dort erwähnten Diebe in den Zusammenhang mit Johannes von Gischala gebracht, der nach Josephus ([Bell. 2, 21, 1-2](#)) nichts anderes als ein räuberischer Bandit war und sich nur aus Gewinnsucht an den Kämpfen im Judäischen Krieg beteiligte. Indem Judas in den Augen des Johannes eine solche zwielichtige Gestalt vorwegnimmt, kann

878 [Ein Begräbnismahl, 11,55-12,11](#), Abs. 14-17 (Veerkamp 2021, 277-278; 2007, 27).

seine Charakterisierung als Dieb auf keinen Fall im Sinne einer generellen Verunglimpfung jedes Juden als gewinnsüchtig verstanden werden.

Wie beurteilt Veerkamp nun die Rechtfertigung Jesu für die luxuriöse Salbung? In Vers 8 lässt der Evangelist Jesus die Tora zitieren, indem er eine ihrer Bestimmungen zugunsten einer Handlung, die sich auf ihn als den Messias bezieht, vorübergehend zurücktreten lässt:

In 13,29 ist Judas sozusagen der Armenfürsorger vom Dienst. Johannes beschäftigt sich vor allem mit *großer Politik*. Die soziale Frage sei eine ewige Frage, sagt Johannes, hier aber stehe zunächst die politische Frage im Vordergrund. Deswegen zitiert er Deuteronomium 15 (insbesondere V.11). In diesem großen Toratext geht es um „Soziales“, Schuldenerlass, Vermögensverteilung. Eine Gesellschaft, die auf Egalität aller Familien des Volkes beruht und beruhen will, muss solches tun. Hier aber, bei Johannes, geht es um die politische Linie eines Königtums für ganz Israel. Kurz vor der direkten Konfrontation des Messias mit dem Repräsentanten der Weltordnung (18,33ff.) muss Sozialpolitik zurückstehen. Wer wie Johannes die Armen nur in Zusammenhang mit dem Verräter (12,5.8; 13,29) und sonst gar nicht auftreten lässt, will über Jesus aus Nazareth völlig anders erzählen. Das kann als politische Kritik der Gruppe um Johannes an den messianischen Gemeinden aus den orientalischen Judäern verstanden werden. Durch die vorrangige Sorge um die Armen würden diese die große politische Linie verlieren, die Politik der Großen Alternative.

Die Handlung Marias macht deutlich, dass der Messias ein König ist, aber einer, wie es noch keinen gab. *Iskariot*, der Mann aus Kerijot, sieht das als alberne politische Kapriolen: Hätte man das viele Geld nicht besser den Bedürftigen geben sollen, um den Rückhalt im Volk zu vertiefen? So mag Judas gedacht haben. Johannes deutet Judas als den, der die johanneische Politik blockiert.

Demgegenüber ist Maria in Veerkamps Augen eine Prophetin, die weiter sieht als Judas und auch die anderen Schüler Jesu und mit ihrer zeichenhaften Handlung das tut, was zu dieser Stunde notwendig ist, und worauf Jesus in Vers 7 hindeutet:

Maria aber salbt den lebenden Messias, der sterben wird. Sie feiert vorweg den Abschied des Messias, des Königs, der nicht wie alle anderen ist. Er ist der König, der weg geht, der sich verabschiedet, der beerdigt wird. Maria ist für Johannes entscheidend politischer als Judas und die Zwölf, die hier wohl mit Judas sympathisierten. Denn Jesu Antwort richtet sich an alle Schüler: „Die Bedürftigen behaltet *ihr* ...“

Johannes 12,9-11: Auch Lazarus soll getötet werden, weil viele Juden um seinen willen auf Jesus vertrauen

12,9 Da erfuhr eine große Menge der Juden, dass er dort war, und sie kamen nicht allein um Jesu willen,

sondern um auch Lazarus zu sehen,
den er von den Toten erweckt hatte.

12,10 Aber die Hohenpriester beschlossen, auch Lazarus zu töten;

12,11 denn um seinetwillen gingen viele Juden hin und glaubten an Jesus.

[9. September 2022] Im Anschluss (W363) an „die Gastmahlszene“ machen sich gemäß Vers 9 „viele Leute“ nach Bethanien auf, und zwar nicht nur wegen Jesus, sondern auch wegen „Lazarus, den sie als von den Toten Erweckten sehen wollen.“ Daraufhin berichtet Vers 10 von einem Beschluss der „Oberpriester“, nunmehr

auch Lazarus als Anlass für solchen Zulauf zu töten. Von einer Verfolgung oder gar Ausführung dieses Plans erzählt Johannes jedoch nichts. Dessen Erwähnung an dieser Stelle soll wohl die Entschlossenheit der Gegner Jesu herausstellen, alles Erdenkliche gegen ihn und den von ihm ausgelösten Auflauf zu unternehmen.

Hinter diesem Beschluss stehen nach Klaus Wengst „möglicherweise Erfahrungen zur Zeit des Evangelisten.“ Johannes gibt in Vers 11 als Grund an (W364), dass wegen Lazarus „viele Juden hingingen und an Jesus glaubten“. Auch solche Angaben mögen Wengst zufolge – wie bereits in 6,66 – Fluktuationen der Mitgliederzahl der johanneischen Gemeinde widerspiegeln.

Hartwig Thyen widmet der Auslegung von Johannes 12,9-11 lediglich einen einzigen Satz (T553):

Mit dieser letzten Nennung des von den Toten erweckten Lazarus und dem Beschluß der „hohepriesterlichen Brüder des reichen Mannes“ die doch „Mose und die Propheten haben“ (Lk 16,30f), nun auch Lazarus zu töten, weil er zum lebendigen und in ihren Augen bedrohlichen Zeugen des Glaubens an Jesus geworden ist, beschließt unser Erzähler seine Geschichte von den bethanischen Geschwistern und „Freunden“ Jesu.

Für Ton Veerkamp⁸⁷⁹ liegt im Beschluss der Hohenpriester, auch Lazarus zu töten, eine weitaus tiefere Ironie verborgen, verbunden mit einem ungleich höheren Ernst, verkörpert Lazarus in seinen Augen doch das wiederbelebte Israel:

Jetzt kommen Marias Gesellen, die Judäer, und zwar eine große Menge von ihnen. Jesus und Lazarus sind für die Judäer eine sensationelle Attraktion, sie kommen, um den Messias und das wieder belebte Israel zu sehen. Was wäre legitimer für die Kinder Israels? Für die führenden Priester – die Peruschim {Pharisäer} lässt Johannes hier weg – ist die verhängnisvolle Konsequenz aus dieser Popularität, dass die Eliminierung des Messias die Vernichtung des wieder belebten Lazarus nach sich zieht. Jesus muss weg. Dann muss Lazarus

879 [Ein Begräbnismahl, 11,55-12,11](#), Abs. 18 (Veerkamp 2021, 278; 2007, 27-28).

auch weg. Die Führung Israels will auch den töten, der Israel repräsentierte, als Toter und als Lebender. Eine Führung bringt das eigene Volk um. Es war nicht das erste Mal, das eine Führung das eigene Volk opfert; es wird auch nicht das letzte Mal sein.

Johannes 12,12-19: Jesu Einholung nach Jerusalem als König von Israel auf einem Eselchen

- 12,12 Als am nächsten Tag die große Menge, die aufs Fest gekommen war, hörte, dass Jesus nach Jerusalem kommen werde,
- 12,13 nahmen sie Palmzweige und gingen hinaus ihm entgegen und schrien: Hosanna! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn, der König von Israel!
- 12,14 Jesus aber fand einen jungen Esel und setzte sich darauf, wie geschrieben steht (Sacharja 9,9):
- 12,15 „Fürchte dich nicht, du Tochter Zion! Siehe, dein König kommt und reitet auf einem Eselsfüllen.“
- 12,16 Das verstanden seine Jünger zuerst nicht; doch als Jesus verherrlicht war, da dachten sie daran, dass dies von ihm geschrieben stand und man so an ihm getan hatte.
- 12,17 Die Menge aber, die bei ihm war, als er Lazarus aus dem Grabe rief und von den Toten auferweckte, bezeugte die Tat.
- 12,18 Darum ging ihm auch die Menge entgegen, weil sie hörte, er habe dieses Zeichen getan.
- 12,19 Die Pharisäer aber sprachen untereinander: Ihr seht, dass ihr nichts ausrichtet; siehe, alle Welt läuft ihm nach.

[10. September 2022] Da die mit Vers 12-13 beginnende Erzählung (W364) „am nächsten Tag“ geschieht, also am Tag nach der „Salbung in Betanien“, die Wengst zufolge (W365) „als an einem Sonntag geschehen vorgestellt“ ist, legt Johannes

damit den Einzug in Jerusalem auf einen Montag. In Anknüpfung an 11,55f. erzählt er ihn zunächst aus der Perspektive der schon in Jerusalem weilenden Menge von Festpilgern. Sie hatten dort – eher skeptisch – die Frage gestellt, ob Jesus käme. Nun ist er im Anzug. Als sie davon erfahren, geraten sie sofort in Bewegung: Sie nehmen Palmzweige und gehen Jesus entgegen.

Auch diese Erzählung hat „eine enge **Parallele in den anderen Evangelien**: Mt 21,1-9; Mk 11,1-10; Lk 19,28-40“, und auch in diesem Fall lässt sich nach Wengst „das

Verhältnis zueinander nicht eindeutig klären“. Manche Exegeten setzen die Benutzung der Synoptiker voraus, andere den Rückgriff auf eine den Synoptikern lediglich ähnliche Erzähltradition:

Angesichts dieser nicht geklärten und wohl auch nicht zu klärenden Situation empfiehlt es sich, an den vorliegenden Texten mögliche Beobachtungen für die Interpretation fruchtbar zu machen, ohne das mit Schlüssen zu verbinden, die die eine oder andere Theorie voraussetzen. Blickt man so auf den Anfang von V. 13, ist es auffällig, dass die beiden hier zuerst genannten Momente – das Nehmen von Palmzweigen und das Hinausgehen aus Jerusalem Jesus entgegen – dem Johannesevangelium eigentümlich sind.

Dieses „**Motiv des Nehmens von Palmzweigen**“ ist nach Wengst „im Zusammenhang der Vorstellungen von Freude und Sieg“ zu verstehen:

So heißt es in 2. Makk 10,6f. im Blick auf die Weihung des Tempels im Jahr 165 v. Chr.: „Und mit Freude begingen sie acht Tage in der Weise des Laubhüttenfestes [...]. Deshalb brachten sie – mit Thyrsosstäben und schönen Zweigen, dazu auch noch mit Palmen in Händen – dem Hymnen dar, der es hatte gelingen lassen, dass sein Ort gereinigt worden war.“ Nach 1. Makk 13,51 zog man nach der Vertreibung der seleukidischen Besatzung aus der Tempelburg im Jahr 142 v. Chr. in sie ein „mit Lobgesang und Palmzweigen, unter dem Klang von Harfen, Zimbeln und Zithern, unter Hymnen und Liedern, weil ein so großer Feind aus Israel hinaus geschlagen worden war“. In der Vision in Apk 7,9 hat die unzählbar große Menge vor dem Thron Gottes weiße Kleider an „und Palmen in ihren Händen“.

Weiter wird mit der „Bemerkung, dass diejenigen, die Palmzweige genommen hatten, Jesus entgegen gingen, ... das **Motiv der Einholung**“ aufgenommen: „Herrscher und andere hochgestellte Persönlichkeiten wurden beim Besuch einer Stadt von deren Honoratioren und Einwohnerschaft bereits vor den Toren empfangen und feierlich hineingeleitet.“ Dazu verweist Wengst auf den instruktiven „Bericht des Josephus über den Einzug des Titus in Antiochia, nachdem er den Krieg in Judäa mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels beendet hatte“ ([Bell. 7, 5, 2](#)).

Indem Johannes auf diese Weise „den letzten Einzug Jesu in Jerusalem als feierliche Einholung“ gestaltet, rückt er Jesus „von vornherein in eine königliche Dimension.“ Jesus kommt nicht wie bei „den vorher im Evangelium erwähnten Wallfahrtsfesten ... als bloßer Pilger nach Jerusalem“. Das wird unterstrichen (W366), indem die „Menge ... Jesus mit lautem Rufen“ begrüßt. Dabei unterscheidet Wengst zwischen zwei verschiedenen Rufen, die ihm zufolge im griechischen Text, wie ihn einige wenige Handschriften überliefern, durch ein *kai* {und} voneinander abgesetzt sind. Die beiden Rufe lauten: „*Hosanna! Gesegnet, der da kommt im Namen des Ewigen!*“ und: „*Der König Israels!*“, wobei er erste Ruf ein „Zitat aus Ps 118,25f.“ darstellt und Johannes den zweiten „als eigenen Ruf betont am Schluss“

hinzufügt. Dazu erläutert Wengst (Anm. 701), dass das „*kai* („und“) ... ursprünglicher Text sein“ muss:

Es zu streichen und damit die Bezeichnung „König Israels“ in das vorangehende Zitat zu integrieren, wie das in Lk 19,38 der Fall ist, lag ungleich näher, als es im umgekehrten Fall – bei Voraussetzung der Ursprünglichkeit des unmittelbaren Anschlusses von „König Israels“ an den vorangehenden Ruf – sekundär hinzuzufügen. Dieses *kai* stellt die ihm folgende Bezeichnung als eigenen Ruf heraus. Es epexegetisch zu verstehen („und zwar“), ist innerhalb eines Aufrufs ein Unding.

Dass alle Evangelisten (W366) „**das Zitat aus Ps 118,25f.**“ mit „je unterschiedliche[n] Erweiterungen“ zitieren, kommentiert Wengst nicht näher. Daraus, dass Johannes das „in Umschrift“ aus „dem vorangehenden Vers“ zitierte

Wort *hosanná*, das sich aus der an Gott gerichteten Bitte des hebräischen Textes *hoschiah na* (= „Rette doch!“) ergeben hat, ... – ebenso wie das Wort ‚Amen‘ – nicht übersetzt, muss geschlossen werden, dass er es als im Gemeindegebrauch bekannt voraussetzt.

Daraus, dass beispielsweise „in Mt 21,9 ... mit dem Hosanna der Dativ ... ‚dem Sohn Davids‘ verbunden“ ist, ergibt sich für Wengst, „dass es nicht mehr als Bitruf verstanden wurde, sondern zum ‚Jubelruf geworden war““. ⁸⁸⁰

Es ist nach Wengst noch nicht der erste Ruf, der Jesus „aus der Schar der Festpilger heraus[hebt]“, denn die „Aussage aus Ps 118,25f. gilt grundsätzlich allen, die zu einem Wallfahrtsfest nach Jerusalem kommen.“ Erst durch den zweiten Ruf proklamiert die Menge Jesus als den „König Israels“, wie er „schon in 1,49 von Natanael bekannt und damit im Kontext dieser Stelle als Gottes messianischer Beauftragter kenntlich gemacht worden“ war. Diese Proklamation wird in Vers 14 durch Jesus selbst auf besondere Weise interpretiert (W366f.):

Anders als in 6,14f., wo die Leute Jesus nach dem Brotwunder zum König machen wollten, entzieht er sich ihnen jetzt nicht, stellt aber durch eine Zeichenhandlung klar, wie sein Königtum zu verstehen ist. Er findet ein Eselchen und setzt sich darauf. Während er nach den anderen Evangelien seinen Einzug nach Jerusalem von vornherein selbst inszeniert, indem er zwei Schüler ausschickt, um für ihn einen Esel zu besorgen, kommt der Esel hier erst in den Blick angesichts der Jesus einholenden und ihn als „König Israels“ begrüßenden Menschenmenge.

880 So zitiert Wengst Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 413. Auf weitere Barrett-Zitate (von Thyen) in diesem Abschnitt werde ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern verweisen.

Dass Jesus auf einem „Eselchen“ in Jerusalem einreitet (W367), sieht Wengst als bewussten Ausdruck seiner Niedrigkeit, in der er sich sogar der Lächerlichkeit preisgibt:

Das von Jesus „gefundene“ Tier wird als „Eselchen“ bezeichnet. Er sitzt also nicht nur nicht auf einem Pferd, nicht einmal auf einem Esel, sondern auf einem „Eselchen“. Was für ein Bild: der König auf einem Eselchen! Man stelle sich vor, bei der oben im Exkurs nach Josephus wiedergegebenen Einholung des Titus nach Antiochia wäre dieser siegreiche Feldherr und Kaisersohn auf einem Eselchen eingeritten. Er hätte sich der Lächerlichkeit preisgegeben. Indem Johannes Jesus auf einem Eselchen reiten lässt, macht er klar, dass dieser König kein hoher Herr ist, sondern in Niedrigkeit kommt.

Auf den ersten Blick erscheint mir diese Sichtweise, wie Wengst sie erläutert, als plausibel. Beim näheren Nachdenken passt aber nicht dazu, dass Johannes mit keinem Wort irgendeine Reaktion seitens der Volksmenge oder der Gegner Jesu erwähnt, die die Umstände von Jesu Einzug lächerlich gefunden hätten. Stattdessen schreibt Johannes in Vers 15, dass Jesu Handeln dem Schriftwort Sacharja 9,9 entspricht: *„Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Sieh doch! Dein König kommt, sitzt auf einem Eselsfüllen.“*

Johannes zitiert Sacharja 9,9 aber mit einigen Veränderungen:

Aus der doppelten Anrede in Sach 9,9: *„Freue dich sehr, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem!“* hat er nur die an die *„Tochter Zion“* aufgenommen, allerdings mit der Aufforderung: *„Fürchte dich nicht, Tochter Zion!“* Das findet sich so nirgends. Aber in Jes 40,9 werden Zion und Jerusalem angehalten, sich nicht zu fürchten (vgl. Jes 54,14). Am nächsten kommt Zeph 3,16: *„Fürchte dich nicht, Zion!“* Der ganze Zusammenhang Zeph 3,14-18 klingt bei Johannes an. Dort ist in V. 14 die *„Tochter Zion“* angedet; und in V. 15 und 17 wird versichert, dass Gott als *„König Israels“*, als *„starker Retter“* in Jerusalems Mitte sei. Mit der Aufforderung, sich nicht zu fürchten, wird also das Vertrauen auf das rettende Kommen Gottes eingespielt, auf seine hilfreiche Gegenwart, die nach dieser Stelle des Johannesevangeliums im Kommen Jesu schon da ist. Aus Sach 9,9 hat Johannes nur zwei kurze Aussagen aufgenommen. Die erste – *„Sieh doch! Dein König kommt“* – stimmt mit der Septuaginta überein, die hier genau dem hebräischen Text folgt. Die zweite – *„sitzt auf einem Eselsfüllen“* – weicht stark von der Septuaginta ab. Es handelt sich um eine verkürzte, aber sachlich zutreffende Wiedergabe des hebräischen Textes.

Obwohl also Jesus nach Wengst durch „den mit dem Reiten auf dem Eselchen gegebenen Verweis auf Sach 9,9 ... die ihm zuteilwerdende Einholung und die ihm gegenüber ausgebrachte Proklamation als ‚König Israels‘ in bestimmter Weise“ interpretiert, wird dennoch keineswegs diese „Proklamation“ selbst dementiert (W367f.):

Wenn der Evangelist immer wieder von Jesus als „König Israels“ und „König des jüdischen Volkes“ geredet sein lässt, müsste er dieses Königtum Jesu

schon ausdrücklich verneinen, wenn er es für eine falsche Zuschreibung hielt. Da er das nicht tut, wird er auch nicht die mit diesem Königtum verbundenen Inhalte stillschweigend negieren, d. h. den primären Bezug auf Israel, der dessen irdische Wohlfahrt einschließt. Gegenüber Pilatus verortet Jesus sein Königtum nicht in einer anderen Welt, sondern betont, dass er es nicht nach Art dieser Welt mit imperialer Gewalt vollziehe (vgl. zu 18,36). Dafür steht hier das Eselchen und mit ihm der Bezug auf Sach 9,9. Damit ist schon angedeutet, dass Gott gerade auf dem Weg Jesu ans Kreuz da ist und begegnet, Gottes Königtum sich in der Ohnmacht des Gekreuzigten erweist.

Diese Ausführungen scheinen sich sehr weit der Auslegung Veerkamps anzunähern. Es bleibt aber abzuwarten, in welcher Weise Wengst die Niedrigkeit und Ohnmacht des Gekreuzigten in eine konkrete Beziehung zur Rettung bzw. Befreiung Israels auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes setzen wird.

Die „kommentierende Bemerkung“ des Evangelisten (W368) in Vers 16: „Das verstanden seine Schüler zunächst nicht. Aber als Jesus verherrlicht worden war, da erinnerten sie sich, dass das über ihn geschrieben war und man das für ihn getan hatte“, ist nach Wengst eine genaue Entsprechung zu Johannes 2,22. Wie dort das „zuvor gesprochene Wort Jesu über das Zerstören und Aufrichten des Tempels“ erst im Nachhinein verstanden werden kann, kann auch hier der „Einzug Jesu in Jerusalem“ erst „aus der österlichen Perspektive“ so gesehen werden, „wie ihn Johannes jetzt darstellt“, dass nämlich „Gott auch noch im gekreuzigten Jesus als präsent“ erkannt werden kann: „Dass der Gekreuzigte König ist, wird Johannes in der Passionsgeschichte in aller Schärfe herausstellen.“

Den „Abschluss dieses Abschnitts“ in den Versen 17-18 versteht Wengst als eine „Rückblende“, die den Einzug in Jerusalem „mit der Geschichte von der Erweckung des Lazarus“ verbindet:

Die Ereignisse des Einzugs Jesu nach Jerusalem, soweit sie das Handeln der Volksmenge betreffen, gelten als Auswirkung jener Tat. Daher kommen auch diejenigen wieder in den Blick, die Jesus nachstellen und schon unmittelbar im Anschluss an sie entschlossen waren, ihn zu töten. So bilden diese Verse eine Brücke zur Passionsgeschichte. Johannes vermerkt, dass die bei der Erweckung des Lazarus Anwesenden für Jesus Zeugnis abgelegt hatten. Die im griechischen Text gebrauchte Zeitform des Verbs lässt an eine wiederholte und andauernde Tätigkeit denken. Eine Rückblende begründet, dass es dieses Zeugnis war, das die Leute veranlasste, Jesus entgegen zu gehen.

Dieser Zulauf veranlasst wiederum gemäß Vers 19 „die Pharisäer“ zum Eingeständnis ihres Misserfolgs

hinsichtlich der geplanten Festnahme Jesu ...: „Merkt ihr, dass ihr nichts ausgerichtet? Seht doch, alle Welt ist ihm nachgelaufen.“ ... „Alle Welt“ ist hier – wie in 18,20 – selbstverständlich die jüdische Welt. Mit ihr sind keine anderen

gemeint als mit „alle“ in 11,48, wo ebenfalls ausschließlich Juden im Blick waren.

Damit schließt Wengst kategorisch aus, dass sich der Ausdruck „alle Welt“ in irgendeiner Weise auf die Völkerwelt beziehen könnte (Anm. 709):

Die in der Auslegung oft gegebene Interpretation, dass hier die an Jesus glaubende nichtjüdische Welt in den Blick komme, wofür dann auch auf die in 12,20 begegnenden „Griechen“ hingewiesen wird, scheitert daran, dass Johannes eine Vergangenheitsform gebraucht. Das verdecken Übersetzungen, die gegen den griechischen Text präsentisch formulieren. Hätte Johannes diese Dimension der an Jesus glaubenden Nichtjuden mitgemeint, wäre es ihm ein Leichtes gewesen, die Pharisäer im Präsens sprechen zu lassen. Er lässt sie aber auf das gerade erzählte Ereignis zurückblicken.

Zum Hintergrund (T554) der „Szene vom Einzug Jesu in Jerusalem“ bleibt Hartwig Thyen seiner Linie treu, ein Spiel „mit seinen synoptischen Prätexten“ vorauszusetzen, und bezeichnet sie „als eine Art von [Palimpsest](#) über den entsprechenden synoptischen Texten (Mk 11,1-10; Mt 21,1-11; Lk 19,28-38).“ Da er „weniger an der Eruierung einer mutmaßlichen Vorgeschichte unseres Textes als vielmehr an der *Interpretation* des überlieferten Evangeliums interessiert“ ist, folgt er der Einschätzung von Hoskyns:⁸⁸¹

„Die johanneische Erzählung hängt von der markinischen ab ... Neben den johanneischen Eigenheiten enthält sie jedoch auch gewisse Annäherungen an die lukanische und matthäische Version... Bei der Begrüßung der Volksmenge fügt Lukas das Wort "König" ein (19,38); und wie Johannes stellt auch er fest, dass die Intensität der Begrüßung zumindest zum Teil auf dem Wissen um die Wunderkraft Jesu beruhte (Lk 19,37). Matthäus stellt wie Johannes, aber anders als Markus und Lukas, den Bezug zur Prophezeiung in Sacharja her und berichtet zu diesem Zweck, dass die Eselin von ihrem Fohlen begleitet wurde (Mt 21,2-5)“.

Da der „folgende Tag“ (Vers 12) „der *fünfte* vor dem nahen Passafest“ ist und ... das bethanische Festmahl wohl ein sabbatliches war“, will Thyen in diesem Tag unseren „Palmsonntag“ sehen. Nach meinen in der [Einleitung zu diesem Abschnitt](#) zur The-

881 Thyen zitiert Edwin Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), *The Fourth Gospel*, London, 2. Aufl. 1947, 421, mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten:

„The Johannine narrative depends upon the Marcan narrative ... However, in addition to what is peculiar Johannine, it contains certain approximations to the Lucan and Matthean versions... In the welcome of the crowds, Luke inserts the word King (19,38); and he, like John, also states that the intensity of the welcome was, in part at least, grounded upon the knowledge of the miraculous power of Jesus (Lk 19,37). Matthew, like John, but unlike Mark and Luke, draws out the reference to the prophecy in Zechariah, and to this end records that the ass was accompanied by her foal (Mt 21,2-5)“.

matik der letzten Lebenswoche Jesu angestellten Überlegungen wäre das aber nur möglich, wenn das Festmahl kein abendliches gewesen wäre, sondern vor Sonnenuntergang stattfand.

Die Palmzweige, mit denen die Festpilger Jesus (Vers 13) entgegenziehen, werden Thyen zufolge mit einer Art [Hendiadyoin](#) bezeichnet: *ta baïa tōn phoinikōn*, denn *to baïon* heißt „der Palmzweig“ und *phoinix* „die Palme oder ebenfalls der Palmzweig“ (T555):

Mit „Lobgesängen und Palmzweigen“ (*meta aineseōs kai baïōn*) huldigen die Jerusalemer dem Makkabäer Simon, weil er einen „großen Feind aus Israel beseitigt hat“ (1Makk 13,51).

Thyen sieht in den Palmzweigen kaum bereits „einen christlichen Palmsonntagsbrauch“, sondern „eher das Übliche bei der Akklamation eines Königs oder Gottes – wie beim Laubhüttenfest“.

Im Gesang des Psalms 118 durch „die große Pilgerschar“, der durch das Zitat von dessen Vers 26a aufgerufen wird, ergänzt durch den „in der LXX fehlenden Jubelruf ‚Hosianna‘ (*hoschi‘ah naʾ*) aus dem hebräischen V. 25 des Psalms“

identifiziert Johannes im intertextuellen Spiel mit Zeph 3,15 denjenigen, der da kommt im Namen des Herrn, als *ho basileus tou Israēl* {den König von Israel} (vgl. Sach 9,9). Wie Nathanael Jesus, nachdem der ihn „Zeph 3,13 folgend einen Israeliten, an dem kein Trug ist {Johannes 1,47}, genannt hat, das eschatologische Gottesprädikat ‚König Israels‘ nach Zeph 3,15 zukommen“ läßt {Johannes 1,49}, so werden bei diesem Einzug in Jerusalem „mit dem in die Welt gekommenen Logos der Sohn Gottes und JHWH als ‚eines‘ (10,30) in der Mitte Israels epiphan {offenbar}: ‚Der König Israels, der Herr, in deiner Mitte‘ (*en mesō sou*, Zeph 3,15)“.⁸⁸² Um schon bei diesem Einzug zu verdeutlichen, daß Jesu Königsein „nicht von dieser Welt ist“ (18,36), übergeht Johannes den Lobpreis der „kommenden Königsherrschaft unseres Vaters David“ von Mk 11,10 und läßt die Menge Jesus darum als den „König Israels“ preisen (vgl. Lk 19,38).

Nach Hartwig Thyen „übergeht Johannes“ absichtlich die synoptische „Erzählung von Jesu Beauftragung zweier seiner Jünger, den Esel (bzw. die Eselin und ihr Füllen: Mt 21,2) zu suchen und zu ihm zu bringen“, und bemerkt in Vers 14

erst nach dem königlichen Empfang, den die Festpilger Jesus bereitet haben, gleichsam als seine Reaktion darauf lapidar: „Jesus aber fand einen jungen Esel (*onarion*)“. Dabei könnte dieses Deminutivum wohl ein Spiel mit der Näherbestimmung dieses Tieres als ein *pōlon ... ephʾ hon oudeis oupō anthrōpōn*

882 So zitiert Thyen Johann Anselm Steiger, Nathanael – ein Israelit, an dem kein Falsch ist: Th-Viat NT 9 (1992) 55.

ekathisen {Füllen..., auf dem noch nie ein Mensch gesessen hat} bei Mk 11,2 sein (vgl. Lk 19,30). Jedenfalls aber ist *onarion* synonym mit *pōlon onou* {Eselsfüllen} in V. 15. Wie Jesus Pilatus gegenüber sein Königtum *verbal* als eines bestimmen wird, „das nicht von dieser Welt ist“ wie geschrieben steht: „Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Siehe, dein König kommt zu dir sitzend auf dem Füllen einer Eselin“ (Sach 9,9). Wie zumeist bei Johannes dient auch hier das Zitat der Erinnerung an dessen Kontext: „Juble laut Tochter Zion, jauchze Tochter Jerusalem! Siehe dein König kommt zu dir, gerecht und siegreich. Demütig ist er und reitet auf einem Esel, auf dem Füllen einer Eselin. Er beseitigt die Streitwagen aus Ephraim und die Streitmacht aus Jerusalem. Die Kampfbogen werden vernichtet. Er gebietet den Völkern Frieden, und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer, und vom Strom bis an die Enden der Erde“. So kommentiert Jesus durch sein Verhalten die Königsakklamation der Pilgerscharen und weist alle ihre möglichen nationalistischen Untertöne und Hoffnungen in ihre Schranken.

Diese Ausführungen Thyens zu den Versen 14 und 15 lese ich mit gemischten Gefühlen. Zum einen mag er mit den „nationalistischen“ Untertönen und Hoffnungen zwar Recht haben, soweit sie sich auf zelotische Ambitionen beziehen, die sich etwa im Jüdischen Krieg so verheerend ausgewirkt haben. Wenn er aber jüdisch-messianische Befreiungshoffnungen politischer Art grundsätzlich als nationalistisch brandmarken will, schrammt er gefährlich nahe am Antijudaismus vorbei. Vor allem aber scheint er das Königtum des johanneischen Jesus zu Unrecht jenseitsweltlich zu verorten, statt es an den Bestimmungen der Tora als ein Königtum zu messen, unter dem Israel auf der Erde unter dem Himmel Gottes in Freiheit, Recht und Frieden leben kann. Der von Thyen zitierte Kontext von Sacharja 9,9 meint jedenfalls einen politisch zu begreifenden Frieden für die Völker, durch den auch Israel Frieden findet.

In demselben Sinne dürfte auch das von Thyen bereits im Hintergrund von Johannes 12,13 gesehene Kapitel Zephania 3 zu verstehen sein, dem zufolge die Völker dazu gebracht werden, sich dem Gott Israels zu beugen (3,8-9), und ein Rest Israels gesammelt und „unter allen Völkern auf Erden“ Lob und Ehre erfahren soll (3,12-20). Auch der Anfang von Johannes 12,15 ruft nach Thyen dieses Zephania-Kapitel auf (T555f.):

Wenn der Erzähler anstelle von Sacharjas Aufruf zu Freude und Jubel das Zitat mit den Worten: Fürchte dich nicht! einleitet, dürfte er, wie zuvor schon bei der Hinzufügung von *ho basileus tou Israēl* {der König von Israel} zum Zitat von Ps 118, das *tharsei Ziōn* {Fürchte dich nicht, Zion} aus der Rede vom Tag JHWHs in Zeph 3,16, vor Augen haben.

Dass in Vers 16 (T556) unvermittelt die Jünger Jesu erwähnt werden, darf nach Thyen nicht verwundern, da sie seit Johannes 6,68f. „stets da [sind], wo ihr Herr ist“:

Erst nach der Verherrlichung Jesu, und das heißt ja zugleich erst dadurch, daß der Geist-Paraklet sie an das Geschehen erinnert und sie in die ganze Wahr-

heit führt, werden die Jünger begreifen, daß Sacharja da über *Jesus* geschrieben hatte und daß die Festpilger recht hatten Jesus als dem König Israels zu huldigen.

In diesem Zusammenhang wendet sich Thyen auch gegen folgenden kritischen Einwand im Blick auf Vers 16 durch Barrett [414]:

„Die Erzählung widerspricht sich wirklich selbst“. Denn wenn sogar „die Jünger im Einzug Jesu nicht den Einzug des Messias sahen“, sei es doch höchst unwahrscheinlich, „daß die Menge dies tat. Warum sollten sie schneller die atl. Anspielung sehen? Joh aber schildert sie, wie sie Jesus als *ho basileus tou Israēl* {den König von Israel}... begrüßte“. Doch in unserer Erzählung *folgt* die „atl. Anspielung“ der Akklamation Jesu als des „Königs Israels“ durch die Menge ja erst ... Sie ist also keinesfalls deren Motiv.

Das Motiv der Menschen, die Jesus als König Israels bejubeln, wird nach Thyen wie nach Wengst in den Versen 17-18 nachträglich hervorgehoben:

Wie die V. 17f ausdrücklich erklären, ist das vielmehr ihr Bezeugen (*emartyrei*) des messianischen *Zeichens* der Erweckung des Lazarus von den Toten. Und daß die Jünger in Jesu Weg nach Jerusalem „nicht den Einzug des Messias“ gesehen hätten, ist doch weder explizit noch auch nur implizit gesagt. Was sie erst nach der Verherrlichung Jesu am Kreuz begreifen werden, ist vielmehr die *unverwechselbare Art* seines messianischen Königtums, die sich ihnen u. a. im Licht von Sach 9 erschließen wird. Und das gilt, trotz seines korrekten Bekenntnisses für Nathanael (1,45ff) natürlich ebenso wie für diese Pilgerscharen, die gleichwohl die Wahrheit proklamiert haben. ... Wie Kaiaphas (11,47ff) unwissend die Wahrheit sagt, so hat Gott hier durch den Mund der Pilgerscharen des Passafestes seinem messianischen Sohn das angemessene Lob bereitet.

Die in Vers 19 erscheinende Wendung „Siehe, alle Welt läuft ihm nach!“, mit der sich „die Pharisäer ... die Vergeblichkeit all ihrer bisherigen Bemühungen eingestehen müssen, Jesus zum Schweigen zu bringen“, begreift Thyen im Gegensatz zu Wengst als doppeldeutig, nämlich einerseits (T557) wie Barrett [415] als „eine gebräuchliche Redewendung in dem Sinne von ‚jedermann‘ (*tout le monde*)“:

Zum anderen aber ist es, wie das Wort des Kaiaphas über die Notwendigkeit des Sterbens Jesu für das Volk, wider den Willen der Sprecher zugleich eine prophetische Aussage über die Universalität des Evangeliums, die in dem eben durch das Zitat herbeigerufenen Sacharjateext ja bereits angelegt war und sich in der jetzt folgenden Szene von den „Griechen“, die Jesus gerne sehen wollen, fortsetzt.

Thyens Annahme zur hier angeblich ausgesagten „Universalität des Evangeliums“ findet aber im zitierten Sacharjateext nicht in dem Sinne eine Stütze, dass bereits dort eine Völkermission vorausgesagt worden wäre; vielmehr ging es um die Überwin-

derung der Unterdrückung und Zerstreuung Israels durch die Völker, um Israels Ehre und Leben wiederherzustellen. Wenn Thyen anders als Wengst ohne nähere Begründung präsentisch „alle Welt läuft ihm nach“ übersetzt, mag er den Aorist *apēlthen* {wörtlich: ging weg} als den Beginn einer Handlung verstehen, die immer noch andauert und sich fortsetzen wird.

Auch Ton Veerkamp⁸⁸³ vergleicht die „Erzählung über den Einzug in Jerusalem“ bei Johannes mit der „Erzählung bei den Synoptikern“ und stellt fest, dass diese sich „wesentlich“ voneinander unterscheiden:

Das Ereignis selbst ist bei allen das gleiche: Jesus reitet auf einem Esel, die Menge begrüßt ihn, indem sie ihm mit Zweigen des Olivenbaums zuwinkt und den Psalm 118 singt. Johannes schildert den Einzug als einen normalen Vorgang, zumindest erlebten ihn die Schüler so. Erst später erinnerten sie sich daran, dass es sich nicht um einen normalen Vorgang handelte, sondern dass der Jubel dem galt, der Lazarus erweckt hatte.

Diese Darstellung finde ich ein wenig seltsam, da sich die spätere Erinnerung der Schüler in Vers 16 doch auf das Verständnis des Einzugs in Jerusalem im Licht des Sacharjajats von Vers 15 bezieht und nicht auf die darauf folgenden Verse 17-18, in denen es um Lazarus geht. Das ändert aber nichts an der weiteren Interpretation.

Nach Veerkamp kann nur verstehen, „was hier geschieht“, wenn man den Psalm 118 kennt, der in „den messianischen Gemeinden ... eine große Rolle gespielt“ hat:

Alle Evangelisten kennen die öffentliche Liturgie – ein richtiges Volksfest! –, mit der die Paschapilger begrüßt werden. Psalm 118 diene als Begrüßungs- und Wechselsang für die Pilger, im Wechselsang zwischen den Pilgern und den Bewohnern der Stadt. Er fängt mit einem Wechselsang an (Verse 1-3):

Dankt dem NAMEN:
denn seine Solidarität in Weltzeit!
Sage doch Israel:
denn seine Solidarität in Weltzeit!
Sage doch das Haus Aarons:
denn seine Solidarität in Weltzeit ...

Es folgt ab V.5 ein längeres „Solo“ bis zu den Versen 17-18:

Ich werde nicht sterben, denn ich will leben,
die Taten des NAMENS will ich erzählen.
Gezüchtigt, gezüchtigt hat der NAME mich,
aber dem Tod hat er mich nicht übergeben.

Dann setzt der Wechselsang wieder ein (19-27a):

883 [Der messianische König, 12,12-19](#), Abs. 2-16 (Veerkamp 2021, 279-282; 2007, 28-30).

Öffnet mir die Tore der Bewährung.
Durch sie werde ich kommen, dem NAMEN zu danken.
Dies ist das Tor zum NAMEN,
Bewährte kommen da durch.
Ich danke DIR, wohl hast du mich erniedrigt,
aber DU bist zu meiner Befreiung geworden.
Der Stein, den die Bauleute verwarfen,
der ist zum Haupteckstein geworden.
Vom NAMEN her ist dies geschehen,
ein Wunder ist's in unseren Augen.
Dies ist der Tag, den der NAME gemacht hat,
jubeln wollen wir, uns freuen an ihm.
Ach DU, befreie doch (*hoschia^c-na*),
ach DU, errette doch (*hazlich^a-na*).
Gesegnet der, der kommt in seinem NAMEN,
wir segnen euch von SEINEM Haus her.
Gott ist der NAME, er leuchtet uns ...

Besonders hebt Veerkamp den Ruf *hoschia^c-na* im 25. Vers dieses Psalms hervor:

In allen großen christlichen Liturgien eröffnen Gesänge mit Worten dieses Psalms die Karwoche. Für alle Evangelisten war der Vers 25 („befreie doch, *hoschia^c-na*) ausschlaggebend. Im Christentum ist die abgeschliffene Form des Ausrufs *hoschia^cna*, *Hos(i)anna*, nicht nur sprachlich zu einer völlig abgegriffenen Floskel geworden, die bei Außenstehenden Ekel erregt.

Das heißt, in den Augen von Veerkamp ist der Hosianna-Ruf nicht einfach nur als Jubelruf zu verstehen, sondern als Ausdruck der Sehnsucht des Volkes Israel nach Befreiung aus seiner verzweifelten Situation der Versklavung unter die herrschende Weltordnung. Diese sehr allgemeine Hoffnung wird nun konkret auf Jesus als den messianischen König Israels bezogen:

Dann fügt Johannes das Wort „König“ nach dem Psalmvers: „Gesegnet der, der kommt mit seinem NAMEN“ ein: „der König Israels“. Die Messianisten machen aus einer jüdischen Liturgie der Pilgerbegrüßung einen Einzug des messianischen Königs. Bei Markus heißt es: „Befreie doch, Gesegneter, der kommt in seinem NAMEN – gesegnet das Königtum Davids – befreie doch, in den Höhen.“ Matthäus wird noch deutlicher: „Befreie doch, Sohn Davids, Gesegneter, der kommt in Seinem NAMEN, befreie doch, in den Höhen.“ Lukas schließlich: „Gesegnet der König, der kommt in Seinem NAMEN.“ Ein Königtum aus dem Haus David wird bei Johannes unterdrückt. Johannes kennt, wie wir sahen, keine davidische Herkunft Jesu; für Johannes ist er schlicht *Jesus ben Joseph aus Nazareth, Galiläa*. Freilich ist für ihn Jesus König, aber nicht wie David (18,36f.)!

In welcher Weise sich Jesu Königtum von einem Königtum davidischer Prägung unterscheidet, darauf weist Jesus in Vers 14 durch eine zeichenhafte Handlung hin:

Mitten im Tumult beim Einzug der Pilger in der Woche vor Pascha „findet Jesus ein Eselchen“. Bei den Synoptikern wird der Esel sozusagen vorab „bestellt“, damit ein königlicher Einzug stattfinden kann. 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.

Hier geht Veerkamp kritisch auf die oben erwähnte Bemerkung von Wengst ein (W367), dass „dieser König kein ‚hoher Herr‘ ist, sondern in Niedrigkeit kommt“:

Die Gefahr solcher Bemerkungen ist, dass der Messias ein netter, bescheidener König ist. Der Fehler liegt bei den meisten Kommentaren, dass sie den Schriftbeweis, den Johannes bringt, nicht ernst nehmen und ihn den heutigen Lesenden nicht erklären. So lernen diese nicht, Johannes „von der Schrift her“ zu lesen.

Nun hatten wir allerdings gesehen, dass sowohl Wengst als auch in noch größerem Umfang Thyen den Einzug Jesu in Jerusalem durchaus vor dem Hintergrund prophetischer Schriftstellen betrachten. Trotzdem war mein Eindruck, dass beide die Aussageabsicht des Johannes nicht konsequent genug von den auf die diesseitige Sammlung und Befreiung Israels bezogenen Verheißungen der Propheten her auslegen. Eine solche Auslegung versucht Veerkamp anzubieten:

Das Zitat stammt aus dem ersten der drei „Lastworte“, die dem Buch Sacharja angefügt sind. Sacharja 9,1-9 beschreibt vermutlich die Eroberung der Ostküste des Mittelmeeres von Tyrus bis Ekron (vom Libanon bis zur ägyptischen Grenze) durch Alexander, den Mazedonier. Das alles geschieht sozusagen „unter der Regie“ des Gottes Israels: „Der NAME hat ein Auge auf die Menschheit und auf alle Stämme Israels“, 9,1. Dann folgt das Fragment, aus dem das Zitat Johannes 12,15 stammt, Sacharja 9,9f.:

Juble laut, Tochter Zion,
blase die Trompete, Tochter Jerusalems,
Dein König kommt zu dir,
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, Kavallerie⁸⁸⁴ aus Jerusalem,

884 Veerkamp betrachtet an dieser Stelle das hebräische Wort *ssuss*, „Pferd“, als „ein Kollektiv-

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.

Genau diesen Text hatte auch Thyen zitiert und im Sinn einer Zurückweisung aller „möglichen nationalistischen Untertöne und Hoffnungen“ des Königtums Jesu verstanden. Veerkamp setzt die Akzente anders. In seinen Augen mag Sacharja ursprünglich an einen Friedensschluss erinnert haben, den ein für seine Größe bewunderter König wie Alexander zwischen verfeindeten Mächten in Israel durch seine militärische Übermacht erzwungen hat, aber für seine Charakterisierung der politischen Absichten Jesu konzentriert sich Johannes auf einen Frieden, den ein König erreicht, der „auf einem Eselchen“ reitet und seine Erhöhung ans römische Kreuz erfahren wird:

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.

In seiner Interpretation von Vers 19 macht Veerkamp auf die unterschiedlichen Interessenlagen und Sichtweisen von Pharisäern und Hohepriestern aufmerksam:

Die Peruschim, bewandert in den Schriften, verstehen sehr gut, was sich hier abspielt. „Es hat keinen Zweck“, sagen sie, „die Welt ist ihm nachgegangen.“ Meistens versteht man diesen Satz als eine Ankündigung, dass jetzt noch härtere Mittel einzusetzen sind. Welche anderen Mittel bleiben ihnen? Nein, der Satz ist resignierend. Sie wissen nicht, was zu tun ist. Die Priester aber wissen es!

nomen, das Pferdwesen, und zwar für den Krieg“, daher seine Übersetzung „Kavallerie“.

Bereits in Johannes 12,10 war ja der Beschluss der Priesterschaft, auch Lazarus zu töten, ohne Beteiligung der Pharisäer gefasst worden. Offenbar sieht Johannes bei aller Kritik am rabbinischen Judentum seiner Zeit die Hauptverantwortung für den Tod Jesu und auch für die Entwicklungen, die zur Zerstörung des Tempels führten, doch bei einem Hohepriestertum, das mit Rom kollaborierte – und zwar bis hin zur Anerkennung des Kaisers als einzigem König (19,15).

Johannes 12,20-22: Einige Griechen wollen Jesus sehen, vermittelt durch Philippus und Andreas

12,20 Es waren aber einige Griechen unter denen,
die heraufgekommen waren, um anzubeten auf dem Fest.

12,21 Die traten zu Philippus, der aus Betsaida in Galiläa war,
und baten ihn und sprachen: Herr, wir wollen Jesus sehen.

12,22 Philippus kommt und sagt es Andreas,
und Andreas und Philippus sagen's Jesus.

[11. September 2022] Zur Auslegung von 12,20-22 gehe ich zunächst auf Hartwig Thyen ein. Was Vers 20 betrifft erblickt er (T557f.) eine „tiefe Ironie“ in dem Umstand, dass „nach dem Satz: ‚Siehe, alle Welt läuft ihm nach‘ jetzt kaum zufällig ... ‚einige Griechen‘ (*Hellēnes tines*) erscheinen, die sich mit dem Wunsch, Jesus kennenzulernen, an Philippus wenden“. Allerdings „dürfte es sich“ nach Thyen

bei diesen Leuten kaum um ‚Griechen‘ im eigentlichen Sinn, oder in jüdischer Perspektive gesagt: um Heiden handeln. Denn sie werden als solche gekennzeichnet, die ... zu den Festpilgern gehören, die zur Feier des Passa nach Jerusalem gekommen sind. Da aber Heiden von der Teilnahme gerade am Passafest strikt ausgeschlossen waren, muß es sich bei diesen ‚Griechen‘ um griechisch sprechende Juden aus der Diaspora handeln, oder, wenn nicht um von einer jüdischen Mutter als Juden Geborene, zumindest um zu Juden Gewordene, nämlich um Proselyten.

Zwar „mag sich hier in dem Erscheinen dieser ‚Griechen‘ die nachösterliche Sammlung der verstreuten Gotteskinder auch unter den Heiden symbolisch schon *ankündigen*“, man darf

diese Hellenen jedoch schwerlich wie Lindars als „Repräsentanten der heidenchristlichen Kirche“ oder gar als „Repräsentanten der Heiden“ (Kossen)⁸⁸⁵ ansehen. Denn zu derart groben Anachronismen ist Johannes, wie der unmittel-

885 Thyen zitiert von Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCB, London 1972, 427, die Worte „representatives of the Gentile Church“, und von H. B. Kossen, *Who Were the Greeks of John 20,20?* In: *NT. Supp* 24, FS J. N. Sevenster, Leiden 1970, 108, die Worte „representatives of the gentiles“. Weiter zitiert Thyen Charles Kingley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 415.

bar folgende Abschnitt zeigt, nicht geneigt. Denn Barrett erklärt treffend, daß das Evangelium „erst nach der Kreuzigung sowohl Juden als auch Heiden“ erreichen wird. Doch daß dann für Johannes – im Unterschied zu Paulus, der nach Röm 9-11 an der bleibenden Erwählung Israels festhalte – „Jesus keinen Platz mehr im Judentum“ und dieses „für sich selbst seinen Platz in den Plänen Gottes verworfen“ haben soll, vermögen wir dem Evangelium nicht zu entnehmen.

Dass in Vers 21 „ausgerechnet Philippus hier von jenen ‚Griechen‘ angesprochen wird“, ist nach Thyen wohl darauf zurückzuführen (T558f.),

daß er, der Meinung unseres Erzählers nach und seiner Herkunft aus Betsaida entsprechend, auch des Griechischen mächtig war. Philippus berät die Bitte der Griechen nun mit dem bereits vor ihm berufenen Andreas (1,35ff), der ebenfalls Träger eines griechischen Namens und sein gaulanitischer Landsmann ist (nach 1,44 stammt das Brüderpaar Andreas und Simon Petrus auch aus Bethsaida). Philippus und Andreas kommen überein, Jesus die Bitte der Griechen vorzutragen.

Klaus Wengst betont zum mit Vers 20 beginnenden Abschnitt (W369), dass ebenso unvermittelt einige „zum Pessachfest gekommene Griechen“ erwähnt werden, die „mit Jesus bekannt gemacht werden wollen“, wie diese auch „sofort wieder aus der Szene“ verschwinden:

Statt ihrer treten in V. 29 und 34 „die Leute“ auf, die durch V. 34 eindeutig als jüdisch gekennzeichnet sind. In der Rede Jesu sind allerdings die Griechen implizit mit im Blick.

Gegen Thyen sind Wengst zufolge (W370) diese Griechen, die nach Vers 20 auf dem Fest anbeten und nach Vers 21 Jesus sehen wollen, aber wohl nicht „Proselyten“,

die durch ihren Übertritt ganz zum Judentum gehörten mit allen Rechten und Pflichten, sondern „Gottesfürchtige“ – Sympathisanten aus der hellenistischen Welt, die vom Judentum aufgrund seines Monotheismus und seiner Ethik angezogen waren. Sie traten nicht zum Judentum über, vor allem wohl aus sozialen und ökonomischen Gründen, um nicht von ihrer nichtjüdischen Umwelt isoliert zu werden, nahmen aber am synagogalen Leben teil und unterstützten die jüdischen Gemeinden. Gelegentlich beteiligten sich auch einige an Wallfahrtsfesten. So erwähnt Josephus im Blick auf das Pessachfest vor der Zerstörung Jerusalems „Nichtjuden, die zum Gottesdienst da waren“ {[Bell. 6, 9, 3](#)}.

Diese Josephus-Stelle bestätigt nach Wengst (W371) gegen Thyen, dass sich auch gottesfürchtige Menschen aus den Völkern „im äußeren Vorhof aufhalten, bestimmte Opfer darbringen und Weihgeschenke stiften“ konnten.

Im Zusammenhang mit dem Wunsch dieser „Griechen“, Jesus zu sehen, hält Wengst es für „eigenartig“ und gewiss nicht für einen „Zufall, dass sich an dieser Stelle gehäuft **Übertreibungen und auch Verzeichnungen in der Interpretation** finden.“

Wenn etwa Hirsch⁸⁸⁶ schreibt: „Allein das vierte Evangelium wagt das Ungeschichtliche, Jesus selbst mit gottesfürchtigen griechischen Heiden in Berührung zu bringen“, so übersieht er,

dass es hier zu gar keiner „Berührung“ kommt. Zu einer Berührung mit Nichtjuden kommt es dagegen in den anderen Evangelien in Gestalt des „Hauptmanns von Kafarnaum“ (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10), der in Lk 7,4f. deutlich als „Gottesfürchtiger“ gezeichnet wird, in Gestalt der kanaanäischen Frau (Mt 15,21-23; Mk 7,24-30) und im Wirken Jesu in der Dekapolis (Mt 8,28-34; Mk 5,1-20; Lk 8,26-39). Nach Johannes treten „einige Griechen“ zwar an Philippus heran, aber sie kommen nicht zu Jesus und „sehen“ ihn nicht.

Andere Exegeten setzen ihre Fehlinterpretation von Vers 19 fort, in der Welt, die Jesus nachläuft, nicht die jüdische Volksmenge des Einzugs in Jerusalem zu sehen, sondern die Völkerwelt, die durch die wenigen Griechen repräsentiert sein soll. Dass damit die Sendung Jesu nach dem Johannesevangelium von den Juden zu den Heiden übergeht, formuliert Käsemann⁸⁸⁷ in größtmöglicher Zuspitzung:

„Hier ist in einem Bilde von äußerster Symbolkraft dargestellt, daß das (!) Heidentum gleichsam in einem Vortrupp von sich aus und ohne besonderen Anlaß zu Jesus hindrängt, während zur gleichen Zeit die (!) Juden den Mord des Gottgesandten planen“.

Solche Exegeten lassen Wengst zufolge nicht nur die geringe Zahl der Griechen und ihr sofortiges Verschwinden aus dem Evangelium außer Acht, sondern auch, dass mit „den jüdischen Gegnern Jesu... im Johannesevangelium trotz aller Pauschalisierung ... die führenden Kräfte“ und nicht alle Juden insgesamt gemeint sind.

Nachdem diese „Griechen ... an Philippus ... als Vermittler“ herangetreten sind, wendet sich dieser in Vers 22 (W371f.)

nicht direkt an Jesus, sondern an seinen Mitschüler Andreas. ... Beide, Andreas und Philippus, haben sich ... bei ihrem ersten Auftreten im Evangelium als Vermittler an Jesus betätigt, die ihm je einen weiteren Schüler zuführten. Beide sind – einschließlich der in den anderen Evangelien genannten – die einzigen Schüler Jesu, die einen rein griechischen Namen tragen. Diese beiden gehen nun gemeinsam zu Jesus und tragen ihm die Bitte der Griechen vor. Im Blick auf die geschilderte Situation wären also für eine erfolgreiche Vermitt-

886 Wengst zitiert Emanuel Hirsch, Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936, 309.

887 Wengst zitiert Ernst Käsemann nur mit der Quellenangabe: „Johannes 12,20-26, 254“, vermerkt aber in seinem Literaturverzeichnis nur Ernst Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen, 3. Aufl. 1971, so dass unklar bleibt, ob er sich auf dieses oder ein anderes Werk Käsemanns bezieht. Wengst gibt auch nicht an, ob er die Ausrufezeichen in Klammern hinzugefügt hat, was ich vermute.

lung die besten Voraussetzungen gegeben – und doch kommt es zu keiner direkten Begegnung zwischen den Griechen und Jesus.

Dass „Johannes eine solche Begegnung nicht erzählt“, liegt nach Wengst (W372) nicht nur am Wissen des Evangelisten um das lediglich innerjüdische Wirken Jesu. Den darüber hinaus vorliegenden Grund formuliert Wengst allerdings in seltsam gewundener Weise:

Er wertet die nicht erfolgte Begegnung in der gleich folgenden Rede theologisch aus und zeigt, wie und wo es nach Ostern zur Begegnung mit Jesus kommt. Aber das gilt dann nicht nur für Griechen.

Wie kann man eine „nicht erfolgte Begegnung“ auswerten? Meint Wengst, dass Jesus mit seiner Rede über das Weizenkorn, das sterben muss, darauf aufmerksam macht, wie schwierig es ist, ihm nachzufolgen? Interpretiert er die Erwähnung der Griechen zwar nicht wie diejenigen, die er soeben kritisiert hat, als Abkehr Jesu von den Juden zu den Heiden, wohl aber im Sinne eines Nadelöhrs, durch das nach Ostern dann doch die Menschen der Völker mit den Juden zu Jesus gelangen können?

Sicherlich zu Recht schätzt Wengst das Johannesevangelium als „in jüdischem Kontext geschrieben“ ein und lehnt Schlussfolgerungen aus Johannes 12,20-21 ab, die auf vorwiegend heidnische Adressaten hindeuten:

Johannes setzt unter seiner Leser- und Hörerschaft gewiss auch Nichtjuden voraus, wie einige erklärende Bemerkungen über Jüdisches deutlich machen. Darauf weisen ebenfalls die hier erwähnten „Griechen“ hin, die zu den schon in 10,16 und 11,52 auch in den Blick Genommenen gehören. Aber dass es zu keiner Begegnung kommt, dass diese Griechen nur eben erscheinen, um sofort wieder zu verschwinden, macht es nicht gerade wahrscheinlich, den nichtjüdischen Anteil an der ursprünglichen Leser- und Hörerschaft des Evangeliums hoch zu veranschlagen. Daher ist es ebenfalls unwahrscheinlich, ausgerechnet an dieser – für historische Auswertung vagen – Stelle den entscheidenden Bezugspunkt auf **die textexterne Welt der Leser- und Hörerschaft** zu sehen.

Damit wendet sich Wengst vor allem gegen Jörg Frey,⁸⁸⁸ der behauptet,

dass die Griechen von 12,20f. die Vorhut der zu Jesus kommenden „Heidenwelt“ bildeten; in ihnen könnten sich die „heidenchristlichen“ Adressaten des Evangeliums in Kleinasien wiederfinden. Er entfaltet seine These, indem er „nur versteckt subtile Hinweise auf die durch Jesu Tod begründete spätere

888 Wengst bezieht sich auf Jörg Frey, Heiden – Griechen – Gotteskinder, in: Reinhard Feldmeier (Hg.), Die Heiden: Juden, Christen und das Problem des Fremden, Tübingen 1994, 228-268 (die folgenden Seitenzahlen dieses Abschnitts in eckigen Klammern beziehen sich auf Zitate aus diesem Werk).

Heidenmission und die Heilsteilhabe der Heidenchristen“ aufspürt, die der Evangelist in sein Werk „eingefügt“ habe [263].

Zur Widerlegung von Frey weist Wengst „nur auf zwei offenkundige Verzeichnungen des johanneischen Textes bei der Darstellung der These“ hin:

1. Im Blick auf 12,20f. spricht Frey von zu Jesus „strömenden“ Griechen [257] und sagt noch einmal, „der Evangelist“ lasse „die Griechen zum irdischen Jesus hinströmen“ [262]. Der Text spricht von „einigen Griechen“. 2. „Die Rettung“, das sei „der Retter“, „ist“ nach 4,22 von den Juden „gekommen“ und nach 7,35 zur Diaspora der Griechen „gegangen“ [263]. Im Text von 4,22 steht das Präsens (*estín*).

Aber selbst wenn Freys „Verortung“ des Johannesevangeliums in der Heidenwelt als eine „denkbare Möglichkeit ... nicht schlechthin ausgeschlossen werden kann“, stellt Wengst die berechtigte Frage, ob man diese einfach kritiklos nachzeichnen und übernehmen darf, wie es Frey mit folgenden Worten tut [263]:

„Ekklesiologische Begriffe, die einst das alttestamentliche Gottesvolk auszeichneten, werden nun für die ‚wahren‘, eschatologischen, an Christus glaubenden ‚Israeliten‘ (1,47) und über das Gottesvolk hinaus für die universal ‚gesammelten‘ Gotteskinder, den neuen *laós* {Volk}, die eine Herde unter dem einen Hirten verwendet“.

Nach Ton Veerkamp⁸⁸⁹ beginnt mit Vers 20 ein Abschnitt, der bis Vers 36 reicht und den er mit „Er verbarg sich vor ihnen“ überschreibt:

Dieses Stück hat drei Teile. 1) Das Weizenkorn; 2) Meine Seele ist erschüttert; 3) Wer ist dieser *bar enosch* {Menschensohn}? Die Teile 1) und 2) sind durch die Worte *psychē*, „Seele“, und *doxa*, „Ehre“, die Teile 2) und 3) durch das Wort *hypsothēnai*, „erhöht werden“, verklammert. Es geht einmal mehr um die Frage, wer der Messias ist und was mit ihm geschehen wird.

Was die in Vers 20 erwähnten „Griechen“ betrifft, erwähnt Veerkamp die darauf bezogenen Spekulationen der Exegeten und tendiert selbst zur von Wengst vertretenen Annahme:

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“.

889 [Er verbarg sich vor ihnen, 12,20-36](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 282; 2007, 30), und [Das Weizenkorn, 12,20-26](#), Abs. 2-6 (Veerkamp 2021, 283-284; 2007, 31).

Was Johannes in den Versen 21 und 22 über den Zugang dieser Griechen zu Jesus darlegt, interpretiert Veerkamp als Bestätigung seiner Überzeugung, dass der vierte Evangelist sich mehr als die drei anderen auf Israel als seine Zielgruppe konzentriert:

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 Respektperson, 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 Galiläa 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 kenne keine „Heidenmission“ als genuinen messianischen Auftrag. Andererseits wird der Zugang nicht völlig ausgeschlossen. Es wird aber eine hohe Hürde errichtet.

Auf diese Hürde kommen wir erst in der Auslegung der folgenden Verse zu sprechen, in denen Jesus

seine heutigen und künftigen Schüler umgehend darüber auf[klärt], 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.

Mit dieser Einschätzung geht Veerkamp davon aus, dass die „messianische Bewegung, die Jesus als Messias Israels sieht, ... in der Zeit, in der Johannes schrieb, extrem zersplittert“ war und dass ein „einheitlicher, über die ganze (*kath' holon*) römische Welt verbreiteter Messianismus ... damals nicht in Sicht“ war. Das änderte sich jedoch in den darauf folgenden Jahrzehnten:

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 Gojim, aus der messianischen Gemeinde des neuen Israels etwas anderes als den Ort machen würde, in den die auseinandergejagten 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.

Wenn man sich vor Augen hält, in welcher massiver Weise die heidenchristlich dominierte Kirche das Johannesevangelium zu antijüdischen Zwecken in ihren Dienst nehmen würde, ist eine solche johanneische Zurückhaltung nur allzu gut zu begreifen, wenngleich sie leider ihr Ziel nicht zu erreichen vermochte.

Johannes 12,23-26: Die Stunde des sterbenden Weizenkorns und seine Nachfolger

12,23 Jesus aber antwortete ihnen und sprach:

Die Stunde ist gekommen,
dass der Menschensohn verherrlicht werde.

12,24 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:

Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein;
wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht.

12,25 Wer sein Leben lieb hat, der verliert es;
und wer sein Leben auf dieser Welt hasst,
der wird's bewahren zum ewigen Leben.

12,26 Wer mir dienen will, der folge mir nach;
und wo ich bin, da soll mein Diener auch sein.
Und wer mir dienen wird, den wird mein Vater ehren.

[12. September 2022] Die in Vers 23 beginnende Rede Jesu begreift Klaus Wengst (W373) als Antwort auf

Andreas und Philippus, ohne auf die von ihnen vermittelte Bitte der Griechen direkt einzugehen. Diese treten nicht mehr auf, werden auch in der Rede Jesu nicht erwähnt. Stattdessen sagt er, die Stunde sei gekommen, und entfaltet das zunächst unter dem Aspekt der Nachfolge. Das ist eine indirekte Antwort auf die an ihn herangetragene Bitte der Griechen, insofern den das Evangelium Lesenden und Hörenden zu verstehen gegeben wird, dass sie in der durch Jesu Tod eröffneten Möglichkeit der Nachfolge Jesus „sehen“, mit ihm bekannt werden und bleiben können. Diese Antwort kann erst nach Ostern gegeben werden. Sie wird auf dem vermittelten Weg, den die Bitte genommen hat, in umgekehrter Richtung erfolgen. Deshalb geraten in der erzählten Situation die Griechen sofort wieder aus dem Blick.

Tatsächlich ist es auffällig, dass nach der umständlichen Art und Weise, in der das Anliegen der Griechen an Jesus übermittelt wird, keine direkte Begegnung mit Jesus ermöglicht wird und die Griechen sang- und klanglos aus der Erzählung verschwinden. Sollte hier wirklich, wie Wengst annimmt, sozusagen eine Leerstelle angedeutet sein, die „erst nach Ostern“ gefüllt werden kann? Dann könnte die umständliche Vermittlung einer Begegnung der Griechen mit Jesus ein Fingerzeig dafür sein, welche Voraussetzungen ernstzunehmen sind, damit wir Menschen aus den Völkern die Botschaft des Evangeliums begreifen: Wir brauchen die Vermittlung durch jüdische

Menschen, die auf den Messias Israels vertrauen und ihn von den jüdischen heiligen Schriften her als die Verkörperung des befreienden NAMENS des Gottes Israels bezeugen. Die Ehre dieses NAMENS besteht zu allererst in der Befreiung Israels inmitten der Völker – und in einer so befreiten Welt können auch wir befreit im Einklang mit Israel leben.

Mit Josef Blank⁸⁹⁰ mag Wengst die „Aussage, ‚die Stunde‘ sei gekommen“,

„als Überschrift oder als Angabe des Hauptmotivs für den ganzen Abschnitt 12,20-36 ansehen“. Bisher wurde dreimal konstatiert, dass die Stunde Jesu noch nicht gekommen sei (2,4; 7,30; 8,20). In 7,30 und 8,20 war damit die Vergeblichkeit von Versuchen begründet worden, ihn festzunehmen. Ist nun die Stunde gekommen, heißt das, dass der nächste Versuch gelingt. Es wird noch dauern, bis Johannes davon in Kap. 18 erzählt. Doch schon das Bildwort im nächsten Vers macht eindeutig klar, dass die gekommene Stunde die Stunde der Passion und des Todes Jesu ist. Dennoch wird ihr Inhalt damit umschrieben, „dass der Menschensohn verherrlicht werde“. In dem Passiv ist Gott logisches Subjekt: Er hat seine Herrlichkeit, seine Ehre im Kreuz Jesu gesucht (5,44). Er ist es, der sich mit dessen Tod identifiziert.

In diesem Zusammenhang weist Wengst darauf hin, dass im „Johannesevangelium ... die Bezeichnung Jesu als des Menschensohnes auffällig ... mit der Rede vom Erhöht- und Verherrlichtwerden“ verbunden ist; das wurde bereits in 1,51 und 6,62 angedeutet und wird in 12,32.34 noch einmal aufgegriffen. Nach Wengst geht es dabei immer darum, „die Präsenz Gottes gerade im Kreuzesgeschehen auszusagen. Da Gott in diesem Tod präsent ist, ist es kein vergeblicher und fruchtloser Tod, sondern ein Tod, der ‚viel Frucht bringt‘“, was in Vers 24 in einem Bildwort ausgeführt wird:

„Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich; wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht.“ Johannes betont hier den Gegensatz des Bleibens für sich, der Vereinzelung auf der einen Seite und der „vielen Frucht“ auf der anderen Seite. Das macht das Weizenkorn anschaulich, das „sterben“ muss, um „viel Frucht“ zu bringen.

Indem Jesus (W373f.) „nicht für sich“ bleibt, erwächst aus seinem Tod (W374)

als Frucht die Gemeinde, die in diesem Tod die sich selbst hingebende Liebe Gottes erkennt (3,16), sich darauf einlässt und verlässt und von ihr lebt. Dieses Bildwort enthält die darüber hinausgehende allgemeine Aussage, dass Sterben die Bedingung für Leben sein kann.

Diese allgemeine Aussage wird nach Wengst in Vers 25 „ohne Bild aufgenommen und negativ und positiv ausgeführt“, indem „ein fast unmerklicher Übergang von Je-

890 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 310.

sus zu seinen Schülern“ erfolgt: „Die ihr Leben lieben, verlieren es; aber die ihr Leben in dieser Welt hassen, werden es für das ewige Leben bewahren.“

Zu diesem Wort verweist Wengst auf „enge **Parallelen** in den anderen Evangelien“, von denen Johannes allerdings „in der Formulierung, nicht in der Sache“, abweicht (Mt 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24 sowie Mt 10,39; Lk 17,33), und auf eine ganz paradoxe Aussage in der rabbinischen Tradition,⁸⁹¹ der zufolge

unter den zehn Fragen, die „Alexander der Makedonier“ an „die Alten des Südens“ richtete, die folgenden [waren]: „Was soll ein Mensch tun, dass er lebe?“ Sie sagten ihm: ‚Er bewirke sein Sterben.‘ ‚Was soll ein Mensch tun, dass er sterbe?‘ ‚Er bewirke sein Leben.‘“ Die Antworten können präziser und markanter auch so übersetzt werden: „Er töte sich selbst.“ „Er belebe sich selbst.“ Im hebräischen Text stehen außer dem Objekt nur Formen der Verben „leben“ und „sterben“.

Den johanneischen Vers 12,25 legt Wengst folgendermaßen aus:

Die ihr Leben lieben, die nur auf die eigene Selbstverwirklichung aus sind, werden es gerade damit verfehlen. Wenn er auf der anderen Seite vom Hassen des Lebens in dieser Welt spricht, meint er damit so wenig einen prinzipiellen Masochismus, wie der rabbinische Text an Selbstmord denkt, der noch zugespitzter von Selbsttötung redet. Das hier gemeinte Hassen verneint diejenige „Liebe“, die nur das eigene Leben, die Durchsetzung der eigenen Interessen im Blick hat. Demgegenüber ist hier die Erfahrung von Leben im Blick, die sich gerade in der Hingabe an andere einstellt. Dafür steht Jesus selbst ein, der nach 10,17f. sein Leben einsetzt, auf dass er es wieder erhalte.

Im ersten Teil von Vers 26 wird dann Wengst zufolge nicht mehr allgemein „vom Gewinnen und Verlieren des Lebens“ gesprochen, sondern konkret vom Dienst für Jesus:

„Wer mir dienen will, soll mir nachfolgen.“ Das „Dienen“, von dem hier die Rede ist, hat seinen ursprünglichen Ort im Verhältnis von Lehrer und Schüler. Der Schüler geht nicht nur zum Unterricht zu seinem Lehrer, sondern lebt mit ihm zusammen und dient ihm. ... Da Jesus aber keinen festen Wohnsitz hatte, sondern „umherzog“, wie das Johannesevangelium mehrfach vermerkt, konnten Schüler nur Lebensgemeinschaft mit ihm haben und bei ihm in die Schule gehen, indem sie ihm buchstäblich nachfolgten. Dieses Nachfolgen wurde nachösterlich so aufgenommen, dass es – in Entsprechung zum Verhalten Jesu – die Preisgabe des Lebens für andere bezeichnete.

Den zweiten und dritten Teil von Vers 26 sieht Wengst als eine „Verheißung“ für diejenigen, die Jesus nachfolgen (W374f.):

891 Wengst zitiert den Traktat Tamid 31b.32a im babylonischen Talmud nach P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1, 587f.

„Wo ich bin, da wird auch sein, wer mir dient. Diejenigen, die mir dienen, wird mein Vater ehren.“ Die Nachfolge ist der Ort, wo Jesus nach Ostern zu „sehen“ ist, wo Menschen mit ihm bekannt werden können. Hier liegt die Antwort auf die Bitte der Griechen, eine Antwort, die alle das Evangelium Lesenden und Hörenden beherzigen sollen. Nicht von ungefähr wird ihnen Ehre durch Gott verheißen. Ist doch der Weg der Nachfolge nicht unbedingt einer, der imponiert und sich selbst Ehre zu schaffen vermag – wie ja auch der irdische Weg Jesu nicht im Triumph endete, sondern in der schmachvollen Erniedrigung des Kreuzestodes. Wie aber Jesus nicht seine eigene Ehre sucht, sondern sie bei Gott aufgehoben weiß, der seinerseits seine Ehre im Kreuz Jesu gesucht hat, verheißt er hier den ihm Nachfolgenden Ehre von Gott.

Indem Wengst hier Jesu Verheißung der „Ehre von Gott“ mit der Erfüllung der Bitte der Griechen, ihn zu sehen, verbindet, lässt er allerdings außer Acht, worauf die Ehre des Gottes Israels und die Ehrung durch ihn letzten Endes hinausläuft: Sie besteht ja nicht im Kreuzestod Jesu als solchem und auch nicht allgemein in der Auferstehung der Toten, sondern in der durch Jesu Tod am römischen Kreuz erfolgenden Überwindung des Fürsten dieser Welt und dem dadurch ermöglichten Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker.

Hartwig Thyen (T559) betrachtet die Antwort Jesu an Philippus und Andreas in Vers 23 als ein

Rätselwort: „Die Stunde ist gekommen, daß der Sohn des Menschen verherrlicht wird!“, als ob zwischen der Ankunft jener ‚Griechen‘ und dem Gekommensein der Stunde der Verherrlichung des Sohnes des Menschen eine geheime Beziehung bestünde. Diese Koinzidenz kommt u. a. in dem Spiel mit dem doppeldeutigen Ausdruck *doxasthēnai* zur Sprache, sofern hier der Augenblick, da alle Welt einschließlich der Vertreter der fernen Diaspora ihm „nachläuft“, um ihm die ihm gebührende „Ehre“ (*doxa*) zu erweisen, und die „Stunde“, da der Vater den Sohn des Menschen mit seiner Herrlichkeit (*kavod*) bekleiden wird, zusammen fallen ...

So gesehen kann die Stunde Jesu in dem Augenblick kommen, in dem nicht nur nach Johannes 4 die Samaritaner Jesus als den Befreier der Welt anerkannt haben, sondern sowohl Juden von Jerusalem/Judäa ihm nachlaufen als auch Juden aus der fernen Diaspora (oder gottesfürchtige Menschen aus den Völkern) Jesus ihn sehen wollen. Wie Wengst schließt damit auch Thyen aus, dass mit der Ankunft der Griechen das von Jesus vermittelte Heil von den Juden auf die Völker übergeht. Dennoch erinnert Thyen zufolge

die Wiederaufnahme des Prädikats *ho hyios tou anthrōpou* {der Sohn des Menschen} aus 3,14ff daran, daß diese „Erhöhung“ und „Verherrlichung“ des Sohnes des Menschen geschehen „muß“, daß die *Welt* durch ihn gerettet werde (*hina sōthē ho kosmos di' autou*: 3,17). Wir haben oben das mit der Er-

zählung von der Auferweckung des Lazarus einsetzende „zweite Buch unseres Evangeliums“ das „Buch der Doxa“ genannt, denn während im ersten Buch, dem vom Zeugnis des Johannes gerahmten „Buch der Martyria“, stets betont war, daß Jesu „Stunde“ oder *kairos* (7,6ff) noch nicht gekommen sei (2,4; 7,30; 8,20), heißt es jetzt erstmals im bezeichnenden Modus des griechischen Perfekts (*elēlythen*), daß diese Stunde nun angebrochen und da ist (vgl. 13,1; 17,1 und Mk 14,41: *ēlthen hē hōra* {die Stunde ist gekommen}).

In der mit Vers 23 beginnenden Rede erläutert Jesus „im Spiel mit synoptischen Prätexten ..., daß der irdische Tod des Menschensohns Teil und Vorbedingung seiner himmlischen Verherrlichung ist.“ Barrett⁸⁹² zufolge erinnert das „Wort vom Weizenkorn, das sterben muß, ehe es Frucht tragen kann“,

„an die synoptischen Gleichnisse über Saat und säen (Mk 4,3-9.26-29.30-32; Mt 13,3-9.42-30.31f; Lk 8,4-8; 13,18f). Die folgenden Logien (V 25f) über den Verlust und die Errettung des Lebens werden mit nur geringen Veränderungen aus Mk (8,34f; Mt 10,39; Lk 9,23f; 17,33) entnommen. V. 27-30 entstammen den synoptischen Erzählungen über den Kampf Jesu in Gethsemane (Mk 14,32-42; Mt 26,36-46; Lk 22,40-46), und der Schlußabschnitt kehrt zurück zu den Bildern von Licht und Finsternis“.

Erst Johannes macht „das Wort vom Weizenkorn dadurch, daß es in die Erde fallen und *sterben* muß, um reiche Frucht zu bringen, ... zur Metapher für seinen eigenen Tod und sein Begräbnis“. Und diese reiche Frucht besteht in der Sammlung der „Gotteskinder“, die an Jesus glauben (T559f.):

So wie die Ankunft der Samaritaner zeigt, daß das Feld „weiß ist zur Ernte“ (Joh 4,31ff), so zeigt das Kommen der Griechen an, daß die Stunde geschlagen hat, da eine Herde unter dem einen guten Hirten sein wird.

Auch in Vers 25 sieht Thyen (T560) wie Barrett [418], ein bewusstes johanneisches Spiel „mit dem Markustext“ 8,35, statt die Unterschiede zu den synoptischen Varianten „Mk 8,35; Lk 9,24; Mt 10,39; 16,25 und Lk 17,33“ auf unterschiedliche mündliche Überlieferungen zurückzuführen, da der Text

mit seinem Gegenüber von ‚Liebe‘ und ‚Haß‘, mit seiner Rede vom *kosmos houtos* {diese Welt} sowie von der *zōē aiōnios* {ewiges Leben} allzu deutlich das Gepräge der Handschrift unseres Evangelisten zeigt und ihm zudem wie in Mk 8,35 Jesu Ankündigung seines Sterbenmüssens unmittelbar vorausgeht und ihm hier wie da der Ruf zur Nachfolge folgt...

Was bedeutet nun in diesem Vers nach Thyen das Lieben oder Hassen des eigenen Lebens?

892 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 415 (auf ein weiteres Barrett-Zitat in diesem Abschnitt verweise ich durch eine Seitenzahl in eckigen Klammern).

„Sein Leben zu lieben“ heißt, das eigene Leben und Überleben als der Güter Höchstes zu betrachten, es heißt, allein darauf bedacht zu sein, die eigenen Interessen durchzusetzen, und das Ansehen unter den Menschen über dasjenige vor Gott zu stellen und damit das Grundgebot Israels von Dtn 6,4f mit Füßen zu treten.

Die „Rede vom *misein* des eigenen Lebens ‚in dieser Welt‘“ klagt demgegenüber „die durch das Grundgebot geforderte *Rangordnung*“ ein:

Anstatt mit dem so emotional gefärbten ‚Hassen‘ wird man *misein* darum im Sinne seines biblischen Gebrauchs als Wiedergabe des hebräischen *βanaʿ* (vgl. Dtn 21,15; Gen 29,31ff) besser durch ‚hintansetzen‘ oder dem höheren Gut gegenüber ‚geringachten‘ übersetzen. Sachlich am nächsten steht V. 25f wohl Lk 14,26, wo ebenfalls von der Notwendigkeit die Rede ist, die Sorge um das eigene Leben hinten zu setzen: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern und überhaupt sein eigenes Leben geringachtet (*misei ... kai tēn psychēn heautou*), so kann er nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein“.

Auf diese Weise wird in den Versen 25 und 26 „zusammen mit den angeredeten Jüngern und den zuhörenden Pilgerscharen (V. 29) nun auch der implizite Leser“ in die „Notwendigkeit des ‚Sterbens‘ miteinbezogen“, das von Jesus ausgesagt wurde (T560f.):

Nach der Beschreibung Marthas als derjenigen, die beim bethanischen Mahl den Gästen und Jesus ‚diente‘ (*diēkonei*: 12,2), begegnet das Lexem *diakonein* {dienen} im gesamten übrigen Evangelium nur noch zweimal, nämlich in unserem V. 26. Und die Bezeichnung dessen, der Jesus dient und ihm nachfolgt als sein *diakonos* {Diener} findet sich nach der Benennung der Saaldiener als *diakonoi*, die im Unterschied zu ihrem ahnungslosen Speisemeister um das Woher des köstlichen Weines wußten und nach dem Gebot der Mutter Jesu „alles taten, was er ihnen sagte“ (2,5 u. 9) ebenfalls nur hier ... Wo immer Jesus ist, nämlich in Leben oder Tod, in Niedrigkeit und Angst oder in Herrlichkeit, da wird auch sein Diener sein. Jenseits aller Ehrungen, auf die die Welt aus ist, und die sie so freigibig verteilt, soll demjenigen, der Jesus als sein Nachfolger ‚dient‘, die unvergängliche Ehrung durch den Vater zuteil werden (*timēsei auton ho patēr* {den wird der Vater ehren}: V. 26b).

Auch Ton Veerkamp⁸⁹³ sieht die Worte Jesu ab Vers 23 vor dem Hintergrund der synoptischen Parallelen:

Die Instruktion über die Nachfolge ist zwar nicht aus der synoptischen Tradition abgeschrieben, aber sie zeigt eine Auffassung über die Bedingungen der

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

Schülerschaft, die Gemeingut in allen messianischen Gruppen waren. Etwa die Auffassung über den Samen, der reiche Frucht trägt.

Entscheidend für die Auslegung der Verse 24 und 25 ist nach Veerkamp die Bedeutung, die man dem Ausdruck *en tō kosmō toutō*, „in dieser Weltordnung“, zumisst. Denn damit ist ihm zufolge ja der jetzt noch andauernde Äon, die jetzt noch herrschende Weltzeit der Versklavung unter die römische Weltordnung, gemeint, die durch das Leben der kommenden Weltzeit abgelöst werden soll:

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.

Im Folgenden vergleicht Veerkamp die johanneischen Aussagen mit entsprechenden Parallelen bei Markus und Paulus:

Die Negation geht bei Johannes der Position voran. Die Position ist die der Nachfolge. „Wer in den Dienst des Messias treten will (*diakonē*, nicht *douloi*!), der folge mir nach.“ Markus (8,35) setzt die Position voran:

Wenn jemand seine Seele befreien will, soll er sie zugrunde richten;
wenn jemand seine Seele zugrunde richtet,
um meinetwillen und des Evangeliums willen, wird sie befreien.

In allen messianischen Gemeinden ist der Messias und sein „Evangelium des Jesus Messias“ die Herzens- oder Seelensache, und alles andere ist im Vergleich damit nichtig. Einen ähnlichen Gedanken finden wir bei Paulus: „Was mir Gewinn war, das erachte ich um des Messias willen als Verlust“ (Philipper 3,7).

Darüber hinaus erkennt Veerkamp auch Übereinstimmungen dessen, was Jesus im Johannesevangelium fordert, mit der Lebenshaltung überzeugter Revolutionäre, die in der Neuzeit für die Überwindung menschenunwürdiger Verhältnisse eintraten:

Diese Haltung ist für alle, die sich in der jeweils herrschenden Weltordnung eingerichtet haben, unverständlich. Denen aber, die die geltende Ordnung durch eine radikale Alternative ersetzen möchten, ist sie vertraut. Alle wirklich überzeugten Revolutionäre des 20. Jahrhunderts haben zumindest zeitweise so gelebt.

Die Aussagen von Vers 26 bezieht Veerkamp auf eine konsequent messianische Existenz, die einerseits den Hass der Weltordnung zu spüren bekommen kann, andererseits aber im Leben der kommenden Weltzeit die Würdigung durch den Gott Israels erfährt. Wenn Menschen aus den Völkern zur Sammlung ganz Israels in der messianischen Gemeinde hinzustoßen wollen, müssen sie beides voll und ganz in Betracht ziehen:

Wer sich auf eine wirklich messianische Existenz einlässt, muss mit dem Messias den ganzen Weg gehen: „Wo ich bin, dort auch wird mein Dienstmann sein.“ Der *diakonos* wird zum Hof des messianischen Königs gehören. Diese Zukunft wird eine würdevolle sein: „Wenn jemand mir dienen will, wird der VATER ihn würdigen.“ Dieses Wort müssen die Griechen akzeptieren, wenn sie den Messias sehen wollen. Wie schwer das sein wird, sagt der Messias selber.

Johannes 12,27-29: Die Erschütterung der Seele Jesu und die Ehrung des NAMENS

12,27 Jetzt ist meine Seele voll Unruhe.

Und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde?

Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen.

12,28 Vater, verherrliche deinen Namen!

Da kam eine Stimme vom Himmel:

Ich habe ihn verherrlicht und will ihn abermals verherrlichen.

12,29 Da sprach das Volk, das dabeistand und zuhörte:

Es hat gedonnert.

Andere sprachen: Ein Engel hat mit ihm geredet.

[14. September 2022] Indem Jesus Klaus Wengst zufolge (W375) in Vers 27 ohne „jede szenische Zwischenbemerkung“ seine Rede fortsetzt, spricht er angesichts seines bevorstehenden Todes „seine Bestürzung aus“ und greift dazu auf ein Zitat aus Psalm 6,4a zurück: „Jetzt *bin ich tief bestürzt*.“ Im Psalm folgt dann aber

die Frage an Gott: „*Wie lange noch?*“ und die Bitte: „*Kehre um, Ewiger, rette mein Leben, hilf mir um Deiner Freundlichkeit willen!*“ Die Bitte um Rettung nimmt auch Jesus als eine Möglichkeit auf, die kurz als Frage erwogen wird: „Was soll ich sagen? ,Vater, rette mich aus dieser Stunde!‘?“ Doch in der Situ-

ation der nun gekommenen Stunde verwirft er für sich diese Möglichkeit:
„Doch nein, deswegen bin ich in diese Stunde gekommen.“

Dass Jesus „die Bitte um Rettung als von der Schrift gegebene Möglichkeit“ nicht wahrnehmen „will und darf, ergibt sich erst aus der österlichen Perspektive, die diese ‚Stunde‘ seiner Passion und seines Todes als Stunde der ‚Verherrlichung‘ begreifen lässt, aus der ‚viel Frucht‘ erwachsen wird.“ Dementsprechend spricht Jesus nach Vers 28a dann auch tatsächlich die Bitte aus: „Vater, verherrliche Deinen Namen!“ Damit (Anm. 724) nimmt Johannes

hier die Tradition auf, die sich in den anderen Evangelien ausführlich als Gebetskampf in Getsemani unmittelbar vor der Festnahme Jesu findet (Mt 26,36-46; Mk 14,32-42; Lk 22, 39-46). Er macht sie nicht zum eigenen Thema, sondern streift sie kurz an dieser Stelle, die das Gekommensein der Stunde vermerkt, und stellt sie für die Deutung dieser Stunde in Dienst.

Jesu Bitte (W375) wird „sofort durch ‚eine Stimme vom Himmel‘ beantwortet: ‚Ich habe ihn schon verherrlicht und werde ihn wiederum verherrlichen.‘“ Auf diese Weise (W376)

wird hier einerseits herausgestellt, dass seine Bitte bereits erfüllt ist, und andererseits versichert, dass sie erfüllt werden wird. Jesus hat nach der bisherigen Darstellung des Evangeliums nicht die eigene Ehre und Herrlichkeit gesucht, sondern allein die Gottes. Daher ist schon in seinem Reden und Tun Verherrlichung des Namens Gottes erfolgt. Und sie wird auch in seinem Erleiden erfolgen, da er als Beauftragter Gottes bis zu seinem Tod und mit ihm für den einsteht, der ihn gesandt hat.

Diese Verherrlichung des Namens Gottes stellt Wengst in einen Zusammenhang mit der „**Heiligung des Namens** (*kiddúsch ha-schem*)“, die „ein zentrales biblisch-jüdisches Konzept“ darstellt und grundlegend auf 3. Mose 22,31-33 zurückgeht:

Als menschliches Tun umfasst die Heiligung des Namens drei Aspekte: das Erleiden des Martyriums, vorbildliches ethisches Verhalten und Beten. ... In der Heiligung des Namens Gottes steht Jesus inmitten vieler Brüder und Schwestern seines Volkes. Dass Johannes diese Tradition rezipiert, um den gewaltsamen Tod Jesu zu deuten, sollte unseren Blick nicht darauf verengen, sondern uns gerade auch die vielen anderen wahrnehmen lassen. Dagegen wird in Auslegung von Joh 12,28 immer wieder „die Exklusivität der Offenbarung Gottes in Jesus“ betont, z. B. von Chibici-Revneanu:⁸⁹⁴ „Gott kann gar nicht verstanden oder erkannt werden außerhalb seiner Offenbarung in dem Menschen Jesus“.

894 Wengst zitiert Nicole Chibici-Revneanu, Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der *dóxa* im Johannesevangelium, Tübingen 2007, 185.

Ein wenig irritiert mich, dass Wengst so selbstverständlich die Verherrlichung oder Ehrung des Namens Gottes einfach mit dessen Heiligung gleichsetzt. Indem er diese Heiligung außerdem ausschließlich auf die Aspekte „des Martyriums, vorbildliches ethisches Verhalten und Beten“ bezieht, konkret also allein auf den Kreuzestod Jesu als solchen, bleibt außer Acht, was nach Johannes das *Ziel* der Erhöhung Jesu an das römische Kreuz ist. Das kann dann in den Blick kommen, wenn man den wesentlichen Hintergrund des Verbs *doxazein* beachtet, der in der Vorstellung der *doxa*, hebräisch: *kavod*, Gottes besteht, mit der die Ehre des NAMENS gemeint ist, die auf die Befreiung und das Leben des erwählten Volkes Israel ausgerichtet ist (vgl. dazu Veerkamps Auslegung [von Johannes 1,14cd](#)).

Vers 29 vermerkt nach Wengst „zwei unterschiedliche Reaktionen der als anwesend vorgestellten Leute, obwohl sich Jesu Rede nur an Andreas und Philippus richtete.“ Die Meinung, „es habe gedonnert“, knüpft nach Bauer⁸⁹⁵ „an der alttestamentlichen Auffassung von Gottes Rede als einem Donner an“. Aber ob in dieser Weise „die Leute ahnen, etwas Bedeutsames sei geschehen, oder ob es völliges Nichtverstehen ausdrücken soll, lässt sich“ nach Wengst

nicht entscheiden. Andere meinen: „Ein Engel hat mit ihm geredet.“ Damit haben sie die Stimme vom Himmel indirekt als von Gott her kommend wahrgenommen. Nach 1. Kön 13,18 behauptet ein Prophet gegenüber einem anderen: „*Auch ich bin ein Prophet wie du und ein Engel hat zu mir geredet mit dem Wort des Ewigen.*“

Nach Hartwig Thyen (T561) steht „im Hintergrund dieser Passage die synoptische Gethsemane-Tradition“, wie sogar Bultmann⁸⁹⁶ einräumt, der „dem Gedanken, daß Johannes unsere synoptischen Evangelien nicht nur selbst gekannt, sondern ihr Bekanntsein auch bei seinen Lesern vorausgesetzt habe, mit äußerster Skepsis“ begegnet. Dieser erklärt zu den Versen 27-28a:

„Da der Evglst die Mk 14,32-42 bezeugte Tradition, zu welcher in seiner eigentlichen Passionsgeschichte eine Parallele fehlt, gekannt haben wird, ist V. 27f als das von ihm geschaffene Gegenstück dazu anzusehen. ... Dem Gebet Jesu Mk 14,36 entspricht das *sōson me* {rette mich}, und das dort folgende *all' ou ktl.* {doch nicht usw.} ist in dem *doxason ktl.* {verherrliche usw.} radikalisiert. Entsprechend ist das *ēlthon hē hōra* {die Stunde ist gekommen}, Mk 14,41, das vielleicht schon V. 23 vorschwebt, in das *nyn* {jetzt} V. 31 verwandelt worden und damit anstelle des sichtbaren geschichtlichen Geschehens

895 Wengst zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Aufl. 1933, 163, der dort auch entsprechende Stellen angibt. Auf eine weitere von Thyen zitierte Stelle in diesem Werk verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

896 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 327.

das unsichtbare heilsgeschichtliche, das sich in diesem vollzieht, gesetzt worden. – Hat der Evglst das Mk-Evg gekannt, so ist es möglich, daß er, wie er sich in V. 25f auf Mk 8,34f bezogen hätte, jetzt auch ein Gegenstück zu Mk 9,2-8 zu geben beabsichtigt“.

Bezeichnend ist an dieser Interpretation, der ich im Blick auf die Beziehung der beiden Evangelien zustimme, dass das „heilsgeschichtliche“ Geschehen, um das es im Johannesevangelium geht, von vornherein als eine „unsichtbare“ und damit offenbar auch ungeschichtliche Gegebenheit verstanden wird: eine jenseitsweltliche oder spirituell zu verstehende Rettung von ewiger Verdammung und nicht eine Befreiung dieser Welt von der widergöttlichen Weltordnung, die auf ihr lastet.

Thyen begreift jedenfalls „unsere Passage ohne Bultmanns ‚hätte‘ und ‚wäre‘ als ein intertextuelles Spiel mit den synoptischen Szenen des Gebets Jesu in Gethsemane (Mk 14,32-42 parr) sowie mit der Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem hohen Berg (Mk 9,2ff parr.)“. Und indem hier das Wort *hōra* {Stunde} aus Vers 23 wieder aufgenommen wird, scheint umgekehrt „der V. 23 seinerseits eine ‚Johanneisierung‘ von Mk 14,41 zu sein, wo es heißt: *ēlthen hē hōra, idou paradidotai ho hyios tou an-thrōpou eis tas cheiras tōn hamartōlōn* {die Stunde ist gekommen. Siehe, der Menschensohn wird überantwortet in die Hände der Sünder}.“

Was Jesus in tiefer Erschütterung ausspricht: „Jetzt ist meine Seele betrübt“ (*tetaraktai*), sieht Thyen (T561f.) wie schon die „Beschreibung der heftigen Emotionen Jesu ... sowie seiner Tränen am Grab des Freundes Lazarus“ (11,33. 35.38) ... als ein intertextuelles Spiel mit dem biblischen Doppelpsalmsalm 41/42 {nach der Septuaginta; im hebräischen Text 42/43}“.

Die Frage, wie aber nun die Verse 27-28a konkret ausgelegt werden sollen, und schon ihre Interpunktion und Übersetzung, ist nach Thyen (T562) sehr umstritten. Die „meisten Kommentatoren“ versehen die beiden Wendungen *kai ti eipō* und *patēr, sōson me ek tēs hōras tautēs* mit Fragezeichen und begreifen sie „als rhetorische Fragen“ wie ja auch die Lutherübersetzung: „Und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde?“ Bauer [162] spricht sogar Thyen zufolge

von einem nur „hypothetischen Gebet“ Jesu: „Die von Jesus gesprochenen Worte nämlich sind kein wirkliches Gebet, wie die alsbald erfolgende Verwerfung des Gedankens und das *ou di' eme* {nicht um meinetwillen} 30 erweisen. So wenig wie die himmlische Antwort, hat die Frage für ihn selbst Bedeutung. Es gilt von ihr dasselbe wie von 11,41.42“.

Ausführlich geht Thyen weiter auf Bultmann (ebenda) ein. Diesem zufolge

soll erst der ‚Evangelist‘ die in seiner vermeintlichen ‚Quelle‘ gnostischer Offenbarungsreden noch als ernsthaftes Gebet des angefochtenen Offenbarers gemeinte Bitte: *patēr, sōson me ek tēs hōras tautēs* {Vater, befreie mich aus dieser Stunde} (vgl. Mk 14,35), „durch die Einfügung von *alla dia touto ktl.*

{aber darum} zur Frage“ gemacht und dadurch den Mythos „entscheidend korrigiert“ haben. Weil nämlich der gnostische Offenbarer „des göttlichen Zuspruchs zu Überwindung seiner Angst“ ja gar nicht bedürfe, seien in der Quelle *sōson me* {befreie mich} und *doxason* {verherrliche} noch „gleichbedeutend“ gewesen: „Indem der Gesandte aus dem Erdendasein befreit wird, wird zugleich der Vater, der ihn befreit, verherrlicht“. Dadurch, daß der Evangelist seiner Vorlage jedoch die Wendung *alla dia touto ktl.* {aber darum usw.} eingefügt und dadurch die Bitte *sōson me ek tēs hōras tautēs* {Rette mich aus dieser Stunde?} zur Frage gemacht habe – wobei Bultmann das nach dieser „Selbstfrage“ stehende *alla* „wie klassisch⁸⁹⁷“ mit: *Nein!* übersetzt –, werde im Gegensatz zum Mythos bei Johannes der Vater nun dadurch verherrlicht, daß „der Sohn das Erdendasein in seiner ganzen Tiefe auf sich“ nehme.

Vehement wendet sich Thyen gegen die Auslegung von Becker,⁸⁹⁸ der „schon Jesu Betrübnis und seine Tränen am Grabe des Lazarus als Ausdruck seines Zornes über den Unglauben Marias und der Umstehenden gedeutet hatte“ und nun im gleichen Sinne auch das „*nyn hē psychē mou tetaraktai* {jetzt ist meine Seele erschüttert} von V. 27 begreifen“ will:

Weil „der joh Christus ... Angst“ überhaupt nicht haben könne, paraphrasiert Becker die Szene, die „auf eine veränderte Einstellung der Leser zum traditionellen Gethsemane“ ziele, folgendermaßen: „Soll Jesus nun etwa seine Todesängste äußern? Nein, er ist zornig über ein traditionelles Mißverständnis! Man erwartet von ihm, er werde sprechen: Vater, rette mich aus dieser Stunde. Aber solche Erwartung widerspricht dem Heilssinn der Sendung Jesu; dazu ist er nicht in diese Stunde gekommen“.

Dagegen wendet Thyen zu Recht ein (T562f.):

Aber erzählt unsere Szene im Einklang mit dem synoptischen Gethsemane nicht gerade von der *Überwindung* der ängstenden Welt und ihres *archōn* {Fürsten}? Spricht Jesus als der Logos, der Fleisch geworden ist, nicht aus seiner eigenen Erfahrung der Angst, wenn er seine Jünger am Ende seines langen Abschieds mit diesen Worten ermutigt: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt *überwunden!*“ (*nenikēka*: 16,33). So wenig wie Jesu Gebet in der Lazaruserzählung (11,41ff) eine bloße volksmissionarische Veranstaltung ist, so wenig ist es dieses Gebet. Natürlich will der Erzähler damit auch seinen Zuhörern/Lesern etwas sagen, aber eben das sagt er durch das Sagen Jesu.

897 Thyen zitiert F. Blass, A. Debrunner und F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen, 14. Aufl. 1976, 448,4.

898 Thyen zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 454.

Grundsätzlich widerspricht Thyen der Einfügung der beiden Fragezeichen in den Mittelteil von Johannes 12,27 und folgt damit Xavier Léon-Dufour,⁸⁹⁹

der die beiden strittigen V. 27 u. 28 mit guten Gründen so paraphrasiert:

„Jetzt ist meine Seele erschüttert, und ich weiß nicht, was ich sagen soll. ‚Vater, versichere mir das Heil von dieser Stunde an! Aber ja, dazu bin ich bis zu dieser Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen!‘ Da kommt eine Stimme vom Himmel: ‚Und ich habe verherrlicht und werde noch verherrlichen.‘“

Thyen selbst (T557) hatte dementsprechend die Worte *sōson me ek tēs hōras tautēs* {rette oder befreie mich aus dieser Stunde} so wiedergegeben: „mache du mich auch in dieser Stunde des Heils gewiß“. Warum er meint, das *ek* hier mit „in“ statt mit „aus“ dieser Stunde übersetzen zu können, wird er später begründen. Spannend finde ich seine Erwägungen über „den spezifischen Gebrauch des Lexems *sōzō* {retten, befreien} in unserem Evangelium“. Léon-Dufour bestreitet nämlich

die übliche und allzu selbstverständliche Identifikation der johanneischen Bitte: *pater, sōson me ek tēs hōras tautēs* {wörtlich: rette mich aus dieser Stunde}, mit dem Satz aus Mk 14,35, wo es heißt: *kai prosēucheto hina ei dynaton estin parelthē ap' autou hē hōra* {und betete, dass, wenn es möglich wäre, die Stunde an ihm vorüberginge}.

Eine Interpretation von *sōzein* in diesem Sinne einer Befreiung „aus“ seiner Stunde ist bei Johannes nach Léon-Dufour und Thyen aus folgenden Gründen nicht möglich:

Gegenüber 16 Vorkommen des Verbums *sōzō* bei Matthäus, 15 bei Markus und 17 bei Lukas, erscheint es bei Johannes nur sechsmal. Während das Verb bei den Synptikern ein breites Bedeutungsspektrum hat, ist es bei Johannes mit einer – freilich nur scheinbaren! – Ausnahme stets streng auf die eschatologische Errettung und Erlösung der Welt bezogen. Eingeführt wird das Lexem in 3,17 mit dem Satz, daß Gott seinen Sohn nicht in die Welt gesandt habe, die Welt zu verurteilen: *all' hina sōthē ho kosmos di' autou* {sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde}. Entsprechend bekennen dann in 4,42 die Samaritaner: *oidamen hoti houtos estin alēthōs ho sōtēr tou kosmou* {wir haben erkannt, dass du wahrhaftig der Retter der Welt bist}. In 5,34 geht es bei den Worten *hina hymeis sōthēte* {damit ihr gerettet werdet} ebenso wie in 10,9

899 Thyen zitiert Xavier Léon-Dufour, Père, fais-moi passer sain et sauf à travers cette heure (Jn 12,27), in: H. Baltensweiler & B. Reicke (eds.) Neues Testament und Geschichte. FS O. Cullmann II, Tübingen 1972, und Lecture de l'évangile selon Jean, Vol. II (Joh 5-12), Paris 1990, 466ff., mit folgenden oben von mir übersetzten Worten:

„Maintenant mon âme est troublée et je ne sais que dire. ‚Père, assure-moi le salut dès cette heure! Mais oui! c'est pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure. Père, glorifie ton Nom!‘ Vint alors du ciel une voix: ‚Et j'ai glorifié et je glorifierai encore‘“.

gleichfalls um die eschatologische Rettung und Erlösung. Es folgt dann unser strittiges Gebet 12,27 und endlich schließt 12,47 den Kreis der Vorkommen des Lexems so, wie 3,17 ihn eröffnet hatte: *ou gar ēlthon hina krinō ton kosmon all' hina sōsō ton kosmon* {ich bin nicht gekommen, dass ich die Welt richte, sondern dass ich die Welt rette}. Die einzige Ausnahme dieses strikt begrenzten Sprachgebrauchs scheint 11,12 zu sein, wo die Jünger Jesus auf seine Mitteilung, daß Lazarus eingeschlafen sei, mit der volkstümlichen Weisheit antworten: *ei kekoimētai sōthēsetai* {wenn er schläft, wird es besser mit ihm, wörtlich: wird er gerettet werden}. Das ist zwar subjektiv eines der viel erörterten Mißverständnisse, zugleich aber – wie auch sonst bei Johannes gelegentlich (s. u. zu 20,11ff) – insofern ein *produktives Mißverständnis*, als die Jünger damit unwissend die Wahrheit über die eschatologische Rettung des Lazarus aussprechen.

Dem ist sicher zuzustimmen, obwohl Thyen – wie ich oben bereits zu Bultmann bemerkt habe – die Rettung des Lazarus und der Welt leider im Sinne einer jenseitsweltlichen Seelenrettung begreift und nicht als endzeitliche Befreiung Israels im Rahmen einer Überwindung der auf der Welt lastenden Weltordnung.

Dass „nach 12,23-26 ... Jesus mit den Worten *sōson me* {rette mich} nicht um sein physisches Überleben beten kann“, ist offensichtlich. Daher darf Thyen zufolge

auch die Präposition *ek* {aus} nicht im Sinne von Mk 14,35 verstanden werden ..., als bitte Jesus hier darum, daß die Stunde oder der „Kelch“ an ihm vorübergehen möge. *ek* ist hier vielmehr im Sinne der Wendungen *ek nyktos* (bei Nacht) oder *ex hēmeras* (im Laufe des Tages) zu verstehen. Denn es will ja beachtet sein, daß Jesus bereits in V. 23f erklärt hatte, daß die Stunde, da der Sohn des Menschen verherrlicht wird, jetzt angebrochen ist, und daß seine Gegenwart fortan unter ihrer Bestimmung steht (dafür steht hier das Perfekt *elēlythen he hōra* {die Stunde ist gekommen}). Im Unterschied dazu spielt das Gebet Jesu in Gethsemane (Mk 14,32ff parr.) noch vor dem Eintritt dieser Stunde und ist gleichsam Jesu innere Bereitung darauf.

Trotz all seiner zutreffenden Überlegungen zum Gebrauch des Wortes *sozein* ist es in meinen Augen aber nicht ausgeschlossen, dass Johannes im Spiel mit Markus 14,35 und mit den Psalmen 42/43 doch in fragender Form die Möglichkeit anspricht, um die Errettung oder Befreiung seiner Person aus der Stunde der Erhöhung ans Kreuz zu bitten, die nun für ihn angebrochen ist, selbst wenn er diese Option so gleich verwirft.

Alles in allem erinnert Johannes nach Thyen (T564) mit voller Absicht an „die synoptische Gethsemane-Erzählung“, und

daß er auch um Jesu Gebet weiß, Gott möge doch den bitteren Kelch des Todes an ihm vorübergehen lassen (Mk 14,36), zeigt die dramatische Zurecht-

weisung des Petrus, der meint, die Auslieferung seines Herrn an die Sünder mit dem Schwert verhindern zu können... (Joh 18,11). Doch auch wenn endlich selbst Jesu Bitte: *pater, doxason sou to onoma* (V 28) trotz ihres genuin johanneischen Kolorits ihre präzise Entsprechung in seinem synoptischen Gebet hat: „Doch nicht was ich will, sondern was du willst!“ (Mk 14,36), darf dieses intertextuelle Spiel nicht dazu verführen, den Prätext zum heimlichen Maßstab der Auslegung des neuen Textes zu machen. Wie es Jesu „Speise ist, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, und sein Werk zu vollenden“ (4,34), so ist die Bitte: „Vater, verherrliche deinen Namen!“ das letzte Ziel seines Weges (s. u. zu 17,6).

Was die nach Vers 28b aus dem Himmel erklingende Stimme in zwei verschiedenen Verbformen von *doxazein* aussagt: „Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn abermals verherrlichen!“, wird von den Kommentatoren unterschiedlich ausgelegt. Nach Thyen darf man die verschiedenen Zeiten weder auf die „Prä- und Postexistenz des fleischgewordenen“ Wortes beziehen noch „den Aorist *edoxasa* ... auf Jesu gesamten irdischen Weg *einschließlich* der nun angebrochenen ‚Stunde seiner Erhöhung und Verherrlichung‘“ und das „Futurum *kai palin doxasō*“ auf „die kommende Zeit ..., „da der Vater seinen Namen durch das Wirken des Parakleten verherrlichen wird“, wie es Thüsing⁹⁰⁰ annimmt:

Denn das Evangelium ist die Biographie des jüdischen Mannes Jesus, und seine ganze Emphase liegt darauf, dessen *Einheit* als des ‚Sohnes‘ mit seinem himmlischen Vater zu erweisen. Darum ist das betonte *nyn* unserer Passage als Gipfelpunkt dieses Weges Jesu anzusehen. Der Aorist muß also das Wirken des Vaters durch den Sohn von der Hochzeit in Kana an (2,11) bis zur Auferweckung des Lazarus (11,40) zusammenfassen ..., während das Futurum vorausweist auf die eben jetzt anhebende Stunde der „Erhöhung des Sohnes des Menschen an das Kreuz“ (12,32f; ...).

Auffällig ist in meinen Augen, dass Thyen zur Auslegung unserer Passage (außer am Rande in der Auseinandersetzung mit Bultmann) mit keinem Wort auf die inhaltliche Bedeutung des Wortes *doxazein* eingeht.

Die Himmelsstimme interpretiert Thyen weiterhin vor dem Hintergrund der synoptischen Verklärungsgeschichte:

Wie „eine Stimme aus der Wolke“ über dem verklärten Jesus erklärt: „Dieser ist mein geliebter Sohn, den sollt ihr hören!“ (Mk 9,7), so ist es auch hier der angerufene Vater selbst, der dem Sohn antwortet und damit vor der Welt als Zeuge für ihn eintritt.

900 Thyen zitiert Wilhelm Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, NTA 26, 1/2, Münster, 2. Aufl. 1970, 193ff.

Im Gegensatz zur „*bath qol* (Tochter der Stimme) ... , die sich in zahllosen rabbinischen Erzählungen vernehmen läßt“, aber „eben nicht die Stimme Gottes selbst, sondern nur deren ‚Tochter‘ ist, von der die Rabbinen wissen“⁹⁰¹ und „die nur bestätigt, was Gott selbst in der Schrift durch seine Knechte und Propheten gesagt hat“, gilt hier, was Jesus in 8,18 gesagt hatte: „*egō eimi ho martyron peri emautou, kai martyrei peri emautou ho pempas me patēr* {Ich bin’s, der von sich selbst zeugt; und der Vater, der mich gesandt hat, zeugt auch von mir}“.

Indem in Vers 29 „jetzt unvermittelt zum erstenmal wieder die Volksmenge genannt“ wird, von der zuletzt in 17f. die Rede gewesen war, muss man sich „die Menge also seit dem königlichen Empfang, den sie Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem bereitet hat, als Zeugen des Geschehens denken.“ Damit ist deutlich, dass jedenfalls nicht die Griechen nun die Rolle des Publikums Jesu übernommen haben.

Die „Deutungen der Himmelsstimme“ durch die Leute sollen Thyen zufolge „ausdrücken, daß es sich bei ihr nicht um eine bloße Audition Jesu, sondern um ein sinnlich wahrnehmbares ‚Zeichen vom Himmel‘ gehandelt habe.“ Gleichwohl „hören [sie] die Stimme, begreifen aber ihre Bedeutung nicht. Einige glauben, es habe gedonnert (vgl. Ps 29,3; LXX: 28,3), andere vermuten, da habe ein Engel mit Jesus geredet (vgl. Gen 21,17; 22,11; 1Kön 13,18; Lk 22,43).“

Ton Veerkamp⁹⁰² bezieht wie Wengst den Anfang von 12,27 auf Psalm 6,4:

„Jetzt ist meine Seele erschüttert.“ ... Ähnliche Sätze finden wir in den Psalmen zuhauf; das Subjekt ist oft *mein Herz* oder *Gebein*. Der Reichtum an hebräischen Verben, die eine starke Emotion ausdrücken, stellt die griechische Sprache vor Probleme: Das eine Verb *tarassein* dient dazu, mehr als vierzig verschiedene hebräische Verben zu übersetzen. Es deckt dann Emotionalbereiche von der Beunruhigung bis zum totalen psychischen Zusammenbruch ab.

Und ähnlich wie Thyen sieht Veerkamp Jesu Gefühlsbewegung in einem Zusammenhang mit dem, was ihn am Grab des Lazarus umgetrieben hat:

Diese Erschütterung ist für Jesus nicht neu. Die Trauer Marias und der Judäer *erschüttert* Jesus, 11,33. Wenn er auf den unmittelbar bevorstehenden Verrat des Judas Iskariot zu sprechen kommt, wird er ebenfalls *erschüttert* sein, 13,21. Jesus weiß, was auf ihn zukommt: Verrat und Tod. Ausdrücklich mahnt er die Schüler, sich von dieser heftigen Emotion nicht überwältigen zu lassen: „Euer Herz sei nicht erschüttert“, 14,1 und 14,27.

Auch was die Synoptiker von Jesus im Garten Gethsemane erzählt haben, bezieht Veerkamp in seine Auslegung unserer Passage ein, wobei er das Gebet um die Be-

901 Dazu verweist Thyen auf (H. Strack /) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1, München, 3. Auflage 1961, 125ff.

902 [Jetzt ist meine Seele erschüttert, 12,27-33](#), Abs. 2-14 (Veerkamp 2021, 286-288; 2007, 32-34).

freierung aus dieser entscheidenden Stunde als durchaus ernstzunehmende Auseinandersetzung mit einer auch den johanneischen Jesus anfechtenden Versuchung begreift:

Die vier Verse 12,27-31 nehmen bei Johannes die Stelle ein, die die Szene in Gethsemane bei den Synoptikern einnimmt. Alle, die die Sache des Messias ernst nahmen, wussten, dass die messianische Existenz eine Belastung mit sich bringt, die kaum zu ertragen ist. Die Versuchung, sich aus der Verantwortung zu stehlen, ist groß: „Was soll ich sagen: befreie mich – *hoschi^ʿeni* – aus dieser Stunde?“ Der populäre Jubel *hoschia^ʿ-na* wird hier zum verzweifelten Gebet *hoschi^ʿeni*.

Weiter konzentriert sich Veerkamp auf die Bedeutung der „Ehre des NAMENS“ in Vers 28 und interpretiert sie vor dem Hintergrund von Psalm 115:

„Gerade *deswegen* bin ich in diese Stunde gekommen“, sagt Jesus. *Weswegen* fragen wir? Wegen der Ehre des NAMENS. Die Ehre Gottes ist das lebende Israel. Jesus hatte Martha am Grabe gesagt: „Wenn du vertraust, wirst du die Ehre Gottes sehen.“ Jesus betet hier: „VATER, gib deinem Namen die Ehre!“ Hier ist an Psalm 115 zu denken:

Nicht uns, DU, nicht uns, nein, Deinem Namen gib die Ehre,
deiner Solidarität wegen, deiner Treue wegen.
Warum sollen die Völker sprechen:
„Wo ist denn ihr Gott?“
Unser Gott ist im Himmel,
Alles, was seinem Gefallen entspricht, das tut Er ... (Verse 1-3)

Dieser Psalm besingt die Einmaligkeit des Gottes Israels, mokiert sich über die Nichtigkeit der Götter der Völker:

Ihre Holzklötze mit Silber und Gold, Machwerke von Menschenhänden.
Einen Mund haben sie und sprechen nicht,
Augen haben sie und sehen nicht ... (Verse 4-5)

Das Lied endet mit den stolzen Zeilen:

Nicht die Toten preisen Dich, nicht, die absteigen in die Stummheit.
Nein, wir, wir segnen Dich, von jetzt an bis in Weltzeit. (Verse 17-18)

Die Menschen, die die Worte „gib deinem Namen die Ehre“ hören, kennen das Lied, das dritte Lied des großen Hallel des Paschafestes, auswendig. Gerade in einer Stunde, wo es um Leben und Tod geht, muss dieses Lied erklingen. Die Aufforderung Israels und des Messias war: „Gib deinem Namen die Ehre.“ Die Antwort ist: „Ich habe geehrt (am Grab des Lazarus), und ich werde weiter ehren (am Grab Jesu).“ Jesus nimmt den bevorstehenden Tod an, deutet ihn aber als „Erhöhung“.

Als „Erhöhung“ wird die Kreuzigung Jesu nach Johannes zur Überwindung der Weltordnung führen und damit das Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker anbrechen lassen.

Die vom Himmel redende Stimme deutet Veerkamp im Zusammenhang mit einer zentralen Stelle der Tora, 5. Mose 4,11-12:

Die Menge hört zwar den Laut, aber nicht die Stimme. Wir müssen Deuteronomium 4,11f. mithören:

Im kamt näher, standet unter dem Berg,
dem Berg brennend vor Feuer bis ans Herz des Himmels,
Finsternis, Wolken, Gewitterdunkel (*phōnē megalē*, „große Stimme“, fügt die LXX hinzu),
Und der NAME redete mit euch mitten aus dem Feuer,
Eine Stimme von Worten hörte ihr,
Gestalt habt ihr keineswegs gesehen,
Nur Stimme (*sulathi qol*).

Die Antwort auf Jesu Aufschrei geschah als „Stimme vom Himmel“. In Israel ist der Gott immer „nur Stimme“, aber eben immer „redende Stimme“ (*qol devarim*, *phōnē rhēmatōn*). Die Menge unterscheidet sich vom Volk am Fuße des Berges Horeb. Sie hört etwas, aber keine *redende Stimme*, und wenn, dann eine Stimme von irgendeinem himmlischen Boten.

Johannes 12,30-33: Gericht über diesen *kosmos* und ihren Führer und Jesu Sammlung aller durch seine Erhöhung ans Kreuz

12,30 Jesus antwortete und sprach:

Diese Stimme ist nicht um meinetwillen geschehen,
sondern um euretwillen.

12,31 Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt;

jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden.

12,32 Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde,

so will ich alle zu mir ziehen.

12,33 Das sagte er aber, um anzuzeigen,

welchen Todes er sterben würde.

[15. September 2022] Obwohl die Volksmenge die Worte der Himmelsstimme nicht verstanden hat, stellt Jesus in Vers 30 nach Klaus Wengst (W376) – wie er auch

in 11,42 ‚um der Leute willen‘ gehandelt hat, ... nun fest, dass nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen die himmlische Stimme erging. Noch genauer müsste man wohl sagen, dass die Stimme vor allem und „zugleich den Lesern

(gilt)“.⁹⁰³ Ihnen wird in den folgenden Versen ein wesentlicher Aspekt der nun gekommenen Stunde erschlossen.

Diesen Aspekt macht Jesus in Vers 31 mit den Worten deutlich:

„Jetzt ist das Gericht über die Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden.“ Dass sich als Konsequenz des als Erweis der Liebe Gottes verstandenen Todes Jesu Gericht, Scheidung, vollzieht, war schon in 3,18-21 ausgeführt worden. Das wiederholt hier der erste Satz in äußerster Knappheit.

Sehr interessant ist nun, wie Wengst den zweiten Satz interpretiert, der „im Bild des Hinauswurfs“ von (W377) „der Entmachtung des ‚Herrschers dieser Welt‘“ spricht. Er versteht ihn vor dem Hintergrund der Vorstellungen vom Teufel in der Offenbarung des Johannes:

Nach Apk 12,9 wird der mit mehreren Namen benannte Teufel vom Himmel auf die Erde geworfen. Damit – gedacht ist auch dort an Tod und Auferstehung Jesu – ist seine Macht grundsätzlich gebrochen. Aber auf der Erde führt er in Gestalt des „Tieres“ (13,1f.), das das römische Reich symbolisiert, sein im Grunde schon verlorenes letztes Gefecht, das aber gleichwohl sehr real und schmerzhaft erfahren wird. Der Seher Johannes setzt so die von ihm als dämonisch wahrgenommene Macht Roms ins Bild, bestreitet ihr damit zugleich die Macht und sagt ihr den Kampf an.

Seltsam finde ich es in diesem Zusammenhang, dass Wengst in seiner Auslegung [von Johannes 8,44](#) mit keinem Wort einen Bezug der Vorstellung vom *diabolos* {Teufel, Widersacher} auf das römische Reich erwogen hat.

Weiter vergleicht Wengst den johanneischen Hinauswurf des Weltherrschers mit einer vom Evangelisten Lukas erwähnten Vorstellung:

Nach Lk 10,18 sah Jesus „den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“. Das bedeutet auch hier nicht, dass damit alles Dämonische beseitigt wäre, wohl aber, dass nun ein Kampf gegen es aufgenommen werden kann, der Verheißung hat. Ist es demgegenüber das Besondere beim Evangelisten Johannes, dass er hier vom schon erfolgten definitiven Gericht und der völligen Entmachtung des Weltherrschers spricht? So beschreibt Blank dieses Gericht über die Welt als „ein Strafgericht, das End- und Vernichtungsgericht, durch das ‚diese Welt‘, der alte Äon, wirklich zu bestehen aufhört und an sein Ende kommt“; es sei „vor allem *das Gericht an ihrem Herrscher*, das heißt *dessen Absetzung sowie die Vernichtung seiner Herrschaft*“.⁹⁰⁴

903 So zitiert Wengst Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 194.

Ein solches Urteil wäre in Wengsts Augen jedoch „ein illusionäres Vorbeisehen an der immer noch anders erfahrenen Wirklichkeit der Welt“ und bei Johannes kaum „wahrscheinlich angesichts dessen, dass er die bedrängenden Erfahrungen, die er und die Seinen machen, in die Darstellung der Geschichte Jesu mit hineinnimmt“. Da Johannes „trotz des ‚Jetzt‘ das Verb des zweiten Satzes im Futur formuliert: ‚wird hinausgeworfen werden‘“, was (Anm. 730) Blank [314] „bezeichnenderweise präsentisch übersetzt“, bleibt Wengst zufolge (W377) auch bei Johannes eine „Spannung“ als „Ausdruck des Kampfgeschehens“ bestehen, „in das die Gemeinde in der Welt gestellt ist.“

Schließlich hebt Wengst nochmals hervor, wie „unwahrscheinlich“ es ist,

dass Johannes bei der Bezeichnung „**Herrscher der Welt**“ nur an den Teufel gedacht habe – und nicht auch an den, der in Rom tatsächlich die Macht über die Welt beanspruchte und dessen Repräsentanten überall im Imperium begegnete. Die lateinischen Übersetzungen bieten für „Herrscher“ in Joh 12,31 *princeps*. Die Bezeichnung des römischen Kaisers als *princeps* konnte im Griechischen mit *árchon* wiedergegeben werden ... Wie sollten die das Evangelium Lesenden und Hörenden in der Anfangszeit seiner Rezeption diese Dimension nicht wahrnehmen?

Diese sehr richtige Beobachtung erwähnt Wengst aber leider nur am Rande. Offenbar kann er es sich nicht vorstellen, in der Überwindung der Todesmächte des real existierenden römischen Imperiums das zentrale Ziel des vom befreienden NAMEN gesandten Messias Jesus zu sehen. Nur so ist auch erklärbar, dass er seine jetzt angestellten Überlegungen nicht schon zur Interpretation von 8,44 herangezogen hat.

In der Auslegung von Vers 33 bestätigt sich dann, dass Wengst das Gericht über den Herrscher dieser Welt nicht als politische Überwindung der Weltordnung betrachtet, deren versklavende Macht bisher die Sammlung und Befreiung ganz Israels zum Leben der kommenden Weltzeit verhindert hat (W377f.):

Nachdem die Rede Jesu so die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft aussagte, ist ihr Abschluss als Verheißung formuliert: „Aber wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen.“ Der einleitende Bedingungssatz nimmt auf, was schon in V. 23 mit „verherrlichen“ als Inhalt der gekommenen Stunde angegeben war: Jesu Erhöhung. Sie ist die positive Entsprechung zur gerade erwähnten Entmachtung des Weltherrschers. Wie im vorangehenden Abschnitt über den Einzug Jesu in Jerusalem begonnen, wird er in der Passionsgeschichte immer deutlicher als König beschrieben werden – aber in höchst paradoxer Weise. Denn seine Erhöhung ist zugleich die ans Kreuz. ...

904 So zitiert Wengst Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 317f. und 319; Hervorhebungen im Original (auf ein weiteres Blank-Zitat in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern).

Jesus verheißt, als Erhöhter alle zu sich zu ziehen. „Alle“ – das bringt gewiss keinen imperialen Anspruch zum Ausdruck; als am Kreuz Erhöhter ist Jesus keinesfalls wie „der Herrscher der Welt“. „Alle“ – das ist „alles“, was ihm der Vater gibt (6,37-39; vgl. 10,29), das sind diejenigen, die durch das „Ziehen“ des Vaters zu ihm kommen (6,44). Das ist die erstaunliche Wirkung und Folge dieser Erhöhung, dass die Verkündigung des gekreuzigten Jesus, dass das Evangelium sich als „attraktiv“, als anziehend erweisen wird.

Wengsts Aussage, dass Jesus als „am Kreuz Erhöhter“ keinen „imperialen Anspruch“ erhebt und „keinesfalls wie ‚der Herrscher der Welt‘“ ist, trifft zwar insofern das Richtige, als er nicht angetreten ist, um die herrschende Weltordnung mit ihren eigenen Mitteln zu bekämpfen. Daraus zieht Wengst jedoch den falschen Schluss, dass im Ziehen derjenigen, die der Vater dem Sohn gibt, überhaupt kein konkretes politisches Ziel ausgedrückt werde, sondern stattdessen die spirituell-religiöse Konsequenz der Attraktivität der „Verkündigung des gekreuzigten Jesus“ für Menschen aus allen Völkern, die an Jesus glauben werden. Würde aber ernstgenommen, dass der johanneische Jesus hier von der Überwindung der römischen Weltordnung spricht, dann könnte auch in den Blick kommen, dass mit dieser Überwindung zugleich die Sammlung aller derjenigen aus Israel einhergeht, die vom VATER in die Gemeinde des Messias Jesus gezogen werden und in deren Befreiung zum Leben der kommenden Weltzeit die Ehre des Gottes Israels besteht.

Die „kommentierende Bemerkung“ des Johannes in Vers 33: „Das aber sagte er, um anzuzeigen, durch welchen Tod er sterben sollte“, macht Wengst zufolge „seiner Leser- und Hörerschaft deutlich, dass das Erhöhtwerden Jesu durch die Kreuzigung erfolgt.“

Nach Hartwig Thyen (T525) war es wichtig, dass die Himmelsstimme nicht nur von Jesus, sondern auch als reales Ereignis von der Volksmenge wahrgenommen wurde, was Jesus mit seiner Antwort in Vers 30 bestätigt:

Denn nur vor solchem Hintergrund kann Jesus ihnen dann auch erklären, diese Stimme sei nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen erklingen. Daß dabei die Worte der Stimme ihm selbst galten, bestreitet er so wenig, wie er von der Menge eine Antwort auf eine Rede verlangt, die sie gar nicht verstanden hat. Er sagt den Leuten vielmehr, dieses von ihnen ja selbst wahrgenommene Erklingen der Himmelsstimme sei keine Privatangelegenheit zwischen ihm und seinem Vater, sondern es betreffe sie selbst unmittelbar, weil sich seine ganze Sendung zur Erlösung der Welt jetzt vollende... Denn „da die Anwesenden Jesu Gebet zum Vater gehört haben, mußten sie in der himmlischen Stimme, auch wenn sie ihren Wortlaut nicht verstanden, die göttliche Antwort erkennen. Das setzt auch Jesu Wort an sie voraus“.⁹⁰⁵

905 So zitiert Thyen Alfred Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes, RNT 4, Regensburg, 2. Aufl. 1957, 234.

Thyen setzt also voraus, „daß hier eine göttliche Epiphanie {Erscheinung, Offenbarung} geschah, die alle wahrgenommen haben“, denn sonst käme man wie Barrett⁹⁰⁶

in die Verlegenheit, erklären zu müssen, es sei doch „schwer verständlich, wie man von einer Stimme sagen konnte, sie sei gekommen um der Menschen willen, die sie dann nicht verstanden und nicht einmal wußten, wer sprach“.

Auf dieser Basis kann Thyen zufolge „Jesus das Erklängen der Stimme der Menge“ auf folgende Weise deuten (Vers 31): „Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt seiner Macht beraubt“, wie Thyen den Ausdruck *ek-blēthēsetai exo* {wörtlich: wird hinausgestoßen nach draußen} wiedergibt. Dadurch, dass das „zweifache *nyn* {jetzt} in V. 31 ... das *nyn* von V. 27 wieder auf[nimmt]“, wird nach Thyen „die Stunde der *krisis* {des Gerichts}, die mit der Entmächtigung seines *archōn* {Herrschers} über den Kosmos ergeht, mit der Stunde“ synchronisiert, „da der Vater durch die Verherrlichung des Sohnes des Menschen (V. 23) seinen Namen verherrlichen will.“ Über die Frage, wer mit diesem Herrscher der Welt gemeint ist, stellt Thyen hier keine Erwägungen an.

Stattdessen geht er ausführlich auf das Verb *hypsoun* {erhöhen} ein, das in Vers 32 nach „3,14 und 8,28 ... jetzt zum dritten Mal wieder“ aufgenommen wird (T525f.):

Doch als dessen Objekt nennt Jesus hier, wie das emphatische *kagō* {und ich} zeigt, anstelle des kryptischen ‚der Sohn des Menschen‘ unverschlüsselt sich selbst als denjenigen, der ‚erhöht‘ werden soll. Für die zuhörende Menge besteht die durch V. 32 gegebene neue Information also darin, daß Jesus sich selbst jetzt unzweideutig mit jenem „Sohn des Menschen“ identifiziert. Zugleich kündigt er an, daß er als der Erhöhte *alle zu sich ziehen* werde. Durch den diesen Worten Jesu unmittelbar folgenden Kommentar des Erzählers: „Das aber sagte er, um anzuzeigen, was für eine Art von Tod er erleiden sollte“, wird der Leser an 3,14 und an die biblische Erzählung von der Erhöhung der ehernen Schlange mittels eines in der Wüste aufgerichteten Pfahles erinnert. Auf diese Weise wird ihm gesagt, daß es bei diesem *hypsōthēnai* {Erhöhtwerden} nicht schon um Jesu *anabainein pros ton patera* {Hinaufsteigen zum Vater} (20,17) handelt, sondern um sein Sterben am Kreuz von Golgatha. Dementsprechend können dann aber auch Jesu Worte: *pantas helkysō pros emauton* {ich werde alle zu mir ziehen}, nicht schon die Sammlung der Seinen in den „himmlischen Wohnungen“ (14,2f) verheißen, sondern sie müssen primär auf die Nachfolge auf seinem Kreuzesweg verweisen. Damit nehmen sie wieder auf, was Jesus schon in den V. 25f gesagt hatte, daß nämlich jeder, der sein Leben liebt, es verlieren, und allein, wer es ‚geringachtet‘, es bewahren und vom Vater ‚geehrt‘ werden wird.

906 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 420.

Auch abgesehen von verschiedenen Voraussetzungen Thyens, die ich nicht teile, dass etwa die „Sammlung der Seinen“ Jesu gemäß Johannes 14,2f. und auch Jesu Aufsteigen zum Vater sich ganz selbstverständlich auf den jenseitsweltlichen Himmel bezieht, macht eine solche Auslegung in meinen Augen wenig Sinn. Die Nachfolge Jesu auf seinem Kreuzesweg setzt eine bewusste Entscheidung auf Grund des Vertrauens zu ihm voraus; wie kann Jesus eine solche Entscheidung bei allen Angeordneten für die Stunde seiner Kreuzigung voraussetzen – zumal er doch nach 18,8 sogar seine Schüler ausdrücklich nicht in sein unmittelbar bevorstehendes Schicksal mit hineinziehen will? Außerdem scheint die Aussage des Zu-sich-Ziehens Aller durch Jesu Erhöhung von der Erde genau der Hinausstoßung des Weltherrschers zu entsprechen – in meinen Augen ist damit die Sammlung ganz Israels gemeint, die in dem Augenblick möglich wird, in dem durch Jesu Tod am Kreuz die versklavende Weltordnung bloßgestellt ist und ihren Machtanspruch über die Welt verliert.

In diesem Sinne begreift Ton Veerkamp⁹⁰⁷ die Verse Johannes 12,30-33:

Gleichwohl geschieht die Stimme wegen der Menge. Jesus ist jetzt die Stimme: „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*.

Erneut weist Veerkamp darauf hin, dass das Gericht, um das es hier geht, vor dem Hintergrund von Daniel 7 verstanden werden muss:

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 entmacht, und dessen Macht, ja alle kommende Macht, wird einer Gestalt *wie einem Menschen (bar enosch)* übergeben. Das geschieht, so Jesus, *jetzt*.

Für Veerkamp ist eindeutig klar, wer der Angeklagte in diesem Gerichtsverfahren ist, der „Führer der Weltordnung“, wie er *archōn tou kosmou* wiedergibt, nämlich der Kaiser des römischen Imperiums. Nach seiner [Anm. 391 zur Übersetzung von Johannes 12,31](#) ist sicher mit dem Wort *archōn* „an der vorliegenden Stelle dieser Imperator gemeint.“ Und gerade „weil das Wort ‚Führer‘ in Deutschland eine finstere Färbung hat, bietet es sich hier an“:

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

907 [Jetzt ist meine Seele erschüttert, 12,27-33](#), Abs. 15-18 (Veerkamp 2021, 288; 2007, 34), und [Anm. 393 zur Übersetzung von Johannes 12,33](#) (Veerkamp 2021, 286; 2015, 98).

„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.

Anders als Wengst und sehr viel anders als Thyen interpretiert Veerkamp den Vers 32 als die politische Sammlung der Kinder Gottes im Sinne vor allem ganz Israels, die als Folge der Überwindung der römischen Weltordnung möglich wird:

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. Das ganze Gerichtsverfahren, Anklage und Urteil, geschieht, „wenn ich von der Erde erhöht werde“. Diese Erhöhung aber ist das Zeichen seines Todes. Was aber bedeutet *Erhöhung* und *jetzt*?

Um diese beiden Fragen wird es in den folgenden Versen gehen. Zuvor sei noch darauf hingewiesen, dass Veerkamp in [Anm. 393 zu seiner Übersetzung von Johannes 12,33](#) aus dem Jahr 2015 einen Gedanken zu dem Wort *sēmainein* hinzufügt, das in der Lutherbibel mit „anzeigen“ wiedergegeben wird, wobei aber sein Bezug auf das im Johannesevangelium so bedeutsame Wort *sēmeion* {Zeichen} außer Acht bleibt:

Johannes erklärt den Tod Jesu, des Erhöhten, zum *sēmeion*, „Zeichen“, zum endgültigen Zeichen, das Jesus mit seinem Tod setzt. Dieser Tod ist die Befreiung. Aufgabe einer Auslegung dieses Textes ist, die politische Tragweite dieser Auffassung des Todes des Messias deutlich zu machen.

Johannes 12,34-36: Der erhöhte Menschensohn und das Licht in der Finsternis

12,34 Da antwortete ihm das Volk:

Wir haben aus dem Gesetz gehört,
dass der Christus in Ewigkeit bleibt;
wieso sagst du dann:
Der Menschensohn muss erhöht werden?
Wer ist dieser Menschensohn?

12,35 Da sprach Jesus zu ihnen:

Es ist das Licht noch eine kleine Zeit bei euch.
Wandelt, solange ihr das Licht habt,
dass euch die Finsternis nicht überfalle.
Wer in der Finsternis wandelt,
der weiß nicht, wo er hingeht.

12,36 Glaubt an das Licht, solange ihr's habt,
auf dass ihr des Lichtes Kinder werdet.

Das redete Jesus und ging weg und verbarg sich vor ihnen.

[16. September 2022] In Vers 34 zeigt sich nach Klaus Wengst (W378), dass „die in der Erzählung als anwesend vorgestellten und schon in V. 29 eingeführten Leute verstanden“ haben, was Jesus „im Blick auf sie der Erklärung für notwendig hält“:

Denn bezogen auf das gerade angezeigte Verständnis von „erhöhen“ wenden sie ein: „Wir haben aus der Tora gehört, dass der Gesalbte für immer bleibt. Wieso sagst du, dass der Menschensohn erhöht werden muss? Wer ist dieser Menschensohn?“ Die Leute haben also verstanden, dass sich das Erhöhtwerden Jesu auf seine Kreuzigung bezieht. Sie haben auch verstanden, dass die Rede vom Erhöhtwerden eine Variante der Rede vom Verherrlichtwerden ist. Denn wo Jesus im Vorangehenden vom Erhöhtwerden gesprochen hatte, wurde der Menschensohn nicht erwähnt, und wo das der Fall war, sprach er vom Verherrlichtwerden (V. 23). Und schließlich gebrauchen die Leute die Bezeichnungen „Gesalbter“ und „Menschensohn“ als gleichsinnig. Das Faktum, dass Jesus gestorben, gar am Kreuz hingerichtet worden ist, dient hier als Einwand gegen die für ihn beanspruchte Messianität.

Ist es nicht ein wenig gewagt, anzunehmen, dass die Volksmenge, die die Stimme vom Himmel nicht verstanden hat, aber dennoch die Zusammenhänge zwischen der Ehrung des Menschensohns und seiner Erhöhung begriffen haben soll, die zudem in der paradoxen Erhöhung an das Kreuz der Römer besteht? Vom Kreuz war gegenüber der Volksmenge ja ausdrücklich nirgends die Rede gewesen. Wenn der Evangelist tatsächlich von einem so tiefen Verstehen ausgeht, dann traut er der Volksmenge vielleicht ein Wissen zu, das dem Wissen der Juden über den angeblich gekreuzigten und auferstandenen Jesus entsprechen mag, die der johanneischen Gemeinde am Ende des ersten Jahrhunderts zurückhaltend oder ablehnend gegenüberstehen.

Wie dem auch sei, gegen die Messianität Jesu spricht der Volksmenge zufolge „der mit der Tora begründete Satz, ‚dass der Gesalbte für immer bleibt‘.“ Dabei dürfte *nomos*, „Tora“, hier als „Bezeichnung der ganzen Schrift“ zu verstehen sein:

Eine sehr nahe Entsprechung bietet die Septuaginta in Ps 88,37 (in der Zählung der hebräischen Bibel: Ps 89): „*Sein (Davids) Nachkomme wird für immer bleiben.*“ ... Wie die Annahme, jemand sei der Messias, durch dessen Tod als widerlegt gilt, zeigt sehr deutlich eine Tradition⁹⁰⁸ über Gen 49,18, „dass unser Vater Jakob ihn (Simson) sah und von ihm meinte, er sei der König Messias. Als er aber sah, dass er starb, sprach er: Auch dieser starb. *Auf Deine Hilfe, Ewiger, setze ich meine Hoffnung* (Gen 49,18)“.

Daher meint Wengst mit Blank:⁹⁰⁹

908 Wengst zitiert Bereschit Rabba 98,14. *b'ereschit rabbah*, hg. v. J. Theodor u. Ch. Albeck, 3 Bde., korrigierte Neuausgabe Jerusalem 1965, 2. Auflage 1996 (Berlin 1912-1936), 1265.

909 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 1b, GSL.NT 4, Düsseldorf 1981, 323 (auf ein weiteres Blank-Zitat in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern).

„Man muß sehen, daß die jüdische Auffassung sowohl von der Schrift wie von der Tradition her ihre guten Gründe hat.“ So ist auch die Frage: „Wer ist dieser Menschensohn?“ nicht wie in 9,36 als die Frage nach der konkreten Person „zu verstehen“. Sie „bedeutet vielmehr: [...] Was ist das für ein Menschensohn, von dem hier die Rede ist? Denn diesen Menschensohn kennen wir aus unserer Überlieferung nicht!“

Damit bringt Johannes (W378f.) in

seiner Darstellung der Geschichte Jesu ... unter den Einwänden, die gegen die Messianität Jesu sprechen, als letzten den Hinweis auf dessen Kreuzestod. Es ist, wie schon 6,62 andeutete, der gewichtigste. Dabei geht es nicht um die Frage einer vermeintlichen „Messiasdogmatik“, ob der Messias auch in Niedrigkeit begegnen könne. Mit dem „Bleiben des Gesalbten“ geht es um die Gegenwart des messianischen Reiches, die offenkundig nicht gegeben ist.

Damit stellt Wengst immerhin die Frage, die auch Ton Veerkamp umtreibt, wie ein gekreuzigter Messias das messianische Königreich oder das Leben der kommenden Weltzeit, wie Johannes es nennt, anbrechen lassen kann.

Nach Wengst (W379) ist Jesu Antwort in den Versen 35-36a genau von diesem Einwand her zu verstehen:

Sie akzeptiert den Einwand, soweit er die Tatsachen betrifft: Jesus ist am Kreuz gestorben; das messianische Reich ist nicht da. Die Möglichkeit, dass Finsternis über Menschen hereinbricht und sie nicht wissen, wohin sie gehen, ist nicht beseitigt. Und doch ist Entscheidendes geschehen; Jesus ist trotz aller Finsternis und gegen sie „das Licht“, nicht als eine „jederzeit und überall vorhandene und verfügbare Größe“ [Blank 324]. Als Licht werden ihn vielmehr die Glaubenden wahrnehmen, um – davon erhellt und so zu „Kindern des Lichts“ geworden – Orientierung zu haben für den Weg.

Damit scheint die Erwartung der kommenden Weltzeit auf die lange Bank geschoben zu sein; was Jesus als Hoffnung anbietet, ist er selbst als „das Licht“ in Gestalt der „Orientierung“, die er denjenigen gibt, die an ihn glauben.

Um das auszudrücken, werden „schon vorher im Evangelium angeführte Motive“ aufgenommen:

In 7,33 sagte Jesus seinen Gesprächspartnern, dass er noch kurze Zeit unter ihnen sei. Das sagt er auch hier, wobei er aber – wie schon an einer Reihe anderer Stellen – von sich als „dem Licht“ spricht. Bei dieser „kurzen Zeit“ ist zunächst gewiss an die nur noch kurze Anwesenheit des irdischen Jesus bis zu seinem Tod gedacht. Aber dieses Motiv begegnet auch in den Abschiedsreden an die Schüler wieder, denen er seine neue Gegenwart im Geist verheißt. Die wird nicht so sein, dass Jesus bleibend für sie zuhanden und greifbar wäre. Die nur noch kurze Anwesenheit des irdischen Jesus wird zum Gleichnis ihrer Er-

fahrung, dass Jesu messianische Gegenwart als den Weg erhellendes und Orientierung gebendes Licht je und je im Glauben erkannt und ergriffen sein will.

Diese Ausführungen von Wengst *könnten* auch im Sinne von Veerkamp verstanden und weitergeführt werden: Gerade als der abwesende Messias, der als der messianische Superheld von seinen Schülern Abschied genommen hat, ist Jesus das Licht des *kosmos*, den er in seinem Kreuzestod bloßgestellt und überwunden hat. Und indem er die Inspiration vom NAMEN her seinen Schülerinnen und Schülern übergibt, können sie messianisch – liebend – solidarisch – befreiend wirken und den Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens tätig erwarten.

Wengst vergleicht diese johanneische Sicht „des Messianischen“ mit einer rabbinischen Tradition⁹¹⁰ „**über den Messias** unter den Armen vor den Toren Roms“:

„Rabbi Jehoschua ben Levi traf Elija, der am Eingang der Höhle des Rabbi Schim'on ben Jochaj stand. Er sprach zu ihm: ‚Werde ich in die kommende Welt kommen?‘ Er sprach zu ihm: ‚Wenn es dieser Herr will.‘ [...] Er sprach zu ihm: ‚Wann kommt der Gesalbte?‘ Er sprach zu ihm: ‚Geh, frag ihn selbst!‘ ‚Und wo sitzt er?‘ ‚Am Eingang der Stadt (= Rom).‘ ‚Und was ist sein Zeichen?‘ ‚Er sitzt zwischen den Armen, die an Krankheiten leiden, und sie alle lösen und verbinden auf einmal. Er löst ein Stück und verbindet ein Stück; er sagt: Vielleicht werde ich verlangt; dass ich mich dann nicht lang aufhalte!‘ Er ging zu ihm, sprach zu ihm: ‚Friede sei mit dir, mein Lehrer und mein Meister!‘ Er sprach zu ihm: ‚Friede sei mit dir, Sohn Levis!‘ Er sprach zu ihm: ‚Wann kommt der Herr?‘ Er sprach zu ihm: ‚Heute.‘ Er ging zu Elija zurück. Er sprach zu ihm: ‚Was hat er dir gesagt?‘ Er sprach zu ihm: ‚Friede sei mit dir, Sohn Levis!‘ Er sprach zu ihm: ‚Er hat dir und deinem Vater die kommende Welt versprochen.‘ Er sprach zu ihm: ‚Tatsächlich hat er mich belogen; denn er sprach: Heute werde ich kommen, aber er ist nicht gekommen.‘ Er sprach zu ihm: ‚So hat er zu dir gesprochen (Ps 95,7): *Heute, wenn ihr auf seine Stimme hört*.‘“

Indem Johannes die Szene in Vers 36b mit den Worten (W379f.) abschließt: „Das redete Jesus, ging weg und verbarg sich vor ihnen“, und

das der letzte öffentliche Auftritt Jesu war, ist damit für die gerade im Gespräch mit Jesus vorgestellten Leute schon das Ende der „kurzen Zeit“ gekommen. „Viele von den Juden“ werden Jesus erst wieder sehen, wenn er am Kreuz hängt (19,20). Die Notiz enthält aber noch einen anderen Aspekt. „Die Stunde“ ist zwar schon gekommen, aber der unmittelbare Zugriff auf Jesus erfolgt noch nicht, da dieser sich noch einmal verbirgt. So gewinnt der Evangelist Zeit und Raum, den Abschied Jesu von seinen Schülern ausführlich zu gestalten.

910 Wengst zitiert „bSan 98a“, also den Traktat Sanhedrin 98a im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

Hartwig Thyen (T526) findet den in Vers 34 von der Volksmenge vorgebrachten Einwand, „im Gegensatz zu seiner Rede von seiner Erhöhung wüßten sie aber doch ‚aus dem Gesetz‘, daß der Messias für immer bleiben werde“, überraschend, da „vom Messias (*christos*) in der gesamten Passage ... bisher nicht die Rede war“:

Er erweist jedenfalls, daß die Leute, die sich hier um Jesus geschart haben, erfüllt sein müssen von messianischer Hoffnung und darum wohl zu denen gehörten, die Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem zuvor mit der Rezitation von Ps 118 als den messianischen *basileus tou Israēl* {König von Israel} begrüßt hatten.

Nachdem auch Thyen ihren „Verweis auf die Tora“ als Bezugnahme auf „die ganze jüdische Bibel“ und hier insbesondere auf Psalm 88,37 gedeutet hat, verblüffen ihn auch die „dieser Berufung auf die Schrift“ folgenden Fragen, wie Jesus

denn (im Gegensatz zum Gesetz) behaupten könne, „der Sohn des Menschen müsse erhöht werden“, und wer dieser „Sohn des Menschen“ denn überhaupt sei... Einmal nämlich hatte Jesus wohl damals zu Nikodemus, nicht aber jetzt zu ihnen gesagt, *daß der Sohn des Menschen erhöht werden müsse*“ (*hypsōthēnai dei*: 3,14). Dagegen hatten sie nur gehört, daß die Stunde gekommen sei, daß der Sohn des Menschen erhöht werde (V. 23). Für den Leser mag das eine willkommene Erinnerung an die Nikodemus-Szene sein, woher kommt aber der Volksmenge das Wissen um dieses *Müssen*? Zum anderen müssen die Leute ganz richtig begriffen haben, daß ‚ewig bleiben‘ und ‚erhöht werden‘ einander wechselseitig ausschließen. Dabei werden sie freilich schwerlich an Jesu Kreuzigung gedacht haben als vielmehr an irgendeine Art von Entrückung Jesu, denn den Erzählerkommentar und den Ausgang der Geschichte Jesu kennen ja erst die *Leser* des Evangeliums.

Anders als Wengst stellt also Thyen sehr penible Fragen, ob die Volksmenge überhaupt in der Lage gewesen sein könnte, Jesu Äußerungen sowohl über die Notwendigkeit als auch über die Art und Weise der Erhöhung des Menschensohns zu begreifen. Eine dritte Frage bezieht sich auf seine bereits vielfach geäußerten Bedenken, die Vorstellung vom „Sohn des Menschen“ als einen Hoheitstitel Jesu zu verstehen und diesen gar mit dem Menschensohn von Daniel 7 gleichzusetzen (T566f.):

Und zum Dritten endlich scheint diesen Zeitgenossen Jesu – im Gegensatz zu dem, was die modernen Kritiker über den Menschensohn zu wissen meinen – die Identität von Messias und Menschensohn keineswegs geläufig oder gar selbstverständlich zu sein. Denn wenn sie fragen: „Wer ist denn überhaupt dieser Sohn des Menschen?“, wollen sie ja nicht über irgendeinen ‚Hoheitstitel‘ aufgeklärt werden. Vielmehr setzt ihre Frage, ebenso wie schon zuvor diejenige des Blindgeborenen in 9,35, doch voraus, daß der, nach dessen Identität sie fragen, ein Mensch unter den Menschen im Sinne der hebräischen Wendung *ben ʾadam* sein muß.

Dabei bleibt mir nach wie vor unverständlich, wie Thyen den Bezug zu Daniel 7,13 beharrlich leugnen kann, denn dort ist zwar nicht vom hebräischen *ben 'adam*, aber doch klar und deutlich vom aramäischen *bar 'enosch* {Menschensohn, einer wie ein Mensch} die Rede, und diese Vorstellung haben bereits die Synoptiker vielfach auf Jesus als den Messias bezogen. Thyen versucht seine Auffassung mit einem Zitat von Burkett⁹¹¹ zu untermauern (T567):

„Die Frage der Menge zeigt, dass ‚der Sohn des Menschen‘ keine geläufige apokalyptische oder messianische Bezeichnung ist. Das Volk ist verwundert über diesen Titel. In seiner Antwort befriedigt Jesus zwar nicht ihre Neugier auf die Bezeichnung selbst, aber er erklärt bis zu einem gewissen Grad die Identität des Menschensohns, indem er darauf hinweist, dass der Menschensohn das Licht ist“.

Aber auch diese Argumentation ist nicht überzeugend, zumal Burkett sogar selber einräumt, dass Jesus in seiner Antwort den Menschensohntitel selbst gar nicht erklärt. Wenn es in Vers 34 am Schluss wörtlich heißt: *tis estin houtos ho hyios tou anthrōpou?* {wer ist dieser der Sohn des Menschen?}, dann muss damit nicht eine Unwissenheit über den Menschensohn von Daniel 7 ausgesagt sein, sondern es kann auch, wie Wengst unter Bezug auf Blank meinte, die Frage gestellt sein, wer in dieser zweifelhaften Weise, wie sie Jesus beschreibt, als der Menschensohn auftritt.

Da in den Versen 35-36a wie „schon in Joh 3,13-21 und in der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9) ... nun auch hier das Prädikat ‚der Sohn des Menschen‘ eng mit dem Lexem *phōs* {Licht} verknüpft“ ist, meint Thyen „Jesu Rede von ‚dem Licht‘, das nur noch eine kleine Weile unter ihnen sein wird, ... geradezu als die Antwort auf die Frage der Menge“ verstehen zu können,

wer dieser ‚Sohn des Menschen‘ denn eigentlich sei: Er ist das Licht des ersten Schöpfungstages. Nicht nur Gottes erstes Wort bei der Schöpfung: „Es werde Licht“, sondern auch Gottes erste Tat der Schöpfung: „Und Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis“ (Gen 1,4: *diechōrisen ho theos ktl.*), ist in dem Fleisch geworden, der nun als ‚der Sohn des Menschen‘ erhöht werden muß. Wie alle Werke Gottes am Tage geschehen und ehe die Nacht einbricht, da niemand wirken kann, so muß auch der Sohn des Menschen als das Licht der Welt wirken, solange es Tag ist (9,4f).

911 Thyen zitiert Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT, Sheffield 1991, 168, mit folgenden oben von mir übersetzten Worten:

„The question raised by the crowd shows that ‚the Son of the Man‘ was not a familiar apocalyptic or Messianic designation. The people are puzzled by the title. In his reply, Jesus does not satisfy their curiosity concerning the designation itself, but he does to some degree explain the identity of the Son of the Man by indicating that the Son of the Man is the Light“.

In diesem Zusammenhang weist Thyen darauf hin, dass „Jesu Aufforderung an die um ihn Versammelten: ‚Wandelt, solange ihr das Licht habt, damit euch die Finsternis nicht überwältige‘“ zum einen mit dem Wort *katalambanein* das Wort für die Nicht-Überwältigung der Finsternis aufgreift, das bereits in Johannes 1,5 verwendet wurde, außerdem spricht sie

in der Sprache des Psalters vom Wandel im Licht: ‚Du hast meine Seele aus dem Tode errettet und meine Füße vor dem Sturz bewahrt, damit ich vor dir wandele im Licht des Lebens‘ (ʿor *hachajim* – LXX: *en phōti zōntōn*: Ps 56,14). Geradezu zur Selbstprädikation {Selbstbezeichnung} Jesu wird das Lexem *phōs*, wenn Jesus endlich fordert: *hōs to phōs echete, pisteuete eis to phōs, hina hyioi phōtos genēsthe* {Solange euch das Licht scheint, glaubt an das Licht, damit ihr zu Söhnen des Lichtes werdet}. Mit diesen Worten geht Jesus weg und verbirgt sich vor ihnen.

Nach Ton Veerkamp⁹¹² bleiben alle von ihm „konsultierten Auslegungen“ eine Antwort schuldig auf die von ihm am Ende des letzten Abschnitts zu den Versen 31 und 32 aufgeworfene Frage, was die „Erhöhung“ des Menschensohnes konkret bedeuten soll und vor allem, dass „jetzt“ das Gericht über den *kosmos* geschieht und Jesus alle zu sich zieht. Er hat auch eine Erklärung für die Verweigerung dieser Antwort:

Sie sind christliche Auslegungen, sie sehen hier kein Problem, weil die Unsterblichkeit der Seele und die ewige Herrlichkeit der Ausweg aus diesem Dilemma seien. Unsere Frage ist für sie keine Frage, und aus dieser Gewissheit legen sie das Evangelium des Johannes aus. Nur Calvin⁹¹³ zeigt, dass er zumindest diese Frage kennt:

Darum verkündet Christus, der Fürst der Welt müsse vertrieben werden; denn von hier stammt die Verwirrung und Entstellung, weil, solange Satan herrscht, auch die Ungerechtigkeit regiert. Wenn also Satan vertrieben ist, wird die Welt von ihrem Abfall unter die Herrschaft Gottes zurückgerufen. Wenn einer fragt, wie Satan denn bei Christi Tode gestürzt sein könne, der ja unaufhörlich seinen Kampf gegen Gott fortsetze, so antworte ich, diese Vertreibung beziehe sich nicht auf irgendeine begrenzte Zeit, sondern es zeige sich hier jene einzigartige Wirkung von Christi Tod, die täglich in Erscheinung tritt.

Täglich tritt aber die Macht des „Satans“ bzw. „die Regierung der Ungerechtigkeit“ in Erscheinung. Auch Calvin hat keine Antwort, zumindest keine, die für uns befriedigend wäre. Wir verstehen also nicht, was real gemeint sein könnte.

912 [Wer ist dieser bar enosch, MENSCH? 12,34-36](#), Abs. 2-10 (Veerkamp 2021, 289-290; 2007, 35-36).

913 Veerkamp zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannesevangeliums [1553], übersetzt v. Martin Trebesius und Hand Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 321.

Auch Wengst hatte das Problem gesehen, dass mit Jesu Tod und Auferstehung das messianische Reich keineswegs angebrochen ist, und sich zu seiner Lösung nicht einfach auf das ewige Leben im Himmel bezogen, sondern auf die Orientierung, die Menschen, die auf Jesus vertrauen, durch ihn als das Licht auf ihrem Weg erfahren können. Aber ob das bereits in der Version der Wengstschen Auslegung erkennbar war, die Veerkamp vorgelegen hat, kann ich nicht sagen.

Veerkamp selbst versucht folgende Antworten auf die von ihm gestellten Fragen:

Vielleicht kann man es so sagen: Wenn wir uns mit unserer ganzen Seele der Sache des Messias verschrieben haben, hört die Weltordnung auf, unser unentrinnbares Schicksal zu sein. Wir fangen an, anders zu leben. Das ist ein Triumph des Messias.

Aber wenn „der Satan seinen Kampf gegen Gott unaufhörlich fortsetzt“, dann fragen wir: Wann endlich hört die Welt auf, Ort des „Menschenmörders von Anfang an“ zu sein, wann endlich? Aufgabe der Theologie ist es, diese Frage zumindest offenzuhalten, wenn sie sie nicht schon beantworten kann.

Johannes trägt dem Rechnung, indem er unsere – und wohl auch seine – Bedenken durch die Menge formulieren lässt: „Wir haben aus der Tora gehört, dass der Messias bis in die kommende Weltzeit bleibt.“ Das ist eine traditionelle Vorstellung: der Messias sei die definitive Lösung aller Probleme. Jesus rede von einem *bar enosch*, vom MENSCHEN, der erhoben werden müsse.

Wer sei aber dieser *bar enosch*? Auf deutsch gesagt: „Wir sehen keine Änderung, also was soll jener erhobene, sprich gekreuzigte MENSCH?“

Damit setzt Veerkamp wie Wengst voraus, dass die mit Jesus diskutierende Volksmenge zumindest etwas davon ahnt, welche Vorstellung Jesus mit der Erhöhung des Menschensohns verbindet. Wenn der Messias stirbt, bevor sein Reich angebrochen ist, wie soll es dann anbrechen? Wenn der Menschensohn von Daniel 7 gekreuzigt wird, bevor er Gericht halten und seine Herrschaft antreten kann, wie kann er dann von der Überwindung des Führers dieser Weltordnung und von der Sammlung Israels zum Leben der kommenden Weltzeit reden?

Sehr behutsam und zurückhaltend, doch zugleich sowohl mit klarem Blick für die Realitäten dieser Welt als auch für die vom Evangelium ausgedrückte Hoffnung legt Veerkamp die Reaktion Jesu auf die berechtigte Frage der Volksmenge aus, die er in den Versen 35-36a gibt:

Auf diese Frage kommt keine direkte Antwort, sondern eine Wiederholung dessen, was im Johannesevangelium vom ersten Kapitel an gesagt wurde. Uns scheint, als ob Johannes sagen – oder besser: suggerieren – wollte, so etwas wie einen Messias als eine definitive Lösung all unserer Probleme gibt es nicht. Genau dieses Licht ist bloß „eine kurze Zeit bei euch. Geht euren Gang,

solange ihr das Licht habt, damit die Finsternis euch nicht überwältigt.“ Die Finsternis ist jenes Imperium des Todes. Wer mit einer messianischen Perspektive lebt, über den hat das Reich keine endgültige Macht: „Solange ihr das Licht habt, vertraut dem Licht, damit ihr wie Licht werdet (zu Söhnen des Lichts werdet).“ Leider ist „das Licht der Welt“ ermordet worden. Die Relativität des Messias relativiert alles, was sich für das Absolute hält – allen voran den Kaiser Roms: das ist die Botschaft.

Ist eine solche Perspektive aber überzeugend genug, um tragfähig zu sein für einen dauerhaften Lebenswandel im Licht – in der Zuversicht, dass die Weltordnung längst überwunden ist und die kommende Weltzeit tätig erwartet werden kann? Veerkamps weitere Ausführungen klingen ziemlich skeptisch, geben aber dennoch diese Hoffnung nicht auf:

Die Realität ist doch wohl eine andere. Wenn aber das Reich ziemlich gefestigt, ziemlich definitiv zu sein scheint, dann scheint die Finsternis uns überwältigt zu haben. Offenbar haben das die Schüler nicht verstanden. Deswegen muss Johannes das Problem noch einmal und dann noch deutlicher behandeln. Das geschieht im Gespräch zwischen Jesus und den Schülern, die die eigentlichen Fragen stellen dürfen – Thomas, Philippus, Judas Nicht-Iskariot (Johannes 14) – und vor allem im großen Stück: „Wenn der Anwalt kommt, den ich euch senden werde“ (15,26-16,15) und in der Rede über die „kurze Zeit“ (16,16-24).

Zur „Verborgenheit“, in die sich Jesus als der Messias unmittelbar nach seinen letzten Worten an die Volksmenge zurückzieht (Vers 36b), schreibt Veerkamp mahnende und ermutigende Worte vor allem uns Christen ins Stammbuch:

Einstweilen hat sich der Messias in die Verborgenheit zurückgezogen. Für jenes Israel, das die Menge der Judäer repräsentiert, bleibt er verborgen. Auch unsere christlichen Osterfeste werden diese Verborgenheit nicht aufheben. Die Verborgenheit ist endgültig. Nicht nur für die Weltordnung und für die Judäer, sondern auch für die messianische Gemeinde. Der Messias wird sich verabschieden. Was bleibt, ist die Inspiration, die von ihm ausgehen wird. Ob das unsere Fragen beantwortet, darüber muss jede neue Generation neu nachdenken. Die jetzt folgenden Verse sollten wir auch als Worte verstehen, die sich auf die Christen beziehen.

Das klingt alles andere als triumphalistisch, sehr wenig osterfreudig. Und doch ist eine Hoffnung ausgesprochen, die traditionell mit dem deutschen Wort „Geist“ und von Veerkamp mit „Inspiration“ bezeichnet wird – womit er das hebräische *ruach* und das griechische *pneuma* wiedergibt und das die Bewegung meint, in die der befreiende NAME des Gottes Israels durch den Sturmwind seines Lebensatems uns versetzen kann.

Johannes 12,37-41: Jesaja weiß, warum „sie“ nicht auf „ihn“ vertrauen, dessen Ehre er sah

12,37 Und obwohl er solche Zeichen vor ihren Augen getan hatte,
glaubten sie doch nicht an ihn,

12,38 auf dass erfüllt werde der Spruch des Propheten Jesaja,
den er sagte (Jesaja 53,1):
„Herr, wer glaubt unserm Predigen?
Und wem ist der Arm des Herrn offenbart?“

12,39 Darum konnten sie nicht glauben,
denn Jesaja sagte wiederum (Jesaja 6,9-10):

12,40 „Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt,
dass sie mit den Augen nicht sehen
noch mit dem Herzen verstehen und sich bekehren
und ich ihnen helfe.“

12,41 Das sagte Jesaja,
weil er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete.

[17. September 2022] Den letzten Abschnitt von Johannes 12 (Verse 37-50) betrachtet Klaus Wengst (W380) als einen

doppelten Abschluss des öffentlichen Wirkens Jesu und damit des ersten Teils des Evangeliums. Durch die Bemerkung am Beginn von V. 44, dass das Folgende Jesus spreche – sonst gibt es hier keinerlei szenische Angaben – ist es deutlich in zwei Abschnitte geteilt. Der erste besteht aus einer Reflexion des Evangelisten (V. 37-43). Er bedenkt den Umstand, dass das bis hierhin geschilderte Wirken Jesu im Wesentlichen keinen Glauben fand. Der zweite Abschnitt (V. 44-50) bietet eine Rede Jesu, die in der Erzählung keinen Ort und kein Gegenüber hat. Gleichsam aus der Verborgenheit heraus, in die Jesus sich nach V. 36 begeben hat, wendet er sich direkt an die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums und fasst für sie sein Wirken als ganz und gar im Auftrag Gottes geschehend zusammen.

Der erste Abschnitt beginnt (W381) mit der Feststellung: „Obwohl er doch so viele Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn.“ Dass davon so pauschal die Rede ist, obwohl „im Evangelium bisher auch davon zu reden war, dass Menschen auf das Wirken Jesu glaubend reagierten“, bestätigt einerseits, „was schon der Prolog anklingen ließ: ‚In das Seine kam er, aber die Seinen nahmen ihn nicht an‘ (1,11)“, ist aus der Sicht des Johannes aber

gewiss auch von der Erfahrung der eigenen Zeit bestimmt, dass die große Mehrheit des jüdischen Volkes die Verkündigung von Jesus als dem erhöhten Gekreuzigten nicht akzeptierte, sondern ablehnte. Das ist für ihn ein bedrän-

gendes Problem, das die eigene Position verunsichern kann und – wie an 6,60-66 deutlich wurde – zur Abwanderung von der eigenen Gemeinschaft führte. Dieses Problem verlangt daher Klärung. Johannes versucht sie, indem er es unternimmt, Erklärungen für den Unglauben zu geben.

Nachdem Johannes „in 5,44 ein menschliches Verhalten genannt“ hatte, „das es unmöglich macht zu glauben“, und in 10,26 und 8,43.47 diese Unfähigkeit „in einer anderen Zugehörigkeit begründet“ hatte, versucht er jetzt „die Situation von der Schrift her zu verstehen“. In einem „Wort des Propheten Jesaja“ entdeckt er (Vers 38)

in seiner Bibel die Erfahrung der eigenen Zeit wieder. Das in solchen Zusammenhängen gebrauchte hebräische Wort hat vor allem die Bedeutung „aufrichten“. Das Schriftwort wird geradezu in Szene gesetzt. Damit ist es nicht abgetan, sondern für weitere Ausführungen offen; es ist in der Lage, sie aus sich heraus zu setzen.

Mit den Worten „*Ewiger, wer hat unserer Botschaft geglaubt? Und der Arm des Ewigen – wem ist er enthüllt worden?*“ zitiert Johannes wörtlich Jesaja 53,1 (W382) den Text „der Septuaginta, der dem hebräischen Text bis in die Wortstellung hinein entspricht, allerdings über ihn hinaus die Anrede am Beginn hat.“ Bei Jesaja bezieht sich die Aussage auf „den leidenden und verachteten Knecht (Jes 52,13-53,12)“, Johannes bezieht sie auf die Verborgenheit der Macht Jesu:

Die Entsprechung zeigt sich gerade auch im zweiten Teil des Zitats. „Der Arm des Ewigen“ ist Symbol seiner Macht. Sie ist im schlimmen Schicksal des Knechtes verborgen. Sie ist verborgen in der Ohnmacht des gekreuzigten Jesus. Die gerade erwähnten vielen Zeichen, so so eindrucksvoll sie auch waren, haben als solche immer nur auf ihn selbst hingewiesen. Er aber endet am Kreuz.

Ein weiteres Jesaja-Zitat hebt Johannes in Vers 39 mit der besonders betonten Einführung hervor:

„Deswegen konnten sie nicht glauben, da wiederum Jesaja sprach.“ Hier kann nicht daran vorbeigesehen werden, dass er die erfahrene Nicht-Akzeptanz Jesu vom Handeln Gottes her begründen will.

Diesem Ziel entsprechend „gestaltet er auch das Zitat aus Jes 6,10“ in seinem Vers 40 in folgender Weise um:

Im Hauptsatz bietet er das Zitat so: „*Blind gemacht hat er ihre Augen und ihr Herz verhärtet.*“ Gegenüber dem Bibeltext lässt er die Aussage über die Ohren weg und die Reihenfolge der Aussagen über Herz und Augen kehrt er um. Vor allem aber bietet er die Verben in der dritten Person Singular aktiv. Der hebräische Text hat Imperative, sodass das entsprechende Tun als Auftrag an den Propheten erscheint. Die Septuaginta formuliert an der ersten Stelle im Passiv, womit Gott als logisches Subjekt angezeigt wird; sonst steht die dritte Per-

son Plural aktiv. Bei Johannes ist also Gott grammatisches und tatsächliches Subjekt; er hat hier gehandelt.

Daraus folgt im Nebensatz (W383),

dass „*sie nicht mit den Augen sehen und dem Herzen verstehen und sich bekehren*“. Für Johannes weisen die Taten Jesu als Zeichen darauf hin, dass er von Gott gesandt ist, dass Gottes Macht gerade auch in der Ohnmacht des Kreuzes Jesu wirkt. Dass die große Mehrheit seiner Landsleute das nicht so sehen und verstehend wahrnehmen kann, vermag er sich letztlich nur so zu erklären, dass das von Gott selbst so gewollt und bewirkt worden ist. Das findet er in Jes 6,10.

An diesem Punkt verlässt Wengst den deutschen Wortlaut des Textes, wie er etwa aus der Lutherübersetzung hervorgeht, dass nämlich auch der Schlussteil „dass ... ich ihnen helfe“ in die Reihe der zuvor verneinten Verben gehört. Er sieht hier einen abrupten Übergang zu einer hoffnungsvollen Aussage Gottes:

Aber mit dem Schluss dieses Textes lässt er es nicht das letzte Wort Gottes sein. Der jetzt erfolgende Wechsel des grammatischen Subjekts markiert den Übergang zur Verheißung heilvoller Zuwendung: „*Aber ich werde sie heilen.*“

Zur Begründung weist Wengst zunächst darauf hin,

dass Johannes hier – abweichend vom hebräischen Text – genau mit der Septuaginta übereinstimmt. Die Form seines Zitates hier ist somit ein Hinweis darauf, dass er sowohl mit dem hebräischen als auch dem griechischen Text der Schrift umgehen konnte und wohl auch die aramäische Übertragung kannte und in der Bildung des Zitates sein Verständnis desselben zum Ausdruck brachte.

Auffällig ist im Text der Septuaginta, dem „Johannes folgt“, dass die ersten drei Verben des Nebensatzes „in der dritten Person Plural“ und „im Konjunktiv Aorist“ stehen, während das letzte Verb die „erste Person Singular im Futur“ aufweist. Nun ist es nach Wengst zwar grammatikalisch möglich, dass auch dieses Futur „eine weitere Folge“ bezeichnet, wie „in der Regel auch Joh 12,40 verstanden“ wird. Dann gehört die „Aussage ‚und ich werde sie heilen‘ ... noch in den Nebensatz und ... [ist] als verneint zu gelten. Sie kann aber auch als selbständiger Satz gelesen werden.“ Dann

ist der Übergang zum Futur, vor allem in Verbindung mit dem vom hebräischen Text her überhaupt nicht motivierten Wechsel in die erste Person Singular, ein Hinweis darauf, dass diese Aussage von den vorangehenden abgesetzt und nicht negativ verstanden werden soll.

Das Hauptargument, auf das sich Wengst berufen kann, ist jedoch, dass auch in „der jüdisch-rabbinischen Tradition ... der Schluss von Jes 6,10 ganz selbstverständlich positiv verstanden“ wird, wofür er eine Reihe von Stellen anführt. Schließlich hat diese Interpretation auch „Anhalt am hebräischen Text“, und zwar darin,

dass die beiden letzten Aussagen über Umkehr und Heilung in einer anderen Aktionsform stehen. Sie können als zum Vorhergehenden gehörig, aber auch als eigener Satz gelesen werden. Johannes folgt auch darin dem Septuagintatext, dass er die Aussage von der Umkehr mit den vorangehenden verbindet.

Indem Wengst (W384) daran erinnert, dass der „Schluss von Jes 6,10 ... in der rabbinischen Auslegung und im Targum, auch in Mk 4,12, als ‚Erlassenwerden‘, als Sündenvergebung verstanden“ wird, fordert er uns Christen zur Wahrnehmung auf,

dass es dieses „Heilen“ in der Geschichte des Judentums als lebendige Erfahrung bis heute gibt. Dementsprechend ist die hier gemachte Aussage des Johannes, letztlich habe Gott selbst die Nichtakzeptanz Jesu durch das Judentum bewirkt, positiv in der Wahrnehmung dessen aufzunehmen, dass Gott mit seinem Volk einen anderen Weg weitergegangen ist als den mit Jesus.

Aus diesem Grund ist Wengst zufolge (Anm. 752)

auch die geläufige Redeweise vom „Unglauben der Juden“ – verfehlt. Sie tut so, als gäbe es Glauben nur als Glauben an Jesus, als wäre dieser nicht – wie gleich V. 44 deutlich machen wird – nur relevant als Glaube an Gott und als wäre die Geschichte des Judentums nicht voll von Zeugnissen des Vertrauens auf Gott.

Was meint Johannes nun mit seinem Rückblick „auf das gerade gebrachte Zitat“ in Vers 41: „Das sprach Jesaja, weil er seine Herrlichkeit sah. Über ihn redete er“? Wengst zufolge (W384) ist diese Aussage vom „Kontext des Zitates“ her zu verstehen:

Es steht am Ende des Abschnitts, in dem Jesaja von seiner Berufung zum Propheten innerhalb einer Vision berichtet. Nach dem hebräischen Text heißt es Jes 6,1: *„Da sah ich den Ewigen auf einem Thron sitzen, hoch und erhaben“*, und Jes 6,5: *„Den König, den Ewigen, mächtig über Heere, haben meine Augen gesehen.“* Der [Targum](#) formuliert an diesen Stellen charakteristisch anders, er vermeidet die Aussagen von einem direkten Sehen Gottes. Gegenstand des Sehens ist „die Herrlichkeit des Ewigen“ (V. 1) bzw. „die Herrlichkeit des Einwohnens (*sch'chináh*) des Königs der Welt, des Ewigen, mächtig über Heere“ (V. 5). Ganz entsprechend heißt es in Joh 12,41, dass Jesaja „seine Herrlichkeit sah“. Er sah sie und wurde mit einer Botschaft beauftragt, die Nichtsehen und Nichtverstehen bewirkte – und das auch sollte. So entdeckt Johannes bei Jesaja wieder, was er in seiner eigenen Zeit erfährt. Er hatte in 1,14 im Blick auf Jesus als das Fleisch gewordene Wort bezeugt: „Und wir schauten seine Herrlichkeit.“ In dieser Perspektive erzählt er die Geschichte Jesu. Aber „sie glaubten nicht an ihn“. Von daher nimmt er Jesaja wahr und überblendet sozusagen seine eigene Sicht Jesu, in dem er Gott in seiner Gegenwart (*sch'chináh*) erblickt, mit dem Schauen Jesajas, der die Herrlichkeit der Gottesgegenwart (*sch'chináh*) sah. So redete Jesaja zugleich auch „über ihn“, nämlich Jesus.

Ausdrücklich merkt Wengst an (Anm. 750), dass „der biblische Kontext“ in dieser Weise „aufzunehmen und zu beachten“ ist, statt – wie etwa Schnackenburg⁹¹⁴ – „vom Schauen des ‚präexistenten Christus‘ zu reden“. Indem Johannes (W384) „Gottes Herrlichkeit gerade im gekreuzigten Jesus“ erblickt, nimmt er auch Jesajas Aussage (52,13) über den „geschundenen Gottesknecht“ auf, „er werde ‚hoch erhöht und sehr erhaben‘ sein“.

Hartwig Thyen (T568) sieht die „beiden letzten Passagen“ des Kapitels Johannes 12 als Abschluss des „vierten und zentralen Akt[es] seiner dramatischen Historie Jesu“, der ihm zufolge in 8,12 mit Jesu Worten „Ich bin das Licht der Welt“ eröffnet worden war und „mit dem erneuten Erklängen der Stimme Jesu aus seiner in V. 36 genannten Verborgenheit... (12,44-50)“ beendet wird. Dabei wird sich der „Epilog des Erzählers (12,37-43)... als intertextuelles Spiel mit Mk 4,10ff parr. erweisen“. In diesem Zusammenhang wiederholt Thyen seine Ablehnung des von den meisten Exegeten zwischen den Kapiteln 12 und 13 gesehenen tiefen Einschnitts im Evangelium:

Es ist zwar richtig, daß diese beiden Abschnitte nicht nur auf das in Joh 12 Gesagte, sondern das gesamte öffentliche Wirken Jesu seit 1,19ff zurückblicken. Und richtig ist auch, daß auf Joh 12 als der fünfte Akt der Erzählung mit den Kapiteln 13-17 nun das esoterische Intermezzo des langen Abschieds Jesu von seinen Jüngern folgt. Doch das berechtigt nicht dazu, die eigentliche Zäsur des Evangeliums zwischen den Kapiteln 12 und 13 zu sehen und Joh 1-12 mit Bultmann als die „Offenbarung vor der Welt“ von Joh 13-21 als der „Offenbarung vor der Gemeinde“ zu unterscheiden. Denn die Kapitel 13-17 sind eben tatsächlich nur ein Intermezzo und für die Jünger wie für die Leser nur eine Atempause, ehe Gottes in der Person Jesu ausgetragener Rechtsstreit mit dieser Welt dann in den Kapiteln 18-21 seine Klimax und seinen Triumph erreicht.

Die Zeichen Jesu, auf die in Vers 37 mit der Wendung: *tosauta sēmeia* {nach Thyen: „derart viele Zeichen“ und nicht „so viele Zeichen“} hingewiesen wird, sind nach Thyen als die „bisher erzählten Zeichen“ zu begreifen,

die Jesus „vor den Juden“ (*emprosthen autōn*) getan hat, und nicht {als jene} vielen Zeichen, die er „vor seinen Jüngern“ tat, und die „nicht geschrieben sind in diesem Buch“ (20,30f). ... Wie einst durch seinen Knecht Mose in Ägypten, so wirkt Gott selbst diese Zeichen jetzt durch seinen Sohn, um den Menschen seine *doxa* {Herrlichkeit} zu offenbaren und sie zum Glauben zu führen. ... Nirgends wird ein bloßer Zeichenglaube beklagt, sondern das Rätsel ist, warum die *Ioudaioi* {Juden} für die Sprache der Zeichen taub sind...

914 Wengst verweist auf Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, HthK 4, Freiburg u. a. 1971, 2, 520.

Unter Hinweis auf 5. Mose 29,1-3 meint Thyen (T569), dass die Juden „es aus ihrer Geschichte und aus ihren ‚Schriften‘ doch besser wissen müßten“. Auf jeden Fall erzählt „Johannes die Geschichte der Zeichen, die Jesus wirkt, vor dem Hintergrund der großen und rettenden Zeichen ..., die Gott beim Auszug aus Ägypten und während der vierzig Jahre der Wüstenwanderung Israels getan hat.“ Das führt ihn in Vers 38 zu seinem Rückgriff auf den Propheten Jesaja, denn

wie Mose erklärt, daß es JHWH selbst ist, der die Verstockung nicht von ihren Herzen genommen, und die Blindheit ihrer Augen, sowie die Taubheit ihrer Ohren „bis auf diesen Tag“ nicht beseitigt hat, so sieht unser Erzähler nun in dem Unglauben der *Ioudaioi* das Jesajawort erfüllt: „Herr, wer glaubt denn unserer Predigt (*akoē*), und wem ist denn der Arm des Herrn (*ho brachiōn kyriou*) offenbar geworden?“ (Jes 53,1). Diese rhetorische Frage, die das vierte Lied vom Gottesknecht eröffnet, erfordert die negative Antwort: „Kein einziger!“ In ihr bilden Gottes Wort und seine Wundertat einen synonymen *parallelismus membrorum*. Keines von dessen beiden Gliedern darf dem anderen unter- oder übergeordnet werden. Und ebenso steht es auch mit dem Verhältnis der Worte Jesu zu seinen Zeichen, zu seinem ‚Werk‘ und zu seiner Person.

Mit dem Zitat von Jesaja 53,1 erinnert der Evangelist an „das ganze Lied vom ‚leidenden Gottesknecht‘ ..., der ‚durchbohrt wurde um unserer Sünden willen und um unserer Missetaten willen zerschlagen wurde‘ (Jes 53,4...)“. Und auch „die *Begründung* für das mit Jes 53,1 benannte *Faktum* des Unglaubens Israels“ entnimmt Johannes dem Buch Jesaja, nämlich der Stelle 6,10:

Anders als zuvor Jes 53,1 zitiert er diesen Vers jedoch nicht mehr im *Wortlaut* der LXX. Vielmehr spielt er jetzt sehr viel freier mit dem Jesajatext, möglicherweise mit dem Blick auch auf dessen *hebräische* Fassung ... Und wie die unmittelbare Fortsetzung zeigt, ruft er mit diesem Vers auch hier wieder zugleich die gesamte Erzählung von der Berufung Jesajas (Jes 6) in Erinnerung. Ja, mehr noch: Weil nämlich Jes 6,9 bereits im Hintergrund von Jesu Gerichtsrede stand, mit der er am Ende der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen (9,39-41) die Pharisäer als die wahren Blinden verurteilt hatte, weil sie sich als Sehende wähnten, dient diese Wiederaufnahme von Jes 6 ebenso der Verküpfung mit jener Szene wie der Herstellung der Kohärenz des Evangeliums ...

Dass Johannes hier Jesaja, „der gut acht Jahrhunderte vor Jesus als Gottes Prophet in Israel aufgetreten war“, als den „autorisierten Zeugen der Geschichte Jesu“ aufruft und insbesondere dafür (T570),

daß diejenigen, vor denen Jesus so große Zeichen getan hatte, gar nicht an ihn glauben *konnten* (*ouk ēdynato pisteuein*), weil ‚er‘ (Gott?) ihre Augen geblendet hatte (*tetyphlōken autōn tous ophthalmous*), hat der Auslegung, zumal seit dem Aufkommen und der Herrschaft der historischen Kritik, erhebliche

Schwierigkeiten bereitet. Als die wohl deterministischste Aussage des gesamten Evangeliums stellt unsere Passage ihre Ausleger zugleich vor die (dogmatische) Frage, wie und ob denn ein ‚Unglaube‘ als dessen Urheber Gott selbst genannt wird, der durch die Verstockung der Herzen und die Blendung der Augen Umkehr und Heilung unmöglich gemacht hat, noch als ‚Schuld‘ begriffen und als ‚Sünde‘ zugerechnet werden kann (vgl. 9,41).

In diesem Zusammenhang zitiert Thyen folgende Bemerkung von „Hoskyns⁹¹⁵ zu den V. 37-41“:

„Die Passage liest sich daher wie die brutalstmögliche Behauptung einer puren Prädestinationslehre“. Dem fügt er jedoch sogleich hinzu, das sei aber beileibe nicht die Intention des Autors. Denn den habe das Problem der Relation von göttlichem Willen und menschlicher Freiheit an keiner Stelle ernsthaft beschäftigt. Darum müsse man entschlossen der Versuchung widerstehen, unsere johanneische Passage im Licht der späteren Debatten um die Prädestination zu lesen. Auch wenn sie diese Debatten rezeptionsgeschichtlich fraglos gespeist haben möge, gäbe es jedoch keinerlei Grund dafür, Joh 12,37-41 bereits als Reflex solcher Debatten zu begreifen.

Unter Bezug auf Becker⁹¹⁶ meint Thyen, dass bei Johannes „der sich in Gericht und Gnade äußernde göttliche Wille die menschliche Freiheit und Verantwortung keineswegs“ ausschließt:

Man darf aber das Vorherbestimmtsein zum Unglauben nicht über die erzählten Juden und ihr erkennbares Verhalten hinaus auf das jüdische Volk insgesamt ausdehnen, wie das Becker zu tun scheint, wenn er 12,37ff die „düsteren Worte zur Verwerfung Israels“ nennt [481] und erklärt: „Das neuzeitliche Problem einer Schuldzumessung nur bei Eigenverantwortung“ dürfe man in die Texte nicht eintragen [478]. Denn daß JHWH Schuld nur dem Schuldigen zu-rechnet, ist keine neuzeitliche Erfindung, sondern seit Ez 18 wohlgehütetes biblisches Erbe ... Und dementsprechend dienen die Streitgespräche Jesu mit den jeweils erzählten Juden ja gerade dazu, sie konkreter Schuld und *adikia* {Unrecht} zu überführen. Sowohl für das Ja als auch für das Nein zu Gottes Gnadenangebot gilt da *mutatis mutandis* der paradoxe paulinische Satz: „Schaffet mit Furcht und Zittern, daß ihr gerettet werdet, denn Gott ist es, der

915 Thyen zitiert Edwin Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), *The Fourth Gospel*, London, 2. Aufl. 1947, 429, mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Worten:

„The passage therefore reads like the crudest possible statement of a naked doctrine of predestination“.

916 Thyen zitiert Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, ÖTK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 478; auf weitere Becker-Zitate in diesem Abschnitt verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

beides in euch wirkt, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen“ (Phil 2,12f).

Wenn Josef Blank⁹¹⁷ „quasi zur ‚Entlastung‘ Gottes – anstelle Gottes unter Berufung auf Joh 8,44 den *Teufel* als das Subjekt der Verben *tetyphlōken* und *epōrōsen* {blenden und verstocken} einsetzen“ will, entfernt er sich Thyen zufolge

nicht nur völlig vom Text Jesajas, an den doch der Verstockungsauftrag von Gott her erging, sondern so macht er den Teufel zugleich zu einem Gegengott und trägt in unser Evangelium damit einen ihm fremden Dualismus ein ...

Demgegenüber erwägt Thyen (T571), da Jesaja „nach V. 41 in der zitierten Äußerung über Jesus gesprochen hat (*elalēsen peri autou*), ... mit Lieu⁹¹⁸ ernsthaft ..., ob das in den Verben *tetyphlōken* und *epōrōsen* implizierte Subjekt nicht eher Jesus selbst ist“, denn: „Es ist Jesus, der die Zeichen getan hat (37), Jesus, der höchstwahrscheinlich der ‚Herr‘ des Zitats aus Jes 53,1 ist (38) und Jesus, dessen Herrlichkeit Jesaja sah“.

Weiter stellt Thyen den Rückgriff des Johannes auf Jesaja 6,9-10 in den Zusammenhang der Versuche

in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte ..., das rätselhafte Phänomen des *Unglaubens* gerade Israels zu erklären. So legt Markus Jesus als die Spitze seiner Antwort auf die Frage seiner Jünger nach der Bedeutung der „Bildworte“ des Gleichnisses vom Sämann die Worte aus Jes 6,9f in den Mund (Mk 4,11f innerhalb von 4,3-20). Seit Wredes Monographie über das Messiasgeheimnis im Markusevangelium⁹¹⁹ wird Mk 4,10-12 nahezu unisono als die „Parabeltheorie“ des Markus bezeichnet und als eines der Elemente von dessen Messiasgeheimnis-Theorie betrachtet. Im Gegensatz zu Jesu ausdrücklicher Proklamation, daß man ein Licht nicht unter den Scheffel oder unter das Bett, sondern auf einen Leuchter stellen solle, damit alles Geheime offenbar werde (Mk 4,21ff), soll Jesus selbst nach Wrede und allen, die ihm darin bis heute folgen, in Gleichnissen geredet haben, um „die draußen“ zu verstocken, damit sie nicht etwa umkehren und ihnen vergeben werde.

Gegen Wrede und seine Nachfolger geht Thyen jedoch davon aus, dass Markus 4,12 nicht von einer Absicht Jesu ausgeht, die Umkehr dieser Menschen zu verhindern. Die Wörter *hina* {damit} und *mēpote* {damit nicht} in diesem Vers sollen also nicht

917 Thyen zitiert Josef Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, 301ff.

918 Thyen zitiert Judith M. Lieu, *Blindness in the Johannine Tradition*, NTS 34 (1988), 86, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„It is Jesus who has done the signs (37), Jesus who is most probably the ‚Lord‘ of the quotation from Isa 53,1 (38) and Jesus whose glory Isaiah saw“.

919 William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901, 3. Aufl. 1963.

Jesu Ziel, sondern den Ist-Zustand der Menschen beschreiben. Daher gibt er den Sinn von Markus 4,10-12 mit Lampe⁹²⁰ folgendermaßen wieder:

„Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben, ihr seid – im Bilde gesprochen – ertragreicher Acker; denen draußen aber muß in Bildern (die noch leichter verständlich sind als ein Klartext) gesagt werden, daß sie zwar hören, aber nichts verstehen, daß sie wie ein unfruchtbarer Acker sind ... Wenn sie das erkannt haben, werden sie vielleicht umkehren und Vergebung erlangen“ [ebd. 149]. Also gerade nicht um seine Hörer zu verstocken, sondern „in der hoffnungsvollen Erwartung, daß sie umkehren und Vergebung erlangen“ möchten, redet Jesus zu ihnen in Parabeln [ebd. 143]. Matthäus hat Markus also ganz richtig verstanden, wenn er dessen mißverständliches *hina* durch ein konsekutives *hoti* ersetzt und danach Jes 6,9f im Wortlaut der LXX zitiert (Mt 13,13-15).

Obwohl auch ich Wredes Theorie ablehne, kommt mir Lampes Auslegung noch fragwürdiger vor, zumal sie etwas voraussetzt, was im Markusevangelium gar nicht gegeben ist, nämlich dass die Jünger in Jesu Augen so viel verständiger sind als die Außenstehenden. Andreas Bedenbender⁹²¹ stellt dazu fest [122]:

Das Unverständnis gegenüber Jesus gehört zu den beständigsten und am stärksten ausgeprägten Eigenschaften der markinischen Jünger, und es hebt sie überdies von allen anderen Aktanten des Textes ab: Wie das Volk nirgends als unverständlich bezeichnet wird, so auch nicht die Gruppe der Feinde Jesu. Die Dämonen kennen Jesus ohnehin besser, als sie sollten, und in 12,12 wird selbst dem Hohen Rat bescheinigt, die Stoßrichtung einer *parabolē* Jesu ganz richtig erkannt zu haben.

Wenn man das einmal erkannt hat, ist eine andere Möglichkeit denkbar, die Verse Markus 4,11-12 zu interpretieren, dass sie nämlich „in ihrer Gesamtheit ironisch gemeint“ sind:

Die Ironie Jesu richtet sich dabei gegen die Überzeugung der Jünger (oder ihrer geistlichen Nachfahren eine Generation später), sie seien gegenüber verblendeten oder sonstwie unverständigen Außenstehenden privilegiert, weil ihnen in der Tat das „Geheimnis des Gottesreiches“ gegeben sei.

Von daher ergibt sich für Markus 4,10-13 folgende Übersetzung [127], in der die eingefügten betonten Fragezeichen entscheidend sinnstiftende Bedeutung haben und

920 Thyen zitiert Peter Lampe, Die markinische Deutung des Gleichnisses vom Sämann, Mk 4,10-12, ZNW 65 (1974), 140-150; auf dessen Zitate im vorliegenden Abschnitt verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

921 Andreas Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig 2013. Auf die Zitate aus diesem Buch verweise ich im Folgenden mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

in der Bedenbender *parabolē* mit „Rätselgleichnis“ wiedergibt, um beide mit diesem Begriff „verbundenen Aspekte – den des Unverständnisses und den der Belehrung – zu ihrem Recht kommen“ zu lassen:

10 Als er aber allein war, fragten ihn die um ihn samt den Zwölfen nach den Rätselgleichnissen.

11 Da sagte er zu ihnen:

Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben?!;

Jenen aber, die draußen sind, geschieht alles in Rätselgleichnissen,

12 damit „sehend sie sehen und nicht schauen,

und hörend sie hören und nicht verstehen,

damit sie nicht etwa umkehren und ihnen vergeben werde“?!;

13 Und er sagte zu ihnen: Ihr versteht nicht (einmal) dieses Rätselgleichnis; wie wollt ihr da alle Rätselgleichnisse begreifen?

Aber zurück zu Thyen (T571), der den johanneischen Rückgriff auf Jesaja nun auch noch mit Lukas und Paulus vergleicht. Bei Lukas stellt er eine größere sachliche „Nähe zu Johannes“ als bei den anderen Synoptikern fest, indem dieser „seinen *erzählten Paulus* am Ende seines Weges den Juden Roms erklären“ lässt (T571f.):

„Treffend hat der Heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesagt: ... Ihr werdet hören und nicht verstehen, sehen werdet ihr, und doch nicht einsehen. Denn das Herz dieses Volkes ist verstockt (*epachynthē* wie Jes 6,10 in der LXX), ihre Ohren sind schwer(hörig) und ihre Augen verschließen sie, so daß sie mit ihren Augen nicht sehen, noch mit ihren Ohren hören ... und sich bekehren, daß ich sie heile. Darum sei euch kundgetan, daß das Heil Gottes nun zu den Heiden gebracht wird. Die werden ihm Glauben schenken (*akousontai*)“ (Act 28,25-28). Jahrzehnte zuvor hatte der historische Paulus schon gefragt: „Was denn nun? Nun, was Israel erstrebte, das hat es nicht erlangt. Allein der auserwählte Teil (Israels) hat es erreicht. Die übrigen aber wurden verstockt (*epōrōthēsan*), wie geschrieben steht: ‚Gott gab ihnen den Geist der Betäubung, Augen, um damit nicht zu sehen, und Ohren, um damit nicht zu hören, bis auf diesen heutigen Tag‘ (Dtn 29,3; vgl. Jes 6,9 u. 29,10). Und David spricht: ‚Ihr Tisch soll ihnen zur Schlinge werden, zur Falle, zum Fallholz (*skandalon*) und zur Vergeltung (*antapodoma*). Ihre Augen sollen verfinstert werden und ihren Rücken sollst du für immer beugen“ (Ps 68,23f)“ (Röm 11,7-10).

Thyen sieht allerdings (T572) „nicht den geringsten Grund“ für die Behauptung, zu der manche Exegeten neigen,

daß Johannes im Gegensatz zu Paulus mit diesem Resümee seines Erzählers die Juden definitiv aus der Heilsgeschichte habe ausschließen wollen, und daß er anstelle des „alten Bundes“ Gottes mit seinem Volk Israel einen „neuen Bund“ mit einem neuen Gottesvolk aus den Heiden oder aus Juden und Hei-

den im Auge habe... Wie Gott sein Volk immer schon durch Gericht und Gnade dem Ziel seiner Verheißung entgegengeführt hat, so bleibt es auch für Johannes dabei, daß das Heil von den Juden kommt. Und wie das für Paulus gilt, so muß doch wohl auch für Johannes im Blick auf Israels Ungehorsam und Verstockung ebenso wie für Gottes Heilsversprechen an sein Volk, Jesu Wort gelten: *kai ou dynatai lythēnai hē graphē* {die Schrift kann doch nicht außer Kraft gesetzt werden} (Joh 10,35).

Um diese seine Überzeugung zu stützen, lässt Thyen ein weiteres Mal „Marquardts Christologie“⁹²² als einen seiner eigenen „Prätexte“ ausdrücklich zu Wort kommen“ (T572f.):

„Wie Israel der Predigt des Propheten (Jesaja) nicht geglaubt hat, so auch nicht Jesus; es bleibt sich treu in seiner Augenblendung und in seinem Herzen-sunverstand, den Jesaja Israel gar nicht als Schuld vorwerfen konnte, weil er sie als zielgerichtete Fügung Gottes erkannte – Jesaja meinte wohl: hin zum Gericht... Aber sowenig die biblischen Überlieferer der Jesaja-Tradition in Gottes Zorn und Gericht sein letztes Wort an Israel sehen konnten und der Unheilsverkündigung des Propheten auch Heilsverkündigung folgen ließen, so wenig Johannes. Er deutet die Prophetenworte über Israels Verblendung jüdisch, wenn er nun 12,41 fortfährt: ‚Dies hat Jesaja gesagt, weil er seine (d. h. Jesu) Herrlichkeit sah, und von ihm hat er geredet‘. Im Johannes-Evangelium ist die *doxa*, Herrlichkeit, Jesu die unanschauliche Herrlichkeit des Gekreuzigten, die nur ein Glaubender an Jesus wahrnehmen kann; Jesus wird von Gott verherrlicht in der Stunde seines Todes (12,23); Tod und todüberwindendes Leben sind in dieser ‚Stunde‘ zu untrennbar einem geworden, hier gibt es eigentlich kein zeitliches Nacheinander von Tod und Auferweckung mehr. Erwählung bezeugt auch noch die Stunde des Gerichts. So hat Jesaja seinen schrecklichen Auftrag, Israel durch das Wort Gottes zu verblenden, verstanden. Er hat die ‚Herrlichkeit‘ Gottes über dem Gericht keine Sekunde geleugnet; von da aus erscheint es dem Johannes logisch, daß Jesaja *peri autou*, von Jesus geredet hat, denn in Jesu Geschichte gehört wie in der prophetisch verstandenen Israel-Geschichte unheilbare und zum Tode führende Verblendung zusammen mit der Herrlichkeit des rettenden Erbarmens Gottes, der Erwählung und des Dienstes“ ...

Der „Satz, Jesaja habe Jesu Herrlichkeit gesehen“, darf nach Thyen (T573)

nicht auf die Berufungsvision von Jes 6 beschränkt werden, als habe der Prophet da nur die *doxa* {Herrlichkeit} eines *logos asarkos* {noch nicht Fleisch gewordenen Wortes} geschaut. Denn von Jesus und seiner Herrlichkeit redet Je-

922 Thyen zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd 2, München & Gütersloh, 1992, 299.

saja doch vor allem in den Liedern vom Gottesknecht. In ihnen ist das *egō eimi* {ICH BIN} dessen zu Hause, der Eines ist mit dem Vater. In Jes 52,13 heißt es ganz ausdrücklich: *idou synēsei ho pais hypsōthēsetai kai doxasthēsetai sphodra ktl.* {Siehe, meinem Knecht wird's gelingen, er wird erhöht und sehr hoch erhaben sein}.

Alles in allem wird Jesaja Thyen zufolge (T574) „von Johannes nicht als jener historische Prophet im Jerusalem des achten vorchristlichen Jahrhunderts in Anspruch genommen, sondern als der Sprecher des *Schrift* gewordenen und damit zeitenthobenen Wortes Gottes.“ Unter Rückgriff auf Takashi Onuki⁹²³ schreibt Thyen daher:

Und wie im *Jesajabuch* als Ganzem das in Jes 6 ausgesagte Gericht über Israel und seine Verstockung eine geschichtliche Phase darstellen und keinesfalls das letzte Wort Gottes in dieser Sache sind, so sind auch in unserem Evangelium das in unserer Passage ausgesagte „vor- und überindividuelle Gerichtet-Sein der Welt und die Sünde aller und eines jeden Menschen in ihr ... *geschichtlich* (und darum) nicht unveränderlich... In diesem Sinne ist die pragmatische Funktion des johanneischen Dualismus und ‚Determinismus‘ genauso dialektisch zu verstehen wie die des Johannesevangeliums im ganzen“.

Daraus folgt nach Thyen, dass „unsere Passage keinesfalls so verstanden werden“ darf, „als werde hier das definitive Verdammungsurteil über ‚die Juden‘ als Ungläubige ausgesprochen“. Dass aus der „Welt“, für die die Jünger ... zur Verantwortung gerufen sind, ausgerechnet Gottes Eigentumsvolk Israel ausgeschlossen sein sollte, ist doch schlechterdings undenkbar.“

Ton Veerkamp⁹²⁴ sieht in den Versen Johannes 12,37-43 „ein bitteres Resümee“. Der Evangelist beginnt in Vers 37 mit der Feststellung, dass Jesus trotz seiner Zeichen kein Vertrauen fand, und deutet sie in Vers 38 mit den Anfangszeilen von Jesaja 53:

„Obwohl er solche Zeichen vor ihnen getan hatte, vertrauten sie ihm nicht.“ An das Stichwort „vertrauen“ schließt sich ein Wort aus dem Buch Jesaja als *Erfüllungszitat* an. Die ersten Zeilen des Liedes Jesaja 53 rufen bei allen Hörenden sofort das ganze Lied auf:

Wer konnte vertrauen, was uns zu Gehör kam,
der Arm des NAMENS, wem wurde er offenbar?
Wie ein Schössling war er, wie ein Wurzelspross aus der Erde,
keine Gestalt, kein Glanz, dass wir seiner ansichtig wären,
kein Ansehen, dass wir seiner begehrten.
Verachtet war er, nicht der Rede wert,
Mann der Qual, als Kranker erkannt,

923 Thyen zitiert Takashi Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 114.

924 [Fazit, 12,37-43](#), Abs. 2-13 (Veerkamp 2021, 291-293; 2007, 36-38).

sein Gesicht muss er vor uns verstecken,
verächtlich, bei uns ohne Beachtung.
Und dennoch: unsere Krankheiten trug er,
unsere Qualen schleppte er mit sich,
durchbohrt wegen unserer Auflehnung,
geschlagen wegen unserer Verbrechen.
Auf ihn kam Züchtigung, damit wir befriedet werden,
durch seine Geißelwunden werden wir geheilt...

Jesaja 53 zeigt die Verachtung seiner Landsleute für einen uns Unbekannten, einen Menschen, der sie im babylonischen Exil an ihre Herkunft und an ihre Zukunft erinnerte. Das ist auch das Schicksal des Messias Jesus, nichts Ungewöhnliches für einen Propheten in Israel. Der Text endet in einer tiefen Depression. Hier geht nichts mehr, sagt Johannes. Wie konnte das geschehen?

Die Ursache für die Ablehnung des Messias durch die Mehrheit seines Volkes, zu dem er gesandt ist, deutet Johannes in den Versen 39-41. Dieses Mal nimmt er beim selben Propheten die Verse 6,9-10 zur Grundlage seiner mahnenden Worte:

Wiederum Jesaja. Wir zitieren zunächst die hebräische Fassung und dann die ziemlich freie Fassung von Johannes. Jesaja hatte eine Vision, wo er den NAMEN sah. Seine Lippen wurden gereinigt mit glühender Kohle, damit er zum Volk wirklich nur das sagen kann, was zu sagen ist. Die göttliche Stimme ruft: „Wen kann ich senden, wer wird für uns gehen?“ Jesaja antwortet: „Hier bin ich. Sende mich!“ Dann folgt:

Er sprach: „Geh und sage zu diesem Volk:
,Hört, ja hört nur, verstehen sollt ihr nicht,
seht, ja seht nur, erkennen sollt ihr nicht.'
Mache das Herz dieses Volkes fett,
mache seine Ohren schwerhörig,
mache seine Augen verschmiert,
es würde sonst mit seinen Augen sehen,
mit seinen Ohren hören,
mit seinem Herzen verstehen,
dass es umkehren könnte und
Er heilen würde ...!“

Johannes übersetzt die letzten Zeilen von Jesaja 6,9-10 so:

Er blendete ihnen die Augen,
machte ihr Herz hart wie Stein,
damit sie nicht sehen mit den Augen,
und nicht verstehen mit dem Herzen,
dass sie etwa umkehren würden,
und ich sie heilen würde ...

Hier hat Johannes relativ frei zitiert. Seine Gemeinde weiß aber, wie der Text weitergeht, 6,11f.:

Ich sagte: „Bis wie lang, mein Herr?“

Er sagte:

„Bis die Städte vernichtet sind, keine Bewohner mehr,
Häuser, kein Mensch mehr,
der Boden vernichtet, Ödland ...“

Die Verwüstungen des Jahres 70, sagt Johannes, sind die Folge der blinden Augen, der tauben Ohren, des verfetteten Herzens. Heute sei es nicht anders als damals. Auch heute hätten die Judäer mit ihren Augen sehen, mit ihren Ohren hören und mit ihren Herzen verstehen können, dass alles schief gehen muss, es sei denn, sie würden umkehren zum Messias. Dann würden sie geheilt werden, und das Land wäre nie verwüstet worden.

Veerkamp deutet also den Schluss von Jesaja 6,10 bzw. Johannes 12,40 nicht wie Wengst im Sinne einer hoffnungsvollen Verheißung künftiger Heilung, um den Text erträglicher zu machen, sondern er nimmt den gesamten Zusammenhang ernst als den von Trauer und Erschütterung geprägten Blick des Johannes auf die Folgen der Ablehnung des Messias Jesus, die sich seiner Auffassung nach in der Katastrophe des Jüdischen Krieges und der andauernden Versklavung unter die Herrschaft Roms ausgewirkt hat.

Johannes kann wie Jesaja keine andere Erklärung für diese erschütternde Realität finden, als diese auf den Gott Israels selbst zurückzuführen. Nach Veerkamp bezieht sich das Wort *doxa* in Vers 41 auf dessen „Ehre“, die doch eigentlich auf das Leben Israels ausgerichtet ist:

„Das sagte Jesaja“, schreibt Johannes, „weil er *seine* Ehre gesehen und über *ihn* geredet hat.“ Die Frage ist, wer damit gemeint ist. „Die Ehre sehen“ bezieht sich auf die Vision Jesajas, die in Jesaja 6,1ff. beschrieben ist: „Erfüllt ist die Erde von SEINER Ehre“. Genau dieser Gott hat das Herz dieses Volkes fett, die Ohren schwerhörig gemacht, die Augen verklebt.

Veerkamp versucht, diese unerträgliche Vorstellung eines Gottes, der sein Volk zum Leben befreien will und dennoch selber die Ablehnung seiner Bemühungen provoziert, mit einem Blick auf die Geschichte vom Auszug aus Ägypten verständlicher zu machen:

Wenn ein Volk in einem Zustand politischer Verblendung verkehrt, ist jeder Appell an die Vernunft nicht nur vergeblich, sondern führt zu einer zunehmenden Verhärtung. Die Erzählung über die Verhandlungen Moses und Aarons mit Pharao hat nichts als Verstockung zur Folge: „ICH werde sein Herz verstockt machen“, Exodus 4,21. Die Konfrontation des Sklavenhalters mit den Forderungen der Freiheit bestätigt notwendig seine Haltung, sonst müsste er aufhö-

ren, Sklavenhalter und Pharao zu sein. Die Folge ist, dass die Gewalt das letzte Wort hat: „ICH bringe deinen Sohn, deinen Erstgeborenen, um“, 4,23.

Ähnliches ist nach Johannes geschehen, als die politische Führung Judäas und zelotische Aufständische durch ihr verfehltes Verhalten die verheerenden Folgen des Jüdischen Krieges heraufbeschworen haben. Allerdings hat jetzt die Gewalt nicht die Erstgeborenen Roms getroffen, sondern umgekehrt Israel, den Erstgeborenen Gottes (2. Mose 3,22). Mit keinem Wort geht Veerkamp an dieser Stelle auf den Tod Jesu am Kreuz ein, der ihm zufolge ja den erstgeborenen Sohn Gottes, also Isaaks bzw. Israels, verkörpert. In welcher Weise dieser Tod, also der Abschied des Messias, angesichts des hier von Johannes gezogenen niederschmetternden Fazits des Wirkens Jesu eine Hoffnung eröffnen kann, wird erst in den folgenden Kapiteln des Evangeliums ausführlich thematisiert.

Johannes 12,42-43: Das Bekenntnis zu Jesus wegen menschlicher Ehre verweigern

12,42 Doch auch von den Oberen glaubten viele an ihn;
aber um der Pharisäer willen bekannten sie es nicht,
um nicht aus der Synagoge ausgestoßen zu werden.

12,43 Denn sie hatten lieber Ehre bei den Menschen als Ehre bei Gott.

[18. September 2022] Nach Klaus Wengst (W385) tritt in Vers 42 wieder einmal „deutlich hervor“, dass Johannes „bei dem Rückblick auf das Wirken Jesu seine eigene Zeit mit im Blick“ hat,

wenn er gegenüber der pauschalen Aussage, dass „sie nicht an ihn glaubten“, von doch vorhandenem Glauben spricht, und zwar gerade da, wo er gar nicht zu erwarten gewesen wäre. Es handelt sich aber um einen Glauben, der nicht wirklich zum Zuge kommt: „Gleichwohl waren doch auch viele von den Ratsherren zum Glauben an ihn gekommen, aber wegen der Pharisäer bekannten sie das nicht, damit sie nicht von der synagogalen Gemeinschaft ferngehalten würden.“

Eine solche Rede „von ‚den Pharisäern‘“ wäre für die Zeit Jesu noch nicht vorstellbar, da ihnen „Macht zu einem Handeln zugeschrieben“ wird, „vor dem sich sogar besser- und hochgestellte Personen in führender Stellung fürchten.“ Aber die

Gruppe, für die Johannes schreibt, hatte offenbar Sympathisanten in der Führungsschicht, die aber aus Furcht vor den Folgen ein offenes Bekenntnis unterließen und sich lieber bedeckt hielten. Angesichts der sozialen und wirtschaftlichen Folgen, die die distanzierenden Maßnahmen mit sich brachten, war das verständlich; hatten doch gerade Bessergestellte etwas zu verlieren. So sind sie gefragt, wo sie ihre Priorität setzen: bei der Erhaltung ihres Status oder bei der Solidarität mit der bedrängten Gemeinde.

Nach Vers 43 begründet Johannes „ihr nur heimliches Sympathisantentum damit, dass ,sie die Ehre der Menschen mehr liebten als die Ehre Gottes““:

Das Lieben der Ehre der Menschen ist hiernach das bewusste Mitmachen oder auch stille Mitprofitieren auf Seiten der Stärkeren, es ist die Verweigerung der praktischen Solidarität mit den Ohnmächtigen, einer Solidarität, die auch zum Risiko für den eigenen Status werden kann. Aber um solche Solidarität geht es offenbar der Ehre Gottes, die er im Kreuz Jesu gesucht hat.

Indem Wengst die Ehre Gottes gegenüber der Ehre der Menschen im Sinne sozialer Verantwortung interpretiert, sind Berührungspunkte zu der Art und Weise zu erkennen, in der Veerkamp die Ehre des Gottes Israels als unbedingte Verpflichtung versteht, seinem Volk Befreiung und Gerechtigkeit im Leben der kommenden Weltzeit widerfahren zu lassen.

Hartwig Thyen (T575) sieht in der in den Versen 42-43 vermerkten „Notiz, daß auf Jesu Wirken hin, wie es der Erzähler in unserer Passage resümiert, viele Juden, selbst von den *archontes* {Oberen}, an Jesus glaubten, ihren Glauben aber nicht öffentlich zu bekennen wagten, damit sie nicht zu *aposynagōgoi* {aus der Synagoge Ausgeschlossenen} würden“, eine Bestätigung seiner Auffassung, dass in den vorangegangenen Versen

von einem unabänderlichen Determinismus überhaupt nicht die Rede sein kann. Der Abschnitt ist vielmehr geschrieben, um die Mutlosen (auch und gerade unter den Lesern!) zum Bekenntnis zu ermutigen und ihnen klarzumachen, was die Verweigerung des Bekenntnisses bedeutet, nämlich das Ansehen vor den Menschen höher zu achten als den Ruhm, den Gott verleiht.

Die nur bei Johannes erscheinende Vokabel *aposynagōgos* bestimmt Thyen erneut als „eine ad-hoc-Bildung unseres Evangelisten ..., mit der er Erfahrungen resümiert, wie sie Mk 13,9f; in Mt 10,17ff; Lk 21,12f u.ö. beschrieben“ und auch dort „mit dem Aufruf zum Festhalten am Bekenntnis“ verbunden werden. Dabei wird es sich (T576)

um die Erfahrung *einzelner* Christen handeln, die hier zur Sprache kommt. Denn von einem bereits im ersten Jahrhundert komplett aus der Synagoge ausgeschlossenen Verband judenchristlicher Gemeinden wissen wir nichts und angesichts der bis ins dritte Jahrhundert andauernden christlich-jüdischen Kommunikation, ist ein derartiger Vorgang auch höchst unwahrscheinlich.

Ganz abwegig ist es aber Thyen zufolge, Johannes 12, 37-50 mit Blank⁹²⁵ so zu lesen,

als werde hier eine spezielle „Krisis Israels“ beschrieben, in die das Gottesvolk „durch die Geschichte Jesu von Nazareth gebracht“ worden sei, und diese Krisis dann als ein „Zeichen und Musterbeispiel für die Krisis überhaupt“ deuten:

925 Thyen zitiert Josef Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, 313.

„Hier liegt der Punkt, wo die Krisis Israels übergeht in die Krisis des Kosmos. Dieser Übergang ist vor allem durch zwei wichtige Faktoren bedingt: 1. Durch Jesu Erhöhung und Verherrlichung und die dadurch eingeleitete Verkündigung. Der ‚Jesus praedicans, moriens et resurgensclarificatus {predigend, sterbend und auferstehend-verklärt} wird zum Jesus praedicatus {gepredigt}‘. Das ist der erste wichtige Vorgang, der im Johannesevangelium seinen abschließenden Höhepunkt erreicht. 2. *Diese Verkündigung wendet sich nicht mehr allein an die Juden, sondern auch an die Heiden, an den gesamten Kosmos.* Zur Zeit, als Johannes schreibt, ist der Weg zu den Heiden längst entschieden und die endgültige Trennung von der Synagoge erfolgt. Diese Herkunft der ‚salus ex Iudaeis‘ {Heil von den Juden} und die Hinwendung zu den ‚Heiden‘ der späthellenistischen Welt kommt in der johanneischen Form des einen Evangeliums Christi zum Ausdruck ...“.

Das ist Thyen zufolge schon deswegen falsch, weil hier von „einem speziellen Gericht über Israel ... gar nicht die Rede“ ist:

Es geht vielmehr um das Gericht über diese Welt und ihren *archōn* {Herrscher} (V. 31). Und in dem *nyn* {jetzt} dieses Verses sind Jesu Erhöhung und Verherrlichung bereits impliziert. Sicher ist mit der Rede von „der Herkunft der *salus ex Iudaeis*“ im Sinne unseres Evangeliums auch zu wenig gesagt. Und so gewiß das Wort von den „anderen Schafen, die nicht aus dieser Aula stammen“ (10,16) und der Kommentar des Erzählers zur Kaiaphas-Prophezie, daß Jesus nicht allein für sein Volk Israel sterben müsse, sondern auch dazu, daß er die zerstreuten Gotteskinder zu einer Gemeinde zusammenführe (11,51f), für die späteren *Leser* bereits die nachösterliche Mission auch unter den Heiden implizieren mag, so wird diese bei Johannes doch gerade nirgendwo eigens thematisiert, wie denn bei ihm auch kaum zufällig Jesu Wort an seine Jünger fehlt, daß man sie um seines Namens willen vor *Könige und Statthalter* führen werde (Mk 13,9f parr.).

Mit diesen Worten kommt Thyen der Auffassung Veerkamps sehr nahe, der die Auffassung vertritt, dass Johannes sich ganz auf die Sammlung und Befreiung ganz Israels konzentriert und einer generellen Völkermission sehr zurückhaltend gegenübersteht.

Ton Veerkamp⁹²⁶ bezieht wie Wengst die Aussagen der Verse 42-43 auf die Zeit, in der Johannes sein Evangelium schrieb:

„Gleichwohl haben viele aus der Führung vertraut“, 12,42, schließt Johannes. Die öffentliche Bekundung dieses Vertrauens hätte sie aber um die Menschenehre gebracht, um die es ihnen letztlich doch ginge und nicht um die Ehre Gottes. Wir wissen nicht, ob es tatsächlich „viele aus der Führung“ wa-

926 [Fazit, 12,37-43](#), Abs. 14 (Veerkamp 2021, 293; 2007, 36).

ren, die dem Messias vertrauten. Aber der Preis wäre der Ausschluss aus der Synagoge gewesen. Es ging nicht nur um reine Menschenehre, die auf dem Spiel stand. Die Synagoge bedeutete unter römischen Verhältnissen einen gewissen Schutz vor lebensgefährlichen Verwicklungen. Wir werden auf den Ausschluss aus der Synagoge und seine Folgen bei der Besprechung von 16,2 zurückkommen.

Johannes 12,44-50: Jesu Zusammenfassung seiner Lehre aus der Verborgenheit

12,44 Jesus aber rief:

Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich,
sondern an den, der mich gesandt hat.

12,45 Und wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat.

12,46 Ich bin als Licht in die Welt gekommen,
auf dass, wer an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe.

12,47 Und wer meine Worte hört und bewahrt sie nicht,
den richte ich nicht;
denn ich bin nicht gekommen, dass ich die Welt richte,
sondern dass ich die Welt rette.

12,48 Wer mich verachtet und nimmt meine Worte nicht an,
der hat schon seinen Richter:
Das Wort, das ich geredet habe,
das wird ihn richten am Jüngsten Tage.

12,49 Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet,
sondern der Vater, der mich gesandt hat,
der hat mir ein Gebot gegeben,
was ich tun und reden soll.

12,50 Und ich weiß: Sein Gebot ist das ewige Leben.
Darum: Was ich rede, das rede ich so,
wie es mir der Vater gesagt hat.

[19. September 2022] In den Versen 12,44-50 (W385) stellt Jesus Klaus Wengst zufolge

„ganz am Ende des ersten Teils ... [n]och einmal ... heraus, dass er nichts ist als Beauftragter dessen, der ihn gesandt hat, dass er nur ausführt, was ihm geboten ist. So gilt positiv: Wer sich auf ihn einlässt, lässt sich damit im Grunde nicht auf ihn, sondern auf Gott selbst ein und hat so die Gewissheit, sich nicht im Finstern aufzuhalten (V. 44-46). Negativ kündigt er denen an, die ihn nicht akzeptieren, dass sie sein Wort, da es Gottes Wort ist, als sie richtendes erfahren werden (V. 47f.). Beides bekundet er damit, dass er nicht von sich aus redet, sondern wie es ihm geboten ist (V. 49f.).

Dabei hat Jesu Rede (W386), die in Vers 44 mit den Worten eingeleitet wird: „Jesus rief und sprach“, nach Wengst „innerhalb der Erzählung keinen Ort und kein Gegenüber. Jesus hatte sich ja zurückgezogen und vor der Öffentlichkeit verborgen.“ Sie bietet „gleichsam eine außerordentlich konzentrierte Zusammenfassung des bisherigen Redens Jesu“ für die Leserschaft des Johannesevangeliums.

Als erstes stellt Jesus nochmals genauestens fest,

auf wen sich der Glaube an ihn, das Vertrauen auf ihn, dessen Fehlen bzw. mangelndes Bekennen der Evangelist im vorigen Abschnitt konstatiert hat, letztlich und tatsächlich bezieht: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich geschickt hat.“ Es geht nicht um einen isolierten Glauben an Jesus, um eine für sich stehende „Christologie“, sondern um die Wahrnehmung des in Jesus präsenten Gottes. Wenn exklusiv zu reden ist, dann nur so, dass sich der auf Jesus blickende Glaube ausschließlich an Gott selbst festmacht, den er hier als wirkend erkennt. Wer an Jesus glaubt, glaubt nicht an ihn, sondern an Gott.

Dabei (Anm. 757) betont Wengst gegen Theobald⁹²⁷ nachdrücklich, dass der Text hier

keineswegs ... Gott „über seinen Boten“ im Sinne „einer exklusiven Bindung an den Sohn“ [definiert]. Vielmehr ist der Jesus Sendende als der in der jüdischen Bibel bezeugte Gott vorausgesetzt. Nicht erst Jesus ist sein „Offenbarer“ (vgl. besonders zu 8,19).

Außerdem (W386) ist entscheidend wichtig, dass der „Bote ... nicht identisch [ist] mit dem, der ihn sendet“:

Die Unterschiedenheit zwischen dem Boten und dem, der ihn sendet, die Unterschiedenheit zwischen Gott und Jesus lässt sich schlaglichtartig daran verdeutlichen, dass seine Aussage schlechterdings nicht umkehrbar ist. Jesus könnte nicht sagen: „Wer an den glaubt, der mich gesandt hat, glaubt nicht an den, der mich gesandt hat, sondern an mich.“ Damit wird hier dieselbe Differenz sichtbar, die schon in 1,1 zwischen Gott und „dem Wort“ gemacht wurde. Darauf ist zurückzukommen, wenn Johannes den negativen Fall der Nichtakzeptanz Jesu erörtert. Hier kommt es ihm darauf an, positiv herauszustellen, dass auf Gott selbst sein Vertrauen setzt, wer sich auf Jesus einlässt.

Mit den Worten (Vers 45): „Und wer mich sieht, sieht den, der mich geschickt hat“, wird (W387) „eine ‚Sicht‘ Jesu“ beschrieben, die sich anschließend (Vers 46) im Bild des Lichts fortsetzt und

927 Wengst zitiert Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 837.

die in ihm das Wirken Gottes erkennt. Das klang schon in 6,36-40 an; und das wird im Blick auf die Passion in 14,7-11 noch einmal intensiv aufgenommen werden. Anschließend greift Johannes mit der Lichtmetaphorik ein schon mehrfach gebrachtes Motiv auf: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, so dass alle, die an mich glauben, nicht in der Finsternis bleiben.“ Wer an Jesus glaubt und damit auf Gott sein Vertrauen setzt, hat seine „Bleibe“ nicht im Finstern, „wohnt“ nicht im Dunkeln, sondern gewinnt Orientierung für sein Leben.

In den folgenden Versen 47-48

setzt Jesus zweimal den negativen Fall, dass er nicht akzeptiert wird, dass seine Worte zwar gehört, aber nicht bewahrt werden, dass er verworfen wird und seine Worte nicht angenommen werden. Hier scheint wieder die nachösterliche Situation auf, in der Jesus allein in seinen Worten begegnet. Werden sie nicht akzeptiert, wird damit auch er abgewiesen.

Dabei „verneint er“ einerseits, „dass er in diesem Fall selbst richtet“, indem er wie in 3,17 sagt: „Denn ich bin nicht gekommen, dass ich die Welt richte, sondern dass ich die Welt rette“, aber wie

dort in 3,18-21 doch auch vom Richten zu reden war, das gleichsam „mit linker Hand“ erfolgt, so geschieht es hier: Die Jesus und seine Worte nicht akzeptieren, haben schon ihren Richter. Als der wird – „die Worte“ zusammenfassend – „das Wort“ benannt. Wer sich „dem Wort“ gegenüber verschließt, schließt sich selbst von dem aus, was es zusagt. Nach 6,63 sind Jesu Worte „Leben“. Insofern ist, wie 3,18 formuliert, „wer nicht glaubt, schon gerichtet“, ist das Wort „Kriterium“, ist das Gericht „die Kehrseite der eigenen Entscheidung“. ⁹²⁸

Indem Jesus von diesem Wort sagt, dass es „richten wird am letzten Tag“, werden Jesu Aussagen nach Wengst (W387f.) zur

dringliche[n] Mahnung an die lesende und hörende Gemeinde ..., das im Evangelium enthaltene Wort Jesu als Wort Gottes aufmerksam zu hören, es bereitwillig anzunehmen, es zu bewahren und zu bewähren. Aber darf man diese Aussagen sozusagen dogmatisch lesen? Muss man aus ihnen schließen, dass sich generell „am Ja oder Nein“ zu Jesus „die Entscheidung des Endgerichts bemessen (wird), zur Teilnahme am Heil der Endzeit oder zum ewigen Verderben“? ⁹²⁹ Von einer solchen Sicht her stellt Wilckens – schon bei der Auslegung

928 So zitiert Wengst Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 251.

929 So zitiert Wengst Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 201, und weist dabei darauf hin, dass dieser „das zwar unmittelbar zu Mk 8,38 parr.“ formuliert, „aber Joh 12,48 in Entsprechung dazu“ versteht. Im Folgenden bezieht sich Wengst auf Wilckens' Kommentar, 200.

von V. 43 – zwei exklusive Ansprüche gegeneinander: „Es ist die Einheit Jesu mit Gott, die dem christlichen Gottesglauben die gleiche Exklusivität, Radikalität und Ganzheitlichkeit gibt, wie sie dem Glauben der Juden an den einen-einzigen Gott eigen sind. Eben dies ist der letzte und eigentliche Grund der Ablehnung und Bekämpfung des christlichen Glaubens vonseiten der pharisäischen Synagoge – damals wie im Grunde noch heute.“ So spricht er von einem „(unvermeidlichen) Streit um die Wahrheit des einen Gottes“, einem „„Bruderstreit“, den wir miteinander zu führen haben“. Er erkennt eindeutig christliche Schuld in der Geschichte, meint aber: „Aus dieser Schuld darf aber nicht gefolgert werden, daß Christen es daraufhin zu unterlassen hätten, Juden zum Glauben an Jesus, den einen Sohn des einzig-einen Gottes, immer neu einzuladen.“ Dann aber hilft es nichts, von einem „Ur-Wissen“ zu reden, „daß es hier und dort der selbe eine-einzige Gott ist“, und eine „Ur-Achtung voreinander“ zu fordern. Solange Christen Juden in ihrer Gottesbeziehung für defizitär halten und sich also genötigt sehen, sie zum Glauben an Jesus „immer neu einzuladen“, werden diese von Achtung nichts verspüren.

Wengst stellt uns Christen die Frage, ob „der johanneische Text in dieser Weise rezipiert werden“ muss, und beantwortet sie mit einem klaren Nein, denn die „Ignorierung Jesu seitens des Judentums darf nicht als Ignorierung Gottes verstanden werden.“ Wenn „die in V. 44 beobachtete Differenz zwischen dem Boten und dem, der ihn gesandt hat, zwischen Gott und Jesus“, ernst genommen wird, dann ist die

Ignorierung Jesu seitens des Judentums ... keine pauschale Ignorierung Gottes, sondern Ignorierung eines bestimmten Auftrags, der sich in seinem geschichtlichen Effekt als Dienst an der Völkerwelt herausgestellt hat. Wie das Judentum diesen Auftrag wahrnimmt und welche Sicht Jesu es damit gewinnt, hängt davon ab, wie die Kirche als „messianische Verkörperung“ (*sóma christou*) sich dem Judentum gegenüber verhält, wie sie ihm in ihrem Verhalten Jesus begegnen lässt.

An dieser Stelle kommt wieder einmal klar und deutlich die Wengstsche „Lösung“ des johanneischen Exklusivismus zum Ausdruck: Er betont, dass in Jesus nach Johannes kein anderer als der Gott Israels gegenwärtig ist und dass seine Verkündigung dazu beigetragen hat, den Glauben an den Gott Israels in die Völkerwelt hinauszutragen. Dagegen könnten Vertreter einer christlich-exklusivistischen Haltung wie Wilckens ins Feld führen, dass Johannes Jesus auf jeden Fall auch und zu allererst als Messias der Juden verkündigt und dass auch sie daher nur durch den Glauben an Jesus gerettet werden können.

Auf beiden Seiten dieser innerchristlichen Auseinandersetzung kommt nicht in den Blick, was Ton Veerkamp als die Voraussetzung schon für den paulinischen und erst Recht den Messianismus der Evangelien erkennt: Das Projekt der Verwirklichung der Tora als einer Staatsverfassung, die getrennt von den Völkern Freiheit und Recht in

einem Gelobten Land garantiert, ist seit der weltweiten Versklavung Israels unter die römische Weltordnung gescheitert, undurchführbar. Aber durch den Tod des Messias Jesus am römischen Kreuz sind die Todesmächte dieser Weltordnung endgültig bloßgestellt und abgetan in ihrer scheinbar unumstößlichen Macht, so dass seine Anhänger, inspiriert durch den befreienden NAMEN des Gottes Israels in ihrer Praxis der *agapē* als einer solidarischen Liebe den Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens für Israel inmitten der Völker tätig erwarten können. Dabei hoffen Paulus und noch Lukas auf den Erfolg der Völkermission, um auch Israel am Ende zur Umkehr zu bewegen, Matthäus meint sogar, eine durch Jesus verschärft ausgelegt Tora den Völkern nahebringen zu können. Johannes allerdings lässt die Völker weitgehend außer Acht und hält daran fest, dass sich in der messianischen Gemeinde ein Rest vor allem ganz Israels vertrauensvoll um den Messias Jesus versammelt.

Zurück zu Wengst: Er beschränkt seine Auslegung der letzten Verse 49-50 des Kapitels 12 auf die folgenden knappen Worte:

Am Schluss seiner Rede begründet Jesus die vorangehenden Ausführungen darin, dass in seinem Reden Gott selbst spricht, „das Wort“, das gerade seine Worte zusammenfasste, also Wort Gottes ist. Das geschieht durchgängig mit Motiven, die schon vorher im Evangelium begegneten.

Hartwig Thyen (T577) stellt das Erklingen von Jesu *Stimme* „aus der Verborgenheit, in die sich Jesus nach 12,36 zurückgezogen hatte“, in einen Zusammenhang mit der „*Stimme* des Geistes“, die „schon in Joh 3,13-21 aus dem Munde Jesu“ erklang und der Stimme des „*Bräutigams*“, deren Klang „in 3,31-36 ... dessen *Freund*, Johannes (den Täufer), mit tiefer Freude erfüllte“.

Indem Jesus in 12,44-50 „ausnahmslos alle Motive der Passage 8,12-19 wiederaufnimmt“, erweist sich nach Thyen endgültig, dass er „diesen zentralen Akt unseres Evangeliums (8,12-12,50)“ zu Recht so eingegrenzt hatte. Dabei handelt es sich um die folgenden „neun Motive, ... die schon im Prolog eingeführt worden waren“:

(1) von *Licht und Finsternis*, (2) von der *Gabe ewigen Lebens*, (3) von *Jesu Zeugnis und Zeugesein*, (4) von *Nachfolge und Glauben*, (5) vom Unglauben, (6) von *Richten und Gericht*, (7) von *Jesu Gesandtsein vom Vater*, (8) von Jesus als *Concreator* des Vaters und (9) von seinem *Einssein* mit dem Vater...

Mir erscheint die Übereinstimmung der Motive in diesen beiden Passagen allerdings nicht so klar gegeben zu sein, zumal viele dieser Motive auch an anderen Stellen auftauchen und das achte Motiv von Jesus als dem Mitschöpfer des Vaters weder dort noch hier zu entdecken ist. Der von Thyen angenommene exakt symmetrische Aufbau des Johannesevangeliums mit seinen sieben Akten, deren vierter auch noch genau in der Mitte das gesamte Evangelium in zwei Hälften teilen soll, ist also wohl doch nicht vom Evangelisten gewollt, sondern lediglich eine exegetische Konstruktion.

Dennoch widerspricht Thyen zu Recht mit einem treffenden Zitat von Dodd⁹³⁰ allen Versuchen, für diese „so unvermittelt aus dem Verborgenen erklingende Rede Jesu“ (T578) „einen passenderen Ort innerhalb des Evangeliums auszumachen“:

„Doch scheint an dieser Stelle etwas nötig zu sein, um die ganze Reihe von Reden zusammenzufassen, und dieses Resümee wesentlicher Punkte aus den Reden, in einer Sprache, die ihre Sprache wiedergibt, ohne sich zu wiederholen, erreicht dies auf wirksame Weise“.

Im einzelnen sieht Thyen in Jesu „Doppelspruch: ‚Wer an mich glaubt, der glaubt gar nicht an mich, sondern (er glaubt) vielmehr an den, der mich gesandt hat. Und wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat‘, ... fraglos ein Spiel mit den entsprechenden synoptischen Texten“, die Peder Borgen⁹³¹ „zusammengestellt und analysiert“ hat, „nämlich (1) Mt 10,40 / Lk 10,16; Mk 9,37 / Lk 9,48 und Joh 13,20 sowie (2) Lk 10,16; Joh 5,23; 8,19; 12,44f; 14,7.9; 15,23“. Die „unter (1) genannten Logien“, die „traditionsgeschichtlich primär sein dürften“, sprechen nach Borgen „von einer doppelten Sendung und bekleiden die von Jesus gesandten Jünger mit der Autorität des vom Vater gesandten Sohnes als ihres Senders“. Dann wäre, so Thyen, unser „mit Joh 13,20 eng verwandter Doppelspruch von 12,44f ... eine um der christologischen Pointe der Passage willen ... um das Thema der Jüngeraussendung gekürzte Variante jener Texte“.

Zum „Thema des Erscheinens des Senders in dem von ihm Gesandten“ widerspricht Thyen allerdings Autoren wie Borgen und Bühner,⁹³² „denen nun auch Becker weit- hin folgt, wenn er in seinem Kommentar immer wieder von der Johanneischen ‚Gesandtenchristologie‘ spricht“, insofern diese (T578f.)

die johanneische Christologie weitgehend aus ihrer vermeintlichen Genese erklären [wollen], nämlich aus dem (späten und sicher nachjohanneischen) rabbinischen Gesandteninstitut. Damit aber neigen sie dazu, die johanneische Christologie in reinen Funktionalismus und Subordinatianismus aufzulösen.

Gegen eine solche Christologie, als deren Vertreter sicher auch Wengst und Veerkamp angesehen werden können, hatte Thyen bereits in seiner Auslegung von [Johannes 1,14](#) und [Johannes 5,45-47](#) Fischers Versuch ins Feld geführt (T579),

930 Thyen zitiert Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 8. Aufl. 1968, 382, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„Yet something seems to be needed at this point to pull the whole series of discourses together, and this résumé of salient points from the discourses, in language which echoes their language without repetition, does this effectively“.

931 Thyen zitiert Peder Borgen, *The Use of Tradition in John 12,44-50*, NTS 26 (1979), 18-35.

932 Thyen verweist auf Peder Borgen, *God's Agent in the Fourth Gospel*, in: J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity*, FS E. R. Goodenough, Numen Suppl. 14, Leiden 1968, 137-148, Jan-Adolf Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, WUNT II,2, Tübingen 1977, und Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, ÖTK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991.

anstelle einer zweifachen *Substantialität* bzw. zweier differenten Kategorien von *Eigenschaften* Gottheit und Menschheit Jesu als die Aspekte zweier von einander zu unterscheidender *Erkenntnisweisen* zu begreifen. Einen ähnlichen Weg sucht Joest⁹³³ zu beschreiten, wenn er nach dem Durchgang durch die klassische Christologie erklärt: „Wir versuchen, das Zugleich der Gegenwart Gottes in Jesus und seines menschlichen Gegenüber(s) zu Gott nicht substantial als ontische Doppelbeschaffenheit seiner Person in sich selbst, sondern relational als das Miteinander zweier Beziehungen zu verstehen, die Jesus auf seinem Erdenweg von der Krippe bis zum Kreuz zukamen einmal in seinem eigenen Verhältnis zu Gott, und andererseits in dem Verhältnis, das Gott selbst in ihm zu uns eingegangen ist“.

Diese Beschreibung kommt mir durchaus kompatibel vor mit meinem Versuch, Jesus als die Verkörperung des befreienden NAMENS des Gottes Israels zu begreifen, oder auch mit der Wengstschen Auffassung. Bei Thyen habe ich immer noch den Eindruck, dass er letzten Endes Jesus doch eine Art Wesenseinheit mit Gott zuschreiben will, ohne allerdings das Kind bei diesem Namen zu nennen. Ob es einen Weg gibt, die Beziehung Jesu zu Gott weder im Sinne einer Identität noch im Sinne einer bloßen Funktion zu beschreiben, bleibt in meinen Augen offen. Thyen fährt, nachdem er Joest zitiert hat, mit folgenden Worten fort:

Solches Hören auf die einfache Sprache der biblischen Texte verlangt freilich einen „doppelten Verzicht“, den Verzicht nämlich sowohl auf das absolute ‚Objekt‘ als auch auf das absolute ‚Subjekt‘. Denn das ist der Preis, „der für das Eintreten in die Modalität einer radikal nicht spekulativen und vorphilosophischen Sprache zu zahlen ist“.⁹³⁴ Weil ein Satz wie der: „Jesus ist der Sohn Gottes“, seit den Tagen Descartes nur noch entweder als *Identitäts-* oder aber als bloßes *Funktionsurteil* verstanden werden kann, deren ersteres ebenso unbefriedigend ist wie das letztere, sehen wir in den genannten Beiträgen Fischers und Joests notwendige Hinweise auf einen Weg zwischen diesen die Sache der Christologie verschlingenden Extremen.

Daraus folgt für Thyen einerseits, „daß V. 44f im Licht von 10,30 gesehen werden müssen“; es ist also

die Einheit Jesu mit dem Vater, ihr wechselseitiges Ineinander-Sein, die ihn sagen läßt, wer an ihn glaube, der glaube gar nicht an ihn, sondern vielmehr an den Vater, der ihn gesandt habe, und wer ihn sehe, der sehe den Vater. ... Das darf freilich nicht so verstanden werden, als ob Jesus – wie der lukanische

933 Thyen zitiert Wilfried Joest, *Dogmatik*, Band I: Die Wirklichkeit Gottes, UTB 1336, Göttingen 1984, 233, und verweist zusätzlich auf die Seiten 231ff. Zuvor bezieht sich Thyen auf Johannes Fischer, *Wahrer Gott und wahrer Mensch*, NZSystTh 37 (1995).

934 So zitiert Thyen Paul Ricoeur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg & München 1981, 58.

Paulus auf dem Areopag vor den Griechen Athens – in unserem Evangelium als der Zeuge eines bis dato ‚unbekannten Gottes‘ aufträte. Es ist vielmehr stets der *bekannte* Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der für den *unbekannten* Jesus, den jüdischen Mann aus dem unbedeutenden Nazaret, als Zeuge eintritt.

Allerdings ist nach Thyen dieser „*bekannte* Gott“ schon „seinem erwählten Volk Israel ... Gott immer schon allein durch weltliche Vermittlungen nahe gewesen“, und (T579f.)

die Geschichte seiner großen Taten und Wunder [muss] jeder Generation aufs Neue erzählt werden. In diesem Sinn hatte Jesus in Joh 9,5 erklärt: „Jedesmal, wenn ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt“ und entsprechend will auch unser Satz: „Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat“, verstanden sein. Da sind nicht zwei Objekte des Glaubens oder Sehens, sondern Gott selbst ‚ereignet‘ (Ratschow⁹³⁵) seine rettende Gegenwart eben jetzt in Jesus.

Immer noch bleibt offen, ob diese Sichtweise der Wengstschen Präsenz Gottes in Jesus oder der Verkörperung des NAMENS in Jesus in Jesus entsprechen könnte.

Die (T580) „folgenden, kunstvoll gebauten V. 46-50“ stellen nach Thyen eine Auslegung der Verse 44f. dar. Zunächst wird „die bleibende Gegenwart des Auferstandenen bei den Seinen zur Sprache gebracht“, indem Jesus „das Lichtwort von 8,12“ variiert: „Als das Licht bin ich in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt (*pas ho pisteuōn eis eme*), nicht in der Finsternis bleibe.“

Die beiden einander vollkommen parallelen Verse 47 und 48 drücken Thyen zufolge aus,

daß es nicht auf bloßes Hören, sondern auf das Bewahren und Bewähren des Gehörten ankommt, und daß dieses Hören nicht auf die weiter gehende Überlieferung des Gehörten und einen entsprechenden ‚richtigen Glauben‘ beschränkt werden kann, sondern in einer bleibende Relation zu dessen Sprecher stellt: Seine Worte nicht anzunehmen heißt, ihn selbst abzuweisen (vgl. Lk 10,16). Das Beispiel des Petrus, der als der Repräsentant der Zwölf erklärt und bekannt hatte: „Herr, du hast Worte des ewigen Lebens ...“ (6,68f), der aber diese Worte gleichwohl nicht bewahren konnte, sondern aus Angst zu einem *athetōn* {Verächter} Jesu geworden war (18,15ff), und den erst sein auferstandener Herr von seinem tiefen Fall zu heilen vermochte (21,15ff), mag die Problematik der abstrakten Rede von ‚Glaubensentscheidung‘ und ‚prä-sentischer Eschatologie‘ anzeigen.

935 Thyen bezieht sich ohne nähere Literaturangabe auf Carl Heinz Ratschow, dessen Werk *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik*, Gütersloh 1957, er sechs Seiten zuvor anführt.

Dabei zeigt schon die „poetische Struktur des Doppelverses“, dass die Erwähnung des Gerichts am Jüngsten Tage in Vers 48c nicht „im Blick auf die vermeintlich *rein präsentische* Eschatologie des Evangelisten“ gestrichen werden darf.

Dass „Jesus jetzt seinen *logos* {Wort} ... quasi personalisiert und ihn als den endzeitlichen Richter benennt“, erinnert nach Thyen nicht nur an Johannes 1,1, sondern auch an das Gericht durch Mose in 5,45 und an 5. Mose 1,16f.; 17,2ff.; 19,18, wo „die Tora jeweils als Richterin benannt“ wird. Daher neigt Thyen dazu (T581), „von einem intertextuellen Spiel mit diesem Text des Deuteronomiums zu sprechen.“

Die beiden letzten ebenfalls „kunstvoll strukturierten Verse“ des Kapitels 12 variieren Thyen zufolge nochmals „die Themen der *Einheit* Jesu mit seinem himmlischen Vater und des *ewigen Lebens*“:

Das einleitende *hoti* {denn} zeigt, daß der erzählte Jesus das zuvor Gesagte jetzt *begründet*. Und zwar nennt er damit nicht nur den Grund für die richterliche Rolle seines *logos* {Wortes} und die Dialektik von Gnade und Gericht, sondern durch die zentrale Aussage, daß die ihm aufgetragene *entolē* {Gebot} des Vaters das ewige Leben sei, begründet er zumal seine Erklärung, daß er nicht gekommen sei, die Welt zu verurteilen, sondern sie zu retten (V. 47), und konkretisiert dieses: *hina sōsō ton kosmon* {damit ich die Welt rette} jetzt dadurch, daß er der Welt auf Weisung seines Vaters das ewige Leben bringt.

Ton Veerkamp⁹³⁶ sieht die „letzten sieben Verse des zweiten großen Teiles“ des Johannesevangeliums als eine „Zusammenfassung der Lehre des Messias“:

Alle entscheidenden Worte des Evangeliums tauchen hier auf: vertrauen, senden, betrachten, Licht, Weltordnung, richten, Tag der Entscheidung, Gebot, Leben der kommenden Weltzeit. Insofern sind diese Verse ein Pendant zum großen Prolog, Johannes 1,1-18. Wir machen einige Bemerkungen.

Wir hören Jesus sagen, dass er nicht gekommen ist, die Welt zu verurteilen, sondern die Welt zu befreien. Wir hörten es bereits im Gespräch mit Nikodemus 3,17. Freilich heißt es 5,30: „So wie ich höre, werde ich richten, und mein Gericht ist wahrhaft.“ Johannes rechnet wie die Peruschim {Pharisäer} und die meisten Judäer mit einer finalen Rechtsprechung, 5,27-29.

Das Wort *athetein* in Vers 48 übersetzt Veerkamp aber nicht wie Wengst mit „verwerfen“ oder wie Thyen mit „verachten“, sondern er wählt das schärfere Wort „verraten“ und bringt es mit einer Stelle im Prophetenbuch Jesaja in Verbindung:

Aber das Urteil ist bereits gesprochen: Wenn jemand den Messias *verrät*, ist er bereits verurteilt. Es geht um Verrat an ihrer eigenen Sache, und Johannes

936 [Zusammenfassung der Lehre Jesu, 12,44-50](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 294-295; 2007, 36-39), und [Anm. 400 zur Übersetzung von Johannes 12,48](#) (Veerkamp 2021, 294; 2015, 100).

ruft die Assoziation mit einem Wort Jesajas auf, wo Verrat gerade zu einer Obsession wird: „Weh mir! Verräterische verraten, Verrat verraten Verräterische“ fünfmal die Wurzel *bagad*, verraten (griechisch *athetein*) in Jesaja 24,16. *Den Messias verraten* bedeutet, die (gesprochenen) Worte des Messias nicht anzunehmen.

In seiner [Anm. 400 zur Übersetzung von Johannes 12,48](#) aus dem Jahr 2015 ergänzt Veerkamp, dass die Septuaginta

vor der fünffachen Wiederholung der Wurzel *bagad* in Jesaja 24,16 kapituliert [hat], sie umschreibt *ʾoi li bogdim bagadu uveged bogdim bagadu* („Weh mir! Verräterische verraten, Verrat verraten Verräterische“) mit *ouai tois athetousin, hoi athetountes ton nomon*, „weh den Verrätern, die die Tora verraten.“ Der Sinn ist klar: Es geht um mehr als Verachtung, es geht um den Verrat am Wort Gottes (die LXX interpretiert daher: „Verrat an der Tora“) – ein Verrat, der eine Katastrophe zur Folge hat (Jesaja 24,16-33).

Mit seinem „vorletzten Satz“ in Vers 49 hat Jesus

alles gesagt, was zu sagen war: „Der mich geschickt hat, der VATER, gebot mir, was ich zu sagen und was ich zu reden habe.“ Das Gebot des Gottes Israels ist das Leben der kommenden Weltzeit. Etwas anderes hat Jesus nicht zu sagen, kurzum: „Was ich also rede? So wie der VATER es mir gesagt hat, so rede ich.“

Abschließend zieht Ton Veerkamp sein eigenes Fazit zum zweiten Teil des Johannes-evangeliums, dem er die Überschrift „Der verborgene Messias“ gegeben hatte. Diese Schrift ist für ihn keine triumphale Verkündigung Jesu als des Sohnes Gottes, vielmehr muss sie sich mit einer großen Skepsis gegenüber dem Konzept des Messianismus auseinandersetzen. Mithin stellt Veerkamp fest, dass sich Jesus und damit auch

die messianische Gemeinde in die Verborgenheit zurück[zieht]. Was Jesus im verbleibenden Teil des Textes zu sagen hat, findet im Verborgenen statt. Die Passion findet zwar in der Öffentlichkeit statt, aber was dort passiert, ist ihr verborgen. Mitten in der Vorbereitung auf das Paschafest bricht die Auseinandersetzung Jesu und der messianischen Gemeinde mit der jüdischen Öffentlichkeit ab.

In keinem anderen Text der messianischen Schriften („Neues Testament“) wird das, was die Menschen mit der Vorstellung *Messias* verbindet, so problematisiert wie im Johannesevangelium. Es zeigt sich, dass die Bedenken gegen diese Art von Messianismus auch unter den Messianisten selber existierten, unter denen, „die Jesus vertraut hatten“, 8,31, und unter seinen Schülern, 6,60. Und die Vorbehalte, die Johannes den Judäern in den Mund legt, sind Vorbehalte, die er in ihnen und in sich selbst unterdrücken muss. Sogar im engeren Führungskreis gibt es nicht nur Verräter, sondern auch Getreue, die von der Sache nichts begriffen hatten. Die Krise hat längst den Kreis der Getreuen

erfasst, 14,9: „So lange Zeit bin ich mit euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus?“

Kein anderer messianischer Text kennt einen Messias, der sich so absolut verabschiedet. Das zeigt der nächste Abschnitt.

Da sowohl Wengst und Thyen als auch Veerkamp an dieser Stelle einen tiefen Einschnitt im Johannesevangelium wahrnehmen, wenn sie diesen auch in unterschiedlicher Weise einordnen, beende ich an dieser Stelle den zweiten Teil meines Johannes-Blogs und setze ihn im [Johannes-Blog, Teil 3](#), mit der Auslegung der Kapitel 13 bis 21 fort.

Johannes-Blog 3: „Der Abschied des Messias“ (13,1 – 21,25)

Geleitwort zum Johannes-Blog 3

Den zweiten Teil meines Johannes-Blogs habe ich heute, am 19. September 2022, beendet, um ihn wie den ersten nicht all zu lang werden zu lassen. Wiederum bitte ich alle allgemein einführenden Hinweise zum Johannes-Blog am Beginn des ersten Teils nachzulesen. Der dritte Teil startet sofort mit den Vorbemerkungen zum 13. Kapitel des Johannesevangeliums; die zugehörigen Anmerkungen werden fortlaufend ab der Nr. 937 weitergeführt.

Vor dem Pascha: Jesu Fußwaschung und der Verrat des Judas (Johannes 13,1-30a)

[20. September 2022] Nachdem bereits drei Mal im Johannesevangelium die Nähe eines Passafestes erwähnt worden ist (2,13; 6,4; 11,55), erzählt der „dritte Teil“, nachdem Jesus sich aus seiner Lehrtätigkeit in die Verborgenheit zurückgezogen hat, „das große Pascha des Messias“. Angesichts der verheerenden Ausmaße der Versklavung unter die römische Weltordnung, mit der die judäische Führung kollaboriert, kann nicht sinnvoll ein Passafest als Fest der Befreiung gefeiert werden. Stattdessen ist nach Ton Veerkamp⁹³⁷ der „Weggang des Messias“ als „der neue Auszug Israels“ zu begreifen. Paradoxerweise begreift Johannes „die Nacht des Abschieds des Messias von der messianischen Gemeinde und der Auslieferung des Messias in die Hände des Feindes durch die Führung Judäas“ als die Nacht des neuen Exodus aus dem Sklavenhaus Roms.

937 [Dritter Teil: Pascha – der Abschied des Messias, 13,1-20,31](#), Abs. 1-4 (Veerkamp 2021, 296; 2007, 24), und [Vor dem Pascha, 13,1-30a](#), Abs. 1-3 (Veerkamp 2021, 296; 2007, 39).

Bei der Unterteilung dieses dritten Teils in „fünf Abschnitte“ lässt sich Veerkamp wieder durch klare Hinweise des Evangelisten leiten; er sieht sie als „durch Zeitangaben voneinander getrennt“:

Vor dem Pascha, 13,1-30a

Es war Nacht, 13,30b-18,28a

Der erste Teil der Passionserzählung: Fröhnmorgens, 18,28b-19,13

Der zweite Teil der Passionserzählung: *‘Erev Pascha*, 19,14-42

Tag eins der Schabbatwoche, 20,1-31.

Alles, was in den ersten vier Abschnitten (Kapitel 13-19) erzählt wird, spielt sich innerhalb der Zeitspanne eines einzigen Tages vom Vorabend bis zum Abend des Karfreitags ab. Damit

sind wir in der unmittelbaren Nähe des Paschafestes angelangt, am Vorabend der *paraskeuē*, des Vorbereitungstages für das Paschafest, den die Juden *‘erev pessach*, aramäisch *‘erev pascha*, nennen.“

Die Zeit vor dem *‘erev pascha* ist in drei Abschnitte unterteilt: die Zeit des letzten Abendmahles (13,1-30a), die Nacht (13,30b-18,28a) und den frühen Morgen (18,28b-19,13). Man sieht, dass die Abschnitte der Nacht den Schwerpunkt darstellen. Dieses Zentrum ist umrahmt von zwei kürzeren Stücken: *die Mahlzeit* und *Fröhnmorgens vor dem Sitz der römischen Behörde*.

Inhaltlich sind nach Veerkamp die drei ersten Abschnitte kunstvoll aufeinander bezogen:

Das erste Stück zeigt, dass der Messias *Herr* genannt wird, aber der *Sklave* ist. Und das zweite Rahmenstück macht deutlich, dass der Messias König ist, aber ein völlig anderer König als alle anderen vor ihm und nach ihm. Nur als Sklave ist der Messias König.

Die lange Nacht zwischen dem Abend und dem frühen Morgen wird Jesus versuchen, das Wesen seiner Messianität und die Folgen für die Schüler zu erklären.

An *‘erev pascha* selber, am Vorbereitungstag für das Passafest, wird der Messias gekreuzigt und ins Grab gelegt, aber am Sabbat, mit dem dieses Passafest beginnt, also 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* {Theologie der Verneinung} 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.

In diesem fünften Abschnitt des dritten Teils beginnen die Geschehnisse am frühen Morgen des Tages eins der neuen Woche und werden am Abend dieses Tages (20,19) bzw. acht Tage später (20,26) fortgesetzt. Diese beiden Zeitangaben versteht Veerkamp nicht als Signale für die Abgrenzung weiterer Textabschnitte.

Klaus Wengst (W389) fasst schon in der Überschrift, die er der mit Kapitel 13 beginnenden zweiten Hälfte des Johannesevangeliums gibt, seine diesbezügliche Interpretation zusammen: „Der ans Kreuz gehende Jesus gibt sich den Glaubenden als zu Gott Zurückkehrender zu verstehen und verheißt seine Gegenwart im Geist (13,1-20,29)“. In diesen Kapiteln soll also die „schärfste Anfrage“ beantwortet werden, „die von der jüdischen Umwelt gestellt“ und „innerhalb der Erzählung des Evangeliums in dessen erstem Teil zuletzt gebracht“ wurde:

Nach 12,34 sagten „die Leute“: „Wir haben aus der Tora gehört, dass der Gesalbte für immer bleibt. Wieso sagst du, dass der Menschensohn erhöht werden muss?“ Wie kann also derjenige der Messias sein, der am Kreuz so schrecklich hingerichtet worden ist? Diese Frage enthält noch eine weitere:⁹³⁸ Wie kann man jemanden als Messias bekennen, der nicht da bzw. nicht mehr da ist, den diejenigen, die ihn bekennen, nicht sehen und anderen nicht vorweisen können, der folglich auch gar nicht tun kann, was man von einem Messias füglich erwarten darf?

Die Antwort auf diese Fragen erfolgt „nicht um Außenstehende zu überzeugen, sondern um die eigene Gruppe zu vergewissern, die von diesen Fragen angefochten wird.“ Dabei stellt Johannes in „den erzählenden Teilen in 13,1-30 und 18,1-19,42“ Jesu

Hinrichtung und das, was ihr am letzten Tag seines Lebens vorausging, so dar, dass die Leser- und Hörerschaft versteht: In diesem Geschehen kehrt Jesus in die Herrlichkeit des Vaters zurück; es geht nicht nur um eine bloße Hinrichtung, sondern um das Handeln des hier gegenwärtigen Gottes.

Das ist in Wengsts Augen die Antwort des Johannes auf die erste Frage, „wieso Jesus als am Kreuz Hingerichteter der Messias sein könne.“

Das zweite Problem, „dass dieser Messias nicht mehr anwesend ist, von anderen nicht gesehen werden und selbst nicht handeln kann“, beklagt Johannes in den „Abschiedsreden in 13,31-16,33“ und im „Gebet Jesu in Kap. 17“ nicht

als Mangel, sondern begreift sie als Bedingung der Möglichkeit für etwas Größeres: die Anwesenheit der heiligen Geisteskraft als der Stellvertreterin Jesu. Jesus ist „beim Vater“ – und eben damit ist er im Sinne der Ausweisbarkeit

938 Hier weist Wengst (Anm. 1) darauf hin, dass er im „Folgenden ... dankbar eine Anregung“ aufgreift, die ihm „Nikolaus Walter im Anschluss an eine Autorentagung in einem ausführlichen Brief vom 9.4.1997 gegeben hat.“

und Vorweisbarkeit nicht da, nicht präsent. Aber es gibt „Ersatz“ und mehr als Ersatz. Der Paraklet, die von Jesus in der Situation des Abschieds „herbeigerufene“ und dann von ihm als Erhöhtem gesandte heilige Geisteskraft, wird an den Messias erinnern, der da war. Die lebendige Erinnerung, die Gegenwart Jesu in der Kraft des Geistes, lässt die Glaubenden bei seinem Wort „bleiben und „die größeren Taten“ tun, die noch zu tun sind.

Schließlich geht Johannes im Kapitel 20,1-29 (W389f.)

auf beide Fragen zugleich ein. In den Erzählungen über das leere Grab Jesu und über seine Erscheinungen vor Mirjam aus Magdala und vor Schülern macht er deutlich, dass Jesus mit seiner Hinrichtung kein ein für alle Mal Toter – und also auch erledigter Messias – ist, sondern für immer lebt. Ebenso klar stellt er heraus, dass er jedoch nicht mehr in der Weise greifbar ist, wie er es vor seinem Tode war. Darüber hinaus gibt er Hinweise dafür, wie Jesus als Lebendiger begriffen werden kann.

Damit stimmt die Aufteilung dessen, was Veerkamp als den dritten Teil des Evangeliums begreift, bei Wengst nur im Blick auf den ersten und letzten Abschnitt überein. Den Mittelteil sieht er unterteilt in die Abschiedsreden und das Gebet Jesu einerseits und einen weiteren mit 18,1 beginnenden erzählenden Teil andererseits.

Inhaltlich fällt auf, dass Wengst die Kreuzigung Jesu im Sinne einer Rückkehr Jesu „in die Herrlichkeit des Vaters“ versteht, wodurch er ewiges Leben erhält und in der „Geisteskraft“ bei denen sein kann, die an ihn glauben. Veerkamp begreift das Aufsteigen Jesu zum VATER zwar auch im Sinne der „Übergabe der Inspiration“ an die messianische Gemeinde, aber er kehrt nicht einfach „in die Herrlichkeit des Vaters“ zurück, weil die „Herrlichkeit“ oder „Ehre“ des VATER(S) (*doxa, kavod*) erst zum Ziel gekommen ist, wenn das Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker anbricht. Das ist bis heute nicht der Fall, aber durch die Kreuzigung des Messias ist nach Johannes jede grausam herrschende Weltordnung überwunden und entmacht, so dass ein messianisches Leben in solidarischer Liebe möglich ist, um die kommende Weltzeit tätig zu erwarten.

Für Hartwig Thyen (T582) beginnt mit Johannes 13 der fünfte Akt des Evangeliums als ein „esoterisches Zwischenspiel der dramatischen Historie Jesu nach Johannes: Der lange Abschied Jesu von seinen Jüngern (13,1-17,26)“. Von einem „esoterischen Zwischenspiel“ spricht er deshalb, weil er

Bultmanns Bezeichnung von Joh 1-12 als die „Offenbarung Jesu vor der Welt“ und deren Unterscheidung von Joh 12-20 (!) als „Offenbarung Jesu vor der Gemeinde“ nicht zu folgen [vermag], weil der Prozeß Gottes mit der Welt nach dieser Episode ja nicht nur weitergeht, sondern seine Klimax überhaupt erst in Kap. 18f erreicht, wenn sich der Angeklagte, Verurteilte und Getötete endlich als der wahre Weltenrichter und Lebensstifter erweisen wird.

Zu Beginn der Auslegung dieses Aktes unterstreicht Thyen nochmals seine Ablehnung „der vielfältigen Bemühungen, in den Kapiteln 13-17 verschiedenartige Schichten und Stufen der Genese dieses großen Blocks aufzuweisen und deren mutmaßliche Quellen zu eruieren“ und nennt „auch hier denjenigen, dem wir die überlieferte Gestalt und Textfolge der fünf Kapitel verdanken, den vierten Evangelisten.“ Allerdings ist auch er zu dieser Einschätzung erst gelangt, nachdem er „einst (vergeblich) versucht“ hat, „der Lösung des ‚johanneischen Rätsels‘ auf dem Wege einer literarkritisch fundierten redaktionsgeschichtlichen Interpretation des Evangeliums näher zu kommen“, denn „das gesamte Evangelium“ will, wie Segovia⁹³⁹ meint (T582f.),

– mag es auch „das Endprodukt eines Prozesses der Anreicherung und Erweiterung“ sein – dennoch, als „ein künstlerisches und konzeptionelles Ganzes“ gelesen sein ... Und das gilt zumal darum, weil wir erkannt haben, daß jegliche derartige „Theorie über einen solchen Prozess der Anreicherung und Erweiterung wenig Licht auf den gegenwärtigen Sinn der Rede wirft“. Darum können wir uns Segovias Worte über diesen Wechsel von einer redaktionsgeschichtlichen zu einer integrativen Perspektive der Johanneslektüre zu eigen machen und zu unserem Umgang mit dem Text mit Segovia erklären: „Mit diesem Wechsel von einer redaktionellen zu einer integrativen Perspektive hat sich ein weiterer Wechsel vollzogen, weg von der Vorstellung eines einzigen und objektiven Sinns im Text oder im Autor dieses Textes – eine allgemeine Voraussetzung des redaktionellen Ansatzes – hin zur Vorstellung von Sinn als einer Verhandlung zwischen Text und Leser. Mit einem solchen Wechsel würde ich nicht mehr den Anspruch erheben, die definitive Auslegung dieses Textes

939 Thyen zitiert F. F. Segovia, *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991, VIII f., mit den oben von mir ins Deutsche übersetzten Zitaten im folgenden Abschnitt, demzufolge

„das gesamte Evangelium – mag es auch „the ultimate product of a process of accretion and expansion“ sein – dennoch, als „an artistic and strategic whole“ gelesen sein will. Und das gilt zumal darum, weil wir erkannt haben, daß jegliche derartige „theory concerning such a process of accretion and expansion sheds little light on the present meaning of the speech“. Darum können wir uns Segovias Worte über diesen Wechsel von einer redaktionsgeschichtlichen zu einer integrativen Perspektive der Johanneslektüre zu eigen machen und zu unserem Umgang mit dem Text mit Segovia erklären: „With this change from a redactional to an integrative perspective has come a further change from the idea of one sole and objective meaning in the text or in the author of that text – a general presupposition of the redactional approach – to the idea of meaning as a negotiation between text and reader. With such a change I would no longer claim to provide the definitive reading of this text against all those who posit a different reading. I seek to provide, instead, a reading that is comprehensive and persuasive, that reflects in some way my own social location and ideological stance as a reader and interpreter, and that is not presented as the only objective and definitive way to read the text. The reading is one of several such readings, and I offer it as such to my own readers.“

gegen all jene zu vertreten, die eine andere Auslegung vertreten. Ich versuche stattdessen, eine Auslegung zu bieten, die umfassend und überzeugend ist, die in gewisser Weise meinen eigenen sozialen Standort und meine ideologische Haltung als Leser und Ausleger widerspiegelt und die nicht als die einzige objektive und endgültige Möglichkeit, den Text zu lesen, dargestellt wird. Die Auslegung ist eine von mehreren solchen Auslegungen, und als solche biete ich sie meinen eigenen Lesern an.“

Mit dieser Haltung kann ich mich sehr gut anfreunden, indem ich in meinem Johannes-Blog ja drei verschiedene beeindruckende Lektüren des vierten Evangeliums in ein Gespräch miteinander zu verwickeln versuche, um ihre jeweiligen Stärken und Defizite auszuloten und die bislang in der akademischen Welt vollkommen außer Acht gelassene Johannes-Auslegung von Ton Veerkamp zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Johannes 13,1: Jesu Bewusstsein, dass in seiner Stunde des Weggangs zum VATER die Solidarität mit den Seinen zum Ziel kommt

13,1 Vor dem Passafest aber erkannte Jesus,
dass seine Stunde gekommen war,
dass er aus dieser Welt ginge zum Vater.
Wie er die Seinen geliebt hatte, die in der Welt waren,
so liebte er sie bis ans Ende.

[25. September 2022] Nach Klaus Wengst (W391) nimmt Johannes mit dem Vers 13,1 „den gesamten zweiten Teil seines Evangeliums in den Blick“, indem „er hier ‚die Stunde‘ erwähnt und als deren Inhalt und Ziel angibt, dass Jesus ‚aus dieser Welt zum Vater hinübergeht‘.“ Dabei weist er nochmals darauf hin, dass die

Zeitangabe „vor dem Pessachfest“ ... präzise den Tag unmittelbar vor Pessach [meint] und damit zugleich den letzten Lebenstag Jesu. Das ergibt sich erst aus dem Fortgang des Evangeliums. Nach biblisch-jüdischem Verständnis beginnt der Tag mit dem Abend, dem Sonnenuntergang. Die abendliche Situation wird in 13,2 durch die Angabe des Mahles angezeigt. Das dafür gebrauchte griechische Wort bezeichnet die Hauptmahlzeit, die am späten Nachmittag bis frühen Abend eingenommen wurde. Dass es schon während dieses Mahles Jesu mit seinen Schülern Nacht war, zeigt sich in der weiteren Darstellung mehrfach. Bevor es dann wieder Abend wird und also das Pessachfest beginnt, ist Jesus schon gestorben und beigesetzt.

Das heißt (W393):

Alles Geschehen von 13,1 bis 19,42 – Fußwaschung und Verratsansage, Reden zu und mit den Schülern, Festnahme und Verhöre, Verurteilung und Kreuzigung, Tod und Grablegung – spielt an einem einzigen Tag, dem 14. Nissan, der

demnach in diesem Jahr ein Freitag war, nach unserer Tageseinteilung von Donnerstagabend bis Freitagabend. Dieses Geschehen wird mit der einleitenden Zeitbestimmung eröffnet und kommt mit ihr in den Blick.

Indem Johannes „zuerst das Wissen Jesu“ über das auf ihn zukommende Geschehen feststellt, betont er, wie schon

an den anderen Stellen, an denen dieses Motiv begegnet (6,6.61.64; 18,4; 19,28), ... dass Jesus nicht einem blinden Schicksal ausgeliefert ist. Er befindet sich sozusagen immer auf der Höhe des Geschehens und wird von ihm nicht überrascht. Er weiß, was kommt und dass es so kommen muss. Interpretiert man dieses Motiv nicht isoliert für sich, sondern setzt es zur Situation der das Evangelium lesenden und hörenden Gemeinde in Beziehung, dann geht es darum, sie dessen zu vergewissern, dass dieser Weg Jesu, der einem schlimmen Schicksal unterworfen zu sein scheint, doch ein Weg des Mitseins Gottes ist.

Im Wissen Jesu, „dass seine Stunde gekommen ist“, wird nun

vollends deutlich, dass diese Stunde mit seinem letzten Lebenstag zusammenfällt und also die Zeit seiner Passion und seines Todes bezeichnet. Es ist seine Stunde und nicht die Stunde derer, die ihn festnehmen und hinrichten, weil doch zugleich Gott darin sein Werk vollzieht. Das bringen Inhalt und Ziel dieser Stunde zum Ausdruck: „aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen“. Der Weg Jesu ans Kreuz führt ihn nicht ins Nichts, sondern zu dem, in dessen Auftrag er handelt.

Dieser „Weg Jesu“ wird vom Evangelisten „gerade hinsichtlich seiner letzten Etappe als Liebe zu den Seinen“ charakterisiert. Nach Wengst ist es „auffällig, dass hier zweimal von Jesu Liebe die Rede ist“; er schlägt vor, „dass der Nebensatz die dauernde Liebe Jesu zu den Seinen zum Ausdruck bringt – sein ganzes Wirken war nichts anderes als Liebe zu ihnen –, während der Hauptsatz ihre Vollendung am Ende betont.“ Dabei gibt Wengst die „griechische Wendung“ *eis telos* {wörtlich: auf das Ende bzw. Ziel hin} mit „vollends bis zuletzt“ wieder.

Wer sind Wengst zufolge die hier genannten „Seinen“ als Gegenstand der Liebe Jesu? Erzählt wird im Folgenden von Jesu Schülern (W394),

die – besonders deutlich in den Abschiedsreden – transparent werden für die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde. Wenn es von den Seinen heißt, dass sie „in der Welt“ sind, und von Jesus, dass er „aus der Welt“ zum Vater hinübergeht, klingt bereits im ersten Vers des zweiten Teils ein wesentliches in ihm verhandeltes Problem an, nämlich das der Abwesenheit Jesu. Aber ebenfalls klingt an, dass diese Abwesenheit nicht negativ verstanden werden darf, wenn denn der Weggang Jesu höchster Ausdruck seiner Liebe ist.

Indem dieser „erste Vers ... sich also deutlich als Einleitung des zweiten Teils des Evangeliums zu erkennen“ gibt und zugleich „am Beginn der im unmittelbar Folgenden geschilderten Szene von der Fußwaschung“ steht, „mit der Jesus in Sklavenkleidung einen Liebesdienst an seinen Schülern vollzieht“, ist nach Wengst „schon hier klar, dass Johannes die Fußwaschung als Symbol für den als Manifestation der Liebe Gottes (vgl. 3,16) gedeuteten Tod Jesu versteht.“

Obwohl Hartwig Thyen (T583) die kompliziert aufgebaute „Satzperiode“ in den Versen 13,1-4, „die zudem in sich noch keineswegs abgeschlossen ist, sondern vielmehr unmittelbar in die Erzählung von der Fußwaschung überleitet“, als „überladen“ und „angesichts der bei Johannes gewohnten Diktion überraschend“ empfindet, weigert er sich auch hier, zu „literarkritischen Eingriffen“ Zuflucht zu nehmen, wie es Bultmann oder Becker tun, statt „diese nicht allein die Szene der Fußwaschung, sondern den gesamten Akt Joh 13-17 einleitende Periode gerade in ihrer Kohärenz stiftenden Komplexität zu verstehen.“ Dennoch sieht er auch (T584) ein „Wahrheitsmoment“ in „Bultmanns Beobachtung der großen Nähe von Joh 13,1-4 zum Gebet Jesu im 17. Kapitel“, nämlich

darin, daß diese beiden Texte tatsächlich nicht nur eng miteinander verwandt sind, sondern daß sie eine absichtsvolle *Inclusio* um die gesamte Szene des Abschieds bilden. Und daß gerade diese hochkomplexe Einleitung zum einen die Kohärenz zwischen den beiden Deutungen der Fußwaschung stiftet und zum anderen den Raum für das Liebesgebot der V. 34f freihält, sieht Becker ganz richtig.

Zur „Zeitangabe: *pro de tēs heortēs tou pascha* {vor dem Fest des Passa}“ meint Thyen wie Wengst, dass sie „sich auf den Abend (vgl. das *ēn de nyx* {es war Nacht} in V. 30) des vorletzten Tages von Jesu irdischem Leben beziehen“ muss:

Mit diesem *Abend* und Sonnenuntergang beginnt nach jüdischer Zeitrechnung der neue Tag. Noch in dieser Nacht wird Jesus verhaftet, zu Hannas geführt und früh am folgenden Morgen (18,28: *ēn de prōi* {es war frühmorgens}) an Pilatus ausgeliefert.

Da Thyen sich hier etwas unklar ausdrückt, hat mich das Wort *vorletzter* Tag und *folgenden* Morgen irritiert, weil zwischen der Verhaftung, die in der Nacht erfolgt, und dem frühen Morgen kein weiterer ganzer Tag vorausgesetzt wird. Aber später wird deutlich werden, dass auch Thyen wie Wengst davon ausgeht, dass hier der Vorabend des *letzten* Tages im Leben Jesu beschrieben wird. Denn aus seiner Auslegung von Vers 30 geht hervor, dass er die dort hereinbrechende Nacht als den Sonnenuntergang betrachtet, mit dem der Vorbereitungstag des Passa (unser Karfreitag) beginnt. Das heißt aber, dass in seinen Augen das Mahl mit dem Vollzug der Fußwaschung bereits vor Sonnenuntergang begonnen hatte, also am *Ende* des vorletzten Tages (unserem Gründonnerstag) im Leben Jesu. Seine scheinbar so akkurate Einteilung der letzten Lebenswoche Jesu (T548), auf die ich in seiner [Einführung zum Kapitel](#)

[Johannes 12](#) eingegangen war, erweist sich damit endgültig schlicht als falsch berechnet, denn ihr zufolge sollte das letzte Mahl Jesu am Dienstag, seine Abschiedsreden am Mittwoch und seine Gefangennahme am Donnerstag geschehen sein.

Überhaupt hat Thyen Schwierigkeiten damit, kalendarische Einzelheiten zutreffend auszudrücken, denn obwohl ihm jetzt klar ist (T584), dass mit dem Einbruch der Nacht während des letzten Mahles Jesus der Vorbereitungstag für das Passafest (die *paraskeuē tou pascha*) beginnt, also „dieser letzte Tag, an dem Jesus – in eben der Stunde, in der die Passalämmer im Tempelbezirk geschlachtet werden – als das ‚Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt‘ (1,29) am Kreuz stirbt“, schreibt er im selben Satz, dass dieser „vierzehnte Nisan... in jenem Jahr auf einen Sabbat fiel (19,31...). Erst am Abend dieser *paraskeuē*, also nach dem Tode Jesu, findet das Passamahl mit dem geschlachteten Lamm als seinem Mittelpunkt statt.“ Das stimmt fast alles – nur fiel nicht schon der 14., sondern der 15. Nisan auf einen Sabbat, mit dem nach Johannes in diesem Jahr das Passafest begann, denn Jesus sollte ja ausdrücklich *vor* Beginn des Sabbat vom Kreuz abgenommen werden.

In den „*idioi* Jesu {seinen Eigenen}“ hat nach Thyen schon Ammonius von Alexandrien⁹⁴⁰ wie in 1,11 „vornehmlich die Juden“ gesehen, aber da sie näher als solche bestimmt werden, „*die in der Welt sind*“, und weil „nichts und niemand ohne ihn geschaffen ist“ (vgl. 1,1ff) (T584f.),

sind weit über die *loudaioi* hinaus ... auch ‚alle Menschen, die in der Welt sind‘ die Seinen. Wie die Abschiedsszene insgesamt ein Text für alle potentiell des Lesens und/oder des Zuhörens Fähigen ist, so sollten seine Leser die *Jünger*, die da mit Jesus zu seinem letzten Mahl versammelt sind, als ihre und aller Menschen Repräsentanten begreifen und sie nicht als die Vertreter der sektiererischen *In-Group* einer vermeintlichen ‚johanneischen Gemeinde‘ identifizieren. Und dementsprechend sollten *sie* sich – und sollten wir uns – die bei Johannes übergangene Frage nach dem ‚Verräter‘ und/oder ‚Verleugner‘ Jesu selbst stellen: „Herr bin ich’s?“ (Mk 14,19 par).

Es ist zwar löblich, dass Thyen seine Einbeziehung der gesamten Menschenwelt in die „Seinen“ Jesu mit einer selbstkritischen Sicht von uns Christen verbindet, die sich als Teil dieser Menschenwelt von Jesus angesprochen fühlen. Aber bisher hatte Thyen es eher verneint, dass Jesus im Johannesevangelium sein Augenmerk bereits über Israel hinaus auf die Völkerwelt richtet.

Wie Wengst meint auch Thyen (T585), dass

die Wendung *eis telos ēgapēsen autous* {bis zur Vollendung liebte er sie} auf jenes *tetelestai* {es ist vollendet} des Sterbenden von 19,30 vorausweist und

940 Thyen zitiert Ammonius mit der Angabe: „Frgm. 442 bei Reuss 307“, ohne in seinem Literaturverzeichnis diese Quelle näher zu bezeichnen.

also in dem Doppelsinn von ‚bis zuletzt‘ und ‚bis zur Vollendung‘ gelesen sein will,⁹⁴¹ und daß in ihrem Licht die folgende Fußwaschung bereits als *sēmeion* {Zeichen} der Lebenshingabe Jesu begriffen sein will, hat schon Ammonius treffend beobachtet (s. o.).

Auch Ton Veerkamp⁹⁴² betont die außergewöhnliche Grammatik, derer sich Johannes in den ersten vier Versen von Kapitel 13 bedient, um auf das ihm wichtigste Thema zu sprechen zu kommen, nämlich der *agapē* Jesu, seiner „Solidarität“, die Jesus dann als neues Gebot auch von seinen Schülern fordern wird:

Das Stück beginnt mit einem monumentalen Satz, gebaut über zwei Brückenpfeiler, die beiden aktiven Partizipien *eidōs*, im Bewusstsein, und *agapēsas*, solidarisch, einerseits, und die Wiederholung des Partizips *eidōs*, im Bewusstsein, andererseits.

Dazwischen zwei sogenannte *genitivi absoluti*, eine grammatikalische Figur, die vollendete Tatsachen bezeichnet: Die Mahlzeit ist vorbei, der Feind hat sich eines Schülers bemächtigt.

Dieser Satz ist Vorsatz, der Hauptsatz beginnt in V.4: „steht er von der Mahlzeit auf ...“

Der Vorsatz enthält in sehr konzentrierter Gestalt alle Themen, die in 13,1-17 zur Sprache kommen werden: das Bewusstsein und die Solidarität Jesu. Beide bestimmen die jetzt kommende Handlung. Jesus, der Herr und Lehrer, handelt als Sklave, damit niemand unter ihnen zum Herrn werden kann: das ist Solidarität. Dass es sich um Solidarität handelt, wird erst nach dem Bruch des Verrates benannt: die Worte *agapē* und *agapan*, Solidarität und solidarisch sein, hören wir zunächst im großen Vorsatz über das Bewusstsein Jesu und dann erst in 13,34, in der Nacht.

Dass Veerkamp die Worte *agapē* und *agapan* nicht einfach mit „Liebe“ und „lieben“ wiedergibt, sondern mit dem Begriffsfeld der „Solidarität“ umschreibt, ist uns schon seit seiner Auslegung [von Johannes 3,16](#) vertraut; seine Differenzierung in der Übersetzung des Wortes *kosmos* einerseits mit „(Menschen-)Welt“, andererseits mit „Weltordnung“, kennen wir aus der Beschäftigung [mit Johannes 1,10](#). Das sind aber noch nicht alle Besonderheiten seiner Übertragung von Johannes 13,1, die er mit Hilfe von vier Anmerkungen näher begründet:

13,1 Aber vor dem Paschafest,
im Bewusstsein,

941 Damit beruft sich Thyen auf Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 167.

942 [Herr und Lehrer als Sklave, 13,1-17](#), Abs. 1-6 (Veerkamp 2021, 297 und 299-300; 2015, 102-103 und 2007, 39-40).

dass seine Stunde gekommen war,
um aus dieser Weltordnung zum VATER hinzugehen,
kam die Solidarität Jesu,
der solidarisch mit den Seinen unter der Weltordnung war,
ans Ziel.

Die Übersetzung „vor“ dem Passafest scheint nichts Besonderes zu sein, da Veerkamp sie mit Wengst, Thyen und auch der Lutherbibel teilt. Veerkamp erläutert jedoch näher, dass dieses Wort in der Kirchengeschichte auch anders verstanden werden konnte (Anm. 401):

Pro mit Genitiv bedeutet sowohl „vor“ als auch „statt“. Die alte Kirche, vor allem im Westen, hat *pro* als „statt“ aufgefasst. Im sogenannten Quartodezimanerstreit, Ende des 2. Jh., wurde der Kampf um die Deutung des *pro* ausgefochten.⁹⁴³

Zwar hatte es Johannes nach Veerkamp noch nicht im Sinn, das jüdische Pascha durch ein christliches Osterfest zu ersetzen, wie es später verstanden wurde. Trotzdem ist es in seinen Augen verständlich, warum es entgegen der Absicht des Evangelisten zu einer solchen Entwicklung kam (Anm. 402):

Wir erinnern uns daran, dass Johannes distanzierend *Pascha* als „Pascha (das Fest) der Judäer“ bezeichnet hat: 2,13; 6,4; 11,55. Siebenmal kommt das Wort ohne diesen Bezug vor, darunter einmal mit dem Zusatz „Fest“, eben in 13,1. Pascha ist für Johannes und seine Gruppe nicht länger das Befreiungsfest, statt dessen die „Erhöhung“ des Messias, für die die Auslieferung durch Judas Iskariot die Voraussetzung ist. Die ungewöhnlich ausgedehnte und feierliche Einleitung (*deipnou genomenou – tou diabolou ēdē beblētokes – eidōs* {als Mahlzeit gehalten wurde – nachdem der Feind ins Herz gesetzt hatte – im Bewusstsein}) zeigt, wie im Text die entscheidende Wende vorbereitet wird. Das impliziert die Trennung der Synagoge und der Judäer von der Gruppe um Jo-

943 Dazu beruft sich Veerkamp auf Susanne Hausamann, *Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten*. Band 1: Frühchristliche Schriftsteller. „Apostolische Väter“, Häresien, Apologeten, Neukirchen/Vluyn 2001, 117ff. In seinem eigenen Buch *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Berlin 2013, 359f., schreibt Veerkamp, wie ich [an anderer Stelle](#) ([Veerkamp 2013](#)) zusammengefasst habe:

Im sogenannten „Quartodezimanerstreit“ entschieden sich die westliche Kirche und Alexandrien um die Mitte des 2. Jahrhunderts dafür, das Osterfest „am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond [zu] feiern“, während es „die östlichen Gemeinden, vor allem die in Anatolien und Syrien, am 14. und 15. Tag des Monats Nisan, das heißt zwei Wochen nach diesem Neumond, also an wechselnden Wochentagen“ feiern, „wie Pesach bis heute bei den Juden gefeiert wird.“ Die Karfreitags- und Osterliturgie konfrontieren die „Befreiungstaten Gottes für Israel“ mehr und mehr „mit der Verwerfung und Tötung des Messias durch Israel“.

hannes: Die Judäer hatten keine Veranlassung, Pascha anders als das Israel konstituierende Fest der Befreiung von Pharao zu sehen. *Pro de tēs heortēs tou pascha* heißt daher: Vor dem Fest geschieht das, was nach Johannes dem Fest eine völlig neue Ausrichtung geben würde.

Weiter begründet Veerkamp seine Übersetzung des Partizips *eidōs* mit „im Bewusstsein“ (Anm. 403):

Das Verb *eidenai* (Partizip *eidōs*, Indikativ *oida*) bedeutet, dass ein Prozess des Erkennens (*ginōskein*) seinen Abschluss im Wissen gefunden hat und dass dieses Wissen zum Bestandteil des Bewusstseins geworden ist. Deswegen „Im Bewusstsein“; vgl. unten 13,17: *ei oidate*, „wenn ihr dessen bewusst seid“.

Und schließlich sieht Veerkamp in die Reihen der Seinen Jesu nicht einfach die gesamte Menschheit mit eingeschlossen, nur weil in 13,1 von *tous idious tous en tō kosmō* {wörtlich: den Seinen, denen in der Welt} die Rede ist (Anm. 404):

Wir übersetzen *en tō kosmō* mit: „unter der Weltordnung“. Es geht nicht um ein neutrales „in“, sondern um die Tatsache, dass die Weltordnung sie mit Hass bekämpft (15,18ff.; 17,11ff. usw.) und dass der Messias und die Schüler unter diesem Hass leiden.

Veerkamp geht also davon aus, dass die messianische Gruppe um Johannes eine allzu starke Ausrichtung auf eine Mission der Völkerwelt eher skeptisch beurteilt, in ihrem Interesse an einer Sammlung ganz Israels einschließlich Samarias und den Juden der Diaspora aber ausgerechnet bei den judäischen Juden auf erheblichen Widerstand stößt. Das führt zu einem immer stärkeren Verlust an Mitgliedern und zur Abschottung eines relativ engen Kreises von Anhängern Jesu von der Außenwelt „aus Furcht vor den Juden“ (Johannes 7,13; 19,38; 20,19). Erst im Schlusskapitel 21 wird bezeugt werden, dass sich johanneische Gruppierung dann doch der Hauptströmung der Messianisten anschließt, die in Petrus ihren geistlichen Oberhirten sieht.

In den Abschiedsreden Jesu, die mit Kapitel 13 beginnen, geht es jedenfalls zunächst um die Stärkung einer in die Defensive gedrängten Anhängerschaft Jesu. Zu diesem Zweck fasst Johannes in Vers 13,1 noch einmal zusammen, auf Grund welcher Voraussetzungen Jesus im Begriff steht, den Tod am römischen Kreuz auf sich zu nehmen:

Das Bewusstsein Jesu enthält vier Momente: Jesus *weiß*, dass seine Stunde gekommen ist, aus dieser Weltordnung wegzugehen zum VATER, dass seine Solidarität mit den Seinen ihr *telos*, ihr Ziel, erreicht hat und, nach der Erwähnung zweier vollendeter Tatsachen, *weiß* Jesus, dass ihm die ganze Macht übergeben wurde, weil sein ganzes Leben sich „von Gott her zu Gott hin“ bewegt. Diese vier Momente: die Stunde, das Ziel, die Macht und der Weg, fassen die ersten zwölf Kapitel unseres Textes zusammen. Aus diesem Wissen heraus handelt Jesus.

Johannes 13,2-3: Ein Mahl ist geschehen, Judas unter den Einfluss des *diabolos* geraten, doch Jesus hat alles vom VATER empfangen

- 13,2 Und nach dem Abendessen
– als schon der Teufel dem Judas, dem Sohn des Simon Iskariot,
ins Herz gegeben hatte,
dass er ihn verriete;
- 13,3 Jesus aber wusste,
dass ihm der Vater alles in seine Hände gegeben hatte
und dass er von Gott gekommen war und zu Gott ging – ...

[29. September 2022] Zu den Versen 13,2-3 ist zunächst nochmals hervorzuheben, dass sie keinen vollständigen Satz bilden, sondern als komplexe grammatische Konstruktion den Vorsatz des in Vers 4 folgenden Hauptsatzes darstellen.

Die in Vers 2 angegebene (W391) „**Situation des letzten Mahles Jesu mit seinen Schülern**“ ist nach Klaus Wengst

unmittelbar relevant für diese Erzählung von der Fußwaschung, die Jesus an seinen Schülern vornimmt, und für die folgende Szene der Verratsansage. Für die sich daran anschließenden Abschiedsreden und das Gebet Jesu bildet sie nur noch den Hintergrund, kommt aber nicht mehr ausdrücklich zum Zuge.

Da „auch in den synoptischen Evangelien (Mt 26,20-29; Mk 14,17-25; Lk 22,14-23)“ von einem solchen letzten Mahl die Rede ist, währenddessen Jesus den Verrat des Judas ankündigt, setzt Wengst „einen literarischen Zusammenhang“ voraus, „der entweder indirekt überlieferungsgeschichtlich oder durch direkte literarische Benutzung bedingt ist.“ Johannes wandelt jedoch die ihm zur Verfügung stehenden Texte in auffälliger Weise ab:

Zum einen macht er aus dem „synoptischen ... Pessachmahl“, aus dem heraus „die Eucharistie“ entsteht, ein Mahl, das schon „einen Tag vorher“ stattfindet. Am folgenden Abend des Passamahls wird Jesus schon tot sein, denn er stirbt nach Johannes bereits (W391f.)

zur Zeit der Schlachtung der Pessachlämmer (19,14; vgl. schon zu 1,29 und weiter 19,33.36). Welche Datierung „ursprünglicher“, was „historisch“ ist, gehört wieder zu den Fragen, die sich nicht zwingend entscheiden lassen. Daraus ist die Konsequenz zu ziehen, die jeweiligen Texte in ihrer je eigenen Intention wahrzunehmen und auszulegen.

Zum andern bietet Johannes anstelle „der Einsetzung der Eucharistie ... die Erzählung von der Fußwaschung.“ Wengst zufolge ist es jedoch „ein unfrommer moderner Wunsch“, daraus „auf eine gegenüber den Sakramenten gleichgültige oder gar auf eine antisakramentale Haltung des Johannes zu schließen“, denn „Johannes hatte die Eucharistie schon in 6,51-58 im Zusammenhang der Rede Jesu vom Lebensbrot

verortet.“ Er beruft sich dabei auf Wilckens,⁹⁴⁴ der „in dem Aspekt der Teilhabe an Jesus eine sachliche Verbindung zwischen dem johanneischen Verständnis der Eucharistie und dem in 13,8 angegebenen Sinn der Fußwaschung“ erkennt und feststellt: „Antisakramentale Tendenzen gibt es erst in Kreisen moderner protestantischer Theologie“. Indem Johannes allerdings „die Eucharistie schon in Kap. 6 vorzieht und statt ihrer die Fußwaschung an dieser hervorgehobenen Stelle des letzten Mahles platziert“, setzt er auch nach Wengst „einen deutlich anderen Akzent“. In meinen Augen kann diese Akzentsetzung durchaus eine Kritik enthalten an der Eucharistie als einem bloßen Ritual, bei dem sowohl das Ziel der Ernährung ganz Israels, auf das Johannes in Kapitel 6 unter Rückgriff auf eucharistische Terminologie hingewiesen hatte, als auch die Eigenart der Nachfolge Jesu als in der solidarischen Liebe begründeter Sklavendienst außer Acht bleiben. Immerhin ist das einzige Brot, den Johannes beim letzten Abendmahl erwähnt, der Bissen, den Jesus seinem Verräter überreicht (13,26).

Unmittelbar nach der Erwähnung der Mahlsituation (W394)

erfolgt ein erster Vorblick auf die in V. 21-30 erzählte Verratsansage, was den Zusammenhang mit der Passion betont: „[...] nachdem es der Teufel dem Judas, Sohn des Simon Iskariot, schon ins Herz gegeben hatte, dass er ihn ausliefere“. Dass Judas Jesus ausliefern würde, hatte Johannes schon in 6,71 angemerkt, nachdem dieser von Jesus als ein „Teufel“ bezeichnet worden war. Die Unterschiedlichkeit der Vorstellungen – hier gibt es der Teufel Judas ins Herz, Jesus auszuliefern; dort gilt er aufgrund seiner Tat selbst als Teufel – zeigt an, dass es kaum darum geht, ein mythologisches Außen als Erklärung einer unbegreiflichen Untat einzuführen. Es soll vielmehr ein Ausdruck für eben dieses Unbegreifliche gefunden werden, dass jemand, den Jesus liebte und der doch auch noch die gleich erzählte Fußwaschung an sich erfahren hat, zur Festnahme Jesu verhilft, die zu seiner Hinrichtung führt.

Diese Deutung ist nicht abwegig, blendet aber Entscheidendes aus, da Wengst eine dritte Möglichkeit, nämlich die Rede vom *diabolos* als einem real-politischen Widersacher des Gottes Israels auf Rom bzw. auf den mit Rom kollaborierenden Schüler Jesu zu beziehen, nicht einmal in Erwägung zieht.

Indem Johannes in Vers 3 nach „dem Blick auf die anstehende Auslieferung Jesu ... sogleich wieder dessen Wissen“ betont, „dass ihm der Vater alles in die Hände gegeben hatte und dass er von Gott gekommen war und zu Gott ginge“, drückt er aus, dass Jesus in allem, was ihm widerfahren wird, „alle Macht“ behält. Damit wird der „ganze Weg Jesu ... als ein im Auftrag Gottes gegangener verstanden, gerade auch an seinem Ende, und dieses Ende als Rückkehr zum Auftraggeber begriffen.“ Auch (W395) in „der Auslieferung Jesu durch Judas“ führt also „niemand sonst als Gott sein Werk zu Ende.“

944 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 211f.

Nach Hartwig Thyen (T585) „erfährt der Leser“ erst „durch die knappe Notiz: *kai deipnou ginomenou* {wörtlich: beim *geschehenden* Mahl}..., daß Jesus hier mit seinen Jüngern zum letzten Mahl versammelt ist.“ Es gibt in ebenfalls „gewichtigen“ Handschriften statt *ginomenou* im Präsens auch

die Aoristform *genomenou* {nach dem *geschehenen* Mahl}. Da aber das Mahl, wie der Kontext ausweist, keineswegs schon vorüber, sondern noch im Gange ist, müßte man den Aorist als ingressiven {einen Beginn ausdrückenden} verstehen, so daß eine Entscheidung für eine der beiden Lesarten nicht gefällt zu werden braucht ...

Auch nach Thyen soll wohl „nicht nur diese Mahlnotiz, sondern auch die ihr unmittelbar folgende Aussage, daß der Diabolos Judas, dem Sohn des Iskarioten Simon, bereits den teuflischen Plan eingeflüstert habe (*beblēkotos eis tēn kardian ... louda* {wörtlich: ins Herz des Judas geworfen habend}), Jesus auszuliefern, ... den Leser an die synoptische Abendmahls-Szene“ erinnern. Den „Genitiv *louda* ..., der *kardia* {Herz} näherbestimmt als das Herz des Judas, dessen Name emphatisch an den Schluß gestellt ist“, hält Thyen „mit der Mehrzahl der Handschriften anstelle des Nominativs *loudas*“ für die ursprüngliche Lesart, denn „zwischen dieser teuflischen Einflüsterung und dem leibhaftigen Einfahren des Teufels in Judas in V. 27“ ist „sicher absichtsvoll ein Spannungsbogen hergestellt“.

Zu Vers 3 schreibt Thyen, dass er „den Gedanken von V. 1 variierend wiederaufnimmt“ und dass

diese beiden Verse eine Inklusio um die Aussage des Erzählers über Judas als denjenigen, der Jesus „überliefern“ sollte. Dabei macht das wiederholte *eidōs* {in der Gewissheit} deutlich, daß zu Jesu Wissen um seine Stunde auch sein Wissen um diese Bestimmung des Judas gehört. Jetzt ist er gewiß, daß der Vater ihm alles in die Hände gelegt hat und daß es darum jetzt an ihm ist zu handeln, an ihm, der – von Gott ausgegangen – nun im Begriff ist, zu Gott zurückzukehren.

Ton Veerkamp⁹⁴⁵ übersetzt die Verse 2 und 3 als den unmittelbaren Vorsatz des in Vers 4 folgenden Hauptsatzes folgendermaßen:

13,2 Und als Mahlzeit gehalten wurde
– nachdem es der Feind dem Judas, Sohn des Simon Iskariot,
schon ins Herz gesetzt hatte, ihn auszuliefern –,
13,3 im Bewusstsein also,
dass der VATER ihm alles in die Hände gegeben hat,
dass er von GOTT ausgegangen war und zu GOTT hinging:

945 [Herr und Lehrer als Sklave, 13,1-17](#), Abs. 1 und 7-11 (Veerkamp 2021, 297-298 und 300-301; 2015, 102-103 und 2007, 40-41).

Zur Erläuterung seiner Übersetzung merkt er an (Anm. 405), dass „Johannes ... Jesus und seine Schüler kein Paschamahl halten“ lässt; vielmehr ist,

was ihm zufolge geschieht, der Akt der Fußwaschung (ein Beispiel für „die Seele einsetzen“, 13,37-38; 15,13) am Abend vor dem Schabbatabend und dem Gang zu Pilatus und nach Golgotha, ... das neue Pascha am Tag der *paraskueē*, der Vorbereitung des Passafestes; vgl. Johannes 19,14. Bei Johannes ist der Bruch zwischen beiden, dem Pascha der Judäer und dem Geschehen, das in Kapitel 13-20/21 erzählt wird, geradezu absolut.

Außerdem betont Veerkamp (Anm. 407), dass

[b]eide Teile von V.2 – über die Mahlzeit und über den Feind – ... parallel konstruiert [sind], jeweils mit einem *genitivus absolutus*, der erste im Aorist, der zweite im Perfekt. Aktion und Gegenaktion, Solidarität und Verrat, werden miteinander verknüpft, und deswegen muss man parallel übersetzen.

Damit bevorzugt Veerkamp im Blick auf den „erste[n] *Genitivus absolutus*“ die Lesart der Handschriften, die statt des Präsens *ginomenou* den Aorist *genomenou* bieten und versteht diesen Aorist nicht wie Thyen im Sinne einer begonnenen und noch im Gange befindlichen, sondern einer bereits abgeschlossenen Handlung:

„als die Mahlzeit vorbei war“. Das Entscheidende geschieht also *nach* der Mahlzeit. ... Das Wort *deipnon*, Mahlzeit, kommt bei Johannes viermal vor, einmal in 12,3, wo Maria die Füße des Messias salbte, zweimal hier und dann noch einmal in Galiläa, am Ufer des Sees, 21,20, wo aber auf diese Mahlzeit hier Bezug genommen wird.

Es gibt also nur zwei Mahlzeiten, die erste war das vorweggenommene Begräbnismahl, wo Lazarus anwesend war, Martha den messianischen Ehrendienst versah und Maria, „die salbte mit Balsam den Herrn und trocknete seine Füße mit ihren Haaren“ (11,2 und 12,3ff.), sechs Tage vor Pessach („Montag“); die zweite Mahlzeit war einen Tag vor *‘erev Pascha* („Donnerstag“). Bezieht sich das *deipnou genomenou* auf die erste Mahlzeit?

Diese Frage Veerkamps hat mich irritiert, denn er setzt ja selbst voraus, dass die Fußwaschung anlässlich des zweiten Mahles geschieht, und dieses Mahl wird nach der Fußwaschung auch noch fortgesetzt, wie spätestens die Verse 23 und 26 zeigen. Allerdings ist der Beginn von Vers 2 tatsächlich so formuliert, dass auch ein Bezug auf das erste Mahl möglich ist. Darum setzt Veerkamp seine Ausführungen zu Recht folgendermaßen fort:

Die zweite Mahlzeit ist mit der ersten Mahlzeit verbunden. Nachdem die Mahlzeit geschehen war, wo Maria die Füße des Messias salbte, wird Judas ben Simon Iskariot die Armen ins Spiel bringen, um die Salbung zu diskreditieren. Nachdem diese Mahlzeit geschehen war, suchte Simon Petrus die Handlung Jesu an den Schülern, die Fußwaschung, zu verhindern, und Judas wird

aufgefordert, Jesus und die Schüler zu verlassen. Auch hier werden die Bedürftigen (*ptōchoi*) erwähnt. Nach der ersten Mahlzeit wird Tod und Begräbnis des Messias vorweggenommen; nach der zweiten Mahlzeit wird das neue Gebot der Solidarität begründet. Nach der ersten Mahlzeit wird klargestellt, dass jetzt nicht die Stunde der Bedürftigen war, nach der zweiten Mahlzeit wird das neue Gebot der Solidarität unter den Schülern verkündet.

Zum Stichwort *diabolos* im „zweite[n] Genitivus absolutus: ‚Nachdem der Feind Judas ben Simon Iskariot ins Herz gesetzt hatte, ihn (Jesus) auszuliefern‘“, erinnert Veerkamp (Anm. 406) an seine Erläuterungen [zu Johannes 8,44](#) und hebt hervor, dass das Wort „*diabolos, βatan*, ... bei Johannes nur in 8,44 und zweimal in Zusammenhang mit Judas Iskariot“ vorkommt:

Judas handelt im Auftrag des Feindes, des *Satans, Diabolos*, nicht eines bösen überirdischen Geistes, sondern einer bösen innerweltlichen Ordnung. Er handelt im Auftrag und als Handlanger Roms, wir sehen ihn hier, wir sehen ihn weggehen (13,30), wir sehen ihn wieder als Chef einer gemischten Truppe aus Polizei der jüdischen Behörde und Soldaten des Feindes, 18,3. Wenn die Schrift das Wort *βatan* benutzt, dann meint sie keine Dämonen; für diese hat sie andere Worte.

Nachdem Johannes als exakte Parallele nebeneinandergestellt hat, was nach dem Mahl geschehen wird und was Judas vorhat, unterstreicht er, bevor Jesus „die Füße der Schüler waschen wird“ nochmals sein „*Bewusstsein*“, in dem er die Fußwaschung vornehmen wird: „Er *weiß*, dass er derjenige ist, dem alle Macht übertragen wurde, wie dem *bar enosch*, dem MENSCHEN. Er ist von Gott ausgegangen, er kehrt zu ihm zurück“.

Johannes 13,4-11: Jesus leistet seinen Schülern den Sklavendienst der Fußwaschung

- 13, 4 ... da stand er vom Mahl auf,
legte seine Kleider ab
und nahm einen Schurz und umgürtete sich.
- 13,5 Danach goss er Wasser in ein Becken,
fing an, den Jüngern die Füße zu waschen
und zu trocknen mit dem Schurz, mit dem er umgürtet war.
- 13,6 Da kam er zu Simon Petrus;
der sprach zu ihm: Herr, du wäschst mir die Füße?
- 13,7 Jesus antwortete und sprach zu ihm:
Was ich tue, das verstehst du jetzt nicht;
du wirst es aber hernach erfahren.
- 13,8 Da sprach Petrus zu ihm:

Nimmermehr sollst du mir die Füße waschen!

Jesus antwortete ihm:

Wenn ich dich nicht wasche, so hast du kein Teil an mir.

13,9 Spricht zu ihm Simon Petrus:

Herr, nicht die Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt!

13,10 Spricht Jesus zu ihm:

Wer gewaschen ist, bedarf nichts,
als dass ihm die Füße gewaschen werden;
er ist vielmehr ganz rein.
Und ihr seid rein, aber nicht alle.

13,11 Denn er wusste, wer ihn verraten würde;
darum sprach er: Ihr seid nicht alle rein.

[30. September 2022] Nach der hochkomplizierten Einführung (W395) in „die Mahlsituation“ erzählt Johannes Klaus Wengst zufolge

ebenso einfach wie ausführlich, dass Jesus seinen Schülern die Füße wäscht. Bei der Fußwaschung handelt es sich um eine in der Antike verbreitete Sitte. Am geläufigsten ist die Gästen erwiesene Fußwaschung, die in der Regel von Sklavinnen und Sklaven durchgeführt wird.

Dazu zitiert Wengst einige „jüdisch-rabbinische Texte“.⁹⁴⁶ Beispielsweise wird geschildert, dass „eine Sklavin dem heimkehrenden Hausherrn und seinem ihn begleitenden Gast die Füße“ wäscht. Nach einer anderen Stelle

soll der hebräische Sklave diesen Dienst und einige andere Dienste nicht verrichten: „*Sechs Jahre soll er dienen* (Ex 21,2). Ich könnte verstehen: jede Arbeit im Wortsinn. Die Belehrung (der Schrift) sagt (Lev 25,39): *Du sollst dich seiner nicht zum Sklavendienst bedienen*. Von daher haben sie (die Weisen) gesagt: ‚Er soll ihm nicht seine Füße waschen.‘“

Es kommt aber auch vor, dass „andere Personen ... von sich aus diesen Dienst übernehmen“:

„Die Mutter des Rabbi Jischmael kam und klagte über ihn bei unseren Lehrern. Sie sprach zu ihnen: ‚Scheltet Jischmael, meinen Sohn, weil er mich nicht in Ehren hält!‘ In jener Stunde wurden die Gesichter unserer Lehrer blass. Sie sagten: ‚Ist es möglich, dass Rabbi Jischmael seine Eltern nicht in Ehren hält?‘ Sie sprachen zu ihr: ‚Was hat er dir getan? Sie sprach: ‚Wenn er aus dem Lehr-

946 Wengst zitiert Siphre ad Deuteronomium § 355 in: *sifrej al sefer d'varim*, hg. v. L. Finkelstein u. H. S. Horovitz, Nachdruck New York 1969 (Berlin 1939), 421, „MekhJ Mischpatim (Nesik-in) 1“ nach: Mechilta d'Rabbi Ismael, hg. v. H. S. Horovitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 (Erstausgabe Frankfurt am Main 1931), 248, und aus dem Jerusalemer Talmud den Traktat Pe'a 1,1 [15c]: *talmud jeruschalmi*, Nachdruck Jerusalem 1969 (Krotoschin 1866).

haus kommt, will ich ihm die Füße waschen und davon trinken; aber er lässt mich nicht.' Sie sprachen zu ihm: 'Weil das ihr Wille ist, ist das ihre Ehre'".

Obwohl also die „Fußwaschung ... in der Regel Sklavendienst“ war, konnte sie

auch von anderen übernommen werden, um derjenigen Person, der dieser Dienst erwiesen wurde, besondere Verehrung, Achtung und Liebe zum Ausdruck zu bringen. Hier ist es Jesus, „der Herr und der Lehrer“, der seinen Schülern die Füße wäscht. Gerade er, über den soeben gesagt wurde, dass er von Gott gekommen ist, dass er aus dieser Welt zum Vater zurückkehrt, gerade er, der eigentlich so Hoheitsvolle, verrichtet diesen Sklavendienst. Dass er eine Sklavenrolle übernimmt, kommt darin besonders markant zum Ausdruck, dass er seine Kleidung ablegt und sich mit einem Leinentuch umgürtet und damit wie ein Sklave gekleidet ist. So kommt hier zur Darstellung, was einleitend gesagt wurde: Jesus liebt die Seinen. Zugleich wird deutlich, dass diese Liebe dienende Liebe ist, nicht huldvoll von oben gewährte Gunst eines Potentaten.

Wie schon in seiner Auslegung des Eselchens, das sich Jesus beim Einzug in Jerusalem als Reittier erwählt, betont Wengst auch zum Sklavendienst Jesu (W396), dass in ihm „Gott ... in der Niedrigkeit“ erscheint, „und zwar in der Niedrigkeit dienender und sich hingebender Liebe.“ Zugleich macht Johannes (W395), indem er „die Erzählung von der Fußwaschung in den Rahmen ‚seiner Stunde‘ stellt, die die Stunde der Passion und des Todes ist, ... die Fußwaschung zum prägnanten Symbol des als endgültigen Liebeserweis verstandenen Todes Jesu.“

In diesem Zusammenhang weist Wengst (W396) „auf eine jüdische Tradition“⁹⁴⁷ hin, „nach der **Gott in der Rolle eines Sklaven** an Israel handelt“:

BemR 16,27 vergleicht Gott mit einem Menschen, der sich einen Sklaven kauft. So erwarb sich Gott Israel; „*denn mir gehören die Kinder Israels als Sklaven*“ (Lev 25,55). Aber statt dass sie für Gott Sklavendienste verrichten, tut es Gott für sie. Das wird an drei Beispielen aufgezeigt. ShemR 25,6 beschreibt Gottes Selbsterniedrigung in Liebe zu Israel. Innerhalb einer Reihe von Taten Gottes, die das zeigen, heißt es: „Bei Fleisch und Blut wäscht der Sklave seinen Herrn; aber beim Heiligen, gesegnet er, verhält es sich nicht so, vielmehr (Ez 16,9): *Ich habe dich mit Wasser gewaschen*. Bei Fleisch und Blut kleidet der Sklave seinen Herrn an; aber beim Heiligen, gesegnet er, verhält es sich nicht so, vielmehr (Ez 16,10): *Ich habe dich mit bunt Gewirktem angekleidet*. Bei Fleisch und Blut zieht der Sklave seinem Herrn die Schuhe an; aber beim Heiligen gesegnet er, verhält es sich nicht so, vielmehr (Ez 16,10): *Ich habe dir Schuhe aus Tachaschfell angezogen*. Bei Fleisch und Blut trägt der Sklave sei-

947 Wengst zitiert Bemidbar Rabba 16,27 und Shemot Rabba 25,6: Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o.J. (Romm, Wilna 1887), 71c und 46b.

nen Herrn; aber beim Heiligen gesegnet er, verhält es sich nicht so, vielmehr (Ex 19,4): *Ich habe euch auf Adlerflügeln getragen*. Bei Fleisch und Blut schläft der Herr und sein Sklave steht bei ihm; aber beim Heiligen, gesegnet er, verhält es sich nicht so, vielmehr bewacht der Heilige, gesegnet er, Israel, denn es ist gesagt (Ps 121,4): *Nicht schlummert noch schläft der Wächter Israels*."

Indem Petrus als ein im Johannesevangelium nicht unwichtiger Schüler mit den Worten (Vers 6): „Herr, du willst mir die Füße waschen?!“ gegen Jesu „niedrigen Sklavendienst“ protestiert, der „gültigen Maßstäben und Vorstellungen“ zuwiderläuft, zeigt sich nach Wengst,

dass der Trennungsstrich zwischen Gemeinde und Welt so klar doch nicht zu verlaufen scheint. Das eigentliche Problem der Gemeinde ist nicht die Welt außerhalb ihrer, sondern die Welt in ihr, dass sie sich ihre Maßstäbe immer wieder nicht von ihrem Herrn, sondern von außen vorgeben lässt.

Wieder einmal setzt Wengst eine Definition von *kosmos*, „Welt“, voraus, die nicht ganz im Einklang mit anderen von ihm bisher gegebenen Definitionen steht. Hier scheint er die „Welt“ mit ihren Maßstäben in einem recht allgemein verstandenen Gegensatz zur messianischen Gemeinde zu sehen, wobei diese weltlichen Maßstäbe auch in die Gemeinde hineinreichen. An anderer Stelle meinte er jedoch die „Welt“ als die Völkerwelt verstehen zu können, in die Johannes die Botschaft von Jesus über Israel hinaus hineintragen wolle. Diese Welt, *ton kosmon touton*, im Gegensatz zum Leben der kommenden Weltzeit, *zōēn aiōnion*, befreiungstheologisch als die zu überwindende römische Weltordnung zu begreifen, bleibt bei Wengst dagegen außerhalb seines Blickfelds.

Mit seiner Antwort (Vers 7): „Was ich tue, verstehst du jetzt nicht. Aber nach all dem wirst du es erkennen“, bestätigt Jesus, dass sich die Fußwaschung auf seinen Tod bezieht (W396f.), denn ein

späteres Verstehen war bisher im Evangelium schon dreimal in den Blick gekommen und gleich an der ersten Stelle, in 2,22 (vgl. weiter 8,28; 12,16), als Zeit des ‚Danach‘ ausdrücklich die Zeit nach Jesu Tod und Auferweckung genannt worden. ... Wenn Simon Petrus in der Zeit davor das Handeln Jesu nicht verstehen kann, dann ist damit gesagt, dass es kein wirkliches Verstehen Jesu gibt abgesehen von seinem Tod am Kreuz und vom Auferweckungszeugnis der Gemeinde. So hat der niedrige Sklavendienst der Fußwaschung, den Jesus hier an seinen Schülern vollzieht, seine Entsprechung in seinem niedrigen Sklaventod am Kreuz und qualifiziert diesen Tod als Tat dienender und sich hingebender Liebe.

Auch (W397) Petrus‘ noch „energischer“ vertretenes Beharren auf seinem Widerstand gegen die Fußwaschung mit den Worten (Vers 8): „Nie und nimmer sollst du mir die Füße waschen!“ begreift Wengst von den in die Gemeinde hineinwirkenden weltlichen Maßstäben her:

Die Welt, auch die Welt in der Gemeinde und gerade sie, lässt sich ihre Maßstäbe so leicht nicht nehmen, sondern hält entschieden an ihnen fest. Gegenüber der erneuten Einrede des Petrus konstatiert Jesus: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Platz bei mir“. Simon Petrus hat nur dann einen Platz bei Jesus, bleibt nur dann in der Gemeinschaft mit Jesus, wenn Jesus auch tatsächlich ausführt, was er zu tun im Begriffe ist. Dabei dürfte hier weniger an die in der erwähnten Situation vorgestellte Fußwaschung gedacht sein als vielmehr an das, was sie symbolisiert: den Gang Jesu ans Kreuz. Das zeigt sich an der Formulierung: „Wenn ich dich nicht wasche“. Hier ist schon die in Jesu Tod gründende Zusage der Sündenvergebung im Blick, wie V. 10 deutlich macht.

Hier frage ich mich, ob Wengst nicht allzu glatt die Vorstellung des sühnenden Kreuzestodes Jesu in die Symbolik der Fußwaschung einträgt und dadurch den Aspekt der freiwilligen Selbstverklavung gegenüber einem Ritual der Reinigung von Sünden zurücktreten lässt.

Petrus jedenfalls hat nach Wengst zwar „verstanden, dass Jesus an ihm handeln muss, soll er in Gemeinschaft mit ihm bleiben“, aber „seine Reaktion“ in Vers 9

zeigt auch, dass er dennoch nicht verstanden hat, wie er ja auch nach V. 7 noch gar nicht verstehen kann: „Herr, nicht nur meine Füße, sondern auch die Hände und den Kopf!“

In dieser Aussage sieht Wengst den Anspruch auf eine Sonderbehandlung ausgedrückt:

Simon Petrus will also mehr, verlangt von Jesus einen größeren Liebeserweis, als die anderen ihn erhalten. Es ist gewiss kein Zufall, dass Johannes den in der Tradition besonders hervorgehobenen Schüler diese Forderung erheben lässt.

Indem Jesus in Vers 10 diesen Anspruch mit dem Hinweis auf die Reinheit aller Schüler zurückweist, wird Wengst zufolge „eine antihierarchische Spitze erkennbar. Jesus stellt Simon Petrus in die geschwisterliche Gleichheit seiner Schülerschaft, in der es kein Mehr oder Weniger des von Jesus Empfangenen gibt.“ Wenn in diesem Gesprächsgang aber wirklich eine Absage an jede Hierarchie unter den Schülern enthalten sein sollte, wäre zu fragen, warum in Johannes 21 dem Petrus dann doch die Führungsrolle des Hirten der messianischen Gemeinde übertragen wird. Ist er für diese Aufgabe erst geeignet, nachdem er in der Verleugnung Jesu versagt und die Vergebung des Auferstandenen empfangen hat?

Was die Formulierung der Antwort Jesu betrifft, hält Wengst die Kurzfassung, die nur „von wenigen Handschriften geboten“ wird, für ursprünglich (W397f.):

„Wer gebadet ist, hat es nicht nötig, sich zu waschen, sondern ist ganz rein. Und ihr seid rein.“ ... Die Masse der Handschriften hat bei „waschen“ zusätzlich: „außer die Füße“. So entspricht es unmittelbar der mit dem Bild vom Baden hervorgerufenen Vorstellung: „[...] wer gebadet hat, (empfindet) zunächst

nur noch das Bedürfnis wiederholter Reinigung der Füße [...], die schon beim Aussteigen aus dem Wasser und dann durch das Wandeln auf der Erde verunreinigt werden“.⁹⁴⁸ Von daher wird als Deutung gewonnen: „Die Fußwaschung vollendet die Reinigung im Bad. So ist es auch bei den Jüngern: ‚Sie sind rein‘; es fehlt nur noch die Fußwaschung.“ Demgegenüber ist mit Barrett festzustellen: „V. 8b macht die Annahme unmöglich, das, was Jesus gerade getan hat, als etwas Gewöhnliches zu betrachten; es ist von fundamentaler Bedeutung und unaufgebar – d. h., es handelt sich nicht um eine sekundäre ‚Waschung‘, die einem ‚Bad‘ als Initiation unterzuordnen wäre.“ Das aber heißt: Der Kontext verlangt zwingend die Annahme, dass der Kurztext ursprünglich ist.

An dieser Stelle erläutert Wengst (W398) seine zuvor gegebene Deutung näher, die durch die Fußwaschung bewirkte Reinheit vom „durch Jesu Tod bewirkten Aspekt der Sündenvergebung“ her zu begreifen:

Das Gemeinte löst sich vom konkret Erzählten, wenn Jesus davon spricht, dass kein weiteres Waschen nötig hat, wer gebadet ist. Schließlich hat er im Vorangehenden seine Schüler nicht gebadet, sondern ihnen lediglich die Füße gewaschen. Dennoch ist damit alles Notwendige geschehen. So kann nur geredet werden, wenn unter der Fußwaschung mehr verstanden ist als der bloße Akt des Waschens, wenn sie Symbol des Todes Jesu am Kreuz ist. Nur so bewirkt sie ganze Reinheit. Deshalb spricht Johannes jetzt vom Gebadetsein, das weiteres Waschen überflüssig macht. ... Hier gibt es kein Mehr, sondern nur die volle und bedingungslose Zusage: Ihr seid rein! Euch ist vergeben! Für den aus der Retrospektive schreibenden Evangelisten ist in der hier erzählten Fußwaschung das schon da, was sie symbolisiert.

Die Einschränkung der Zusage Jesu, die sich an „alle Schüler“ richtet: „Und ihr seid rein“ durch den Zusatz: „Aber nicht alle“, wird in Vers 11 von Johannes folgendermaßen begründet: „Denn er kannte den, der ihn ausliefern würde. Deshalb sprach er: Nicht alle seid ihr rein.“ Den „Sinn dieser einschränkenden Aussage im Zusammenhang“ versteht Wengst nicht als eine Einschränkung der „Zusage als solche[r]“, denn Jesus ist und bleibt „nach 1,29 ‚das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt‘“. Aber jetzt wird „nach der Zusage das Moment der Annahme ins Spiel gebracht“ und

948 So zitiert Wengst den Kommentar von H. J. Holtzmann, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes*, HC 4, Freiburg 1894, 235, und ergänzt die Feststellung:

Aber es könnte sein, dass gerade das Haften am Bild, ohne auf die mit ihm gemeinte Sache zu achten, dazu geführt hat, die Wendung „außer die Füße“ sekundär zu ergänzen. Das unmittelbar folgende Zitat steht bei Ludger Schenke, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998, 272, der Wengst zufolge zwar „die Fußwaschung als Symbol des Kreuzestodes versteht“, ihr aber dennoch „nur sekundär ergänzende Funktion“ zuschreibt. Anschließend zitiert Wengst Charles Kingley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 433.

herausgestellt, dass die Zusage sich nur da konkret verwirklicht, wo sie auch angenommen und ihr im Lebensvollzug entsprochen wird. Dieses Moment wird hier negativ durch den Blick auf den eingebracht, der Jesus ausliefern wird, der sich sozusagen mit seiner Tat gegen die zugesagte Reinheit sperrt. Dass die Platzierung des Verratsmotivs an dieser Stelle noch eine weitere Funktion erfüllt, wird sich später zeigen.

Genauer als Wengst betrachtet Hartwig Thyen (T585) die Art, wie Jesus nach Johannes in Vers 4 das „Wissen um seine Stunde“ der Rückkehr zu Gott in konkretes Handeln umsetzt:

Dazu erhebt er sich von dem Mahle, legt seine Kleider ab und schürzt sich, wie ein zu solchem Dienst bestimmter Sklave, mit einem Leinentuch. Da die Fußwaschung, wie wir sehen werden, als Symbol der Lebenshingabe Jesu für die Seinen verstanden sein will, ist es sicher nicht zufällig, daß hier das *Ablegen* der Kleider durch das Verbum *tithenai* {setzen, legen, stellen} ausgedrückt wird, das in Joh 10,11.15.17f die Lebenshingabe Jesu bezeichnet hatte, und für ihr erneutes Anlegen – wie in 10,17f für das vollmächtige Wiederergreifen seines Lebens – die Wendung *elaben ta himatia autou* {er nahm seine Kleider} (V. 12).

Nach Thyen liest sich das, was

Jesus hier an seinen Jüngern tut, ... wie die Erfüllung des Makarismus {der Seligpreisung} von Lk 12,37: „Selig sind die Knechte, die ihr Herr bei seiner Heimkehr wachend findet. Amen, ich sage euch: *hoti perizōsetai kai anaklinei autous kai parelthōn diakonēsei autois* {Er wird sich schürzen und wird sie zu Tisch bitten und kommen und ihnen dienen}.“

Da außerdem auch diese Szene „mit den synoptischen Abendmahlstexten“ spielt, müssen Thyen zufolge „in den hier mit Jesus versammelten Jüngern die Zwölf“ gesehen werden, woraus er „im Vorgriff auf das Intermezzo zwischen Petrus und ‚dem Jünger, den Jesus liebte‘ (V. 23-30)“ den Schluss zieht, „daß dieser geliebte Jünger nur einer dieser Zwölf sein kann“.

Zur Eigenart der hier von Jesus vorbereiteten Fußwaschung hebt Thyen hervor:

Bei der Erörterung der seltsamen „Waschung“ der Füße Jesu durch die bethanische Schwester Maria hatten wir bereits darauf hingewiesen, daß eine derartige Waschung nur der Füße während eines Mahles nicht als ritueller Akt, sondern – wie die entsprechende Fußwaschung Jesu durch die Sünderin von Lk 7,36ff – nur als ein außergewöhnlicher Liebesdienst begriffen werden kann. Mit den Worten *eis telos ēgapēsen autous* {bis zur Vollendung liebte er sie} hatte der Erzähler diesen Liebeserweis Jesu den Seinen gegenüber ja bereits angekündigt. Wenn dabei die Wendung *eis telos* {bis zur Vollendung} zugleich vorausweist auf das definitive *tetelestai* {es ist vollendet} von 19,30, so deutet

sich auch darin schon an, daß diese Fußwaschung, ohne daß sie ausdrücklich so benannt wäre, als ein *sēmeion* {Zeichen} verstanden sein will, das hinweist auf die Lebenshingabe Jesu für den *kosmos* {die Welt}.

Auch bei Thyen fällt hier wieder einmal auf, dass er bestimmte Deutungen einer Handlung wie der Fußwaschung einander gegenüberstellt, von denen er sich für eine entscheidet und die andere ausschließt, dabei aber andere mögliche Deutungen gar nicht erst erwähnt, etwa die Fußwaschung als Symbol für eine radikale Praxis der *agapē* als einer Solidarität, die bis zur freiwilligen Selbstversklavung dessen geht, der an sich das Recht hätte, andere als Sklaven für sich arbeiten zu lassen.

Obwohl Thyen die Fußwaschung nicht als rituellen Akt einstufen wollte, weist er doch darauf hin, dass das im Neuen Testament nur hier in Vers 5 verwendete und „von *nīptō* (waschen) abgeleitete Nomen *nīptēr*“ mit „vorangestellte[m] Artikel (*ton nīptēra*)“ anzeigt, „daß eine derartige Schüssel für rituelle Waschungen zur normalen Ausstattung eines jüdischen Speisezimmers gehört.“

Die Wendung *ērxato nīptein* {er begann zu waschen} versteht Thyen so, dass Jesus „wohl ganz wörtlich“ genommen damit begann,

seinen Jüngern, einem nach dem anderen, die Füße zu waschen. Als Petrus dann an die Reihe kommt {Vers 6}, weist der es entschieden von sich, sich von seinem ‚Herrn‘ die Füße waschen zu lassen und eröffnet damit einen Dialog, der die gesamte Szene erschließen wird. Schon seine Anrede Jesu als *kyrios* markiert den Widerstand des Petrus. Er weigert sich, seinen ‚Herrn‘ in der ungebührlichen Rolle eines Sklaven, ja man könnte sagen, eines *heidnischen* Sklaven sehen zu müssen. Denn der Dienst, den Gästen die Füße zu waschen, der freilich – anders als hier – stets schon beim Betreten des Hause und vor der Mahlzeit zu verrichten war, galt als so entwürdigend, daß selbst ein jüdischer Sklave nicht damit beauftragt werden durfte ...

Zum Beleg dafür verweist Thyen unter anderem auf oben bereits von Wengst angeführte rabbinische Texte. Und er fügt hinzu (T588), dass das in dem Satz *sy mou nīpteis tous podas?* {wörtlich: Du *mir* wäschst die Füße?} „der Nennung der Füße emphatisch vorangestellte *mou* (meine Füße) ... die Situation“ verdeutlicht:

Petrus ist nicht bereit, seinen Herrn in der Rolle eines verachteten Sklaven zu akzeptieren. Dieser Dialog ist eine bemerkenswerte Variante der auf Jesu Leidensweissagung folgenden Replik des Petrus, der Jesus anfuhr und erklärte: *hileōs soi, kyrie; ou mē estai soi touto* {Gott bewahre dich, Herr; das widerfahre dir nur nicht} (Mt 16,22)! Der Unterschied besteht darin, daß die in der synoptischen Leidensweissagung von Jesus selbst klar ausgesprochene Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens hier einstweilen noch im Symbol der Fußwaschung verborgen ist.

Von dieser Verborgenheit redet Jesus in Vers 7 dann auch ausdrücklich:

Was in Joh 2,21f nicht die Jünger, sondern aus dem Munde des Erzählers nur dessen Zuhörer/Leser erfuhren, nämlich daß Jesus da von dem „Tempel seines Leibes“ geredet hatte und daß die Jünger das erst begriffen, als sie es im Licht des Ostermorgens *erinnerten*, das sagt Jesus Petrus und mit ihm den Jüngern nun durch das Symbol der Fußwaschung: „Was ich dir hier tue, das begreifst du jetzt noch nicht, du wirst es aber danach (*meta tauta*) erkennen“ (V. 7).

Anders als Wengst spekuliert Thyen hier nicht über antihierarchische Andeutungen des Evangelisten, vielmehr weist er darauf hin, dass dieser es liebt, „um des dramatischen Effektes seiner Erzählung willen Einzelne, die er bei ihrem Namen nennt, zu Sprechern zu machen.“ Daher gilt „das hier zu Petrus Gesagte den Jüngern insgesamt“, was sich vollends im Übergang zur Anrede aller Schüler in Vers 10 zeigen wird.

Nachdem Petrus in Vers 8 „seinen Einwand dagegen, daß Jesus ihm die Füße waschen will“, noch einmal verschärft, einerseits „durch den Gebrauch von *ou mē*, der stärksten Form der Verneinung“, und andererseits „durch die emphatische Betonung, daß das in Ewigkeit nicht geschehen dürfe (*eis ton aiōna*)“,

muß er sich von Jesus sagen lassen, „Wenn ich dich nicht wasche, dann hast du nicht Teil mit mir“ (*ouk echeis meros met' emou*). Mit *meros* gibt die LXX das hebräische *cheleq* wieder, das der Bezeichnung von Israels Erbbesitz in dem ihm von Gott verheißenen und gegebenen Land dient. Wie der *parallelismus membrorum* in 2Sam 20,1 zeigt – *ouk estin hymin meris en David oude klēronomia hēmin en tō hyiō lessai* {Wir haben kein Teil an David noch Erbe am Sohn Isaïs} – sind *meris* bzw. *meros* und *klēronomia* häufig nahezu synonym; vgl. Jes 57,6. Eine bemerkenswerte Steigerung erfährt das Lexem *meris*, wenn JHWH Aaron als dem Vertreter der levitischen Priesterschaft erklärt, diese solle keinen Erbbesitz an dem Land und keinen Anteil in der Mitte der Stämme haben, vielmehr solle gelten: *egō meris sou kai klēronomia sou en mesō tōn hyiōn Israēl* {ICH bin dein Anteil und dein Erbteil inmitten der Israeliiten} (Num 18,20; vgl. Dtn 12,12; 14,27). Mehr und mehr ist dieses priesterliche Privileg, daß JHWH selbst Erbteil des Frommen ist, zum Besitz des gesamten Volkes geworden und *meros* zur Bezeichnung des Lebens der zukünftigen Welt.

Indem in Jesu Antwort „vom Waschen allein der *Füße* nicht mehr die Rede ist“, kommt Thyen zufolge „die Fußwaschung einem Vollbad“ gleich, „das die völlige Reinheit bewirkt (V. 10)“. Außerdem (T588f.) „gibt nicht einfach der Ritus einer Fußwaschung *Teil* an Jesus, sondern allein der Umstand, daß *Jesus* ihn vollzieht: ‚Wenn *ich* dich nicht wasche‘.“

Das Thema der Teilhabe am Leben der zukünftigen Welt (T589) war nach Thyen bereits in Lukas 22,14-30 als dem „Prätext“ der „Mahlsituation unserer Szene“ von Jesus angesprochen worden:

Wie nach ihm Johannes hat hier schon Lukas das letzte Mahl Jesu mit einer *Abschiedsrede* verbunden, an deren Ende der scheidende Jesus seinen Jüngern verheißt, daß sie an seinem Tisch in seinem Reiche essen und trinken werden und auf Thronen sitzen sollen, die zwölf Stämme Israels zu richten (V. 30). Bei Johannes ist *echein meros met' emou* {Teil haben mit mir} wohl solche Teilhabe an dem ewigen Leben, das der Sohn wie sein Vater „in sich selbst“ hat (vgl. 5,26).

Indem Petrus, der „an diesem Leben natürlich teilhaben“ will, „nun überschwenglich“ fordert (Vers 9): „Herr, dann aber nicht allein die Füße, sondern auch die Hände und das Haupt!“, fällt er nach Thyen „ins andere Extrem“ und begreift „den symbolischen Modus der Handlung Jesu immer noch nicht“, sondern

hält das, was da an ihm geschieht, für eine Art levitischer Reinigung. Darum muß Jesus ihm nun erklären {Vers 10}: Wer (so wie ich euch das jetzt tue) gewaschen ist, der bedarf keinerlei weiteren Waschung mehr, er ist vielmehr ganz rein. Und ihr seid rein; freilich nicht alle.

Auch Thyen hält also wie Wengst „die Wendung *ei mē tous podas* {außer [der Waschung] der Füße} für die sinnstörende sekundäre Glosse eines Abschreibers“, obwohl sie (T587) „von der Masse der Handschriften bezeugt“ wird. Zur Begründung verweist er auf Rudolf Bultmanns⁹⁴⁹ in dieser Hinsicht überzeugende Ausführungen:

Liest man nämlich den Text mit den Worten *ei mē tous podas* {außer die Füße}, „so redet V. 10 von zwei Waschungen, einer vorausgehenden, umfassenden, dem Vollbad, und einer folgenden, partiellen, der Fußwaschung. Die erste wäre die entscheidende, die zweite, wenngleich noch notwendig, so doch zweiten Ranges. Das entspricht nicht dem Pathos von V. 8f, wonach die Fußwaschung als das schlechthin Entscheidende erscheint. Und was wäre mit den beiden Waschungen gemeint? Nach der zumeist vertretenen Auslegung geht das *louesthai* {Waschen} auf die Taufe als ‚Generalreinigung‘, die Fußwaschung auf das Herrenmahl, das die unvermeidlichen neuen Sünden vergibt. ... Aber es ist doch grotesk, daß das Herrenmahl durch die Fußwaschung abgebildet sein soll, zumal da doch die Situation des Mahles gegeben war!“

Aber selbst wenn man die Fußwaschung nicht in Verbindung mit dem Herrenmahl bringen, sondern als „Symbol der Taufe“ verstehen will,

wendet Bultmann [358] überzeugend ein, „daß in ihnen zwei notwendige Reinigungen unterschieden werden“. Dagegen heiße es jedoch „von dem *leloumenos* {dem Gewaschenen}, daß er *ganz rein* sei (*katharos holos*), und wenn

949 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 357f. Auf ein weiteres Bultmann-Zitat in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

nach dem *louesthai* {Waschen} noch eine Fußwaschung nötig ist, so ist der Gebadete eben *nicht* ganz rein. Es folgt m.E. zwingend, daß das *ei mē tous podas* {außer die Füße} ein schlechter Zusatz ist ...“.

Thyen fügt hinzu (T589), dass in seinen Augen auch die parallele Verwendung von *louesthai* und *nipsasthai* {Waschen} als ein Beispiel der johanneischen Vorliebe für gleichbedeutende Worte zu betrachten ist.

Dass nach den Schlussworten Jesu in Vers 10 *all' ouchi pantes* {aber nicht alle} rein sind, „kommentiert der allwissende Erzähler Jesu“ in Vers 11 mit den Worten:

„Denn er kannte den ja, der ihn ausliefern sollte. Darum hatte er gesagt: Ihr seid nicht alle rein“. Mit dieser Bemerkung versetzt er seine Leser in eine – den unwissenden Jüngern der Erzählung gegenüber – ausgesprochen privilegierte Position: „Solche Information dient nur dazu, die Wirkung der Geste Jesu zu verstärken. Die Empfänger dieser Fußwaschung, einer symbolischen Handlung, die die grenzenlose Liebe Jesu zu den Seinen offenbart, sind unwissende Jünger, von denen er weiß, dass einer ihn verraten wird.“⁹⁵⁰ Zugleich soll Jesu Wendung *all' ouchi pantes* {aber nicht alle} die *Jünger* wohl dazu veranlassen – ohne daß das eigens expliziert werden müßte, wie in den synoptischen Prätexten –, daß jeder von ihnen sich fragen muß: Bin ich es etwa?

Erst nach seiner Auslegung der Verse 12 und 13 wird Thyen noch seine Auffassung darlegen, dass (T592)

unsere gesamte Fußwaschungsszene samt der sie rahmenden Ankündigung der Auslieferung Jesu durch Judas und seiner Verleugnung durch Petrus als ein intertextuelles Spiel mit Lk 22 und als die Dramatisierung des da nur *Gesagten* durch Jesu hier erzähltes konkretes *Tun* begriffen sein will...

Damit greift Thyen auf das „längst vergessene Urteil von H. J. Holtzmann⁹⁵¹“ zurück, der die gesamte Fußwaschungserzählung als eine fiktionale Bildung des Evangelisten begriffen und das Vorliegen einer johanneischen Sondertradition bestritten hatte. Vielmehr habe Johannes hier Lk 22,24-27 so „in Szene, (gesetzt, daß) er zunächst das entsprechende Wort Lk 12,37 (Selig jene Knechte, die der Herr, wenn er kommt, wachend findet; denn er wird sich schürzen und sie

950 So zitiert Thyen Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series Vol. 4, Collegeville, Minnesota 1998, 375, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„Such information only serves to heighten the impact of Jesus' gesture. The recipients of this footwashing, a symbolic action that reveals Jesus' limitless love for his own, are ignorant disciples, one of whom he knows will betray him“.

951 Thyen zitiert Heinrich Julius Holtzmann, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes*, HC 4, Freiburg, nach der 3. Auflage 1908, 176. Ähnlich wie Holtzmann urteilt Thyen zufolge Walter Bauer, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 171:

„Was Jesus im Lc *sagt*, stellt er bei Jo *handelnd* dar“.

zu Tische legen und herantreten und ihnen dienen) zur Beschreibung der Handlung (4-5), das andere aber zur 13-16 nachgeschickten Erklärung derselben verwendet“ habe. Darüberhinaus dürfte es, wie schon zu Joh 12,1ff beobachtet, wiederum die als Liebeserweis gedeutete Waschung der Füße Jesu durch jene stadtbekannte Sünderin von Lk 7,36ff gewesen sein, die Johannes zu dem ungewöhnlichen Akt der Fußwaschung inspiriert hat.

Indem Thyen also die Erzählung von der Fußwaschung vor dem Hintergrund des Lukasevangeliums als dem „auch dem Leser geläufigen Prätext“ interpretiert, ist er wie Wengst der Überzeugung, dass Johannes nicht etwa dem Ritual des Abendmahls kritisch gegenüberstehen würde; vielmehr bietet er eine neue Deutung der Eucharistie:

Wie Johannes in 6,51ff die eucharistische Sprache gebraucht hatte, um Jesu reales Menschsein und die Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt zu unterstreichen, die durch Brot und Kelch der Eucharistie als bleibende Realität bezeugt wird, so gilt für die Ersetzung der Abendmahls-Institution durch die Fußwaschung, daß Johannes damit sein *Verständnis* der Eucharistie und ihre Einsetzung durch Jesu Sterben für die Seinen zur Sprache bringt ...

Nach Ton Veerkamp⁹⁵² geschieht das Außergewöhnliche, das Jesus ab Vers 4 übernimmt, ausdrücklich in seinem

„*Bewusstsein* ... , dass er derjenige ist, dem alle Macht übertragen wurde..., in diesem *Bewusstsein* legt er sein Gewand ab und nimmt eine Schürze, die Bekleidung eines Haussklaven. Die Handlung der Fußwaschung an den Gästen eines Gastmahles war eine Obliegenheit der Haussklaven. Diese Rolle übernimmt Jesus, zum Entsetzen des Schülers Simon Petrus.

Anders als Wengst nimmt Veerkamp in der kritischen Darstellung des Petrus keine antihierarchische Tendenz wahr; vielmehr ist sie gerade dadurch bedingt, dass diesem Schüler eine entscheidende Führungsrolle innerhalb der messianischen Bewegung zukommt:

Warum gerade er? Waren die anderen nicht entsetzt? Selbstverständlich, denn sogar ein Sklave israelitischer Herkunft ist nicht verpflichtet, seinem Herrn die Füße zu waschen.⁹⁵³ Jesus handelt wie Abigail, die zu David sagte, 1 Samuel 25,41: „Da ist deine Magd als Sklavin, um die Füße der Sklaven meines Herrn zu waschen.“ Jesus handelt wie die Sklavin Abigail. Das Entsetzen Simons wird hervorgehoben, weil er die Führung der Messianisten verkörpert. Johannes schiebt mit Absicht dem Simon die Rolle zu, sich dem Ansinnen Jesu zu wider-

952 [Herr und Lehrer als Sklave, 13,1-17](#), Abs. 11-14 (Veerkamp 2021, 300-301; 2007, 41), und [Anm. 409 zu seiner Übersetzung von Johannes 13,8](#) (Veerkamp 2021, 298; 2005, 75, Anm. 24).

953 Veerkamp verweist dazu auf Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, München 6. Auflage 1974, 557.

setzen. Jesus weiß: wenn er Simon nicht dazubringt, sich dieser Tat Jesu zu fügen, steht dessen künftige Rolle als „Hirte“ und so das Ganze auf dem Spiel; Simon (also die messianische Bewegung) hätte sonst keinen Anteil an ihm.

An dieser Stelle hätte ich es spannend gefunden, Ton Veerkamp zu fragen, wie er dieses Verständnis des Anteils am Messias zu Thyens Ausführungen über das Stichwort *meros* im Sinne des Erbteils Israels und des Lebens der zukünftigen Welt in Beziehung setzen würde. Vermutlich hielte er beides insofern für identisch, als die Ehre des Gottes Israels und seines Messias im Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker besteht. Wer an Jesus Anteil hat, der durch seinen Tod am Kreuz die römische Weltordnung überwindet, gewinnt zugleich Anteil am Leben der kommenden Weltzeit, das mit diesem Sieg anbrechen kann.

Interessant ist, dass Veerkamp in [Anm. 409 zu seiner Übersetzung von Johannes 13,8](#) aus dem Jahr 2005 die Wendung *ouk echeis meros met' emou* {hast du keinen Anteil an mir} noch mit folgender Bibelstelle in Verbindung gebracht hat:

'en cheleq 'imakh, ouk estin meris meta sou, „er hat kein Teil mit dir“, Deuteronomium 14,27; es geht um den Leviten, der kein Eigentum und kein Teil neben den grundbesitzenden Großfamilien hat, der eine Person minderen Rechts und darum wie Waisen und Witwen besonders schutzbedürftig ist. Jesus sagt, dass Simon im Königtum des Messias „keinen Teil neben dem Messias haben wird“, also eine Person minderen Rechts wie der Levit sein wird, wenn er sich nicht die Füße waschen lässt und an seinen Brüdern nicht entsprechend handelt.

Weder in seiner Auslegung der Stelle im Jahr 2007 noch in seiner neuen Übersetzung im Jahr 2015 greift er darauf zurück. Tatsächlich wäre es von 4. Mose 18,20 her – einer Stelle, auf die Thyen oben hingewiesen hat – angemessener, den Leviten nicht als minderprivilegiert zu betrachten, sondern umgekehrt als denjenigen, der Anteil am NAMEN selbst hat. Dann könnte Jesus derjenige sein, der den vollkommensten Anteil am NAMEN hat und daher nicht nur auf jeden irdischen Besitz verzichten, sondern sogar sein Leben hingeben kann. Und wer sich von Jesus die Füße waschen lässt, gewinnt mit seinem Anteil an Jesus zugleich Anteil am NAMEN und damit Anteil am Leben der kommenden Weltzeit.

Die Forderung des Simon Petrus, Jesus „solle ihm auch die Hände und den Kopf waschen“, findet Veerkamp

merkwürdig, denn in der Schrift ist vom Waschen des Kopfes nie die Rede, wohl aber vom Waschen der Hände; letzteres hat auf alle Fälle mit dem Gebot der Reinheit zu tun. Jesus solle ihm jene Körperteile waschen, die durch Kleidung nicht bedeckt sind, also Füße, Hände, Kopf.

Jesus greift das auf, indem er das Wort „baden“ benutzt. Wer gebadet hat, ist rein. Sie haben gebadet, sie sind durch das Tauchbad der Worte des Messias

gegangen. Das Ansinnen Simons ist daher unsinnig, er hat gebadet, seine Füße, Hände und sein Kopf sind „gebadet“. Die Waschung, die Jesus hier vornimmt, dient nicht der Reinigung. Nur einer ist unrein, der Handlanger Roms.

Johannes 13,12-17: Jesu Gebot, einander die Füße zu waschen

- 13,12 Als er nun ihre Füße gewaschen hatte,
nahm er seine Kleider
und setzte sich wieder nieder und sprach zu ihnen:
Wisst ihr, was ich euch getan habe?
- 13,13 Ihr nennt mich Meister und Herr
und sagt es mit Recht, denn ich bin's auch.
- 13,14 Wenn nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe,
so sollt auch ihr euch untereinander die Füße waschen.
- 13,15 Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben,
damit ihr tut, wie ich euch getan habe.
- 13,16 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Der Knecht ist nicht größer als sein Herr
und der Gesandte nicht größer als der, der ihn gesandt hat.
- 13,17 Wenn ihr dies wisst – selig seid ihr, wenn ihr's tut.

[1. Oktober 2022] Zu Vers 12 weist Klaus Wengst darauf hin, dass nun auf das in den Versen 4-5 „erzählte Handeln“ Jesu nun „in genauer Entsprechung“ Bezug genommen wird (W398f.):

„Nachdem er nun ihre Füße gewaschen, seine Kleider genommen und sich wieder zu Tisch gelegt hatte“, stellt Jesus die überraschende Frage: „Erkennt ihr, was ich euch getan habe?“ Konnte doch nach V. 7 Simon Petrus „jetzt“ gar nicht verstehen. Aber die Leser- und Hörerschaft sollte schon beim Lesen und Hören und nicht erst später verstehen. Dort, wo Johannes indirekt seine eigene Deutung gab, war sie den Schülern zeitlich voraus; hier, wo Jesus in der Erzählung eine direkte Deutung gibt, ist sie ihnen sozusagen gleichzeitig. Sie soll beide Deutungen vernehmen. Dass Johannes Hinweise gibt, sie einander zuzuordnen, wird noch deutlich werden.

Indem Jesus in Vers 13 (W399) „die eigene Stellung gegenüber seinen Schülern“ mit den Worten hervorhebt: „Ihr nennt mich Lehrer und Herr und sagt es zu Recht; denn ich bin es“, weist er zugleich auf „das Besondere und Ungewöhnliche seines gerade erzählten Handelns“ hin. Daraus zieht er in den Versen 14-15 die Schlussfolgerung:

„Wenn nun ich euch die Füße gewaschen habe, der Herr und der Lehrer, seid auch ihr verpflichtet, einander die Füße zu waschen.“ ... Dabei geht es keineswegs speziell um die Fußwaschung; sie hat nur exemplarischen Charakter.

„Ein Beispiel nämlich habe ich euch gegeben, damit, was ich euch getan habe, auch ihr tut.“ Intendiert ist ein Tun entsprechend dem hier exemplarisch dargestellten Tun Jesu. Sein Vorbild weist die Schüler ein in den gegenseitigen Dienst gleicher Geschwister.

Wer allerdings meint (Anm. 21), dass Jesus einen Ritus habe einsetzen wollen wie den „Brauch ..., dass der Papst jeden Gründonnerstag zwölf Personen die Füße wäscht“, unterliegt nach Wengst folgenden „drei Missverständnissen“:

1. Die Fußwaschung, die zur Entstehungszeit des Textes lebendige Sitte war, ist hier zu einem Ausnahmeritus erstarrt. 2. Die bloß rituelle Nachahmung verkennt den exemplarischen Charakter, den diese Handlung im Johannesevangelium hat. 3. Dass einer die Rolle Jesu nachahmt, wird dem vom Text intendierten Einander nicht gerecht. Jesu Vorbild macht seine Schüler zu Gleichen, die in gegenseitigen Dienst entlassen werden.

Was (W399) Jesus anschließend in Vers 16 ausspricht: „Kein Sklave ist größer als sein Herr und kein Gesandter ist größer als der, der ihn geschickt hat“, nennt Wengst eine „Selbstverständlichkeit“, mit der (W400) „die zuvor ausgesprochene Verpflichtung“ unterstrichen wird. Zur nächsten Parallele dieses Verses (W399) in Matthäus 10,24: „Ein Schüler steht nicht über dem Lehrer noch ein Sklave über seinem Herrn“, meint Wengst:

Es ist auffällig, dass diese matthäische Fassung mit den Zusammenstellungen von Schüler und Lehrer sowie Sklave und Herr genau der Hervorhebung von „Herr und Lehrer“ in Joh 13,13f. entsprechen würde. In Joh 13,16 aber steht statt der Verbindung von Schüler und Lehrer die von Gesandtem und Auftraggeber. Das spricht dagegen, dass Johannes den Spruch aus dem Matthäusevangelium übernommen hat.

Diese Aussage ist allerdings kaum überzeugend, da Johannes ja schon oft bewiesen hat, dass er mit Textvorlagen sowohl aus der jüdischen Schrift wie aus den synoptischen Evangelien sehr frei umgehen kann. Er kann also durchaus auf Matthäus zurückgegriffen und das Zitat auf seine Weise umgestaltet haben. In diesem Sinne nehme ich auch Bauers⁹⁵⁴ Einschätzung auf, der Wengst zufolge schreibt: „Durch diese andere Terminologie ‚entfernt sich Jo(hannes) von den synoptischen Stellen und nähert sich dem Midrasch‘.“

Mit folgender Seligpreisung schließt Jesus in Vers 17 den Gesprächsgang ab, der mit seiner Frage in Vers 12 begonnen hatte: „Wenn ihr das wisst: Glückliche seid ihr, wenn ihr es tut!“ Inzwischen hat er ihnen die Erkenntnis vermittelt, „was er ihnen mit der Fußwaschung getan hat ... und ihnen deutlich gemacht, dass sie keinen Grund haben, deren Konsequenz zu verweigern.“

954 Wengst zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Aufl. 1933, 170.

Inhaltlich wirft Wengst an dieser Stelle die Frage auf, in welcher Beziehung „diese auf das Handeln bezogene und also bedingte Seligpreisung“ zur „unbedingten Zusage von V 10 – ihr seid rein“ steht. Stehen beide einfach „unverbunden“ nebeneinander „oder gar in Konkurrenz und Spannung“ zueinander? Seine Antwort lautet:

Die ethische Ausdeutung der Fußwaschung Jesu und deren Verständnis als Symbol seines Todes am Kreuz gehören komplementär zusammen. Das von der Schülerschaft erwartete Handeln gründet in Jesu Handeln, das ihnen zugute erfolgt. Hinzu kommt nun die Beobachtung, dass Johannes die Zielaussagen beider Deutungen, die unbedingte Zusage und die bedingte Seligpreisung, dadurch bewusst einander zuordnet, dass er ihnen mit der Aufnahme des Verratsmotivs jeweils eine genau parallele Fortsetzung gibt. Er will damit die beiden Deutungen im Zusammenhang miteinander verstanden wissen: Die unbedingte Zusage, die aufgrund des Todes Jesu am Kreuz erfolgt, hat auf Seiten der angesprochenen Menschen ihre konkrete Wirklichkeit in einem ihr entsprechenden Handeln. Und umgekehrt: Wer entsprechend dem Tun Jesu handelt, lässt sich damit auf die Wirklichkeit Gottes selbst ein, die sich im Kreuz Jesu als Liebe erwiesen hat.

Zum Problem (T589), dass Jesus nach Beendigung der Fußwaschung in Vers 12 „mit der Frage: ‚Begreift ihr, was ich euch getan habe?‘, eine neue und anscheinend ganz andersartige Deutung der Fußwaschung als die zuvor im Gespräch mit Petrus implizierte“ gibt, betont Hartwig Thyen zunächst (T590), dass sich

das geheimnisvolle *meta tauta* {danach} und die Teilhabe am Erbteil Jesu (*echein meros met' emou* {Teil haben mit mir}) ... nicht auf dieses neue Gespräch nach der Beendigung der Fußwaschung beziehen [kann], sondern nur auf die Zeit nach der Kreuzigung und Auferstehung Jesu, die er als seine selbsteigene Tat in dem *sēmeion* {Zeichen} der Fußwaschung soeben vorabgebildet hat, auf die Zeit also, da der heilige Geist die Jünger in die ganze Wahrheit führen wird.

Damit unterstreicht er seine Überzeugung, dass „man nicht nur die in den Kapiteln 1-11 erzählten und ausdrücklich so benannten *Wundertaten* Jesu *sēmeia* nennen“ darf, sondern „seinen gesamten Weg, seine Person und sein Geschick als *sēmeion* begreifen“ muss, was ihm zufolge Sandra Schneiders⁹⁵⁵ besonders treffend erklärt:

955 Thyen zitiert Sandra M. Schneiders, *The Footwashing (John 13,1-20): An Experiment in Hermeneutics*, CBQ 43 (1981), 80, mit folgenden oben von mir übersetzten Worten:

„If the signs are what Jesus did to reveal his glory so that his disciples would believe in him (John 2,11), then surely his paschal mystery in which he is fully glorified ... and his disciples come to believe and to know who he really is ... must be included among the signs. In what follows, the foot washing is regarded as a sign *par excellence*, i. e., a work of Jesus which reveals the meaning of salvation as the Fourth Gospel understands and presents it. The symbolic revelation of the act of the foot washing is re-symbolized in the

„Wenn die Zeichen das sind, was Jesus getan hat, um seine Herrlichkeit zu offenbaren, damit seine Jünger an ihn glauben (Joh 2,11), dann muß auch sein Ostergeheimnis, in dem er vollständig verherrlicht wird ... und seine Jünger zum Glauben kommen und erkennen, wer er wirklich ist ..., zu den Zeichen gezählt werden. Im Folgenden wird die Fußwaschung als das Zeichen *par excellence* betrachtet, d. h. als ein Werk Jesu, das den Sinn des Heils offenbart, wie ihn das vierte Evangelium versteht und darstellt. Die symbolische Offenbarung der Tat der Fußwaschung wird im Text neu versinnbildlicht. Mit anderen Worten: Das Zeichen, das für die ersten Jünger Jesu getan wurde, wird durch die Aufnahme in das Evangelium zu einem Zeichen für alle, die mit Verständnis lesen können. Das bedeutet, die Fußwaschung ist kein Ereignis, das eine einzige, eindeutige Bedeutung hat, die mit der Intention des vierten Evangelisten und/oder dem Verständnis seiner ursprünglichen Zuhörerschaft übereinstimmt, sondern sie ist ein Symbol, das unaufhörlich zur Reflexion anregt und ein immer tieferes Verständnis des Heils hervorbringt, das es symbolisiert, wenn der Horizont des Textes mit den verschiedenen Horizonten der Generationen von Lesern verschmilzt“.

Nachdem das klargestellt ist, betont Thyen (T591), dass „Jesu neue Frage: ‚Begrift ihr, was ich euch getan habe?‘, weder als ein Bruch in der Erzählung und als ein Indiz dafür angesehen werden“ darf, „daß jetzt ein anderer die Feder führte, noch als vorzeitige Auflösung des geheimnisvollen *meta tauta* {danach} von V. 7“. Vielmehr eröffnet Jesus, beginnend mit Vers 13,

einen für die Jünger durchaus schon jetzt begreiflichen, wenn auch nur partiellen Aspekt der Bedeutung der Fußwaschung, die sich ihnen erst *meta tauta* {danach}, nämlich im Licht des Ostermorgens, in ihrer ganzen Wahrheit bruchlos erschließen wird ... Denn Jesu Jünger haben ja soeben am eigenen Leibe erlebt, daß der, den sie zu Recht ihren Lehrer und Herrn nennen (*kai kalōs lege-te: eimi gar* {und das habt ihr recht gesagt, denn der bin ich}: V. 13), sich *scheinbar* „erniedrigt“ und ihnen den Liebesdienst der Fußwaschung erwiesen hat. Auch wenn sie wie ihr Sprecher Petrus noch nicht begreifen, daß dieses in seiner „Freundschaft“ wurzelnde Tun Jesu (15,12ff) ein *sēmeion* {Zeichen} war für die Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt, können sie es doch jetzt schon als einen elementaren Akt seiner liebenden Zuwendung verstehen und darin ein Zeichen dafür erkennen, daß er sich für sie verantwortlich weiß

text. In other words, the sign which was done for Jesus' first disciples is, by being written into the Gospel, made a sign for all who can read with understanding. This means that the footwashing is not an event which has a single, univocal meaning coterminous with the intention of the fourth evangelist and / or the understanding of his original audience, but that it is a symbol, endlessly giving rise to reflection, generating an ever deeper understanding of the salvation it symbolizes as the horizon of the text fuses with the various horizons of generations of readers“.

und gerade damit sein wahres *kyrios*-Sein {Herr-Sein} bestätigt und sein Königtum ausübt, das nicht von dieser Welt ist (18,36).

An dieser Stelle kann ich Thyen nur aus vollem Herzen zustimmen, wenn er hervorhebt (T591f.):

Das Thema der Liebe Jesu und sein darin begründetes ‚neues Gebot‘ (13,34f), sowie seine Explikation dieses Gebots durch 15,12ff sind also keinesfalls sekundäre Moralisierung des christologischen Symbols der Fußwaschung, sondern sie bringen vielmehr zum Vorschein, was Jesu ungewöhnliches Tun bedeutete. Sie begründen, daß eben das, was Petrus zuvor befürchtet und weit von sich gewiesen hatte, nämlich daß Jesu Verhalten die gesamte Weltordnung von Herrschaft und Knechtschaft, von Subjekt und Objekt außer Kraft setze, tatsächlich die Absicht dieses *Herrn* war (vgl. dazu Mk 10,35-45 / Mt 20,20-28 / Lk 22,24-27).

Besonders spricht mich in diesen Sätzen seine Formulierung über die „Weltordnung“ an, mit der er natürlich nicht dasselbe meint wie Ton Veerkamp, aber dennoch sehr ähnliches Perspektiven eröffnet: Muss sich die Außerkraftsetzung „von Herrschaft und Knechtschaft“ im Kontext des Johannesevangeliums nicht ganz konkret auf die Überwindung der real existierenden Versklavung unter die römische Weltordnung beziehen?

In eine andere Richtung scheint jedoch folgender Satz Thyens zu weisen (T592):

Wir haben oben absichtsvoll von Jesu ‚scheinbarer Erniedrigung‘ gesprochen, weil ebenso wie der geforderte Dienst der Kinder für die Eltern, der Ehefrau für den Mann, der Untergebenen für die Herrschenden usw. auch die Erniedrigung der Herrschenden zum Wohle ihrer Untergebenen, Klienten oder Patienten den ontologischen Primat der Herrschaft der Einen über die Anderen nicht zu brechen vermag.

Was will Thyen hier ausdrücken? Gehört der unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen „geforderte Dienst“ untergebener für die ihnen übergeordneten Menschen zu ihrer unabänderlichen ontologisch-wesensmäßigen Bestimmung und kann dementsprechend auch eine freiwillige „Erniedrigung“ dieser „Herrschenden zum Wohle ihrer Untergebenen“ nicht die Aufhebung einer unterdrückenden Herrschaftsform zum Ziel haben? Die von Thyen unter Bezug auf Wenzler und Levinas⁹⁵⁶ hinzugefügte Begründung trägt in meinen Augen wenig zum Verständnis bei, sondern erhöht meine Verwirrung:

Denn „das ontologisch ergreifende – nicht das ethisch antwortende – Verstehen des Anderen ist ihm gegenüber Gewalt, weil es gerade die Anderheit des

956 Thyen beruft sich auf Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1989, und zitiert Ludwig Wenzlers Nachwort zu dieser Schrift: *Zeit als Nähe des Abwesenden*, 71.

Anderen auslöscht, sich unterwirft, im extremen Fall dadurch, daß es den Anderen tötet“. Daß und wie diese ontologisch ergreifende Gewalt am Anderen, an dem ‚Einander‘ des Neuen Gebots Jesu und an seiner Freundesliebe, scheitern muß, und wie damit die Rolle einer *Ersten Philosophie* von der Ontologie übergeht auf die Ethik, zeigt Lévinas in ‚Die Zeit und der Andere‘...

Da Thyen an anderer Stelle⁹⁵⁷ genau dasselbe Zitat von Wenzler in einem Zusammenhang anführt, in dem es nicht um gesellschaftliche Unter- und Überordnung geht, sondern um die Unterordnung Jesu unter Gott gegenüber einer mit der ethischen Kategorie der Liebe ausgedrückten wechselseitigen Beziehung Jesu zu Gott, geht es ihm wohl auch hier weniger um gesellschaftspolitische Fragestellungen als um die bereits mehrfach von ihm angesprochene Frage, wie das Einssein Jesu mit dem Vater zu denken ist:

Gott, den Jesus ‚mein Vater‘ nennt, ist weder das ‚Sein‘ noch ein höchster ‚Seiender‘, demgegenüber man von ‚Subordination‘ {Unterordnung} sprechen könnte. Jesu Verhältnis zu diesem Vater ist vielmehr ein solches der wechselseitigen *Liebe* und hat seinen Ort deshalb ‚jenseits des Seins und anders als Sein geschieht‘ (Lévinas). Biblisch ist das Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott ein unabdingbar *ethisches*. Und den Primat der Ethik vor aller Ontologie hat Lévinas in zahlreichen Untersuchungen eindrucksvoll vor Augen gestellt. ... Daß und warum im Philosophieren von Lévinas die Rolle einer Ersten Philosophie von der Ontologie auf die Ethik übergeht, hat L. Wenzler in seinem lesenswerten ‚Nachwort‘ zu Lévinas Untersuchung, ‚Die Zeit und der Andere‘ klar begründet. Er formuliert da u.a.: „Der Primat der Ontologie, das heißt der Erfassung und Konstitution der Wirklichkeit durch das transzendente Bewußtsein oder – in der Fundamentalontologie Heideggers – durch das Seinkönnen des Daseins, scheint universal und unerschütterlich zu sein. Mit *einer* Ausnahme: der *Anderer* widersetzt sich dem Verstandenwerden in den Kategorien des Seins. Dem Anderen gegenüber erscheint das Verstehen und Ergreifen im Licht des Seins als ein Akt der *Gewalt*. Das ontologisch ergreifende – nicht das ethisch antwortende – Verstehen des Anderen ist ihm gegenüber Gewalt, weil es gerade die Anderheit des Anderen auslöscht, sich unterwirft, im extremen Fall dadurch, daß es den Anderen tötet“.

Wenn ich das ansatzweise richtig verstehe, mag Thyen ausdrücken wollen, dass Jesus gerade in der Selbstverklavung durch den Akt der Fußwaschung seinen Jüngern die Liebe erweist, durch die er als ihr Herr mit Gott dem Vater eins ist. Jesu Einheit mit dem Vater in irgendeiner Weise als seinsmäßige Wesenheit erfassen zu wollen,

957 Das folgende Zitat von Hartwig Thyen steht in seiner Studie 43 zum Corpus Iohanneum, Joh 14,28: „Der Vater ist größer als ich“. Indiz einer subordinatianischen Christologie?, Tübingen 2007, 642f. Dort zitiert Thyen Ludwig Wenzlers in meiner vorigen Anmerkung genanntes Nachwort etwas ausführlicher, 70f.

versucht dagegen, Jesus und/oder dem Vater Gewalt anzutun, sie dem eigenen Ver- stehen zu unterwerfen, statt auf ihre Liebe mit eigener Liebe – im ethisch-verant- wortlichen Handeln – zu antworten.

In den Versen 14-15 vertauscht Jesus Thyen zufolge (T593) die

Folge von ‚Lehrer‘ und ‚Herr‘, indem er erklärt: Wenn nun ich euch die Füße gewaschen habe, der ich doch *ho kyrios kai ho didaskalos* {der Herr und der Lehrer} bin, dann müßt ihr erst recht auch einander die Füße waschen. Denn damit habe ich für euch ein Exempel statuiert: *hypodeigma gar edōka hymin* {denn ich habe euch ein Vorbild gegeben}.

Unter Rückgriff auf verschiedene Stellen vor allem aus den Makkabäerbüchern, auf die Culpepper⁹⁵⁸ aufmerksam gemacht hat, sieht Thyen durch das Wort *hypodeigma* eine enge Verbindung der „Fußwaschung mit dem Tod Jesu“ gegeben; es „fordert von den Jüngern die Bereitschaft, für einander zu sterben (vgl. 15,13; 16,2; 21,19):

Das Lexem *hypodeigma* begegnet bei Johannes nur hier; es fehlt in den synop- tischen Evangelien und kommt in der LXX sowie im übrigen NT nur je fünf mal vor, nämlich in Ez 42,15; Sir 44,16; 2Makk 6,28.31; 4Makk 17,23 und Hebr 4,11; 8,5; 9,23; Jak 5,10 und 2Petr 2,6. Man muß das Nomen statt durch *Bei- spiel* (Exemplum), wohl treffender durch *Urbild* (Exemplar) wiedergeben. In diesem Sinne ist Henoch, an dem Gott Wohlgefallen hatte und der darum ‚entrückt wurde‘, für alle folgenden Generationen das *hypodeigma metanoi- as* (Sir 44,16); noch gewichtiger in unserem Zusammenhang sind aber die drei Belege aus den Makkabäerbüchern, auf die Culpepper aufmerksam gemacht hat, wo das *Martyrium* des alten Eleazar als das *hypodeigma gennaion* eines schönen Todes für die ehrwürdigen und heiligen Gesetze bezeichnet wird (2Makk 6,28); und durch dieses Sterben hinterließ er nicht nur der Jugend, sondern der Mehrheit seines ganzen Volkes ein *hypodeigma gennaiotētos kai mnēmosynon aretēs* {Vorbild edler Gesinnung und Denkmal der Tugend} (ebd. V. 31). Und das Martyrium der Mutter und ihrer sieben toratreuen Söhne wird {4. Makkabäer 17,21-22} als *antipsychon* (Ersatzleistung) für die Sünden des Volkes bezeichnet: *kai dia tou haimatos tōn eusebōn ekeinōn kai tou hil- astēriou tou thanatou autōn hē theia pronoia ton Israēl prokakōthenta diesō- sen* {Und durch das Blut dieser Frommen und ihren Tod als Sühneopfer be- wahrte die göttliche Vorsehung Israel, das zuvor misshandelt worden war}. Selbst der grausame Tyrann Antiochus ist von der Mannhaftigkeit dieser Mär- tyrer derart beeindruckt, daß er ihre Standhaftigkeit öffentlich als *hypodeig- ma* für seine eigenen Soldaten ausrufen ließ (4Makk 17,21ff).

958 Thyen bezieht sich auf R. Alan Culpepper, *The Johanne Hypodeigma: A Reading of John 13,1-38*, in: R. A. Culpepper & F. F. Segovia (eds.), *The Fourth Gospel from a Literary Perspective*, Semeia 53, Atlanta 1991, 142f.

Schon Calvin⁹⁵⁹ hat daher

die seit dem dritten oder vierten Jahrhundert jährlich in der Liturgie des Gründonnerstags vollzogene „theatermäßige Fußwaschung“ als ein groteskes Mißverständnis kritisiert und dazu erklärt: „Mit dieser nichtigen Zeremonie meinen sie, ihre Pflicht getan zu haben. Ihre Brüder danach zu verachten, daraus machen sie sich kein Gewissen. Sicherlich aber befiehlt Christus hier keine jährlich zu wiederholende Handlung, sondern heißt uns, das ganze Leben bereit (zu) sein den Brüdern die Füße zu waschen“.

Was Vers 16 betrifft, geht Thyen (T594) nur auf das einleitende „doppelten Amen“ mit folgenden Worten ein:

Von den insgesamt 24 Vorkommen des doppelten Amen erscheint die Wendung nach unserem V. 16 in den V. 20, 21 und 38 ebenso wie im Rest des gesamten Aktes, nämlich in 14,12; 16,20 und 16,23 jeweils noch drei weitere Male. Simoens⁹⁶⁰ hat diese *amēn-amēn*-Worte als gewichtige Elemente der Gliederung von Joh 13,1-17,25 erwiesen. Wir behandeln nach seinem Vorschlag darum die V. 18-20 als einen Abschnitt eigenen Rechts.

Nur nebenbei sei bemerkt, dass das doppelte Amen sogar 25mal im Johannesevangelium auftaucht. Ob und in welcher Weise seine siebenmalige Verwendung während der Abschiedsreden Jesu sich auf deren Gliederung auswirken, wird sich zeigen. An dieser Stelle finde ich es seltsam (T593), dass Thyen die feierliche Einleitung in keinsten Weise auf den Inhalt von Vers 16b bezieht {Ein Knecht ist nicht größer als sein Herr, und ein Gesandter ist nicht größer als der, der ihn gesandt hat}, sondern nur auf Vers 17. Dabei stellt er die dort geäußerte bedingte Seligpreisung nicht wie Wengst der in Vers 10 vorausgesetzten Reinheit der Jünger gegenüber, sondern ihrem Wissen um ihr „Jüngerverhältnis“ (T593f.):

Mit dem genuin johanneischen doppelten Amen, das nie einen neuen Abschnitt eröffnet, sondern stets auf zuvor Gesagtes und/oder Getanes zurückweist und es resümiert und mit der unter die *Bedingung ihres Wissens und ihres daraus folgenden Tuns* gestellten Seligpreisung der Jünger beschließt Jesus die Erläuterung dessen, was er mit seiner Fußwaschung an ihnen getan hat: *ei tauta oidate, makarioi este ean poiēte auta* {Wenn ihr das wißt: Selig seid ihr, wenn ihr danach handelt} (V. 17 mit der Wiederaufnahme des *ginōskete* {begreift ihr} von V. 12 durch *oidate* {ihr wisst}). Wie das wechselseitige Bedingungsverhältnis von *Glauben* und *Erkennen* in 6,69 u. ö., so ist auch hier die Konstellation von *Wissen* und *Tun* nicht deren scharfe Gegenüberstellung. Die Seligpreisung der wissenden Jünger ist nicht die *Mahnung*, das gewußte

959 Thyen zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums. Übers. M. Trebesius u. H. C. Petersen, 338.

960 Thyen beruft sich auf Yves Simoens, *La gloire d'aimer: Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène*, AnBib 90, Rom 1981, 115ff. und 151ff.

Jüngerverhältnis nun auch im Tun der Liebe zu *verwirklichen*.⁹⁶¹ Vielmehr liegt die Pointe dieses Makarismus {Seligpreisung} darin, „daß er auf überraschend selbstverständliche Weise ein Wissen vorstellt, das gar nicht ohne Tun existiert. Und damit stellt er ein Tun vor, das einzig im Rahmen dieses Wissens selbstverständlich wird“⁹⁶². Das Tun ist bleibend auf dieses Wissen angewiesen und lebt von ihm, läßt es nicht hinter sich zurückbleiben, sondern vertieft es ständig. „Dieses Wissen ist zur Signatur seines Seins (nämlich des Seins dessen, dem Jesus die Füße gewaschen hat) geworden, und würde er sich in seinem Tun darüber erheben wollen, so würde er sich seiner Lebensgrundlage berauben“.

Nach Ton Veerkamp⁹⁶³ hatte Jesus in Vers 10 geklärt, dass die „Fußwaschung ... etwas anderes“ ist als ein Reinigungsritus. Worum es wirklich geht, das muss Jesus in den Versen 12-17 erklären:

Die Schüler verhalten sich zu Jesus, zum Herrn und Lehrer, wie die Schüler eines Rabbis sich zum Rabbi verhalten. Die Rolle könnte Jesus in diesem Kreis für sich beanspruchen: „*eimi gar*, denn ich bin es“, nämlich Herr und Lehrer. Er ist aber der Sklave (*doulos*, ‘*eved*).

In recht knappen Worten beschreibt Veerkamp die Konsequenz, die sich aus dieser Haltung des Messias ergibt:

Die Schlussfolgerung ist keine religiöse, etwa: „Weil Gott (der Messias) die Menschen liebt und ihnen dient, so sollen sie Gott (den Messias) lieben und ihm dienen.“ Im Gegenteil: Wenn sich der „wie-Gott“ (*hyios theou* {wörtlich: Sohn Gottes}) zum Sklaven (*doulos*) dieser Menschen macht, müssen diese Menschen *untereinander* Sklaven *füreinander* sein: aus der Vertikale (ich für euch) folgt die Horizontale (ihr füreinander); in der Sprache Bonhoeffers hieße das „Proexistenz“. Das Verhältnis Gottes zum Messias und des Messias zu den Schülern ist strikt exemplarisch: „Wie Gott zu mir, wie ich zu euch, so ihr untereinander.“ Es gibt bei Johannes keine universelle Nächstenliebe, und es gibt bei ihm erst recht keine Religion.

Zum letzten Satz frage ich mich allerdings, ob Veerkamp hier nicht zumindest näher erläutern müsste, was genau er meint.

Dass das Liebesgebot bei Johannes nicht als „universelle Nächstenliebe“ zu verstehen sein soll, mag sich zunächst auf seine Zurückhaltung gegenüber einer generellen Völkermission beziehen, dann aber auch auf die faktische Zurückgezogenheit der

961 So sieht es Thyen zufolge Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, HTHK IV, 3. Bd, Freiburg, Basel u. Wien 1975, 29.

962 So zitiert Thyen Herbert Kohler, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium, AthANT 72, Zürich 1987, 228, mit einem Verweis auf die Seiten 227ff. Auch das unmittelbar folgende Zitat stammt von Kohler, ebd.

963 [Herr und Lehrer als Sklave, 13,1-17](#), Abs. 15-16 (Veerkamp 2021, 301-302; 2007, 41).

Schüler Jesu hinter verschlossenen Türen aus Furcht vor den Judäern. Ist aber eine Überwindung der herrschenden Weltordnung durch das Gebot der *agapē* Jesu, der solidarischen Liebe, wie sie Johannes Veerkamp zufolge vorschwebt, denkbar, ohne dass diese über den Schülerkreis und am Ende auch über das in der messianischen Gemeinde versammelte Israel hinausgreift?

Dass er außerdem Religion als Liebe zu Gott definiert und im Johannesevangelium eine solche Liebe zu Gott nicht gefordert sieht, halte ich für zu kurzgeschlossen. Auch eine „Proexistenz“ der von Gott herausgeforderten Menschen, die sich auf andere Menschen richtet, kann zumindest als religiös motiviert beschrieben werden. Tatsächlich wirkt sich hier ein Veerkampsches Ressentiment gegenüber einer religiös verstandenen Beziehung zu Gott aus, da es in seinen Augen genügt, „Gott“ als reinen Funktionsbegriff aufzufassen.⁹⁶⁴ Ich selber halte seine Argumentation zwar für überzeugend, dass der biblische Gott nicht in eine Reihe mit den altorientalischen Unterdrückergöttern oder dem abstrakten Gott der Philosophen gestellt werden darf, sondern dass sein NAME ihn aus allem anderen, was Gott genannt wird, dadurch hervorhebt, dass er der befreiende und Recht schaffende Gott ist. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass zu diesem Gott, so unverfügbar er für uns Menschen auch ist, eine religiös zu beschreibende Beziehung aufgenommen werden kann.⁹⁶⁵

Johannes 13,18-20: Vom Verrat als Erfüllung der Schrift und von der Aufnahme der Gesandten Jesu

13,18 Ich spreche nicht von euch allen;
ich weiß, welche ich erwählt habe.

964 Vgl. dazu in meiner [Zusammenfassung](#) von Ton Veerkamp, Die Welt anders, Berlin 2013, den Abschnitt [Die Struktur der Großen Erzählung](#):

Nach Veerkamp (50) begreift die Bibel Gott nicht als „höchstes Wesen“, sondern als die Beschreibung einer Funktion. Diese Definition erinnert an Martin Luthers Satz: „Worauf du nu . . . Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.“ [Martin Luther, Großer Katechismus, Auslegung des ersten Gebots, Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche (BSLK) 560,22-24] Ton Veerkamp meint also: „Es existiert kein *Wesen* Gott, so wie es kein *Wesen*, sondern nur die *Funktion* ‚König‘ gibt.“ Das Wort „Gott“ beschreibt, (51) was in einer Gesellschaftsordnung „als zentrales Organisationsprinzip für Autorität und Loyalität“ *funktioniert*. Das ist gemeint, wenn man in der Antike fragte: „Was ist sein [Gottes] Name?“

In Israel (53) ist dieser Name unaussprechlich, „der NAME ist ‚nur Stimme‘.“ Er hat keine Gestalt, man darf kein Bild von ihm machen und anbeten. Er ist gefüllt mit dem, was er tut; er führt aus dem Sklavenhaus, er befreit. Das altbekannte Wort „Gott“ bekommt einen neuen Namen, einen neuen Inhalt. (55) „Der NAME ist die Chiffre für eine Grundordnung, welche die Sklaverei ausschließt, Ba‘al ist die Chiffre für eine Gesellschaft der großen Eigentümer, die Sklaverei zwingend voraussetzt.“

965 Vgl. dazu meine Arbeit [Bibelauslegung – politisch UND fromm](#), insbesondere im [Kapitel 6: Die Psalmen und das Gebet zum Gott der Tora](#).

Aber es muss die Schrift erfüllt werden (Psalm 41,10):
„Der mein Brot aß, tritt mich mit Füßen.“

13,19 Schon jetzt sage ich's euch, ehe es geschieht,
damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubt, dass ich es bin.

13,20 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Wer jemanden aufnimmt, den ich senden werde,
der nimmt mich auf;
wer aber mich aufnimmt,
der nimmt den auf, der mich gesandt hat.

[3. Oktober 2022] Nach Klaus Wengst (W400) wäre die Einschränkung, die in Vers 18 „auf die Seligpreisung“ folgt: „Nicht über euch alle spreche ich“, hier „eigentlich überflüssig, da es sich ja um eine bedingte Seligpreisung handelt“. Es ist Johannes also wichtig, „eine Parallele zum Ende von V. 10 herzustellen.“ Außerdem tritt er dem offenbar gegen Jesus „zur Zeit des Evangelisten“ vorgebrachten Argument entgegen, dass „Jesus von einem seiner Schüler ausgeliefert wurde“, indem wie am Ende von Vers 10 auch hier „auf die Einschränkung ... das Motiv des Wissens“ folgt: „Ich weiß, was für welche ich erwählt habe.“ Ebenso waren auch die „Auslieferung durch Judas und Jesu Wissen darum ... in 6,64.70f miteinander verbunden“ (W400f.):

Jesus weiß schon vorher davon; sie erfolgt in Übereinstimmung mit der Schrift, ist also sozusagen vorgesehen. ... Jesus wusste, was er tat, als er Judas erwählte. Das war kein Versehen, sondern Absicht. Was aber war diese Absicht bei der Wahl des Judas? „Es soll die Schrift ausgeführt werden.“ Dass aus dem engsten Schülerkreis heraus ausgeliefert wurde, ist ein dunkles und rätselhaftes Geschehen. Wenn Johannes es als schriftgemäß hinstellt, ist es damit nicht „erklärt“, ist Judas damit auch nicht zur Marionette gemacht. Aber die Lektüre der Schrift wird hier zur Hilfe, dieses dunkle Geschehen nicht für sich allein sehen zu müssen, sondern es mit Gott in Verbindung bringen zu können.

Indem Jesus das Verhalten des Judas mit Psalm 41,10 in Verbindung bringt: „*Der mein Brot isst, hat seine Ferse gegen mich erhoben*“, beruft er sich auf einen „Psalm Davids“:

So kann als Sprecher der Messias angesehen werden. Daher – so ist die Argumentation – widerlegt die Auslieferung durch Judas nicht den Anspruch, Jesus sei der Messias.

Der folgende Vers 19 wendet den Jesus bevorstehenden Verrat sogar ins Positive:

„Schon jetzt sage ich es euch, bevor es geschehen ist, damit ihr glaubt, wenn es geschieht: Ich bin's.“ Gewiss ist das eine Vorhersage, die Johannes aus der Retrospektive schreibt. Ihre entscheidende Intention wird an ihrem am

Schluss angegebenen Ziel deutlich. In dem absoluten „Ich bin“ klingt das „Ich bin“ Gottes der biblischen Tradition so an, dass in Jesus der ihn sendende und beauftragende Gott als präsent erkannt werden kann. Dessen soll die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde vergewissert werden, dass ihr in und mit diesem Opfer der Auslieferung und der darauf folgenden Hinrichtung doch kein Geringerer als Gott selbst begegnet.

Statt nun unmittelbar „von der Ansage des Verrats“ zu erzählen, folgt zunächst der Vers 20, der die parallel aufgebauten Verszusammenhänge 13,10-16 und 13,17-20 als „Teil der nun vorliegenden Gesamtkomposition der Erzählung von der Fußwaschung“ abschließt, indem er

sich deutlich auf V. 16 zurückbezieht, sowohl formal durch die doppelte Amen-Einleitung als auch thematisch: „Amen, amen, ich sage euch: Wer aufnimmt, wen ich schicken werde, nimmt mich auf und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich geschickt hat.“ Im Zeugnis seiner Schüler, die als Sklaven und Boten nicht größer sind als ihr Herr und Auftraggeber und sich daher dessen Vorbild verpflichtet wissen, im Zeugnis seiner Schüler, das das Zeugnis in der Kraft des Geistes ist (15,26f.), wird Jesus selbst angenommen und damit auch der, in dessen Auftrag er gehandelt hat.

Mit einem eindrücklichen Zitat von Martin Luther⁹⁶⁶ unterstreicht Wengst die Tragweite dieses Jesuswortes:

„Gott redet in den heiligen Propheten und Gottesmännern. Da soll Gott und Mensch nicht metaphysisch von einander gesondert werden, sondern ich will den Einfältigen sagen: Dieser Mensch, Prophet, Apostel oder rechtschaffene Prediger ist die Stimme Gottes. Hier sollen die Hörer schließen: Jetzt höre ich nicht Petrus, Paulus oder sonst einen Menschen, sondern Gott selber höre ich reden, taufen, absolvieren. [...] Also schließen wir einfältig: Gott wirkt durchs Wort oder überhaupt nicht, daß es ein Wagen und Werkzeug im Herzen ist“.

Hartwig Thyen zufolge (T594) wird in Vers 18 erneut

dem göttlichen Allwissen Jesu das Unwissen der Jünger gegenübergestellt. Er redet nicht von ihnen allen, weil er ebenso um seine Auslieferung an seine Feinde durch Judas wie um seine dreimalige Verleugnung durch Petrus weiß. Man muß die elliptische {Wesentliches auslassende} Wendung *all' hina* {aber damit} wohl so paraphrasieren: „Aber ich habe meine Wahl – nämlich, wie einstweilen freilich allein der Erzähler und seine Zuhörer wissen, die Wahl des Judas – getroffen, damit so die Schrift erfüllt werde“...

966 Wengst zitiert D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 4: Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte, hg. v. Erwin Mühlhaupt, bearb. v. Eduard Ellwein, Göttingen 1954, 361 = WA.TR 3, 672, Nr. 3868.

Mit der von Jesus als „*die Schrift*“ zitierten Psalmstelle 41,10 hatte nach Thyen „schon sein Prätext Mk 14,18ff gespielt“. Zur Art und Weise des johanneischen Spiels mit diesem Schriftwort folgt Thyen weitgehend Maarten Menken⁹⁶⁷ [137], der „einleuchtend begründet“, dass der Evangelist hier (T594f.)

nicht die LXX zitiert, sondern auf seine Weise den hebräischen Text übersetzt bzw. seinem Kontext dienstbar macht. Der HT {hebräische Text} lautet: *ʾokhel lachmi higdil ʿalaj ʿaqev* (... *der mein Brot mit mir aß, hat seine Ferse gegen mich groß gemacht*); in der LXX (Ps 40,10) heißt es: *ho esthiōn artous mou, emegalynen ep' eme pternismon* (... *der meine Brote aß, hat seine Hinterlist gegen mich groß gemacht*). Da *trōgein* {wörtlich: kauen} – aufgrund des *parallelismus membrorum* in 6,53f synonym mit *phagein* {essen} – ein johanneisches Vorzugswort ist und unsere Mahlszene zugleich absichtsvoll mit Joh 6 verknüpft, sieht Menken in dem Evangelisten selbst wohl zu Recht den Übersetzer des hebräischen Psalms.

Interessant ist nun, dass Menken zufolge der Psalmvers 41,10 zugleich eine ganz konkrete Verratsgeschichte der Königszeit Israels in Erinnerung ruft, was sich darin zeigt (T595), dass „Johannes das Verbum *hagdil* (groß machen) durch *epēren* (*seinen Fuß erheben, mit Füßen treten*) wiedergibt“. In „der jüdischen Exegese“ wurden nämlich

die *Davidspsalmen* (!) 41 und 55 im Lichte des Verrats des Königs David durch Ahitophel ausgelegt Als Ahitophel dem Absalom seinen Plan mitteilt, David in der Nacht zu überfallen und zu erschlagen, so daß alle seine Getreuen die Flucht ergreifen, erklärt er ihm – ähnlich wie Kaiaphas in Joh 11,47ff -: „Du trachtest ja nur nach dem Leben eines einzigen Mannes. Das ganze Volk aber wird dann endlich Frieden haben“ (2Sam 17,3). Weil Absalom Ahitophels Rat dann aber doch nicht befolgt, erhängt der sich selbst (ebd. V. 23) {, was} vermutlich Ursprung der entsprechenden Erzählung über das Ende des Judas in Mt 27,5; vgl. Act 1,18 [ist].

Weitere Parallelen sind in der Erwähnung des Baches Kidron und des Ölbergs zu erkennen:

Denn wie Jesus nach dem Zeugnis der Synoptiker (Mk 14,32 / Mt 26,36ff / Lk 22,40ff) in der Nacht des Verrats mit seinen Getreuen über den Kidron zieht und danach den Ölberg ersteigt, wo er Gott bittet, den Leidenskelch an ihm doch vorübergehen zu lassen, so überschreitet auch David den Kidron und betet auf dem Ölberg: „Herr mache doch die Anschläge Ahitophels zur Torheit“ (2Sam 15,31) {im Text von Thyen steht versehentlich 17,31}.

967 Thyen zitiert Maarten J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, CBET 15, Kampen 1996. Die entsprechenden Seitenzahlen gebe ich in eckigen Klammern an.

Hier ist allerdings anzumerken, dass die Synoptiker zwar den Ölberg, aber nicht den Kidron erwähnen, während bei Johannes der Bach Kidron eine Rolle spielt (18,1), aber nicht der Ölberg und auch kein Gebet Jesu um Verschonung vor dem Leiden.

Die Worte, durch die König David in 2. Samuel 18,28 „von der Niederlage seiner verräterischen Feinde“ erfährt: „Gelobt sei JHWH, dein Gott, der die Leute vernichtet hat, die ihre Hand erhoben haben gegen meinen Herrn, den König“, wurden

in der jüdischen Auslegungstradition als Analogon zu Ps 41,10 (LXX: Ps 40,10) betrachtet. Darum hält Menken es für legitim, daß der Evangelist das *Großmachen* (*hagdil*) des Psalmverses durch das *Erheben* (*naß'u*) aus 2Sam 18,28 ersetzt habe. Die Wiedergabe des Psalmverses in 13,18 mache zudem die Verknüpfung mit unserer Mahlszene sehr viel deutlicher als es der LXX-Text getan hätte. Johannes habe diesen Text auch darum nicht gebrauchen können, weil seine Wendung vom *Großmachen* des *pternismos* {Betrug, Hinterlist} ein Moment hinterlistigen Betrugese enthalte, das mit dem Allwissen Jesu unverträglich sei. Darum habe er auch die ersten Worte des Psalmverses, die den Verräter einen „Mann meines Friedens, dem ich vertraut habe“ nennen, auslassen müssen. Denn wer, wie Jesus, alle Dinge wisse, der könne seinem Verräter nicht vertrauen und schon gar nicht von ihm betrogen werden.

Weiter (T594) sieht Menken [123] wie auch die Herausgeber des griechischen Bibeltextes von Nestle/Aland in der handschriftlich weitaus besser bezeugten „Lesart *met' emou* {mit mir} eine sekundäre Angleichung des ursprünglichen *mou* {mein} an das *ho esthiōn met' emou* {der mit mir isst} von Mk 14,18“. Thyen dagegen erscheint es umgekehrt „sehr viel wahrscheinlicher, daß die Lesart ‚mein Brot‘ eine sekundäre Anpassung an den Text der LXX ist“. Vielleicht ist diese Frage nicht zu entscheiden, zumal in Psalm 41,10 auch im hebräischen Text *lachmi* {mein Brot} steht.

In den Worten Jesu (T595) von Vers 19: „Ich sage euch das jetzt schon, ehe es geschieht, damit ihr, wenn es dann geschieht, glaubt, *hoti egō eimi* {dass ICH BIN}“, werden Thyen zufolge

die beiden ‚Deutungen‘ der Fußwaschung, die viele für miteinander inkompatibel erklären, hier noch einmal als voneinander unab lösbare Momente fest miteinander verknüpft. Denn mit diesem Vers nimmt Jesus wieder auf, was er zuvor zu Petrus gesagt hatte, daß er nämlich sein Tun und Sagen erst *meta tauta* {danach} verstehen werde (V. 7). Daß ihnen in demjenigen, der ihnen soeben die Füße gewaschen hatte, kein geringerer nahe gekommen war als jener, der aus dem brennenden Dornbusch Mose gesagt hatte: *ʾehjeh ʾascher ʾehjeh*, *‚Ich werde sein, wer immer ich sein werde‘*, das werden sie erst „wenn es denn geschieht“ oder *meta tauta* erkennen und glauben ...

Den „mit der Wendung *amēn amēn legō hymin* {Amen, Amen, ich sage euch}“ eingeleiteten Vers 20 sieht Thyen eng mit Vers 16 verknüpft (T595f.):

Mit den Worten, daß ein *Apostel* nicht größer sei als derjenige, der ihn gesandt hat, war – zumindest implizit – schon in V. 16f von einer *Sendung* anderer die Rede. Und da fast überall, wo dieses doppelte Amen erscheint, vertraute Tradition laut wird, dürfte das auch in V. 16f u. 20 der Fall sein. Weil sich das gewiß jedem Leser vertraute Lexem *apostolos* bei Johannes einzig in V. 16 findet, der ebenfalls durch das doppelte Amen ausgezeichnet ist, dürfte sich darin ein intertextuelles Spiel mit der matthäischen Aussendungsrede (vgl. Mt 10,24) verbergen. War in V. 16 noch allgemein von einem Apostel und demjenigen, der ihn gesandt hat, die Rede, so tritt jetzt Jesus als der Sendende noch deutlicher ins Blickfeld, wenn er mit dem beschwörenden doppelten Amen erklärt: „Wer einen aufnimmt, *den ich senden werde*, der nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (vgl. Mt 10,40; Lk 10,16 sowie Mk 9,37 und Lk 9,48). Auch wenn in diesen synoptischen Texten das Thema der Einheit Jesu als des Sohnes mit seinem himmlischen Vater noch nicht derart reflektiert ist, wie bei Johannes, wo es in dem Satz gipfelt: „Ich und der Vater sind Eines“ (10,30), darf man in unserer Passage mit ihrem *egō-eimi*-{ICH-BIN}-Wort doch wohl einen authentischen Kommentar dieser Prätexte sehen.

Dass Johannes auf die Aussendung von Aposteln nur in diesen knappen Versen eingeht, hat nach Thyen damit zu tun, dass sie die Gabe des heiligen Geistes voraussetzt, mit dem Jesus seine Jünger erst nach seiner Auferstehung ausrüstet:

Johannes schweigt freilich über eine Jüngeraussendung zu Lebzeiten Jesu. Und auch wenn Jesus in seinem Gebet zum Vater erklärt: „Ich habe sie in die Welt gesandt“ (17,18), so spricht er da, ebenso wie zuvor schon in 16,33, doch bereits als der erhöhte Herr der Gezeiten. Denn die Aussendung der Jünger mit den Worten: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch!“ erfolgt bei Johannes erst nachdem ihr auferstandener Herr sie mit dem heiligen Geist ausgerüstet und ihnen die Vollmacht verliehen hat, Sünden zu vergeben oder aber sie zu ‚behalten‘ (20,19ff).

Kurz und bündig legt auch Ton Veerkamp⁹⁶⁸ Johannes 13,18 von Psalm 41,10 her aus:

Nach dieser exemplarischen Tat Jesu kommt der dissonante Kontrapunkt: „Nicht über euch alle spreche ich.“ Der Text hält sich nicht lange bei psychologischen Erklärungsversuchen auf. Judas ist der Frevler der Psalmen, und er ist der, der Verbrechen am Volk begeht. Denn das „Ich“ der Psalmen steht immer auch für Israel.

Auch der Mann meines Friedens,
auf den ich mich verließ,

968 [Herr, wer ist es? 13,18-30a](#), Abs. 2-5 (Veerkamp 2021, 303-304; 2007, 42).

der mein Brot aß,
fällt hinterrücks über mich her.

So heißt es im 41. Psalm (V.10). Johannes hat seine eigene griechische Version des Psalms. Statt „essen“ (*ʔakhal, esthien*) hat er „kauen, nagen“ (*trogein*) wie in der Brotrede 6,54ff. Die Parallele ist gewollt: Judas war der, der das Fleisch des Messias kaute, das heißt, er war einer von denen, die trotz der skandalösen Redensarten des Messias in der Brotrede nicht weggegangen sind. Es heißt also nicht, dass er an einem christlichen Abendmahl teilgenommen hat und den Messias dann verriet; es heißt, dass er sich voll und ganz auf den Messias eingelassen hatte (sein Fleisch kauend, sein Blut trinkend). Der ist es, der den Messias den Römern und ihren Kollaborateuren ausliefert, Judas ben Simon Iskariot, der einmal das Fleisch des Messias kaute, sein Blut trank.

Anders als Wengst, der den Bezug auf die Schrift apologetisch deutet, also als Argument gegen den Vorwurf, als Messias hätte Jesus doch wissen müssen, wer ihn verraten würde, und auch anders als Thyen, demzufolge der johanneische Jesus so allwissend war, dass er keinesfalls vom Verrat des Judas hätte überrascht sein können, nimmt Veerkamp den Hintergrund des Psalms 41 ernst, der tatsächlich vom heimtückischen Verrat eines Freundes spricht, auf den sich David verlassen hat. Einer, der vertrauenswürdig schien, ist zum Frevler gegen Gott und das Volk Israel geworden.

Dem Psalm 41 entnimmt Veerkamp schließlich auch eine Idee, wie Johannes auf sein vielfach verwendetes doppeltes Amen im Munde Jesu gekommen sein könnte:

Der Psalm 41 endet mit einem zweifachen Amen: „Segne den NAMEN / den Gott Israels / von Weltzeit bis in Weltzeit / Amen und amen!“ Nachdem Jesus das ankündigt, was geschehen wird, bevor es geschieht, „damit ihr erkennt: ICH WERDE DASEIN“, greift er das zweifache Amen auf: „Amen, amen, sage ich euch.“ Auch hier wieder die Dialektik der Vertikalen und der Horizontalen: „Wer jemanden annimmt, den ich senden werde (einen messianisch inspirierten Menschen), nimmt mich, den Messias, an.“

Johannes 13,21-26: Jesus ist erschüttert über den bevorstehenden Verrat und vertraut sich dem Schüler an, der an seinem Busen liegt

13,21 Als Jesus das gesagt hatte,
wurde er erregt im Geist
und bezeugte und sprach:

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Einer unter euch wird mich verraten.

13,22 Da sahen sich die Jünger untereinander an,
und ihnen wurde bange, von wem er wohl redete.

13,23 Es war aber einer unter seinen Jüngern,
der zu Tische lag an der Brust Jesu,

den hatte Jesus lieb.

13,24 Dem winkte Simon Petrus,
dass er fragen sollte, wer es wäre, von dem er redete.

13,25 Da lehnte der sich an die Brust Jesu
und fragte ihn: Herr, wer ist's?

13,26 Jesus antwortete:
Der ist's, dem ich den Bissen eintauche und gebe.
Und er nahm den Bissen, tauchte ihn ein
und gab ihn Judas, dem Sohn des Simon Iskariot.

[16. Oktober 2022] Klaus Wengst zufolge (W402) nimmt Johannes „die Ansage des Verrats“ aus „den synoptischen Evangelien“ auf, aber – in „welcher Form auch immer“ ihm diese Tradition vorlag – „er hat sie eigenständig ausgestaltet“.

Mit den Worten (W403): „Nachdem Jesus das gesagt hatte, wurde er im Innersten aufgewühlt“, hebt der Evangelist in Vers 21 zunächst Jesu „innere Erregung hervor“. Wie bereits in 11,33 und 12,27 sieht Wengst unter Berufung auf Blank⁹⁶⁹

„solche Erschütterung ‚im Geist‘ bei Johannes immer [als] Anzeichen der Konfrontation Jesu mit den Unheilmächten bzw. der Unheilmacht schlechthin, dem Tod“. Wie in 12,27 ist er auch hier wieder mit dem eigenen Tod konfrontiert. Ihm geht er gleichwohl in Souveränität entgegen, indem er selbst das Geschehen vorantreibt, sozusagen die Fäden in der Hand hält. Das deutet Johannes gleich anschließend damit an, dass er die dann gegebene Ankündigung Jesu als ein Bezeugen charakterisiert. Ein Zeugnis bezieht sich auf einen geschehenen oder vorliegenden Tatbestand. Der Tatbestand, um den es hier geht, liegt in der erzählten Situation noch in der Zukunft. Dass die auf ihn bezogene Ankündigung Jesu dennoch als Zeugnis gilt, betont die Sicherheit ihres Eintreffens. Demgemäß agiert Jesus im Folgenden gleichsam als Regisseur in der Verwirklichung seiner eigenen Ankündigung.

Einerseits will der Evangelist damit „apologetisch ... dem Vorwurf ... begegnen, es könne nicht der Messias sein, wer seinen eigenen Verräter erwählt habe“, da „dieses finstere Geschehen doch auch zum Guten ausschlagen werde.“ Auf der anderen Seite bleibt für Jesus der „Verrat aus dem engsten Schülerkreis heraus ... ein dunkles Geschehen, das ihn nicht unberührt und unverletzt lässt.“

Als Reaktion der Schüler erzählt Johannes nicht wie Matthäus und Markus von ihrer betroffenen Frage: „Bin ich's etwa?“, sondern es geht ihnen (Vers 22) „allein darum, ‚über wen er rede‘“, und diese „Frage, wer es sei“, wird vor ihrer Beantwortung „in einem Zwischenstück ... noch zweimal gestellt“:

969 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 2, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 52.

Dieses Zwischenstück führt [in Vers 23] eine Person ein, die bisher im Evangelium nicht aufgetreten ist: „Einer von seinen Schülern lag am Busen Jesu; den liebte Jesus.“ Der hier erwähnte Schüler erhält keinen Namen. Er bleibt auch an den weiteren Stellen namenlos, an denen er noch auftreten wird. Da Johannes eine Reihe von Schülern mit Namen benennt, sollte man es ernst nehmen, dass er diesen unbenannt lässt, und also nicht nach einem Namen suchen, sondern allein darauf achten, was er tatsächlich über ihn sagt.

Näher charakterisiert wird dieser Schüler dadurch (W404), dass er „am Busen Jesu“ liegt. Dazu erläutert Wengst (Anm. 32), dass sich bei

besonderen Mahlzeiten ... auch im Land Israel die hellenistisch-römische Sitte verbreitet [hatte], zu Tisch zu liegen. ... Man lag auf Polstern auf der linken Seite, gestützt auf den linken Arm, und konnte sich mit der rechten Hand bedienen. Die Polster, vor denen kleine Tische standen, bildeten ein Oval und waren in Zweier- oder Dreiergruppen angeordnet. In der Gruppe lagen die Polster, um sich besser bedienen zu können, etwas versetzt zueinander, so dass sich der Kopf des Vordermanns in Brusthöhe seines Hintermanns befand.

Bei Johannes deutet der Ausdruck (W404) „am Busen Jesu“ darauf hin, dass dieser Schüler „in derselben Relation zu Jesus“ wie „Jesus nach 1,18 zum Vater steht.“ Die „Beziehungsreihe von diesem Schüler zu Jesus und von Jesus zu Gott“ ist aber nach Wengst

dieselbe Reihe, die gerade erst in V. 20 angesprochen wurde – nur dass dort an der Stelle dieses einen Schülers stand, wen Jesus senden wird. An dieser Stelle sollen sich nach Ostern alle in der Gemeinde sehen. Denn Jesus wird die Geisteskraft, deren Zeugnis im Zeugnis seiner Schülerschaft erklingt (15,26f.), allen Schülern einhauchen (20,22). Von daher liegt es nahe, in diesem unbenannten Schüler den idealen Schüler zu erkennen, der zu Jesus in einem vertrauten und verstehenden Verhältnis steht. Mit ihm kann und soll sich jede und jeder in der Gemeinde identifizieren. Deshalb bleibt er namenlos und hält damit sozusagen den Platz frei für den je eigenen Namen.

Dass dieser Schüler im Evangelium erst so spät auftritt, erklärt Wengst damit, dass die „Stunde“ seines Auftretens „als Stunde der Verherrlichung Jesu auch die Verbindung herstellt zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Gemeinde, die ‚nach all dem‘ (13,7) lebt.“ Dazu beruft sich Wengst (Anm. 33) außerdem auf Ulrich Wilckens:⁹⁷⁰

„Er ist zwar ‚einer von seinen Jüngern‘ (V. 23) [...]. Aber durch sein Vertrautsein mit Jesus unterscheidet er sich zugleich von ihnen allen – so, wie diese sich nach Ostern in ihrer Vertrautheit mit ihrem verherrlichten Herrn aufgrund des Geistes von ihrer noch mangelnden Erkenntnis in der Zeit vor Ostern un-

970 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 214.

terscheiden. [...] (Er) ist also eine Symbolfigur in diesem Sinn: als Repräsentant der nachösterlichen Jüngerschaft im Kreise der Zwölf vor Ostern.“

An dieser Einschätzung stört mich die mangelnde Demut eines christlichen Glaubens, der sein besseres nachösterliches Wissen über Jesus allzu selbstgerecht zur Schau trägt und die Frage vermeidet, ob nicht gerade Christen den jüdischen Messias Jesus mit seinem Anliegen der Befreiung ganz Israels aus der Versklavung unter die herrschende Weltordnung vollkommen missverstanden haben könnten.

Dass „die weitere Charakterisierung“ dieses Schülers mit den Worten: „den liebte Jesus“, ihn als beispielhaften Schüler Jesu benennt, betont Wengst zu Recht, denn diese „Auszeichnung ... gilt allen Schülern Jesu, wie Johannes in V. 1 außerordentlich stark hervorgehoben hat.“ Damit wendet er sich (Anm. 34) gegen Johannes Schneider⁹⁷¹, der „ihn als ‚den Jünger, den Jesus (besonders) liebhat‘, bezeichnet“, was „schlicht eine Eintragung“ ist. „Überhaupt“ hält es Wengst für „irreführend und falsch, von ihm – wie im deutschen Sprachraum üblich – als ‚Lieblingsjünger‘ zu sprechen.“

In Vers 24 wird dieser Schüler durch den Evangelisten „in eigenartiger Weise“ dem Schüler Simon Petrus zugeordnet:

In 6,68f. repräsentierte Simon Petrus als Sprecher des Bekenntnisses die bei Jesus ausharrenden Zwölf. Bei der gerade erzählten Fußwaschung erwies er sich als unverständlich. Jetzt fragt er Jesus nicht direkt, sondern bedeutet dem Schüler an Jesu Brust, „sich zu erkundigen, wer es sei, von dem er spreche“. Dass sich Simon Petrus hier auf solche Vermittlung angewiesen zeigt, stützt das eben gegebene Verständnis des Schülers an Jesu Brust als des idealen, des Jesus verstehenden Schülers. Die Abschiedsreden werden deutlich machen, dass es die allen verheißene Geisteskraft ist, die die Verbindung mit Jesus herstellt. Insofern kommt in dieser Zuordnung des in der Tradition hervorgehobenen Simon Petrus zu diesem Schüler auch eine antihierarchische Intention zum Zuge.

In der Tat könnte man, wie Wengst (Anm. 35) es etwas „etwas zugespitzt“ formuliert, „in dieser Darstellung die Ironie erkennen, dass der ‚Apostelfürst‘ den namenlosen ‚Jedermann‘ fragen muss.“

Dieser Schüler ist es nun (W405), der nach Vers 25 „nicht noch unausgesprochene Frage“ nun ausspricht: „Herr, wer ist’s?“ Er tut es, indem er „sich, ‚wie er war‘, nämlich auf dem Polster vor dem Polster Jesu liegend, zu Jesus“ zurückwendet, wodurch nach Wengst (Anm. 36) „Nähe und Vertrautheit zum Ausdruck“ kommen und nicht angedeutet sein soll, „Jesus und der Schüler hätten leise miteinander gesprochen“.

971 Wengst zitiert Johannes Schneider, Das Evangelium nach Johannes, ThHK Sonderband, Berlin 1976, 249.

Vielmehr „setzt die Erzählung voraus, dass Jesus jetzt allen antwortet.“ Das tut er in Vers 26 mit den Worten:

„Der ist's, dem ich den Brocken eintauchen und geben werde.“ An dieser Stelle unterscheidet sich Johannes wieder charakteristisch von der synoptischen Fassung der Erzählung. Dort bleibt die Situation unbestimmt, insofern Jesus nur sagt, dass einer der Tischgenossen ihn ausliefern wird. Bei Johannes dagegen kündigt Jesus an, dass er den, nach dem gefragt wurde, selbst durch eine Geste beim Mahl kenntlich machen wird. Er führt auch sofort aus, was er gesagt hat: „Da tauchte er den Brocken ein, nahm ihn und gab ihn dem Judas, Sohn des Simon Iskariot.“ Damit macht Johannes deutlich, dass Jesus sozusagen Herr des Geschehens ist, dessen Opfer er sein wird.

Zwar weiß Wengst, dass die „leise Unterhaltung“ von vielen Exegeten „im Interesse eines vorstellungsmäßigen Ausgleichs mit V. 28f.“ vorausgesetzt wird, denn in diesen Versen zeigt sich, dass die anderen Schüler offenbar nicht wahrgenommen haben oder wahrhaben wollen, was Jesus über Judas gesagt hat. Aber Wengst meint, dass „der Evangelist ... im Verfolg seiner Intention der Vorstellungskraft viel zumuten“ kann.

Hartwig Thyen (T597) beschränkt sich zu den Versen 21-22 auf wenige Bemerkungen. So erinnert er zu „Jesu ‚Betrübtsein im Geist‘“ an das intertextuelle „Spiel mit dem Doppelpsaln 42/43“, und zur Ratlosigkeit der Jünger über seine Worte: „Einer von euch (nämlich von den hier Anwesenden) wird mich ausliefern“, betont er lediglich, dass „die Zuhörer/Leser, denen der Erzähler ja schon in Joh 6,71 und nun wieder in 13,2 verraten hatte, daß *Judas* derjenige sei, der Jesus ausliefern sollte, den immer noch ratlosen Jüngern gegenüber durch ihr Wissen überlegen“ bleiben.

Andere Gedanken als Wengst macht sich Thyen zu dem „Jünger, den Jesus liebte“, der mit diesem „sonderbaren Pseudonym“ in Vers 23 zum ersten Mal ausgezeichnet wird, obwohl dieser „- wie sich noch zeigen wird – von Anfang an unter ihnen war“:

Der Leser kennt ihn schon lange. Doch er weiß es noch nicht. Denn er soll erst ganz am Ende (21,24) erfahren, daß dieser geliebte Jünger der allwissende Erzähler der Geschichte Jesu ist, der ihn schon mit den ersten Sätzen des Prologs an die Hand genommen und ihn Schritt um Schritt geführt und eingewiesen hat in das Geheimnis des Heils, das mit Jesus in die Welt gekommen ist und sie von Grund auf verändert hat. Mit den Worten: „Bei Tisch lag einer seiner Jünger an der Brust Jesu, derjenige nämlich ‚den Jesus liebte‘ (*hon ēgapa ho lēsous*)“, wird der Leser hier nun zum ersten Mal auf die permanente Gegenwart dieses Jüngers *aufmerksam gemacht*.

Eindeutig muss dieser Jünger zu den Zwölf gehören, da nur sie „mit Petrus als ihrem Sprecher Jesus treu geblieben sind“, was aus 6,66ff. hervorgeht, und „beim letzten Mahl nur die Zwölf Jesu Tischgenossen waren“, was dem Leser „aus den synopti-

schen Prätexten geläufig“ ist. Die „intime Nähe eines der Zwölf zu Jesus beim letzten Mahl“ ist nach Thyen wie nach Wengst zwar aus den hellenistisch-römischen Tischsitten zu erklären, aber auch ihm zufolge erschließt sich „ein tieferer symbolischer Sinn“ auf Grund von Johannes 1,18 (T598), wo Jesus „als der Exeget des Vaters in das Evangelium eingeführt“ wurde, der am Busen des Vaters lag. Entsprechend

erscheint hier nun der geliebte Jünger als der Exeget Jesu. Seine Rolle als der implizite Erzähler der Geschichte Jesu setzt voraus, daß er von Anfang an (15,27) bis zum Ende unter dem Kreuz (19,25-27) und am leeren Grab Jesu (20,3ff) der authentische Zeuge all dessen gewesen ist, was Jesus getan und gesagt hat. Da dieser Erzähler aber ein Geschöpf des Autors und damit eine fiktionale Figur der Textwelt unseres Evangeliums ist, wobei wir auch dessen Evangelisten nur als seinen impliziten Autor kennen, weil der sich rückhaltlos in sein Werk und dessen Erzähler entäußert hat, kann ‚authentischer Zeuge‘ natürlich nicht heißen, daß diese vom Evangelisten als der verlässliche Zeuge geschaffene literarische Figur ein historischer Augenzeuge gewesen wäre ...

Zu Vers 24 begründet Thyen zunächst, warum er „das einzige Vorkommen eines Optativs bei Johannes“ in den Worten *pythesthai tis an eiē peri hou legei* {er möge doch herausfinden, **wer das sei**, von dem er rede} für die ursprüngliche Lesart der handschriftlichen Texte hält und nicht die abweichende Lesart *kai legei autō: eipe tis estin* {und er sagte ihm: sage, wer es ist}. Erstens bringt sie besser „das Geheimnistuerische des Vorgangs zum Ausdruck“ und zweitens findet

sich ebendieser Optativ *eiē* schon im Prätext Lk 22,23 ..., mit dem Johannes hier ganz offenkundig spielt. Denn der Sache nach eröffnet Lukas die Mahlszene und das sich daran anschließende Symposion ganz ähnlich wie Johannes. Heißt es bei Lukas: *kai hote egeneto hē hōra, anepesen ktl.* {Und als die Stunde kam, setzte er sich nieder usw.} (22,14), so lesen wir bei Johannes in dessen typischer Diktion: *eidōs ho lēsous hoti ēlthen autou hē hōra ktl.* {wusste Jesus, dass seine Stunde nun gekommen war usw.} (13,1). Die Ankündigung der Verleugnung Jesu durch Petrus, die Markus und Matthäus auf dem Weg zum Ölberg und nach Gethsemane situieren (Mk 14,26ff; Mt. 26,30ff), hat Lukas ebenso wie Johannes, der ihm darin wohl folgt, seiner Abschiedsrede integriert (Lk 22,31ff).

Auch dass der geliebte Jünger außer unter dem Kreuz Jesu „hier und in allen folgenden Szenen“ mit Petrus an der Seite erscheint, kann nach einer Vermutung von Sabbe⁹⁷² auf eine Inspiration durch Lukas zurückgehen, da nur „bei Lukas – anstelle der beiden anonymen Jünger von Mk 14,13 – Petrus und Johannes als ein Paar auftreten (Lk 22,8)“.

972 Thyen zitiert Maurits Sabbe, *The Footwashing in Jn 13 and Its Relation to the Synoptic Gospels*, in: *Studia Neotestamentica. Collected Essays*, BETL 98, Leuven 1991, 418.

Da erst ganz am Ende des Johannesevangeliums enthüllt werden wird (T599), dass der geliebte Jünger „der implizite Erzähler unseres Evangeliums ist“, muss man Thyen zufolge

von diesem Ende her den Blick nochmals auf den Anfang richten, nämlich auf den Umstand, daß dort einer der beiden ersten Jünger Jesu – ganz offenbar absichtsvoll – anonym geblieben war (s. o. zu 1,35ff). Da wurde erzählt, daß Johannes (der Täufer) diese beiden, die bis dahin *seine* Jünger gewesen waren, mit den Worten: „Siehe das Lamm Gottes“, in die Nachfolge Jesu eingewiesen und damit angefangen hatte, sein Wort einzulösen: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen“ (3,30). Und wenn es da weiter hieß, der *Eine* der beiden, die auf des Johannes Botschaft hin Jesus ‚nachgefolgt‘ und bei ihm ‚geblieben‘ waren, sei Andreas, der Bruder des Simon Petrus, gewesen, der danach sogleich seinen Bruder Simon aufgesucht und ihn mit den Worten: „*Wir* haben den Messias gefunden!“ zu Jesus geführt hatte, zugleich aber über den *Andere* dieser ‚Wir‘ kein einziges Wort verlautet, dann ist hier offenbar absichtsvoll eine ‚Leerstelle‘ gelassen, die den Leser auffordert, sie zu füllen. Er weiß aus den synoptischen Prätexten, daß da am Anfang neben dem Brüderpaar Andreas und Petrus noch ein zweites Paar von Brüdern war, das zu Nachfolgern Jesu wurde, nämlich Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus (Mk 1,16-20 parr.). Und auch, wenn er das, wiederum absichtsvoll, erst Joh 21,2 ausspricht, weiß das natürlich auch der Erzähler. Darf der Leser diese Lücke also dadurch füllen, daß er sich denkt, der *Andere* müsse dann wohl *Johannes* gewesen sein, der danach ebenfalls seinen eigenen Bruder, nämlich Jakobus, aufgesucht und ihn zu Jesus geführt habe? So haben jedenfalls die Väter unser Evangelium gelesen.

Im Gegensatz zum „Urteil der Väter“ erscheint es Thyen jedoch (T599f.) als

unmöglich ..., den historischen Zebedaiden und Apostel Johannes mit dem tatsächlichen Verfasser unseres Evangeliums zu identifizieren, denn ebenso wie sein Bruder Jakobus (vgl. Act 12,2), wenn auch nach Ausweis von Gal 2,9 nicht zur gleichen Zeit, dürfte der bereits als Märtyrer gestorben sein, noch ehe Markus sein Evangelium schrieb (Mk 10,35ff).

Dennoch ist nach Thyen (T600) „der Zebedaide Johannes – neben Petrus und Jakobus nach Mk 9,1ff parr. und 14,32 parr. einer der drei vertrautesten Jünger Jesu – wohl tatsächlich das Modell ..., nach dem der Evangelist seinen fiktionalen Erzähler geschaffen und damit dem Märtyrer Johannes zugleich ein literarisches Denkmal gesetzt hat.“

Anders als Wengst geht Thyen davon aus, dass das in den Versen 25-26 von Johannes Erzählte nicht von allen Jüngern gehört worden sein kann. In Vers 25 wird durch das noch nähere Zurückneigen des geliebten Jüngers an die Brust Jesu (hier mit dem Synonym *stēthos* an Stelle von *kolpos* ausgedrückt) „das Geheimnisvolle des Vor-

gangs und die Intimität zwischen Jesus und seinem geliebten Jünger“ unterstrichen. Weiter muss der Letztere das ihm in Vers 26 „vertraulich Gesagte – ‚Es ist der, dem ich den Bissen eintauchen und ihm geben werde‘ – für sich behalten haben“, und „die Pointe [kann] hier nicht die ‚Entlarvung des Verräters‘ sein ..., wie in den Prätexten Mk 14,17ff; Mt 26,20ff; Lk 22,21“, vielmehr liegt sie „in der Gabe des eingetunkten Bissens an Judas“. Das heißt, es ist „das zentrale Anliegen des Erzählers ..., daß auch Judas am letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern Teil hatte.“

Gegenüber Spekulationen (T601) über den geliebten Schüler „als das allseits bekannte und beliebte ‚Schulhaupt‘ eines ‚johanneischen Christentums‘“ oder Versuchen, diesen gegen die Autorität des Petrus auszuspielen, betont Thyen, dass es „in der Gemeinde derer, die einander lieben, wie Jesus sie geliebt hat“, darum geht, „den Anderen in seinem Anderssein zu respektieren: Petrus als den guten Hirten der Schafe Jesu und den geliebten Jünger als den Evangelisten und Erzähler der Geschichte Jesu und seiner Jünger.“

Und das muß dann wohl auch für Judas gelten, der dazu erwählt ist, Jesus auszuliefern. Wohl erklärt Jesus seinen Jüngern schon früh: ‚Einer von euch ist ein Teufel‘ (6,70), was der Erzähler sogleich so kommentiert: ‚Er sprach aber über Judas, Simons, des Iskarioten, Sohn ...‘. Und wohl regt sich Judas scheinheilig auf, über Marias Verschwendung des kostbaren Nardenöls, dessen Erlös man besser den Armen gegeben hätte (12,4f), wozu der Erzähler wiederum bemerkt: ‚Das sagte er aber nicht, weil ihm an den Armen gelegen gewesen wäre, sondern weil er ein Dieb war, der Gelder aus der Reisekasse unterschlug, die er verwaltete‘ (12,6). Und wohl erfuhr der Leser in 13,2, daß der Teufel Judas bereits eingeflüstert habe, Jesus auszuliefern, und sogleich wird er erfahren, daß mit der Annahme des Bissens der Satan selbst in Judas einfuhr (V. 27; vgl. Lk 22,31). Dieses wenig schmeichelhafte Judasporträt hat in der alten Kirche, die schon früh alle notorischen Sünder strikt ausschloß von der Feier der heiligen Eucharistie, alsbald zum Streit darüber geführt, ob Jesus Judas mit dem eingetauchten Bissen des Brotes etwa an der eucharistischen Speise Anteil gegeben habe oder nicht...

Thyen meint „diese Frage nicht mit psychologischen Argumenten, sondern auf der Ebene der Lektüre des Textes“ entscheiden zu können, indem er sich auf Moloney⁹⁷³

973 Thyen bezieht sich auf Francis J. Moloney, *A Sacramental Reading of John 13,1-38*, CBQ 53 (1991), 250ff. Die wörtlichen Zitate im folgenden Absatz, die ich oben ins Deutsche übersetzt habe, stammen aus Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series Vol. 4, Collegeville, Minnesota 1998, 384 und 254:

„Scribes could not tolerate the idea that the sharing of the morsel between Jesus and Judas might have eucharistic overtones and thus they eliminated words that made this association explicit“. Sein Fazit lautet darum: „We can now claim that there are sufficient indications *in the text itself* to argue that a subtheme to the meal, the gift of the morsel

beruft. Bereits in der Ersetzung der Wendung *ho esthiōn artous* {der mein Brot aß} aus Psalm 41,10 durch *ho trōgōn mou ton arton* {der mein Brot kaute} zeigt sich in Vers 18 „eine absichtsvolle Verknüpfung mit 6,54ff“. Und indem er sich „auf das Brotwunder und dessen eucharistische Anklänge in allen vier Evangelien (Mk 6,41; 8,6; Mt 14,19; 15,36; Lk 9,16 und Joh 6,11) sowie auf die synoptischen und paulinischen Institutionsberichte des Herrenmahls (Mk 14,22; Mt 26,26; Lk 22,19; 1Kor 11,23)“ beruft, spricht sich Moloney außerdem dafür aus, dass die Wendung *kai lambanei* {und er nahm [den Bissen]} in V. 26“ ursprünglich ist.

Zu ihrer Auslassung in einer großen Zahl der Handschriften erklärt er einleuchtend: „Abschreiber konnten den Gedanken nicht ertragen, dass die Austeilung des Brotes durch Jesus an Judas eucharistische Züge haben könnte, und haben daher Worte gestrichen, die diese Assoziation klar zum Ausdruck brachten“. Sein Fazit lautet darum: „Wir können nun geltend machen, dass es genügend Hinweise *im Text selbst* gibt, um zu belegen, dass ein Unterthema des Mahls, die Gabe des Bissens und des neuen Gebots in V. 21-38, sich auf das Abendmahl bezieht, so wie ein Unterthema der Fußwaschung und der Gabe des Vorbilds in V. 1-17 auf die Taufe bezogen war. Der gesamte Abschnitt 13,1-38 verdeutlicht, dass Jesus die Qualität seiner Liebe – einer Liebe, die Gott bekannt macht – dadurch zeigt, dass er seine Jünger zu allen Zeiten erwählt, formt, aussendet und ernährt und sie in den Rhythmus seines eigenen, sich selbst hingebenden Lebens und Sterbens einbezieht. Im Rahmen eines Mahls, das als eucharistisch zu bezeichnen ist, gibt Jesu den Bissen der am meisten verachteten ‚Persönlichkeit‘ der Erzählung des Evangeliums: Judas!“

Damit erweist nach Moloney „gerade Jesu niemals ausbleibende Liebe zu derartigen Jüngern, die sogar den Archetyp des bösen Jüngers einschloß, ... ihn als denjenigen, in dem sich Gottes Liebe zum *kosmos* vollende (3,16f).“

Zwar halte ich die Tatsache, dass nach Johannes das einzige beim letzten Mahl Jesu ausgeteilte Brot ausgerechnet Judas zugedacht war, für solche Gedanken anschlussfähig, zumal ich während meines Theologiestudiums gerade durch die Lektüre des Kapitels über die Rechtfertigung des Judas in Gollwitzers Buch „Krummes Holz – aufrechter Gang“⁹⁷⁴ entscheidende Anstöße für meine Bekehrung von einer Werkge-

and of the new commandment in vv 21-38, is eucharistic, just as a subtheme to the foot-washing and the gift of example in vv 1-17 was baptismal. The whole of 13,1-38 indicates that Jesus shows the quality of his love – a love which makes god known – by choosing, forming, sending out, and nourishing his disciples of all times, catching them up in the rhythm of his own self-giving life and death. Within the context of a meal which is indicated as eucharistic, Jesu gives the morsel to the most despised ‚character‘ in the Gospel’s narrative: Judas!“

974 Helmut Gollwitzer, *Krummes Holz – aufrechter Gang*, Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München, 4. Auflage 1971.

rechtheit des Glaubens zu einem Vertrauen auf Gottes bedingungslose Liebe bekam. Ob eine solche Auslegung der ursprünglichen Absicht des Evangelisten gerecht wird, muss trotzdem offen bleiben, denn diese Bedingungslosigkeit darf nicht folgenlos bleiben, sondern ermöglicht verantwortliches Handeln im Sinne der Liebe Gottes und fordert es heraus. Daher kann Johannes auch eine rituelle Abendmahlspraxis kritisch hinterfragt haben, an der man sich beteiligt, ohne wirklich solidarisch mit Jesus zu sein und ihm nachzufolgen, sondern ihn stattdessen an seine Feinde auszuliefern.

Ton Veerkamp⁹⁷⁵ betrachtet die johanneische Erzählung über Jesus, Judas und zwei weitere seiner Schüler als Ausdruck der Erschütterung des Messias über eine Korruption innerhalb seines Volkes, die sogar solidarische Verbundenheit untergräbt und über Leichen geht:

Johannes führt dann den Bruch in der Erzählung über Fußwaschung und Solidarität in einer gespenstischen Szene zu einem Höhepunkt bzw. in einen absoluten Tiefpunkt. Diese Brucherzählung führt von der Erschütterung Jesu (*etarachthē tō pneumati*) in V.21 zum „es war aber Nacht“ in V.30b. Es beginnt mit dem zweifachen Amen von Psalm 41, diesmal ins Finstere gewendet: „Amen, amen sage ich euch: einer von euch wird mich ausliefern.“ Die vier handelnden Personen sind Jesus, Simon Petrus, der Lehrling, „dem Jesus solidarisch verbunden war“, und Judas ben Simon Iskariot. Die Erschütterung Jesu ist die gleiche wie die angesichts des Todes von Lazarus. Den Psalm der Erschütterung (42) betet er in 12,27: „Jetzt ist meine Seele erschüttert.“ Der Messias ist ganz und gar und zutiefst (*tō pneumati*) erschüttert angesichts der Korruption, der inneren Verwesung, die in diesem Volk herrschte. Lazarus war das verwesende Israel, Judas ben Simon Iskariot der von der Korruption angefressene Sohn seines Volkes.

Was den „sogenannten *geliebten Schüler*“ betrifft, ist Veerkamp mit Wengst einig, über seine Identität nicht unnötig zu grübeln, sondern ihn als den „exemplarische[n] Schüler“ zu sehen, allerdings nicht im Sinne der Verkörperung eines nachösterlichen Christentums, sondern eines neuen, durch den Messias belebten Volkes Israel:

Den Spekulationen über den Schüler, mit dem Jesus befreundet war, wollen wir nicht eine eigene hinzufügen. Der Text überliefert ihn anonym, und das sollten wir respektieren. Jedenfalls beginnt hier das merkwürdige Bündnis zwischen Simon Petrus und dem sogenannten *geliebten Schüler*. Der Schüler, dem Jesus solidarisch (*ēgapa*) oder in Freundschaft (*ephilei*) verbunden war, ist nicht unbedingt identisch mit Lazarus, dem Jesus ebenfalls in Freundschaft verbunden war (*hon phileis*, 11,3). Er ist der Schüler, der mit Jesus den ganzen Weg ging, vom Garten zum Gerichtshof des Großpriesters, vom Gerichtshof

975 [Herr, wer ist es? 13,18-30a](#), Abs. 6-8 (Veerkamp 2021, 304; 2007, 42-43).

zum Kreuz, vom Kreuz zum geöffneten Grab, von diesem Grab zum Fischerboot, von wo er als einziger den Fremden als „den Herrn“ erkannte. Er ist der exemplarische Schüler, der immer bleiben wird, bis der Messias kommt, 21,22. Er ist die strukturelle Transformation des Lazarus. Dieser war die exemplarische Konzentration des toten und zu belebenden Israels, der Schüler ist im Johannesevangelium die exemplarische Konzentration des lebenden Israels, der jüdischen – nicht christlichen! – messianischen Gemeinde.

Zur Frage, ob die Worte Jesu über den Verräter von allen Schülern vernehmbar waren, äußert sich Veerkamp ähnlich wie Thyen; er fügt allerdings eine Überlegung an, die den Verrat des Judas nicht nur mit Psalm 41,10, sondern auch mit Ruth 2,14 in Verbindung bringt:

Auf der Stufe der Erzählung bleibt der Verräter unbekannt; Jesus weiß es, vielleicht weiß es jener anonyme Schüler, alle anderen wissen es erst, wenn sie ihn im Garten jenseits des Baches Kidron wiedersehen werden. Jesus deutet es an, aber so, dass niemand erkennt, wer gemeint ist. Jesus gibt den eingetauchten Bissen dem Judas, und die Schüler nehmen an, er ziele auf die Erzählung über Ruth und nicht auf Psalm 41. Hier werden die Schriftstellen Psalm 41,10 und Ruth 2,14 erfüllt. Die zweite Stelle wird in ihr Gegenteil verkehrt, damit sie auf die erste hinweisen kann.

Johannes 13,27-30: Judas zugleich als Hausgenosse und Verräter des Messias an den Widersacher

13,27 Und nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn.
Da sprach Jesus zu ihm: Was du tust, das tue bald!
13,28 Niemand am Tisch aber wusste, wozu er ihm das sagte.
13,29 Denn einige meinten,
weil Judas den Beutel hatte, spräche Jesus zu ihm:
Kaufe, was wir zum Fest nötig haben!,
oder dass er den Armen etwas geben sollte.
13,30 Als er nun den Bissen genommen hatte,
ging er alsbald hinaus.
Und es war Nacht.

[20. Oktober 2022] Nach Klaus Wengst (W405) „tritt noch stärker hervor“, dass Jesus im Johannesevangelium kein bloßes Opfer des Verrats durch Judas sein wird, indem er „geradezu als Regisseur der eigenen Auslieferung dargestellt“ wird (Vers 27):

„Und nach dem Brocken ging dann der Satan in ihn ein.“ Der von Jesus dem Judas gegebene Brocken wird zur Anweisung für den Satan, in diesen einzugehen. Genauso wirkt er, wenn er Judas dazu anhält, seinen Part im Drama nun

zu übernehmen: „Was du tun willst, tu alsbald!“ Jesus weiß nicht nur im Voraus, was geschieht und nach der Schrift geschehen soll, sondern er ist auch der eigentlich Handelnde in diesem Geschehen, der es nicht ahnungslos erleidet, sondern es selbst bewirkt und vollzieht. Dass nach dem ersten Versteil der Satan in Judas eingeht und nach dem zweiten Judas zum Handeln aufgefordert wird, ist nicht gegeneinander auszuspielen, sondern gehört spannungsvoll zusammen.

Was in diesem Zusammenhang mit dem Hineingehen des Satans in Judas gemeint ist, deutet Wengst mit einem Zitat von Schnelle⁹⁷⁶ an, demzufolge das von Judas „geplante Böse ... ,in der Gestalt des Satans als eine überindividuelle, widergöttliche Macht““ erscheint. Wengst hält sein Tun für „rätselhaft“, es

lässt sich nicht aus vordergründigen Motiven erklären... Aber das entnimmt ihn nicht aus seiner Verantwortung. In beiden ins Auge gefassten Aspekten der Auslieferung Jesu gilt jedoch Jesus selbst als der eigentlich Handelnde. Das ist wiederum nicht nur apologetisch zu verstehen, sondern es soll in erster Linie deutlich machen, dass in diesem Geschehen trotz allem dennoch Gottes Heilswille zum Zuge kommt.

Die Aufforderung Jesu (W406), Judas möge schnell „tun, was er zu tun im Begriff steht“, wird von den anderen Schülern nicht verstanden (Vers 28), vielmehr stellen sie „irrige Vermutungen an“ (Vers 29):

Wenn Johannes so seltsam darstellt, ist anzunehmen, dass er das mit Absicht tut. Mit dieser Darstellung macht er einmal mehr anschaulich, was er in 12,16 gesagt und in 13,6-10 an Simon Petrus gezeigt hat: Es gibt kein wirkliches Verstehen Jesu und seines Weges vor „all dem“. Auch das Geschehen, dass Jesus aus dem engsten Schülerkreis heraus ausgeliefert wurde, erschließt sich erst aus der österlichen Perspektive.

Judas aber reagiert unmittelbar auf Jesu Aufforderung (Vers 30):

„Nachdem der nun den Brocken genommen hatte, ging er sogleich hinaus.“ Wozu Jesus Judas angehalten hat, führt dieser sofort aus; er geht. Diese Feststellung, dass Judas weggeht, findet sich nicht in den entsprechenden Berichten der synoptischen Evangelien. Zwar wird sein Weggehen auch dort vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich erwähnt. Johannes vermerkt es, weil nach seiner Darstellung Jesus Judas aufgefordert hat, „alsbald“ zu tun, was er tun will; und so geht er „sogleich“. Johannes fügt hinzu: „Es war aber Nacht.“ Das ist zunächst eine chronologische Angabe. Sie hat aber zugleich symbolischen Charakter. Was Judas tut, ist eine finstere Tat; sie bleibt dunkel und rätselhaft.

976 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 286.

Hartwig Thyen (T602) geht zu Vers 27 darauf ein, dass der „Prätext“ Lukas 22,3 „bereits vor der Feier des Passamahles und seiner Vorbereitung durch Petrus und Johannes“ vom Eingehen des Satans in Judas spricht, und betont wie Wengst, dass bei Johannes Jesus dennoch „der Herr des Geschehens“ bleibt, indem er Judas „in die Rolle einweist, zu der er erwählt ist und die er bei der Verherrlichung des Sohnes des Menschen zu spielen hat“.

Zur Aussage des Erzählers in Vers 28, dass „keiner von denen, die da zu Tisch lagen ..., begriffen habe, zu welchem Zweck Jesus ihm das gesagt habe, vertritt Thyen die Auffassung, dass „der geliebte Jünger“ davon ausgenommen sein muss, und zwar nicht nur, weil man am Ende erfährt, dass dieser (T602f.)

von Anfang an immer schon der Erzähler war, der Teil hatte an dem Allwissen seines Herrn und seine Zuhörer durch dessen Geschichte geleitet hat, sondern schon aus dem unmittelbaren Kontext unseres Kapitels ist deutlich, daß von dem Mißverstehen der anderen nur einer erzählen kann, der weiß, was hier geschieht, weil sein Herr es ihm anvertraut hat (V. 26...). Er weiß sogar [Vers 29], was die anderen nur dachten, einige nämlich, daß Jesus Judas beauftragt habe, das Notwendige für das Passafest einzukaufen, und andere, daß er Almosen an die Armen verteilen solle, wie es Brauch war am Passafest.

Im Zusammenhang mit der Verabschiedung des Judas aus der Geschichte in Vers 30 (T603), „bis der Leser ihm am Ort der Verhaftung Jesu in 18,2 erneut begegnen wird“, geht Thyen folgendermaßen auf die daran angefügte Zeitangabe ein:

Kaum hat er den Bissen genommen, da ging er hinaus. Es war aber Nacht. Die Sonne ist untergegangen und damit ist der Tag der *paraskeuē* {Rüsttag} des Passa angebrochen: Der Tag an dem gleichzeitig mit dem Schlachten der Lämmer im Tempelbezirk Jesus als das ‚Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt‘, durch die Kreuzigung getötet wird ... Zugleich dürfte die Zeitangabe ‚Es war aber Nacht‘, symbolische Obertöne haben. Wie am Anfang Nikodemus, der Lehrer Israels, aus der Nacht zu dem gekommen war, der das Licht der Welt ist (3,1ff), so geht Judas jetzt von ihm weg in die Nacht.

In den folgenden Versen 31-38 sieht Thyen nicht den Auftakt der Abschiedsreden Jesu, sondern mit Moloney (siehe Anm. 973)

den organischen und notwendigen Abschluß des 13. Kapitels, mit seinen beiden Szenen der Fußwaschung und der Gabe des eingetunkten Bissens an Judas. Denn zu den unverständigen Jüngern und Judas, der Jesus ausliefern sollte, gehört natürlich auch Petrus, der ihn dreimal verleugnen wird. Vor allem aber gehört neben der Gabe des *hypodeigma* {Vorbilds} (V. 15) die Gabe des ‚neuen Gebots‘ (V. 34f) dazu. Mit dieser Gliederung widersprechen wir den meisten Auslegern, die in 13,31-38 die Eröffnung der sogenannten ‚ersten Abschiedsrede‘ (Joh 13,31-14,31) sehen...

Ton Veerkamp⁹⁷⁷ versteht die Bemerkung, dass im Augenblick von Jesu Gabe des Bissens an Judas

der Widersacher „einging“, [als] eine wahrhaft „satanische“ Verkehrung der Geste Jesu, die Judas ben Simon als Hausgenossen auszeichnet.

Damit nimmt Veerkamp Bezug auf die Art und Weise, in der die jüdische Bibel und die Synoptiker die Schlange oder den Satan als Widersacher des Gottes Israels darstellen, die Menschen durch listige Umdeutung von Worten Gottes zum Misstrauen gegen Gottes Güte zu verführen suchen. Hier ist es die von Veerkamp bereits erwähnte „Schriftstelle Ruth 2,14“, die Judas, indem er sich vom Widersacher des Gottes Israels beeinflussen und vereinnahmen lässt, in ihr Gegenteil verkehrt:

Ruth ist als Flüchtling aus Moab zum Hofbesitzer Boas aus Bethlehem gekommen und bat um Erlaubnis, nach der Ernte Gerste sammeln zu dürfen. Boas sagte zu Ruth zur Essenszeit:

„Tritt näher, du kannst vom Brot essen,
tauche deinen Bissen in die Sauertunke.“
Sie setzte sich neben die Schnitter,
er aber reichte ihr geröstetes Korn.
Sie aß, wurde satt, ließ noch übrig.

Damit wurde Ruth von Boas als Hausgenossin angenommen. Indem Judas den eingetauchten Bissen annimmt, nimmt er die Anerkennung als Hausgenosse des Messias an und täuscht die Anwesenden. Er verbirgt vor den Anwesenden durch die Annahme der Anerkennung als Hausgenosse, dass er Jesus ausliefern wird. Er nimmt die Rolle an, die Rom – der *Satan* – ihm zuweist.

In den Versen 27b bis 30a bleibt nach Veerkamp für die Schüler offen, wer der Verräter sein wird. Besonderes Augenmerk richtet er auf das Wort *euthys*, „sofort“, das bei Johannes nicht zum letzten Mal vorkommen wird und von besonderer Bedeutung ist:

Jesus will, dass dieses Theater schnell ein Ende nimmt: „Was du zu tun hast“ – nämlich den Auftrag des Widersachers, Roms, ausführen – „das tue schnell.“ Johannes hält die Spannung aufrecht, indem er die Schüler rätseln lässt; von dem, was sich wirklich abspielt, ahnen sie nichts. „Sofort (*euthys*) ging er hinaus.“ Es ist das erste Mal, dass wir das Wort *euthys* bei Johannes hören. Noch zweimal werden wir dieses Wörtchen hören. Judas weiß, daß zugleich mit Jesu Stunde auch Judas' Stunde geschlagen hat: Er konnte nicht länger im „Hause des Herrn“ bleiben.

977 [Herr, wer ist es? 13,18-30a](#), Abs. 9-12 (Veerkamp 2021, 305; 2007, 43).

Es war aber Nacht: Die Abschiedsgespräche des Messias (Johannes 13,30b-16,33)

[21. Oktober 2022] Die Zeitangabe „Es war aber Nacht“ in Johannes 13,30b, die sofort nach dem Weggang des Judas hereinbricht, ist nach Ton Veerkamp⁹⁷⁸ nicht einfach eine beiläufige Bemerkung, sondern sie markiert einen bedeutsamen Einschnitt im dritten Hauptteil des Evangeliums und ist die Überschrift für die gesamten Abschiedsreden Jesu, sein anschließendes Gebet und seine Verhaftung, bis er frühmorgens (18,28) zum Vertreter der römischen Weltordnung, Pilatus, gebracht wird:

Jetzt beginnt *die Nacht des Messias*. Die Lektüre unseres Textes bis zu diesem Punkt hat gezeigt, was Nacht bedeutete; es ist die Zeit ohne Messias, in der man den Gang nicht gehen kann, sondern „straucheln“ muss (11,10), in der „niemand wirken kann“, 9,5. Die Nacht Roms ohne den Messias ist das Ende aller Hoffnungen und aller Pläne. Aber diese Nacht ist die Nacht des Messias.

Johannes versucht, der Gruppe klarzumachen, dass auch die messianische Gemeinde in der Nacht lebt. Sie muss lernen zu entscheiden, ob ihre Nacht die Nacht des Messias ist – eine Nacht, in der ihr das messianische Licht scheint – oder ob ihre Nacht die Nacht Roms ist – dann kann sie wirklich nichts mehr machen. Wie lebt man ohne Messias in der messianischen Nacht? Auf diese Frage sucht Johannes in den sogenannten Abschiedsreden eine Antwort.

Weitere Angaben zur Gliederung des johanneischen Kapitels „Es war aber Nacht“ bei Veerkamp und zu den davon abweichenden Gliederungsvorstellungen der Autoren Wengst und Thyen finden sich in der Einleitung meines vorigen Abschnitts [Vor dem Pascha: Jesu Fußwaschung und der Verrat des Judas \(Johannes 13,1-30a\)](#).

Johannes 13,31-32: In der Nacht des Messias beginnt seine Ehre als Gottes Ehre

- 13,31 Da Judas nun hinausgegangen war,
spricht Jesus:
Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht,
und Gott ist verherrlicht in ihm.
- 13,32 Ist Gott verherrlicht in ihm,
so wird Gott ihn auch verherrlichen in sich
und wird ihn bald verherrlichen.

Klaus Wengst (W408) sieht in den Versen 30-31 einen deutlichen Einschnitt im Text des Evangeliums, den er als nicht so wesentlich einschätzt wie Ton Veerkamp:

Der Anfang von 13,31 nimmt die Mitteilung aus V. 30 auf, dass Judas hinausgegangen war. Das hebt die nun folgende Rede Jesu – von kurzen Fragen und

978 [Das neue Gebot, 13,30b-38](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 306; 2007, 44).

Bemerkungen einzelner Schüler unterbrochen – von der vorangehenden Szene deutlich ab. Sie schließt mit der Ankündigung in 14,30, nicht mehr viel mit seinen Schülern zu reden, und mit der anschließenden Aufforderung an sie, aufzustehen und mit ihm wegzugehen. Die wiederholte Aufforderung, sich nicht erschrecken zu lassen (14,1.27), lässt die Gliederung der Rede erkennen. Sie umschließt deren Hauptteil (14,1-26), sodass 13,31-38 die Einleitung und 14,27-31 den Schluss bilden.

Inhaltlich geht es Wengst um die Frage, wie trotz der unabwendbaren „Trennung Jesu von seinen Schülern ... seine Schüler dann seine Schüler bleiben“ können:

Die Fortsetzung der Rede Jesu wird zeigen, dass gerade sein Weggang Schülerschaft erst wirklich und bleibend ermöglicht. Darauf hatten schon in der Einleitung sowohl die Wiederaufnahme der Rede von der Verherrlichung (V. 31f.) hingewiesen als auch die Gabe des Vermächtnisses (V. 34f.). Das führt der Hauptteil der Rede aus, der die heilige Geisteskraft als Beistand verheißt. Sie wird sich als die Kraft des erinnernden Wieder-Holens erweisen. Nach der Darstellung des Evangeliums spricht Jesus hier in der Situation des letzten Zusammenseins mit seinen Schülern vor seinem Tod und blickt dabei auf sein Wirken zurück und auf die Zeit nach seinem Tod voraus. Johannes nimmt damit „die Gattung des literarischen Testaments“ auf.⁹⁷⁹

Dabei begreift Wengst „die den Hauptteil rahmende Mahnung, sich nicht erschrecken zu lassen und nicht zu verzagen, im Zusammenhang mit der Situation der das Evangelium lesenden und hörenden Gemeinde“, die in ihrer „Angst und und Ängstlichkeit“ gesagt bekommt, dass Jesu „Weggang notwendig, ja heilvoll für sie ist“. Macht es sich Wengst aber nicht etwas zu einfach (W409), wenn er „[i]hre Furcht, ihre Trauer und Resignation“ als „anachronistisch“ bezeichnet, da ja „ihre Zeit, die jenseits der Situation des Abschieds Jesu liegt, bereits die Zeit seiner neuen Gegenwart ist“ und „der den Schülern verheißene Trost für ihre Gegenwart schon gilt“? Er würde dem widersprechen, indem er davon ausgeht, dass der gekreuzigte Jesus als Auferstandener auf neue Weise seiner Gemeinde beistehen wird:

Johannes will also seine Gemeinde nicht vertrösten, sondern ihr Trost zusprechen gerade in ihrer schwer erträglichen Gegenwart. Indem er ihr in Jesu Weggang den Grund ihrer Existenz aufweist, macht er ihr klar, dass ihr in und trotz aller Bedrängnis nicht Furcht und Klagen eigentümlich sind, sondern Friede und Freude.

Zur Begründung dafür gibt Wengst einen Überblick zum Inhalt des restlichen 13. Johanneskapitels und beginnt mit einem Verweis auf die beiden Eingangsverse 31 und

979 Dazu verweist Wengst auf den so betitelten ausführlichen Exkurs bei Jürgen Becker, Das Evangelium des Johannes, ÖTBK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 523-537.

32 der Abschiedsreden Jesu, die breiter ausführen, „was die Stimme vom Himmel in 12,28 über die Verherrlichung des Namens Gottes gesagt hat“:

Sie erfolgt jetzt in der wechselseitigen Verherrlichung Gottes und des Menschensohnes. Damit ist die Dimension angegeben, innerhalb derer das durch den Tod am Kreuz erfolgende Weggehen Jesu zu verstehen ist, von dem er in V. 33 zu seinen Schülern in direkter Anrede spricht. Wie jeder Tod bedeutet auch dieser Tod einen definitiven Einschnitt. In dieser Situation gibt Jesus seinen Schülern als sein Vermächtnis das Gebot, einander zu lieben (V. 34f.). Dass er nicht mehr in der Weise da sein wird, in der er es war, und dass es also auch keine unmittelbare Nachfolge mehr geben kann, wird in V. 36-38 an der Person des Simon Petrus deutlich, der den Einsatz seines Lebens anbietet und dem Jesus dreimaliges Verleugnen ankündigt.

Dann geht Wengst noch einmal ausführlich auf die „grundsätzlichen Feststellungen“ ein, die in den Versen 31 und 32 „in fünf knappen Sätzen“ mit Hilfe von „Formen des Verbs ‚verherrlichen‘ gebildet werden“:

Die ersten beiden stehen im Aorist und sind im Passiv formuliert: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht worden und Gott ist durch ihn verherrlicht worden.“ Der dritte nimmt den zweiten in Form einer Voraussetzung auf, aus der – jetzt im Futur und Aktiv – der vierte folgt, den der fünfte mit bestimmter Pointierung wiederholt: „Wenn Gott durch ihn verherrlicht worden ist, wird auch Gott ihn durch sich verherrlichen und sogleich wird er ihn verherrlichen.“

Dabei bezieht Wengst das „betont am Beginn stehende ‚Jetzt‘“ zunächst „auf die erzählte Situation ..., dass Judas hinausgegangen ist“ und dass damit „das von Jesus selbst initiierte Geschehen, das zu seinem Tod führt, nun unabänderlich seinen Lauf nimmt und schnell zu seinem Ziel führen wird.“ Das heißt, die „Verherrlichung“, von der hier gesprochen wird, geschieht im „Jetzt“ oder der „Stunde“, die sich „auf die Passion und den Tod Jesu“ beziehen. Dann aber fragt sich Wengst (W410), warum „davon im Aorist und im Futur gesprochen“ wird. „Warum steht neben dem ‚Jetzt‘ ein ‚Sogleich‘?“ Zur Erklärung beruft sich Wengst auf Jörg Frey.⁹⁸⁰ Ihm zufolge

handelt es sich um einen Wechsel „von der nachösterlichen Retrospektive zum Standpunkt des auf seinen Tod zugehenden Jesus. Ein und dasselbe Geschehen wird, obwohl es auf der Erzählebene noch aussteht, aus der nachösterlichen Retrospektive als bereits vollendet erfaßt“. Johannes will in den Abschiedsreden sicher so gelesen werden, dass „nicht einfach der irdische Jesus vor seiner Passion, sondern zugleich immer auch der Erhöhte das Wort hat“.

Dennoch will Wengst nicht ausschließen, „dass beide Aspekte, der aoristische und der futurische, für beide Perspektiven gelten.“ Schon auf der Ebene der Erzählung

980 Wengst zitiert Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie II*, Tübingen 1998, 135f. (dort teilweise kursiv) und 136.

wird zugleich auf den bisherigen Weg Jesu, auf dem er schon nach 2,11 „seine Herrlichkeit offenbarte“, zurück und auf sein unmittelbar bevorstehendes Ende voraus geblickt, mit dem dieser Weg erst zu seinem Ziel kommt. Auf der Ebene der lesenden und hörenden Gemeinde liegt die Verherrlichung Jesu in dessen Tod am Kreuz zurück. Aber dieses Werk Jesu steht nicht isoliert für sich selbst, sondern es will „die größeren Taten“ der Glaubenden (14,12) – wie ja Jesus gleich anschließend in V. 34f. seinen Schülern sein Vermächtnis für ihr Tun und Verhalten hinterlässt.

Was nach Wengst mit Verherrlichung gemeint ist, spitzt er in folgenden Sätzen über Jesu Kreuzestod zu:

Jesu verherrlicht Gott, gibt ihm die Ehre, indem er seinen Weg in den Tod am Kreuz ganz und gar in Erfüllung des Willens Gottes geht (vgl. 10,18). Gott verherrlicht Jesu, indem er seine Ehre in dessen Kreuz sucht. Jesu Tod erhält dadurch sozusagen das Gewicht Gottes.

An dieser Stelle nimmt Wengst (Anm. 46) mit dem Stichwort „Gewicht“ nicht nur die „hinter dem griechischen Wort *dóxa* (,Herrlichkeit‘, ,Ehre‘, ,Glanz‘) stehende“ Grundbedeutung des „hebräisch[n] Wort[es] *kavód*“ auf, sondern er (W410) bezieht sich auch darauf, dass mit

der Rede von der wechselseitigen Verherrlichung Gottes und des Menschensohnes ... hier wiederum auf Jesu zugespitzt [wird], was die biblisch-jüdische Tradition über **die wechselseitige Verherrlichung Gottes und Israels** aussagt. In Jes 49,3 heißt es in einer Anrede Gottes: „*Mein Knecht bist du, Israel, durch dich will ich mich verherrlichen*“ (vgl. 44,23). Am Ende einer längeren Wechselrede, in der die Israeliten und die heilige Geisteskraft einander Schriftzitate zurufen, steht: „Die Israeliten sprechen (Ps 89,18): ‚*Ja, die Verherrlichung ihrer Macht bist Du usw.*‘ Und die heilige Geisteskraft ruft aus und spricht vom Himmel (Jes 49,3): ‚*Israel, durch dich will ich mich verherrlichen*‘“.⁹⁸¹ ... {Weiter} wird ein Gleichnis von einem, der eine Krone für den König machte, so gedeutet: „So sprach der Heilige, gesegnet er, zu Mose: ‚Tu alles, was du vermagst, zum Ruhm, zur Größe und zur Herrlichkeit Israels!‘ Warum? Weil ich mich durch sie verherrlichen werde.“ Das wird mit Jes 49,3 begründet. Mose tut für Israel, dass er ihm Tora gibt; und so verherrlicht sich Gott durch einzelne Israeliten, indem diese sich an seinem Willen orientieren: „Wenn jemand die Tora

981 Dazu beruft sich Wengst auf „MekhJ Beschallach (Schira) 3“ (Mechilta d’Rabbi Ismael. *mechilta d’Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 [Erstausgabe Frankfurt am Main 1931], 126. Das folgende Gleichnis findet Wengst im Midrash Wayyikra Rabbah 2,5. *midrasch wajikra rabbah*, 5 Teile in 2 Bänden, hg. v. M. Margulies, Jerusalem 1993, 44. Das Zitat am Ende dieses Abschnitts stammt aus „bJom = Talmud Bavli Yoma Kippurim 86a“ (*talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

liest und die Mischna lernt und den Schülern der Weisen dient und sein Umgang mit den Leuten taktvoll erfolgt, was sagen die Leute über ihn? ‚Glücklich sein Vater, weil er ihn Tora gelehrt hat! Glücklich sein Lehrer, weil er ihn Tora gelehrt hat! [...] Seht, wie angenehm sein Verhalten ist, wie gut gemacht seine Taten sind!‘ Über ihn sagt die Schrift (Jes 49,3): *Da sprach er zu mir: Mein Knecht bist du, Israel, durch dich will ich mich verherrlichen*“.

Obwohl also Wengst durchaus über die Hintergründe der Verherrlichung oder Ehre des Gottes durch sein Volk Israel Bescheid weiß, bezieht er diese nicht konsequent darauf, dass es auch dem johanneischen Jesus in seinem messianischen Handeln zuallererst um das Leben der kommenden Weltzeit für Israel geht. Stattdessen sieht er das, was in den Schriften von Gottes Verhältnis zu Israel ausgesagt ist, ganz und gar auf die Person Jesu übertragen, ohne ernst zu nehmen, dass Jesus von Johannes nur in seiner Verkörperung Israels als des zweiten Isaak, des Einziggezeugten des VÄTERS, als der Messias des Gottes Israels bezeugt wird:

Der Beginn der Abschiedsrede stellt also das niedrige und elende Geschehen der Kreuzigung Jesu einmal mehr in die Dimension Gottes. Das bestimmt diese Rede im Ganzen.

Anders als Veerkamp und Wengst sieht Hartwig Thyen (T603) durch die Zeitangabe in Vers 30 oder den Weggang des Judas keinen tiefen Einschnitt zwischen den Versen 30 und 31 begründet:

Unmittelbar an V. 30 angeschlossen, durch das verknüpfende *oun* {nun} fest mit dem Vorausgehenden verbunden, und ohne daß Judas, wie es ein Neueinsatz doch erforderte, noch einmal namentlich genannt würde, sondern nur in der Wendung „als er nun hinausgegangen war“ zur Sprache kommt, erklärt Jesus nun: „Jetzt ist der Sohn des Menschen verherrlicht und Gott hat sich verherrlicht in ihm. Hat Gott sich aber in ihm verherrlicht, dann wird Gott ihn auch in sich selbst verherrlichen; und er wird ihn sogleich verherrlichen“.

In dieser von Thyen gegebenen Übersetzung der Verse 31 und 32 fällt auf, dass er die ersten beiden im Aorist stehenden Passivformen „trotz ihrer identischen Grapheme *edoxasthē* {wurde verherrlicht, geehrt} in verschiedener Weise übersetzt.“ Dazu beruft er sich auf eine „eingehende Studie von Caird⁹⁸²“ und führt aus (T603f.):

982 Thyen zitiert George Bradford Caird, *The Glory of God in the Fourth Gospel: An Exercise in Biblical Semantics*, NTS 15 (1969), 265-277. Die folgenden Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf dieses Werk. Das folgende ausführliche Zitat wurde oben von mir übersetzt und lautet im Originaltext:

„It therefore seems reasonable for me to suppose that a Jew, searching for a Greek word to express the display of splendid activity by man or God, which in his native Hebrew could be expressed by the niphal *nikhaved*, might have felt justified in adapting the Verb *doxazesthai* to this use, with every expectation that his Greek neighbour would correctly

Wird nämlich vom ‚Sohn des Menschen‘ im üblichen Passiv gesagt, daß er jetzt verherrlicht worden sei, so daß er als das passive Objekt der Aktivität eines anderen, nämlich Gottes, erscheint, so kann das ja nicht in gleicher Weise auch von Gott gesagt werden. Vielmehr muß das Passiv jetzt – wie häufig in der LXX, deren Übersetzer das reflexive Niphal *nikhaved* {sich verherrlichen} der hebräischen Bibel durch Passivformen von *doxazesthai* wiedergeben – als ein reflexives Intransitivum verstanden werden, so daß man V. 31 paraphrasieren kann: ‚Jetzt ist der Sohn des Menschen dadurch verherrlicht, daß sich Gott in ihm verherrlicht hat‘. Auch darin, daß das *en autō* {in ihm} hier nicht instrumental, sondern ganz wörtlich lokal zu verstehen ist, folgen wir Caird [271], der seine eingehende Untersuchung des LXX-Sprachgebrauchs so resümiert: „Es scheint mir daher nur vernünftig zu sein, anzunehmen, dass ein Jude, der nach einem griechischen Wort suchte, um die Entfaltung einer großartigen Tätigkeit des Menschen oder Gottes auszudrücken, die in seiner hebräischen Muttersprache durch das niphal *nikhaved* ausgedrückt werden konnte, sich berechtigt gefühlt haben könnte, das Verb *doxazesthai* für diesen Zweck zu verwenden, in der Erwartung, dass sein griechischer Nachbar seine Bedeutung richtig erkennen würde. Wenn Johannes also Jesus die Worte *ho Theos edoxasthē en autō* {der Gott wurde in ihm verherrlicht} in den Mund legte, konnte er getrost davon ausgehen, dass seine Leser, ob Juden oder Griechen, verstehen würden, dass Gott seine Herrlichkeit in der Person des Menschensohns voll zur Geltung gebracht hatte“ [277].

Dass (T604) die zweite Verherrlichungsaussage von Vers 31 am Anfang von Vers 32 nicht von allen Handschriften als Voraussetzung des dortigen Bedingungssatzes aufgenommen wird, hält Thyen für eine versehentliche Auslassung, da „der Stufenparallelismus mit seiner Aufnahme des zuvor Gesagten in die Protasis {Voraussetzung} eines Bedingungssatzes ... ein allzu deutliches Kennzeichen der individuellen Handschrift unseres Evangelisten“ ist.

Auch Thyen bezieht wie Wengst „das *nyn* {jetzt} von V. 31 auf den Weggang des Judas und auf Jesu Worte: ‚Was du tun willst, tue unverzüglich!‘ und damit auf die ‚Stunde‘ der Kreuzigung Jesu.“ Entschieden wendet sich Thyen gegen die Auffassung von Barrett,⁹⁸³ der in dem dreimaligen *edoxasthē* {wurde verherrlicht} „einen Anachronismus“ sieht und erklärt:

discern his meaning. Thus when John put in the mouth of Jesus the words *ho Theos edoxasthē en autō*, he could confidently expect his readers, whether Jews or Greeks, to understand that God had made a full display of his glory in the person of the Son of Man“ [277].

983 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 441.

„Der wahre Schauplatz dieser Kapitel ist das Leben der Christen am Ende des 1. Jh.; aber von Zeit zu Zeit bringt Joh, der das Leben der Kirche in seiner eigenen Zeit an die Geschichte, auf welcher sie gründet, zu binden sucht, seine Erzählung zu einem Schauplatz zurück, der offensichtlich ursprünglich ist: die Nacht, in welcher Jesus verraten wurde“. In diesem Sinne soll der Evangelist mit den Aoristen *edoxasthē* {wurde verherrlicht} aus seiner eigenen Gegenwart auf die Verherrlichung Jesu durch Kreuz und Auferstehung *zurückblicken*, um dann mit dem Futurum *doxasei* {wird verherrlichen} von V. 32 Jesus selbst in seiner ‚Stunde‘ wieder zu Wort kommen zu lassen.

Diese Interpretation ist für Thyen zum einen deswegen unmöglich, weil weder „das auf den Weggang des Judas bezogene *nyn*“ noch „das ausschließlich vom irdischen Jesus als Selbstbezeichnung gebrauchte Kryptogramm ‚*Der Sohn des Menschen*‘ ... in eine beliebige andere Zeit übertragbar“ ist.

Und zum anderen erzählt Johannes zwar aus seiner österlichen Perspektive und sieht insofern im irdischen Jesus immer schon den Auferstandenen, doch derartige Anachronismen, wie Barrett sie ihm unterstellt, leistet er sich u. E. an keiner Stelle.

Stattdessen enthält nach Thyen (T605) schon der in Vers 31 verwendete „Aorist ein futurisches Moment“, denn mit dem Weggang des Judas „in die Nacht“ ist er „nun unterwegs ..., Jesu ‚Erhöhung an das Kreuz‘ in Gang zu setzen“. Dass Johannes damit in zwei verschiedenen Formen auf die Zukunft verweist, sieht Thyen unter Berufung auf Burkett⁹⁸⁴ als eine kunstvolle Möglichkeit, „hier zwei Momente der einen Verherrlichung des Sohnes des Menschen voneinander zu unterscheiden“:

„Der Grund für die Zeitform in diesem Kontext ist, dass sie es Jesus ermöglicht, zwischen zwei zukünftigen Momenten der Verherrlichung zu unterscheiden: Die Vergangenheitsformen in 31-32a beziehen sich auf einen, die Zukunftsformen in 32b auf einen anderen. Die Unterscheidung wäre unklar geworden, wenn für beide Ereignisse die Zukunftsform verwendet worden wäre. ... Auf den ersten Moment der Verherrlichung am Kreuz wird ein zweiter folgen, in dem der Sohn vom Vater verherrlicht wird. ... Diese zweite Verherrlichung wird kurz nach der Verherrlichung am Kreuz stattfinden, denn Gott wird ihn ‚kurz darauf‘ verherrlichen“.

984 Thyen zitiert Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT, Sheffield 1991, 125f., mit den oben von mir übersetzten Worten:

„The reason for the tense in this context is that it allows Jesus to distinguish between two future moments of glorification: the past tenses in 31-32a refer to one, and the future tenses in 32b refer to another. The distinction would have been obscured if the future tense had been used for both events. ... The first moment of glorification, on the cross, will be followed by a second, in which the Son is glorified by the Father. ... This second glorification will take place shortly after the glorification on the cross, for God will glorify him ‚short away‘“.

Den Ursprung (T606) der „beiden bei Johannes mit der Rede vom ‚Sohn des Menschen‘ in dritter Person verbundenen und nahezu synonymen Passiva *hypsōthēnai* {erhöht werden} (3,14; 8,28; 12,32.34) und *doxasthēnai* {verherrlicht werden} (12,23; 13,31f)“ sieht Thyen in Jesaja 52,13: *idou synēsei ho pais mou kai hypsōthēsetai kai doxasthēsetai sphodra ktl.* {Siehe, meinem Knecht wird’s gelingen, er wird erhöht und sehr hoch erhaben sein usw.}:

Wie bei Jes 52,13ff steht die Verherrlichungsaussage auch in Joh 13 im Kontext der durch die Fußwaschung symbolisierten und durch den Weggang des Judas akut gewordenen stellvertretenden Lebenshingabe dort des Gottesknechts und hier des Sohnes des Menschen.

Die Aussage in Johannes 13,32 von der „künftigen Verherrlichung des Sohnes des Menschen in Gott selbst, die alsbald geschehen soll“, geht aber Thyen zufolge weit „über das bei Jesaja Gesagte hinaus“, denn in ihr „geht es ja – wie 17,4 explizieren wird – darum, daß der Vater seinen aufgefahrenen Sohn mit derjenigen *doxa* verherrlichen wird, die er, noch ehe die Welt geschaffen war, beim Vater hatte.“ Dazu verweist Thyen nochmals auf Burkett:⁹⁸⁵

„Nichts in Jes 52,13ff deutet jedoch darauf hin, dass der Gottesknecht zu einer früheren Herrlichkeit zurückkehrt. Die Vorstellung von der früheren Herrlichkeit des Menschensohns muss also eine andere Quelle haben. Eine solche Quelle findet sich in Jes 6,1ff, eine Stelle, auf die sich der Evangelist in Joh 12,37-41 bezieht. In der Vision von Jes 6 sieht der Prophet Jesaja Jahwe auf einem Thron, ‚hoch und erhaben‘, und der ‚Saum seines Gewands‘ (*schulaw*) füllt den Tempel aus. Die LXX übersetzt ‚Saum‘ mit ‚Herrlichkeit‘ (*doxa*) und versteht den Begriff als Hinweis auf die Pracht, mit der Jahwe bekleidet ist. Weitere ‚Herrlichkeit‘ im Sinne von ‚Lob‘ erfährt Jahwe von den Seraphim, die einander zurufen: ‚Erfüllt die ganze Erde mit seiner Herrlichkeit‘. In dieser Vision wird Jahwe also sowohl ‚erhöht‘ als auch ‚verherrlicht‘. Indem er sich auf diese Vision bezieht, identifiziert der Evangelist ‚Jahwe‘, die verherrlichte Gestalt, die Jesaja sah, als den präexistenten Sohn, der in Herrlichkeit regiert, und bemerkt, dass Jesaja ‚seine [Jesu] Herrlichkeit‘ sah (12,41)“.

985 Er zitiert Burkett, ebd. 127, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„Nothing in Isa 52,13ff, however, indicates that the Servant returns to glory formerly possessed. The idea of the previous glory of the Son of the Man must therefore have another source. Such a source appears in Isa. 6,1ff, a passage to which the Evangelist refers in Jn 12,37-41. In the vision of Isa 6, the prophet Isaiah sees Yahweh on a throne ‚high and lifted up‘, his ‚skirts‘ (*schulaw*) filling the temple. The LXX translates ‚skirts‘ as ‚glory‘ (*doxa*), understanding the term as a reference to the splendor in which Yahweh is clothed. Yahweh receives further ‚glory‘, in the sense of ‚praise‘, from the seraphim, who cry to one another, ‚Fill all the earth with his glory‘. In this vision, therefore, Yahweh is both ‚lifted up‘ and ‚glorified‘. In referring to this vision, the Evangelist identifies ‚Yahweh‘ the glorified figure seen by Isaiah, as the pre-existent Son reigning in glory, remarking that Isaiah ‚saw his [Jesus‘] glory‘ (12,41)“.

Damit verfolgt Thyen einen vollkommen anderen Weg der Interpretation der Ehre bzw. Herrlichkeit des Gottes Israels und seines Messias Jesus, als dies Wengst getan hat und erst recht Veerkamp tun wird. Statt Jesus in seiner Verkörperung des Volkes Israel als des zweiten Isaak zugleich denjenigen zu sehen, der den befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert, und statt dementsprechend die Ehre sowohl Jesu als auch seines Vaters auf die Befreiung und das Leben Israels ausgerichtet zu beschreiben, versetzt Thyen Jesus praktisch in eine Existenz als Himmelswesen vor seiner Geburt und nach seinem Tod. Daraus, dass Jesus nach Johannes 1,18 an der Brust des Vaters und dessen einziger Ausleger ist, ergibt sich nämlich nach Thyen die Schlussfolgerung,

daß alle Erscheinungen Jahwes, von denen die hebräische Bibel berichtet, Erscheinungen nicht des Vaters, sondern des Sohnes waren. *Er* hat auf dem Sinai mit Mose geredet, wie mit einem Freund (Ex 33; Phil 2,11) und von *ihm* hat Mose geschrieben (Joh 5,46). *Er* ist Abraham bei der Terebinthe von Mamre erschienen (Gen 18; Joh 8,56ff). Im intertextuellen Spiel mit Zeph 3,8ff hatte Nathanael *Jesus* als den zum endzeitlichen Weiden seines Volkes in dessen Mitte erschienenen *basileus tou Israēl* {König von Israel} begrüßt (1,49 ...). Und wie Nathanaels Bekenntnis zu dem in der Mitte seines Volkes erschienenen Gott (JHWH) die anfängliche Jüngerberufung vollendet, so erfährt diese in Joh 20 mit der *Sendung* der Jünger ihre glückliche *Wiederholung*, gipfelt in dem Bekenntnis des Thomas: *ho kyrios mou kai ho theos mou* {mein Herr und mein Gott} (20,28), und holt damit die Prologverse 1 und 18 ein: *kai theos ēn ho logos* {und Gott war das Wort}, und: *monogenēs theos ho ōn eis ton kolpon tou patros ekeinos exēgēsato* {der einziggeborene Gott, der an der Brust des Vaters ist, der hat ihn kund gemacht}.

Ich halte es doch für sehr unwahrscheinlich, dass der jüdische Messianist Johannes in dieser Weise zu interpretieren ist. Auch mit der Thyenschen Auffassung, dass der unbekannte Jesus vom bekannten Gott Israels her zu begreifen ist, stimmt diese Sichtweise nicht überein. Umgekehrt muss alles, was Johannes von der Ehre des Messias aussagt, von der Ehre des Gottes Israels her verstanden und damit auf das Leben der kommenden Weltzeit für Israel bezogen werden.

Dementsprechend gibt Ton Veerkamp⁹⁸⁶ das Wort *doxa*, das üblicherweise mit „Verherrlichung“ übersetzt wird, mit dem Wort „Ehre“ wieder. Anders als Wengst und Thyen bezieht Veerkamp diese Ehre inhaltlich auf das, was den NAMEN des Gottes Israels ausmacht, nämlich seinen unbedingten Willen der Befreiung und des Lebens seines Volkes Israel:

Das Wort „Ehre“ (*doxa, kavod, gloria*) wird im Verlauf des Evangeliums zunehmend wichtig. Ab Kap. 11, der Erweckung des Lazarus, bis Kap. 17, dem Gebet

986 [Das neue Gebot, 13,30b-38](#), Abs. 4-7 (Veerkamp 2021, 307; 2007, 44).

des Messias, ist jene *doxa*, Ehre, ein Hauptthema. Die Ehre Gottes ist nicht wie die schnell beleidigte Ehre der Menschen. Die Ehre, *kavod*, eigentlich „Wucht“, ist sein Durchsetzungsvermögen bei der Verwirklichung seines „Projektes“ Israel.

Bei der Erweckung des Lazarus hörten wir, wie Krankheit und Tod dazu dienen, dass „der, der wie-Gott ist, geehrt wird“, und der Verzweiflung Marthas begegnet er mit dem Wort: „Wenn du vertraust, wirst du die Ehre Gottes sehen.“ Was am Grab des Lazarus geschieht, bedeutet: dass „die Ehre Gottes“ darin besteht, dass Israel lebt.

Immer wo von der Erschütterung Jesu berichtet wird (11,33; 12,27; 13,21), kommt die „Ehre Gottes“ ins Spiel. Der Messias betet: „VATER, ehre Deinen Namen.“ Die „Stimme vom Himmel“ erklärt: „Ich habe ihn geehrt, ja, um so mehr werde ich ihn ehren“ (12,28). Und hier, nach der erschütternden Erfahrung, dass einer der Zwölf den Messias verrät, sagt Jesus: „Jetzt wird *bar enosch*, der MENSCH geehrt werden; mit ihm wird Gott geehrt sein ... und wird auch Gott ihn mit sich ehren und *sofort* (*euthys*) wird er ihn ehren.“

Was Jesus hier sagt, indem er ein zweites Mal das Wort *euthys* und im selben Atemzug fünfmal die *doxa* bzw. *kavod* Gottes und des Menschensohnes erwähnt, muss allerdings vorerst noch rätselhaft bleiben, denn wie soll der Mord am Messias das Leben Israels bewirken? Nach Ton Veerkamp ist das genau die Frage, die der johanneische Jesus in seinen Abschiedsreden, die auch als Gespräche mit seinen Schülern zu begreifen sind, zu beantworten sucht:

Wir wissen, was die Ehre, die Wucht Gottes ist: dass Israel lebt. Das geschieht in dem Augenblick, wo das anscheinende Verhängnis durch den Verrat eingeleitet wird: Der Messias wird ermordet, Israel lebt! Das wird *sofort* Wirklichkeit, gleichzeitig mit dem Übergang von Judas ben Simon in die Reihen des Feindes. Wir können dies erst dann verstehen, wenn wir das Wort *euthys* ein drittes und letztes Mal hören werden, 19,34.

Johannes 13,33-35: Jesu neues Gebot der Solidarität für die zurückbleibenden Schüler

13,33 Ihr Kinder, ich bin noch eine kleine Weile bei euch.
Ihr werdet mich suchen.
Und wie ich zu den Juden sagte,
sage ich jetzt auch zu euch:
Wo ich hingehle, da könnt ihr nicht hinkommen.

13,34 Ein neues Gebot gebe ich euch,
dass ihr euch untereinander liebt,
wie ich euch geliebt habe,
damit auch ihr einander lieb habt.

13,35 Daran wird jedermann erkennen,
dass ihr meine Jünger seid,
wenn ihr Liebe untereinander habt.

[23. Oktober 2022] Nachdem geklärt ist (W410), dass die gesamte Abschiedsrede Jesu vor dem Hintergrund seiner bevorstehenden Erhöhung ans Kreuz zu begreifen ist, spricht Jesus in Vers 33 „die nun bevorstehende definitive Trennung von seinen Schülern an.“ Dazu betont Klaus Wengst, dass er nur „an dieser Stelle im Johannes-evangelium ... die Anrede ‚Kinder‘ gebraucht“, die (Anm. 47) nach „der rabbinischen Literatur“ geläufige „Anrede des Lehrers an seiner Schüler“. Indem Jesus seinen Schülern gegenüber feststellt (W411): „Noch eine kurze Zeit bin ich bei euch“, hebt er nicht „die noch bestehende Anwesenheit“ hervor, die „nur noch kurz sein“ wird, sondern

die Trennung und die Abwesenheit: „Ihr werdet mich suchen; und wie ich zu den Juden sagte, sage ich es jetzt auch euch: Wohin ich gehe, könnt ihr nicht hinkommen.“ Jesus geht in den Tod, mit dem Gott sich identifiziert. Dahin können weder seine Schüler noch andere mit ihm gehen. So wie er da war, wird er ihrem Suchen nicht mehr greifbar und begreifbar sein – nicht einmal als Toter.

Dazu beruft sich Wengst auf die Bemerkung von Barrett,⁹⁸⁷ dass hier „auch eine Anspielung auf die ergebnislose Suche nach dem Leib Jesu zu Ostern vorliegen“ könnte.

Im Vergleich zu 7,33f. und 8,21 sagt Jesus „den Schülern nichts anderes als ‚den Juden‘“, ohne allerdings „die dort gemachten weiteren negativen Aussagen („und werdet mich nicht finden“; „und werdet durch eure Sünden sterben“)“ zu wiederholen, woraus für Wengst zu schlussfolgern ist, „dass für sie aus der Trennung von Jesus keine Beziehungslosigkeit folgen, sondern dass es eine Verbundenheit anderer Art geben wird.“

Mit Jesu Worten in Vers 34: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe, auf dass auch ihr einander liebt“, stellt er sogleich einen „wesentlichen Aspekt dieser Verbundenheit“ heraus. Dieses Gebot stellt „sein Vermächtnis“ dar, denn durch seinen Tod, in dem Gott „sein Gewicht in die Waagschale wirft“, vermacht er „seinen Schülern die Liebe Gottes“, von der bereits in 3,16 und 13,1 die Rede war. Es ist Wengst (Anm. 49) „völlig uneinsichtig, wieso an dieser Stelle immer wieder die literarkritische Schere gebraucht wird“, da die Verse 34 und 35 angeblich nicht in den Zusammenhang passen.

Zum Liebesgebot selbst weist Wengst zunächst darauf hin, dass Jesus nichts anderes von seinen Schülern fordert, als was „er selbst bis zur Hingabe seines Lebens erfüllt

987 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 442. Auf ein weiteres Barrett-Zitat in diesem Abschnitt werde ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern verweisen.

(vgl. 10,18; 12,49f.).“ Die zweimalige Formulierung, „einander zu lieben“, die „oft als bewusste Einschränkung der biblischen Nächstenliebe und der im Matthäus- und Lukasevangelium gebotenen Feindesliebe gedeutet“ wird, stellt Wengst in den Zusammenhang der Situation, dass die „Gruppe des Johannes“ in ihrer Zeit (W412) „von außen hart bedrängt“ wurde,

was im Innern eine Abfallbewegung zur Folge hatte. In diese Situation hinein lässt Johannes den scheidenden Jesus als sein Vermächtnis das Gebot sagen, einander zu lieben. Dieses Gebot erhält so den Charakter einer Aufforderung zur Solidarität, die für diese Gemeinde eine schlichte Notwendigkeit ist, will sie überleben, und zwar als Gemeinde überleben. Als Einzelne, unter Aufgabe der offenbaren Zugehörigkeit zur Gemeinde, hätten sich alle besser durchschlagen können, weil ihnen dann Nachteile erspart geblieben wären. Es ist damit deutlich, dass die Befolgung des Gebots, einander zu lieben, keineswegs einen Rückzug ins Konventikel bedeutet. Denn gerade wer dem Gebot nachkommt und so auch materiell Zugehörigkeit zu dieser Gruppe bekundet, setzt sich der Gefährdung aus. Deshalb belassen es nach 12,42 auch viele von den Ratsherren bei bloß heimlicher Sympathisantenschaft.

Weiter macht dieses Gebot auf diesem Hintergrund deutlich, dass es nicht bloß um Individual- und Situationsethik gehen kann, je und je erfolgreiches liebendes Verhalten, das in der Begegnung des Einzelnen mit dem Nächsten immer wieder für die Zukunft offen sein lässt. Es geht vielmehr darum, dass sich die Liebe in einer bestimmten Sozialgestalt manifestiert, nämlich einer Gemeinde solidarischer Geschwister.

Als Problem empfindet Wengst die Frage, inwiefern „Johannes das den Schülern von Jesus gegebene Gebot, einander zu lieben, ein neues nennen“ kann, denn in „inhaltlicher Hinsicht ist es gegenüber dem biblischen Gebot, den Nächsten zu lieben (Lev 19,18), gewiss nicht neu“, da er in der „**einander gebotenen Liebe**“ einen „Aspekt der Nächstenliebe“ sieht, auch wenn Martin Luther⁹⁸⁸ (Anm. 53) „das Neue als Abschaffung des Alten“ verstehen wollte:

„Ein neu Gebot – da hebt Christus mit einem Wort das ganze alte Testament auf“. Er denkt dabei besonders an das Israel spezifisch Gebotene: „Damit läßt er alles fahren, was Mose gebietet, Beschneidung und dgl.“. Das Liebesgebot wird von ihm auch in der Weise verabsolutiert, dass es alle anderen Gebote im Grunde überflüssig mache: „Ein jeder Fürst hat ein Wappenzeichen. Eine Stadt hat ihr Wappen, ein Mann hat sein Siegel. Christi Zeichen ist nichts andres als die Liebe. [...] er setzt allein die Liebe zum Zeichen, also sind alle anderen Gesetze abgetan“.

988 Wengst zitiert D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 4: Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte, hg. v. Erwin Mühlhaupt, bearb. v. Eduard Ellwein, Göttingen 1954, 154 und 155.

Das Neue am „neuen Gebot“ sieht Wengst demgegenüber darin (W412f.), dass es zu verstehen ist

im Sinne endzeitlicher Verwirklichung im Gegenüber zur anderen Wirklichkeit der alten Welt – einer Verwirklichung, die in dem als Erweis der Liebe Gottes begriffenen Tod Jesu gegeben ist und sich im Leben derer, die sich darauf einlassen, auswirkt.

Das heißt (W413), in der Befolgung des neuen Gebotes „würde sich die Schülerschaft Jesu als ‚neue Welt‘ darstellen, von Jesus ‚zurückgelassen, um der Welt ihre Beziehung zu ihm nun durch ihre gegenseitige Liebe zu zeigen‘“, wie Wengst mit Worten von Barrett [440] formuliert. „An der Stelle des nicht mehr anwesenden Messias stünde so die messianische Präsenz seiner Schüler.“ In diesem Zusammenhang wäre

das „neue Gebot“ analog zum „neuen Bund“ von Jer 31,31-34 {zu verstehen}. Dieser „neue Bund“ ist kein anderer als der bisher von Gott mit seinem Volk Israel geschlossene Bund. Es ist der erneuerte alte, dessen Verpflichtungen aber von den menschlichen Bundespartnern tatsächlich erfüllt werden, weil sie diese – da aufs Herz geschrieben – verinnerlicht haben. So wäre auch das „neue Gebot“ das erneuerte alte aufgrund seiner – von innen heraus erfolgenden – Verwirklichung.

Wengst formuliert diese „Sätze ... im Konjunktiv ...“, weil hier im Blick auf die Geschichte der Kirche schlechterdings nicht vollmundig geredet werden kann. „Neue Welt“ gibt es innerhalb der ‚alten Welt‘ immer nur im Fragment und als Episode.“ Außerdem hat der Evangelist ohnehin noch keine heidenchristlich geprägte Kirche im Blick gehabt, wie wir sie kennen, sondern die Sammlung eines Restes von ganz Israel, der in der vom Messias gebotenen Solidarität miteinander den Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit tätig erwartet.

Wie dem auch sei, nach Vers 35 bleibt Wengst zufolge

das Erkennungszeichen der Schülerschaft Jesu ein Anspruch, der nur teilweise eingelöst ist und immer wieder eingelöst werden will: „Daran sollen alle erkennen, dass ihr meine Schüler seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.“ Das ist das die Schülerschaft Jesu qualifizierende Merkmal, an dem sie von außen wahrgenommen werden soll.

Dass Exegeten dazu gerne „einschlägige altkirchliche Zeugnisse“ zitieren, besonders dasjenige von Tertullian⁹⁸⁹ über „das positive Wirken und Verhalten der ‚christlichen Partei‘“ seiner Zeit, betrachtet Wengst eher mit Zurückhaltung, da eine solche Wahrnehmung des Christentums durch Außenstehende kaum unserer heutigen Er-

989 Wengst zitiert Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Becker, München, 2. Aufl. 1961, 185 (Abschnitt 39,7).

fahrung entspricht. Und schon damals war Tertullians Werk ein „Apologeticum“, also die Verteidigungsschrift eines christlichen Insiders, der als solcher die Meinung der Gegenseite über die Diakonie der Christen auch geschönt dargestellt haben kann:

„Doch eben solcher Liebe Werk drückt uns in den Augen vieler ein Mal auf. ‚Seht‘, sagen sie, ‚wie sie sich gegenseitig lieben‘ – sie selbst nämlich hassen sich gegenseitig – ‚und wie sie füreinander zu sterben bereit sind‘ – sie selbst nämlich wären eher einander umzubringen bereit.“

Hartwig Thyen (T607) bezeichnet die „das folgende Liebesgebot einleitende Anrede der Jünger mit dem Diminutiv *teknia* (Kindlein)“ in Vers 33 als eine johanneische „Stileigentümlichkeit“, da sie zwar „in unserem Evangelium einzig an dieser Stelle“ begegnet, dafür allerdings „dem anonymen Verfasser des Ersten Johannesbriefs geläufig (2,1.12.28; 3,7.18; 4,4 u. 5,21...)“ ist:

Mit der liebevollen Anrede seiner doch so fehlsamen Jünger als ‚meine Kindlein‘ bringt der Erzähler Jesu bedingungslose Liebe zu denen zum Ausdruck, deren Kassenverwalter Judas bereits unterwegs ist, seinen Herrn dem Tode auszuliefern, deren als ‚Felsenmann‘ ausgezeichnete Sprecher Petrus (1,42; 6,68f) ihn dreimal verleugnen wird (13,13,38; 18,15ff) und die ihn (bis auf den einen, ‚den Jesus liebte‘) in der entscheidenden Stunde alle allein lassen werden (16,32).

Inhaltlich „erinnert Jesus seine Jünger“ in Vers 33 an seine Erklärung gegenüber der jüdischen Volksmenge auf „der Höhe des Laubhüttenfestes“:

„Noch eine kurze Weile bin ich unter euch, dann aber gehe ich hin, zu dem, der mich gesandt hat. Ihr werdet mich (dann) suchen, doch nicht finden, denn wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht gelangen“ (7,33f). ... Aber als sein bleibendes Vermächtnis hinterläßt er ihnen sein ‚neues Gebot‘...

Die Formulierung dieses Gebotes in den Versen 34 und 35 wird nach Thyen durch Bultmann⁹⁹⁰ „treffend“ als „eine erste Antwort auf die Frage“ gedeutet, „wie es den Jüngern denn möglich sein soll, in ihrer Verlassenheit (V. 33) das Verhältnis zu ihrem Herrn festzuhalten“ (T608):

„Die Zukunft wird unter einen Imperativ gestellt! Die um ihr Sein als zuständliches Sein Besorgten werden in ein Sein verwiesen, das den Charakter des Sol-lens hat. Dem Wahn, daß das Haben ein verfügendes Besitzen sei, wird ein Haben gezeigt, das in der Erfüllung einer Aufgabe besteht. Der verzweifelte Blick in die Vergangenheit, die nicht mehr ist, wird umgewendet in die Zukunft, die verpflichtend kommt. Eine unechte Zukunft, die nur das Verharren

990 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 403. Auf weitere Bultmann-Zitate in diesem Abschnitt verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

im Vergangenen wäre, wird zur echten Zukunft gemacht, die den Glauben fordert. Und indem der Inhalt der *entolē* {Gebot} lautet: *hina agapate allēlous* {dass ihr einander liebt}, wird die Sorge um das Ich in die Sorge um den Anderen verwandelt. ... Nicht so steht es also, daß Jesus beim Scheiden als Ersatz für seine Gegenwart ein ethisches Prinzip aufrichtet, unter das das menschliche Leben allgemein zu stellen wäre; ein Prinzip, das etwa in Jesu historischer Gestalt anschaulich geworden wäre. Gerade dann wäre ja das Problem des Abschieds, das Problem des Verhältnisses zum entschwundenen Offenbarer, nicht gelöst; denn dann wäre dieses Verhältnis aufgelöst, man brauchte den Offenbarer nicht mehr, und der Gewinn der Zukunft wäre in die eigene Hand gelegt. Damit hätte aber auch die Vergangenheit ihren Sinn verloren; sie wäre, auch wenn sie pädagogische Bedeutung gehabt hätte, doch für die Zukunft gleichgültig geworden“.

Unter Bezug auf Moloney⁹⁹¹ hält es Thyen für „einleuchtend“, dass

die Gabe (*didōmi hymin* {ich gebe euch}) des neuen Gebots und dessen inhaltliche Explikation ihre exakte, nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Entsprechung in der Gabe der Fußwaschung als *hypodeigma* {Vorbild} hat...

Daraus folgt nach Thyen weiter, dass „das gesamte Kapitel 13 von V. 1-38 als Einheit gelesen sein will“ und „die Passage 13,31-38“ nicht „als die *Einleitung* der sogenannten Abschiedsreden der Kapitel 14-17“ betrachtet werden darf, wie das die „meisten Kommentatoren“ tun:

Wie die Gabe des eingetauchten Bissens an Judas, der ihn ausliefern sollte, Jesu bedingungslose Liebe auch zu seinen Feinden offenbart – zu Petrus, der ihn dreimal verleugnen wird und zu seinen wankelmütigen Jüngern, die ihn am Ende alle verlassen werden –, so und nicht anders sollen auch die Jünger *einander lieben*.

Wie Wengst widerspricht auch Thyen der Auffassung, „daß das Liebesgebot durch den Gebrauch des Lexems *allēlous* {einander} im Sinne der Binnenethik eines Konventikels auf die Liebe der Gemeindeglieder zueinander beschränkt würde“:

Vielmehr setzt sich ja Gottes Liebe zum *kosmos*, die er in der Gabe und Sendung seines einzigen Sohnes erwiesen hat (3,16) und die sich im Sterben Jesu für das Leben der Welt vollenden soll, in der Sendung der Jünger in die Welt fort und fordert mit der Wendung: *kathōs ēgapēsa hymas* {wie ich euch geliebt habe} auch von ihnen eine Liebe, die bereit ist, Jesus selbst ins mögliche Martyrium nachzufolgen (13,36-38; 16,2f u. ö.), so daß in ihrem Tun Jesu Tat gegenwärtig bleibt [Bultmann 404].

991 Thyen beruft sich auf Francis J. Moloney, *The Gospel of John*. Sacra Pagina Series Vol. 4, Collegeville, Minnesota 1998, 385ff.

Interessant ist, dass Thyen außerdem ähnlich wie Veerkamp unter Bezug auf das von Jesus seinen Jüngern gegebene *hypodeigma* {Vorbild} der Fußwaschung davon spricht, dass „er ihnen jegliche Art von Autonomie“ nimmt und (T608f.) „sie, wie zuvor sich selbst, zu Sklaven von- und füreinander“ macht. „Er unterwirft sie damit dem strengen *heteros nomos* {fremden Gesetz} des jeweils Anderen (vgl. 13,15f).“ Damit (T609) „ist die Forderung der wechselseitigen Liebe“ als vom Glauben „unab lösbare Praxis, sein Wurzelgrund und Inhalt“ zu verstehen.

Da nach Vers 35 „an der Liebe der Jünger zueinander *alle* erkennen sollen, daß sie Jesu Jünger sind“, muss diese Forderung jedenfalls „insofern im Dienste der Liebe Gottes zur Welt und ihrer Erlösung“ stehen, als

die Welt das ja nur [wahrnehmen kann] ..., wenn die einander liebenden Jünger als die von Jesus Gesandten, sich in deren nur das Eigene liebendes Wesen einmischen. Darum darf das ‚Einander‘ keinesfalls als *argumentum e silentio* {stillschweigendes Argument} für die Behauptung mißbraucht werden, daß Jesu Liebesforderung dadurch auf das Verhalten innerhalb einer ‚johanneischen Gemeinde‘ reduziert und die gebotene Liebe zum Nächsten, auch wenn er der Feind sein sollte, ausgeschlossen werde...

Dass Johannes Jesu „den unverständigen Jüngern (13,28f)“ gegebenes Liebesgebot „gewiß nicht zufällig zwischen das Weggehen des Judas und die Ankündigung der dreifachen Verleugnung Jesu durch Petrus“ einschaltet, heißt nach Thyen vielmehr,

daß unser Evangelium nicht das Porträt einer in Bruderliebe verbundenen und vom Rest der Welt getrennten *johanneischen Gemeinde* einander liebender Brüder ist, sondern der Aufruf des Evangelisten an die *Christenheit* seiner Tage – eine Christenheit, die wohl eher dem Bild der erzählten Jünger gleicht, die ihren Herrn verraten, verleugnet und ihn, wenn es ernst wurde, im Stich gelassen haben – doch endlich zu einer solchen Gemeinde zu werden, damit die Welt sie als die Jünger Jesu erkennen kann.

Einmal mehr (T610) wehrt sich Thyen hier also dagegen, „die Existenz einer vom Rest des Urchristentums abgetrennten und auch im soziologischen Sinn ‚johanneischen Sekte‘ erschließen zu wollen“. Zugleich fällt erneut auf, dass Thyen vielleicht etwas zu vorschnell von einer einheitlicher aufgestellten „Christenheit“ zur Zeit des Johannes ausgeht, als dies tatsächlich der Fall war. Auch wenn man das johanneische Umfeld nicht für einen elitären und in der Nähe der Gnosis anzusiedelnden nur auf sich selbst bezogenen Konventikel hält, so deuten die Konzentration auf Israel statt auf eine Völkermission und die zugleich schärfste Auseinandersetzung mit den „Juden“ oder „Judäern“, vor denen sich die Nachfolger des Messias Jesus aus Furcht zurückziehen, doch darauf hin, dass im Johannesevangelium andere Akzente gesetzt werden als bei Paulus und in den synoptischen Evangelien. Vor allem aber geht es dem Evangelisten noch nicht um ein als neue Religion dem Judentum gegenüberstehendes Christentum, sondern er versteht sich als Jude, der Jesus als den messiani-

schen Befreier ganz Israels von der römischen Weltordnung proklamiert, womit er auch deren jüdischen Kollaborateuren einschließlich des Verräters Judas aus seiner eigenen Anhängerschaft entgegensteht.

Thyens spricht dagegen unbefangen von „einer johanneischen Ekklesiologie“, also der Lehre von einer um Jesus gescharten Gemeinde oder Kirche. Als Haupteinwand gegen die Annahme, diese Gemeinde sei nur eine auf sich selbst bezogene sektiererische Gruppe, führt er an, dass deren „Entfaltung“

von der *Sendung* der Jünger durch den Auferstandenen (20,19ff) ausgehen muß. Denn sie ist der Grund, in dem sie wurzelt. Darum darf auch die Liebesethik unseres Evangeliums nicht von diesem Fundament getrennt und auf das eine neue Gebot von 13,34f und 15,12ff reduziert werden.

Warum aber nennt Jesus in „erkennbarem Zusammenhang mit der Szene des letzten Mahles und der Fußwaschung ... seine Forderung an die Jünger hier eine *entolē kainē* {ein neues Gebot}“? Auch Thyen weist dazu wie Wengst darauf hin, dass doch

das Gebot ‚einander zu lieben‘ aber bereits in der Tora, nämlich in Lev 19,18 mit dem nachdrücklichen Nachsatz *ʾani JHWH* {ich bin JHWH} (LXX: *egō eimi kyrios* {ich bin der HERR}) gegeben und dort – ohne daß es die ‚Fremdlinge‘ ausschlosse (Lev 19,34: *hoti prosēlytoi egenēthēte en gē Aigypō* {denn ihr wurdet Fremdlinge in Ägypten}) – ebenfalls auf das ‚Einander‘ der Glieder des Gottesvolkes Israel bezogen ist...

Obwohl das Wort *kainē* {neu} „sich im gesamten Evangelium nur hier und in 19,41“ findet, „wo der Erzähler Jesu Grab als ein *mnēmeion kainon* {neues Grab} bezeichnet und *kainon* {neu} sogleich durch die Erklärung: *en hō oudepō oudeis ēn tetheimenos* {in dem noch niemals einer beigesetzt war}, definiert“, kann Thyen zufolge „in solchem oder ähnlichem Sinn, als wäre ein derartiges Gebot niemals zuvor laut geworden, ... die Neuheit von Jesu Gebot nicht verstanden werden.“ Mit einem Zitat von Bultmann [404f.] begründet Thyen vielmehr diese Neuheit ähnlich wie Wengst im Blick auf die von Jesus heraufgeführte endzeitliche neue Welt:

Eine *kainē* {neu} heißt Jesu *entolē* {Gebot} „nämlich nicht als ein neu entdecktes Kulturideal, das durch Jesus in der Welt proklamiert worden wäre. Das Liebesgebot ist nicht ‚neu‘ wegen seiner relativen Neuheit in der Geistesgeschichte. ‚Neu‘ in diesem Sinne ist es weder im Blick auf das AT noch im Blick auf die heidnische Antike, in der die Forderung des dienenden Füreinanderseins – wie auch immer motiviert – längst erfaßt ist. Aber ‚neu‘ ist das Liebesgebot Jesu auch, wenn es altbekannt ist, sofern es das Gesetz der eschatologischen Gemeinde ist, für die ‚neu‘ nicht eine historische Eigentümlichkeit, sondern ein Wesensprädikat ist. ‚Neu‘ ist das in der empfangenen Liebe des Offenbarers begründete Liebesgebot als ein Phänomen der neuen Welt, die Jesus heraufgeführt hat; und so wird 1Joh 2,8 seine Neuheit als die des eschatologischen Geschehens beschrieben“.

Auch darauf (T610f.), dass Gott (Jeremia 31,31) mit „der Einschreibung seiner Gebote (*nomous mou* {meines Gesetzes, meiner Tora}) in die Herzen der Kinder Israels und Judas nicht einen anderen Bund als den vom Sinai und nicht eine andere Tora als die damals gegebene, sondern die eschatologische Erneuerung und neue Inkraftsetzung des von seinem Volk vielfach gebrochenen alten Bundes und der so oft übertretenen Sinaitora verheißt“, beruft sich Thyen wie Wengst, um zu begründen (T611), dass „das Lexem *kainē* {neu} auch in Joh 13,34 nicht ein geistesgeschichtliches Novum ..., sondern die eschatologische Inkraftsetzung des alten Gebots von Lev 19,18 zur Sprache“ bringt. Als „den ältesten und u.E. authentischen Kommentar zu Joh 13,34f“ sieht Thyen daher den Abschnitt 2,7-11 im 1. Johannesbrief, in dem das neue Gebot Jesu als das „*entolēn palaian hēn eichete ap' archēs* {das alte Gebot, das ihr von Anfang an gehabt habt}“, bezeichnet wird, das aber deswegen neu ist, „*hoti hē skotia paragetai kai to phōs to alēthinon ēdē phainei* {weil die Finsternis vergeht und das wahre Licht schon scheint}“.

An späterer Stelle (T614) ergänzt Thyen, dass Johannes das Gebot Jesu, „einander zu lieben“ auch im intertextuellen Spiel „mit der lukanischen Mahlszene (Lk 22,14ff)“ als neu verstanden haben könnte, denn „in der paulinisch-lukanischen“ Fassung der Abendmahlsworte ist „von dem *potērion* als der *kainē diathēkē en tō haimati mou* ... {Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut} (Lk 22,20 / 1Kor 11,25)“ die Rede.

Sodann analysiert Thyen unter Berufung auf Augenstein⁹⁹² den Gebrauch der Worte *entolē/entolai* {Gebot/Gebote}, die im Singular und Plural im Johannesevangelium 11mal und in den Johannesbriefen weitere 18mal vorkommen. Der Gebrauch in der Einzahl ist für Johannes typisch, „der sechs mal im Evangelium und zehnmal in 1/2Joh erscheint.“ Dabei ist viermal „das Gebot, das der Vater Jesus gegeben hat“, bezeichnet (10,18; 12,49.50; 14,31), und zweimal das „Gebot an die Jünger, einander zu lieben“ (13,34; 15,12). Die Mehrzahl *entolai* {Gebote} wird ohne Bezeichnung ihrer Inhalte „nahezu formelhaft mit dem Verbum *tērein* {halten} verbunden: Joh 14,15.21, 15,10, sowie 1Joh 2,3.4; 3,22.24; 5,2f“. Zusammenfassend schreibt Thyen:

Augenstein hat aufgewiesen, daß Joh „das Gebot halten ähnlich wie das Deuteronomium und die deuteronomistische Literatur verwendet“, wo ein enger Zusammenhang besteht zwischen der erwähnenden Liebe Gottes, der Liebe zu Gott (Dtn 6,4f) und dem Halten seiner Gebote. Er schließt daraus: „Im Joh wird die Wendung *entolas tērein* {Gebote halten} ähnlich wie im Dt, nicht benutzt um das Halten bestimmter, inhaltlich fest umrissener Gebote, sondern den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes zum Ausdruck zu bringen“.

992 Thyen bezieht sich auf Jörg Augenstein, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen, BWANT 134, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, 94ff. und zitiert wörtlich 52. Auf weitere Augenstein-Zitate verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

In diesem Zusammenhang unterstreicht Thyen nochmals, dass alle *drei* Johannesbriefe „unser überliefertes Evangelium voraussetzen und intertextuell mit ihm spielen“ und dass die

mit dem *logos hon ēkousate* {Wort, das ihr gehört habt}, identifizierte *entolē palaia* {das alte Gebot} ... darum keine andere sein [wird] als das Gebot von Lev 19,17f.34 (s.u. zu 15,12ff). Und *palaia* {alt} ist hier als ein durchaus positives Prädikat zu begreifen. Die Rabbinen haben die Präexistenz der Tora gelehrt, und dem entspricht es, daß für unseren 1Joh das Gebot der Bruderliebe bereits bei der ersten Mordtat der Menschheitsgeschichte, beim Brudermord Kains, in Kraft ist (3,11f). Wie bereits im Evangelium die Schrift für Jesus und durch sie der Vater für seinen Sohn zeugt, und wie das Evangelium Jesus als den Toratreuen, die *loudaioi* dagegen aber als die Übertreter ihres eigenen Gesetzes darstellt, so ist auch in den Briefen Gottes Gesetz die unumstrittene Basis der Argumentation.

Der Unterschied der Johannesbriefe zum Evangelium, dass dort „von der *Bruderliebe*“, hier aber „vom Gebot, *einander zu lieben*, die Rede ist“, liegt nach Thyen wohl daran,

daß Jesu Brüder hier im Unterschied zu seinen *Jüngern* seine leiblichen Brüder sind (2,12 und 7,2ff), und zum anderen darin, daß hier erst der *Auferstandene* seine Jünger, die er in 15,14 bereits seine *Freunde* genannt hatte, zu seinen *Brüdern* erklärt und macht (20,17). Im übrigen wird das alte *neue* Gebot von Lev 19,17f.34 durch den Gebrauch des ‚Brudernamens‘ gerade nicht auf den Kreis einer ‚johanneischen Gemeinde‘ beschränkt.

Nach Augenstein [22ff. und 94ff.] „dient dieser Name“ vielmehr „der Einschärfung der Verantwortung für den Anderen und intensiviert so das Gebot“. Bereits seit Kain, dessen Name in 1. Johannes 3,12 genannt wird, ist, wie Lévinas⁹⁹³ sagt,

„die Nähe des Nächsten meine Verantwortlichkeit für ihn. Nahen heißt: der Hüter seines Bruders sein. Hüter seines Bruders ist, wer als Leibbürge für ihn eintritt. Hierin besteht die Unmittelbarkeit. Die Verantwortlichkeit rührt nicht von der Brüderlichkeit her, sondern die Brüderlichkeit ist der Name für die Verantwortlichkeit für den anderen, die diesseits meiner Freiheit liegt“. Andererseits ist das Gebot für 1Joh 2,8 ‚neu‘ und „in ihm und in euch wahr“ und verwirklicht, weil seit dem Kommen Jesu die Finsternis versinkt und das wahre Licht bereits scheint.

Dass der 1. Johannesbrief „die *Neuheit* des Gebotes“ daher begründet, dass es auch „*en hymin* {in euch}“ wahr ist, drückt Thyen zufolge allerdings „wohl mehr den Wunsch des Verfassers als die Wirklichkeit bei den Adressaten aus.“ Da die in 1. Jo-

993 Thyen zitiert Emmanuel Lévinas, Gott und die Philosophie. In: B. Kasper (Hg.), Gott nennen – Phänomenologische Zugänge, München 1981, 112f.

Johannes 2,8 verwendeten „Tempora der Verben *paragetai* und *ēdē phainei* {vergeht [die Finsternis] und scheint schon [das wahre Licht]} es aus[schließen], hier eine vergangene Epoche der Finsternis von der gegenwärtigen des Lichts zu unterscheiden“, sondern nach Augenstein [103f.] „vielmehr ‚das unabgeschlossene Ineinander bei der Bewegungen‘“ bezeichnen, geben sie „damit dem Eschaton {den letzten Dingen} Raum.“ Wie Wengst scheint jedoch auch Thyen nicht wirklich davon überzeugt zu sein, dass dieses Eschaton im Sinne eines Lebens der kommenden Weltzeit des Friedens und der Liebe bereits in der Form angebrochen ist, dass „die Christen“ in einer für die Welt erkennbaren Weise „einander lieben“, wie es in Johannes 13,35 in Aussicht gestellt wird.

Nach Ton Veerkamp⁹⁹⁴ ist die wechselseitige Ehrung Gottes mit seinem Messias durch dessen Tod am römischen Kreuz ein „Geschehen“, das „einmalig“ ist, und

der Versuch, es dem Messias nachzumachen, ist eine Illusion: „Wo ich hingehe, könnt ihr nicht kommen“, das hat er zu den Judäern gesagt (7,34), und das muss er auch den Schülern sagen {13,33}. Damit ist die Frage des Simon Petrus {13,36} vorweggenommen und zunächst negativ beantwortet. Positiv wird ihm der Ort gezeigt, wohin er gehen kann und muss. Dieser Ort ist die Solidarität, das neue Gebot. Die Fußwaschung ist das Zeichen des neuen Gebotes.

An dieser Stelle zitiert Veerkamp Rudolf Bultmann [404] und stimmt ihm zu:

„Eine direkt auf Jesus gerichtete Liebe gibt es nicht ... eine Liebe, die sich direkt auf Gott richtete, gibt es ja nicht (1 Joh 4,20f.). Jesu Liebe ist nicht persönlicher Liebesaffekt, sondern freimachender Dienst; ihre Erwidern ist nicht eine mythische oder pietistische Christus-Innigkeit, sondern das *allēlous agapan*.“

In den Augen von Veerkamp ist es auffällig, dass neben diesem einen Gebot der wechselseitigen menschlichen *agapē* {Solidarität} bei Johannes nicht einmal das biblische Gebot, Gott zu lieben, seinen Platz behält:

So vordringlich schien diese innere Solidarität einer politischen Untergrundgruppe dem Johannes, dass er, der *Judäer*, Deuteronomium 6,5 aufhebt: „Du sollst *lieben* den NAMEN, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Leidenschaft.“ Es heißt, für die rabbinischen Judäer wie für die Messianisten: „Wo ich hingehe, könnt ihr nicht kommen“. Gott – zu ihm geht der Messias – ist den Menschen *unzugänglich*. Das ist eine Grundeinsicht der Schrift: „Nicht sieht MICH der Mensch und lebt“, Exodus 33,20. Aber die „Liebe“ zu Gott ist nach der Ansicht des rabbinischen Judentums nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine unbedingte Verpflichtung Isra-

994 [Das neue Gebot, 13,30b-38](#), Abs. 8-11 (Veerkamp 2021, 307-308; 2007, 44-45).

els. Bei Johannes gibt es die Solidarität („Liebe“) Gottes und des Messias zu den Menschen, aber nicht umgekehrt. Für die Menschen ist nur die Solidarität untereinander möglich – aber dann ist sie ebenfalls eine unbedingte Pflicht. Solidarität mit („Liebe“ zu) dem Messias ist das Befolgen seines Gebotes, wir werden das eindringlich hören, 15,1ff. So und nur so wird Gott *geehrt*. Kein Doppelgebot bei Johannes.

Auf die Frage, ob und in welcher Weise sich die Solidarität der Schüler Jesu untereinander tatsächlich später bewährt hat, geht Veerkamp nicht weiter ein. Ihn beschäftigt stattdessen eine andere bohrende Frage:

Die Frage nach der Niederlage des Jahres 70 ist: Wozu noch eine messianische Vision? Denn die vernichtende Niederlage im Jahr 70 bedeutete für viele Messianisten das Ende ihres Messianismus. Für das rabbinische Judentum soll der Messianismus vorerst keine politische Priorität mehr haben. Für die Gruppe um Johannes ist das die eigentliche Herausforderung. Wenn der Messias nicht auf der Tagesordnung steht, was hat diese Gruppe als solche dann noch unter den Kindern Israels zu suchen?

Die Schüler Jesu stellen diese Frage mehrfach in der Form, dass sie wissen wollen, wohin er, der Messias, geht. Jesus wird sich dieser Frage stellen und sie eingehend beantworten.

Johannes 13,36-38: Jesu Gespräch mit Petrus über seine Nachfolge und seine Verleugnung

13,36 Spricht Simon Petrus zu ihm:

Herr, wo gehst du hin?

Jesus antwortete ihm:

Wo ich hingehe, kannst du mir jetzt nicht folgen;
aber du wirst mir später folgen.

13,37 Petrus spricht zu ihm:

Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen?

Ich will mein Leben für dich lassen.

13,38 Jesus antwortete ihm:

Du willst dein Leben für mich lassen?

Wahrlich, wahrlich, ich sage dir:

Der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast.

[25. Oktober 2022] Die Antwort (W413), die Simon Petrus auf seine in Vers 36 gestellte Frage: „Herr, wohin gehst du?“ von Jesus erhält, versteht Klaus Wengst in der Weise, dass Jesu „Aussage, dass die Schüler Jesus nicht folgen können, ... nicht definitiv“ ist; „sie gilt nur für die erzählte Zeit unmittelbar vor Jesu Tod. Danach werden sie ihm folgen.“ Damit (W414) bekommt Petrus im Grunde

dieselbe Antwort wie schon in 13,7. In der dort geschilderten Situation konnte er die Bedeutung der ihm von Jesus erwiesenen Fußwaschung nicht erkennen; er würde es aber „nach all dem“ vermögen. Jetzt kommt es darauf an, dass Jesus seinen Weg zu Ende geht: den Weg in den Tod, mit dem er Gott und Gott ihn verherrlicht. Diesen Weg geht er allein; kein Schüler kann ihn mit ihm gehen. Ist er ihn gegangen, wird es Leben aus der Frucht dieses Todes, wird es „Nachfolge“ geben.

Während „das Wort ‚folgen‘ ... bisher im Evangelium in erster Linie die unmittelbare Nachfolge hinter Jesus“ bezeichnete, bekommt es jetzt, „da Jesus weggeht und nachdem er sein Vermächtnis, einander zu lieben, ausgesprochen hat“, eine neue Bedeutung, nämlich dass es den Schülern trotz der Abwesenheit des Messias möglich ist, „dieses Vermächtnis zu verwirklichen“, indem sie sein Gebot erfüllen.

Petrus aber versteht die Antwort Jesu nach Vers 37 so „wenig wie in 13,8“ und fragt:

„Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen?“ Er will schon jetzt mit Jesus gehen und erklärt sich bereit, dafür sehr viel zu wagen: „Mein Leben will ich für dich einsetzen.“ Das erinnert unmittelbar an eigene Aussagen Jesu, der als der gute Hirte sein Leben für die Schafe einsetzt (10,15.17f.). Das ist das Ziel seines Auftrags, den er zu Ende führen wird. Angesichts dessen zeigt das Angebot des Petrus ein geradezu groteskes Unverständnis.

Sehr knapp hebt Wengst sodann die „Hintergründigkeit“ der johanneischen Aufnahme der synoptischen Tradition der Verleugnung durch Petrus hervor: Sie

wird dadurch unterstrichen, dass Jesus die Aussage des Petrus als Frage wiederholt und darauf die Verleugnung ankündigt: „Dein Leben willst du für mich einsetzen? [...] Es kräht kein Hahn, bis du mich dreimal verleugnet hast.“ Über diese Situation hatte die Ankündigung späterer Nachfolge in V. 36 schon hinaus gewiesen. Und das ist auch der wesentliche Ertrag der Einleitung dieser Rede, dass es Nachfolge Jesu geben wird, auch wenn er nicht mehr da ist, nämlich in der Erfüllung seines Vermächtnisses, des Gebotes, einander zu lieben.

Auch nach Hartwig Thyen (T613) missversteht Petrus, wie er

sich zuvor den Dienst der Fußwaschung durch seinen Herrn nicht gefallen lassen wollte (13,6ff), so ... auch jetzt wieder Jesu Rede von seinem Weggang und überhört förmlich das ‚neue Gebot‘, das die Jünger von nun an wechselseitig für einander verantwortlich macht.

Während „zahlreiche Ausleger die V. 34f mit dem ‚neuen Gebot‘ als eine sekundäre Einfügung durch den sogenannten ‚klichlichen Redaktor‘“ beurteilen, weil die neue Frage des Petrus in Vers 36 „so nahtlos an V. 33 anzuschließen scheint“, macht in den Augen von Thyen „erst das Liebesgebot, das die Jünger statt auf ihren Herrn, der sie verläßt, ganz und gar auf einander verweist, das Mißverständnis des Petrus völlig offenbar“ (T613f.):

Obgleich – auch für Johannes – fortan gilt: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40), meint Petrus immer noch, Jesus in seiner Liebe festhalten zu können. Aber wie er, als Jesus ihm die Füße waschen wollte, noch nicht begreifen konnte, was die Fußwaschung bedeutete, sondern das erst später verstehen sollte (13,7), so kann er, und so können seine Mitjünger, für die er spricht, Jesus *jetzt* noch nicht nachfolgen. Sie werden ihm freilich später nachfolgen und Petrus wird ihm sogar im qualifizierten Sinne seines Martyriums *nachfolgen* (vgl. 21,18f). Um das ‚Wohin‘ des Weggangs Jesu wissen einstweilen mit dem geliebten Jünger und Erzähler der Geschichte Jesu allein die Leser.

Dass Petrus bereit sein würde, mit dem Schwert für die Freiheit Jesu zu kämpfen und dabei sogar sein Leben für ihn hinzugeben, wird sich bei der Verhaftung Jesu zeigen. Aber dann muss er

sich von Jesus sagen lassen: „Stecke dein Schwert in seine Scheide! Soll ich denn etwa den Kelch nicht trinken, den der Vater mir gegeben hat?“ (18,11). Fast im Wortlaut nimmt Petrus auf, was Jesu als der gute Hirte gesagt hatte: *ho poimēn ho kalos tēn psychēn autou tithēsīn hyper tōn probatōn* {der gute Hirte setzt sein Leben für die Schafe ein} (10,11). Doch damit überschätzt er sich bei weitem. Denn allein auf diesem Sterben des guten Hirten für seine Schafe beruht und darin gründet die Neuheit des neuen Gebots. *Für Jesus* kann Petrus und wird Petrus sein Leben nur *vermittelt* hingeben, indem er es als Konsequenz des Gebots, einander zu lieben, für seine Brüder hingibt. ... Mit der Gegenfrage: „Du willst dein Leben *für mich* hingeben?“ gibt Jesus Petrus auf zu bedenken, daß die Relation des guten Hirten zu seinen Schafen unumkehrbar ist. „Amen, Amen ich sage dir: Ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen!“

Indem Thyen die zweifache Rede von der Liebe Jesu in 13,1 und 34 sowie „das zweifache Mißverstehen des Petrus in V. 7ff u. 36ff“ als eine absichtsvolle Umschließung des gesamten 13. Kapitels auffasst, sieht er sich in seiner Einschätzung bestätigt, dass der Abschnitt „13,31-38 nicht der Beginn der sogenannten ersten Abschiedsrede (13,31-14,31) ist, sondern unablösbarer Bestandteil unseres 13. Kapitels, das als Ganzes Jesu Abschiedsrede eröffnet und ihre Themen vorgibt.“

Ton Veerkamp⁹⁹⁵ betont zur Antwort Jesu auf die Frage des Petrus in Vers 36 die Unzugänglichkeit des Ortes, wohin der Messias Jesus gehen wird:

Der Messias geht an einen Ort, der für alle, „Juden“ oder „Christen“, unzugänglich ist. Auch Simon Petrus kann ihm nicht folgen, „später wirst du folgen“, ist die enigmatische {rätselhafte} Antwort auf die diesbezügliche Fra-

995 [Das neue Gebot, 13,30b-38](#), Abs. 12-16 (Veerkamp 2021, 308-309; 2007, 45-46).

ge Simons. Erst in Kap. 21 wird das deutlicher werden: Simon Petrus wird durch die gleiche Niederlage gehen müssen, durch die auch der Messias geht.

Was Petrus daraufhin Jesus entgegnet, deutet Veerkamp im Sinne einer dem Willen Jesu vollkommen entgegengesetzten messianisch-politischen Strategie:

Simon Petrus beschwört dem Jesus seine Bereitschaft zur messianischen *Dschihad*, sein Zelotentum, denn das bedeutet *tithesthai tēn psychēn*, seine Seele einsetzen. Jesus weist das Ansinnen Simons zurück, indem er dessen Verleugnung ankündigt. Denn dieser Ausdruck „Seele einsetzen“ hat zwar eine vertikale Dimension: der Messias als Hirte setzt seine Seele für seine Schafe ein, weil er dazu Vollmacht erhalten hat (10,18). Aus dieser Vertikale ergibt sich für die Schüler aber nur eine Horizontale (vgl. 1 Johannes 3,16), man kann sich für die Brüder einsetzen, aber nicht für den Messias, geschweige denn für Gott.

In diesem Zusammenhang deutet Veerkamp die Verleugnung des Petrus nicht als eine verwerfliche Tat, sondern geradezu als einen Akt der Einsicht, dass weder zelosig-militärische Abenteuer noch draufgängerische Selbstopferung den Zielen des Messias Jesus entsprechen:

Im Garten jenseits des Baches Kidron wird Simon versuchen, dem Messias auf seine Weise nachzufolgen, mit dem gezogenen Schwert. Im Hof des Großpriesters wird Simon das Naheliegende tun: er wird Jesus verleugnen; er wird begreifen, dass es mit dem gezogenen Schwert nicht geht, er wird endlich und politisch den Messias verstehen.

Der Messias wertet die Verleugnung nicht; er stellt nur fest, dass Simon, im Hof des Großpriesters vor die Wahl gestellt, in diesem Augenblick dem Messias nicht folgen *kann*. Er wird ihn „verleugnen“ *müssen*, also das Gegenteil dessen tun, was bei Johannes viermal *homologeîn* (zugeben) heißt (1,20 (zweimal); 9,22; 12,42).

Nach Veerkamp beurteilt der Evangelist Johannes hier die Haltung der führenden Messianisten wie Petrus extrem kritisch im Sinne einer Sympathie für die zelosigen Aufständischen in den Judäischen Kriegen:

Was Simon hier sagt, ist die Aufforderung zu einem neuen heroischen oder zelosigen Abenteuer. „Warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Meine Seele werde ich für dich einsetzen“ heißt: „Warum kämpfen wir nicht? Lasst uns für eine neue messianische Weltordnung die Römer bekämpfen.“ Solche Nachfolge wäre der Marsch ins Verderben – und war der Marsch ins Verderben in den Jahren 70 und 135.

Johannes 14,1: Auf Gott und Jesus vertrauen, damit das Herz nicht erschüttert wird

14,1 Euer Herz erschrecke nicht!
Glaubt an Gott und glaubt an mich!

[4. November 2022] „Lasst euch nicht erschrecken!“ So übersetzt Klaus Wengst (W415) Johannes 14,1a, wo wörtlich vom „Herzen“ der Schüler die Rede ist, denn (Anm. 62) gemäß „biblischer Anthropologie bezeichnet ‚Herz‘ nicht den Sitz des Gefühls, sondern vor allem den des Wollens, also das Personenzentrum.“ Indem Jesus nach „dem kurzen Gespräch mit Simon“ jetzt „wieder alle Schüler“ anspricht, geht er darauf ein, dass „durchaus Anlass zu erschrecken“ besteht:

für die Schüler angesichts der bevorstehenden Hinrichtung Jesu und für die Leser- und Hörerschaft in ihrer bedrängten Situation. Erlittene Ohnmacht versetzt in Schrecken. Der Hauptteil der Rede führt aus, warum die Schülerschaft Jesu sich dennoch nicht erschrecken zu lassen braucht. Was sie positiv gegen den Schrecken tun kann, stellt Jesus in der unmittelbar anschließend gegebenen weiteren Aufforderung programmatisch voran: „Vertraut auf Gott und vertraut auf mich!“

Dazu betont Wengst, dass hier „kein Nebeneinander auf unterschiedliche Personen bezogener Glaubensweisen“ gemeint ist, vielmehr setzt, wer „auf Jesus vertraut, ... „auf den in ihm präsenten Gott Israels“, womit Johannes 12,44 aufgenommen wird: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich geschickt hat.“ Außerdem verweist Wengst auf „eine biblische Analogie in Ex 14,31. Dort heißt es vom Volk Israel nach der Erfahrung der Rettung am Schilfmeer: ‚Und sie glaubten an den Ewigen und an Mose, seinen Knecht.‘“ Nachdem Israel (W416) „in dem hier erzählten Geschehen ‚die starke Hand‘ Gottes erblickten“, ist für sie der „Glaube an Mose ... nichts anderes als der Glaube an den durch ihn handelnden Gott.“

Diese Erfahrung Israels vom rettenden Glauben steht hinter der Aufforderung, nicht zu erschrecken, sondern auf den in Jesus präsenten Gott zu vertrauen. Sie hat sich in dem Bekenntnis verdichtet, dass Gott Jesus von den Toten aufgeweckt hat. Dieses Bekenntnis bezeugt „die starke Hand“ Gottes, die Jesu Hinrichtung nicht das Letzte sein ließ, was über ihn zu sagen ist. Dass Johannes in dieser Rede Jesus aus österlicher Perspektive sprechen lässt, zeigte sich schon gleich am Beginn in 13,31f. und wird sich noch mehrfach zeigen. Er bezeugt so Israels Gott als im Kreuzestod Jesu in tiefste Erniedrigung mitgehenden und sie überwindenden Gott. An ihm macht sich der Glaube fest; auf ihn wird das Vertrauen gesetzt. Nur deshalb ist die Aufforderung, sich nicht erschrecken zu lassen, angesichts der bedrängenden Erfahrungen kein leeres Wort, sondern hat Grund.

Hartwig Thyen (T616) beschäftigt sich vor seiner Auslegung des ersten Verses von Kapitel 14 nochmals mit der umstrittenen Frage, wo Jesu Abschiedsreden genau beginnen. Einerseits bekräftigt er seine Einschätzung, die Verse 31-38 des Kapitels 13 „nicht von der Mahl- und Fußwaschungsszene“ zu lösen, um sie „als die *Eröffnung* der sogenannten ‚Abschiedsrede‘ (bzw. Abschiedsreden) von Joh 14-17 zu behandeln..., weil zu den unverständigen und zweifelnden Jüngern neben Judas, der Jesus

ausliefern sollte, auch Petrus gehört, der ihn dreifach verleugnen sollte.“ Andererseits aber folgt Thyen

jedoch Segovias⁹⁹⁶ Behandlung von Joh 13-17 als einer ebenso typischen wie *einheitlichen* „Farewell Type-Scene“, zu der Joh 13 die Szenerie und den *literarischen* ‚Sitz im Leben‘ liefert. Die Hinzunahme dieses gesamten Kapitels zu der folgenden Abschiedsrede und dem abschließenden Gebet Jesu zum Vater ist um so notwendiger als die Weinstockrede von Joh 15 ebenso als die Reinterpretation von Joh 13 einschließlich des Liebesgebots (V. 34f) verstanden sein will, wie sich Joh 16 als eine in neue Dimensionen vorstoßende Reinterpretation von Joh 14 erweisen wird. Und endlich muß auch Jesu Gebet zum Vater (Joh 17) als die reinterpretierende Klimax des gesamten Aktes (Kap. 13-17) begriffen werden, der Jesu Abschied von seinen Jüngern und dessen Folgen für sie thematisiert.

Dass die eigentliche Abschiedsrede Jesu mit 14,1 eröffnet wird, bekunden einige Handschriften Thyen zufolge dadurch (T617), dass sie „der Mahnung Jesu: ‚Euer Herz erschrecke nicht!‘, die Worte *kai eipen tois mathetais autou* {und er sagte den Jüngern} voranstellen“, was auch „in der späteren Einteilung des Evangeliums in Kapitel seine Entsprechung“ findet.

Das Verb *tarassō* {erschrecken},

das jetzt die Gemütsverfassung der Jünger angesichts des bevorstehenden Weggangs Jesu spiegelt, diene zuvor bereits dreimal, nämlich in 11,33; 12,27 und 13,21, der Beschreibung von Gemütsbewegungen Jesu.

Johannes Beutler,⁹⁹⁷ demzufolge in diesem „wiederholten Gebrauch des Lexems *tarassō* ein intertextuelles Spiel mit dem Doppelpsalms 42/43 vorliegt“, betrachtet „nun auch 14,1-14 als einen um diesen Psalm kreisenden Midrasch“. Insbesondere führt er die bei Johannes nur in 14,1 erscheinende Aufforderung: *pisteuete eis ton theon* {vertraut auf Gott}, auf die im Kehrsvers des Psalms (42,6.12; 43,5) dreimal vorkommende „Selbstaufforderung zum Vertrauen auf Gott (*elpison epi ton theon* {hoffe auf Gott})“ zurück.

Die beiden Glieder des Satzes „mit dem zweifachen *pisteuete* {glaubt}, das zunächst mit *eis ton theon* {an Gott} und danach mit *eis eme* {an mich} verbunden ist“, begreift Thyen im Sinne einer ergänzenden Erläuterung. Das verbindende *kai* wäre dann „etwa mit *das heißt*“ wiederzugeben (T618):

996 Thyen beruft sich auf F. F. Segovia, *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991. Auf ein Zitat aus diesem Buch in diesem Abschnitt weise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern hin.

997 Thyen bezieht sich auf Johannes Beutler, ‚Habt keine Angst‘. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh. 14), SBS 116, Stuttgart 1984.

Wie der Glaube an Gott den Glauben an Jesus als seinen Gesandten impliziert, so impliziert das Glauben an Jesus den Glauben an den Vater, der ihn gesandt hat [vgl. Segovia 81].

Abwegig erscheinen Thyen die Auslegungen von Fischer und Bultmann.⁹⁹⁸ Fischer begreift das erste *pisteuete* {ihr glaubt} als Indikativ und paraphrasiert den Satz dann so: „Da ihr an Gott glaubt, d. h. doch nicht zu denen gehört, die sehen und doch nicht sehen (9,39-41), hören und doch nicht hören, sondern vielmehr die Ehre sucht, die vom alleinigen Gott kommt (5,44), so glaubt an mich“. Doch der damit von Fischer bei den Jüngern vorausgesetzte Glaube an Gott, der den Glauben an Jesus gewissermaßen erst ermöglichen soll, wird dem Text u. E. ebensowenig gerecht wie Bultmanns Interpretation des Satzes: „Glaubt ihr an Gott?, Dann glaubt ihr auch an mich; denn an Gott könnt ihr ja nur glauben durch mich!“

Einleuchtend findet Thyen dagegen die Wiedergabe des Textes von Hans-Joachim Iwand,⁹⁹⁹ „der in seine Auslegung viel stärker den Kontext mit dem Trostwort Jesu an die wegen seines Weggangs verstörten Jünger einbezieht“:

„Bewährt euren Glauben an Gott an mir! An diesem meinem Weggang und Hingang. Erst dann ist es der durch die Endlichkeit durchbrechende, sich ihr gegenüber kräftig erweisende Glaube. Gott Vater kann nicht von unseren Augen weggenommen werden, ihn hat niemand gesehen, aber durch den Sohn kommt Sehen und Nichtsehen, kommt die Negativität, kommt der *Tod* als Aufgabe der Bewältigung für den Glauben ins Spiel“.

Ton Veerkamp¹⁰⁰⁰ übersetzt Johannes 14,1 mit den Worten:

Euer Herz sei nicht erschüttert.

Setzt euer Vertrauen auf GOTT, euer Vertrauen setzt auf mich.

Diese Aufforderung ist ein Wagnis, eine Zumutung. Sie versteht sich keineswegs von selbst. Sie kann und muss erst im Folgenden ausgeführt und begründet werden:

Natürlich sind sie erschüttert. Wie kann man angesichts der Katastrophe des Jahres 70 nicht erschüttert sein? Jesus sagt, er gehe hin, damit die Schüler da sein werden, wo Jesus da sein werde. Deswegen sollen ihre Seelen nicht erschüttert sein, wie die Seele des Messias angesichts des Todes des Freundes

998 Thyen zitiert Günter Fischer, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f. EHST 38, Bern Frankfurt 1975, 26, und Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 463.

999 Thyen zitiert Hans-Joachim Iwand, Himmelfahrt: Joh 14,1-14. In: Ders., Predigtmeditationen, Göttingen, 4. Aufl. 1984, 642.

1000 [Der erste Einwand: Wir wissen nicht, wo du hingehst, 14,1-7](#), Abs. 1-2 (Veerkamp 2021, 309-310; 2015, 109 und 2007, 46).

erschüttert war, 11,33, und er das vor der Menge zugab, 12,27. Jetzt will er den Psalm 6 nicht beten: „Meine Seele ist erschüttert.“ Vielmehr wird die Niederlage der Wendepunkt sein. Das Kreuz sei seine Erhebung und die Erhebung sei die Wende, er werde so alle zu sich ziehen. So hörten wir es in 12,27-33.

Wie schwer es Jesu Schülern fällt, auf Jesus zu vertrauen, zeigen die drei Einwände, die Thomas, Philippus und der andere Judas gegen diese Zumutung Jesu vorbringen werden.

Johannes 14,2-3: Jesus geht hin, um den Seinen einen Ort auf Dauer zu gründen

14,2 In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen.
Wenn's nicht so wäre, hätte ich dann zu euch gesagt:
Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten?

14,3 Und wenn ich hingehere, euch die Stätte zu bereiten,
will ich wiederkommen und euch zu mir nehmen,
auf dass auch ihr seid, wo ich bin.

[5. November 2022] Jesu Mahnung, sich nicht erschüttern zu lassen, sondern auf Gott und ihn selbst zu vertrauen, begründet er Klaus Wengst zufolge (W416), indem er

seinen Weggang in mehreren Aspekten positiv entfaltet. Zunächst verbindet er {in Vers 2} mit ihm das aus seiner jüdischen Tradition bekannte Motiv von den Wohnungen im Haus des Vaters: „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Würde ich euch andernfalls sagen: Ich gehe, euch einen Platz zu bereiten?“ Das hat er im bisherigen Evangelium so nicht gesagt, aber der Sache nach ist damit das 12,25f. Ausgeführte aufgenommen.

Bekannt ist (W417) das „Motiv von den himmlischen Wohnungen“ vor allem aus dem äthiopischen Henochbuch.¹⁰⁰¹ Dort spricht

der ans „Ende der Himmel“ versetzte Henoch: „Und ich sah dort eine andere Vision: die Wohnungen der Heiligen und die Ruheorte der Gerechten. Hier sahen meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln seiner Gerechtigkeit und ihre Ruheorte bei den Heiligen. [...] Und ich sah ihre Wohnungen unter den Fittichen des Herrn der Geister“ (1. Hen 39,4f.7). Der Kontext des Henochbuches zeigt, dass es bei der Vorstellung von den himmlischen Wohnungen nicht um die Illusion eines Wolkenkuckucksheimes geht, sondern um das auf unbedingtem Vertrauen auf Gott gründende Einfordern eines Ortes, an dem die Mächtigen der Erde, die über Leichen gehen, keine Macht mehr haben. Dieses Vertrauen und Einfordern führen zu einer widerständigen Praxis gegen eine ungerechte und gemeine Welt.

1001 Wengst zitiert das [äthiopische Henochbuch](#) nach S. Uhlig, JSRZ V 6, Gütersloh 1984.

Außerdem verweist Wengst auf einen rabbinischen Bericht¹⁰⁰² „über das Martyrium des Rabbi Chanina ben Teradion“, in dem erzählt wird,

dass der Präfekt auch die Torarolle verbrennen lässt, aus der der Rabbi gelehrt hat. Er bekommt daraufhin gesagt: „Mein Herr, bilde dir nicht ein, dass du die Tora verbrannt hast. Denn an den Ort, von dem sie ausging, ist sie zurückgekehrt: zum Haus ihres Vaters.“ Dieses „Haus des Vaters“ ist ein unangreifbarer Zufluchtsort für alles, was zu Gott gehört. Dass die Tora einen solchen Ort hat, lässt trotz Verbot an ihr festhalten, sie auslegen und sie praktizieren.

Mit seinem Weggang erhält Jesus diesen Ort und er verspricht seinen Schülern, ihnen an ihm einen Platz zu bereiten. Er tut damit endzeitlich für seine Schüler das, was nach einer rabbinischen Tradition¹⁰⁰³ die *sch'chináh* {Einwohnung der Ehre Gottes} für Israel während des Wüstenzuges getan hat: „Entsprechend einem Vortrupp, der seinen Truppen voranzog und ihnen einen Ort bereitete, an dem sie lagerten, so zog Gott in seiner Gegenwart Israel voran und bereitete ihnen einen Ort, an dem sie lagerten.“

Obwohl nicht alle Traditionen, auf die sich Wengst beruft, an einen Ort denken lassen, der im Himmel zu finden ist, sieht er in seiner Auslegung von Vers 3 den Blick Jesu „weiterhin auf die himmlische ‚Bleibe‘“ gerichtet, die dieser seinen Schülern ausdrücklich zusichert:

„Und wenn ich gegangen bin und euch einen Platz bereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen.“ Johannes nimmt hier die Erwartung seiner Tradition vom endgültigen rettenden Kommen Jesu auf. Er verwirft sie nicht. Sie ist eine Dimension auch seiner Hoffnung. Mit der Folge, die das Kommen Jesu hat, setzt er jedoch zugleich einen neuen Akzent: „sodass, wo ich bin, auch ihr seid“. Das erinnert an 12,26, wo Jesus von der Nachfolge als dem Ort seiner Gegenwart gesprochen hat. Die Gegenwart ist für seine Schülerschaft kein bloßer Wartestand. Das wird die Fortsetzung der Rede deutlich machen, in der anschließend nicht zufällig die Metapher des Weges eine Rolle spielt. Das „Bleiben“ vollzieht sich im Gehen eines bestimmten Weges.

Auch Hartwig Thyen (T618) sieht Jesus „am Ende seines Erdenweges“ gleichsam unterwegs zum „himmlischen Heiligtum“, das er in Vers 2 das „Haus seines Vaters mit seinen vielen Wohnungen“ nennt und das in enger Beziehung zu „dessen irdischem Abbild, dem Tempel Jerusalems“, steht, denn in „der Erzählung von der Tempelreinigung, hatte er zuvor bereits den Jerusalemer Tempel das ‚Haus seines Vaters‘ genannt (2,16) und sein Tun hatte seine Jünger daran erinnert, daß geschrieben steht:

1002 Wengst zitiert Siphre ad Deuteronomium § 307 in: *sifrej al sefer d'varim*, hg. v. L. Finkelstein u. H. S. Horovitz, Nachdruck New York 1969 (Berlin 1939), 346.

1003 Wengst zitiert SifBam § 82 (Sifre zu Num *sifrej al sefer bamidmar ve-sifrej suta*, hg. v. H. S. Horovitz, Nachdruck Jerusalem 1992 [Leipzig 1917]), 78.

„Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren“ (Ps 69,10; s. o. Zu 2,17).“ Auch zu diesem Vers erblickt Thyen in Psalm 43,3 eine Parallele, wo sich der Beter, fern „von Gottes Heiligtum“, nach den *skēnōmata* {der Wohnung, wörtlich: den Zelten} Gottes sehnt:

Das im NT nur hier und in Joh 14,23 vorkommende und in der LXX einzig in 1Makk 7,38 erscheinende Lexem *monē* {Bleibe}, das Joh hier anstelle der *skēnōmata* des Psalms benutzt, muß hier wohl als ad-hoc-Substantivierung des Verbums *menein* {bleiben} begriffen werden, das in unserem Evangelium vierzimal erscheint ...

Mit einem Zitat von E. Fuchs¹⁰⁰⁴ bestimmt Thyen das, was Johannes mit dem Wort *monē* bezeichnet, noch einmal anders als räumlich auf den Himmel bezogen (T619):

„Das johanneische Bleiben hebt in die Liebe. Sie ist der wahre Raum und die ewige Zeit, das der Welt verkündigte Dasein Gottes in unserer Existenz. Was Bultmann das eschatologische Ereignis nennt, das erschließt sich bei Johannes als der Raum, von dem das Wort sagt, daß Gott in uns bleibt und wir in ihm“.

Die zweite Hälfte von Vers 2 übersetzt Thyen in der üblichen Weise: „Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt, daß ich hingehe, euch die Stätte zu bereiten?“, auch wenn „Jesus seinen Jüngern dergleichen – zumindest wörtlich – bisher noch gar nicht gesagt“ hat.

Doch der Sache nach hat er ihnen das durchaus bereits gesagt: „Wenn einer mir dienen wird, dann wird er mir nachfolgen, und wo ich bin, da wird mein Diener auch sein“ (12,26) und: „Und ich, wenn ich erhöht bin von der Erde, werde ich alle zu mir ziehen“ (12,32).

Ausführlicher als Wengst beschäftigt sich Thyen zu Vers 3 (T620) mit der umstrittenen Bedeutung der neuen „Information, die dieser Vers bietet..., daß Jesus jetzt erklärt, nachdem er hingegangen sei und seinen Jüngern ihren Platz bereitet habe, werde er *wiederkommen und sie zu sich nehmen*“:

Wenn Jesus hier dem intimen Kreis seiner um ihn versammelten Jünger verheißt, daß er wiederkommen und sie zu sich nehmen werde, damit sie da, wo er ist, ihre ewige Bleibe finden, so darf man diese Verheißung trotz ihrer fraglos apokalyptischen Metaphorik keinesfalls unmittelbar oder gar ausschließlich auf seine endzeitliche Parusie {Wiederkunft} und das Gericht über Lebende und Tote beziehen.

Zur Begründung weist Thyen zunächst darauf hin, dass „die Parusie des Menschensohnes in der urchristlichen Tradition ein Vorgang vor der Öffentlichkeit des Kosmos“ ist. Der johanneische Jesus spricht hier aber von einem Wiederkommen, das

1004 Thyen zitiert E. Fuchs nach dem Vorwort zum Buch seines Schülers Jürgen Heise, *Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften*, HUTH 8, Tübingen 1967, III.

gerade dem Kosmos nach Johannes 14,18-19 verborgen bleibt. Außerdem fügt er folgendes Argument hinzu:

Zudem müßte man dann für die meisten der hier Angeredeten zwischen ihrem Martyrium oder ihrem natürlichen Sterben und jener noch ausstehenden Parusie einen *Zwischenzustand* konstruieren und die *monai* nicht als Orte des ewigen Bleibens, sondern als bloß vorläufige Asyle begreifen. Doch von einem derartigen Zwischenzustand weiß Johannes nichts. Für ihn gilt vielmehr, daß jeder, der an Jesus glaubt, leben wird, auch wenn er stirbt, und daß jeder, der lebt und an ihn glaubt, in Ewigkeit nicht sterben wird (11,25f; vgl. 5,24f). Das berechtigt freilich nicht dazu, Jesu vierfach wiederholte Verheißung, *am Jüngsten Tage* werde er jeden, den der Vater ihm ‚gegeben‘ oder ‚zu ihm gezogen hat‘, *auferwecken* (6,39 f.44.54; vgl. 3,36; 5,28f) als eine mit der vermeintlich rein präsentischen Eschatologie unseres Evangeliums unvereinbare Glosse einer ‚kirchlichen Redaktion‘ auszuscheiden. Ausscheiden muß man vielmehr alle Versuche, den auferstandenen Jesus unserem landläufigen Verständnis der Zeit und ihrem kalendarischen Diktat zu unterwerfen.

Um diesen Gedankengang zu untermauern, beruft sich Thyen erneut auf Friedrich-Wilhelm Marquardt,¹⁰⁰⁵ der sehr betont davon spricht, dass Gott

durch die österliche „Befreiung Jesu von der Macht des Todes“ ... zugleich „das zerstörerische Wesen der Ungleichzeitigkeit“ beseitigt und Jesus das „unter der Herrschaft der Todes-Endgültigkeit“ undurchdringliche Tor zwischen den ‚Gezeiten‘ der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft „sperrangelweit geöffnet“ [hat].

Für Thyen sind daher im Sinne des Johannes „alle Konstruktionen von ‚Zwischenzuständen‘ ebenso wie die Rede von einer die Synoptiker vermeintlich bedrängenden ‚Verzögerung der Parusie‘ törichte *Mißverständnisse*“, zumal Neugebauer¹⁰⁰⁶

im Blick auf die jüdischen Apokalypsen und zumal auf die Testamenten-Literatur darauf aufmerksam macht, daß „die Kombination unterschiedlicher eschatologischer Konzepte in einer Schrift ... nichts Besonderes“ sei...

Auch auf Barrett¹⁰⁰⁷ beruft sich Thyen zustimmend (T620). Dieser

sieht das *palin erchomai* {ich komme wieder} „auf das eschatologische Kommen Jesu oder jedenfalls auf sein Kommen zu dem einzelnen Jünger bei des-

1005 Thyen zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd 2, München & Gütersloh, 1992, 302 und 287.

1006 Thyen zitiert Johannes Neugebauer, Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden, BWANT 7/20, Stuttgart, Berlin und Köln 1995, 137.

1007 Thyen zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 447. Auf ein weiteres Barrett-Zitat weise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern hin.

sen Tod“ bezogen und fügt dem treffend hinzu: „Aber die anschließende Rede, in der das Thema des ‚Gehens und Kommens‘ ständig wiederholt wird, zeigt deutlich, daß das Denken des Joh über das Kommen Jesu sich keineswegs in der älteren, synoptischen Vorstellung der Parusie erschöpft. Die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern, ihre wechselseitige Einwohnung (*monē – menein* {Bleibe – bleiben}) wird nicht bis zum Jüngsten Tag oder auch bis zum Todestag eines Jüngers aufgeschoben“. Daß sich Jesu Rede von seinem Gehen und Kommen nicht in der synoptischen Parusievorstellung „erschöpft“, erscheint uns als eine glückliche Formulierung, da so der Gedanke der Parusie mit seinen kosmischen und universalen Implikationen nicht bestritten, sondern im Blick auf die unzerstörbare Gemeinschaft Jesu mit den Seinen vertieft wird.

Schließlich zieht Thyen Erwägungen von Dodd¹⁰⁰⁸ in Betracht, „der in Joh 14,2f ‚die engste Annäherung an die traditionelle Sprache der kirchlichen Eschatologie“ sieht:

„Nun ist es sicherlich klar, dass die ‚Wiederkunft‘ Christi in einem anderen Sinne zu verstehen ist als in der gängigen christlichen Eschatologie. Sie besteht darin, daß nach und wegen des Todes Jesu seine Nachfolger in die Vereinigung mit ihm als ihrem lebendigen Herrn und durch ihn mit dem Vater eintreten und so in das ewige Leben eingehen werden. Das ist es, was er meinte, als er sagte: ‚Ich komme wieder und nehme euch zu mir, damit auch ihr seid, wo ich bin.‘ (vgl. auch 17,24)“. Doch wenn der Auferstandene seinen Jüngern bei Mt verheißt: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (28,20), ohne daß der Evangelist die traditionelle Erwartung der weltöffentlichen Parusie Jesu deshalb preisgegeben hätte, ist die Differenz zur „gängigen christlichen Eschatologie“ wohl doch nicht so groß, wie sie oft dargestellt wird.

Besonders interessant finde ich Thyens weiteren Hinweis auf Barrett [445f.], der „mit guten Gründen davon“ spricht,

daß die johanneische Eschatologie zwar modifiziert, jedoch „nicht so sehr ‚realisiert‘, als vielmehr individualisiert“ sei. „Denn Jesus kommt zu dem Gläubigen wahrscheinlich bei seinem Tod, um ihn in die himmlische Wohnung aufzunehmen. Ob man dies nun (wie Bultmann es tut) als gnostische Eschato-

1008 Thyen zitiert Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 8. Aufl. 1968, 404f., der in Johannes 14,2f. „the closest approach to the traditional language of the Church’s eschatology“ sieht, mit den oben von mir übersetzten Worten: „By now it is surely clear that the ‚return‘ of Christ is to be understood in a sense different from that of popular Christian eschatology. It means that after the death of Jesus, and because of it, His followers will enter into union with Him as their living Lord, and through him with the Father, and so enter into eternal life. That is what He meant when He said, ‚I will come again and receive you to myself, that where I am you too may be“ (cf. also XVII 24)“.

logie beschreiben sollte, ist nicht klar; jüdische Eschatologie erfuhr eine ähnliche Transformation nach 70 n. Chr. ... Martyn¹⁰⁰⁹ sagt, Johannes modifiziere die Hoffnung auf eine Heimat im Himmel (14,2) in die Realität einer Heimat auf Erden (V. 23); Joh scheint aber doch eher beide Vorstellungen nebeneinander beizubehalten“.

Vor diesem Hintergrund ist nun doch zu fragen, ob Johannes tatsächlich die jüdische endzeitliche Erwartung des Lebens der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker auf Erden unter dem Himmel Gottes individualisiert und verjenseitigt hat.

Für Thyen scheint außer Frage zu stehen, dass es hier um das himmlische ewige Leben jedes Christen geht. Allerdings zeigt in seinen Augen der „chiastische {Anordnung über Kreuz} Aufruf *pisteuete eis ton theon kai eis eme pisteuete* {wörtlich: glaubt an Gott und an mich glaubt} (14,1)“ (T621f.),

daß das ‚in Christus‘ bereits eröffnete ‚ewige Leben‘ kein sicherer Besitz ist, sondern allen Anfechtungen und Anläufen des ‚Fürsten dieser Welt‘ gegenüber ständig in Glaube, Hoffnung und Liebe bewährt werden muß. Auch für das Evangelium muß deshalb gelten, was 1Joh 3,2 so expliziert: „Geliebte, schon jetzt sind wir Gottes Kinder. Doch noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es offenbar werden wird, daß wir ihm dann gleich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist“. Dieser Satz liest sich geradezu wie ein Kommentar zu Joh 14,2f...

Ton Veerkamp¹⁰¹⁰ distanziert sich anders als Wengst und Thyen von der in der christlichen Kirche schon sehr früh selbstverständlich gewordenen Auffassung, dass Johannes 14,2-3 auf ein himmlisches Jenseits zu beziehen sei:

Jetzt geht Jesus ins Detail: er wird „einen Ort gründen“. Schon sehr bald wurden diese Worte dahingehend verstanden, dass Jesus jenseits dieser Erde und dieses Lebens einen bleibenden Wohnort für die einrichten wird, die an ihn glauben. Das ist eine Vertröstung auf ein Jenseits, das Johannes gar nicht kannte. Dennoch rückt bei ihm die real-irdische Perspektive der *zōē aiōnios*, des Lebens der kommenden Weltzeit, in weite Ferne. Zwar ist „Himmel“ bei Johannes der Bereich, aus dem der *bar enosch*, der MENSCH, stammt und in den er zurückkehrt, aber nirgends ist bei ihm der Himmel eine Perspektive für Menschen. Wir können den Text nicht verstehen, wenn wir uns von einer verbreiteten (früh-)christlichen Verjenseitigung leiten lassen. Jesus macht sich für die Schüler nicht auf himmlische Wohnungssuche. Die *monē* ist ein dauerhaft-

1009 Barrett zitiert J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, 139.

1010 [Der erste Einwand: Wir wissen nicht, wo du hingehst, 14,1-7](#), Abs. 3-8 (Veerkamp 2021, 310-311; 2007, 46-47). Die Übersetzung von 14,2-3 mit den darauf bezogenen Anmerkungen 425 bis 427 steht dort in Abs. 1 (Veerkamp 2021, 309-310; 2015, 109 und 108).

ter Aufenthalt auf Erden, „Aufenthalt für viele“. Das Haus des VATERS ist nicht der Himmel.

So selbstverständlich, wie Thyen die Jenseitigkeit des von Jesus gegründeten Ortes voraussetzt, so kategorisch wird diese also von Veerkamp bestritten. Aber kann er das auch begründen? Immerhin verweist er selbst am Rande (Anm. 429) auf „eine lebhafte Debatte“, die es „nicht nur im rabbinischen Judentum, sondern auch in Kreisen, die die apokalyptische Literatur geschaffen haben“, darüber gab, „was mit den Gerechten geschieht, nachdem sie gestorben sind und bevor die kommende Weltzeit eintritt“. Zwar erwähnt er nur, dass für diese Zwischenzeit „der *gan 'eden*, also der Garten Eden, als vorübergehender Ort“ angegeben wird, aber nach Wengst gab es ja auch jüdische Traditionen, vor allem in 1. Henoch 39, die von Wohnungen der Gerechten im Himmel erzählen. Genau das Letztere geschieht im Johannesevangelium jedoch an keiner Stelle. Nirgends wird ein Blick in den Himmel geworfen, an keiner Stelle werden Stationen einer Himmelsreise Jesu beschrieben, in Johannes 20,17 stellt Jesus sogar den Prozess seines Aufsteigens zum VATER ausdrücklich als „noch nicht“ abgeschlossen dar.

Schauen wir einmal genau an, wie Ton Veerkamp die Verse 14,2-3 übersetzt:

14,2 Im Haus meines VATERS ist für viele ein Ort von Dauer.
Wenn nicht, hätte ich es euch gesagt,
denn ich gehe ja hin, euch einen Ort zu gründen.
14,3 Und wenn ich gegangen bin und euch einen Ort gegründet habe,
wiederum komme ich, um euch anzunehmen zu mir selbst,
damit auch ihr seid, wo ICH BIN.

Zum Ausdruck *monai pollai* {wörtlich: viele „Bleiben“} in Vers 2 schreibt Veerkamp (Anm. 425):

Monai, der Plural von „Bleibe“, ist schwierig. In der LXX gibt es das Wort nicht (außer 1 Makkabäer 7,38, wo es wohl *maqom* bedeutet). Wir haben in der Anm. zu 1,32 über das Verb *menein* gesagt, es habe als Hintergrund *'amad* oder *qum*. Freilich steht in der nächsten Zeile *topos, maqom*. *Monē* zeigt den Aspekt der Dauer, ein dauerhafter Ort. „Bleibe“ hat aber in der Gegenwartsprache die Bedeutung von „Dach überm Kopf“. Wir müssen diesen ganz bestimmten *maqom* umschreiben: „für viele ein Ort von Dauer“.

Wenn *monē* also gleichbedeutend mit *topos* oder *maqom*, „Ort“, verwendet wird, wie ist dann der Ausdruck *hetoimasai topon hymin* {euch einen Ort zu bereiten}, zu begreifen? Veerkamp versteht ihn auf dem Hintergrund biblischer Stellen, die von dem Ort handeln, wo Gott seinen befreienden NAMEN wohnen lässt (Anm. 426):

In 1 Chronik 15,1 ist die Rede davon, dass David dem Bundesschrein einen Ort begründet oder stiftet (hebräisch *wa-jakhun maqom*, griechisch *hētoimasen ton topon*). Auf alle Fälle ist *topos* in diesem Zusammenhang nicht irgendein

beliebiger Ort, sondern der Ort überhaupt, das Haus Gottes (des VATERS), pars pro toto Jerusalem bzw. Land Israel (vgl. Genesis 13,14, wo das Land, das Gott dem Abraham zeigt, *maqom*, „Ort“, genannt wird. Das Haus Gottes (der Ort, *maqom*, den Gott erwählt, dort SEINEN NAMEN wohnen zu lassen, Deuteronomium 12,11 usw.) ist der einzige Ort für jenes Israel, das dem Messias vertraut. Der Messias gründet einen Ort, der anders als das Haus Gottes in Jerusalem ein Ort von Dauer (*monē*) sein wird, ein Ort, der nicht zerstört wird. Der Himmel ist damit ganz sicher nicht gemeint, eher die messianische Gemeinde selbst.

Soweit die auf seine Übersetzung bezogenen Anmerkungen Veerkamps aus dem Jahr 2015. Bereits in seiner Auslegung im Jahr 2007 begreift er den von Jesus gegründeten Ort bei Johannes in einer ähnlichen Weise, wie in den paulinischen Schriften von der messianischen Gemeinde als dem Leib Christi die Rede ist:

Bei Johannes, überhaupt in der ganzen Schrift, beherbergt nicht der Himmel, sondern die Erde den kommenden Ort (vgl. Psalm 115,16).

Im Gespräch mit der samaritanischen Frau war die Rede von der *Zeit*, wo man sich „dem VATER (NAMEN) inspiriert und in Treue verneigt“ (4,23), aber nicht vom *Ort*, oder eher vom *Nicht-Ort*: weder in Jerusalem noch auf diesem Berg (Gerizim).

Hier ist aber vom *Ort* die Rede und nicht von der *Zeit*. Im Gespräch nach der Vertreibung der Kaufleute und Geldwechsler aus dem Heiligtum ist vom Abriss des Heiligtums und von seiner Errichtung nach drei Tagen die Rede (2,19), aber Johannes sagt ausdrücklich, damit meine Jesus *das Heiligtum seines Körpers*. Der Ort, *ho topos*, *ha-maqom*, ist das Heiligtum. Für Johannes ist der Ort das Heiligtum, das nach drei Tagen errichtet wird, der Körper des Messias (*sōma Christou*, vgl. Epheser 4,12), die messianische Gemeinde.

Besonders schwierig und der Auslegung bedürftig schätzt Veerkamp die Wendung *palin erchomai kai paralēmpsomai hymas pros emauton* ein, die er folgendermaßen übersetzt:

„Wiederum komme ich, um euch aufzunehmen zu mir selbst.“ Die Aussage dieses Satzes wird bestimmt durch den folgenden Finalsatz: „damit auch ihr seid, wo ich bin“. Bei Matthäus ist die Sache klar: Der *bar enosch*, MENSCH, kommt auf den Wolken des Himmels, um die Lebenden und die Toten zu richten, die Freigesprochenen kommen „in das Königreich, für sie bereitet, *basi-leian hētoimasmēnē*“, 25,34. Johannes sagt etwas anderes. Bei ihm wird auch etwas „bereitet“ (*hetoimazein*), statt des Königreichs ist es bei Johannes der *Ort*. Es gibt bei ihm kein finales Gerichtsverfahren. Wer dem Messias Jesus nicht vertraut, ist bereits verurteilt, er ist verloren, er hat keinerlei Perspektive mehr. Für so einen Menschen kommt nur das, was ohnehin schon ist: die Todesordnung Roms.

Aber was konkret meint Johannes, der an anderen Stellen die Vorstellung vom Königreich Gottes durch das Leben der kommenden Weltzeit ersetzt, mit dem *Ort*, den Jesus für diejenigen gründet, die auf ihn vertrauen?

Der Ort ist ohne Zweifel jene *Synagoge*, in die Jesus ganz Israel zusammenführen wird. Das ist der Ort Jesu, dort werden die Schüler sein.

Aber es bleibt „eine Spannung zwischen *hingehen* und *wiederum kommen*. Diese Spannung wird in 20,17 verschärft durch das Wort *noch nicht*.“ Das heißt: Jesu Hingehen in seinen Tod, sein Aufsteigen zum VATER mündet nicht einfach in einen nahtlosen Übergang zu einem Weiterleben Jesu im Himmel, an dem später auch alle anderen im Glauben an Jesus Verstorbenen teilhaben werden. Erst recht (Anm. 427) geht Jesus

nicht in den Himmel, um wiederzukommen, sondern er geht den Weg, den er gehen muss, den Weg in seinen Tod; er kommt am Tag eins der Schabbatwoche (20,19), um den Schülern die Inspiration der Heiligung einzuhauchen. Dann ist der Ort gegründet, wo Jesus und seine Schüler sind, die messianische Gemeinde.

Damit besteht Veerkamp – wie schon in seiner Auslegung [von Johannes 10,17-18](#) – darauf, das Wort *palin* nicht generell mit „wieder“ zu übersetzen, sondern hier im Sinne einer Steigerung (oder später in 16,16ff. gar Entgegensetzung) zu verstehen.

Letzten Endes besteht die unauflösbare Spannung darin, dass Jesu Aufstieg zum VATER erst dann vollendet ist, wenn das Leben der kommenden Weltzeit tatsächlich angebrochen ist – was bis heute nicht der Fall ist. Aber das kann nach Johannes nur geschehen, wenn die messianische Gemeinde, in der durch „die Inspiration der Heiligung“ (wie Veerkamp den Heiligen Geist umschreibt) die von Jesus gebotene *agapē*, „Solidarität“, in die Tat umgesetzt wird, eine Art Platzhalter für die Sammlung ganz Israels darstellt. Mit dem „Kommen“ Jesu muss also mehr gemeint sein als „nur die Errichtung des Körpers des Messias, der messianischen Gemeinde“:

Durch das Wörtchen *vielmehr* (*palin*) bleibt eine offene Stelle. *Vielmehr* hört ein Jude im Wort *Ort* das politisch-irdische Zentrum Israels. Das Kommen des Messias hat die Zusammenführung der auseinandergesprengten Gottgeborenen als Ziel (11,52), und dafür ist ein irdischer *Ort* nötig. Die messianische Gemeinde ist unter den realen römischen Verhältnissen der *einstweilige* Ort. Die messianische Gemeinde hält für Israel die irdische, *ortsgebundene* Zukunft des Messias offen. Wir werden bei der Besprechung von 21,22 noch einmal auf dieses Kommen eingehen müssen.

Bedenkt man, dass schon bald die messianische Gemeinde zu einer christlichen Kirche mutiert, die sich als ein neues oder als *das* wahre Israel¹⁰¹¹ versteht, und zwar im

1011 Vgl. das Buch von Marcel Simon, *Vetus Israel. A study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)*. Translated from the French: H. McKeating, Ox-

Gegensatz zum realen jüdischen Volk Israel, dann muss man wohl von einem geradezu tragischen Scheitern der johanneischen Vision eines „Ortes auf Dauer“ sprechen, den Jesus seinem Volk Israel gründen wollte. Man mag es dennoch für segensreich halten, dass durch die christliche Kirche die Kunde vom Gott Israels auch in die Völkerwelt hinausgetragen wurde, aber es bleibt doch zu beklagen, welchen Verrat diese Kirche an ihren jüdischen Geschwistern begangen hat und wie weit sie sich von ihren jüdisch-messianischen Wurzeln entfernt hat. Ob wir Christen uns heute von Johannes belehren lassen könnten, dass Jesus seinen Nachfolgern nicht einfach einen Platz im Himmel verspricht, sondern dass diejenigen, die auf ihn vertrauen, schon hier auf Erden einen „Vortrupp des Lebens“¹⁰¹² darstellen, dem daran gelegen ist, dass die Todesordnungen dieser Welt überwunden werden?

Johannes 14,4-7: In Jesus als Weg, Treue und Leben ist der VATER zu erkennen

- 14,4 Und wo ich hingehge, dahin wisst ihr den Weg.
- 14,5 Spricht zu ihm Thomas:
Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst;
wie können wir den Weg wissen?
- 14,6 Jesus spricht zu ihm:
Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben;
niemand kommt zum Vater denn durch mich.
- 14,7 Wenn ihr mich erkannt habt,
so werdet ihr auch meinen Vater erkennen.
Und von nun an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen.

[6. November 2022] Bevor Klaus Wengst (W417) an die Verse 4 und 5 herangeht, fasst er nochmals die Auslegung der Verse 2 und 3 zusammen: „Die Schüler sollen also da sein, wo Jesus ist. Das ist das Ziel.“ In Vers 4 wiederholt Jesus jedoch, dass er weggeht (W417f.):

Wie können da die Schüler bei ihm sein? Jesus sagt: „Und wohin ich gehe, kennt ihr den Weg.“ Das ist nach dem Zusammenhang der Weg, den sie selbst zu gehen haben, wollen sie in der Situation des erfolgten Weggangs Jesu da sein, wo er ist. Von diesem Weg sagt Jesus, dass die Schüler ihn kennen. Es ist der Weg der Nachfolge (12,26), der in der Erfüllung seines Vermächtnisses (13,34f.) zu gehen ist. Das alles wurde den Schülern schon gesagt.

Das können diese (W418) im Gegensatz zur „Leser- und Hörerschaft“ aber noch nicht verstehen, weil ihnen die „Ostererfahrung“ noch fehlt. Daher tritt in Vers 5 der Schüler Thomas auf

ford 1986.

1012 So der Titel des Buches von Helmut Gollwitzer, Vortrupp des Lebens, München 1975.

und gibt ihrem Unverständnis Ausdruck: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie können wir den Weg kennen?“ Jesus geht in den Tod, mit dem Gott sich identifiziert. Das wissen die Schüler vor Ostern ebenso wenig, wie sie den Weg kennen, der sich daraus für sie ergibt.

Dass die Schüler auch die in Vers 6 und 7 erfolgende Antwort Jesu nicht verstehen werden, während „die Leser- und Hörerschaft“ dazu selbstverständlich in der Lage sein soll, stellt Wengst bereits vor der Auslegung von Vers 6 fest:

„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“ Der sich hier selbst zunächst als „Weg“ bezeichnet, tut das in der dargestellten Situation als jemand, der dabei ist, einen ganz bestimmten Weg zu gehen – einen Weg, der ins Leiden, in die tiefste Erniedrigung am Kreuz führt. Indem er diesen Weg nicht „allein“ geht, sondern Gott mit ihm ist (8,16.29), macht er ihn als Erweis von Gottes sich hingebender Liebe kenntlich (3,16). So ist er der Weg als derjenige, der im Blick darauf als sein Vermächtnis das Gebot gegeben hat, einander zu lieben. Diesen Weg nehmen wahr, die ihm nachfolgen, indem sie sein Vermächtnis halten.

Dass Jesus sich zugleich auch als „die Wahrheit“ bezeichnet, stimmt nach Wengst nur „wenn und weil es gilt, dass Gott diesen Weg mitgeht“. Durch „ihn und mit ihm“ handelt

der in der Bibel bezeugte wirkliche Gott ..., der den Weg nach unten geht. In der Solidarität mit den Leidenden und Bedrängten erweist der wirkliche Gott seine Wahrheit. Wahrheit ist hier nicht als etwas ein für alle Mal Feststehendes verstanden, eine unvergängliche Wesenheit, die hinter den Phänomenen der Wirklichkeit zu entbergen wäre. Als Wahrheit gilt vielmehr das, was sich unterwegs bewährt, was sich auf dem Weg bewahrheitet. In der Bibel wird Gott als der mitgehende Gott erfahren, auf den man sich verlassen kann; und so schließt die Wahrheit seiner Wirklichkeit auch seine Treue, seine Verlässlichkeit, ein.

Als treffendes Beispiel dafür, dass Gottes Wahrheit in der Treue zu seinem Volk besteht, führt Wengst Psalm 117,2 an, wo es heißt: „*Machtvoll über uns ist Gottes Freundlichkeit*“ und dann parallel fortgefahren wird: „[...] *und die Wahrheit (emét) des Ewigen gilt für alle Zeit*“. Damit ist

nicht eine zeitlose Wahrheit gemeint, sondern Gottes nicht endende Verlässlichkeit, seine beständige Treue als sein Mitgehen mit seinem Volk in der Zeit. Nach dem Johannesevangelium zeigt Gott diese mitgehende Treue gerade auch am Kreuz Jesu. Und deshalb gilt an dieser Stelle schließlich das Dritte: „Ich bin das Leben.“ Das sagt derjenige, der in den Tod geht. So kann dieses Leben nur ausgesagt werden als Gottes Protest gegen den Tod, als Überwindung des Todes, als Auferweckung.

Als Hintergrund dafür zieht Wengst (Anm. 70) auch Psalm 16,11 in Betracht sowie den gesamten Psalm 86. Dort ist in Vers 11 von Weg und Wahrheit und ab Vers 13 von der Errettung des Lebens aus der Tiefe des Todes die Rede.

Von daher kann Wengst zufolge (W419) Jesu Selbstaussage über Weg, Wahrheit und Leben nicht „anders wahrgenommen werden als im Kontext des Aufstandes, des Protestes, der Verweigerung gegenüber aller Todeswirklichkeit“. Dabei ist

die Reihenfolge zu beachten. Am Anfang steht „der Weg“. Ein Weg ist zu gehen: der von Jesus als dem Beauftragten Gottes gewiesene und sich an Jesus orientierende Weg. Jesus verheißt, dass dieser Weg sich bewähren, sich als verlässlich erweisen wird. Was in dieser Weise „wahr“ ist, lässt wirklich leben. Und zum Leben gehört immer auch „das Leben der anderen“, nicht nur das eigene und das der eigenen Gemeinschaft. Wahrheit hat demnach nicht zuletzt ihr Kriterium im Leben der anderen.

Die Auslegung von Vers 6b leitet Wengst mit einem Zitat von Thomas Brodie¹⁰¹³ ein:

„Gerade weil dieser Weg ziemlich erschreckend ist, könnte der Leser wünschen, einen anderen zu finden. Und so fügt Jesus, gleichsam als Antwort, hinzu: ‚Niemand kommt zum Vater außer durch mich.‘

So verwahrt sich Wengst dagegen (Anm. 72), die Aussage Jesu „als Zeugnis eines absoluten und exklusiven Anspruchs“ zu verstehen, wozu auch Brodie betont:

„Der hier betonte Gegensatz bezieht sich nicht auf andere Religionen, sondern auf jeden Ansatz, der das umgeht, was Jesus repräsentiert, nämlich die Betonung des Menschlichen. Während Thomas und Philippus etwas mehr Ätherisches wünschen, ist der Weg dieser Jesus, der bald sterben muss.“

Nach Wengst ist entscheidend (W419),

dass Jesus diese Aussage gegenüber seinen verunsicherten Schülern macht, nicht gegenüber Außenstehenden. In diesem Gegenüber dient die doppelte Verneinung {wörtlich: „niemand kommt... wenn nicht...“} als unbedingte Vergewisserung. Mit den Schülern wird der das Evangelium lesenden und hörenden Gemeinde versichert, dass dieser Weg, auf den sie sich in der Nachfolge Jesu eingelassen hat, kein Abweg ist, der in die Irre führte und anderen Göttern dienen ließe. Es ist vielmehr ein Weg, auf dem man ganz bestimmt „zum Vater“ kommt. Das ist die Verheißung, die hier gegeben wird. Demnach geht es nicht um Abgrenzung.

Dennoch ist es Wengst natürlich bewusst, dass üblicherweise „**Joh 14,6 als Ausdruck eines Exklusivitätsanspruches** gelesen“ wird. Er führt dazu beispielhaft Udo Schnelle

1013 Wengst zitiert Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, AncB 29, 1.2, London u. a., 2. Auflage 1971, 462.

und Rainer Hirsch-Luipold¹⁰¹⁴ an. Der Letztere betont wiederholt, „dass Gott nur in Jesus erkannt werden könne“, während es bei Schnelle heißt:

„Der Evangelist bindet das Verständnis Gottes exklusiv an die Person Jesu; wer Gott ist, kann nur an Jesus abgelesen werden. Damit formuliert Johannes einen nicht mehr zu überbietenden Exklusivitätsanspruch“.

Auf diese Weise ignorieren beide die auch im Johannesevangelium „immer wieder vorausgesetzte Bekanntheit Gottes in Israel“.

In diesem Zusammenhang erinnert Wengst an den jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig¹⁰¹⁵ (1886-1929), der zu Johannes 14,6

am 1.11.1913 an seinen christlich getauften Vetter Rudolf Ehrenberg (1884-1969) [schreibt]: „Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es kommt niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden)“. Rosenzweig konnte es respektieren, dass Ehrenberg durch Jesus den Weg zum Vater gefunden hat. Können wir es respektieren, dass Rosenzweig – mit seinem Volk – beim Vater geblieben ist?

In Vers 7 entfaltet Johannes (W420) anschließend noch einmal ausdrücklich, dass „Gott der mit Jesus in den Tod am Kreuz mitgehende Gott ist“. Nur wer den durch Jesus „und an ihm handelnden Gott“ erkennt, erkennt Jesus wirklich:

„Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen.“ ... Die Fortsetzung spitzt zu: „Von jetzt an erkennt ihr ihn und habt ihr ihn gesehen. „Von jetzt an heißt: von Beginn der 13,1 genannten „Stunde“ an, die die Stunde der Passion und des Todes Jesu ist. „Von jetzt an“ tut Jesus keine Wunder mehr, sondern geht den Weg ans Kreuz. Gerade im Blick darauf wird Erkennen und Sehen Gottes ausgesagt, der hier präsent ist. Aber er ist es ja zugleich in der Verborgenheit des Kreuzes. Das Wahrnehmen Gottes im Kreuz Jesu ist ein höchst paradoxes „Sehen“ gegen den Augenschein.

In den Augen von Hartwig Thyen (T622) macht sich nach Jesu Aussage in Vers 4: „Und wohin ich gehe, dahin kennt ihr ja den Weg“, nicht zufällig „nun ausgerechnet Thomas zum Sprecher der Jünger ... und erwidert: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie sollten wir da den Weg kennen?“

1014 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 300, und Rainer Hirsch-Luipold, Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium, Tübingen 2017, z. B. 52, 53, 85, 248.

1015 Wengst zitiert ihn folgendermaßen: Briefe und Tagebücher I (1900-1918), hg. v. Rachel Rosenzweig u. Edith Rosenzweig-Scheinmann, 1979, 135.

Denn zum einen offenbart dieser Einwand den ironischen Unterton von Jesu vorausgegangenem Wort und zeigt, daß die Jünger, was sie längst wissen *sollten*, faktisch noch lange nicht begriffen haben. Und zum anderen soll der Leser wohl erinnern, daß es ja Thomas war, der, wenn auch mit einem resignierten Unterton, beim Aufbruch Jesu nach Bethanien zum Grab des Freundes Lazarus seine Mitjünger aufgefordert hatte: „Dann laßt auch uns gehen, daß wir mit ihm sterben“ (11,16). Er hat also zumindest damals bereits geahnt, was da auf sie zukommen würde. Und auch, daß *Wege* nicht nur im Kopf *gewußt*, sondern mit den Füßen *gegangen* sein wollen, auch wenn sie in die äußerste Gefahr führen, schien er damals begriffen zu haben.

Allerdings geht es Johannes „hier ebenso wie in Joh 11,16 und 20,24ff nicht darum, ein Charakterbild dieses Thomas zu zeichnen“, sondern Thomas dient als Stichwortgeber für Jesu feierliche Antwort in den Versen 6 und 7. Dabei fragt er Thyen zufolge nicht „nach *Jesu* Weg, sondern nach seinem eigenen und dem Weg seiner mit ihm über das Weggehen Jesu erschreckten und ratlosen Mitjünger“.

In dem in Vers 6 folgenden ICH-BIN-Wort muss „als Antwort auf die Thomasfrage jetzt der ‚Weg‘ (*egō eimi hē hodos* {ICH BIN der Weg}) das zentrale Thema sein“. Die beiden Hinzufügungen *hē alētheia* {die Wahrheit} und *hē zōē* {das Leben} sind „Präzisierungen dessen, was hier ‚Weg‘ heißt.“ Das „doppelte *kai*“ ist daher nach Thyen nicht mit „und“ zu übersetzen, sondern muss „als ein epexegetisches verstanden werden“, das die erste Bezeichnung näher erklärt, wie de la Potterie¹⁰¹⁶ ausführt:

„Die Worte *hē alētheia kai hē zōē* dienen dazu, – ausdrücklich und ohne Bild – die Bedeutung der von Jesus am Anfang des Verses verwendeten Metapher anzugeben: *egō eimi hē hodos*. Der erste Begriff, ‚der Weg‘, ist wichtiger. Es stimmt, dass die drei Substantive grammatikalisch koordiniert sind (durch ein doppeltes *kai*), aber sie sind es nicht für ihre Bedeutung. ... Das erste *kai* ist lediglich epexegetisch. Der Vers besagt also nicht, dass Jesus der Weg zum Vater ist, gerade weil er die Wahrheit und das Leben ist; *alētheia* und *zōē* erklären seine Rolle als Vermittler: Weil Jesus die Wahrheit und das Leben ist, kann er uns zum Vater führen“.

1016 Thyen zitiert Ignace de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I: AnBib 73*, Rom 1977, 252f., mit den oben von mir übersetzten Worten:

„Les mots *hē alētheia kai hē zōē* servent à indiquer – explicitement et sans image – le sens de la métaphore employée par Jesus au début du verset: *egō eimi hē hodos*. Ce premier terme, ‚le chemin‘, est plus important. Il est vrai que les trois substantifs sont coordonnés grammaticalement (par un double *kai*), mais ils ne sont pas pour le sens. ... Le premier *kai* est simplement epexegetique. Le verset ne signifie donc pas que Jesus est la chemin vers le Père, précisément en tant qu’il est la vérité et la vie; *alētheia* et *zōē* expliquent son rôle de médiateur: c’est parce que Jesus est la vérité et la vie qu’il peut nous conduire au Père“.

Thyen nimmt diesen Gedankengang auf, indem er hinzufügt:

Es ist der in seinen Tod weggehende jüdische Mann Jesus, der fleischgewordene und damit sterbliche Logos, der hier als der Weg der Wahrheit und des Lebens prädiert wird.

Auch nach Thyen muss „der ‚soteriologische {auf Rettung bezogene} Nachsatz‘ unseres *egō-eimi*-Wortes: *oudeis erchetai pros ton patera ei mē di’ emou* {niemand kommt zum Vater außer durch mich}“ näher erläutert werden, denn er musste

häufig als Grund der gnadenlosen Behauptung und oft rigorosen Durchsetzung eines *Absolutheitsanspruchs* des Christentums herhalten ..., der sich bis zu den Zwangstaufen der spanischen Juden und den öffentlichen Verbrennungen der Ketzer zur höheren Ehre Gottes verstieg...

Folgende vier „Klarstellungen“ sind ihm zufolge nötig (T624):

Zum *ersten* muß gesagt werden, daß es Jesus, der historische Jude aus Nazareth, ist, der hier erklärt, daß er, und allein er und keiner sonst (*oudeis*) der Weg der Wahrheit und des Lebens ist, durch den einer zum Vater und der Vater zugleich zu einem kommt. An ihm vorbei kommt niemand zum Vater. Die Rede von einem Absolutheitsanspruch des *Christentums* oder irgendeines vermeintlichen *irdischen Vertreters Jesu Christi* ist darum ein Akt hybrider Usurpation der Majestät Gottes, ganz abgesehen von dem in diesem Zusammenhang unerträglichen Reden von ‚*Ansprüchen*‘ irgendwelcher Art.

Da *zweitens* das Kommen zum Vater bei Johannes gleichbedeutend ist mit dem Glauben an Gott, wie die Stellen 6,35 und 7,37f. zeigen, „Glauben aber ... bei Johannes niemals die Bedingung“ ist, „die einer erfüllen müßte oder auch nur erfüllen könnte, um zu Gott zu kommen und des ewigen Lebens teilhaftig zu werden“, sondern „vielmehr stets die Folge der Rettung“ ist, ist es nach Helmut Gollwitzer¹⁰¹⁷ „nötig, 14,6b zusammen zu sehen mit 6,44: ‚Niemand kann zu mir kommen außer dem, den der Vater zieht‘“. Ein ausführliches Zitat von Friedrich-Wilhelm Marquardt¹⁰¹⁸ läßt deutlich werden, wie von dieser Einsicht Gollwitzers aus mit schwierigen Problemen der Prädestination (Vorherbestimmung der Menschen zum Heil oder zur Verdammnis) und der *Apokatastasis panton* (Allversöhnung, also Rettung letztlich aller Menschen) umgegangen werden kann:

„Hier revidiert Gollwitzer die Suggestionen konditionaler Logik, die von nicht wenigen biblischen Texten ausgehen, durch sachreflektierte Exegese. Der

1017 Thyen zitiert Helmut Gollwitzer, *Außer Christus kein Heil?* (Joh 14,6), in: W. P. Eckert u. a. (Hgg.), *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*, München 1967, 180.

1018 Thyen zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Hermeneutik des christlich-jüdischen Verhältnisses*, in: A. Baudis u. a. (Hgg.), *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Festschrift H. Gollwitzer*, München 1979, 151.

Glaube ist überall nicht die Bedingung, sondern die Folge der Rettung. Als solcher ist er das Tun der Geretteten. Die Glaubenskonditionen des biblischen Textes bezeichnen – sachlich gesehen – die von Gott selbst längst erfüllten Konditionen des Heils. ‚Niemand kommt zum Vater denn durch mich‘ ist modellhaft: nicht von uns abgeforderte Bedingung, sondern vom Vater längst vollzogene Öffnung des Weges, der Wahrheit, des Lebens, das uns zugesprochen und verheißen wird. Wo immer es geschieht, daß Menschen mit Gott leben, da war Christus der ermöglichende Grund. Nach Gollwitzer vereinigen sich in der Zuversicht der Apokatastasis panton, des universalen Heils, prädestinarianische, universale und konditionale ‚Redeweisen‘. Prädestinarianische Aussagen der Bibel erklären: Heil ist nimmermehr menschliches Verdienst. Universale Aussagen verheißen: Allen gilt das Christusgeschehen. Konditionale Heilsaussagen besprechen die Art und Weise, in der das Heilsgeschehen sich beim einzelnen wirksam macht: Er glaubt dann, erkennt und tut. Daraus ergibt sich als Verstehensregel: Verstehe konditionale von prädestinarianischen her – und beide von den universalen her. Isoliere keine Redeweise von der anderen, schließe keine von der anderen aus und bevorzuge keine. Vergiß die Fragen abstrakter Logik nach Bedingungen des Heils: Denn da fragst du wie ein [Pelagianer](#), der noch mitten im Heilsgeschehen der Rechtfertigung das ‚Werken‘ nicht lassen mag und, wenn schon in nichts sonst, dann wenigstens im ‚Allein aus Glauben‘ die bedingte Leistung – anderen abfordern möchte! Nirgendwo richtet der Protestantismus soviel Werkgerechtigkeit auf wie in der Glaubensforderung an die Juden“.

Drittens wiederholt Thyen (T625) seine schon mehrfach geäußerte Klarstellung, dass es im Johannesevangelium

durchweg ... der bekannte Vater ist, der für seinen unbekannten Sohn zeugt und ihn bekannt macht ... Darum muß Joh 14,6 in Analogie zu Worten wie 15,23 oder 5,23 begriffen werden: ‚Wer nicht zu mir kommt, der kommt auch nicht zum Vater‘.

Schließlich erinnert Thyen *viertens* daran, „daß auch für Johannes die *Hoffnung* ebenso wie die *Liebe* konstitutive Momente des ‚Glaubens‘ sind“, denn

auch ohne den Gebrauch der geläufigen Lexeme der Hoffnung und des Hoffens ist unser gesamtes Evangelium ein Aufruf zur *Hoffnung*. Derjenige, der die Welt überwunden hat, will in denen, die mit ihrer Angst in der Welt zurückbleiben, lebendige Hoffnung erwecken (16,33). Und wie alle anderen Ich-Bin-Worte, so ist auch 14,6 eine dementsprechende *Verheißung*. ... Angesichts des vielfältigen und oft gar mörderischen Mißbrauchs dieser Verheißung Jesu zur Selbstbehauptung des Christentums, betrachten wir es als ein Stück notwendiger Selbstkritik unserer Theologie, das den Jüngern in der Stunde des Abschieds Gesagte als Jesu messianisches Geheimnis im Herzen zu bewahren

und „den Mund (darüber) auch dann nicht übergehen zu lassen, wenn unser Herz voll sein sollte von der Hoffnung, daß Jesus schon überall da wirkt, wo der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs auch ohne ihn gepriesen wird“. Ja, „daß Jesu Eintreten für alle Menschen umgekehrt auch ein Leben aller Menschen durch ihn war und ist“ das ist noch nicht vollendet. Wir könnten es einstweilen nur behaupten, uns fehlt dazu noch das „beistimmende Zeugnis aller Menschen“. ¹⁰¹⁹

Interessant ist (T626), dass Thyen trotz all dieser Klarstellungen dennoch von einem „Absolutheitsanspruch“ reden will. Da wegen Jesu in 10,30 bezeugter vollkommener Übereinstimmung mit dem Vater seine „Worte und Werke nicht die seinen, sondern diejenigen seines Vaters sind, macht Jesus“ mit 14,6

nichts anderes als den alten Absolutheitsanspruch des Vaters geltend, wie er zumal in den Kapiteln 40ff des Jesajabuches immer wieder erklingt. Darum ist ein Satz wie Joh 14,6 nicht *zufälliger* Ausdruck der historisch bedingten Aporie einer bedrängten Gemeinde, sondern *notwendiger* Ausdruck der Gewißheit des Glaubens. Denn „die Überzeugung von der ‚Absolutheit der eigenen Religion‘ gehört zum unmittelbaren Eindruck des ‚eigenen‘ Gottes, der in seinem Hervortreten als ‚der‘ Gott – Grund und Grenze allen Seins, Sinn und Freude allen Daseins wie Möglichkeit und Zukunft allen wahren Lebens – wirksam wird. Die ‚Absolutheit‘ einer Religion drückt als reflektiertes Urteil einer Religion über eine andere die tatsächliche Unfähigkeit aus, neben dem eigenen Gott die Gottheit anderer Götter zu erfassen. Die ‚Absolutheit‘ der religiösen Nomoi – Einrichtungen, Antworten und Sitten – zu behaupten, ist die Dämonisierung der eigenen Religion“. ¹⁰²⁰

Zu Vers 7 wendet sich Thyen gegen die von der „Mehrheit der Textzeugen“ überlieferte Version „*Hättet ihr mich verstanden, dann kenntet ihr auch den Vater*“, die „nach dem Vorbild von 8,19“ geformt ist, „so daß Jesus hier seine Jünger ebenso wegen ihres Unverständnisses tadelte, wie dort die Juden“. Die nur von wenigen Handschriften bezeugte Lesart: „*Wenn ihr mich erkannt und vor Augen habt, dann werdet ihr auch meinen Vater kennen*“, steht aber „in Harmonie mit dem Folgenden: *kai ap’ arti ginōskete auton kai heōrakate auton* {und von jetzt an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen}“. Inhaltlich sieht Thyen in Vers 7 eine Erläuterung zu Vers 6 und zugleich, indem er auf einen Gedanken von Walter Bauer¹⁰²¹ zurückgreift, die Überleitung

zu dem nun folgenden Gedanken, „daß Jesus nicht allein der Weg zum Vater ist, sondern daß er geradezu den Seinen den Vater verkörpert“. Mit Jesu über-

1019 So zitiert Thyen Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd 2, München & Gütersloh, 1992, 428.

1020 So zitiert Thyen Carl Heinz Ratschow, Die Religionen, HST 16, Gütersloh 1979, 126.

1021 Thyen zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 180.

raschenden Worten: *Ja, jetzt schon kennt ihr den Vater und habt ihn vor Augen* (V. 7b), zeigt der Erzähler, daß das vorausgegangene Futurum *gnōsesthe* {ihr werdet kennen} nicht als temporales, sondern als logisches begriffen sein will.

Nach Ton Veerkamp¹⁰²² werden im weiteren Verlauf von Johannes 14 aus dem Kreis der Schüler Jesu drei Einwände gegen die Art und Weise vorgebracht, in der Jesus sich als den Messias begreift, der Abschied nimmt und auf dem Wege des Todes am Kreuz zum VATER geht. Der erste Einwand bezieht sich grundsätzlich auf das Weggehen Jesu (Verse 4-5). Führt Jesu Tod am Kreuz wirklich dazu, dass Gottes zur solidarischen Liebe inspirierender Geist die herrschende Weltordnung überwindet und das messianische Leben der kommenden Weltzeit anbrechen lässt?

Was kommt, ist die Inspiration der Heiligung. Kommen kann sie nur, wenn der Messias geht: „Wohin ich gehe: Ihr wisst den Weg.“ Er wird vom Thomas umgehend eines Besseren belehrt. „Wir wissen ja nicht, wo du hingehst, wie können wir denn den Weg wissen?“ Thomas, konzentriert auf die realen politischen Machtverhältnisse, bezweifelt, dass es eine messianische Strategie geben kann. Er sagte: „Gehen auch wir mit ihm, damit wir mit ihm sterben“, 11,16. Also nicht, wie Simon: „Kämpfen wir“. Die Antwort Jesu überzeugt Thomas nicht: „Wenn ich mich von der Zukunft des Messias nicht leibhaftig überzeugen kann, werde ich mich darauf nicht einlassen“, sagt Thomas, wie man 20,25 umschreiben kann. Die überlieferten Worte taugen nicht für ein Psychogramm des historischen Thomas, reichen aber aus für die politische Haltung, die er hier repräsentieren muss: Unter römischen Verhältnissen gibt es nirgendwo eine Perspektive.

Jesu Antwort auf die Frage des Thomas in Vers 6 stellt Veerkamp wie alle ICH-BIN-Worte Jesu in den Zusammenhang mit der Selbstkundgabe des Gottes Israels durch seinen befreienden NAMEN in 2. Mose 3,14:

Jesus antwortet mit einem Spruch, der zu den meist zitierten des Johannes-evangeliums 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“.

1022 [Der erste Einwand: Wir wissen nicht, wo du hingehst, 14,1-7](#), Abs. 9-18 (Veerkamp 2021, 311-313; 2007, 47-49).

Ich verstehe Veerkamp so, dass die Worte *egō eimi* {ICH BIN} keine Zuschreibungen über Jesus nach sich ziehen, die anderswoher als vom Gott Israels inhaltlich gefüllt werden dürften. Vielmehr kommt in ihnen zum Ausdruck, dass sich in Jesu messianischem Wirken, insbesondere in seinem Weg ans Kreuz, der befreiende Wille des NAMENS voll und ganz verkörpert. Von diesem NAMEN, vom VATER, ist Jesus als der Messias gesandt, nur von dessen Wirken her ist also auch der Sinn der nachfolgenden Worte *Weg, Wahrheit/Treue* und *Leben* zu interpretieren. Veerkamp vergleicht diese Sendung mit der Sendung des Mose:

Die Definition Moses war ebenfalls der Gesandte des NAMENS: *ʾEhje* 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,

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 „NAME“. 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.

Sowohl bei Mose als auch bei Jesus geht es darum, dass der NAME *geschieht*, indem Israel Befreiung erfährt und leben kann. Diese Befreiung kann nach Veerkamp unter den Bedingungen einer global unterdrückenden Weltordnung nicht mehr so von-statten gehen wie zur Zeit des Mose oder noch des Kyros von Persien, als das Volk Israel die Chance erhielt, in einem eigenen Land, getrennt von den Völkern, die Tora als eine Disziplin der Freiheit zu verwirklichen. Im Jahrhundert des Evangelisten Johannes muss Jesus den NAMEN, dessen Worte Mose in der Tora geredet hat, als der Messias Gottes in seinem gesamten Wollen und Wirken bis hin zu seinem Sterben am Kreuz verkörpern, um die herrschende Weltordnung zu überwinden:

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.

In diesem Sinne vertritt Johannes durchaus einen Absolutheitsanspruch, der sich aber nicht auf die Überlegenheit der christlichen Religion gegenüber dem Judentum bezieht. Er bestätigt auch nicht einfach den Absolutheitsanspruch des Gottes Israels in der Weise, die Thyen im Anschluss an Ratschow formuliert hat. Johannes erhebt innerjüdisch für Jesus den Anspruch, dass ausschließlich er als der Messias Gottes anzusehen ist, dass nur durch Jesus die Befreiung Israels durch den NAMEN zu ihrem Ziel kommen kann.

Dass in Vers 7 auf einmal nicht nur vom Erkennen, sondern vom Sehen Gottes die Rede ist, wird Jesu Schüler zu einem weiteren Einwand herausfordern:

„Ab jetzt erkennt ihr ihn, und ihr habt ihn gesehen.“ Hier scheint ein Widerspruch zu sein: „Niemand hat je Gott gesehen“, sagt Johannes 1,18 (1 Johannes 4,12) in der Nachfolge des Wortes Exodus 33,20: „Nicht sieht mich der Mensch und lebt.“ Das bleibt für ihn unangefochten und unbestreitbar. Und jetzt auf einmal: „Ihr habt ihn gesehen!“

Johannes 14,8-15: Wer Jesus sieht, sieht den VATER und tut die Werke seiner *agapē*

14,8 Spricht zu ihm Philippus:
Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns.

14,9 Jesus spricht zu ihm:
So lange bin ich bei euch,
und du kennst mich nicht, Philippus?

Wer mich sieht, der sieht den Vater.

Wie sprichst du dann: Zeige uns den Vater?

14,10 Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir?

Die Worte, die ich zu euch rede,
die rede ich nicht aus mir selbst.
Der Vater aber, der in mir bleibt,
der tut seine Werke.

14,11 Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir;
wenn nicht, so glaubt doch um der Werke willen.

14,12 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:

Wer an mich glaubt,
der wird die Werke auch tun, die ich tue,
und wird größere als diese tun;
denn ich gehe zum Vater.

14,13 Und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun,
auf dass der Vater verherrlicht werde im Sohn.

14,14 Was ihr mich bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun.

14,15 Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten.

[8. November 2022] Nach Klaus Wengst (W420) ist das, was Philippus gemäß Vers 8 von Jesus erbittet: „Herr, zeige uns den Vater! Und es genügt uns!“, etwas anderes als das paradoxe „Sehen‘ gegen den Augenschein“, das im „Wahrnehmen Gottes im Kreuz Jesu“ geschieht. In Vers 9 beharrt Jesus jedoch

darauf, im Blick auf ihn den Vater wahrzunehmen: „So lange Zeit bin ich bei euch und du hast mich nicht erkannt, Philippus?“ Philippus gehört zu den ersten Schülern Jesu (1,43). Er sollte eine „Sicht“ Jesu gewonnen haben, die den in ihm wirkenden Gott erkennt: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (vgl. 12,45). Es bleibt dabei, dass es kein direktes Sehen Gottes gibt; es gibt nicht mehr zu sehen als Jesus. Es käme jedoch alles darauf an, es zu glauben und darauf zu vertrauen, dass in ihm und durch ihn Gott selbst präsent ist.

Wengst meint nun allerdings, dass Philippus zu dieser Einsicht deswegen noch gar nicht fähig gewesen wäre, weil sie „sich erst von Ostern her ergibt“. Die „Leser- und Hörschaft des Evangeliums“ dagegen hat diese Einsicht schon empfangen,

sodass sie sich nicht mehr wie Philippus fragen lassen muss: „Wieso sagst du: ‚Zeige uns den Vater!‘?“ Ihr genügt die Erzählung des Evangeliums, die in ihrer Darstellung Jesu die Dimension Gottes aufscheinen lässt. Und sie scheint vor allem dadurch auf, dass Johannes die Geschichte Jesu unter der Perspektive seiner Auferweckung mit seiner Bibel erzählt.

Anders als Wengst (Anm. 77) meint Ruben Zimmermann zu Johannes 14,7-9:¹⁰²³

„Wer im Christusbild ‚nur‘ den Widerglanz des Gottes Israels erkennen will [...], der verkennt m. E. Den Primat der Gegenwärtigkeit des Joh Christuszeugnisses.“ Er versteht „die joh Christologie“ in Entsprechung zu dem, „was Philosophen wie Plutarch oder Gadamer phänomenologisch zur Seinsweise des Bildes konstatierten“, und resümiert: „Erst vom Christusbild her wird Gott als Urbild erkennbar. Wer Jesus sieht, erkennt – so deutet es Joh – (erstmal) den sonst unsichtbaren Vater“.

Demgegenüber betont Wengst den im Johannesevangelium immer schon bekannten und aus der jüdischen Bibel erinnerten Gott Israels:

Nein, die im Evangelium für Jesus gebrauchten Bilder ergeben nicht „das Christusbild“, sondern sind Teil einer erinnerten Geschichte. Wer diese Geschichte im ständigen Bezug auf die Bibel erzählt, setzt den in ihr bezeugten Gott als bekannt voraus.

In den Versen 10 und 11 (W421) nimmt Jesus auf, was er bereits in 5,19.30; 7,17f.; 10,37f. gesagt hat:

„Glaubst du nicht, dass ich beim Vater bin und der Vater bei mir ist? Die Worte, die ich euch sage, rede ich nicht von mir selbst aus. Der Vater, der bei mir bleibt, vollbringt seine Taten. Glaub mir, dass ich beim Vater bin und der Vater bei mir ist. Andernfalls glaubt um eben der Taten willen!“

Jesus handelt also „ganz und gar im Auftrag Gottes“, was „sich auf dem Hintergrund der Tradition vom Einwohnen Gottes in Israel verstehen“ ließ:

Hier ist ausdrücklich vom „Wohnen“, vom „Bleiben“ Gottes bei Jesus die Rede. Gott „ist“, „wohnt“, „bleibt“ so bei Jesus, dass er in dessen Wirken zum Zuge kommt, sodass, wer Jesus hört und sein Handeln erfährt, Gott selbst begegnet. Das spitzt sich in der Situation, in der und auf die hin Jesus jetzt spricht, darin zu, dass er keine Zeichen mehr tut, sondern leiden und hingerichtet werden wird. Aber genau darin – das will diese Redeweise zum Ausdruck bringen – ist Gott präsent, führt Gott sein Werk zu Ende. Das wirkt sich in der Darstellung des Evangeliums so aus, dass Jesus gerade auch in der Passion als Handelnder erscheint, als Souverän seines Geschicks.

Dennoch bleibt nach Wengst „das Problem, dass Jesus als ein Messias geglaubt wird, der nicht da ist, und das heißt zugleich: als ein Messias ohne messianisches Reich.“ Indem Jesus aber in Vers 12 sagt: „Ich gehe zum Vater“, ist er trotzdem „nicht einfach gegangen; er ist nicht weg, als wäre nichts geschehen“, denn der

1023 Wenst zitiert Ruben Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, Tübingen 2004, 436.

Glaube, dass sich Gott mit dem Tod Jesu in der Auferweckung des Gekreuzigten identifiziert, schließt ein, dass neue Schöpfung, Leben aus den Toten, erfolgt ist. Sie bricht sich Bahn bei denen, die daraufhin das Leben wagen und in der Nachfolge Jesu das Vermächtnis des Weggehenden halten. Darin vollbringen sie „die Taten“, die Jesus vollbracht hat, „und größere als diese“; „größere Werke, als er selbst tut, sagt er, würden sie tun, aber so, daß er sie in ihnen oder durch sie vollbringt, nicht sie gleichsam aus sich selbst“.¹⁰²⁴

Damit gilt nach Josef Blank,¹⁰²⁵ auf den sich Wengst (Anm. 80) zustimmend bezieht:

„Die Sache Jesu‘ ist noch gar nicht eingeholt, sie ist noch nicht angekommen, noch nicht erfüllt! Sie wäre eigentlich erst dann erledigt und passé, wenn ihre großen Verheißungen des Reiches Gottes, der verwirklichten Gerechtigkeit und Liebe, der wahren Humanität und des endgültigen Völker-Friedens schon realisiert wären. Alle bisherige Verwirklichung des Christentums in der Geschichte ist bruchstückhaft und oft sogar sehr fragwürdig. Das gilt auch für die Kirche. Die Verheißung Gottes ist noch lange nicht realisiert, wir sind erst auf dem Weg dazu.“

Insofern geht es, wie Wengst (W421) unter Berufung auf Thomas Brodie¹⁰²⁶ betont, „bei den ‚größeren Werken‘ um nichts Geringeres als ‚die Erneuerung der Welt und, in der Tat, der Schöpfung‘.“

Dass die (W422) zu „einem darauf ausgerichteten Tun“ herausgeforderten „Glaubenden“ damit „nicht überfordert“ werden, macht Jesus in den Versen 13 und 14 deutlich, denn ihre

Taten sind auf Bitten hin gewährte: „Und was immer ihr in meinem Namen erbittet, will ich tun.“ Die einleitende Wendung: „was immer“ ermöglicht nicht ein beliebiges Bitten; das Bitten wird vielmehr qualifiziert, dass es im Namen Jesu erfolgt. Woraufhin man sich zu Recht auf Jesus berufen kann, das soll auch erbeten werden. Sein Werk, das er gerade durch seinen Weggang vollendet, muss sich in der Wirklichkeit der Welt noch auswirken. Deshalb erscheint er hier als Erfüller der Bitten und richtet sich das Bitten an ihn.

1024 So zitiert Wengst den Kirchenvater Augustin: Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit D. Radbodus Willems, CCSL 36, Turnholt 54; dt.e Übers.: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des h. Johannes, übers. v. Thomas Specht, BKV 4-6, Bd. 1 u. 2, Kempten 1913, Bd. 3, 1914, 868 (Vortrag 71,3).

1025 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 2, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 101f.

1026 Wengst zitiert Thomas L. Brodie, The Gospel according to John, AncB 29, 1.2, London u. a., 2. Auflage 1971, 465.

Dass Jesu Werk dennoch „Gottes Werk“ ist, „wird am Schluss des Verses ausdrücklich gemacht“:

Die Erfüllung der Bitten im Tun der „größeren Taten“ geschieht, „damit der Vater durch den Sohn verherrlicht werde“, geschieht also zum Erweis der Ehre Gottes. So könnte die Erneuerung der Welt, um die es hierbei geht, verstanden werden als Prozess der Selbstverwirklichung Gottes in der Welt. Jesus unterstreicht die Zusage, dass geschieht, worum unter Berufung auf ihn gebeten wird: „Wenn ihr mich um etwas bittet in meinem Namen, will ich es tun.“ Die Glaubenden entsprechen dem Werk Jesu, indem sie sich als Bittende so darauf berufen, dass es sich in ihren Taten manifestiert.

Da Wengst und auch Thyen den Vers 15 anders als Veerkamp in engem Zusammenhang mit den folgenden Versen 16-24 sehen, gehe ich auf ihre Auslegung dazu erst im folgenden Abschnitt ein.

Zu Vers 8 meint Hartwig Thyen (T626) wie Wengst, dass „die Jünger einstweilen noch nicht“ begreifen, dass sie in Jesus die Verkörperung des Vaters vor Augen haben. Daher muss „Philippus als ihr Sprecher Jesus bitten ...: *Herr zeige uns doch den Vater, dann wollen wir zufrieden sein!*“, und flieht damit wie zuvor Thomas „aus der Wirklichkeit des in Jesus eröffneten Heils in die bloße *Möglichkeit*“. Dazu zitiert Thyen zustimmend Hans-Joachim Iwand¹⁰²⁷ mit den Worten (T627f.):

„Herr, zeige uns den Vater! Das Zeigen ist ein Von-Sich-Wegweisen. Das Zeigen ist Sache des Lehrers. Aber Jesus ist mehr als ein Rabbi, Jesus ist die ‚*praesentia dei* {Gegenwart Gottes} in Person‘ (Schniewind). Darum verweist Jesus auf sein *Dasein*. Sein Dasein ist die Offenbarung Gottes. Darum offenbart er sich den Seinen, indem er sie an die untrennbare Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn erinnert. Denn was auch immer an Worten von Jesus ausgeht, er ist nie das Subjekt seiner Rede, sondern es ist der Vater in ihm und er im Vater“.

Genau das stellt Jesus Thyen zufolge in seiner „Gegenfrage“ (Verse 9-11) klar, die Thyen folgendermaßen wiedergibt:

„So lange bin ich schon bei euch, und du kennst mich immer noch nicht, Philippus? Wer mich sieht, der sieht (ja) den Vater. Wie kannst du da sagen: Zeige uns den Vater! Glaubst du denn nicht, daß ich im Vater bin, wie der Vater in mir ist? Die Worte, die ich euch sage, die rede ich nicht aus meinem Vermögen (*ap' emautou*), vielmehr vollbringt darin der Vater, der in mir wohnt, seine Werke. Glaub mir (darum), daß ich im Vater bin, wie der Vater in mir ist. Und wenn nicht (d. h. wenn ihr das nicht glauben könnt), dann glaubt doch um dieser Werke selbst willen (*dia ta erga auta pisteuete*)!“

1027 Thyen zitiert Hans-Joachim Iwand, Himmelfahrt: Joh 14,1-14. In: Ders., Predigtmeditationen, Göttingen, 4. Aufl. 1984, 644f.

In dieser fragenden Form „ringt Jesus hier um das Vertrauen seiner Jünger“, wozu Thyen sich erneut auf Marquardt¹⁰²⁸ beruft, demzufolge Jesus hier [421] „über sein Zusammensein mit Gott und Gottes mit ihm nicht behauptend, thetisch“ redet, sondern „nur in fragender Gestalt, nur in der Weise von Fraglichkeit“. Denn [422f.]

„die christologische Bestimmung hat gerade in diesem Fall nur Sinn als eine soteriologische {auf Rettung bezogene}. Wer nicht sagen kann, zu welchem Vertrauen, in welche Gemeinschaft und Liebe ihn selbst das Bekenntnis zum vere Deus {wahrer Gott}, zum ‚Gott war in Christo‘ überwindet, unterlasse dergleichen christologische und trinitätstheologische Behauptungen. Ohne eine Ekstase des Vertrauens, der Freundschaft, der Liebe läßt sich das Dogma nicht lehren“.

Am Ende von Vers 11 „äußert Jesus seine Skepsis über die Fähigkeit seiner Jünger, seinen Worten zu vertrauen“, indem „er sie auf seine Werke hin[weist], um durch sie ihr Vertrauen zu gewinnen.“ Dazu noch einmal Marquardt [423]:

„Johannes läßt Jesus hier gut jüdisch reden und urteilen. ‚Ich will dir aus meinen Werken den Glauben zeigen‘, den Grund meines Vertrauens (Jak 2,18)“.

Nach Thyen wird in den Versen 11 und 12 der „*Wirkzusammenhang* zwischen Jesus und seinem Vater“ angesprochen, „den bereits der Prolog durch die hymnische Prädikation dessen preist, ohne den kein einziges Geschöpf geworden ist (1,3; vgl. 5,17)“. Eine solche „offensichtliche Überordnung der *Werke* Jesu über seine *Worte*“ wird jedoch von „Bultmann,¹⁰²⁹ dem darin viele folgen“ bestritten (T627f.):

„Diese *erga* {Werke} können ja nach V. 10 nichts anderes sein als Jesu Offenbarerwirken im *Worte*. Und wie 10,38 wird der Glaube an dieses Wirken von einem nur auf das Gesagte gerichteten Glauben abgehoben. Wem Jesus nicht schon Autorität geworden ist, so daß er reflexionslos seinem *Worte* glauben kann, der soll auf das blicken, was sein Wort wirkt, d. h. aber: auf sich selbst. Sein Wort teilt ja nicht Mysterien oder Dogmen mit, sondern deckt die Wirklichkeit des Menschen auf. Versucht er es, sich unter diesem *Worte* zu verstecken, so wird er das Werk des Vaters an sich erfahren“.

Einer solchen (T628) „gegen das Gefälle des Textes erfolgende Vorordnung der *Worte* Jesu vor die konkreten Werke des fleischgewordenen“ entspricht nach Thyen sehr genau „Bultmanns Reduktion des jüdischen Mannes Jesus auf das ‚Bloße-Daß-seines-Gekommenseins‘ und dessen stete Bezeichnung als der *Offenbarer*“. Demge-

1028 Thyen zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, Bd 2, München & Gütersloh, 1992. Die folgenden Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

1029 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 471. Auf weitere Bultmann-Zitate in diesem Abschnitt verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

genüber betont Thyen, dass „das Johannesevangelium primär die Biographie des jüdischen Mannes Jesus als des *Fleisch* gewordenen Wortes Gottes ist und kein gnostischer Offenbarungstraktat“, denn

in dieser Stunde des Abschieds geht es ja wohl zumal um das *eine* große Werk seines Hingehens zum Vater, in dem sich die vielen Zeichen versammeln, „die er vor seinen Jüngern getan hat, damit sie glauben, daß er der messianische Gottessohn ist, und so das ewige Leben gewinnen“ (20,30f). Sein Weg zum Vater ist ja zugleich sein Weg in Kreuz und Tod, die Vollendung seiner Liebe zu den Seinen (13,1) durch die Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt (6,51) und Voraussetzung für die Gabe des Geistes, der nach 7,38f solchen Glauben ja allererst ermöglicht.

In Vers 12 bis 14 nimmt Jesus Thyen zufolge mit „dem doppelten Amen ... das Stichwort der *Werke*, die ja nach 5,36 und 10,25 für ihn zeugen, wieder auf:

„Wer an mich glaubt, der wird eben die Werke, die ich tue, auch tun, ja er wird größere als diese tun, denn ich gehe zum Vater“. Nicht irgendeine Ausstattung der Jünger mit übernatürlichen Kräften wird sie zum Tun jener „größeren Werke“ ermächtigen, das der Scheidende ihnen hier verheißt, sondern die größeren Werke haben ihren Grund allein in dem Satz: *hoti egō pros ton patera poreuomai* {denn ich gehe zum Vater}. Denn wie die Werke Jesu nicht seine eigenen, sondern diejenigen seines Vaters waren, so werden auch ihre größeren Werke nicht die ihren, sondern die Werke dessen sein, der zum Vater gegangen ist und ihnen gewähren wird, um was auch immer sie ihn in seinem Namen bitten werden, damit so der Vater in seinem Sohn verherrlicht werde.

Vers 14, der das „in V. 13 Gesagte mit nahezu den gleichen Worten wiederholt“, bis auf die Ergänzung des Pronomens *me* {mich}, ist nach Thyen „schwerlich eine sekundäre Hinzufügung“, sondern eher von manchen Abschreibern ausgelassen worden. Aber könnte nicht auch in den anderen Handschriften der Satz mit dem ergänzten „mich“ hinzugefügt worden sein, um die Möglichkeit zu betonen, dass man sich betend nicht nur an Gott, sondern auch an Jesus wenden kann?

Die (T629) „überraschende Aussage, daß die Jünger nach dem Weggang Jesu nicht nur eben die Werke tun werden, die er getan hat, sondern daß sie darüberhinaus sogar größere als diese vollbringen werden“, will Thyen nicht „auf die größeren Missionserfolge und zumal auf die Ausdehnung der Mission auf die Heidenvölker“ deuten, wie das viele Exegeten tun, und auch nicht wie Bultmann [472] allein darauf beziehen, dass Jesu Werk „als zeitlich begrenztes, durch seinen Hingang beendetes ... ‚unvollständig‘“ ist und „seinen Sinn noch nicht erfüllt“ hat, denn

es geht bei dem Satz: ‚Denn ich gehe zum Vater‘, wohl um mehr noch als nur darum, daß hier das bloß zeitliche Begrenztsein des Erdenwirkens Jesu ausge-

sagt werden soll, zumal dieser *conditio humana* {Bedingung des Menschseins} natürlich auch das Wirken der Jünger unterworfen ist. Nein, Jesu Hingang zum Vater sprengt zugleich alles zeitliche Begrenztsein seines Wirkens, es erhebt das Einmal dieses Wirkens in den Rang des „Einfürallemal“ und macht Jesus durch das Gebet *en tō onomati mou* {in meinem Namen} *anrufbar*, so daß er selbst ihre größeren Werke wirken wird: *egō poiesō, hina doxasthē ho patēr en tō hyiō* {das will ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht wird}.

Da sich Thyen zufolge in Johannes 16,23f. zeigen wird (T630), „daß das Gebet im Namen Jesu sein Hingangensein zum Vater voraussetzt“, dienen hier „die V. 12-14 mit ihrem viermaligen Gebrauch von Futurformen des Verbums *poiein* {tun} der Überleitung in die neue Zeit der größeren Werke und des Geistes“. Zu diesbezüglichen Untersuchungen von Christian Dietzfelbinger¹⁰³⁰ meint Thyen:

Im Bann seiner Überzeugung von der vermeintlich rein präsentischen Eschatologie des Evangeliums und seiner Vorordnung des Wortes vor das Werk Jesu neigt Dietzfelbinger freilich allzu sehr dazu, die nachösterliche und vom Parakleten inspirierte Predigt der Jünger als Vollbringen der *größeren Werke* platt mit der eschatologischen Auferweckung und dem Lebendigmachen der Toten zu identifizieren. Darüber scheint er vergessen zu haben, daß nach 13,34f doch nicht an der vollmundigen Predigt der Jünger, sondern gerade an ihrem stillen Wirken in der Liebe zueinander, so wie Jesus sie geliebt hat, jedermann (*pantes*) erkennen soll, daß sie Jesu Jünger sind, und daß dieses Wirken der Kirche in der Einheit mit ihrer missionarischen Verkündigung wiederum nur *sēmeion* {Zeichen} des künftigen *eschaton* {Endzeit} und keinesfalls schon dieses selbst sein kann.

Ton Veerkamp¹⁰³¹ spekuliert nicht darüber, ob diejenigen, die das Johannesevangelium lesen, den hier dargestellten Schülern Jesu durch ihre Ostererfahrung etwas voraus haben. Anscheinend geht er davon aus, dass die von skeptischen Schülern gestellten Fragen auch nach der Auferweckung des Messias von den Toten nicht einfach beantwortet und erledigt sind, und schreibt zur Reaktion des Philippus auf Jesu Aussage, dass sie in der Begegnung mit ihm Gott gesehen haben:

Philippus nimmt das sofort auf: „Zeige uns den VATER, und es genügt uns.“ Offenbar hat es in der Gruppe Zweifler und Skeptiker gegeben, die „Johannes“ schier zur Verzweiflung brachten. Aber ebenso offenbar nimmt er diese Fraktion sehr ernst.

1030 Thyen bezieht sich auf Christian Dietzfelbinger, *Die größeren Werke* (Joh 14,12f): NTS 35 (1989), 27-47, und *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, WUNT 95, Tübingen 1997, 44ff.

1031 [Der zweite Einwand: Zeige uns den VATER, und es genügt, 14,8-21](#), Abs. 2-7 (Veerkamp 2021, 315-316; 2007, 49-50).

Nach Veerkamp zeigt sich in der Frage des Philippus der Wunsch, genau zu wissen, wie und wann endlich die herrschende Weltordnung überwunden sein wird. Letztlich schimmern bei denen, die so fragen, immer noch zelotisch-messianische Erwartungen auf einen Messias durch, der durch einen Aufstand mit einem Schlag die kommende Weltzeit herbeiführt:

Ihre Skepsis ist zwar berechtigt, aber sie lähmt die Gruppe in ihrem Kampf um eine politische Perspektive. In der Antwort Jesu klingt diese Verzweiflung unüberhörbar mit, und zwar über jene, die sagen: „Ich will Sicherheit.“ Etwa so, wir würden in dieser und jener Phase sein, es würde so und so lange dauern, bis das ganze Reich des Todes an seinen inneren Widersprüchen zusammenbreche, und dann ... Was kommt dann? Der Messias? Diese Menschen müssen sehen, dass der Gott Israels nur durch die Zerschlagung irrealer messianischer Erwartungen am Schandkreuz Roms Israel getreu ist.

Hier sieht Veerkamp bei Johannes einen klaren Unterschied zur Einschätzung des Kreuzestodes Jesu in den „synoptischen Evangelien“, die „den Messias am Kreuz ... den 22. Psalm beten“ lassen:

„Mein Gott, mein Gott, warum verlässt du mich?“ Gottverlassenheit war keinen einzigen Augenblick eine Realität im Leben dieses Messias. Das ist der Hauptinhalt der Botschaft, von Anfang an. Philippus war von Anfang an dabei gewesen (1,43), und Philippus war in dieser Erzählung eine wichtige Gestalt (1,43ff.; 6,5.7; 11,21f.). „So lange Zeit war ich mit euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus?“

Und gerade weil Jesus bei Johannes niemals von Gott verlassen ist, kann umgekehrt der Gott Israels nicht mehr anderswo als im Schicksal dieses konkreten Messias erfahren werden:

Wer den Messias sieht, sieht Gott, wer dem Messias vertraut, vertraut Gott. Keine andere und keine legitime Gotteserfahrung („sehen“) ist möglich als das Sehen des Messias, dieses Messias, dieses gescheiterten Messias! Dieses Sehen und Erkennen ist eine Praxis. Die Praxis der Schüler, sofern sie sehen, erkennen, vertrauen, ist die des Messias, und diese Praxis wird überzeugender sein als die des Messias selbst („größere Werke“). Diese messianische Praxis ist die Ehre Gottes, sie, und nur sie.

Weil es hier um Werke geht, und zwar um eine auf Vertrauen gegründete Praxis, ist es durchaus folgerichtig, dass Jesu diesbezügliche Worte mit Äußerungen über das Gebet (Verse 13 und 14) und die Wiederaufnahme des Themas der *agapē*, der solidarischen Liebe (Vers 15) fortgesetzt werden:

Wenn man um sie betet, wird sie gegeben werden, weil das Gebet um diese Praxis das Sehen, Erkennen und Vertrauen voraussetzt. Die Praxis, die aus der Solidarität mit dem Messias entsteht, ist das Wahre der Gebote des Messias.

In 15,12 wird noch einmal verdeutlicht, was im 13. Kapitel vorgemacht wurde: Solidarität mit dem Messias = Solidarität untereinander = Sklavendienst des einen an den anderen Schüler, des anderen an den einen Schüler.

Einem persönlichen Gebetsleben gegenüber hat Ton Veerkamp Vorbehalte,¹⁰³² von daher äußert er sich zurückhaltend, aber ausgesprochen differenziert über das Thema des Betens, Bittens und sogar Forderns im Verhältnis der Menschen zu Gott, der Schüler Jesu zum Messias und des Messias zu Gott:

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 Jesus an 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.

Johannes 14,15-17: Die Inspiration der Treue als ein anderer Beistand, *paraklētos*

14,15 Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten.

14,16 Und ich will den Vater bitten
und er wird euch einen andern Tröster geben,
dass er bei euch sei in Ewigkeit:

14,17 den Geist der Wahrheit,
den die Welt nicht empfangen kann,
denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht.
Ihr kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein.

[9. November 2022] Vers 15 wiederhole ich hier noch einmal, da er von Wengst und Thyen (anders als von Veerkamp) in einem engen Zusammenhang mit dem Folgenden gesehen wird. Nach Klaus Wengst (W422) sind die Verse 15 bis 24 als ein zusammenhängender Abschnitt aufzufassen, in dem „Jesus den Schülern beim Tun des von ihm Gebotenen einen Beistand“ verheißt:

1032 Vgl. den Titel des Nachrufs auf Ton Veerkamp im „Tagesspiegel“ vom 5. Mai 2022: [„Warum betest du nicht?“ – „Weil keine Antwort kommt.“](#)

Die Verbindung der Aussagen von der Liebe zu Jesus und vom Halten seiner Gebote hält den ganzen Abschnitt zusammen. Diese Verbindung steht am Beginn in V. 15 und findet sich variiert in V. 21. In nochmaliger doppelter Wiederholung, positiv und negativ gewendet, wobei die „Gebote“ durch das „Wort“ bzw. die „Worte“ ersetzt werden, steht sie in V. 23f. betont am Schluss. In dem ersten, größeren Zwischenraum kündigt Jesus in V. 16f. als „anderen Beistand“ die Geisteskraft an und in V. 18-20 seine eigene künftige Anwesenheit. Dabei schillern die Aussagen so, dass sie unterschiedliche Assoziationen hervorrufen: an sein österliches Erscheinen, an seine Gegenwart in der Kraft des Geistes, an sein endzeitliches Kommen.

Im einzelnen beantwortet Vers 15 Wengst zufolge die Frage: „Wie kann man Jesus lieben, wenn er nicht mehr da ist?“ Dies geschieht in genauer Entsprechung zur jüdischen Tora, worauf Wilckens¹⁰³³ hinweist (W422f.), denn „wie im AT die Liebe zu Gott im Tun seiner Gebote geübt wird (Dtn 10,12f. [...]), so sollen Jesu Jünger Jesus lieben, indem sie seine Gebote halten.“

Warum aber (W423) spricht Jesus „jetzt in der Mehrzahl von seinen ‚Geboten‘“? Er hat doch nach „der Erzählung des Evangeliums ... seinen Schülern nur ein Gebot gegeben (13,34f.), das er an späterer Stelle ausdrücklich wieder aufnimmt (15,12f.17), nämlich das Gebot, einander zu lieben.“ Ein „Ungedanke“ ist es nach Wengst, dem johanneischen Jesus zu unterstellen, er hebe,

indem er seinen Schülern ausdrücklich nur das eine Gebot ans Herz legt, einander zu lieben, damit stillschweigend die konkreten Einzelgebote der Tora auf..., wie sie sich in dem nach dem Willen Gottes fragenden Auslegungsprozess herausstellen ... In 10,35 betont er, dass „die Schrift nicht aufgelöst werden kann“. Bezogen auf das eigene Tun Jesu begegnen ebenfalls der Singular „Gebot“ und der Plural „Gebote“. Nach 10,18 ist es ihm vom Vater gegebenes Gebot, sein Leben einzusetzen (vgl. 12,49f.). In 15,10 stellt er umfassend fest: „Ich habe die Gebote meines Vaters gehalten.“ Entsprechend sagt er in 8,29, dass er „jederzeit das vor ihm Wohlgefällige“ tue. Beides kann im jüdischen Kontext gar nichts anderes heißen, als dass er die Toragebote (*mizvót*) hält. Das den Schülern gegebene eine Gebot dürfte in seinem Verhältnis zu den übrigen Geboten nicht anders verstanden sein als das Gebot der Nächstenliebe in der rabbinischen Tradition, nämlich als „große Zusammenfassung in der Tora“. ¹⁰³⁴ Als solche Zusammenfassung hebt das Liebesgebot die anderen Gebote nicht auf, sondern gibt die Dimension und die Intention für ihre Erfüllung an.

1033 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 226.

1034 Wengst verweist dazu auf Bereschit Rabba 24,7 (*b'ereschit rabbah*, hg. v. J. Theodor u. Ch. Albeck, 3 Bde., korrigierte Neuausgabe Jerusalem 1965, 2. Auflage 1996 (Berlin 1912-1936) 236f.

Indem sich „also in dem vom Liebesgebot bestimmten Halten der Gebote“ die „Liebe zu Jesus ... bewährt“, werden eben darin ... auch die ‚größeren Taten‘ vollbracht, von denen vorher die Rede war.“

Nach Vers 16 wird bei diesem „Tun des von Jesus Gebotenen ... die Schülerschaft Jesu“, also „die Gemeinde nicht ohne Beistand sein“, denn

Jesus verheißt: „Und ich will den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, auf dass er auf immer bei euch sei.“ Hier begegnet erstmals im Johannesevangelium der Begriff „Paraklet“ (*parákletos*).

Wie schon (Anm. 88) August Tholuck¹⁰³⁵ unter Hinweis „auf die klassische Gräzität {griechische Sprachkultur}, auf Philon und auf die rabbinische Literatur ..., in der das griechische Wort als Fremdwort begegnet“, erwiesen hat (W423f.), bezeichnet dieses „Wort ... ‚den zum Beistand Herbeigerufenen‘. Diese Bedeutung ist an allen Stellen, an denen es im Evangelium begegnet, ‚dem Sinne überall treffend‘.“

Indem (W424) dieser „Beistand als ein ‚anderer Beistand‘ bezeichnet wird“, wird vorausgesetzt,

dass auch Jesus schon als Beistand seiner Schüler wirkte. Jetzt geht er weg; er wird hingerichtet werden. Aber gerade das ist für ihn der Weg zum Vater. So wird er den Vater bitten, dass der andere Beistand kommt. Doch geht es hier nicht nur um die Frage der Kontinuität. Denn dann wäre Jesu Weggang, sein Tod am Kreuz, nur als ein chronologisches Datum verstanden, das die Zeit seiner Wirksamkeit beendet. Es hat aber eine eigene positive Bedeutung. Durch ihn erhält Jesu Schülerschaft, was sie vorher nicht hatte, mit ihm vermacht er ihr die Liebe Gottes, sodass sie sich an sein Vermächtnis, einander zu lieben, halten kann und soll. Dann steht ihnen der andere Beistand auch in anderer Weise bei; dann geht es bei ihm darum, dass der so verstandene Tod Jesu als Zuspruch der Liebe Gottes immer wieder zur Wirkung kommt.

In Vers 17 kennzeichnet Jesus „den angekündigten Beistand näher als ‚die Geisteskraft der Wahrheit‘“; sie bewirkt es, dass Menschen die Gegenwart Gottes im gekreuzigten Jesus und im neu geschaffenen „Leben aus den Toten“ wahrnehmen „und entsprechend leben und handeln“. Von dieser Geisteskraft

heißt es weiter, dass „die Welt“ sie „nicht aufnehmen kann“. In der Gegenüberstellung zur Schülerschaft Jesu, zur Gemeinde, bezeichnet „die Welt“ alle Außenstehenden. Dass sie diese Geisteskraft nicht aufnehmen, nicht annehmen, legt sie nicht auf Ablehnung fest. Als „Welt“ können sie es nicht. Ließen sie sich darauf ein, wären sie nicht mehr Welt, sondern Gemeinde. Das macht Gemeinde aus, dass sie sich von der Kraft dieses Geistes bewegen lässt und

1035 Wengst zitiert August Tholuck, *Commentar zum Evangelium Johannis*, Gotha, 7. Aufl. 1857, 365.

damit deren Wirksamkeit zeigt. Die Welt kann das nicht, „weil sie sie weder sieht noch kennt.“

Wie zuvor schon im Blick auf Gott spricht Johannes, wie Adolf Schlatter¹⁰³⁶ meint, jetzt auch im Blick auf den Geist

„von einem *theorein* (,sehen‘), weil er ihn als den Wirkenden denkt und der Wirker in seiner Wirkung sichtbar wird“ – also darin, wie Gemeinde lebt und handelt. Das Leben und Handeln der Gemeinde – wenn es sich denn tatsächlich kraft des Geistes vollzieht – können auch Außenstehende wahrnehmen. Aber weil sie den Grund solchen Lebens und Handelns nicht erkennen, werden sie dazu neigen, es als Schwärmerei, als ärgerliches Weltverbesserertum, als verbissenes Zusammenhalten abzutun. Für die Schülerschaft Jesu gilt demgegenüber: „Ihr kennt sie (die Geisteskraft), weil sie bei euch bleibt und unter euch sein wird.“ Sie kennen sie, weil sie sich darauf eingelassen haben und kraft dieses Geistes leben, weil sie sich darauf verlassen, dass der in den Tod Jesu mitgehende Gott auch ihrem Leben Grund gibt.

Auch Hartwig Thyen (T630) sieht den Abschnitt 14,15-24

umschlossen vom Liebesgebot, in V. 15 zunächst in der positiven Gestalt: „Wenn ihr mich liebt, dann werdet ihr meine Gebote halten“ ... und am Ende (V. 24) in der negativen Form: „Wer mich nicht liebt, der wird auch meine Worte nicht beachten“.

Auch er verweist darauf, dass die Worte *entolas* und *logous*, „Gebote“ und „Worte“, hier als gleichbedeutend aufzufassen sind:

Wohl nicht zufällig soll das zunächst gebrauchte Lexem *entolē* {Gebot} die Jünger (und mit ihnen die Leser des Evangeliums) an Jesu neues Gebot erinnern, einander zu lieben (13,34f). Und das gilt um so mehr, als Jesus hier ja im Begriff ist, von den Jüngern weg hin zu seinem Vater zu gehen und sich ihnen damit als *unmittelbares* Objekt ihrer Liebe entzieht. In dieser nahen Zukunft gilt vielmehr *mutatis mutandis* {unter Abänderung des zu Ändernden} Jesu mit dem doppelten Amen eingeleitetes Wort: „Wer einen aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (13,20).

Und auch er erinnert, indem er sich auf Jörg Augenstein¹⁰³⁷ beruft, daran, dass

Johannes mit den Wendungen *entolas* bzw. *logous tērein* {Gebote bzw. Worte halten} „auf das alttestamentliche Konzept des Gebotehaltens, wie es besonders in der deuteronomistischen Literatur zum Ausdruck kommt, zurückgreift“.

1036 Wengst zitiert Adolf Schlatter, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 299.

1037 Thyen zitiert Jörg Augenstein, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen, BWANT 134, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, 54ff.

Zu den Versen 16 und 17 betont Thyen, dass „nicht etwa das hier neu eingeführte Lexem *paraklētos* den Ton trägt“, denn es wird ohne Artikel in der Formulierung *allos paraklētos* {anderer Beistand} eingeführt und sogleich „mit dem ‚Geist der Wahrheit‘ (*to pneuma tēs alētheias*: V. 17)“ gleichgesetzt. Dieses „*pneuma* {Geist}, das jedem Leser seines Evangeliums seit 1,32; 4,24; 7,37ff bekannt ist“, wird hier in seiner Funktion als *paraklētos* herausgestellt. Darum übersetzt Thyen die Verse 16-17 folgendermaßen (T630f.):

„Und ich werde den Vater bitten, daß er euch einen Anderen als Parakleten gebe, damit der in Ewigkeit bei euch sei, nämlich den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht zu ergreifen vermag, weil sie ihn weder sieht noch erkennt. Ihr dagegen kennt ihn, denn er wird bei euch bleiben und in euch wohnen“. So wie der Geist seit Jesu Taufe durch Johannes auf ihm blieb (*kai emeinen ep' auton* {und er blieb auf ihm}) und ihn als denjenigen erwies: *ho baptizōn en pneumatī hagiō* {der mit dem heiligen Geist tauft} (1,32f), so wird der Geist, nachdem Jesus ihn hingegeben (*paredōken to pneuma* {er übergab den Geist} 19,30; s. u. z. St.) und ihn als Auferstandener seinen Jüngern eingehaucht hat (20,22), nun in ihnen bleiben.

Dass (T631) dieser Geist als „Geist der Wahrheit“ bezeichnet wird, ist nach Thyen unmittelbar aus dem Johannesevangelium verständlich. Das Wort *alētheia* {Wahrheit} ist hier

nichts anderes als die Wahrheit dessen, der soeben gesagt hatte, er selbst sei die Wahrheit in Person: *egō eimi hē hodos kai hē alētheia kai hē zōē* {Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben} (V. 6). Er, Jesus, ist auch die *alētheia pasa* {ganze Wahrheit}, in die jener ‚Geist der Wahrheit‘ die Jünger nach Joh 16,13f einführen wird, denn *ekeinos eme doxasei, hoti ek tou emou lēmpsetai kai anangelei hymin* {jener wird mich verherrlichen, denn von dem Meinen wird er nehmen und euch verkündigen} (16,13f). Als derjenige, der die Wahrheit bezeugt, daß *Jesus der Sohn Gottes ist*, kann von ihm gesagt werden: *to pneuma estin hē alētheia* {der Geist ist die Wahrheit} (1Joh 5,6...).

Dazu, dass diesen Geist „der Kosmos ihn nicht aufzunehmen vermag, weil er ihn weder sieht noch erkennt“, meint ähnlich wie Wengst nun auch Thyen, und zwar unter Berufung auf Bultmann,¹⁰³⁸ dieser Satz

bedeute nicht, daß ein Ungläubiger nicht zum Glauben kommen könne. Vielmehr bezeichne er den Gegensatz zwischen Gemeinde und Welt und besage: „Die Welt kann als *Welt* den Geist nicht empfangen; sie müßte ja sonst ihr Wesen, das, was sie zur Welt macht, preisgeben“. ... Darin, daß der Kosmos den Parakleten nicht aufnimmt, wiederholt sich also, was der Leser von den

1038 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 476.

Reaktionen der Welt auf Jesu Auftreten kennt. Offenbar muß demnach *mutatis mutandis* auch vom Geist der Wahrheit gelten, daß niemand zu ihm zu kommen und ihn aufzunehmen vermag, wenn der Vater ihn nicht ‚zieht‘ (6,44). Die Jünger dagegen werden ihn erkennen, weil er bei ihnen bleibt und in ihnen sein wird (*hoti par’ hymin menei kai en hymin estai*).

Ton Veerkamp¹⁰³⁹ weist zu Vers 16 darauf hin, dass er „zu einer Fülle von Spekulationen sowie nutzlosen und daher unwissenschaftlichen Diskussionen Anlass gegeben“ hat, nämlich darüber, „wer wohl jene Gestalt sei, die Johannes *paraklētos* nennt, den Paraklet.“ Wengst und Thyen muss man allerdings zugestehen, dass sie sich solcher Spekulationen enthalten. Zur Bedeutung von *paraklētos* schreibt Veerkamp:

„Anwalt“ übersetzen wir, nach seiner Funktion im Gericht (16,7ff.). Das Wort kann „Tröster“ bedeuten, weil es von *parakalein* stammt; dieses Verb bedeutet ursprünglich „herbeirufen“ und im abgeleiteten Sinne „trösten, ermutigen“. Es leitet sich von der hebräischen Wurzel *nacham* her. In diesem Sinne wird es oft in den apostolischen und evangelischen Schriften verwendet, ebenso wie das verwandte Wort *paraklēsis*, „Trost, Ermutigung“. Die Wortgruppe fehlt bei Johannes, eben bis auf das Wort *paraklētos*, das nun wiederum in allen anderen Schriften beider Testamente fehlt. Das Wort findet sich nur bei Johannes und nur dann, wenn von der Weltordnung die Rede ist.

Eben diesen Zusammenhang zwischen dem *paraklētos* als „Anwalt“ und dem *kosmos* als der „Weltordnung“ begreift Veerkamp entschieden anders als Wengst und Veerkamp, die das Stichwort „Welt“ im Gegensatz zur religiösen Kategorie der „Gemeinde“ zu verstehen suchten. Insofern übersetzt Veerkamp in Vers 17 den Ausdruck *pneuma tēs alētheias*, der das Wort *paraklētos* erklärt, auch nicht mit „Geist der Wahrheit“:

Er ist „die Inspiration der Treue“, die „die Weltordnung nicht (über)nehmen kann“. Das eine, die Inspiration der Treue, schließt das andere, die Weltordnung des Betruges, aus, weil sie diese Inspiration weder in Betracht zieht (Treue ist kein Element der Politik, bis heute nicht) noch erkennt, und erkennen ist in der Schrift *der Erkenntnis entsprechend handeln*.

Ein Element dieser politischen Deutung des Parakleten ist auch, dass Veerkamp das Wort *theōrein* in einem Sinne versteht, den das deutsche Wort „Theorie“ aufgenommen hat, nämlich eines Betrachtens oder in Betracht Ziehens. In seinen Augen geht es hier nicht um einen religiösen Gegensatz zwischen Gemeinde und Welt, sondern um den in den jüdischen Schriften vielfach bezeugten politisch-theologischen Gegensatz zwischen der Treue des Gottes Israels zu seinem Volk Israel und den falschen Göttern, die jede Art von Unterdrückung und Ausbeutung legitimieren:

1039 [Der zweite Einwand: Zeige uns den VATER, und es genügt, 14,8-21](#), Abs. 8-10 (Veerkamp 2021, 316-317; 2007, 50).

Was auch immer oder wer auch immer der „Paraklet“ sein mag, er/sie/es ist auf alle Fälle der absolute Widerspruch zu dem, was in der Weltordnung Roms gang und gäbe ist. Deswegen ist diese Inspiration bleibend bei und mit den Schülern. *Paraklet* ist das, was die Treue zum Zentrum aller politischen Praxis macht. Eine „Gestalt“ muss man sich darunter nicht vorstellen; überhaupt sind Vorstellungen („Bilder“) in dieser Tradition ein Ding der Unmöglichkeit. Wenn man weiß, dass Treue für Rom geradezu eine unpolitische Kategorie ist (Pilatus: „Was ist schon Treue?“ 18,38) und der *paraklētos* oder das *pneuma* gerade Treue (*alētheia*) als Wesenbestimmung hat, dann weiß man genug. Der *Anwalt*, die *Inspiration der Treue*, wird gegeben, wenn das Gebot der Solidarität mit dem Messias und untereinander gewahrt wird. Der Ort der Solidarität, die messianische Gemeinde, wird durch die *Treue inspiriert* und ist so der Gegenentwurf zur herrschenden Weltordnung.

Johannes 14,18-21: Jesu zukünftige Gegenwart bei denen, die seine Gebote halten

- 14,18 Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen;
ich komme zu euch.
- 14,19 Es ist noch eine kleine Zeit,
dann sieht die Welt mich nicht mehr.
Ihr aber seht mich,
denn ich lebe, und ihr sollt auch leben.
- 14,20 An jenem Tage werdet ihr erkennen,
dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.
- 14,21 Wer meine Gebote hat und hält sie,
der ist's, der mich liebt.
Wer mich aber liebt,
der wird von meinem Vater geliebt werden,
und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren.

[11. November 2022] Indem Jesus (W424) nach der Verheißung der „Geisteskraft als Beistand“ in Vers 18 auch noch „seine eigene künftige Anwesenheit“ ankündigt, wird Klaus Wengst zufolge (W424f.)

dieselbe Sache noch einmal anders gesagt; es liegt eine sachliche Parallele vor. Er verspricht seinen Schülern: „Ich will euch nicht verwaist zurücklassen.“ Der Anschein ist gegenteilig: Jesus geht in den Tod; seine Schüler bleiben zurück. Dennoch sollen sie nicht verwaist sein. Jesus spricht hier nicht als Vater zu Kindern, sondern als Lehrer zu Schülern.

„Dem entspricht“, wie Wengst an Hand einer Reihe rabbinischer Quellen feststellt,

„das Bild vom Lehrer als Vater in der rabbinischen Tradition.“ ... Eine Generation in Israel ohne Lehrer wäre verwaist. Wo es fähige Lehrer gibt, kommt Gottes Wort, weil ausgelegt, als lebendig im Volk zur Wirkung.

Aber wie kann Jesus, der „für seine Gemeinde ... der Lehrer schlechthin“ ist, sein Versprechen wahr machen: „Ich komme zu euch“? Wengst erwägt drei verschiedene Antworten auf diese Frage von Weiß, Zahn und Wilckens¹⁰⁴⁰ und gelangt zu der Schlussfolgerung, dass nach dem Kontext „alle drei Möglichkeiten“ denkbar sind, „sodass nach deren Zusammenhang gefragt werden und keine einseitige Festlegung erfolgen sollte.“ Nach Weiß ist „sein Wiedererscheinen nach der Auferstehung gemeint“, nach Zahn „die endgiltige Rückkehr Jesu aus der oberen Welt zu seiner auf Erden lebenden Gemeinde, seine Parusie“, und nach Wilckens „wird dieses Kommen Jesu ‚im Kommen des Geistes geschehen‘“.

In Vers 19 stellt Jesus wieder die „Welt“ und die „Schüler“ Jesu einander gegenüber:

„Noch eine kurze Zeit und die Welt sieht mich nicht mehr.“ Bis zu seinem Tod ist es nur noch „eine kurze Zeit“. Dann nehmen ihn Außenstehende nicht mehr wahr, gilt er für sie als erledigt. Mit seiner Hinrichtung sind für die Welt die Akten über ihn geschlossen. Für sie wird er, der so „weggeht“, auch wirklich weg sein. Nicht aber für seine Schüler: „Ihr aber seht mich, weil ich lebe.“ „Ich lebe“ – das sagt hier derjenige, der in den Tod geht. So erklingt an dieser Stelle die Osterbotschaft.

Diese Botschaft werden „Mirjam aus Magdala“ und „zehn Schüler“ (20,18.25) in der Weise bezeugen, dass sie „den Herrn gesehen“ haben:

Dieses nur begrenzte Sehen ist für die lesende und hörende Gemeinde schon wieder Vergangenheit und doch weiß auch sie sich mit den Schülern von Jesus angesprochen, wenn er fortfährt: „Und ihr sollt auch leben.“ Sie erfährt Leben und erhält die Zusage von Leben, das nicht mehr in Frage gestellt werden wird, indem sie sich auf die Osterbotschaft einlässt und sich an das Vermächtnis Jesu hält. Darin nimmt sie ihn als lebendig Gegenwärtigen wahr. In *ihrer* Lebendigkeit spiegelt sich wider, dass er lebt.

Mit den Worten: „An jenem Tag werdet ihr erkennen“, nimmt Jesus in Vers 20 das zuletzt in Vers 17 angesprochene „Thema des Erkennens ... wieder auf. Dabei (W426)

bezieht sich die Zeitbestimmung „an jenem Tag“ zuerst auf den Ostertag. Wie aber dort schon weiter geblickt wurde auf die in diesem Tag gründende Zeit der Gemeinde, ist diese auch hier mit einbeschlossen. Schließlich klingt in der Wendung „an jenem Tag“ die Tradition vom endzeitlichen Kommen Jesu an, von seiner Parusie. ... Der von Ostern her gegebene Geist ist damit zugleich die Kraft, die jetzt schon Tote lebendig macht und die zugleich die Verheißung auf den endgültigen Durchbruch des Lebens gegen den Tod festhält (vgl. 5,24-29).

1040 Wengst zitiert Bernhard Weiss, Das Johannesevangelium, KEK, Göttingen, 8. Aufl. 1893, 486, Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 230, und Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes, KNT 4, Leipzig, 5. und 6. Auflage 1921, 568.

Schon in Vers 10 und 11 war davon die Rede gewesen, „dass der Sohn beim Vater und der Vater beim Sohn ist“. Hier werden nun mit der Formulierung, „dass ich bei meinem Vater bin und ihr bei mir seid und ich unter euch bin“, über

die dortige Aussage hinaus ... nun auch die Schüler Jesu in diese Beziehung mit hineingenommen. Wie es dort darum ging, dass im Tun – und Erleiden – Jesu Gott zum Zuge kommt, so wird damit hier gesagt, dass im Leben und Handeln seiner Schülerschaft Jesus zum Zuge kommt.

Das wiederum geschieht im „Halten seiner Gebote“, was in Vers 15 „als Bedingung der Liebe zu ihm“ genannt worden war und was jetzt in Vers 21 wiederaufgenommen wird, indem „Bedingung und Folge miteinander“ ausgetauscht werden:

„Diejenigen, die meine Gebote haben und sie halten, die sind es, die mich lieben.“ Wenn dieselben Inhalte wechselweise als Bedingung und Folge erscheinen können, sind sie der Sache nach identisch, besteht die Liebe zu Jesus im Halten seiner Gebote und ist das Halten seiner Gebote Ausdruck der Liebe zu ihm. Mit diesen Aussagen umschließt Jesus die Ausführungen über den verheißenen Beistand und seine in diesem gegebene künftige Anwesenheit. Er ist daher so in seiner Schülerschaft gegenwärtig, dass sie sich kraft des Geistes an sein Vermächtnis hält.

Für diejenigen, „die das tun und so Jesus lieben“, folgen weitere Verheißungen, erstens: „Sie werden von meinem Vater geliebt werden.“ Es ist dieser Vater, der nach 3,16 „in der Hingabe des Sohnes die Welt geliebt hat“ und der nach 3,35 „den Sohn liebt“, der gemäß 10,17 „sein Leben einsetzt“. Wer also „das Vermächtnis Jesu befolgt“, bleibt „nicht ohne die liebende Antwort dessen“, der Jesu Lebenshingabe ermöglicht hat. Außerdem verheißt Jesus entsprechend

der Einheit des Wirkens von Vater und Sohn (10,30) ... denen, die ihn im Halten seiner Gebote lieben, sie auch seinerseits zu lieben, und fügt hinzu: „Und ich werde mich ihnen zeigen.“ Denjenigen, die sich darauf einlassen, dass auf dem Weg Jesu in den Tod Gott mitgeht und den Tod überwindet, und die sich deshalb an das Vermächtnis Jesu halten, wird die neue Gegenwart Jesu kraft des Geistes zur Gewissheit werden. Ihnen wird er sich in ihrem Leben und Handeln als lebendig und gegenwärtig erweisen. Daneben klingt in diesem letzten Satz auch ein Hinweis auf die Ostererscheinungen an.

Nach Hartwig Thyen (T632) unterscheidet Jesus in Vers 18 „das Versprechen seiner eigenen Wiederkunft ... vom Kommen des Geist-Parakleten ebenso deutlich“, wie er es

zugleich unlösbar mit ihr verknüpft ..., indem er erklärt: „*Ich lasse euch nicht als Waisen zurück, ich komme (vielmehr) zu euch!* Es dauert nur noch eine kleine Weile, dann wird die Welt mich nicht mehr sehen. Ihr dagegen werdet mich sehen, denn ich lebe und so sollt auch ihr leben. *An jenem Tage* werdet

ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und daß ihr in mir seid, so wie ich in euch bin“.

Anders, als es Wengst und seine Gewährsleute sehen, kann in Thyens Augen die

Wendung *eti mikron* {noch [eine] kleine [Zeit]} ... unmöglich die Zeit bis zur Parusie Jesu bezeichnen, zumal die ja zur Zeit der Niederschrift des Evangeliums immer noch aussteht, und Jesus so zumindest eine ganze Generation von Christen als Waisen in der Welt zurückgelassen hätte. Und da sich auch Johannes die endzeitliche Parusie Jesu schwerlich anders denn als ein weltöffentliches Geschehen vorgestellt haben dürfte, könnte er von diesem Kommen Jesu ja auch kaum gesagt haben, daß die Welt ihn dann nicht sehen könne.

Mit dem *eti mikron* nimmt Jesus eine Formulierung aus 13,33 auf, wo er gesagt hatte:

„*eti mikron meth' hymōn eimi* {(nur) noch eine kleine Weile bin ich bei euch}. (Danach) werdet ihr mich suchen, doch wie ich den Juden bereits gesagt habe: Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht gelangen (7,34), so sage ich jetzt auch euch: Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht gelangen“.

Daher kann sich nach Thyen auch die „Wiederaufnahme dieses Verses“ in 14,19

nur auf Jesu unmittelbar bevorstehendes Weggehen in den Tod am Kreuz als seine Verherrlichung beziehen und darum muß das *hymeis de theōreite me* {ihr aber werdet mich sehen}, das er den Jüngern, nicht aber der blinden Welt verheißt, auf das österliche Wiedersehen bezogen werden.

Zur Begründung dafür, dass „es sich hier um eine absichtsvolle Wiederaufnahme von 13,33 mit dem anschließenden Liebesgebot (13,34f) handelt“, verweist Thyen weiter auf das Wort *orphanoi* {Waisen}, „das den dort als *teknia* {Kindlein} Jesu Angeredeten entspricht“, und auf „Jesu erneute Rede von seinen *entolai* {Geboten} und von der wechselseitigen Liebe (*agapan*) zwischen Jesus, seinem Vater und den Jüngern in V. 21.“

Vor allem aber nimmt Thyen ernst, dass „die Jünger, wie Jesus ihnen in 13,33 gesagt hatte, von sich aus nicht dahin gelangen können, wohin er gehen wird“. Aus diesem Grund „kommt er in Kürze zu ihnen. Dann werden sie ihn sehen, weil er (der am Kreuz Gestorbene) lebt und auch sie (kraft seines Todes) leben werden.“

Und eben weil (T632f.) „Jesus seinen Jüngern in Kürze (*eti mikron*) als unmittelbares Objekt ihrer Liebe entzogen sein wird, kann sich ihre Liebe zu ihm fortan nur noch im Halten *seiner Gebote* äußern“, was Jesus nochmals in Vers 21 feststellt und weiter entfaltet:

Wer an meinen Geboten festhält und sie erfüllt (*ho echōn tas entolas mou kai tērōn autas*), der ist derjenige, der mich liebt. Wer mich aber liebt, der wird auch von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich

ihm offenbaren. ... Die reflexive Wortverbindung *emphanizō seauton* bedeutet: *sich zeigen, sich offenbaren*. Bei Mt 27,53 heißt es von denen, die beim Sterben Jesu, als die Erde bebten und der Vorhang im Tempel zerriß, aus ihren Gräbern auferstanden und sich in die heilige Stadt begaben, daß sie dort von vielen gesehen wurden (Passiv: *emphanisthēsan pollais*). Ähnlich dürfte es in unserem V. 21 stehen: Der getötete Jesus wird sich seinen Jüngern als Lebendiger zeigen und damit seine Verheißung erfüllen: *hymeis de theōreite me* {ihr werdet mich sehen} (V. 19).

Nach Ton Veerkamp¹⁰⁴¹ besteht ein „letztes Element der Antwort an Philippus“ in der Bewertung der Abwesenheit des Messias. Erneut begreift er den *kosmos* im Gegenüber zur Schülerschaft Jesu nicht einfach neutral als Außenstehende, sondern als die herrschende römische Weltordnung, durch die Jesus aus dem Weg geräumt werden wird. Dieser Abschied Jesu wird nach den Versen 18 und 19

nicht bedeuten, dass die messianische Gemeinde verwaist ist. Für Rom bedeutet diese Abwesenheit, dass der Messias keine politische Rolle mehr spielt; Rom hat ihn hingerichtet, und das Problem ist damit erledigt. Bis heute erledigt man in römischer Weise Probleme mit Gewalt. „Ein wenig“ (*mikron*) wird die Weltordnung dem Messias keine Beachtung mehr schenken (*theōrei*), aber die Schüler werden ihm Beachtung schenken. Das Wörtchen *mikron*, das schon 13,33 anklang, wird sich noch als ein gewaltiges Problem erweisen, 16,16ff.

Die Erkenntnis, die Jesu Schüler dadurch erhalten, dass sie dem „Messias Beachtung schenken“ und dass er ihnen versichert: „Ich lebe und ihr werdet leben“, drückt Jesus in Vers 20 und 21 mit folgenden Worten aus:

„Ich mit meinem VATER, ihr mit mir und ich mit euch“, das ist die Erkenntnis. Die Erkenntnis ist dreifach:

Wer die Gebote behält und sie wahrht,
der ist es, der solidarisch mit mir ist. (1)

Wer solidarisch mit mir ist,
der wird Solidarität durch meinen VATER erfahren. (2)

Folglich:

Und ich werde solidarisch mit ihm sein, (3)
ich werde mich selbst vor ihm als wirklich erweisen.

Diese „Umschreibung für *emphanizein* ...: „sich selbst als wirklich erweisen“ begründet Veerkamp (Anm. 436) folgendermaßen:

1041 [Der zweite Einwand: Zeige uns den VATER, und es genügt, 14,8-21](#), Abs. 1 und 11-14 (Veerkamp 2021, 315 und 317-318; 2015, 111 und 2007, 51). Außerdem verweise ich auf seine [Anm. 436 zur Übersetzung von Johannes 14,21](#) (Veerkamp 2021, 315; 2015, 110).

Emphanizein kommt in der LXX zweimal vor, beide Male in Exodus 33: in V.13 für „sich erkennen lassen, sich zu erkennen geben“, und in V.18 für „sich sehen lassen“ (aber dort nur in einer Handschrift). Da es in Kapitel 14 um „Gott sehen“ geht, könnte Exodus 33 der Hintergrund sein. Der Kernsatz dort, „Nicht sieht MICH der Mensch und lebt“ (33,20), ist Grundvoraussetzung für die Theologie des Johannes; vgl. 1,18 und auch 1 Johannes 4,12. An eine Theophanie {Gotteserscheinung} ist nicht gedacht; hier schreibt die LXX immer *ōphthē*. Die in 14,21-22 zumeist gewählte Übersetzung mit „offenbaren“ ist weniger geeignet. Für „offenbaren, öffentlich machen“ hat Johannes immer *phaneroun*. „Gott sehen“ heißt: Jesus als Messias erkennen.

Daraus folgt nach Veerkamp für die Auslegung von Vers 21:

Der Messias ist für den, der ihm vertraut, mit ihm solidarisch ist und sein Gebot wahrt, wirklich, er bestimmt das Leben derer, die ihm vertrauen, real. Schön. Aber ist das mehr als eine Einbildung der Gruppe, mehr als eine Halluzination von Leuten, die sich in die Isolierung manövriert haben? Am Gang der Weltordnung ändert das nichts. Es geht um nichts mehr oder weniger als um die Wirklichkeit des Messias und um den Realitätssinn der messianischen Gemeinde.

Dass diese Einschätzung Jesu auch von den Schülern Jesu mit ebensolcher Skepsis aufgenommen wird, wird sich sofort im nächsten Vers 22 zeigen.

Johannes 14,22-26: Wie sich Jesus seiner Schülerschaft zu erkennen gibt und nicht dem *kosmos*

14,22 Spricht zu ihm Judas, nicht der Iskariot:

Herr, was bedeutet es,
dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?

14,23 Jesus antwortete und sprach zu ihm:

Wer mich liebt, der wird mein Wort halten;
und mein Vater wird ihn lieben,
und wir werden zu ihm kommen
und Wohnung bei ihm nehmen.

14,24 Wer aber mich nicht liebt,
der hält meine Worte nicht.

Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort,
sondern das des Vaters, der mich gesandt hat.

14,25 Das habe ich zu euch geredet,
solange ich bei euch gewesen bin.

14,26 Aber der Tröster, der Heilige Geist,
den mein Vater senden wird in meinem Namen,

der wird euch alles lehren
und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.

[12. November 2022] Der Schüler (W426), der in Vers 22 von Johannes „als ‚Judas, nicht der Iskariot‘, eingeführt wird, begegnet nach Klaus Wengst (Anm. 96) in anderen Texten des Neuen Testaments

sonst nur in den Katalogen in Lk 6,16 und Apg 1,13 als „Judas, (der Sohn) des Jakobus. Er steht dort an der Stelle des Thaddäus in den Katalogen bei Matthäus (10,3) und Markus (3,18).

Nachdem Jesus angekündigt hat (W426), „sich den ihn Liebenden zu zeigen“, stellt dieser Judas ihm die Frage (W427): „Herr, wie kommt es, dass du dich uns zeigen willst und nicht der Welt?“ In den Augen von Wengst ist diese Frage der „Sache nach ... eine Frage, die von außen kommt“, und zieht eine Parallele zum beißenden Spott des Kelsos,¹⁰⁴² der „in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts“ als „der älteste uns literarisch überlieferte Bestreiter des Christentums“ auftritt:

„Wenn Jesus wirklich göttliche Macht offenbaren wollte, hätte er gerade denen, die ihn misshandelt hatten, und dem, der ihn verurteilt hatte, und überhaupt allen erscheinen müssen. [...] Er fürchtete doch wohl nicht mehr irgendeinen Menschen, nachdem er gestorben und, wie ihr behauptet, Gott war; er ist auch durchaus nicht dazu geschickt worden, damit er verborgen bliebe. [...] Als ihm bei seinem leibhaftigen Auftreten nicht geglaubt wurde, verkündigte er maßlos allen; als er aber, nachdem er von den Toten auferstanden war, einen starken Glauben hervorgerufen hätte, erschien er nur einem einzigen Weibsbild und seinen Vereinsgenossen heimlich und nebenbei. [...] Als Bestrafter zeigte er sich also allen, als Auferstandener aber nur einer Person, wo doch das Gegenteil hätte der Fall sein müssen“.

Unter Hinweis auf Apostelgeschichte 10,40f. hält es Wengst für „wahrscheinlich, dass in dieser Weise schon viel früher Anfragen gestellt wurden.“ Dass es hier ein Schüler ist, der „sozusagen nach objektiver Kontrolle in einem Bereich verlangt, in dem es nur das subjektive Experiment geben kann“, ist ein Beleg dafür, dass auch innerhalb der Gemeinde Jesu die „Gewissheit über die Gegenwart Jesu ... immer wieder neu gewonnen werden“ muss.

In seiner Antwort (Verse 23-24) „wiederholt“ Jesus eine ganze Reihe „vorher gemachte[r] Aussagen“:

„Diejenigen, die mich lieben, werden mein Wort halten“ und ...: „Diejenigen, die mich nicht lieben, halten meine Worte nicht.“ Statt von seinen „Geboten“ ist jetzt von seinem „Wort“ und seinen „Worten“ die Rede. Doch kann darunter nichts anderes als unter den Geboten verstanden sein, da auch das Wort

1042 Wengst zitiert ihn nach dem Werk des Kirchenlehrers Origines, Contra Celsum II 63.67.70.

und die Worte „gehalten“ werden sollen. So sind hier das Wort und die Worte Jesu als wegweisend und gebietend verstanden. Und dass das Wort, das die Schüler von Jesus zu hören bekommen, nicht seins ist, sondern „das des Vaters, der mich geschickt hat“, haben die das Evangelium Lesenden und Hörenden hinsichtlich der Lehre Jesu schon 7,16 vernommen. Wiederholung ist auch die an das Halten des Wortes Jesu geknüpfte Verheißung: „Und mein Vater wird sie lieben.“

Mitten drin aber, am Ende von Vers 23, ergänzt Jesus eine Aussage, die „an den Anfang des Kapitels“ erinnert, wo „Jesus von den vielen Wohnungen im Haus seines Vaters gesprochen und seinen Schülern verheißen“ hat, „zu gehen und ihnen einen Ort zu bereiten.“ Die „Bewegung“ dieser Aussage kehrt er nun um:

„Und zu ihnen wollen wir kommen und uns eine Bleibe bei ihnen verschaffen.“ ...Gott und Jesus kommen, um sich bei denen eine Bleibe zu verschaffen, die das von Jesus vermittelte Wort Gottes, die seine Gebote halten. War die Ortsangabe in V. 2f. nicht als Weltflucht verstanden, so meint die Ortsangabe in V. 23 keine Verinnerlichung. Dagegen spricht die Rede vom Halten der Gebote bzw. des Wortes. Wie in der jüdisch-rabbinischen Tradition ist die Vorstellung vom Einwohnen Gottes mit dem Tun des Gebotenen verbunden. Das von Gott in Jesus gesprochene Wort weist ein in den durch Jesu Tod eröffneten Raum geschwisterlicher Liebe. Dem Evangelisten Johannes geht es so um die Gemeinde als den Ort der neuen Gegenwart Jesu kraft des Geistes.

An dieser Stelle hält Wengst (W428) die Antwort Jesu auf Judas offenbar für beendet, denn in Vers 25 hebt Jesus dazu an, den gesamten „Hauptteil seiner ersten Abschiedsrede“ abzuschließen:

Er blickt zunächst auf sein Reden überhaupt zurück: „Das habe ich zu euch geredet, während ich bei euch weilte.“ Das war ein anderes Weilen, nämlich ein leibhaftiges – nach ihm hatten schon gleich die ersten Schüler in 1,38 gefragt –, als das gerade angekündigte. Das in der Zeit seines Verweilens unter ihnen Gesagte ist nun Vergangenheit. Aber die Perfektform des Verbs zeigt an, dass dieses Reden in Geltung bleibt. Es wird darin immer wieder Geltung gewinnen, was Jesus anschließend ausführt: „Und der Beistand, die heilige Geisteskraft, die der Vater in meinem Namen schicken wird, die wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“ Die Belehrung des Geistes besteht nicht in etwas Neuem, sondern in der Erinnerung.

Diese „Erinnerung an Jesus“ ist nicht einfach das Gedenken an einen Toten; vielmehr „ist und bleibt“ Jesus „durch die Ostererfahrung“ eben „nicht ein ein für alle Mal Gewesener“. Darum kann sich Jesus „beim Erinnern in der Gemeinde als lebendig“ erweisen, kann „sein damaliges Wort schöpferisch neu gesprochen“ werden, kann er „sich im Zeugnis seiner Schülerschaft (vgl. 15,26f.) schon selbst zu Gehör und in Erinnerung bringen“. Den „Geist“ versteht Wengst als „die Kraft solcher lebendigen Erinnerung, des je neuen Begreifens Jesu. Er ist die Kraft der Wiederho-

lung.“ Und es sind „die Evangelien“, die als „Zeugnisse der geistgewirkten Erinnerung an Jesus“ dienen, wobei besonders das Johannesevangelium als „vergegenwärtigende Neuformulierung des Überlieferten“ zu lesen ist:

Das Nebeneinander von „lehren“ und „erinnern“ macht deutlich, dass es beim Erinnern eben nicht um ein einfaches Wiederholen geht, sondern das vergangene Reden Jesu wird so wieder geholt dass es in gegenwärtiger Lehre neu ausgedeutet wird. Die in solcher Geistesgegenwart erfolgende Neufassung des über Jesus Tradierten kann es – vordergründig gesehen – sehr verändern, wie das beim Johannesevangelium offensichtlich der Fall ist. Und doch besteht der Anspruch, dass gerade und nur so die authentische Stimme Jesu laut wird.

Eine solche geisterfüllte Auslegung des von Jesus Erinnerten, die das damals Gesagte erheblich verändern kann, vergleicht Wengst mit „der Auslegung der Tora in der rabbinischen Tradition“. Er erwähnt die eindrückliche Geschichte¹⁰⁴³ „von **Mose im Lehrhaus Rabbi Akivas**“:

Obwohl dort nur Mose ausgelegt wird, versteht Mose nichts, als er im Lehrhaus Rabbi Akivas anwesend ist; und doch gelten alle Auslegungen als „Halacha des Mose vom Sinai“ ... Dasselbe bleibt nicht dasselbe, wenn es in veränderter Situation nur einfach wiederholt wird. Es muss anders gesagt werden, um dasselbe bleiben zu können.

Hartwig Thyen (T633) nimmt an, dass der in Vers 22 näher als *ouk ho Iskariōtēs* {nicht der Iskariote} bezeichnete Judas „unter dem Eindruck der Rede Jesu von „jemem Tag“ (*hē ekeinē hē hēmera*) ... seinen Herrn, ähnlich wie Zahn (s.o.)“, missversteht, indem er dabei an „das eschatologische Erscheinen des Weltenrichters“ denkt und ihn „nun verwundert fragt: Herr, wie soll das denn zugehen, daß du dich allein uns, nicht aber der Welt zeigen willst?“ Aber ist dieses Missverständnis nicht allzu verständlich, wenn die Schülerschaft Jesu doch vom Messias Jesus die Überwindung dieses Kosmos und den Anbruch der kommenden Weltzeit erwarten? Immerhin ist,

seit Amos (5,18ff) den *jom jhwh* {Tag des HERRN, Tag JHWHs} beschwor, ... dessen Bezeichnung als *jener Tag* nahezu zum *terminus technicus* {stehende Wendung für den Tag der Entscheidung, des Weltgerichts} geworden. Das zeigen Jes 2,11.17; Sach 12,3f.6.8f; 14,6; äthHen 45,3f; 63,38, der Sprachgebrauch der Rabbinen sowie im Neuen Testament Mt 7,22; Lk 10,12; 17,31; 2Thess 1,10; 2Tim 4,8; vgl. Röm 2,16; Mk 13,32; u.ö. Da Johannes, ähnlich wie Matthäus (s. o.) und viele der übrigen urchristlichen Zeugen, diesen Tag JHWHs mit der Auferstehung Jesu von den Toten bereits angebrochen sieht, ist die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks *an jenem Tage* wohl absichtsvoll.

1043 Wengst zitiert „bMen = Talmud Bavli Menahot 29b“ (*talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

Äußerst kritisch geht Thyen mit einer Deutung der Frage des Judas um, die ähnlich auch Wengst vertritt und die Thyen bei Dietzfelbinger¹⁰⁴⁴ findet. Dieser (T633f.)

verläßt hier die Welt des Textes und fragt: „Welchem geschichtlichen Anlaß ... diese im Neuen Testament singuläre Frage entsprungen“ sein könne. Und er vermutet: „Wahrscheinlich ist sie Reflex antichristlicher Polemik, in Jüngerbesorgnis gehüllt, und noch in dieser Verhüllung ist Kritik und Hohn solcher Polemik vernehmbar: Die Rede von Jesus, dem Auferstandenen, ist unglaublich, weil sie nur von der Zeugenschaft seiner Anhänger getragen wird. Deren Zeugnis aber ist von durchsichtigem Interesse bestimmt: Die alte Anhänglichkeit an Jesus läßt den Getöteten zum Lebendigen werden“.

Mit unverhüllter Ironie (T634) hält es Thyen „für eine absurde Idee“,

daß Johannes hier seine vermeintlich apologetische Absicht derart fein in die Besorgnis des Judas gehüllt haben sollte, so daß das außer Dietzfelbinger bisher keiner je bemerkt hat..., zumal Johannes der von Dietzfelbinger hinter dem Einwand des Judas vermuteten antichristlichen Polemik ja nichts entgegengesetzt, sondern ihr eher neue Nahrung gäbe. Uns scheint darum eine Deutung der Frage des Judas im Horizont johanneischer ‚Mißverständnisse‘ wahrscheinlicher.

Dem entspricht es nach Thyen, dass Jesus in Vers 23 keine neuen Argumente liefert, sondern dem Judas einfach „mit der Wiederholung des Liebesgebotes aus V 15“ antwortet:

„Wenn einer mich liebt wird er mein Wort bewahren (*ton logon mou tērēsei*)“ und mit der Verheißung „dann wird mein Vater ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und unsere Wohnung bei ihm bereiten (*eleusometha kai monēn par’ autō poiēsometha*)“.

Dass Jesus nun das Wort *entolas* {Gebote} aus Vers 15 durch das Wort *logous* {Worte} ersetzt, ist nach Thyen „nur ein weiteres Beispiel für die Vorliebe unseres Evangelisten, mit Synonyma zu spielen, und nicht etwa eine absichtsvolle oder gar wertende Unterscheidung zwischen Jesu *Gebot* und seinem *Wort*.“ Dass bei Johannes

von einer Abrogation {Aufhebung} der Tora bei Johannes nirgendwo die Rede ist und sich bei ihm auch keine entsprechende Andeutung findet, sondern die Geltung der Tora vielmehr stets vorausgesetzt ist, hat Augenstein¹⁰⁴⁵ in seinem Beitrag: „Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium“, scharfsinnig erwiesen: „Das Gesetz und die Schrift zeugen von Jesus. Sie machen sein Tun ver-

1044 Thyen zitiert Christian Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, WUNT 95, Tübingen 1997, 60f.

1045 Thyen zitiert Jörg Augenstein, *Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium*, Kul 14 (1999), 172.

ständig. Durch sein Handeln legt er das Gesetz aus. Das Gesetz stellt den Anspruch Jesu heraus und legitimiert ihn. Gleichzeitig verurteilt es seine Gegner der Gesetzesübertretung. In all seinen Funktionen bleibt das Gesetz Gottes Gabe. Dem Gesetz kommt deshalb eine Schlüsselrolle im Joh zu, die weit über das traditionelle Schema von Verheißung und Erfüllung hinausweist. Das Joh zeigt vielmehr die Einheit von Christusgeschehen und dem in der Schrift niedergelegten Willen Gottes auf und bezieht sie so auf Christus, daß es ihren Ursprung in der Fülle des Logos sucht“.

Mit der Vorstellung von Vers 23, dass Jesus und der Vater gemeinsam zu dem kommen werden, der ihn liebt, und sich bei ihm ihre Wohnung bereiten,

nimmt der Erzähler das Stichwort *monē* {Bleibe} aus der einleitenden Rede Jesu von den himmlischen Wohnungen in seinem Vaterhaus (14,2f) wieder auf. Er tut das freilich nicht im Zuge einer entmythologisierenden Destruktion von deren apokalyptischem Hintergrund zugunsten seiner vermeintlich rein präsentischen Eschatologie..., sondern er kann das tun, weil für ihn gilt, „daß die biblischen Zeugnisse präsentischer Eschatologie der Sache nach von denen futurischer her ihre Wirklichkeit haben, umgekehrt aber unser futurisches Sprechen in der Schule der Gegenwart („präsentischer Eschatologie“) gelernt werden kann“. Und daß es darum unmöglich ist, „die beiden Gestalten biblischer Eschatologie gegeneinander ausspielen zu wollen“.¹⁰⁴⁶

In Vers 24 nimmt Jesus wieder auf, was er in Vers 21 „vor dem Einwand des Judas“ gesagt hatte, und beendet so auch in Thyens Augen die Antwort auf Judas:

Wer mich nicht liebt, der wird auch meine Worte (= Gebote s. o.) nicht halten. Und der Logos, den ihr gehört habt, ist nicht mein Wort, sondern (das Wort) dessen, der mich gesandt hat.

Es folgt Thyen zufolge in den Versen 25 und 26 eine nähere Erläuterung der Rolle des in 14,16 erstmalig erwähnten Parakleten (T634f.):

„Das (alles) habe ich euch gesagt, solange ich bei euch bin. Der Paraklet aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren, indem er euch an alles erinnert, was ich euch gesagt habe.“

Dabei versteht Thyen das

kai zwischen ‚er wird euch alles lehren‘ und ‚er wird euch an alles erinnern‘ ... als ein epexegetisches {erläuterndes}: Der Geist lehrt alles dadurch, daß er an alles von Jesus Gesagte *erinnert*. Wie Jesu Logos, nicht sein eigener, sondern der Logos dessen ist, der ihn gesandt hat (V. 24), so ist auch die Lehre des Geist-Parakleten nicht seine, sondern nur die Erinnerung an Jesu Worte und

1046 So zitiert Thyen Friedrich-Wilhelm Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, 3. Band, Gütersloh 1996, 424.

Taten, ein Erinnern, das den Glaubenden freilich jenseits aller Mißverständnisse des Irdischen erst erschließt, wer dieser Jesus wirklich war, ist und in aller Zukunft sein wird. Gerade indem er so an den Weg des historischen Jesus erinnert, fügt der Geist ihm aber nichts hinzu, sondern deckt nur auf, was da, unter Zeichen und Mißverständnissen verborgen, wirklich geschah.

Damit ist klar, dass es „auf dem Wege historischer Rekonstruktion“ unmöglich ist, den „wirkliche[n] Jesus“ zu entdecken, „ihn vermag allein der Glaube zu sehen, den erst der Geist der Wahrheit ‚*ereignet*‘. Zu diesem transitiven Gebrauch des Lexems ‚*ereignen*‘ als einer *vox media* {mittleren oder vermittelnden Stimme} zwischen in gleicher Weise unzureichenden ontologischen Seinsaussagen und technologischen Funktionsaussagen über Gott und Jesus Christus“ verweist Thyen auf Ratschow.¹⁰⁴⁷

Ton Veerkamp¹⁰⁴⁸ identifiziert den Schüler „Judas Nicht-Iskariot“ zugleich als einen „der Brüder des Herrn“, was mich zunächst überrascht hat. Dabei könnte er an den Brief des Judas denken, in dessen erstem Vers sich *Ioudas* als „ein Sklave von Jesus, dem Messias, und ein Bruder von Jakobus“ vorstellt, wobei Letzterer als „Bruder des Herrn“ bekannt ist. Abgesehen davon entspricht die hier vorgestellte Haltung dieses Judas derjenigen der Brüder Jesu in 7,2-10, indem er Jesu Aussage in 14,21, dass die „Wirklichkeit des Messias“ in der „Solidarität der Schüler“ besteht, „als mangelhafte Wirklichkeitsmächtigkeit bzw. Realitätssinn“ auffasst. Er fragt ja: Warum ist der Messias nur wirkmächtig für diejenigen, die auf ihn vertrauen?

„Warum also nicht wirklich für die Weltordnung?“ Dieser Einwand entspricht der Aufforderung der Brüder Jesu, sich öffentlich als Messias zu erkennen zu geben, 7,4: „Offenbare dich der Weltordnung (*phanerōson seauton tō kosmō*).“ Dann wäre das Problem gelöst. Der Messias hat aber mit seiner Verborgenheit geantwortet.

Im Grunde geht es also nochmals um die zentrale Frage, warum der Messias sich von Rom umbringen lässt, statt dem Imperium in einem triumphalen Feldzug endgültig den Garaus zu machen und so die Endzeit der kommenden Weltzeit des Friedens einzuläuten. Oder andersherum gefragt: Wenn Jesus zu Letzterem eben nicht imstande ist, sondern sich aus dieser Welt(ordnung) verabschiedet, aber seine Schüler dennoch romfeindlich auftreten, beschwören sie dann nicht unabsehbare Gefahren herauf?

Dieses Problem ist in allen messianistischen Kreisen äußerst dringend. Da sich der Messias Rom gegenüber nicht als die ausschlaggebende Wirklichkeit erweist, ist für das rabbinische Judentum das Bekenntnis zu Jesus ben Joseph als

1047 Thyen beruft sich auf Carl Heinz Ratschow, *Jesus Christus*, HST 5, Gütersloh 1982, 251ff.

1048 [Der dritte Einwand: Warum bist du für uns wirklich und nicht für die Weltordnung? 14,22-31](#), Abs. 2-9 (Veerkamp 2021, 319-321; 2007, 51-52), und [Anm. 438 zur Übersetzung von Johannes 14,23](#) (Veerkamp 2021, 318; 2015, 112).

Messias Israels vollkommen hohl und gefährlich. Seine Schüler könnten durch erneute militärische, aber vollkommen aussichtslose Abenteuer versucht sein, die Wirklichkeit des Messias Rom gegenüber mit der Waffe in der Hand nachzuweisen. Deswegen sei diese Art von Messianismus zu bekämpfen.

Anders als Wengst und Thyen erkennt Veerkamp in den nun folgenden beiden Abschnitten bis zum Ende des Kapitels 14, also dem Ende der ersten Abschiedsrede, die „zwei Teile“ einer Antwort Jesu auf die Frage des Judas. Diese beiden Teile enthalten inhaltlich klar umgrenzte Klärungen:

Erstens die Zusammenfassung der Lehre, 14,23-26. Dann die Alternative: welchen Frieden bringt Rom, welchen der Messias, 14,27-31?

Betrachten wir also zunächst die „Zusammenfassung der Lehre“ Jesu, die in den Augen von Veerkamp „einige Sachen“ zuspitzt. Nach Vers 23 ist die

Solidarität mit dem Messias ... das Wahre seiner Gebote, und die Gebote fallen zusammen mit dem einen, neuen Gebot. Dann erweist der Gott Israels seine Solidarität mit Israel (*agapēsei*); hier ist *agapē* sachlich deckungsgleich mit *ʾemeth*, „Treue“. Diese Solidarität oder Treue äußert sich darin, dass „wir zu ihm kommen und uns bei ihm zum Ort von Dauer (*monē*) machen“. Hier wird die Ankündigung von 14,2 präzisiert, und es wird endgültig klar, dass es sich nicht um eine „Wohnung im Himmel“ handelt. Die Richtung ist, wenn man will, von oben nach unten und nicht von unten nach oben. Wir kommen nicht in den Himmel; wenn überhaupt kommt der Himmel zu uns.

Im Jahr 2015 hat Veerkamp in seiner [Anm. 438 zur Übersetzung von Johannes 14,23](#) folgende Überlegungen zum Stichwort *monē* hinzugefügt:

Monē, hebräisch *maqom*, „Standort“. Der Satz bedeutet, dass derjenige, der seine Solidarität mit dem Messias durch das Wahre von dessen Wort unter Beweis stellt, zum *meqom ʾelohim*, „Standort Gottes“, wird; einen ähnlichen Gedanken finden wir in 1 Johannes 4,12: „Wenn wir miteinander solidarisch sind, bleibt Gott standfest (*menei – monē!*) mit/in uns.“ Eine Minderheit der Handschriften hat das Medium *poiēsometha* geändert in Aktiv: *poiēsōmen*. Offenbar wurde das Medium nicht verstanden, d.h. verstanden wurde nicht, wie Gott und sein Messias sich zum Ort machen könnten. Der Getreue (*pisteuōn*) ist der Ort Gottes. „Wohnung nehmen bei ihm“ hat den Beigeschmack „bei ihm einziehen“, was albern ist.

„Vielleicht“, so bemerkt Veerkamp bereits im Jahr 2007 (Anm. 443), will also „Johannes mit dem merkwürdigen Wort *monē* das angeben, was später im Judentum und vor allem in dessen Mystik *Schechina* heißen wird, Einwohnung im zerstreuten jüdischen Volk.“ Durch diese „Einwohnung im solidarischen Menschen“, so fährt Veerkamp in seiner Auslegung fort, „werden Gott und der Messias“ *wirklich*, wirkmächtig. Der folgende Vers 24 betont umgekehrt:

Unwirklich werden Gott und der Messias, wenn es keine Solidarität gibt. So erklärt Jesus dem Judas das Verb *emphanizein*, „wirklich werden“.

Jesus besteht also darauf, dass es keine andere Art und Weise als diese *agapē* gibt, durch die Gott in der Schülerschaft des Messias seine Treue erweisen und weltüberwindend wirksam werden kann. Indem er in den Versen 25 und 26 auf den bereits erwähnten *paraklētos* zurückkommt, erläutert er, wie seine Schüler das, was er sie zu seinen Lebzeiten gelehrt hat, bewahren können:

Dies ist die Summe dessen, was der Messias gesagt hat, „als er bei ihnen blieb“. Das ist die bleibende „Lehre des Messias“, sie muss in lebendiger „Erinnerung“ bleiben, und das ist das Werk jenes „Anwalts“, der hier die Gestalt eines Lehrers annimmt: Nur die „Inspiration der Heiligung“ kann die Schüler das alles lehren, was der Messias gesagt hat.

Denn der Anwalt, *paraklētos*, *advocatus*, wirkt von Gott her als „Inspiration der Treue“, *pneuma tēs alētheias*, und wirkt auf Menschen als „Inspiration der/zur Heiligkeit“, *pneuma hagion*. In der Schrift ist „heilig“ Nachfolge Gottes, Leviticus 20,7-8, also keine religiöse Kategorie, sondern Kategorie der politischen Praxis, die praktische Umsetzung der Tora.

Diese Inspiration bedeutet „in Erinnerung rufen“. Ohne die Solidarität gibt es keine lebendige Erinnerung an den Messias, und ohne diese lebendige Erinnerung an den Messias kann es auf Dauer keine Solidarität geben. Messianische *Wirklichkeit*, das, was als *wirklich* in Erscheinung tritt, ist der Zusammenhalt der Gruppe. Dort, und nur dort ist Gott, ist der Messias, *wirklich*.

Veerkamp macht allerdings auch auf Gefahren dieser Lehre des johanneischen Jesus aufmerksam:

Die Wirklichkeitsauffassung des Johannes ist eine sehr verkürzte Sicht auf Wirklichkeit. Man hat den Eindruck, dass Judas Nicht-Iskariot mit seiner sehr legitimen Frage mit einer sehr verkürzten Antwort abgespeist wird. Das wird in der Geschichte des Christentums während der Moderne – vor allem im Pietismus – weitreichende Folgen haben. Aus dem *Leben der kommenden Weltzeit* wird das individuelle *ewige Leben* jenseits von irdischen Orten und Zeiten. Bei Johannes aber ist die Einwohnung Gottes in der messianischen Gemeinde nicht das innere Erlebnis eines kleinen Kreises, sondern auch Kampfansage an die Weltordnung.

Johannes 14,27-31: Jesu Kampfansage gegen den „Frieden“ der Weltordnung

14,27 Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch.

Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt.

Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht.

14,28 Ihr habt gehört, dass ich euch gesagt habe:

Ich gehe hin und komme wieder zu euch.
Hättet ihr mich lieb,
so würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe;
denn der Vater ist größer als ich.

14,29 Und jetzt habe ich's euch gesagt, ehe es geschieht,
damit ihr glaubt, wenn es nun geschehen wird.

14,30 Ich werde nicht mehr viel mit euch reden,
denn es kommt der Fürst dieser Welt.
Er hat keine Macht über mich.

14,31 Aber die Welt soll erkennen,
dass ich den Vater liebe
und tue, wie mir der Vater geboten hat. –
Steht auf und lasst uns von hier weggehen.

[14. November 2022] Nach Klaus Wengst (W429) spricht Jesus im „abschließenden Teil der ersten Abschiedsrede“ in den Versen 27-31

den Schülern – und mit ihnen der Gemeinde – seinen Frieden zu und nimmt in erweiterter Form die Mahnung von V. 1 auf (V. 27). Er fasst die ganze Rede in knappster Formulierung zusammen (V. 28) und stellt ihre Funktion heraus (V. 29). Nachdem Johannes die Lesenden und Hörenden über den Tod Jesu als ihnen zugutekommenden Weggang zum Vater belehrt hat, kann er zum Passionsgeschehen überleiten (V. 30f.).

Welcher Art ist der Friede, den Jesus in Vers 27 mit den Worten: „Frieden lasse ich euch zurück. Meinen Frieden gebe ich euch“, hinterlässt? Wengst stellt vergeistigte und weltflüchtige Interpretationen von Zahn und Bultmann einer „erfrischend“ bodenständigen von Calvin¹⁰⁴⁹ gegenüber. Während Zahn diesen Frieden als „die befriedigte und befriedigende Verfassung der Seele“ versteht und Bultmann „als ‚das eschatologische Heil‘, die den Glaubenden geschenkte ‚Möglichkeit ihrer Existenz‘ als Freiheit von der Welt“, greift Calvin auf die biblische Überlieferung zurück:

„Unter Frieden versteht Christus glückliches Ergehen, wie die Menschen es sich zu wünschen pflegen, wenn sie sich treffen oder auseinandergehen. Denn das bedeutet Friede im Hebräischen.“ Solcher Frieden stellt sich als Wirkung des Todes Jesu ein, wo auf sein Vermächtnis vertraut und ihm gefolgt wird, wo die Bedrängten untereinander Solidarität üben und Solidarität erfahren.

1049 Wengst zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes, KNT 4, Leipzig, 5. und 6. Auflage 1921, 573, Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 485f., und Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 365.

Auf das „Gegenbild“ zu diesem Frieden spielt Jesus sofort unmissverständlich an:

„Nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch.“ Dieses Gegenbild, wie die Welt Frieden gibt, stand der Leser- und Hörerschaft des Evangeliums in Gestalt der Pax Romana unmittelbar vor Augen. Es tritt auch im Johannesevangelium in Erscheinung. Die römische Macht gibt „Frieden“ durch militärischen Einsatz (11,48) und um der Friedenssicherung und Machterhaltung willen schreckt sie auch nicht, wie die Passionsgeschichte zeigen wird, vor der Hinrichtung eines Unschuldigen zurück.

Insofern enthält der „Anspruch Jesu, Frieden zu bringen“, wie Wengst unter Berufung auf Bill Salier¹⁰⁵⁰ meint, „eine polemische Schärfe“:

„Die imperialen Untertöne dieses Anspruchs und der beabsichtigte Gegensatz zu alternativen Quellen des Friedens würde von denen wahrgenommen werden, die unter der Wohltat oder auch der Gewalt der Pax Romana lebten“.

Aus „Erfahrungen von Solidarität“ kann dagegen der „Friede Jesu“ entstehen, indem nach Blank¹⁰⁵¹ „mit der Gegenwart Jesu in der Gemeinde“ bereits „die Anwesenheit der neuen Welt“ erfahren werden kann:

Wo solche Erfahrungen gemacht werden, weichen Furcht, Feigheit und Resignation. So wiederholt Jesus die Mahnung vom Beginn des Hauptteils in verstärkter Form: „Lasst euch nicht erschrecken und verzagt nicht!“

In Vers 28 schlägt Jesus sodann (W429f.)

das wesentliche Thema des Hauptteils der Rede noch einmal an: „Ihr habt gehört, dass ich euch gesagt habe: Ich gehe weg und komme zu euch.“ Das hat er im vorangehenden so wörtlich zwar nicht gesagt. Aber genau darum ging es: um sein Weggehen, also seinen Tod, und um sein Kommen, seine Präsenz in der Gemeinde kraft des Geistes, ja genauer um sein Weggehen als Bedingung seines Bleibens im erneuten Kommen.

Was meint Jesus aber nun, wenn er im Blick darauf sagt: „Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe, weil der Vater größer ist als ich“? Obwohl es stimmt, was Jesus sagt, denn die „Schüler freuen sich ja nicht, ihre Fragen zeigen Unverständnis und Ratlosigkeit“, sieht Wengst darin keinen „Tadel“ an die Schüler,

sondern eine indirekte Mahnung und Verheißung an die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums. Denn Jesus lieben heißt, seine Gebote zu halten, was sich konzentriert in der Erfüllung seines Vermächtnisses, einander zu lieben.

1050 Wengst zitiert Bill Salier, *Jesus, the Emperor, and the Gospel According to John*, in: *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. by John Lierman, Tübingen 2006, 297.

1051 Wengst zitiert Josef Blank, *Das Evangelium nach Johannes 2*, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 133. Auf ein weiteres Blank-Zitat verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Dieses Vermächtnis aber ist begründet im Tod Jesu, mit dem er seiner Schülerschaft die Liebe Gottes vermacht (3,16). Das ist der Anlass zur Freude, der den vorösterlichen Schülern noch verborgen bleibt.

Insofern ist „Jesu Aussage“ nicht so zu verstehen, als erwarte Jesus durch seine Rückkehr zum Vater „großen Vorteil für sich selbst“, wie dies Bauer¹⁰⁵² mit einem Hinweis auf Sokrates formuliert hat, der sich darüber freute, mit seinem Tod „zu andern Göttern zu kommen, die auch weise und gut sind, und dann auch zu verstorbenen Menschen, welche besser sind als die hiesigen“. Nein, nach Wengst geht es „nicht um einen ‚Vorteil‘ für Jesus, sondern – wenn man schon so reden will – um einen Vorteil für die Schüler“, denn, wie Blank [135] sagt, ist

„das Fortgehen Jesu zum Vater ... geradezu die Bedingung für seine bleibende Gegenwart in der Gemeinde“. Erst sein Weggang in den Tod vollendet sein Werk, weil mit diesem Tod sich der größere Vater identifiziert und ihn so nicht bloßes Ende des Lebens Jesu sein lässt, sondern ihn zum Leben wendet. So kommt der Vater für die Schülerschaft Jesu im Helfer Geist zum Zuge, unter dessen Beistand sie das Vermächtnis Jesu erfüllt und darin Frieden und Freude hat.

In Vers 29 argumentiert Jesus „in derselben Weise“ im Blick auf seinen Tod, wie er „in 13,19 in Bezug auf den Verrat des Judas“ geredet hat: „Und jetzt habe ich es euch gesagt, bevor es geschehen ist, damit ihr glaubt, wenn es geschieht.“ Erneut ist dies aus „nachösterliche[r] Perspektive“ formuliert:

Im Blick auf den Tod Jesu ermutigt Johannes die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde, auf den gerade hier präsenten Gott zu vertrauen. Dieser Tod widerlegt nicht den Anspruch Jesu, von Gott gesandt zu sein. Er ist nicht ihn treffendes blindes Schicksal. Das bringen wieder die Motive zum Ausdruck, dass Jesus seinen Weg in den Tod vorher kennt und ihn bewusst selbst geht.

Mit dem Satz: „Nicht mehr viel werde ich mit euch reden“, deutet Jesus in Vers 30 „das Ende seiner Rede“ an, indem seine Begründung: „Denn es kommt der Herrscher der Welt“, bereits auf seine Festnahme anspielt:

Wer nach 18,3 kommt, ist Judas, in den nach 13,27 der Satan eingegangen war und der in 6,70f. als „Teufel“ bezeichnet wurde. Mit ihm aber kommen nicht nur „Wachleute der Oberpriester und Pharisäer“, sondern vor allem auch eine römische Kohorte, um Jesus festzunehmen und ihn – nach Zwischenstationen bei Hannas und Kajafas – schließlich an Pilatus als seinen Richter zu übergeben.

1052 Wengst zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Aufl. 1933, 187, der sich wiederum auf eine Aussage des Sokrates aus Plato, Phaidon 63b, bezieht. Auf ein weiteres Zitat von Bauer werde ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern verweisen.

So wird (W430f.)

dieses Kommen des ‚Herrschers der Welt‘ ... seinem Reden mit den Schülern ein Ende machen.“ Dieses Geschehen und das ihm folgende von Verhören, Verurteilung und Hinrichtung wird damit als teuflisch charakterisiert. Es erfolgt unter der Form des Rechts und ist doch nicht rechtens.

Was Jesus hier (W431) über den „Herrscher der Welt“ sagt, *kai en emoi ouk echei ouden*, ist nach Wengst mit: „Auf mich aber hat er keinen Anspruch“ zu übersetzen. Wörtlich steht da (Anm. 111):

„An mir hat er nichts“. Die griechische Wendung „A hat (nichts) an B“ entspricht der hebräischen „Es gibt für A (nichts) auf B“. Beide haben die Bedeutung: „(k)einen Anspruch auf jemanden haben“.

Und obwohl (W431) „also ‚der Herrscher der Welt‘ keinen Anspruch auf Jesus hat“, geht dieser nach Vers 31 dennoch

den Weg in den Tod, „damit die Welt erkenne, dass ich den Vater liebe“. Wie in der Sendung Jesu sich Gottes Liebe zur Welt manifestiert (3,16), so erscheint hier als Ziel die Erkenntnis dieser Sendung durch die Welt. Nur an dieser Stelle ist im Johannesevangelium von der Liebe Jesu zum Vater die Rede. Auch diese Liebe wird sofort als Tun des Gebotenen ausgelegt: „Und wie es mir der Vater geboten hat, so handle ich.“

Daraus, dass Jesus hier eine Erkenntnis der Welt anstrebt, wie er auch (Anm. 113) in 17,21 vom Glauben der Welt reden wird, ergibt sich nach Wengst die Schlussfolgerung, die Frey¹⁰⁵³ folgendermaßen formuliert: „Der vermeintlich geschlossene Gegensatz zwischen Jesus und den Jüngern auf der einen und der Welt auf der anderen Seite wird dadurch aufgebrochen“. Beide setzen dabei eine allgemeine Definition von *kosmos* als der Menschenwelt voraus, die auf dem Wege der Mission für den Glauben an Jesus gewonnen werden kann. Trotz seiner Einsichten über den Unterschied des Friedens Jesu von der *Pax Romana* lässt Wengst also nach wie vor die Möglichkeit außer Acht, das Wort *kosmos* als den Inbegriff der gottfeindlichen römischen Weltordnung zu begreifen.

Wie ist nach Wengst (W431) Jesu „Aufforderung zum Aufbruch“ zu verstehen, mit der er „diese Abschiedsrede“ abschließt: „Steht auf, lasst uns von hier weggehen!“?

In der seit Beginn von Kap. 13 vorgestellten Situation kann diese Aufforderung – zumindest zunächst – nichts anderes bedeuten, als dass Jesu Schüler sich mit ihm zusammen von dem abgeschlossenen Mahl erheben und den Raum verlassen, in dem sie das Mahl eingenommen hatten.

1053 Wengst zitiert Jörg Frey, Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus, in: Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur, hg. v. Dieter Sänger u. Ulrich Mell, Tübingen 2006, 48.

In Anm. 114 schließt Wengst jedoch „nicht aus, dass damit auch eine darüber hinausgehende Bedeutung verbunden ist.“ Dazu verweist er auf Takashi Onuki.¹⁰⁵⁴ Ihm zufolge

„wird daran nicht allein eine literarische Szenenänderung erkennbar, sondern zumindest implizit auch die Aufforderung an die Lesergemeinde, mit dem nun gefestigten Glauben und der zurückerlangten Identität aufs neue in die Welt hinauszugehen“.

Ein Problem besteht darin (W431), dass Johannes 18,1 „unmittelbar an 14,31“ anschließen könnte, und es

würde niemand etwas vermissen. Nun aber steht der Text von Kap. 15-17 dazwischen. Ab 15,1 redet Jesus weiter, als hätte er weder diese Aufforderung zum Aufbruch gegeben noch zuvor festgestellt, „nicht mehr viel“ mit seinen Schülern zu reden. Es ist verständlich, dass diese Beobachtungen Anlass für vielfältige literarkritische Operationen gegeben haben. Dabei konnte grundsätzlich so vorgegangen werden, dass man entweder Kap. 15-17 an Stellen vor 14,30 unterbrachte oder sie für spätere Hinzufügungen erklärte.

Wengst gibt aber seiner Überzeugung Ausdruck, dass auch die Kapitel 15 bis 17 „auf den Evangelisten Johannes zurückzuführen“ sind, da sie sich „sprachlich und theologisch nicht von Kap. 13f. unterscheiden lassen, sodass nicht auf einen anderen Autor oder gar mehrere andere Autoren geschlossen werden kann“. Abgesehen davon hätte, wie Bauer [188] betont, „ein Redaktor ‚diese Schwierigkeit (nämlich die Stellung des Schlusses von 14,31 im jetzigen Text) gewiß nicht geschaffen‘“. Daher meint Wengst:

Dass der Evangelist den Schluss von 14,31 an seinem Ort stehen ließ, ist nicht literarische Nachlässigkeit, sondern ein Signal an seine Leser- und Hörerschaft, das Folgende als ergänzende Parallele zur ersten Abschiedsrede zu lesen und zu hören.

Nach Hartwig Thyen (T635) muss man in Vers 27 im

verdoppelten Wunsch des Friedens, der als der *Friede Jesu* so ausdrücklich von allen Arten von Frieden, die die Welt zu bieten vermag, unterschieden wird, das Lexem *eirēnē* wohl im Vollsinn des biblischen *shalom* als von Gott gewährtes *Heil* verstehen (vgl. 16,33 und 20,19.21.26).

Dem ist gewiss zuzustimmen, nur bleibt offen, wie denn der Vollsinn dieses *Heils* zu begreifen ist: Umfasst es persönliches Seelenheil *und* gesellschaftliche Überwindung aller Konflikte? Will es es über Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden auf dieser Erde

1054 Wengst zitiert Takashi Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“*, Neukirchen-Vluyn 1984, 101.

unter dem Himmel Gottes hinaus auf himmlische Rettung ausgreifen? Das Wort „Heil“ als solches taugt als vielfach zu füllende Formel kaum zu einer eindeutigen Klärung dessen, was Johannes hier gemeint haben kann.

Abgesehen davon schließt sich Thyen zufolge in Vers 27 mit der Wiederaufnahme der Wendung *mē tarrassesthō hymōn hē kardia* {euer Herz erschrecke nicht} „der Bogen, den V. 1 ... ausgespannt hatte“. Mit dieser „formale[n] Inklusion um die ganze Rede Jesu“ sieht er diese damit auch als abgeschlossen an, wonach „der nun folgende V. 28 ein knappes Resümee ihres Inhalts“ bietet:

Dazu nennt er mit den Stichworten des *Weggehens* und erneuten *Kommens* Jesu und dem Liebesgebot noch einmal ihre Hauptthemen. Das Liebesgebot erscheint jetzt in einem Konditionalsatz, dessen neue Information darin besteht, daß Jesus seinen von Trennungsschmerz und Angst bewegten Jüngern eschatologische Freude verheißt... Auch wenn einige Kopisten ... anstelle des Imperfekts *ēgapate me* {mich liebtet} das Präsens *agapate me* {mich liebt} geschrieben und damit aus dem irrationalen einen realen Konditionalsatz gemacht haben, weil sie es wohl nicht wagten, den heiligen Aposteln einen solchen Mangel an Liebe zu unterstellen, ist das Imperfekt doch wohl ursprünglich und der Satz darum fraglos ein Irrrealis: „Wenn ihr mich wirklich liebtet, dann müßtet ihr, (statt euch zu ängsten) euch doch freuen, daß ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich“...

Zu Vers 29 weist Thyen wie Wengst auf die Entsprechung zu Johannes 13,19 hin (T636):

Ganz ähnlich erklärt er hier nun: „Und jetzt habe ich (dies alles) zu euch gesagt, ehe es geschieht, damit ihr, wenn es denn geschehen wird, Glauben faßt (*hina ... pisteusēte*)“. Auch hieran wird wieder deutlich, daß der nach dem Weggang Jesu kommende österliche Geist der bleibende Grund des Glaubens ist (vgl. 7,38f).

Die „beiden Verse“ 30 und 31,

in denen Jesus seinen Jüngern erklärt, weil der ‚Fürst der Welt‘, der über ihn freilich keine Macht habe, bereits unterwegs sei, werde er nicht mehr vieles mit ihnen reden, und die in der Aufforderung gipfeln: *egeiresthe, agōmen enteuthen* {steht auf und lasst uns von hier weggehen}, gehören darum zu den rätselhaftesten unseres Evangeliums, weil sich zwischen diesen Aufbruchsbefehl und seine Ausführung in Joh 18,1ff mit den Kapiteln 15-17 und im Widerspruch zu dem *ouketi polla lalēsō meth’ hymōn* {nicht viel werde ich mit euch reden} drei lange Kapitel mit weiteren Reden Jesu einschieben.

Die vielfältigen Versuche, dieses Rätsel literarkritisch zu lösen, lehnt Thyen ab, weil „man in all diesen Fällen die durch 14,31 entstehende Aporie der Unfähigkeit der Herausgeber aus dem Kreis der vermeintlichen *johanneischen Schule* zuzuschreiben

hätte“. Wie Wengst beurteilt er „Joh 15-17 als einen Autographen des Evangelisten“, also als von ihm selbst geschriebene Ergänzung:

Strukturell läßt sich ja nur feststellen, daß der Autor den Faden seiner *Erzählung* mit 14,31 niederlegt, um ihn erst mit Kapitel 18 wieder aufzunehmen und daran anzuknüpfen, so daß die folgenden *Reden* Jesu (Joh 15-17) formal als eine große Parenthese {Klammer} erscheinen. Wie der *Leser* mit diesem Verfahren umgehen soll, ist dagegen eine andere Frage.

Die „Behauptung, die langen ihm folgenden Reden widersprüchen dem Satz Jesu, weil der Fürst der Welt bereits unterwegs sei, werde er nicht mehr vieles mit seinen Jüngern bereden können“, nennt Thyen mit Dodd¹⁰⁵⁵ „treffend“

„ein Beispiel für genau die Art von plumper Kritik, die niemals auf das Werk eines Geistes wie dem unseres Evangelisten angewandt werden sollte.“ Denn „wie lang diese Reden auch sein mögen, sie sind von Anfang bis Ende mit dem Bewusstsein des Abschieds aufgeladen, und die Zeit ist kurz“. Allen Hypothesen über die mögliche Genese der durch 14,31 bezeichneten Aporie gegenüber, sehen wir uns mit Dodd „nach wie vor mit dem Problem konfrontiert, den vorhandenen Text zu erklären“.

Den *ho tou kosmou archōn* {Herrscher der Welt} in Vers 30 identifiziert Thyen eindeutig mit dem „Teufel“, der im

Unterschied zu Markus {14,42}, wo Judas, der Verräter, naht (*idou ho paradidous me ēngiken* {Siehe, der mich verrät, ist nahe}), bei Johannes ... bereits unterwegs [ist] (*erchetai gar ho tou kosmou archōn* {denn es kommt der Herrscher der Welt}). Das entspricht der lukanischen Version, wo Jesus denen, die gekommen sind, ihn zu verhaften, erklärt: *autē estin hymōn hē hōra kai hē exousia tou skotous* {dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis} (22,53).

Wenn allerdings nach Thyen auch bei Johannes wie „bei Lukas (22,3) ... der wahre Feind Jesu der Satan und Judas nur eines von dessen menschlichen Werkzeugen“ ist, was bereits aus 13,2 und 27 hervorgegangen war, so wage ich anzumerken, dass Thyen erneut eine präzise Analyse der biblischen Vorstellung des *βαταν* als eines Widersachers des Gottes Israels vermissen lässt, der zufolge auch der römische Kaiser

1055 Thyen zitiert Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 8. Aufl. 1968, 407, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„an example of precisely the kind of wooden criticism which ought never to be applied to the work of a mind like our evangelist's.“ Denn „however long these discourses may be, they are burdened from beginning to end with the sense of parting, and the time is short“. Allen Hypothesen über die mögliche *Genese* der durch 14,31 bezeichneten Aporie gegenüber, sehen wir uns mit Dodd „still faced with the problem of explaining the existing text“.

bzw. dessen Statthalter Pilatus als Verkörperung der widergöttlichen römischen Weltordnung und somit als *βatan* bzw. *diabolos* oder ganz buchstäblich als „Herrscher des *kosmos*“ aufgefasst werden kann. Richtig an Thyens Einschätzung ist allerdings, dass Judas im Johannesevangelium als ein Werkzeug dieser als satanisch oder diabolisch empfundenen Macht dargestellt wird.

In diesem Sinne mag auch Dodd¹⁰⁵⁶ zuzustimmen sein, der sich fragt,

ob man nicht sagen könne, daß Johannes „den inneren geistigen Aspekt der Situation unmittelbar vor dem Verrat“, wie Markus sie beschreibe, in den Kontext des Redens Jesu mit seinen Jüngern beim letzten gemeinsamen Mahl verlagert habe. Denn „nicht nur im Garten stand Jesus seinem Feind gegenüber. Dort begegnete er dem Widersacher in der Person des Judas und ging ihm entgegen, aber die Macht und Bosheit des Archon waren nicht auf seinen menschlichen Vertreter beschränkt. Christus hatte bereits mit ihm zu tun; er war bereits geistig auf den Konflikt zugegangen, während er noch mit seinen Jüngern im Obergemach sprach. Das ist zumindest eine mögliche Art und Weise, den Abschnitt zu verstehen, und eine, die gut mit der Art und Weise des Evangelisten übereinstimmt.“

Für Ton Veerkamp¹⁰⁵⁷ ist von Anfang an klar, dass Jesu messianisches Wirken darauf abzielt, die gottfeindliche römische Weltordnung zu überwinden und das Leben der kommenden Weltzeit, wie es die biblischen Propheten verheißen haben, herbeizuführen. Daher steht für ihn die Bedeutung des zweiten Teils der Antwort Jesu auf die Anfrage des Judas, warum er sich nicht der Weltordnung zu erkennen gibt, außer Frage. Was Jesus in Vers 27 mit „Frieden“ meint, muss auf dem Hintergrund der jüdischen Schriften, etwa Hesekiel 13,1-16 oder Jeremia 6,14f., politisch verstanden werden:

Der zweite Teil der Antwort Jesu ist die Kampfansage und bezieht sich auf den absoluten Widerspruch zwischen der *pax Romana* und der *pax messianica*. Friede ist eine Sehnsucht, weil fast nie Friede war, und was als Friede galt, war schäbige, „schmierige“ (Ezechiel 13,10.16!) Gewalt, im Großen wie im Kleinen, Jeremia 6,14f.:

1056 Thyen zitiert Dodd, ebenda, 408, im Blick auf „the inner spiritual aspect of the situation immediately before the betrayal“ mit den oben von mir übersetzten Worten:

„it was not only in the Garden that Jesus faced His enemy. There He met the Adversary in the person of Judas and went to meet him, but the power and wickedness of the Archon were not confined to his human agent. Christ was already engaged with him; He was already advancing to the conflict, spiritually, while He yet spoke with his disciples in the upper room. That at least is a possible way of understanding the passage, and one well in accord with the evangelist's manner“.

1057 [Der dritte Einwand: Warum bist du für uns wirklich und nicht für die Weltordnung? 14,22-31](#), Abs. 10-20 (Veerkamp 2021, 321-322; 2007, 53-54).

Vom Kleinen bis zum Großen,
machen sie, Gewinnler, Gewinne;
vom Propheten bis zum Priester:
all ihr Tun ist Lüge.
Angeblich heilen sie den Riss durch das Volk
und leichtsinnig sagen sie:
„Friede, Friede!“
Ist aber kein Friede.

Demgegenüber wird der Friede Jesu als eine „*pax messianica*“, ein messianischer Friede, in Psalm 72 beschrieben:

Gott, dem König gib dein Recht,
deine Wahrhaftigkeit dem Königssohn.
Er urteile über dein Volk wahrhaft,
über deine Unterdrückten mit Recht.
Dann bringen die Berge dem Volk Frieden,
die Hügel durch Wahrheit.
Er schaffe den Unterdrückten im Volk Recht,
er befreie die Bedürftigen,
er zermalme den Unterdrücker.
Ehrfurcht für dich bleibt so lange wie die Sonne,
wie der Mond, Geschlecht für Geschlecht.
Es steige hinab wie Regen auf die Wiese,
wie Tau riesele es zur Erde:
in seinen Tagen gedeihen die Wahrhaften
und mehrt sich Friede, bis kein Mond mehr ist ...

Friede, Wahrheit, Recht gehören in dieser Großen Erzählung unlöslich zusammen. Wo kein Recht für die Unterdrückten ist, wo der Ausbeuter blüht, dort ist kein Friede. Friede geschieht einem Volk, dem Recht geschieht, und Recht ist Befreiung vom Unterdrücker, Befreiung aus Not. Diese *pax messianica* ist gemeint.

Wo aber Rom auftritt, sich einmischt in Bürgerkriege wie in den Bürgerkrieg der Judäer in der Provinz Judäa, dort heilt es keinen Riss im Volk, sondern es vernichtet einen Teil des Volkes und schleift das Haus seines Gottes. *Pax Romana* ist Krieg mit anderen Mitteln, aber kein Friede. Solches „Heilen“ zieht immer Kriege nach sich – bis zum heutigen Tag!

Zu Vers 28 verzichtet Veerkamp an dieser Stelle auf eine Auslegung, da Johannes die Begründung später nachliefern wird:

Warum sie sich freuen sollten, dass er weggeht, bleibt hier unbegründet. Dass der VATER größer sei als der Messias ist kein großer Trost, da doch die Anwe-

senheit des Messias der Treuebeweis des Gottes Israels sein soll. Wir müssen auf die Begründung 16,5ff. warten.

Den *tou kosmou archōn* {Herrscher der Welt} hatte Veerkamp zwar wie Thyen auch bisher schon mit dem *βatan* oder *diabolos*, wie ihn Johannes versteht, identifiziert, aber nicht im Sinne einer überweltlichen Macht, sondern des innerweltlichen Kaisers von Rom, dem Jesus buchstäblich in Gestalt seines Vertreters in Israel, Pontius Pilatus, gegenübertreten wird. Auf dieser Grundlage kann Veerkamp an die Auslegung der Verse 29 bis 31 herangehen, und zwar ohne die von Jesus beabsichtigte „Erkenntnis der Weltordnung“ im Sinne eines Aufrufs zur Völkermission zu begreifen:

Der Messias muss dies alles sagen, bevor die Stunde der Bewährung kommt; sie kommt, wenn der „Führer der Weltordnung“ kommt. Lange haben wir gezögert, *archōn* mit „Führer“ zu übersetzen. Aber für Johannes ist der Cäsar „Menschenmörder“ (8,44), und das beschmutzte Wort *Führer* ist angemessen.

Das, was der Messias hier tun muss, dient der Erkenntnis der Weltordnung, dass nichts und niemand einen Keil zwischen den Messias und den Gott Israel treiben kann; sie sollen erkennen, „dass ich mit dem VATER solidarisch bin“. Er muss sich in die Hände dieses Führers geben (buchstäblich, denn Pilatus ist der Repräsentant dieses Führers, „Freund des Cäsar“ nennen ihn die Priester, 19,12). Jesus wird vor ihm bezeugen, dass zwischen der Befriedung durch Rom und dem Frieden des Messias keine Vermittlung sein kann: Zwischen dem Cäsar und dem Messias gibt es nur die Verbindung des *Nichts*: „Mit mir hat er nichts“, heißt es. Es gibt keine Vermittlung, kein Drittes, eben „nichts, *ouden*“. Der Widerspruch ist absolut.

Der Weggang des Messias ist „Gebot des VATERs“, weil unter den realen, von Rom geschaffenen Umständen die Niederlage die einzige Möglichkeit des Sieges ist. Am Kreuz wird die Weltordnung ein für allemal ins Unrecht gestellt. Das ist die endgültige Entlarvung Roms. Entlarvung ist nicht der Sieg, den wir eigentlich wollen, aber Rom ist auf alle Fälle nicht länger Schicksal, und zur Resignation besteht kein Grund mehr. „Steht auf, wir wollen von hier weggehen“, sagt Jesus.

Alles klar? Nichts ist klar, Jesus muss alles noch einmal erklären, bevor sie wirklich „von hier weggehen“ können.

Johannes 15,1: Jesus als der getreue Weinstock und sein VATER als der Winzer

15,1 Ich bin der wahre Weinstock
und mein Vater der Weingärtner.

[19. November 2022] Während nach Klaus Wengst (W434) die „Ausführungen der ersten Abschiedsrede ... vom Weggang Jesu und also der Trennung von ihm“ be-

stimmt waren, steht in „der zweiten ... die dennoch bleibende Verbundenheit mit ihm im Mittelpunkt.“ Er sieht das erste „Teilstück 15,1-16,4a“ wiederum aufgeteilt in

zwei sich gegenüber stehende Abschnitte. Der erste stellt im Bild vom Weinstock und den Reben die auf der Bindung an Jesus basierende Liebe der Schülerschaft untereinander als das heraus, was Gemeinde ausmacht (15,1-17). Der zweite geht auf den Hass der Welt ein, dem sich Jesu Schülerschaft ausgesetzt sieht (15,18-16,4a). Während der erste Abschnitt die Gemeinde als das kennzeichnet, was sie sein soll, nämlich neue Welt, beschreibt der zweite den schweren Stand, den sie in der alten Welt hat.

Ein dritter Abschnitt (16,4b-15) nimmt „das Kommen der Geisteskraft als Beistand“ wieder auf und stellt ihre Funktion „gegenüber der Welt und gegenüber der Schülerschaft Jesu“ dar; danach wird „im vierten und letzten Abschnitt“ wie im Kapitel 14 „auf die Gegenwart Jesu nach seinem Weggang und deren Folgen eingegangen (16,16-33)“.

Mit seinen Worten (W435): „Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Winzer“, knüpft Jesus in Vers 1 „an biblische Tradition an.“ Dazu erwähnt Wengst am Rande (Anm. 119), dass in „Jer. 2,21; Ez 17,5-10; Hos 10,1 ... das Bild von Israel als Weinstock für prophetische Kritik genutzt“ wird, aber vor allem denkt er (W435) an Psalm 80,9.15f., wo das Volk Israel als der von Gott eingepflanzte Weinstock benannt wird:

„Einen Weinstock hast Du aus Ägypten ausgehoben, Völker vertrieben und ihn eingepflanzt. [...] Gott, mächtig über Heere, schaue doch wieder vom Himmel und sieh, gedenke dieses Weinstocks, des Setzlings, den Deine Rechte gepflanzt, des Sohnes, den Du Dir stark gemacht hast!“

Das heißt: Im Johannesevangelium ist hier wieder „auf Jesus konzentriert, was von Israel im Ganzen gilt. Mit der Bezeichnung ‚der wahre Weinstock‘ wird von ihm ausgesagt, dass er wirklich ‚Pflanzung‘ Gottes ist, dass in ihm und durch ihn Gott wirkt, sodass er Leben zu geben vermag.“ Indem Wengst in dieser Weise ernst nimmt, dass Jesus als der Messias des Gottes Israels zunächst einmal das Volk Israel repräsentiert, vermeidet er (Anm. 120), das Bild vom Weinstock so zu lesen, „wie es meistens geschieht“ und wie es zum Beispiel Schnelle¹⁰⁵⁸ tut, als ob „sich Jesus damit an die Stelle (setzt), die bis dahin Israel einnahm“.

Eine (W436) „sachliche **Parallele zur Bezeichnung Jesu als Weinstock**“ findet Wengst darin, dass „in der rabbinischen Literatur das nach der Katastrophe des Jahres 70 von Rabban Jochanan ben Sakkaj gegründete Lehrhaus ‚der Weinberg in Javne‘ genannt wird“, worauf Barrett¹⁰⁵⁹ hinweist:

1058 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 316.

1059 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband,

Diese Bezeichnung erfolgt ebenfalls auf dem Hintergrund biblischer Tradition. In ihr gilt Israel nicht nur als Weinstock, sondern auch als Weinberg Gottes (vgl. nur Jes 5,1-7). Mit Gottes Weinberg Israel ist es trotz der Verwüstungen des Jahres 70 nicht aus; er wird sozusagen neu angelegt in Gestalt des Lehrhauses in Javne, das für Israel das Überleben und Weiterleben als Volk Gottes im Tun seines Willens ermöglicht.

Hartwig Thyen betrachtet das gesamte Kapitel 15 einschließlich der Verse 16,1-3 als die dritte Szene (T582) des fünften Aktes „der dramatischen Historie Jesu“, in dem uns der „lange Abschied Jesu von seinen Jüngern“ vor Augen geführt wird. Ihm zu- folge (T638)

ist diese neue Szene sowohl formal als auch inhaltlich ein in sich wohlkomponierter und selbständiger Teil seines abschiedlichen Redens zu seinen Jüngern. Durch den unvermittelten Neueinsatz mit dem *egō-eimi*-Wort, in dem Jesus sich selbst als ‚der wahre Weinstock‘ prädiziert, seinen ‚Vater‘ als dessen ‚Weingärtner‘ und seine Jünger als die fruchttragenden Rebzweige daran bezeichnet, ist er deutlich vom Vorausgehenden abgegrenzt. ... Stand in Joh 14 der unmittelbar bevorstehende Abschied Jesu im Zentrum, so richtet sich der Blick jetzt zunehmend auf die Zeit danach, auf Weg und Auftrag der Jünger, nachdem ihr Herr von ihnen gegangen ist.

Thyen unterteilt (T639) diese Szene im „Anschluß an Moloneys¹⁰⁶⁰ Kommentar“

in drei Abschnitte, die jeweils durch das auf das Vorangehende zurückblickende Gliederungselement *tauta elalēka hymin ktl.* {das habe ich euch gesagt usw.} (V. 11), *tauta entellomai hymin ktl.* {das habe ich euch geboten usw.} (V. 17) und wieder *tauta lelalēka hymin ktl.* {das habe ich euch gesagt} (16,1) abgeschlossen werden. Alle drei Passagen beleuchten jeweils einen besonderen Aspekt dessen, was es heißt, Jesu Jünger zu sein.

Dabei will Moloney den Abschnitt 15,1-11 „nicht unter dem geläufigen Titel: ‚Die Weinstockrede‘“ behandeln, sondern „unter der Überschrift ‚Vom Bleiben‘“, da „nicht die Weinstockmetaphorik selbst, sondern das durch sie unüberhörbar gemachte lebensnotwendige Bleiben der Jünger bei Jesus ... das eigentliche und mit V. 11 abgeschlossene Thema dieser Passage“ ist.

Danach wird in den Versen 12-17 mit „den Stichworten *entolē/entellomai* {Gebot/ gebieten} und *agapan* {lieben} ... das Liebesgebot von 13,34f“ neu interpretiert und „das Einander-Lieben als sichtbares Zeugnis wahrer Jüngerschaft und Ursprung des Hasses der Welt“ beschrieben.

Göttingen 1990, 460.

1060 Thyen beruft sich auf Francis J. Moloney, *The Gospel of John. Sacra Pagina Series Vol. 4*, Collegeville, Minnesota 1998, 417.

Und endlich bringt der dritte und letzte Abschnitt (15,18-16,3) diesen *Haß*, dem die Jünger mit derselben Notwendigkeit ausgesetzt sein werden, wie zuvor ihr Herr, mit den Leitwörtern *misein*, *diōkein* und *poiein eis* {hassen, verfolgen und antun} ausdrücklich zur Sprache.

Zur Selbstbezeichnung Jesu in Vers 1 als *hē ampelos hē alēthinē* {der Weinstock, der wahre} und seines Vaters als des *geōrgos* {Weingärtners} schreibt Thyen „im Anschluß an Ricoeurs Arbeiten zur Metapher“, auf die er bereits in seiner Auslegung [zu Johannes 6,35](#) eingegangen war, dass (T640) „das gesamte Ich-Bin-Wort einschließlich seiner Kopula *eimi* und der gesamte ihm folgende Kontext“ zur metaphorischen Rede gehört. Dabei ist, wie Thyen unter Berufung auf Frank¹⁰⁶¹ sagt, „die Metapher nicht bloßer Schmuck der Rede oder pädagogisches Instrument, sondern eine Rede-weise, die auf gar keine Weise ‚zugunsten einer gleichsam authentischen Präsenz des vollen Sinnes hintergebar‘ ist“.

Auch nach Thyen kann die Rede vom Weinstock, der „hier ohne jede Vorbereitung mit dem bestimmenden Artikel eingeführt wird: *egō eimi hē ampelos hē alēthinē* {ICH BIN der Weinstock, der wahre}“, nur „an die Fülle der biblischen Texte vom Weinstock bzw. vom Weinberg“ anschließen, der „den Jüngern wie den Lesern wohl bekannt sein dürfte“, was der „außergewöhnliche Nachsatz dieses Ich-Bin-Wortes, *kai ho patēr mou ho geōrgos estin* {und mein Vater ist der Weingärtner}, ... nachdrücklich“ bestätigt. Dazu nennt Thyen zunächst

das Weinberglied Jesajas, der von der enttäuschten Liebe und dem Zorn eines Freundes über seinen trotz aller Mühen der Anlage und Pflege dennoch mißratenen Weinberg singt. Das Sängers Freund ist Gott und Israel dessen geliebter Weinberg (Jes 5,1-7). Dieses Lied hat zahlreiche Nachklänge in der Bibel; vgl. Hos 10,1; Jer 2,21; 5,10; 6,9; 12,10; Ez 15,1-8; 17,3-10; 19,10-14; Mt 21,33-44 par.; vergleichbar ist die paulinische Rede vom edlen Ölbaum und seinen Zweigen Röm 11,17ff.

Großen Wert legt Thyen darauf, dass „der Weinstock nicht wegen möglicher und konkurrierender Ansprüche anderer Retter- oder Offenbarergestalten polemisch als der ‚wahre‘ (*hē ampelos hē alēthinē*) bezeichnet wird, als wäre *ampelos* ein derartiges Hoheitsprädikat“. Das begründet er mit Jeremia 2,21, wo Gott den von ihm

gepflanzten *fruchttragenden* Weinstock als den ‚wahren‘ (*ephyteusa se ampelon karpophoron pasan alēthinēn* {ich hatte dich gepflanzt als einen vollends fruchttragenden wahren Weinstock}) dem fruchtlos wildwachsenden oder verwilderten (*ampelos allotria* {fremden Weinstock}) gegenüberstellt. Aber der in der Gegenwart verwilderte, fremden Völkern, wilden Tieren und dem Feuer ausgelieferte Weinberg oder Weinstock Gottes wird im Eschaton {End-

1061 Thyen zitiert Manfred Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare*, stw 317, Frankfurt, 2. Aufl. 1990, 217.

zeit} wieder üppig blühen und fruchten: „An jenem Tage wird man sagen: Ein köstlicher Weinberg, besingt ihn! Ich, JHWH, will ihn behüten. Immerfort will ich ihn tränken, daß sein Laubwerk nicht falle; bei Tag und Nacht will ich ihn bewachen ...“ (Jes 27,2).

Außerdem verweist Thyen auf den „Juda-Segen von Gen 49,11, den die Rabbinen früh auf den Messias gedeutet haben“ und wie Wengst auf Psalm 80, in dem fast „alle Züge dieser Weinstock-Metaphorik ... versammelt“ sind und in dem (T640f.) „der Weinstock auf eigenartige Weise, nämlich durch einen synthetischen *parallelismus membrorum* {in dem zwei aufeinanderfolgende Zeilen das Gleiche etwas anders sagen} mit dem Menschensohn identifiziert wird“. Diese Verse 15-16 in Psalm 80 (in der Septuaginta ist es Psalm 79) (T641) macht Dodd im Anschluss an Bernard¹⁰⁶² folgendermaßen für die Auslegung von Johannes 15 fruchtbar:

Durch den *parallelismus membrorum* identifiziert er also Israel, den Weinstock, den JHWH Zebaoth aus Ägypten geholt und, nachdem er die Völker vertrieben hatte, eingepflanzt hat, so daß seine Schatten die Berge und seine Ranken die Zedern Gottes bedeckten, mit dem ‚Sohn‘. Und wenn Jesus, nachdem er sich selbst metaphorisch als den wahren Weinstock identifiziert hat, Gott seinen Vater und den Weingärtner nennt (*kai ho patēr mou ho geōrgos estin*), dann übernimmt er damit als der Sohn die Rolle dessen, der als Stellvertreter vor Gott eintritt für Gottes Weinstock Israel, ja, wie der Hohepriester kraft seines Amtes geweissagt hatte, nicht nur für dieses Volk allein, sondern darüberhinaus für die weltweit zerstreuten Gotteskinder (11,51f).

Zur Frage, ob „als die ‚Quelle‘ von Joh 15, aus der der Evangelist schöpft“, auch „die späten und verworrenen“ mandäischen Schriften angesehen werden könnten, folgt Thyen Rainer Borig,¹⁰⁶³

daß allein die den Jüngern der Erzählung ebenso wie ihren potentiellen Lesern vertrauten biblischen Texte den Hintergrund bilden können. Schon die Eröffnung der Rede durch die Selbstprädikation Jesu als der wahre Weinstock zeigt an, daß der Weinstock eine Jüngern wie Lesern bekannte Größe sein muß. Bei einem Autor, der seinen Protagonisten in ständiger Auseinandersetzung mit den *Ioudaioi* als einen zeichnet, der nichts selbst unternimmt und sagt, sondern einzig den Willen dessen tut, der ihn gesandt hat, der stets in Übereinstimmung mit der ‚Schrift‘ handelt, um diesen Jesus als den „Messias, von

1062 Thyen verweist auf Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 8. Aufl. 1968, 136, der sich wiederum auf J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to John*, 2. Band, Edinburgh 1928 (Reprint 1953), 447f., beruft.

1063 Thyen beruft sich auf Rainer Borig, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Joh 15,1-10*, StANT 16, München 1967, 79ff. und 145ff.

dem Mose in der Tora und die Propheten geschrieben haben“ (1,45), ja als „den Sohn Gottes und *basileus tou Israēl* {König von Israel}“ (1,49) zu erweisen, damit seine Leser an diesem Glauben festhalten und so teilhaben am ewigen Leben (20,31), wird man den Wurzelgrund dieses Redens vom Weinstock schwerlich anderswo suchen dürfen als in der Welt der Bibel ...

Wenn Eduard Schweizer,¹⁰⁶⁴ der das entgegen „seiner früheren Überzeugung von der mandäischen Herkunft der Metaphorik vom guten Hirten und wahren Weinstock“ inzwischen auch so sieht, nun allerdings sagt: „An die Stelle Israels tritt der wahre Weinstock Christus, der die fruchtttragenden Ranken in sich schließt“, so stellt Thyen klar (T641f.):

Hier kommt freilich alles darauf an, wie man das „An-die-Stelle-Treten“ verstehen will. Denn ‚Vertreten‘ oder ‚Ersetzen‘, das ist hier die Frage. Schweizer scheint sie im Banne der alten ‚Substitutionstheorie‘, wonach die Kirche als das ‚neue Gottesvolk‘ Israel, Gottes altes Eigentumsvolk, aus der göttlichen Erwählungsgeschichte verdrängt und ersetzt haben soll, im letzteren Sinne beantworten zu wollen. Doch in einem Evangelium, dessen jüdischer und mit seinen jüdischen Volksgenossen solidarischer Protagonist erklärt: „Das Heil kommt von den Juden“ (4,22), und der seinem geliebten Jünger sterbend die Fürsorge für seine jüdische Mutter anbefiehlt (19,27, s.u. z. St.), wird man das ‚An-die-Stelle-Treten‘ wohl im Sinne der Stellvertretung begreifen müssen, die Israels Erwählung nicht abrogiert, sondern sie im Gegenteil ebenso voraussetzt wie sie sie zugleich neu in Kraft setzt ... Auch wenn die ‚Seinen‘, nämlich die *Ioudaioi*, den fleischgewordenen *logos* nicht aufnahmen (1,11), bleiben sie gleichwohl die Seinen und werden nicht etwa durch andere ersetzt. Nach dem prophetischen Wort des Kaiaphas (11,49ff) stirbt Jesus für dieses Volk, so daß die über der intimen Szene der Fußwaschung beim letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern stehende Wendung des Erzählers: *agapēsas tous idious tous en tō kosmō eis telos ēgapēsen autous* {wie er die Seinen, die in der Welt sind, geliebt hatte, so liebte er sie nun bis zur Vollendung} (13,1), sie durchaus ein- und nicht etwa ausschließt.

Ton Veerkamp¹⁰⁶⁵ stellt zur nach Johannes 14,31 überraschenden Fortführung des Redens Jesu fest:

1064 Thyen zitiert Eduard Schweizer, *Neotestamentica*, Zürich und Stuttgart 1963, 260, und verweist zusätzlich auf Eduard Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, FRLANT 38, Göttingen, 2. Aufl. 1965, VIII, und Eduard Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung nach dem Neuen Testament*, AthANT 35, Zürich 1959, 106.

1065 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 1-14 (Veerkamp 2021, 322 und 324-325; 2015, 113 und 2007, 54-55) und [Anm. 447 zur Übersetzung von Johannes 15,1](#) (Veerkamp 2021, 332; 2015, 112).

Hier war die „Abschiedsrede“ beendet. Offenbar hat der Passus Johannes 13-14 die Bedenken in der Gruppe nicht ausgeräumt. Johannes 15-16 fasst eine weitere Diskussion(sphase) in der Gruppe zusammen. Zunächst geschieht das in einem langen Monolog, 15,1-16,15. Dann aber nimmt Johannes die für ihn kennzeichnende Form des Dialoges wieder auf, 16,16-17,1a. Die gleichen Themen der Kapitel 13 und 14 kommen erneut zur Sprache.

Aus Veerkamps [Anm. 447 zur Übersetzung von Johannes 15,1](#) im Jahr 2015 geht hervor, dass er sich anders als bei anderen Ich-bin-Worten Jesu an dieser Stelle nicht dazu in der Lage sieht, die Identifikation mit dem Weinstock im Sinne der Verkörperung Jesu als des befreienden NAMENS des Gottes Israels zu begreifen, der hier von der Metapher des Weinstocks her gefüllt werden müsste. Da dem Satz „Ich bin der getreue Rebstock“ ausdrücklich der Satz „und mein VATER ist der Winzer“ folgt,

muss das *egō eimi* als einfacher Prädikatsatz übersetzt werden, da sich Jesus eindeutig vom VATER unterscheidet: Ich der Rebstock, ER, DER DASEIN WIRD, VATER, der Winzer.

In seiner Auslegung aus dem Jahr 2007 hatte Veerkamp allerdings 15,1 noch so wiedergegeben: „ICH BIN ES: der getreue Rebstock.“ Dieser Übersetzung möchte ich nach wie vor folgen, denn Johannes hatte ja schon bisher Jesus genau in seiner Verkörperung Israels zugleich als die Verkörperung des befreienden NAMENS Gottes dargestellt. Von daher traue ich Johannes zu, dass in seinen Augen schon Gott selbst sich mit Israel als seinem getreuen Weinstock identifizieren konnte, hatte er doch bereits (1. Mose 1,26) die Menschheit nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen und (2. Mose 4,22) das von ihm als Bündnispartner zur Verwirklichung seiner Wegweisung erwählte Volk Israel seinen einziggezeugten Sohn genannt.

Veerkamps Abkehr von seiner damaligen Übersetzung hat meiner Ansicht nach den Grund, dass er sich davor scheut, das göttliche ICH BIN allzu sehr auf den Menschen Jesus zu beziehen, da dem Juden Johannes eine solche Vergöttlichung Jesu nicht zuzutrauen wäre. Das sehe ich etwas anders als er, wie ich es in meiner Auslegung [von Johannes 8,54-59](#) bereits dargelegt habe. Zwar bleibt Jesus ganz und gar dieser bestimmte jüdische Mann Jesus ben Joseph von Nazareth, und dennoch verkörpert sich genau in seinem ganzen Wollen und Wirken der befreiende NAME Gottes.

Zwei prophetische Texte und einen Psalm sieht Ton Veerkamp „im Hintergrund der ersten Verse dieses Abschnitts, 1-7“, der mit der „klassischen israelitischen Metapher“ des Rebstocks beginnt:

Zunächst Jesaja 5,1ff.

Ich will ja für meinen Freund singen,
den Gesang vom Weinberg meines Freundes.
Einen Weinberg hatte mein Freund,
am fettbödigen Hang.

Er grub ihn um, befreite ihn von Steinen,
bepflanzte ihn mit rotem Rebstock (*βoreq, ampelos sorēch*),
baute einen Wachturm mitten in ihm,
schlug eine Keltergrube aus ihm.
Er hoffte auf Traubenertrag,
er trug nur Verfaultes.

Dann Jeremia 2,21:

Ich selber habe dich gepflanzt als roter Rebstock (*βoreq*),
alles getreue Saat.
Wie hast du dich mir verwandelt,
verkehrter, fremder Rebstock?

In der griechischen Fassung:

Ich selber habe dich gepflanzt,
fruchttragenden Rebstock (*ampelos*), ganz getreu.
Wie hast du dich verkehrt in Bitteres,
du, fremder Rebstock (*ampelos*)?

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.“ 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 der fremde Rebstock, der keine Früchte trägt, und wenn, dann nur *beʿuschim*, Verfaultes.

Es ist diese „Sehnsucht nach der Wiederherstellung Israels“, auf die nun in Johannes 15,1 „der Messias“ antwortet:

„ICH BIN ES: der getreue Rebstock.“ Ausgerechnet im Psalm 80 ist von einem *ben ʾadam* {Sohn des Menschen} (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.

Wie Wengst und Thyen interpretiert also auch Veerkamp die Selbstidentifikation Jesu mit dem Weinstock nicht so, dass er an die Stelle Israels tritt und damit Israel verdrängt, sondern ganz im Gegenteil: In ihm erblickt der Evangelist ein Israel, das dem Willen Gottes entspricht, und diejenigen, die sich vertrauensvoll um ihn scharen, bilden den wachsenden Rest eines Israel, dem das Leben der kommenden Weltzeit inmitten der Völker verheißen bleibt. Gerade indem der Messias sich von der römischen Weltordnung hinrichten lässt, stellt er diese in ihrem menschenmörderischen Gewalt als Widersacher des NAMENS bloß und weist den Weg zu ihrer Überwindung durch die Praxis der *agapē*, einer solidarischen Liebe.

Johannes 15,2-5: Das Fruchtbringen und die Reinigung der Reben am Weinstock

- 15,2 Eine jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt,
nimmt er weg;
und eine jede, die Frucht bringt,
reinigt er, dass sie mehr Frucht bringe.
- 15,3 Ihr seid schon rein um des Wortes willen,
das ich zu euch geredet habe.
- 15,4 Bleibt in mir und ich in euch.
Wie die Rebe keine Frucht bringen kann aus sich selbst,
wenn sie nicht am Weinstock bleibt,
so auch ihr nicht, wenn ihr nicht an mir bleibt.
- 15,5 Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben.
Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht;
denn ohne mich könnt ihr nichts tun.

[20. November 2022] Nach Klaus Wengst (W435) wird in der Entfaltung „der Bildrede vom Weinstock und den Reben“ klargestellt, dass „die Zeit nach Jesu Weggang“ nicht als Getrenntsein von ihm“ erfahren werden muss. Nur durch die „Verbundenheit Jesu mit den Seinen“, haben diese „wirkliches Leben“, und das entscheidet sich darin,

ob die Menschen in der Gemeinde ihrerseits an diesem Ort bleiben, ob sie sich an die Worte Jesu halten oder nicht. ... Von diesem Bild {vom Weinstock

und den Reben} her erweist sich die Option, nicht zu bleiben, als eine unmögliche Möglichkeit. Jesus wird mit dem Bild des Weinstocks als Vermittler wirklichen Lebens dargestellt, sodass – wer daran partizipieren will – gar nicht anders kann, als zu bleiben.

Jesus beginnt in Vers 2 damit (W436), das Bild „von Gott als Winzer“ folgendermaßen auszuführen:

„Jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt, nimmt er weg; jede aber, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringe.“ Nach den hier gebrauchten Formulierungen denkt Johannes nicht an den großen Rebschnitt vor Beginn der Vegetationszeit, bei dem das meiste von dem heruntergeschnitten wird, was im Vorjahr gewachsen ist, auch fruchtbare Triebe. Es bleiben nur diejenigen stehen, die den günstigsten Stand am Stock haben. Hier jedoch ist die Arbeit während der Vegetationszeit im Blick: das Abschneiden von Geiztrieben, das Ausbrechen von Nebentrieben und das Kürzen der Fruchttriebe. Die Kraft des Weinstocks soll in die Ausbildung der Trauben und nicht in weiteren Holzwuchs gehen. Demgemäß ist das Ziel, Frucht, ja „mehr Frucht“ zu bringen.

Mit Vers 3: „Ihr seid schon rein um des Wortes willen, das ich euch gesagt habe“, spricht Jesus seinen Schülern eine „Reinheit“ zu, die „kein Selbstzweck“ ist,

sondern die Befähigung, „mehr Frucht“ zu bringen. Dafür muss sich Jesu Schülerschaft, dafür müssen sich die Menschen in der Gemeinde nicht erst noch qualifizieren; sie sind schon qualifiziert. Es findet sich im ganzen Abschnitt keine Aufforderung, Frucht zu bringen. Das wäre auch widersinnig, Frucht wird nicht gemacht, Frucht wächst. Sie stellt sich ein, wenn die Voraussetzungen gegeben sind. Jesu Schülerschaft ist „rein“, ist befähigt „um des Wortes willen, das ich euch gesagt habe“. Das ist die Voraussetzung, die gegeben ist: das im Evangelium gesprochene Wort vom Handeln Gottes in Jesus, das Vergabung zuspricht und Orientierung gibt und das deshalb Jesu Schülerschaft befähigt, nun ihrerseits zu handeln, Frucht zu bringen.

Darauf folgt eine Mahnung, die „den ganzen Abschnitt“ bestimmt: „Bleibt bei mir!“ Anders als es die Lutherbibel und viele Exegeten tun, hält es Wengst (W435, Anm. 116)

für fehlleitend, *en* in diesem Zusammenhang mit „in“ zu übersetzen. Man tut es nicht bei dem Vergleichssatz vom Weinstock und den Reben. So wenig es dort um Mystik geht, so wenig beim Verhältnis zwischen Jesus und seiner Schülerschaft/Gemeinde. Nach Johannes bleibt sie bei Jesus, indem sie bei seinem Wort bleibt, sich an das von Jesus Überlieferte hält, wie er es im Evangelium darstellt.

Diese Aufforderung (W436), dieser „Imperativ“, ist nach Wengst „indikativischen Charakters“, das heißt, er beschreibt etwas, was schon da ist und eigentlich nicht

erst befohlen werden muss. Jesus fordert dazu auf, „bei dem zu bleiben, was Leben gibt und Frucht wachsen lässt.“ Für „die Situation der das Evangelium lesenden und hörenden Gemeinde“ bedeutet das: „Es geht schlicht darum, ... trotz Bedrängnis in der Gemeinschaft der Gemeinde auszuharren“ (W437):

Diesem Bleiben verspricht Jesus sein Bleiben; Verlässlichkeit und Treue sind seinerseits gegeben: „Und ich bleibe bei euch.“ Worin sich dieses gegenseitige Bleiben konkret vollzieht, wird V. 7 erkennen lassen.

Zunächst aber vergleicht Jesus sein Verhältnis zu seinen Schülern mit „einem bestimmten Aspekt“ des Bildes „vom Weinstock und den Reben“:

„Wie die Rebe von sich aus keine Frucht bringen kann – sie kann es nur, wenn sie am Weinstock bleibt –, so auch ihr nur, wenn ihr bei mir bleibt.“ Wie es sich mit dem Weinstock und den Reben verhält, so verhält es sich mit Jesus und den Menschen in seiner Gemeinde. Deshalb ist das Nicht-bleiben, das Weggehen, eine unmögliche Möglichkeit. Wie sollten die Reben, wenn sie es denn könnten, so töricht sein, ihren Weinstock zu verlassen, sodass sie ihrer Bestimmung nicht mehr zu entsprechen vermögen, nämlich Frucht zu bringen?

Die Aufforderung, „nicht gleich aufzugeben und wegzulaufen, sondern geduldig ‚bei der Sache‘ – und in der Gemeinde – zu bleiben“, greift Jesus in Vers 5 noch einmal auf, indem er „seine bildliche Identifizierung mit dem Weinstock“ wiederholt und zugleich „auch seine Schüler ausdrücklich mit den Reben“ identifiziert,

was er bisher schon vorausgesetzt und sachlich ausgewertet hat: „Ich bin der Weinstock und ihr seid die Reben.“ Das spricht er seinen Schülern zu, als ob er sie „von jeglichem Leistungsdruck entbinden möchte“.¹⁰⁶⁶ Auch danach wiederholt er in leichter Veränderung bereits Gesagtes: „Diejenigen, die bei mir bleiben – und ich bei ihnen –, bringen viel Frucht. Getrennt von mir könnt ihr nämlich nichts tun.“ Für die Schülerschaft Jesu ist das Bleiben in der Schule Jesu die entscheidende Voraussetzung, wenn es denn einen Ertrag geben soll.

Hartwig Thyen (T642) beschäftigt sich in seiner Auslegung von Vers 2 und 3 eingehender mit der Rolle, die der „Vater“ Jesu spielt, indem er „als *geōrgos* {Weingärtner} um seinen Weinstock bemüht“ ist. Wie Gott nach dem „Weinberglied“ (Jesaja 5,1ff)

seinen Weinberg liebevoll angelegt hat, damit er gedeihe und reiche Frucht bringe, und ihm deshalb seine kundige Pflege zuwendet, so ... beseitigt (*airei*) {er hier} die wilden und unfruchtbaren Triebe und ‚reinigt‘ (*kathairei*) die Edlen, damit sie noch reichere Frucht bringen.

1066 So zitiert Wengst Stefan Burkhalter, Die johanneischen Abschiedsreden Jesu. Eine Auslegung von Joh 13-17 unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur, Stuttgart 2014, 180.

Dabei lenken, worauf Segovia¹⁰⁶⁷ hinweist, diese lautlich gleichen oder ähnlichen Wörter *airei* und *kathairei* „die Aufmerksamkeit des Lesers nicht nur auf die beiden konträren Rollen des Vaters, sondern zugleich damit auch auf das gegensätzliche Schicksal der entsprechenden Zweige“.

In dem darauf „[v]öllig unvermittelt“ folgenden Vers 3: „*ēdē hymeis katharoi este, dia ton logon hon lelalēka hymin* {Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch geredet habe} (vgl. 13,10)“, muss man das

Perfekt *lelalēka* {geredet habe} ... mit Segovia wohl als eines „einer abgeschlossenen Handlung“ verstehen, „die darauf hinweist, dass der gesamte Dienst, einschließlich der ‚Stunde‘ bereits vollendet ist“. Jesus spricht hier mit anderen Worten bereits als der zum Vater Erhöhte und Verherrlichte. „Ihr seid bereits rein“ muß im Licht der Weinstockmetaphorik darum heißen: Euch hat der Vater als der *geōrgos* {Weingärtner} bereits gereinigt, und zwar durch das Wort, das ich zu euch geredet habe. Dabei ist dieser *logos*, wie Jesus wiederholt betont hat, ja nicht sein Eigener, sondern nur der vom Vater gehörte. Und er ist nicht das von Jesus Gesagte, das von ihm ablösbar wäre und nach seinem Weggang als Lehre bliebe, sondern der *logos* ist er selbst und leibhaftig als sein allem von ihm Gesagten zugrundeliegendes Sagen. Implizit ist damit in V. 3 bereits ausgedrückt, was V. 5 durch die Wiederaufnahme des eröffnenden *egō-eimi*-{ICH-BIN-}Wortes dann so explizieren wird: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“.

Ab Vers 4 beherrschen Formen des Wortes *menein* {bleiben} bis Vers 16 die weiteren Aussagen. Überhaupt finden sich von dessen

insgesamt 118 Vorkommen im ganzen Neuen Testament ... 67, also weit über die Hälfte, im *Corpus Iohanneum* (40 im Evangelium gegenüber 3 bei Mt; 2 bei Mk und 7 bei Lk; außerdem 24 im 1Joh und 3 im 2Joh). Typisch und im übrigen Neuen Testament ohne Analogie ist vor allem die Verwendung von *menein* in den sogenannten ‚reziproken Immanenzformeln‘ vom wechselseitigen Bleiben des Sohnes in den Glaubenden und der Glaubenden im Sohn ...

Dass (T643) „die bereits in Joh 6,56 und 14,20 begegnende Immanenzformel {Formulierung des „In“-Seins} ihren Ursprung nicht in der Weinstock-Metaphorik hat, sondern daß diese erst umgekehrt über ‚das bildlose *katharoi* {rein} in V. 3‘ mit ihr verbunden wird“, hat Thyen zufolge Borig¹⁰⁶⁸

1067 Thyen beruft sich auf F. F. Segovia, *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991, 138. Ein weiteres Zitat von Segovia, 139, im nachfolgenden Absatz habe ich oben ins Deutsche übersetzt:

Das Perfekt *lelalēka* muß man mit Segovia wohl als eines „of completed action pointing to the full ministry, including the ‚hour‘, as already accomplished“ verstehen.

klar erwiesen. Zudem sprengt die Rede vom ‚Bleiben‘ die Metaphorik vom Weinstock, „denn eine Rebe des natürlichen Weinstocks hat (ja) nicht die ‚Wahl‘, zu bleiben oder zu gehen“.¹⁰⁶⁹ Die auf das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern bezogene Immanenzformel scheint vielmehr eine Übertragung der Rede Jesu von seiner eigenen reziproken Immanenz {wechselseitigen „In“-Seins} im Vater und des Vaters in ihm auf seine Relation zu seinen Jüngern zu sein. Ohne sie „wie sonst als ‚Auftakt‘ zur Sohn-Jünger-Immanenzformel zu benutzen“, spricht Jesus in 10,38 {Thyen verweist irrtümlich auf 10,18} sowie zweifach in 14,10f vom In-Sein des Vaters in ihm und seinem In-Sein im Vater, und zwar jeweils im Blick auf die ‚Werke‘, deren gemeinsames Subjekt der Sohn in der Einheit mit dem Vater ist (vgl. 10,30; u. s. Borig 208f).

Indem Jesus (T642) in Vers 4 mit „dem Imperativ *meinate*“ seinen Jüngern gebietet, „so ‚in ihm‘ zu bleiben, wie er ‚in ihnen‘ bleiben wird“, gibt er ihnen zugleich (T643) zu verstehen, dass sie „fruchtlos“ bleiben, „wenn sie nicht in Jesus bleiben“, weil auch „die Rebe keine Frucht tragen kann, wenn sie nicht ‚im Weinstock‘ (*en tē ampelōs*) und so mit ihm verbunden bleibt“:

Denn von ihnen gilt ja, wie nun mit der Wiederaufnahme des *egō-eimi*-Wortes von V. 1 ausdrücklich gesagt wird: *hymeis ta klēmata* {ihr seid die Reben}. Und wie die Werke des Sohnes nicht in seiner Autonomie, sondern in seiner ‚Wirk-einheit‘ mit dem Vater gründen, so gilt auch vom Wirken der Jünger: *hoti chōris emou ou dynasthe poiein ouden* {ohne mich könnt ihr nichts tun}. ... Die größeren Werke der Jünger (14,12) haben ihren Grund also in ihrer Wirkeinheit mit dem Weggegangenen, der jetzt nicht mehr nur *bei ihnen* (*par’ hymin menōn*: 14,25), sondern ‚in ihnen‘ ist.

Ganz anders als Wengst will Thyen also zumindest das „In“-Sein Jesu in den Jüngern wortwörtlich als eine Steigerung seines „Bei“-ihnen-Seins verstehen. Das klingt nach Mystik, obwohl Thyen das nicht so nennt; er könnte die bleibende Gegenwart der Worte Jesu in den Jüngern meinen, die auf andere Weise durch die Gabe des Geistes der Wahrheit als des Parakleten ausgedrückt wird. Dass Thyen die Präposition *en* {in} so pointiert anders als die Präposition *para* {bei} übersetzen will, passt allerdings nicht ganz zu seiner sonst vertretenen Überzeugung, dass Johannes Synonyma liebt; nichts spricht dagegen, beide Formulierungen als gleichbedeutend aufzufassen, zumal bei Johannes im Hintergrund der griechischen Vokabel *en* auch das hebräische

1068 Thyen bezieht sich auf Rainer Borig, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Joh 15,1-10*, StANT 16, München 1967, 200f.

1069 So zitiert Thyen Jörg Augenstein, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen*, BWANT 134, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, 68f. (Thyen verweist hier mit „ebd.“ auf das *vorletzte* von ihm (T634) erwähnte Werk von Augenstein; wenige Zeilen danach hatte er auf Jörg Augenstein, *Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium*, Bezug genommen, dazu passt aber nicht die hier angeführte Seitenzahl.)

b9 stehen kann, das eine große Bedeutungsbreite von „in, bei, durch, mit, von“ haben kann. Hinzu kommen die Probleme, dass auf der Bildebene ja auch die Reben nicht *im* Weinstock, sondern *an* ihm wachsen, und dass zumindest kaum vorstellbar ist, wie die Jünger wortwörtlich *in* Jesus sein sollen – es sei denn, Johannes spräche von Jesus so ähnlich, wie Paulus (1. Korinther 12,27) vom „Leib Christi“ als der Gemeinde Jesu spricht.

Auch nach Ton Veerkamp¹⁰⁷⁰ ist das „Werk Gottes“ als des Winzers, das darin besteht (Vers 2), den Weinstock zu „reinigen“, an den Schülern Jesu bereits durch Jesus selbst vollzogen worden:

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.

Es gibt aber eine Voraussetzung für diese Reinheit, die erfüllt sein muss, nämlich die „intensive Verbindung mit dem Messias“. Darum fordert Jesus seine Schüler auf: „Bleibt fest bei mir, wie ich bei euch.“ Zu dieser „Übersetzung des Verbs *menein*, „bleiben“, verweist Veerkamp (Anm. 453) auf seine [Anm. 77 zur Übersetzung von Johannes 1,32](#):

Menein, „bleiben“, steht in der LXX in sehr vielen Fällen (mehr als 50%) für die Wurzel *ʿamad*, „stehen“, und *qum*, „aufgerichtet sein“, und hat demnach die Konnotation einer festen Verbundenheit.

Ähnlich wie Wengst und anders als Thyen deutet Veerkamp das „in“ Jesus Bleiben also nicht in Richtung einer mystischen Verschmelzung. Er versteht das Bleiben „bei“ Jesus im Sinne eines Festhaltens an dem, was er „messianische Vision“ nennt:

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.

Johannes 15,6-8: Vom Nicht-Bleiben und Bleiben bei Jesus und dem Fruchtbringen zur Ehre des VATERS

15,6 Wer nicht in mir bleibt,
der wird weggeworfen wie eine Rebe und verdorrt,

1070 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 15-16 (Veerkamp 2021, 326; 2007, 55-56), und [Anm. 77 zur Übersetzung von Johannes 1,32](#) (Veerkamp 2021, 55; 2006, 16).

und man sammelt die Reben
und wirft sie ins Feuer, und sie verbrennen.

15,7 Wenn ihr in mir bleibt
und meine Worte in euch bleiben,
werdet ihr bitten, was ihr wollt,
und es wird euch widerfahren.

15,8 Darin wird mein Vater verherrlicht,
dass ihr viel Frucht bringt
und werdet meine Jünger.

Die (W437) in Vers 6 beschriebene harte „negative Konsequenz für diejenigen, die nicht bleiben“, wird Klaus Wengst zufolge ausschließlich „auf der Bildebene“ beschrieben: „Wer nicht bei mir bleibt, wird hinausgeworfen – wie die Rebe, die dann verdorrt; und man sammelt die verdorrtten Reben und wirft sie ins Feuer und sie verbrennen.“ Schon das Wort „hinausgeworfen“ kann sich, so meint er, nur auf das Bild der Rebe beziehen, denn

wer nicht bleiben will, geht und kann nicht mehr „hinausgeworfen“ werden. Aber der Effekt ist – das wird hier betont –, dass er „draußen“ ist. Der Text bleibt also beim Beschreiben des Verfahrens mit den abgeschnittenen Reben ganz und gar auf der Bildebene und nimmt keinerlei Ausdeutungen vor. Das sollte davon abhalten, ihn in dieser Hinsicht zu „vervollständigen“.

Ich verstehe zwar, warum Wengst darauf beharrt, hier werde nur beschrieben, was mit abgeschnittenen Reben passiert, und nicht etwa abtrünnigen Schülern Jesu der Tod oder sogar das ewige Höllenfeuer angedroht. Aber warum sollte Johannes auf der Bildebene, wie Wengst zusätzlich anmerkt (Anm. 126), hier „eher an den großen Rebschnitt vor der Vegetationszeit“ denken „als an das wiederholt erfolgende Schneiden in ihr“, wenn er diesem Bild keinerlei Bedeutung auf der Sachebene zumisst? Immerhin wird nach Johannes 12,31 auch der *archōn tou kosmou toutou*, der Herrscher dieser Weltordnung, *ekblēthēsetai exō*, nach draußen ausgestoßen oder hinausgeworfen; daher kann zumindest das *ballomai exō*, das Hinausgeworfenwerden, nicht *nur* auf die Bildebene der Reben bezogen werden.

Außerdem gibt es eine biblische Stelle, Hesekiel 19,10-14, gemäß 19,1 „ein Klagelied über die Fürsten Israels“, wo ein Weinstock ausgerissen wird, seine Früchte verdorren und auch seine Reben verdorren und verbrannt werden, nur dass diese Reben dort hauptsächlich als *rabdōs*, „Ranke“, bezeichnet werden (einmal allerdings steht in Vers 10 auch *blastos*, „Spross“, und in Vers 11 *klēma*, „Rebe“) (nach Luther 2017):

10 Deine Mutter war wie ein Weinstock (*ampelos*) im Weingarten,
am Wasser gepflanzt;
fruchtbar und voller Ranken (*blastos*) war er von dem vielen Wasser;
11 seine Ranken (*rabdōs*) wurden so stark, dass sie zu Zeptern taugten;

sein Wuchs wurde hoch bis an die Wolken
und man sah, dass er so hoch war und so viele Ranken (*klēmatōn*) hatte.
12 Aber er wurde im Grimm ausgerissen und zu Boden geworfen.
Der Ostwind ließ seine Frucht verdorren,
und seine starken Ranken (*rabdos*) wurden zerbrochen,
dass sie verdorrten und verbrannt wurden.
13 Nun ist er gepflanzt in eine Wüste, in ein dürres, durstiges Land,
14 und ein Feuer ging aus von einer Ranke (*rabdou*);
das verzehrte seine Triebe und seine Frucht.
Es blieb an ihm keine starke Ranke (*rabdos*) mehr für ein Zepter.
Das ist ein Klagelied; zum Klagelied ist es geworden.

Ich kann mir vorstellen, dass Johannes angesichts derer, die sich dem messianischen Wirken Jesu verschließen und sich von ihm trennen oder ihn ablehnen, in dieses alte Klagelied einstimmt, das tödliche Folgen der Abkehr Israels von Recht und Gerechtigkeit beschreibt. Damit meint Johannes sicher keine ewige Verdammnis mit den erst von der späteren Christenheit ausgemalten Höllenqualen, aber er könnte daran denken, dass eine Menschheit, die sich der *agapē* Jesu verschließt, immer wieder dazu fähig ist, diese Erde selbst in eine Hölle zu verwandeln. Und auch nach Wengst (W437) fehlt jedenfalls denen, die nicht „in der Schule Jesu“ bleiben, „die entscheidende Voraussetzung, wenn es denn einen Ertrag geben soll“, wie er zu Vers 5 ausgeführt hatte. Indem Jesus in Vers 7 seine Schüler anredet, nennt er nochmals (W437f.) als diesbezügliche

Voraussetzung den schon mehrfach genannten Punkt, dass sie bei ihm bleiben. Er fügt die weitere Voraussetzung an, dass seine Worte unter ihnen bleiben. Das Bleiben Jesu bei seiner Schülerschaft vollzieht sich also in dem Bleiben seiner Worte bei ihr. Das aber heißt; Jesus bleibt nach seinem Weggang so bei seiner Schülerschaft, er bleibt so in seiner Gemeinde, dass seine Worte bei ihr lebendig bleiben. Und sie bleibt ihrerseits so bei ihm, dass sie sich an seine Worte erinnert, sie wiederholt, sie sich von neuem gesagt sein und sich von ihnen leiten lässt. Ist diese Voraussetzung gegeben, verheißt Jesus: „Bittet, was immer ihr wollt, und es wird euch widerfahren.“ Die sich an Jesu Worte halten, werden davon auch in ihrem Wollen bestimmt sein. Was sie so wollen, worauf sie aus sind und was sich doch nicht einfach „machen“ lässt, darum sollen sie bitten.

Wie bereits in 14,13f. (W438) wird einem „[s]olchem Bitten ... Erfüllung verheißen“, da „Jesu Rede und Handeln ganz und gar davon bestimmt“ ist, „was Gott gebietet (vgl. nur 14,31; 15,20)“. Das heißt, jedes „Bitten“ der „Schülerschaft Jesu ... steht in einem Zusammenhang mit der Frucht, die von ihr erwartet wird“, es „enthebt nicht davon, so zu handeln, dass Erbetenes – wie fragmentarisch auch immer – schon verwirklicht wird“. Aus diesem Grund schließt Jesus in Vers 8

den ersten Teil des Abschnitts mit der Aussage ab: „Darin wird mein Vater verherrlicht, dass ihr viel Frucht bringt und meine Schüler werdet.“ Bringen Jesu Schüler Frucht, so geben sie damit Gott die Ehre. Überraschend ist, dass der Aussage vom Fruchtbringen die vom Schülerwerden parallel steht. Das sagt Jesus nach der im Text vorgestellten Situation zu den ihm treu gebliebenen Schülern, unter denen auch Judas nicht mehr weilt, nachdem schon in 6,66 viele weggegangen waren. Zur Schülerschaft Jesu zu gehören, kann daher kein statisches Beharren meinen, kein Abwarten mit verschränkten Armen. Schüler und Schülerin Jesu kann offenbar nur bleiben, wer es im Vollzug tätigen Lernens immer wieder wird. Der Ort dieser Schule war für die erste Leser- und Hörerschaft des Evangeliums die bedrängte Gemeinde.

Hartwig Thyen (T643) schaut genauer als Wengst die Formulierung von Vers 6 an. Zunächst fasst ihm zufolge die

generelle Formulierung: *ean mē tis menē en emoi ktl.* {wenn einer nicht in mir bleibt} ... nicht nur die Möglichkeit, sondern wohl die konkrete Erfahrung ins Auge, daß sich auch ein Jünger, einer derer, die rein sind durch das Wort, das Jesus zu ihnen gesagt hat, von diesem Herrn abwenden und fortan nicht mehr mit ihm wandeln mag (vgl. 6,66). Solche Erfahrungen könnten der Grund dafür sein, daß Johannes statt vom reziproken *einai en* {wechselseitigen „Sein in“} bevorzugt vom *Bleiben* spricht und zum *Bleiben* mahnt.

Weiter ist es nach Thyen Gott als der Vater Jesu und der Winzer des Weinbergs,

der jeden, der nicht im Sohn bleibt, wie eine fruchtlose Rebe beseitigt und verdorren läßt, damit *sie* (die Arbeiter dieses Winzers?) diese (*auta*) einsammeln, ins Feuer werfen und verbrennen.

Zur Begründung dafür verweist Thyen auf die Verbformen *eblēthē exō* {wird hinausgeworfen} und *exēranthē* {wird verdorrt}, die als so genannte gnomische Aoriste in der Vergangenheitsform eine allgemeine Wahrheit im Passiv ausdrücken, wobei „die Wendung *hōs to klēma* {wie die Rebe} ... zur Metaphorik des Weinstocks zurücklenkt und an die in V. 2 beschriebene Tätigkeit des *geōrgos* {Winzers} erinnert“.

Unter Berufung auf Borig und Hoskyns¹⁰⁷¹ stellt Thyen fest (T643f.), dass

der schlichten Beschreibung gegenüber, die V. 2 von der Tätigkeit des *geōrgos* {Weingärtners} gab, jetzt „synoptische Gerichtsterminologie“ [Borig 51] oder allgemeiner gesagt: biblische Gerichtssprache eingesetzt [wird]. ... Dazu verweist Hoskyns [476] auf Mt 5,13 (*blēthen exō*); 13,30.40f (*synagousin*; vgl. Mk 13,27 par.); Mt 15,13; 18,8f sowie auf Röm 11,22. Zu erinnern ist aber auch an Ps 80,17; Ez 15,2ff und Mal 3,19.

1071 Thyen zitiert Rainer Borig, Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Joh 15,1-10, StANT 16, München 1967, und Edwin Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), The Fourth Gospel, London, 2. Aufl. 1947; ich verweise auf beide Zitate mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

Von daher weist Thyen Interpretationen wie die oben auch von Wengst vorgelegte zurück, wobei er sich konkret gegen Barrett und Lindars¹⁰⁷² wendet:

Barrett erklärt zu den Worten *eis to pyr ... kaietai* {man wirft sie in Feuer, und sie verbrennen}, sie seien „in erster Linie gleichnishaft; d. h., es sind die unfruchtbaren Reben, die in das Feuer geworfen und verbrannt werden“. Ähnlich will Lindars die Wendung *hōs to klēma* {wie die Rebe} lediglich auf das metaphorische *ēblēthē exō* {wird hinausgeworfen} beziehen, „was nicht wörtlich zu nehmen ist. Jesus spricht nicht von Exkommunikation. Der Rest des Verses erzählt, was mit den Zweigen geschieht, die weggeworfen werden. Sie verdorren aus Mangel an Saft, und ihr einziger Nutzen besteht darin, dass sie als Brennholz dienen. Nochmals: Jesus spricht nicht von ewiger Strafe; er sagt nur, dass ein Jünger, der die Gemeinschaft mit ihm abbricht, nutzlos ist“.

Thyen betont zwar, dass Vers 6 „im Zusammenhang vornehmlich der Warnung der Jünger vor dem Abfall dient und kein Interesse daran zeigt, die Schrecken des jüngsten Gerichts auszumalen“, aber in seinen Augen

dürfen die gewiß nicht zufälligen Anklänge daran nicht überhört werden. Denn nicht vom Schicksal der unfruchtbaren Reben, die endlich verbrannt werden, ist hier die Rede, sondern von demjenigen (*tis*), der nicht ‚in Jesus‘ bleibt und dem es darum *hōs to klēma* {wie der Rebe} ergehen wird ...

In Vers 7, der „den verheißenden Ton von V. 5“ aufnimmt, erklärt Jesus „wieder in direkter Anrede seiner Jünger ...: ‚Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben ...‘“, was Thyen als „einen synonymen Parallelismus“ deutet: „Das Bleiben der Worte Jesu in den Glaubenden ist also die Weise, wie sie selbst in ihm bleiben.“

Ebenso knapp wie auf Vers 7 geht Thyen auch auf Vers 8 ein, der ausdrücklich auf das in Vers 1 „mit den Worten ‚und mein Vater ist der Winzer‘ Gesagte“ zurückkommt:

Wie es allein Jesu himmlischer Vater ist, der wie ein Winzer alles Unfruchtbare beseitigt und das Fruchtbare mehr als fruchtbar macht, so ist er es, der als liebender Vater die Gebete derer erhört, die in seinem Sohn bleiben, indem sie dessen Worte in sich bewahren. Denn nicht die Verherrlichung des Sohnes, die der Vater ja längst vollbracht hat, sondern die Verherrlichung des Vaters

1072 Thyen zitiert zur Stelle den Kommentar von Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990. Von Barnabas Lindars, The Gospel of John, NCBC, London 1972, 489, zitiert er die oben von mir übersetzten Worte:

„which is not intended to be taken literally. Jesus is not talking about excommunication. The rest of the verse tells what happens to the branches which are thrown away. They wither for lack of sap, and their only usefulness is for firewood. Again, Jesus is not talking about eternal punishment; all he is saying is that a disciple who breaks fellowship with him is useless“.

durch ihr fruchtbringendes Bleiben in seinem Sohn, das sie zu rechten Jüngern und als solche erkennbar macht (13,34f), ist Ziel und Inhalt ihres Weges ...: *en toutō edoxasthē ho patēr mou* {darin ist mein Vater verherrlicht}.

Ton Veerkamp¹⁰⁷³ verzichtet in seiner Auslegung auf eine Beschäftigung mit Vers 6. Ich könnte mir aber vorstellen, dass er für meine oben vorgestellte Interpretation vor dem Hintergrund von Hesekiel 19,10-14 offen gewesen wäre.

Zu Vers 7 schreibt er kurz und bündig:

Mit dem Messias verbunden bleiben ist mit seinen gesprochenen Worten (*rhēmata*) verbunden bleiben. Und wenn man mit dem Messias fest verbunden ist, wird jedes Gebet – freilich aus dieser Verbundenheit heraus – Gehör finden, weil die Worte sozusagen diktieren, was zu fragen ist. Diese Worte sind, so werden wir hören, *Gebote*.

Anders als Wengst und Thyen sieht Veerkamp den Vers 8 nicht als Abschluss eines ersten Teils von 15,1-17, sondern als Auftakt zu einem zweiten Teil:

Der zweite Teil dieses Abschnitts (15,8-17) ist nach einer strikten Logik aufgebaut. Zunächst aber wird festgehalten, was für Johannes „Gott ehren“ heißt. „Schüler dieses Messias“ und „fruchtbar sein“ ist die johanneische Definition für ein wahres, sich bewährendes Leben.

Johannes 15,9-11: Standfest in der Liebe des VATERS bleiben und Freude erfahren

- 15,9 Wie mich mein Vater liebt,
so liebe ich euch auch.
Bleibt in meiner Liebe!
- 15,10 Wenn ihr meine Gebote haltet,
bleibt ihr in meiner Liebe,
so wie ich meines Vaters Gebote gehalten habe
und bleibe in seiner Liebe.
- 15,11 Das habe ich euch gesagt,
auf dass meine Freude in euch sei
und eure Freude vollkommen werde.

[22. November 2022] Was bedeutet es aber nun für Ton Veerkamp,¹⁰⁷⁴ Gott zu ehren und als Schüler seines Messias „fruchtbar“ zu sein? Die „Logik“, nach der die Verse 8-17 aufgebaut sind, beschreibt er folgendermaßen:

1073 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 17-18 (Veerkamp 2021, 326; 2007, 56).

1074 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 18-19 (Veerkamp 2021, 326-327; 2007, 56).

Grundfigur ist dabei immer: *Der Vater ist solidarisch mit mir, ich mit euch, ihr miteinander*. Damit diese Figur wirklich werden kann, wird eine Grundbedingung formuliert: „Wenn ihr meine Gebote wahrt, dann werdet ihr festbleiben in meiner Solidarität.“ Das Wahren der Gebote ist folglich die Verbundenheit mit dem Messias und so Bedingung für die Fruchtbarkeit. Die solidarische Verbundenheit des Messias mit dem Gott Israels ist das Wahren seiner Gebote. Daher ist das, was von den Schülern gefordert wird, strikte *imitatio Christi*, Nachfolge des Messias.

Zur Erläuterung der ungewöhnlichen Übersetzung von *agapan* in Vers 9 mit „solidarisch sein“ und von *agapē* in Vers 10 mit „Solidarität“ erinnere ich an Veerkamps Auslegung [von Johannes 3,16](#). In seinen Augen läuft die Verwendung der Worte „lieben“ und „Liebe“ zu sehr Gefahr, das hier Gemeinte mit einer von Zuneigung bestimmten Emotion zu verwechseln, statt an die Selbstverpflichtung Gottes zur Treue und Solidarität mit dem Volk Israel zu denken, das er tatsächlich aus Liebe zu seinem Bündnispartner erwählt hatte.

Die unvermittelt auftauchende Erwähnung der Freude Jesu und seiner Schüler in Vers 11 bringt Veerkamp in einen Zusammenhang mit den anderen Stellen im Johannesevangelium, wo diese Freude ebenfalls eine Rolle spielte und spielen wird:

Bevor wir nun hören, was denn genau der Inhalt der Gebote ist, erklingt der Satz über die Freude. Viermal hören wir im Evangelium: „die Freude ist erfüllt“. Einmal wird er von Johannes gesagt, dreimal von den Schülern. Sie ist die Freude *des* Messias als auch *über* den Messias, die erfüllt wird (3,29; 15,11; 17,13). Johannes sagt, der Freund des Bräutigams „freut sich mit Freude“ beim Hören der Stimme des Bräutigams; „diese meine Freude ist also erfüllt: Jener muss zunehmen, ich muss geringer werden“, 3,29. Zweimal erfüllt sich die Freude des Messias in den Schülern, 15,11 und 17,13, einmal erfüllt sich die Freude der Schüler wie die Freude einer Frau, die ihr Kind geboren hat, 16,24. Im Gleichnis über den Rebstock und in seiner Deutung erfüllt sich die Freude durch die Fruchtbarkeit im Werk der Solidarität. Es geht um die Fruchtbarkeit (die Werke!) des Messias selber, die in den Schülern wirklich wird.

Unter Hinweis auf seine Auslegung [von Johannes 3,29-30](#) betont Veerkamp in diesem Zusammenhang, dass bei „Johannes ... die Fruchtbarkeit abnehmen“ musste, „damit die messianische Fruchtbarkeit um so deutlicher werden kann.“

Nach Klaus Wengst (W438) hatte in den Versen 1-8 „das Bild vom Weinstock und den Reben Jesu Rede“ bestimmt:

Daraus nimmt er im zweiten Teil des Abschnitts (V. 9-17) nur noch einmal das Motiv vom Fruchtbringen auf. Ansonsten redet er jetzt ohne Bild und interpretiert das im Bild zentrale Motiv des Bleibens als Liebe.

Zu Vers 9 hebt Wengst hervor, dass erneut die Mahnung Jesu, „in seiner Liebe“ zu bleiben, „wie in V. 4 sozusagen indikativischen Charakter hat“, indem er zunächst herausstellt, dass Liebe eine Gabe Gottes an Jesus und Jesu an seiner Schüler ist:

„Wie mich der Vater geliebt hat, habe ich auch euch geliebt.“ Das entspricht sachlich der Bildrede in V. 1. Zugleich nimmt er damit auf, was Johannes der Täufer in 3,35 über das Verhalten des Vaters zum Sohn und er selbst in 13,1 über sein Verhalten zu den Schülern gesagt hat. Gott hat Jesus geliebt: Er hat sich zu ihm bekannt, gerade zu dem, der in den Tod geht. Jesus hat seine Schüler geliebt: Er setzt für sie sein Leben ein.

Das Bleiben in der Liebe Jesu bezieht Wengst erneut auf das Bleiben der vom Evangelium Angesprochenen in der Gemeinde Jesu:

Bevor die Schüler aufgefordert werden zu lieben, werden sie dazu angehalten, in der Liebe Jesu zu bleiben. Für die das Evangelium Lesenden und Hörenden bedeutet das, in dem Raum zu bleiben, der von der Liebe Jesu bestimmt ist, im Raum der Gemeinde.

Weiter wird, wie bereits in 14,15.21, dieses Bleiben in Vers 10 als das

Halten seiner Gebote ausgelegt: „Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben.“ Jesus begründet das in seinem eigenen Verhalten gegenüber Gott: „Wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe.“ Wie die Liebe zu Gott vollzieht sich das Bleiben in seiner Liebe im Halten seiner Gebote.

Nach Wengst kann unter diesem Halten der Gebote Jesu „im Kontext biblisch-jüdischer Tradition“ nichts anderes gemeint sein (W439) „als das Halten des von Gott in der Tora Gebotenen“:

Die Gebote Jesu, des Sohnes, sind keine anderen als die des Vaters. Wenn er die Gebote im Liebesgebot zusammenfasst, gibt er damit nicht *ein* Gebot *an-**stelle* aller anderen Gebote, sondern benennt die Dimension und Intention, in der die Gebote zu halten sind. Wer sich durch Jesus von Gott geliebt erfährt und begreift, kann die Gebote nicht anders halten, als dabei von Liebe bestimmt zu sein.

Leider ist nach Wengst (Anm. 127) diese

Selbstverständlichkeit ... in der Rezeption des Johannesevangeliums durch die Völkerkirche verloren gegangen, indem sie sich selbst gegen das „jüdische Gesetz“ profilierte. Als „Ethik des Johannesevangeliums“ nur die Liebe zueinander festzustellen – und als Verengung zu kritisieren –, geht genau an dieser Voraussetzung des „Haltens der Gebote“ vorbei. Die Liebe zueinander wird besonders thematisiert wegen der besonderen Situation.

Zum in Vers 11 angeschlagenen „Ton der Freude“ verweist Wengst (Anm. 129) auf Johannes 14,28 und zum Topos der „erfüllten bzw. vollendeten Freude“ wie Veerkamp auf 3,29. Hier wird die Freude zum Hintergrund, vor dem (W439) „das zusammenfassende Gebot“ der Liebe erklingen soll:

„Das habe ich euch gesagt, damit meine Freude unter euch sei und ihr von Freude erfüllt werdet.“ Wer in der Liebe bleibt, wer Liebe erfährt, hat Freude. Jesus bleibt in der Liebe Gottes, weil er seinen Weg, der ihn in den Tod am Kreuz führt, im Halten des von Gott Gebotenen geht. Wieder steht hier die Situation seines Abschieds im Hintergrund. Sie ist kein Anlass für Trauer. Dass er so reden kann, wie er es tut, veranlasst im Gegenteil Freude, zunächst für ihn selbst. Die aber ist ansteckend, indem die durch ihn vermittelte Liebe die Seinen zu einem entsprechenden Verhalten anstiftet und sie so mit seiner Freude erfüllt werden.

Nach Hartwig Thyen (T644) nennt Vers 9 als „den Urgrund des wechselseitigen und befruchtenden In-Seins der Jünger in Jesus und Jesu in seinen Jüngern ... die Liebe des Vaters zu Jesus und Jesu Liebe zu seinen Jüngern“. Dabei muss man „mit Segovia¹⁰⁷⁵“ die

beiden Aoriste, mit denen die Liebesrelationen ausgesagt werden, ... als konstative begreifen ..., d. h. beide blicken auf das im Sterben Jesu vollendete Heilswerk Gottes zurück, so daß Jesu Liebe zu seinen Jüngern hier in der Perspektive des *tetelestai* {es ist vollbracht} und der Hingabe des Geistes (*paredōken to pneuma* {übergab er den Geist}) von 19,30 gezeichnet ist. Hier spricht also bereits der, der die größte Liebe, die einer überhaupt haben kann, dadurch erwiesen und konkretisiert hat, daß er für seine ‚Freunde‘ gestorben ist (15,13ff). Und in *solcher* Liebe zu bleiben, ruft er sie auf: *meinate en tē agapē tē emē* {Bleibt in meiner Liebe}.

Nach Vers 10 konkretisiert sich dieses Bleiben in der Liebe Jesu darin (T644f.),

seine Gebote zu halten, so wie er die Gebote seines Vaters gehalten hat (*tetērēka*) und damit in dessen Liebe bleibt. Wie zuvor die konstativen Aoriste blickt auch dieses Perfekt *tetērēka* auf die am Kreuz vollendete Liebe Jesu zurück und bestimmt sie darüberhinaus zugleich als eine Liebe, in der die Jünger jetzt und auch in jeder künftigen Gegenwart geborgen sein werden.

Anders als Veerkamp und Wengst sieht Thyen (T645) in „der zusammenfassenden Wendung *tauta lelalēka hymin* {das habe ich euch gesagt}“ und in „der Angabe des Zieles dieses Gesagten: *hina hē chara hē emē en hymin ē kai hē chara hymōn plērōthē* {damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollkommen werde}“, den Abschluss des ersten Abschnitts von Johannes 15:

1075 Thyen beruft sich auf F. F. Segovia, *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991, 150.

Die Freude Jesu, von der er wünscht, daß sie auch seine Jünger erfülle, hat ihren *Grund* darin, daß er die Gebote seines Vaters gehalten hat und darum in dessen Liebe *bleibt*. Wenn Bultmann¹⁰⁷⁶ zu 16,28 erklärt, als Kennzeichen der ‚eschatologischen Existenz‘ der Jünger, habe deren Freude „kein angebbares Woran“, so muß man ihn mit Fuchs fragen, ob „die eschatologische Freude nicht dennoch *konkret als Freude an der Liebe* bezeichnet werden (muß), so daß hier Werk und Person des Offenbarers *von selbst* im Blickfeld des Glaubens bleiben“.

Wie „das *Kommen* des Sohnes Gottes in die Welt“ den „Täufer Johannes“ mit Freude erfüllt hatte (3,29), so sollten Jesu Jünger sich nach 14,28 auch über „das *Weggehen* Jesu“ zum Vater freuen. Darüber ist aber hier noch nicht das letzte Wort gesprochen: „weiteres zur Freude der Jünger s. u. zu 16,20ff; 17,13 und 20,20.“

Johannes 15,12-17: Jesu Gebot der Solidarität für die von ihm erwählten Freunde

- 15,12 Das ist mein Gebot,
dass ihr einander liebt,
wie ich euch liebe.
- 15,13 Niemand hat größere Liebe
als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde.
- 15,14 Ihr seid meine Freunde,
wenn ihr tut, was ich euch gebiete.
- 15,15 Ich nenne euch hinfort nicht Knechte;
denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut.
Euch aber habe ich Freunde genannt;
denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe,
habe ich euch kundgetan.
- 15,16 Nicht ihr habt mich erwählt,
sondern ich habe euch erwählt
und bestimmt, dass ihr hingehet und Frucht bringt
und eure Frucht bleibt,
auf dass, worum ihr den Vater bittet in meinem Namen,
er's euch gebe.
- 15,17 Das gebiete ich euch,
dass ihr euch untereinander liebt.

1076 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 449, und unmittelbar danach Eberhard Fuchs, Marburger Hermeneutik, Tübingen 1968, 155.

[23. November 2022] Das Gebot Jesu, auf das die bisherigen Verse hinausliefen, wird nach Klaus Wengst (W439) in Vers 12 „wie in 13,34 ... in spezifischer Zuspitzung“ ausgesprochen und „wie dort in der von ihm erwiesenen Liebe“ begründet: „Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe.“

Dass man nach Wengst „das eine neue Gebot Jesu nicht wie Zahn¹⁰⁷⁷ gegen die vielen Gebote Moses ausspielen“ darf, sondern dass „dieses eine im Halten der vielen zum Zuge kommt“, ¹⁰⁷⁸ stand in der früheren Version seines Johanneskommentars, worauf Thyen (T650) hinweist. In seinem hier besprochenen Kommentar von 2019 hatte Wengst bereits [zu Johannes 15,10](#) (W438f.) betont, dass unter dem „Halten der Gebote Jesu ‚im Kontext biblisch-jüdischer Tradition‘ nichts anderes gemeint sein“ kann „als das Halten des von Gott in der Tora Gebotenen“.

Jetzt wendet sich Wengst (W439) sogleich Vers 13 zu und findet in ihm die konkrete Beschreibung von „Jesu Liebe zu seinen Schülern“ in folgendem

allgemein gehaltenen Satz: „Größere Liebe als diese hat niemand, als das Leben für die Freunde einzusetzen.“ Als der größte Liebeserweis gilt hier der Einsatz des Lebens für andere; genau das steht Jesus im Begriff zu tun. In der vorgestellten Situation redet er seine Schüler an. Sie hat er beim Erweis der gerade genannten Liebe im Blick. Deshalb wird hier vom Lebenseinsatz für die Freunde gesprochen.

Dazu merkt Wengst (Anm. 130) im „Blick auf antike Freundschaftsethik“ an, indem er Malina und Rohrbaugh¹⁰⁷⁹ zitiert, dass hier „fiktive Verwandtschaft, nicht politische Freundschaft“ beabsichtigt ist. Sie „implizierte gegenseitige Verpflichtungen von hohem Rang“ und „schloss die Bereitschaft ein, den Freund unter Einsatz des eigenen Lebens zu verteidigen“. Soll damit ausgeschlossen sein, dass die Ziele messianischer Freunde politischer Art sein konnten – etwa im Sinne der Überwindung der gottfeindlichen römischen Weltordnung durch die Solidarität des Gottes Israels?

Kritisch setzt sich Wengst (W439) mit der „**Wirkungsgeschichte**“ auseinander, die der Vers 13

[I]osgelöst aus seinem Kontext und außerhalb theologischer Kommentare und Monographien ... besonders **in der populären theologischen Kriegsliteratur** während des Ersten Weltkriegs gehabt [hat] und bei ungezählten „Heldenge-

1077 Thyen zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 582.

1078 So zitiert Thyen Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, 2. Teilband: Kapitel 11-21: ThKzNT IV/2, Stuttgart 2001, 145. Wo ich in diesem Abschnitt auf Wengst-Zitate mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern verweise, da ist dieses Buch gemeint.

1079 Wengst zitiert Bruce J. Malina und Richard L. Rohrbaugh, Social-Science Commentary on the Gospel of John, Minneapolis 1998, 235.

denkfeiern“ in der Zeit danach. Als ein Beispiel sei Ludwig Müller¹⁰⁸⁰ angeführt, von 1933-1945 „Reichsbischof“.

Jesus (W440) sagt in Vers 14 im

Blick auf den Begriff Freunde ... seinen Schülern dasselbe, was er ihnen vorher hinsichtlich des Bleibens in seiner Liebe gesagt hat: „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete.“ Seine Schüler erweisen sich als seine Freunde, wenn sie sich an das von ihm Gebotene halten, das den Geboten Gottes entspricht und das er im Gebot, einander zu lieben, zusammengefasst hat. Auf die in Jesus manifest gewordene Liebe Gottes lässt sich ein, wer sich selbst liebend verhält.

Als „sachliche Analogie hierzu“ zitiert Wengst einen „Ausspruch des Rabbi Meïr“:¹⁰⁸¹

„Jeder, der sich mit der Tora um ihrer selbst willen beschäftigt, ist vieler Dinge würdig; und nicht nur das, sondern die ganze Welt ist es wert, ihm zu gehören. Er wird geliebter Freund (Gottes) genannt.“

Indem Jesus „seine Schüler als Freunde“ anspricht, tut er das gemäß Vers 15 „im Kontrast zu Knechten bzw. Sklaven“. Da (Anm. 131) nach dem „biblischen Recht ... ein hebräischer Sklave im siebten Jahr freizulassen ist (Ex 21,2)“, während „ein *doulos*“ im „griechisch-römischen Bereich ... ein rechtlich lebenslang unfreier Mensch“ ist, der „kein Recht auf Freilassung“ hat, übersetzt Wengst hier lieber nicht mit „Sklave“, sondern mit „Knecht“ (W440):

„Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt; denn ich habe euch alles kundgetan, was ich vom Vater gehört habe.“ Auch im bisherigen Evangelium hat Jesus seine Schüler nicht Knechte genannt. Er hat im Vergleich vom Herrn und Knecht gesprochen und dabei einen Aspekt dieser Relation im Blick auf sein Verhältnis zu seinen Schülern betont (13,16). Das wird er gleich wiederholen. Einen anderen Aspekt im Verhältnis von Herr und Knecht schließt Jesus für das Verhältnis zu seinen Schülern hier entschieden aus, dass es nämlich eins von Befehl und Gehorsam sei, bei dem der Knecht über Sinn und Zweck des ihm befohlenen Tuns nichts weiß. Er wird nicht ins Vertrauen seines Herrn gezogen. Das aber macht den Freund aus, dass er ins Vertrauen gezogen wird.

1080 Zu ihm führt Wengst ein Buch von Thomas Martin Schneider an: Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit, Göttingen 1993:

Er berichtet über „Feldgottesdienste“, bei denen Müller Joh 15,13 verwertete (61f.76). Auf S. 72 stellt er das gedankliche Gebräu zusammen, innerhalb dessen Joh 15,13 bei Müller steht, der dabei typisch ist für die starke Tradition des nationalen Protestantismus.

1081 Wengst zitiert Mischna Avot 6,1 nach P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, 565.

Als Parallele dazu führt Wengst die Art an, „wie die biblisch-jüdische Tradition über **Abraham und Mose als Freunde Gottes redet** (vgl. Gen 18,17; Jes 41,8; 2. Chr 20,7; Ex 33,11).“ Dazu findet er folgende Auslegung¹⁰⁸² zu 1. Mose 18,17:

„Gleich einem König, der drei Freunde hatte und nichts ohne ihr Wissen tat. Einmal wollte der König etwas ohne ihr Wissen tun.“ Zwei schaltet er aus. „Im Blick auf den dritten, der ihm der liebste von ihnen war, sprach er: ‚Ich tue nichts ohne sein Wissen.‘“ Das wird auf Gott im Verhältnis zu Adam, Noah und Abraham bezogen und schließlich gesagt: „Im Blick auf Abraham, der ihm der liebste von ihnen war, sprach er: ‚Ich tue nichts ohne sein Wissen.‘“

Aber warum will Jesus seine Schüler „nicht mehr“ Knechte nennen, wenn er das doch auch bisher nicht getan hat? Das ist nach Wengst darauf zurückzuführen, dass im Johannesevangelium „der irdische Jesus – besonders in den Abschiedsreden – aus österlicher Perspektive spricht“:

Jesus hat seine Schüler ins Vertrauen gezogen und sie damit zu Freunden gemacht. Das bringt er mit der schon öfter gebrauchten Wendung zum Ausdruck, ihnen alles kundgetan zu haben, was er vom Vater gehört hat (vgl. 3,32; 8,26.40). Er hat ihnen keine himmlischen Geheimnisse „offenbart“, sondern sie dessen zu vergewissern versucht, dass in ihm – und gerade und besonders in seinem Tod – Gott begegnet. Von hier aus bekommt die Wendung „nicht mehr“ ihren Sinn. Denn in dieses Vertrauen, dass Jesu Schülerschaft ihrerseits auf den hier begegnenden Gott vertraut, lässt sie sich erst nach Ostern ziehen.

In Vers 16 wird allerdings deutlich, dass Jesus „Schülerschaft“ zwar „Jesus befreundet“ ist, „weil er sie ins Vertrauen gezogen hat“, aber dennoch ist (W440f.)

nicht ... er in gleicher Weise ihr Freund; zusammen bilden sie keinen Freundschaftsbund. Das im Vergleich von Herr und Knecht ausgesagte Gefälle bleibt bestehen. Das sagt Jesus deutlich: „Nicht ihr habt mich für euch erwählt, sondern ich habe euch erwählt.“ Jesu Handeln konstituiert dieses Verhältnis, nicht das Handeln derjenigen, die zu ihm kommen, mögen sie auch auf sehr unterschiedlichen Wegen gekommen sein, wie schon das Kommen der ersten Schüler zeigte.

Mehrere Aspekte kommen weiter zu „dem erwählenden Ruf Jesu“ hinzu, erstens der Aspekt der Sendung, indem er die Schüler

„dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und eure Frucht beständig sei.“ Hier ist ein wesentliches Moment aus der Bildrede aufgenommen: das Fruchtbringen. Im Blick ist damit noch einmal ein „fruchtbares“ Gemeindeleben, das „neue Welt“ aufleuchten lässt und darin „beständig“ zu sein

1082 Wengst zitiert Bereschit Rabba 49,2 (*b'ereschit rabbah*, hg. v. J. Theodor u. Ch. Albeck, 3 Bde., korrigierte Neuauflage Jerusalem 1965, 2. Auflage 1996 (Berlin 1912-1936), 500.

sucht. Dem Ziel, Frucht zu bringen, fügt Jesus als Folge an, „sodass der Vater euch gibt, was immer ihr ihn in meinem Namen bittet“. Jesu Schülerschaft handelt als zugleich bittende. Dass sich Frucht einstellt, ist immer auch Gabe.

Zum Abschluss dieses Abschnitts wiederholt Jesus „sein Vermächtnis aus 13,34“ in Vers 17:

„Das gebiete ich euch, dass ihr einander liebt.“ Die für die erste Leser- und Hörschaft des Evangeliums elementare Bedeutung dieser Mahnung zur Solidarität untereinander tritt angesichts des im folgenden Abschnitt Ausgeführten deutlich hervor.

Sehr viel ausführlicher als Wengst beschäftigt sich Hartwig Thyen (T645) mit dem Umstand, dass Vers 12 zwar „im wesentlichen die Wiederaufnahme des *neuen* Gebotes Jesu von 13,34“ darstellt, aber diesem „intertextuellen Verfahren entsprechend ... jetzt nicht mehr als neues, sondern ... als Jesu Gebot bezeichnet“ wird, nämlich als

hē entolē hē emē {mein Gebot}. Hatte Jesus in V. 10 noch im Plural von ‚seinen Geboten‘ gesprochen, so sind alle diese Gebote jetzt in dem einen Gebot, einander so zu lieben, wie Jesus seine Jünger geliebt hat, konzentriert. Die Wendung *kathōs ēgapēsa hymas* {wie ich euch geliebt habe} ist, wie der Kontext von Joh 13 gelehrt hat, nicht nur ein Hinweis auf das Wie der Liebe zu einander, sondern unveräußerlicher und seine eschatologische Neuheit begründender Teil des Gebots selber. Und im Licht des Sklavendienstes der Fußwaschung als der Vorabbildung des Liebestodes Jesu für seine Freunde fordert sein Gebot, den Anderen zu lieben *kathōs ēgapēsa hymas*, nichts geringeres als dies, daß der eine zum Sklaven des anderen werde und dessen Tod mehr fürchte als den eigenen (vgl. 18,8).

Sodann setzt sich Thyen kritisch mit Hermann Timm¹⁰⁸³ auseinander, der zu Vers 12 erklärt, mit der Bezeichnung seines neuen Gebotes als *hē entolē hē emē* bean-spruche Jesus „die Liebesidee als geistiges Eigentum. Und das zu Recht“, und ... {der} dieses Gebot – entgegen dem oben zu 13,34 Gesagten – ein *geistesgeschichtliches Novum* nennt...

Das kann insofern nicht der Fall sein (T645f.), als

hier etwas als das geistige Eigentum eines Mannes ausgegeben wird, der nicht müde wird, immer wieder zu betonen, daß er nichts aus sich selber und seinem Eigenen tue oder rede, sondern nur solches sage und wirke, das der allen bekannte Vater ihm zeige und sage.

1083 Thyen zitiert Hermann Timm, Geist der Liebe. Die Ursprungsgeschichte der religiösen Anthropologie (Johannismus), Gütersloh 1978, 95. Auf ein weiteres Timm-Zitat verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Erst recht (T646) liegen Thyen zufolge die folgenden „antijüdischen Töne und Timms Rede von der *abrogatio legis* {Aufhebung des Gesetzes} doch völlig jenseits der Welt unseres Evangeliums“, wenn Timm behauptet,

mit diesem neuen Gebot habe „die alttestamentliche Rede von Herr(gott) und (Gottes-)Knechtschaft ihre Legitimation verloren. Die Liebeserkenntnis alteriere das dominante Gottesprädikat des überkommenen Glaubens, weil sie keine Herrschaft und keinen blinden Gehorsam mehr zuläßt“ ... Sein Plädoyer gegen den vermeintlichen „Sklavengeist des monotheistisch-monarchischen Juden-Philosophengottes, der seine Ratschlüsse zu inkommunikablen Seinsgeheimnissen tabuisier(e), weil er selbst in der despotischen Ohnmacht des Suisuffizienten {der Selbstgenügsamkeit} befangen“ sei, beruht doch wohl eher auf der uns höchst fragwürdigen Interpretation einer zudem willkürlich isolierten Einzelpassage unseres Evangeliums. Es spiegelt überholte *Meinungen* aus dem Spektrum von dessen romantisch-idealistischer *Benutzung* und ein Gemenge aus pseudoprotestantischen und antijüdischen Affekten gegen die Tora als angeblichen *Heilsweg*. Auf den *Text* des gesamten Evangeliums und sein intertextuelles Spiel mit der jüdischen Bibel als seine Zeugin und den synoptischen Prätexten kann es sich jedoch schwerlich berufen.

Ich würde gegen Timm zu allererst betonen, dass der Gott Israels alles andere als ein selbstgenügsamer Philosophengott oder knechtender Herrgott ist, sondern dass seine höchste Ehre darin besteht, das von ihm erwählte Volk in die Freiheit zu führen, damit es sein Leben in Freiheit, Recht und Frieden durch Befolgung der Tora bewahrt. Thyen weist zur Begründung seiner Kritik an Timm darauf hin, dass Jesus dieselben Schüler, die er „seine Freunde“ und „nicht länger Sklaven“ nennt, schon „wenige Zeilen“ später „nachdrücklich an sein Wort erinnern“ muss, dass

ein Knecht nicht größer sei als sein Herr (13,16 = Mt 10,24!). ... Wenn auch fraglos verwandelt, bleibt die Dialektik von Herr und Knecht doch bestehen: *hymeis phōneite me: ho didaskalos kai ho kyrios, kai kalōs legete; eimi gar* {Ihr nennt mich euren Lehrer und euren Herrn, und tut recht daran, denn der bin ich} (13,13). Ohne diesen Hintergrund brächte man den Akt der Fußwaschung um seine Pointe, die doch in dem wunderbaren Tausch (Luther) besteht, daß der *Herr* sich hier zum *Sklaven* seiner Jünger macht: „Er wird ein Knecht und ich ein Herr, das mag ein Wechsel sein“ (Luther, Lobt Gott ihr Christen alle gleich).

Später ergänzt Thyen (T650) im Zusammenhang der Auslegung von Vers 14, dass sich die Jünger Jesu „als seine Freunde ... nur dadurch erweisen, daß sie tun, was er ihnen gebietet“, so dass „die Herr-und-Knecht-Relation durch diese Erklärung der Freundschaft nicht etwa aufgehoben wird, wie Timm meint, sondern daß dieser Herr sie nur zutiefst verwandelt“. Das heißt: „Jesus, aus dessen Mund der Vater spricht“, bleibt „der gebietende Herr.“

Zur Bestimmung der inhaltlichen Aussage des Liebesgebots kommt Thyen (T646) auf Gedanken zurück, die er bereits [zu Johannes 13,12-17](#) entfaltet hatte:

Als Gebot (*entolē*), den jeweils *anderen* zu lieben, d.h. ihn in seinem Anderssein zu respektieren, ist das Verhältnis zum anderen Menschen ein irreduzierbar ethisches Verhältnis. Das hat Lévinas in zahlreichen Studien dadurch erwiesen, daß er dessen Differenz zum ontologischen Verhältnis herausgestellt hat.

Zu diesem Unterschied zwischen einem Erkennen, das auf das Sein oder Wesen von Menschen gerichtet ist, die dadurch zu Gegenständen, Objekten, gemacht werden, und einer ethischen Beziehung zu Menschen, die diese als Personen, Subjekte, ernst nehmen, zitiert er erneut Ludwig Wenzler,¹⁰⁸⁴ der Lévinas Gedanken in einer Weise zusammenfasst, die zwar schwer zu begreifen ist, die ich aber dennoch nicht kürzen möchte, um das Verständnis nicht noch zusätzlich zu erschweren (T646f.):

„Der ‚Primat der Ontologie‘, das heißt der Erfassung und Konstitution der Wirklichkeit durch das transzendente Bewußtsein oder – in der Fundamentalontologie Heideggers – durch das Seinkönnen des Daseins, scheint universal unerschütterlich zu sein. Mit einer Ausnahme: der *Andere* widersetzt sich dem Verstandenwerden in den Kategorien des Seins. Dem Anderen gegenüber erscheint das Verstehen und Ergreifen im Licht des Seins als ein Akt der Gewalt, weil es gerade die Anderheit des Anderen auslöscht, sich unterwirft, im extremen Fall dadurch, daß es den Anderen tötet. – Zugleich aber muß diese Gewalt am Anderen scheitern. Der Gewalt des Könnens und Verstehens stellt sich im Anderen eine unbedingte Grenze entgegen: Genau das, was den Anderen als ihn selbst ausmacht, entgeht dem Können des autonomen Subjekts. Der Andere stellt der Gewalt des Verstehens und Beherrschens einen *Widerstand* entgegen, der selbst nicht wieder von der Art der Gewalt ist, sondern gerade in der Schutzlosigkeit des anderen besteht. Diese Schutzlosigkeit spricht sich aus in der Bitte: Du wirst mich nicht töten. Diese Bitte hat den Rang eines Befehls. Der Widerstand gegen die Gewalt ist *ethischer* Widerstand. In diesem ethischen, gewaltlosen Widerstand drückt sich ein Bedeuten aus, das *nicht* von der sinngebenden Intentionalität eines erkennenden Subjekts ausgeht, sondern das vom Anderen selbst kommt. Lévinas nennt dieses Bedeuten, in dem sich der Andere selbst ausdrückt und in dem er sich als ethischer Widerstand jedem Ergreifenwollen entgegenstellt, das *Antlitz* des Anderen [„Wir nennen Antlitz die Epiphanie {offenbarende Erscheinung} dessen, was sich so direkt und eben dadurch von Außen kommend einem Ich darstel-

1084 Thyen zitiert Ludwig Wenzlers Nachwort: Zeit als Nähe des Abwesenden, zur Schrift von Emmanuel Lévinas, Die Zeit und der Andere, Hamburg 1989, 70f. Auf ein weiteres Zitat Wenzlers verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

len kann“¹⁰⁸⁵]. Dieses Antlitz entzieht sich der Gewalt, die im Ergriffenwerden durch das Sehen besteht. Es gibt sich nicht durch Gesehenwerden kund, es *spricht*. Es spricht mich an und fordert von mir eine Antwort. Es stellt durch seinen Widerstand mein Können und meine Gewalt in Frage und fordert Gerechtigkeit. Es macht mich verantwortlich. Durch diesen ethischen Anspruch ist jedes ontologische Verständnis des Anderen und jedes auf dem Vollzug des Seins beruhende Verhältnis zu ihm in Frage gestellt und unterfangen. Die Rolle der Ersten Philosophie geht von der Ontologie auf die Ethik über“.

Das Gleiche drückt Thyen dann aber auch noch etwas weniger philosophisch abgehoben aus (T647):

Wie der barmherzige Samariter der lukanischen Erzählung durch das geschlagene und entstellte Antlitz des unter die Räuber Gefallenen in eine Verantwortung gerufen ist, der er sich nicht entziehen kann, so sollen die Jünger sich wechselseitig von dem jeweils Anderen in dessen *Geiselhaft* nehmen und sich vor ihm auf die *Anklagebank* setzen lassen,¹⁰⁸⁶ so wie Jesus sie geliebt hat, indem er sein Fleisch für das Leben der Welt gab (6,51). Der *nomos* {Gesetz}, dem mich das Antlitz des Anderen unterwirft und für ihn verantwortlich macht, ist ein heteronomer, der meine Autonomie und mein Können zerbricht.

Noch einmal wendet sich Thyen in diesem Zusammenhang gegen Timm, der „das Verhältnis zum Anderen“ [93ff] mit „den ontologischen Kategorien von Intersubjektivität, Symmetrie, Synchronie {Gleichzeitigkeit} und Gleichursprünglichkeit“ zu beschreiben versucht, was aber unmöglich ist:

Liebe beruht vielmehr auf einem diachronen {ungleichzeitigen} in keiner Vergangenheit lokalisierbaren Erwähltsein des Einen durch den Anderen. Anders als Heidegger, dem „der Tod ... die eigenste Möglichkeit des Daseins“ ist¹⁰⁸⁷, sieht Lévinas den Tod nicht als die letzte *Möglichkeit* des Daseins, sondern als dessen absolute Grenze und als die *Unmöglichkeit* meines Könnens. „Eine einzige Möglichkeit *läßt* mir der Tod, die aber in keiner Weise *meine* Möglichkeit ist, sondern die mir allein durch den Tod gewährt wird; es ist die Möglichkeit, *im* unabwendbaren Sein zum Tode – *für* den Anderen zu sein, den Tod des Anderen mehr zu fürchten als den eigenen Tod ... Der Umstand, daß der Tod die Möglichkeit eröffnet, *im* Sein zum Tode *für* den Anderen zu sein, deutet darauf hin, daß es ‚jenseits des Todes‘ eine Dimension des Sinnvollen, des Unzerstörbaren, des Friedens geben kann“ [Wenzler 73f].

1085 Hier bezieht sich Wenzler auf Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg und München, 2. Aufl. 1987, 199.

1086 Dazu verweist Thyen auf Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg und München, 2. Aufl. 1988, 224ff.

1087 Thyen zitiert Martin Heideggers Hauptwerk „*Sein und Zeit*“ mit der Abkürzung SuZ 264, ohne es in seinem Literaturverzeichnis aufzuführen.

Zu den Versen 13-15 kommt Thyen zunächst auf Martin Dibelius¹⁰⁸⁸ zu sprechen, der „in der von dem Liebesgebot der V. 12 u. 17 eingeschlossenen Passage 13-15 eine ‚midraschartige Abschweifung‘“ erblickte, „nach der V. 16 zum Liebesgebot zurücklenke.“ Dabei lehnt Thyen aber sowohl die Annahme von Dibelius ab, Vers 13 sei ein „vorjohanneisches Traditionsstück“ gewesen, als auch dessen Fazit (T647f.):

„Die Bedeutung des Wortes ‚Liebe‘ in dem Spruch 15,13 aber ist nicht die johanneische, sondern eine populärere, allgemeine; der hier angedeutete Gedanke vom Opfertod aus Liebe wird im Evangelium weder sonst noch hier besonders hervorgehoben“.

Thyen fragt sich dazu (T648), warum

ein Autor seinem Werk mittels einer eigens dazu gebildeten midraschartigen Abschweifung ein traditionelles Wort über das freiwillige Sterben für die Freunde als Gipfel aller Freundesliebe inkorporiert haben [sollte], wenn sein eigenes Verständnis von Liebe als *Wesensgemeinschaft* (Dibelius) dessen ‚gemeinchristlich-ethischer‘ Bedeutung als altruistischer *Liebesgesinnung* diametral widerspricht? Nein! ... Wie sich nach Dtn 6,4f die Liebe zu Gott mit allen Kräften des Leibes und der Seele, und das heißt unter Einschluß der Sinnlichkeit, nicht anders als im Halten seiner Gebote zu äußern vermag, so muß auch die Liebe zu Jesus sich nach seinem Weggang mit Leib, Seele und allen Sinnen auf den Anderen richten. Auch bei Johannes dürfte also mutatis mutandis Jesu Wort gelten: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40).

Zu Recht betont Dibelius in den Augen von Thyen „die große Nähe von Joh 15,13-15 zur antiken, namentlich durch Aristoteles ausgebildeten Freundschaftsethik“, die „in der hellenistischen Zeit nach Alexander Eingang in die jüdische Märtyrerliteratur gefunden“ hat, wozu Thyen auf „1Makk 9,10; 6,44; 2Makk 6,28; 7,9.37; 8,21; 14,37; 4Makk 6,28; 17,20ff“ verweist (T648f.):

Der Tod der Märtyrer, die auch in Verfolgung und Leiden treu an Gott und seinem Gebot festhalten, wird nicht als ihr Ende beklagt, sie werden vielmehr zu idealen Vorbildern und von Gott mit neuem Leben belohnt... Im Unterschied zu dem zumeist auf Freundespaare bezogenen antiken Freundschaftsideal ist bei Johannes – wie auch sonst im Neuen Testament – das *hypodeigma* {Vorbild} der Lebenshingabe Jesu (13,15) nicht nur *Motiv*, sondern zugleich auch *Grund* des Gebotes, den anderen auch mit dem Einsatz des eigenen Lebens zu lieben. ... Wenn man V. 13 nicht wie Dibelius von seinem Kontext isoliert,

1088 Thyen beruft sich auf Martin Dibelius, Joh 15,13: Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums. In: Festgabe für Adolf Deissmann, Tübingen 1927, 168-186. Die im Folgenden zitierte Seitenzahl entspricht allerdings der Veröffentlichung desselben Werkes unter dem Titel: Botschaft und Geschichte Bd. 1, Tübingen 1953, 217.

dann erscheint der Tod Jesu hier nicht als seine heroische Tat, sondern als treuer Gehorsam gegenüber dem väterlichen Gebot und als der Gipfel seines rettenden Heilshandelns ...

Dazu, dass Johannes (T648) statt „des synoptischen *didōmi tēn psychēn hyper tinos* {das Leben für jemanden geben} ... die scheinbar schwächere Wendung *tithēmi tēn psychēn mou hyper tinos* {mein Leben für jemanden einsetzen}“ verwendet, „die in griechischen Texten das *Wagen* oder den *Einsatz* des Lebens für jemanden oder für eine Sache ausdrückt“, meint Thyen, dass einerseits „das *tithēmi* {Einsetzen} im Blick auf den Einsatz Jesu durch Joh 10,17f längst als dessen tatsächliche *Lebenshingabe* definiert ist“, aber andererseits „in der Mahnung an die Jünger die Bedeutung, für den Anderen das eigene Leben einzusetzen, gleichwohl stets mitschwingen“ dürfte, „so daß *tithēmi tēn psychēn* {das Leben einsetzen} zu den absichtsvoll doppeldeutigen Ausdrücken bei Johannes zu zählen wäre“.

Erwägenswert finde ich Thyens Gedanken, dass der Akzent „auf der Lebenshingabe für die *Freunde*“ in Vers 13 „aber nicht etwa die Feindesliebe“ ausschließt. Denn das ist gar nicht sein Thema. Gesagt wird vielmehr nur, daß es keinen größeren *Liebeserweis* als die Lebenshingabe für die Freunde gibt.

Nach dem (T649) allgemein mit den Worten *oudeis* und *tis* {niemand und einer} formulierten Vers 13, der

freilich insgeheim schon auf Jesu Sterben für seine Jünger bezogen war, deckt V. 14 das dadurch auf, daß Jesus nun in direkter Anrede seiner Jünger und in Wiederaufnahme des Lexems *philos* erklärt: *Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete*.

In Vers 15 wird dann „an dem Gegensatz zum Dasein eines Sklaven“ erläutert, „[w]as es heißt, ein Freund zu sein“:

Wenn Jesus sagt, er nenne seine Jünger nun ‚nicht mehr‘ (*ouketi*) seine Sklaven, sondern vielmehr seine Freunde, denn als seinen Freunden habe er ihnen ja stets alles kundgetan, was er bei seinem Vater gehört habe, während der Sklave blind gehorchen müsse, weil er ja nicht wisse, was sein Herr vorhabe und tue, so darf man dieses *ouketi* nicht so deuten, als habe Jesus seine Jünger zuvor jemals seine *Sklaven* genannt und sie als solche behandelt, als distanzieren er sich hier von seinem 13,13 ausgesprochenen Wort und *make* seine vormaligen Sklaven erst jetzt und durch dieses Wort zu seinen Freunden. Denn was er bei seinem Vater gehört hat, das tut er ihnen ja nicht erst jetzt kund, sondern das hat er seit dem ersten Tage ihrer Berufung immer schon getan.

Anders als Wengst unterscheidet Thyen ein „Vorher von einem Nachher“, also das „Vorher blinden Sklavengehorsams von dem Nachher freundschaftlicher Freiheit“ nicht erst aus österlicher Perspektive, als ob die Schüler Jesu erst nach Ostern in der Lage seien, sich als Freunde Jesu zu begreifen. Nach Thyen kann sich dieses Vorher

nur auf eine Zeit vor ihrer Erwählung zu seinen Jüngern beziehen, eine Zeit, ehe er ihnen, die an seinen Namen glaubten, die Vollmacht gegeben hatte, *Gottes Kinder* zu werden (1,12f). Im Blick ist also eine Zeit, da Jesus ihnen wie den *Ioudaioi* {Juden} von 8,31ff hätte sagen müssen: „Amen, Amen ich sage euch: jeder der Sünde tut, der ist ein *Sklave* der Sünde. Ein Sklave aber bleibt nicht für immer im Hause, sondern allein der Sohn bleibt in Ewigkeit. Nur wenn der Sohn euch befreit, seid ihr wirklich Freie“ (8,34-36) und müßt nicht in euren Sünden sterben (8,24). Ist es bloßer Zufall, daß diese Metaphorik von Sklaverei und Freiheit aus Kapitel 8 hier wiederaufgenommen und durch das Gegenüber des Sklaven und des Freundes variiert wird?

Später scheint Thyen (T650) aber eine Sichtweise wie die von Wengst doch nicht ganz auszuschließen, wenn er schreibt:

Wenn wir uns daran erinnern, daß nach Joh 14,31f in unserem Kapitel verborgen bereits der zum Vater erhöhte Sohn spricht, dann wird man das *ouketi* {nicht mehr} zugleich auch auf die kommende Zeit des Geistes beziehen dürfen, so daß die Neuheit des Gebotes dann wie bei Jeremia 31,31ff auch darin bestünde, daß Jesu Gebot seinen Jüngern fortan in die Herzen geschrieben wäre...

In der Art (T649), wie Jesus hier diejenigen seine Freunde nennt, „die er in sein Vertrauen gezogen, denen er das Geheimnis seines Weges kundgetan hat, und denen er sogleich offenbaren wird, daß der Haß der Welt, so wie er ihn jetzt trifft, auch sie nicht verschonen wird“, sieht Thyen auch ein intertextuelles Spiel mit Lukas 12,4 angedeutet:

legō de hymin tois philois mou, mē phobēthēte apo tōn apokteinontōn to sōma ktl. {Ich sage aber euch, meinen Freunden: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und danach nichts mehr tun können.} Jedenfalls aber muß man die Bezeichnung der Jünger als Freunde Jesu im Zusammenhang mit den analogen Vorbildern solcher Rede im Alten Testament und in der jüdischen Überlieferung sehen, wo z.B. Abraham, dem Gott nicht verbarg, was er zu tun gedenke, der *Freund* Gottes genannt wird: Jes 41,8; 2Chr 20,7; Jak 2,23; vgl. Sap 7,27.

Dazu verweist Thyen außerdem auf die von Wengst [146] angeführte rabbinische Auslegung von 1. Mose 18,17 zu Abraham als dem vertrautesten Freund Gottes.

Indem Jesus in Vers 16 erklärt (T650): „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt ...“, so kommt Thyen zufolge der „asymmetrische Charakter der Liebesrelation“

auch darin zum Ausdruck, daß sich in ihr der Eine stets vom Anderen erwählt und zur Liebe ‚erweckt‘ weiß. Nicht kraft meiner freiheitlichen Autonomie habe ich mir den Anderen in meiner Zeit zu meinem *Alter-Ego* erwählt, son-

dern längst bevor ich überhaupt *ich* im Nominativ sagen konnte und vor aller Zeit dieses Ich, war da der Andere, der *mich* (Akkusativ!) erwählt, für sich verantwortlich gemacht und in den Zustand der Anklage versetzt hat.

Damit bezieht sich Thyen erneut auf das bereits erwähnte Werk von Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Worauf es Thyen ankommt, hebt er mit eindringlichen Worten hervor:

Nicht ihm Gleiche und insofern Liebenswerte hat er {Jesus} sich erwählt, sondern Ungleiche und Schwache. In die heillosen Strukturen ‚dieser Welt‘ verstrickte und sich unter der Gewalt ihres ‚Fürsten‘ ängstende Sünder hat er sich als seine Freunde erwählt und sie dadurch erst zu Liebenswerten *gemacht*. Wenn Jesus diejenigen, die er ins Vertrauen gezogen hat, seine *Freunde* nennt, so ist er dadurch doch nicht „in gleicher Weise ihr Freund; zusammen bilden sie keinen Freundschaftsbund. (Denn) das im Vergleich von Herr und Sklave ausgesagte Gefälle bleibt bestehen“ [Wengst 146].

Außerdem betont Thyen, dass „die Liebesrelation bei Johannes nicht ‚Wesensgemeinschaft‘ ist (Dibelius), sondern vielmehr ‚Tätergemeinschaft‘“, was im zweiten Teil von Vers 16

die Wiederaufnahme des Lexems *karpos* {Frucht} aus der einleitenden Weinstock-Metaphorik [zeigt]: „sondern ich habe euch erwählt und dazu ausersehen, daß ihr Frucht bringen sollt, und daß eure Frucht bleibe“. Das Fruchtbringen besteht nach dem näheren Kontext im Tun der Gebote Jesu, die sich verdichten in dem einen Gebot, einander zu lieben.

Zwar sieht Thyen „Erwählung und Sendung als die beiden Seiten ein und derselben Medaille aufs engste miteinander verbunden“, aber er will „das Fruchtbringen“ – „unter Berufung auf 4,31ff“ – „doch nicht einseitig auf die möglichen und erwünschten Missionserfolge der Jünger reduzieren“. Stattdessen zitiert er nochmals zustimmend Wengst [146] (T650f.):

„Im Blick ist damit (vielmehr) noch einmal ein ‚fruchtbares‘ Gemeindeleben, das (die) ‚neue Welt‘ aufleuchten läßt und so bleibt“, ein Gemeindeleben, an dem „jedermann erkennen soll, daß ihr meine Jünger seid“ (13,35).

Der dritte Teil von Vers 16 (T651), „*hina ho ti an aitēsēte ton patera en tō onomati mou dō hymin* {damit, was immer ihr den Vater in meinem Namen bittet, er euch gebe}“, drückt in seiner „Parallelität“ zum „Fruchtbringen als Zweck und Inhalt der Erwählung“ aus, dass „auch die Früchte, die die Jünger durch ihr Tun hervorbringen sollen, vom Vater gewährte Gaben sind.“

Mit Vers 17: „Das (alles) gebiete ich euch, auf daß ihr einander liebet!“, wird nach Thyen der in Vers 12 eröffnete zweite Abschnitt der Rede Jesu beendet, indem „Jesus auf seine Worte“ zurückkommt,

mit denen er in V. 12 diesen zweiten Abschnitt seiner Rede eröffnet hatte. Wengst [147] bemerkt dazu treffend, die „für die erste Leser- und Hörerschaft des Evangeliums elementare Bedeutung dieser Mahnung zur Solidarität untereinander (trete) angesichts des im folgenden Abschnitt Ausgeführten deutlich hervor“.

Anders als Thyen deutet Ton Veerkamp¹⁰⁸⁹ deutet das in Vers 12 ausgesprochene Gebot Jesu im Sinne einer auf die eigene messianische Gruppierung beschränkten Forderung:

„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.

Ob das Gebot der *agapē* wirklich nur auf die eigene Gruppe bezogen bleiben soll, möchte ich allerdings von der späteren Sendung der Schüler (20,21-23) her bezweifeln; auch kann die Überwindung einer Weltordnung des Hasses und der Gewalt doch wohl nur gelingen, wenn Solidarität auch demjenigen gilt, der nicht zu meiner Gruppe gehört, selbst wenn Johannes nicht ausdrücklich von Feindesliebe spricht. Radikal genug ist immerhin die Forderung des johanneischen Jesus, zum gegenseitigen Sklavendienst bereit zu sein (13,14-15).

Bestätigt sieht sich Veerkamp in seiner Deutung dadurch, dass Jesus in den folgenden Versen 13-15 seine Schüler ausdrücklich seine Freunde nennt, denen seine Solidarität in außerordentlicher Weise gilt:

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.

Wie Wengst und Thyen macht jedoch auch Veerkamp zur Freundschaft Jesu mit seinen Schülern darauf aufmerksam, dass diese das Gefälle zwischen ihm und ihnen nicht aufhebt, was Jesus in Vers 16 deutlich zur Sprache bringt:

1089 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 20-23 (Veerkamp 2021, 327-328; 2007, 56-57).

Johannes spürt selber, dass bei aller Freundschaft die Verhältnisse deutlich bleiben müssen. Nicht die Schüler haben sich den Messias erwählt, sondern der Messias die Schüler unter Angabe des Zweckes dieser Erwählung: „Frucht tragen = untereinander solidarisch sein“. Wir werden auf die Erwählung bei der Besprechung von 15,19 zurückkommen müssen. Die Freundschaft des Messias wirkt sich dahingehend aus, dass er beim VATER die Erhörung ihres Gebetes erwirken wird. Die Freundschaft ist ein Geschenk des Messias, es gibt keinen Rechtstitel für sie.

Zum in Vers 17 nochmals wiederholten Gebot der untereinander geübten *agapē* macht Veerkamp an dieser Stelle noch einmal klar, wie er darauf gekommen ist, dieses Wort mit „Solidarität“ zu übersetzen:

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.¹⁰⁹⁰

Zu beachten ist aber, dass auch nach Ton Veerkamp die johanneische Gruppierung nicht auf Dauer in ihrem sektenhaften Kreisen um sich selbst verharret:

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.

Wünschenswert wäre es von diesen Überlegungen her, die universale Zielrichtung der *agapē* im Sinne des ethischen Verhältnisses zum Anderen, wie es Lévinas versteht, mit einer zumindest *auch* politisch zu verstehenden Solidarität „im Kampf gegen die Weltordnung des Todes“ zu verbinden.

1090 Das hatte er in seiner Auslegung des ersten Johannesbriefs getan: Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität *oder* Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung und Kommentar (= Texte & Kontexte 71/72 (1996)), 35ff. Einen Einblick in die Argumentation dieser Auslegung habe ich im Zusammenhang mit Veerkamps Auslegung [von Johannes 3,16](#) gegeben.

Johannes 15,18-21: Der Hass des *kosmos* und „ihre“ Verfolgung der aus dem *kosmos* Erwählten

15,18 Wenn euch die Welt hasst,
so wisst, dass sie mich vor euch gehasst hat.

15,19 Wäret ihr von der Welt,
so hätte die Welt das Ihre lieb.
Weil ihr aber nicht von der Welt seid,
sondern ich euch aus der Welt erwählt habe,
darum hasst euch die Welt.

15,20 Denkt an das Wort, das ich euch gesagt habe:
Der Knecht ist nicht größer als sein Herr.
Haben sie mich verfolgt,
so werden sie auch euch verfolgen;
haben sie mein Wort gehalten,
so werden sie eures auch halten.

15,21 Aber das alles werden sie euch tun um meines Namens willen;
denn sie kennen den nicht, der mich gesandt hat.

[25. November 2022] Nach Klaus Wengst (W441) „stellt der nun folgende Abschnitt“ die Folgen der „sich aus der Bindung an Jesus“ ergebenden „Solidarität untereinander“ heraus, und zwar bringt „dieses ‚weltfremde‘ Verhalten in Distanz zur Welt“, ja, es provoziert geradezu „deren Hass ... Das wiederum lässt auf der anderen Seite die innergemeindliche Solidarität umso notwendiger erscheinen.“ Wieder ist die Frage zu stellen, in welcher Weise hier von Welt und Weltfremdheit die Rede sein soll.

Nach Wengst ist im gesamten Abschnitt von 15,18 bis 16,4a primär von der jüdischen Welt die Rede, was er folgendermaßen begründet:

Der Nebensatz am Beginn {von Vers 18}: „Wenn euch die Welt hasst“ gibt keine Möglichkeit an, die eventuell eintreten könnte, sondern stellt eine Realität fest, die von der nachösterlichen Schülerschaft, der Gemeinde, erfahren wird. Wie sich der hier genannte Hass konkretisiert, steht in 16,2. Danach werden die als Hass erlebten und gedeuteten Erfahrungen in einem jüdischen Kontext gemacht. „Die Welt“, von der im Gegenüber zur Schülerschaft Jesu geredet wird, ist also – zumindest primär – eine jüdische Welt. Das zeigt sich nicht erst in 16,2, sondern schon in 15,25. Dort spricht Jesus von „ihrer Tora“, nachdem er ab V. 20 die Rede von „der Welt“ mit der dritten Person Plural („sie“) fortgeführt hat.

Die erste Leser- und Hörerschaft des Evangeliums sieht, dass die sie umgebende Welt sich von ihr distanziert; sie erfährt und deutet das als Hass. Das ist die Voraussetzung, die Johannes hier gegeben sieht. Mit dieser Gegebenheit will er umgehen.

Indem Wengst aber (W442) weiter auf die Fortsetzung von Jesu Satz eingeht: „So wisst, dass sie mich vor euch gehasst hat“, bezieht er diese Aussage über die „Welt“ nun doch nicht mehr nur auf die „jüdische Welt“ allgemein, sondern auf ihre führenden Kräfte und darüber hinaus auf die „römische Welt“:

Vom Hass der Welt auf Jesus war schon in 7,7 die Rede. Dort sagte Jesus, dass die Welt ihn hasse, „weil ich ihr bezeuge, dass ihre Taten böse sind“. Dabei war deutlich, dass unter „Welt“ besonders die in ihr Mächtigen und Einflussreichen verstanden sind. Deren Handeln gegen Jesus, das ihm, einem Unschuldigen, den Tod bringt, stellt Johannes dar. Es ist von Opportunismus (11,48-50) und dem Interesse der Machterhaltung (19,12f.) bestimmt. So dürfte hier die römische Welt mit in den Blick kommen. Wenn Jesus seinen Schülern sagt, dass die Welt ihn „vor euch“ gehasst hat, ist das nicht nur in zeitlicher Hinsicht verstanden.

Es bleibt also in der Schwebe, von wem genau der „**Hass der Welt** gegen Jesu Schülerschaft“ ausging, aber Wengst geht davon aus, dass Johannes ihn „aus der Perspektive einer bedrängten Minderheit“ beschreibt.

Spannend sind seine Bemerkungen über die Wirkungsgeschichte dieses Textes. Im Blick auf „unsere Situation“ im 21. Jahrhundert gibt Wengst Emanuel Hirsch¹⁰⁹¹ in seiner Einschätzung Recht, dass wir „im allgemeinen keine Gelegenheit (haben), das zu durchleben, was in dieser Lektion mit dem Haß der Welt gegen den Jünger Jesu wirklich gemeint ist“. Wenn allerdings Hirsch dazu im Jahr 1936 meinte: „Wer anders redet, mißbraucht große und schwere Worte für kleine Peinlichkeiten“, denn wir „stehen als Christen in einer großen öffentlichen kirchlichen Ordnung, und die christlichen Lehrer und Prediger werden nicht geächtet, sondern aus öffentlichen Mitteln bezahlt“, muss nach Wengst bedacht werden, dass „gerade in der Zeit, in der das Buch von Hirsch erschien..., schon welche geächtet [waren] und ... nicht mehr bezahlt [wurden], weil sie jüdisch waren oder Juden widerfahrenes Unrecht kritisiert hatten.“

Für „ein Unding“ hält Wengst es auch, wenn man „die Geschichte der Kirche“ betrachtet, aus Johannes 15,18 mit Barrett¹⁰⁹² den Schluss zu ziehen: „Es ist so wahrhaftig die Natur der Welt, zu hassen, wie es die Natur der Christen ist, zu lieben“. Vielmehr wäre in seinen Augen zu fragen,

ob heutige Aufnahme dem Text nicht in der Weise gerecht werden könnte und müsste, dass der Gemeinde als Schülerschaft Jesu Distanz zur Welt der Starken und Mächtigen und also auch ein gutes Stück „Weltfremdheit“ zukommt.

1091 Wengst zitiert Emanuel Hirsch, Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936, 370f.

1092 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 466.

Diese „Weltfremdheit“ wird in Vers 19 von Jesus näher beschrieben und damit begründet,

warum seine Schülerschaft von der Welt Hass erfährt. Zunächst setzt er einen nicht zutreffenden Fall und zieht daraus hypothetisch eine Folgerung: „Wenn ihr von der Welt wärt, liebte die Welt das ihr Eigene.“ Die Angesprochenen sind offenbar weltfremd. Nicht von der Welt zu sein, beschreibt also nicht ein anderes „Wesen“, sondern ein anderes Verhalten, meint, sich nicht nach der Art der Welt – der starken Welt – zu verhalten. Nach dem Blick auf diesen nicht zutreffenden Fall fährt Jesus fort: „Weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich mir euch aus der Welt erwählt habe, hasst euch deshalb die Welt.“ Jesu Schüler sind nicht mehr „von der Welt“, weil Jesus sie der Konformität mit der Welt entnommen hat. Jesu Schule erzieht zum Nonkonformismus. Sie verhindert es, „Mitläufer“ zu sein, lässt vieles nicht mitmachen, was sich gleichsam als selbstverständlich eingeschlichen hat.

Nach Vers 20 dürfen sich seine Schüler „nicht darüber wundern“, dass sie „mit ihm konform gemacht ... werden, wenn sie nicht mit der Welt konform gehen“:

Dazu nimmt er eine schon in 13,16 gemachte Aussage auf: „Erinnert euch an das Wort, das ich euch gesagt habe: Kein Knecht ist größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen.“ Bleibt die Schülerschaft Jesu in seiner Schule, wird sie von den negativen Erfahrungen nicht verschont bleiben, die auch er hat machen müssen. ... Neben den negativen Erfahrungen scheint aber auch noch kurz eine positive Möglichkeit auf: „Wenn sie mein Wort gehalten haben, werden sie auch eures halten.“ Die Welt ist nicht auf Ablehnung festgelegt; ist doch auch Jesu Schülerschaft von ihm „aus der Welt“ erwählt worden.

Mittlerweile hat sich wieder gezeigt, dass nach Wengst die „Welt“ in diesem Abschnitt keineswegs so eindeutig allein als „jüdische Welt“ zu verstehen ist, wie er anfangs gemeint hat. Er spricht von der Welt der Mächtigen, der Starken, bringt diese in Verbindung mit der römischen Welt und scheint am Ende von der Menschenwelt im Allgemeinen zu reden, aus der heraus die Schüler Jesu erwählt worden sind.

Mit dem folgenden Vers 21 fasst Jesus

das bisher in diesem Abschnitt Gesagte zusammen und leitet damit zugleich zur nächsten kleinen Einheit über: „Aber das alles werden sie euch gegenüber tun um meines Namens willen, weil sie den nicht kennen, der mich geschickt hat.“ Obwohl er noch gar keine Maßnahmen im Einzelnen angeführt hat, redet er mit „das alles“ zusammenfassend. ... Was die Schülerschaft Jesu an negativen Erfahrungen machen muss, trifft sie „um meines Namens willen“, d. h. um Jesu willen; denn der Name steht für die Person. Handeln die Menschen in der Gemeinde bewusst als Schülerinnen und Schüler Jesu und bleiben sie da-

bei, haben sie keine Wahl, es sich auch anders aussuchen zu können: Was Jesus treffen soll, der in ihrem Wirken weiterwirkt, wird sie treffen.

Indem Wengst die Erwähnung des Namens Jesu lediglich als Verdeutlichung des Bezugs auf seine Person begreift, lässt er außer Acht, dass hier auch eine bewusste Erinnerung an den NAMEN des Gottes Israels beabsichtigt sein kann, den Jesus im Johannesevangelium verkörpert und von dem er sich gesandt weiß, was er im selben Atemzug erwähnt:

Das begründet Jesus schließlich damit, dass „sie den nicht kennen, der mich geschickt hat“. Damit wird das gegen die Gemeinde des Johannesevangeliums gerichtete Handeln, das sie vonseiten der jüdischen Mehrheit erfährt, darauf zurückgeführt, dass diese es nicht anzuerkennen vermag, im Reden, Handeln und Erleiden Jesu spreche und handle Gott. Insoweit macht der Evangelist eine sachlich zutreffende Aussage. Sie erhält aber in seiner Situation die deutliche Tendenz, der Gegenseite daraufhin Kenntnis Gottes überhaupt abzusprechen und ihr Hass gegen Gott zu unterstellen. Dementsprechend wird darin die entscheidende Sünde gesehen, Jesu Reden und Handeln nicht als Reden und Handeln Gottes anzuerkennen.

Gerade wenn man ernst nimmt, dass nach Johannes Jesus in seinem messianischen Wirken, das im Kreuz am Kreuz und seiner Übergabe des Geistes an seiner Schülerschaft gipfelt, den befreienden NAMEN Gottes verkörpert, ist durchaus nachzuvollziehen, dass er denen, die Jesus als den Messias ablehnen, unterstellt, dem NAMEN selbst untreu geworden zu sein. Weil sie den Gesandten des NAMENS nicht anerkennen, können sie auch den, der Jesus gesandt hat, Gott selbst, nicht (mehr) kennen. Ob man Johannes darin zustimmen kann, darf und soll, und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind, darüber wird noch nachzudenken sein.

Nach Hartwig Thyen (T651) war schon längst zu „*ahnen*“, dass „das Jüngersein einen ... zum Schicksalsgenossen Jesu macht und daß folglich der Haß der Welt, der Jesus getroffen hat, auch die treffen wird, die ihm ‚nachfolgen‘“, aber erst in Vers 18ff.

wird den Jüngern hier nun zum ersten Mal eingehend expliziert, daß die Welt sie hassen wird, weil sie Jesus haßt. Nach 16,4 hatte Jesus ihnen von dieser dunklen Kehrseite ihres Jüngerseins zuvor nämlich darum noch nichts gesagt, weil er selbst ja bei ihnen war und sie als ihr guter Hirte behütete, so daß keines seiner Schafe Schaden nehmen (10,28f) und keiner derer, die der Vater ihm gegeben hatte, verloren gehen sollte (6,39; vgl. 18,8).

Von einer „missionarischen Aussendung der Jünger und von deren Negativerfahrungen bei dieser Mission zu Lebzeiten Jesu“ ist allerdings im Johannesevangelium anders als bei den Synoptikern (vgl. Matthäus 10 und Parallelen) keine Rede:

Mit den Worten: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“, sendet in unserem Evangelium vielmehr erst der Auferstandene seine Jünger in die

Welt, nachdem er sie zuvor mit dem Geist begabt und mit der Vollmacht ausgestattet hat, Sünden zu vergeben oder die Sünder bei ihnen zu behaften (20,19ff). Dennoch entspricht er darin, daß er dies den Jüngern vor seinem Leiden und Sterben erklärt, damit sie von dem Kommenden nicht überrascht und zu Fall gebracht werden, dem Aufriß des Markusevangeliums, wo Jesus die Jünger in seiner ‚apokalyptischen Rede‘ (Mk 13,9-13 parr.) auf die ihnen als seinen Nachfolgern bevorstehenden Verfolgungen vorbereitet.

Johannes übernimmt „diese Verfolgungstradition aus seinen Prätexten“ und gibt ihnen nach Dodd¹⁰⁹³ zugleich „eine typisch johanneische Wendung“, indem „er Jesus erklären läßt: ‚Die Welt haßt euch, weil ihr nicht ihresgleichen seid‘ (*hoti de ek tou kosmou ouk este* {weil ihr nicht aus dieser Welt seid}: V. 19).“

Über die Frage, was an dieser Stelle mit dem Stichwort „Welt“ gemeint sein mag, macht sich Thyen nicht so viele Gedanken wie Wengst; er scheint von vornherein den *kosmos* sehr allgemein als Gott und Jesus gegenüber feindlich eingestellte Menschenwelt vorauszusetzen, aus der heraus auch die Jünger erwählt worden sind (T652):

Weil Jesus jetzt von einer Zeit nach der erzählten Zeit redet, wird man das *ginōskete* {wisset} in V 18 als Imperativ begreifen müssen: Wenn es ernst wird, sollen die Jünger bedenken, daß die Welt ihren Herrn schon vor ihnen mit ihrem Haß verfolgt hat. V. 19 fährt dann fort: Wenn ihr *ek tou kosmou* {aus der Welt} wäret, dann würde die Welt euch als ihresgleichen lieben. Weil ihr aber nicht (mehr) aus der Welt seid – denn ich habe euch ja aus der Welt heraus erwählt (*exelexamēn hymas ek tou kosmou*) –, haßt euch die Welt. Früher hatte Jesus den *loudaioi* {Juden} gesagt: „Ihr seid von unten (*ek tōn katō este*), ich dagegen bin von oben (*egō ek tōn anō eimi*). Ihr seid aus dieser Welt, ich aber bin nicht aus dieser Welt (*egō ouk eimi ek tou kosmou toutou*)“ (8,23). Und am Ende dieser Rede heißt es dann: „Und als er das sagte, glaubten viele an ihn“ (8,30; s. o. z. St.). Und das muß ja heißen, daß sie als Gläubende die Vollmacht empfangen, Gottes Kinder zu werden (1,12f), daß sie nun nicht mehr *ek tou kosmou toutou* {aus dieser Welt} sind, sondern solche, ‚aus Gott‘ (1,13), die ‚von oben‘ und ‚aus dem Geist geboren sind‘ (3,3ff). Hier werden wir zu Zeugen dessen, was auch den Jüngern widerfahren sein muß. Denn auch sie sind, was sie jetzt sind, ja nur kraft seines Erwählens. Sie sind nicht, wie ihr Herr, von Haus aus *ek tōn anō* {von oben}, sondern wie jene *loudaioi* waren sie, ehe sie glaubten, ‚von unten‘ und ‚aus dieser Welt‘. Und wie die Reben ihr Wachstum, ihre Kraft und ihre Fruchtbarkeit allein vom Weinstock empfangen, so verbindet sie jetzt allein sein Erwählen mit ihrem Herrn.

1093 Thyen zitiert Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 8. Aufl. 1968, 412, mit den oben von mir übersetzten Worten:
„a peculiar Johannine turn“.

In den Worten Jesu in Vers 20: „Erinnert euch des Wortes, das ich euch gesagt habe: Ein Knecht ist nicht größer als sein Herr ...“ (13,13ff.) sieht Thyen zunächst „unmißverständlich ausgesprochen, daß sie durch sein Erwählen nicht etwa *gleichen Wesens* mit ihrem Herrn geworden sind.“ Diese Ausdrucksweise macht nachdenklich, da er doch die Einheit Jesu mit Gott gerade nicht als Wesensaussage im Sinne der griechischen Ontologie begreifen wollte, aber ebenso wenig als reine Aussage über eine Funktion des Menschen Jesu. Auf jeden Fall bleibt das Gefälle zwischen Jesus und seiner Schülerschaft, wie auch immer es konkret aufzufassen ist, erhalten.

Aus „dieser Erinnerung an 13,13ff“ ergibt sich an dieser Stelle etwas Neues, nämlich daß jetzt die Schicksalsgemeinschaft der Jünger mit ihrem Herrn den definierenden Kontext bildet. Im Hintergrund dürfte Mt 10,24-26 stehen: „Ein Schüler steht nicht über seinem Lehrer und ein Knecht nicht über seinem Herrn. Es genügt, daß der Schüler werde *wie* sein Lehrer und der Knecht *wie* sein Herr. Wenn sie schon den Hausherrn Beelzebul gescholten haben, um wieviel mehr werden sie dann seine Hausdiener schelten. Fürchtet euch darum nicht vor ihnen!“ (vgl. ... die entsprechenden Verfolgungstexte: Mt 5,10-12; 10,16ff; 23,34; Mk 13,9ff; Lk 9,23f; 14,27) Mit Jesus und seinem Schicksal verbindet die Jünger allein seine Liebe, und die stiftet – wie wir von Lévinas gelernt zu haben glauben – diesseits aller Rede vom Wesen ein genuin *ethisches* Verhältnis, das sie zu Schicksalsgenossen ihres Herrn und füreinander verantwortlich macht: „Wie sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen. Und wie sie mein Wort bewahrt haben, so werden sie auch das Eure bewahren“.

Da, wie gesagt, die Jünger zu Lebzeiten Jesu noch nicht zur Verkündigung ausgesandt worden sind, kann hier nur „wiederum der bereits zum Vater Erhöhte“ sprechen (T652f.),

der sie mit den Worten: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch ...“ erst am Ostertag senden *wird*. Indem Jesus sie *aus der Welt heraus* als die Seinen erwählt hat, hat er sie der Welt entfremdet, so daß die sie nicht mehr als ihr ‚Eigenes‘ (V. 19) betrachten kann. Darum wird die Liebe der Welt, die nur nach ihrer eigenen Ehre trachtet und allein das Eigene liebt, umschlagen in Verfolgung und Haß des Fremden.

In Vers 21, der ausdrücklich erklärt, „daß dieser Haß den Jüngern um des Namens Jesu willen (*dia to onoma mou*) widerfahren wird, weil sie sich nämlich zu ihm bekennen und seine Gebote halten und damit anzeigen, daß sie auf seine Seite *übergelaufen sind*“, sieht Thyen ein intertextuelles Spiel mit Matthäus 10,22:

„*kai esesthe misoumenoi hypo pantōn dia to onoma mou*“ {Und ihr werdet gehasst werden von jedermann um meines Namens willen}. So können die Jünger gerade daran, daß sie vom Haß der Welt verfolgt werden, erkennen, daß sie, wenn auch nach wie vor ‚in der Welt‘, dennoch, wie ihr Herr, nicht mehr *ek tou kosmou* {aus der Welt} sind. Umgekehrt soll ihnen daran zugleich deut-

lich werden, daß ihre Verfolger, weil sie den nicht anerkennen, den der Vater gesandt, durch dessen Mund er gesprochen und dessen Werke er gewirkt hat (5,36f; 14,10f u. ö.), mit dem Gesandten auch den Sender hassen, den einzigen Gott, auf den sie sich berufen und von dem sie behaupten, daß er ihr Vater sei (8,41ff...).

Ton Veerkamp¹⁰⁹⁴ unterscheidet in dem Stück Johannes 15,18 bis 16,4 zwischen verschiedenen Teilen, in denen zunächst vom *kosmos* als der „Weltordnung“ und dann von der „Synagoge“ die Rede ist und in die mit der Erwähnung des Parakleten ein Vorgriff auf den folgenden Abschnitt eingeschoben ist:

In diesem Stück ist von der Weltordnung (18-19) und von der Synagoge 20-25; 16,1-4) die Rede. Die beiden Verse 15,26-27 greifen dem nächsten Abschnitt vor.

Zum Stichwort *misein*, „hassen“, mit dem Veerkamp „das Verhalten der Weltordnung gegenüber der messianischen Gemeinde“ beschreibt, weist er (Anm. 459) zunächst darauf hin, dass es – ähnlich wie das Wort *agapan* mit entgegengesetzter Bedeutung – nicht im Sinne einer Emotion oder eines Gefühls verstanden werden darf:

Das hebräische Wort *βανα*?, „hassen“, deckt ein weites Feld von Emotionen ab; Lea „hasst“ Rachel, weil Lea dem Jakob „verhasst“ und Rachel seine Geliebte ist (Genesis 29,31; vgl. die Rechtsfolgen für diesen Fall: Deuteronomium 21,15ff.). Die Brüder „hassen“ den Joseph; er ist mehr als seine Brüder das geliebte Kind Jakobs, Genesis 37,4ff. Die Grundemotion ist hier Neid und Eifersucht. Amnon vergewaltigte Tamar, seine Halbschwester; nach dieser brutalen und unmenschlichen Tat „hasste er sie mit sehr großem Hass, größer war der Hass, mit dem er sie hasste, als die Liebe, mit der er sie geliebt hatte“, 1 Samuel 13,15. Solche Emotionen scheiden bei der Deutung von Johannes 15,13ff. aus.

Da nach Veerkamp das Wort *kosmos* in diesem Zusammenhang eindeutig auf die römische Weltordnung zu beziehen ist, kann es sich bei ihrem Hass nur „um einen politischen Vorgang“ handeln. Daher empfiehlt sich in seinen Augen die Übersetzung „mit Hass bekämpfen“, denn „Hassen allein würde die Emotion beschreiben“:

15,18 Wenn die Weltordnung euch mit Hass bekämpft,
erkennt, dass sie mich als den ersten unter euch bekämpft hat.

15,19 Wenn ihr von der Weltordnung wärt,
würde die Weltordnung dem, was zu ihr gehört,
freundschaftlich gesonnen sein.

Da ihr aber nicht von der Weltordnung seid,
sondern ich euch aus der Weltordnung herausgewählt habe,
deswegen bekämpft euch die Weltordnung mit Hass.

1094 [Der Kampf, 15,18-25](#), Abs. 1-15 (Veerkamp 2021, 328-331; 2015, 117 und 2007, 59).

Damit ist nach Veerkamp nicht gesagt, dass Jesus oder seine Schülerschaft nicht unter emotionalem Hass zu leiden hätten. Er differenziert folgendermaßen zwischen dem Hass der Weltordnung und dem Hass derer, die im Auftrag der Weltordnung tätig werden:

Die Weltordnung, Rom, kann den Messianismus bekämpfen und tut dies konsequent, aber leidenschaftslos, weil sie ihren Feinden haushoch überlegen ist. Um ihre Untertanen für die leidenschaftslose Bekämpfung der politischen Feinde mobilisieren zu können, muss man in ihnen die Leidenschaft des Hasses erzeugen. Der Hass der Auftragsgeber selber ist emotionslos, völlig rational und kalkuliert; der Hass der Ausführenden ist blind, muss geradezu blind sein, damit die Gewaltschwelle, die in jedem Lebewesen vorhanden ist, überschritten werden kann.

Wie kommt Veerkamp aber darauf, den Hass, von dem hier die Rede ist, so eindeutig auf die römische Weltordnung und ihre Handlanger zu beziehen? Er begreift die hier vorliegenden Verse von den biblischen Psalmen her:

In den Psalmen kommt die Wortgruppe „hassen, Hass, Hass“ sehr oft vor. Hier geht es um mehr als Neid, Überdross, Eifersucht zwischen einzelnen Menschen, es geht im Grunde immer um die Feinde Israels, denen das Ich der Psalmen, das toratreue Israel, fast hoffnungslos unterlegen ist. Man kann sich davon eine Vorstellung machen, wenn man z.B. folgende Worte auf sich wirken lässt, Psalm 139,21f.:

Etwa Deine Feinde, EWIGER,
sollte ich sie nicht hassen?
Die gegen Dich rebellieren,
sollten die mich nicht anekeln?
Mit ganzem Hass hasse ich sie,
zu Feinden sind sie mir geworden.

Der Grund des „Hasses“ ist die politische Feindschaft. Warum behandelt Rom die Schüler als politische Feinde? Weil es den Messias „als ersten“ gehasst hat, weil es den, der für die radikale Alternative zu Rom steht, „prinzipiell“ (so kann man das Wort *prōton* hier umschreiben) bekämpfen muss, mit äußerster Grausamkeit, eben „mit Hass“.

Von den Schülern Jesu wird nun gesagt, dass sie – anders als etwa die mit Rom kollaborierende Priesterschaft zur Zeit Jesu oder das sich zur Zeit des Johannes in einer Nische des Imperiums einrichtende rabbinische Judentum (oder auch der Geschichtsschreiber Josephus) – nicht als Freunde der Weltordnung anerkannt sind:

Freundschaftliche Beziehungen (*ephilei*) unterhält die Weltordnung mit denen, die nach ihren Ordnungen und Prinzipien denken und handeln, „von der Weltordnung her“ (*ek tou kosmou*) heißt das hier. Wieso kommen die Schüler

nicht „von der Weltordnung“ her? Offenbar ist das gar nicht selbstverständlich. Selbstverständlich wäre vielmehr, dass die Schüler sich verhalten wie die meisten anderen Leute, die sich der Weltordnung angepasst haben. Anpassung ist das Normale, sie ist oft schiere Überlebensstrategie.

Aber wie kam es zum unangepassten Verhalten der Schüler Jesu? Es hat seinen Grund darin, dass sie vom Messias aus dieser Weltordnung herausgeholt wurden. Diesen Vorgang der Erwählung deutet Veerkamp von den biblischen Schriften her als einen Akt der Liebe im Namen des Gottes Israels:

Unangepasstes Verhalten, erst recht unangepasstes politisches Verhalten ist etwas Verwunderliches und Lebensgefährliches. Sie sind nicht angepasst, nicht weil sie sich es selber ausgesucht haben, sondern weil sie „aus der Weltordnung heraus erwählt wurden“, die gleichen Worte *ek tou kosmou*, aber mit völlig anderer Stoßrichtung. Erwählt werden heißt: sie wurden unverhofft konfrontiert mit einer Alternative, die sie nicht von sich aus hätten bedenken können.

In der Schrift ist der Erwählte Israel, *bechiri*, „mein Erwählter“, Jesaja 43,20; 45,4; 65,15 usw. Gehäuft kommt das Verb „erwählen“, *bachar*, im Deuteronomium und im Buch Jesaja (vor allem Jesaja 40-66) vor. Beide Bücher zielen auf einen unverhofften Neuanfang, Jesaja 43,22; 44,1:

Und nicht hast du nach mir gerufen, Jakob,
hättest du dich bemüht um mich, Israel?

...

Jetzt aber höre, Jakob, mein Knecht,
Israel: ich erwähle es!

Oder Deuteronomium 7,7-8:

Nicht weil ihr mehr seid als alle Völker
hat sich der NAME an euch gehangen,
hat er euch erwählt;
denn ihr seid das geringste aller Völker.
Nein, weil er euch liebte ...

Die Erwählung ist ein souveräner Akt, wie die Liebe, es gibt keine Rechtsansprüche und keine rationalen Gründe. Liebe begründet man nicht. Deswegen ist hier mit „lieben“ zu übersetzen. Erst als er „einen Bund geschlossen hatte mit seinem Erwählten“ (Psalm 89,4), gibt es Rechtstitel.

Die Erwählung der Schüler erzählt Johannes in 1,37-51. Vor allem Nathanael macht das klar. Er hat nicht nach dem Messias gerufen, sich nicht um einen Messias bemüht, vielmehr könne, so sagt er, aus Nazareth nichts Gutes kommen. Er sieht und er hört, was er gar nicht erwartete.

Verglichen werden kann diese Erwählung der Schüler Jesu nach Veerkamp mit Erfahrungen der modernen Arbeiterbewegung und ihres Umfelds:

Eine vollständig neue politische Perspektive kann einen Menschen vollständig aus dem Gang der Dinge herausreißen, er kann von heute auf morgen ein völlig anderes Leben beginnen, „aus der Weltordnung herausgewählt werden“ – die Formulierung des Johannes ist also sehr genau.

Dazu merkt Veerkamp an (Anm. 460):

So wie der Messianismus auf diese Galiläer gewirkt hat, so hat auch die Arbeiterbewegung auf nicht wenige bürgerliche Künstler um 1900 gewirkt. Die Arbeiterbewegung hat eine messianische Wirkung auf sie, wie Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Berlin/Neuwied 1970, 5ff., schreibt. Viele Gedichte des linksradikalen Gegners Lenins, Herman Gorter, schäumen nur so vor messianischer Begeisterung; die russische Lyrik der Revolutionszeit 1917-1930 hatte ebenfalls messianische Züge. Die Arbeiterbewegung hatte sozusagen diese Dichter „erwählt“, diese aber nicht die Arbeiterbewegung.

In Vers 20 wird nach Veerkamp deutlich, dass Johannes die Nachfolge Jesu nicht nur ethisch-moralisch begreift, sondern auch in einem politischen Sinn:

Könnte der Gedanke „Wie der Herr, so der Sklave“ in 13,16 vielleicht eine bloß moralische *imitatio Christi* verlangen, so ist in 15,20 zweifellos ein gemeinsames politisches Schicksal gemeint: gemeinsamer Kampf, gemeinsames Schicksal: *verfolgt, gehasst werden*.

Ab Vers 20 ist (bis zum Vers 8 des folgenden Kapitels) nicht mehr vom *kosmos* die Rede. Das führt Ton Veerkamp zu folgender Schlussfolgerung:

Aber 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.

Warum erscheint nach der Erwähnung des Hasses der Weltordnung nun so unvermittelt das rabbinische Judentum quasi als ausführendes Organ dieses Hasses? Das wird in der Auseinandersetzung mit den weiteren Versen dieses Abschnitts zu klären sein. Vorab kann nur gesagt werden, dass in den Augen des messianischen Juden Johannes diese rabbinischen Juden offenbar so sehr auf die Seite der Weltordnung gewechselt sind, dass sie, wie Jesus sagt, „kein Wissen“ mehr haben „von dem, der mich geschickt hat“, denn in dem Messias, der den befreienden NAMEN verkörpert, nehmen sie eben dieses befreiende Wirken des VATER nicht wahr.

Johannes 15,22-25: „Ihr“ unentschuldbarer und grundloser Hass gegen Jesus und seinen VATER

- 15,22 Wenn ich nicht gekommen wäre
und hätte es ihnen nicht gesagt,
so hätten sie keine Sünde;
nun aber können sie nichts vorbringen,
um ihre Sünde zu entschuldigen.
- 15,23 Wer mich hasst,
der hasst auch meinen Vater.
- 15,24 Hätte ich nicht die Werke getan unter ihnen,
die kein anderer getan hat,
so hätten sie keine Sünde.
Nun aber haben sie es gesehen,
und doch hassen sie mich und meinen Vater.
- 15,25 Aber es muss das Wort erfüllt werden,
das in ihrem Gesetz geschrieben steht:
„Sie hassen mich ohne Grund“ (Psalm 69,5).

[26. November 2022] In den Versen 22-24 führt Jesus Klaus Wengst zufolge (W443) „zweimal in derselben Struktur parallel aus“, was er in Vers 21 gesagt hatte, nämlich dass seine jüdischen Gegner „den nicht kennen, der mich geschickt hat“:

Am Beginn steht jeweils ein verneinter Bedingungssatz, der einmal auf das Reden Jesu blickt: „Wäre ich nicht gekommen und hätte nicht zu ihnen geredet“ und zum anderen auf sein Handeln: „Hätte ich unter ihnen nicht die Taten vollbracht, die kein anderer vollbracht hat“. Daran schließt er beide Male eine Folgerung mit identischen Worten im Irrealis an: „hätten sie keine Sünde“. Darauf folgt jeweils eine mit „jetzt aber“ eingeleitete Feststellung. In dem „Jetzt aber“ ist mitgesagt, dass die zu Beginn hypothetisch erwähnte Bedingung tatsächlich gegeben ist und Jesus in Wort und Tat gewirkt hat und also auch die Folgerung lauten muss: Sie haben Sünde. So wird festgestellt, dass „sie hinsichtlich ihrer Sünde keine Entschuldigung haben“. Schließlich nimmt Jesus mit dem Thema des Hasses den Beginn des Abschnitts wieder auf. Die Gedankenführung erhält ihre Spitze darin – was schon am Schluss von V. 21 angelegt war –, dass der Hass gegen Jesus als Hass gegen Gott selbst beschrieben wird: „Wer mich hasst, hasst auch meinen Vater“; „[...] und doch gehasst: mich sowohl als auch meinen Vater“.

Wie schon mehrfach zuvor wendet sich Wengst auch hier mit deutlichen Worten gegen die in seinen Augen ungerechtfertigte Beurteilung des Judentums durch den Evangelisten Johannes (W443f.):

Wer der hier vorgetragenen Logik des Johannes folgt, kann das Judentum theologisch nur negativ unter der Kategorie der Sünde wahrnehmen. Aber schon die Interpretation der jüdischen Ignorierung und Nicht-Anerkennung Jesu als Hass mag zwar von den Erfahrungen des Johannes und seiner Gemeinde her verständlich erscheinen, trifft aber nicht das Selbstverständnis der jüdischen Lehrer, die sich von den an Jesus als Messias Glaubenden als Häretikern abgrenzten. Diese Kategorie des Hasses taugt schon gar nicht für die Beschreibung der weiteren Geschichte des jüdischen Verhältnisses zu Jesus. Wo er vorkommt, ist er darin begründet, wie Jesus im Verhalten der Kirche Juden begegnet ist. Für die neuere Zeit kann von jüdischem Hass gegen Jesus keine Rede sein. Angesichts des jüdischen Zeugnisses in Wort und Tat über die Liebe zu Gott erweist sich der Schluss vom Hass auf Jesus zu dem auf Gott als eine Zwangslogik, der wir nicht mehr folgen können und dürfen.

Folgerichtig lehnt Wengst (W444) daher den „im Text angelegten Kettenschluss“ ab, wie ihn Barrett¹⁰⁹⁵ formuliert:

„Weil die Christen in Christus sind, haßt derjenige, der sie haßt, Christus, und **wer Christus haßt, haßt den Vater**, der ihn gesandt hat“ (Hervorhebung von mir). In seiner Auslegung von V. 23 betont Barrett zunächst völlig zu Recht: „Joh(annes) besteht immer darauf, daß man das Werk Jesu ohne das beständige Wirken Gottes nicht denken kann. Was Jesus tut, wird von Gott getan“. Aus dieser positiven Intention darf aber nicht die Folgerung gezogen werden: „[...] und wie der Mensch sich Jesus gegenüber verhält, so verhält er sich gegenüber Gott“.

Derartige „Kettenschlüsse“ finden sich nach Wengst (Anm. 136) „ausdrücklich auf die Juden bezogen“ schon „besonders oft und prägnant in Luthers Schrift gegen die Juden von 1542/43“, aber auch (W444) in neueren deutschen Johanneskommentaren, etwa von Schnackenburg und Wilckens,¹⁰⁹⁶ „gilt das Judentum“, so der erstere, als „das ungläubige Judentum“, und letzterer, „der zu Recht aus V. 25 schließt, „daß von V. 20 an von den Juden die Rede ist“, formuliert „[b]esonders prägnant“:

„Der Haß gegen Jesus ist Haß gegen Gott. Sünde ist Verweigerung der Anerkennung Gottes im Sinne des Ersten Gebots. Weil dieses nur in ganzheitlicher Liebe zu Gott erfüllt werden kann (Dtn 6,4f.), regiert in aller Sünde ein entsprechend tiefer, ganzheitlicher Haß (Dtn 5,9). Da in Jesus Gottes einzig-einer Sohn begegnet und sein Wort Gottes Wort ist, ist jeder Haß gegen Jesus wesentlich Gotteshaß“.

1095 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 468.

1096 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 132, und Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 246 und 245.

Abschließend wird in Vers 25 der „Jesus treffende Hass“, der wiederum „den von der Schülerschaft Jesu erfahrenen Hass“ begründet, mit der bereits in 13,18 verwendeten Formulierung: „Aber das ist geschehen, dass ausgeführt werde“, als ein Widerfahrnis erklärt, das „mit der Schrift“ und daher „mit Gott verbunden“ ist und nicht etwa „ein blindes Schicksal, dem er hilflos ausgeliefert wäre“:

Wie in 10,34 bezeichnet „Tora“ die ganze Schrift; und die Wendung „ihre Tora“ bedeutet so wenig eine Distanzierung wie dort in der Anrede die Wendung „eure Tora“. In 10,35 betont Jesus – bezogen auf das zitierte Wort –, dass „die Schrift nicht aufgelöst werden kann“. Als Schriftwort zitiert Jesus: „Ohne Grund haben sie mich gehasst.“ Johannes hat damit die in Ps 35,19; 69,5 begegnende partizipiale Wendung „*die ohne Grund mich Hassenden*“ – auch in LXX Ps 34,19; 68,5 findet sie sich in dieser Weise – zu einem Satz umgeformt. Jesus spricht hier als der leidende Gerechte, dem unverschuldet Unrecht widerfährt, dem aber Gott Recht verschaffen wird.

Hartwig Thyen (T653) erinnert zu den Versen 22-25 unter Berufung auf Dodd¹⁰⁹⁷ daran, dass sie

auf ihre Weise wiederholen und variieren, was Jesus jenen gesagt hatte, die den Blindgeborenen verfolgt und ausgestoßen hatten. Der war nach dem Täufer, Johannes, der erste Christ, der seinen Glauben öffentlich bekannt hatte und der darum den Haß der Welt erfahren mußte. Und Jesus war vor denen, die sich das Richteramt über ihn angemacht hatten, für ihn eingetreten und hatte ihnen erklärt: „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Blinden zu Sehenden werden, die Nicht-Sehenden aber zu Blinden“. Und als sie ihn daraufhin fragten: „Sind wir denn etwa auch Blinde?“ hatte er ihnen geantwortet: „Wenn ihr denn wenigstens Blinde wäret, dann hättet ihr keine Sünde. Weil ihr (im Gegensatz dazu) aber behauptet: Wir sind Sehende bleibt eure Sünde!“ (9,39ff). Das muß, wie V. 22f sagt, ja wohl heißen, daß bis zum Kommen Jesu die Sünde gleichsam suspendiert ist: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, dann hätten sie keine Sünde. Jetzt, (da ich ja zu ihnen gekommen bin und zu ihnen geredet habe) haben sie im Blick auf ihre Sünde aber keine Ausrede mehr (*prophasin ouk echousin*). (Denn) wer mich haßt, der haßt auch meinen Vater“. Seinem *Reden* zu ihnen fügt Jesus sogleich noch seine *Werke* hinzu, die er unter ihnen getan hat: „Hätte ich unter ihnen die Werke nicht getan, die kein anderer je gewirkt hat, so hätten sie keine Sünde. Doch die haben sie jetzt ja vor Augen (*heōrakasin*), und dennoch verfolgen sie nicht nur mich mit ihrem Haß, sondern (wie daran offenbar wird) auch meinen Vater. Doch das tun sie, damit sich das Wort erfülle, das in ihrem Gesetz geschrieben steht: *Grundlos haben sie mich gehaßt!*“ (V. 24f).

1097 Thyen beruft sich auf Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 8. Aufl. 1968, 413.

Damit gibt Thyen das Urteil des johanneischen Jesus wieder, ohne hier erkennen zu lassen, ob er selbst es auf das Judentum insgesamt beziehen würde, wie dies die von Wengst angeführten Exegeten Schnackenburg und Wilckens tun. In seinen Ausführungen [zu Johannes 9,39-41](#) hatte es den Anschein gehabt, als ob er Bultmanns Auslegung teilen würde, derzufolge alle Menschen einschließlich der Juden, die sich dem Glauben an Jesus verschließen, als Sünder gerichtet sind.

Von „der Tora“ distanziert sich Jesus allerdings in den Augen Thyens nicht,

wenn er die seinen Jüngern gegenüber jetzt als *ho nomos autōn* {ihr Gesetz} bezeichnet. Damit behaftet er vielmehr die, die Gott sich zum Eigentumsvolk erwählt und denen er als Unterpfand seiner Treue sein Gesetz gegeben hat, bei *ihrer* Tora. Im übrigen ist *nomos* {Gesetz, Tora} hier wohl wieder Bezeichnung der gesamten jüdischen Bibel, denn das Zitat über den grundlosen Haß (*emisēsan me dōrean* {Grundlos haben sie mich gehasst!}) entstammt dem Psalter, nämlich Ps 69,5: *βον'aj chinnam* {Die mich ohne Grund hassen} (= Ps 68,5 LXX: *eplēthynthēsan hyper tas trichas tēs kephalēs mou hoi misountes me dōrean* {In der Überzahl über die Haare meines Kopfes hinaus sind diejenigen, die mich grundlos hassen}).

Thyen hält es zwar grundsätzlich auch für

möglich, daß es sich hier um ein Zitat aus Ps 35,19 (LXX 34,19) {Thyen führt versehentlich Ps 39,19 an} handelt, wo es heißt: „Nicht freuen sollen sich, die mich zu Unrecht bekriegen (*hoi echthrainontes mou adikōs*), die mich grundlos hassen (*hoi misountes me dōrean*)“; vgl. auch PsSal 7,1. Doch da Johannes den Psalm 69 bereits in 2,17 zitiert hat und ihn in 19,28f abermals anrufen wird, dürfte er auch hier sein Prätext sein.¹⁰⁹⁸

Ton Veerkamp¹⁰⁹⁹ konzentriert sich in seiner Auslegung der Verse 22-25 zunächst auf das Schriftzitat in Vers 25. Dass das „rabbinische Judentum“ Jesu Schüler wegen des Namens Jesu, in dem sich doch der NAME des Gottes Israels verkörpert, mit Hass verfolgt und bekämpft (Vers 23), ist für den Evangelisten Johannes

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...

Dazu verweist Veerkamp wie Thyen auf die Psalmen 35,19 und 69,5; ausdrücklich zitiert er jedoch Psalm 109,1ff.:

1098 Dazu verweist Thyen auf Günter Reim, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, SNTS MS 22, Cambridge 1974, 42f. und 160ff. Die Veröffentlichung ist auf der [Homepage von Günter Reim](#) einsehbar.

1099 [Der Kampf, 15,18-25](#), Abs. 1 und 15-20 (Veerkamp 2021, 328 und 331-332; 2007, 60 und 2015, 116f.), und [Anm. 457 zur Übersetzung von Johannes 15,22](#) (Veerkamp 2021, 328; 2015, 116).

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!¹¹⁰⁰
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*).

Zu diesem Wort *prōphasis* bemerkt Veerkamp in seiner [Anm. 457 zur Übersetzung von Johannes 15,22](#):

Das Wort ist in der LXX selten; es steht für das aramäische *ʿillah* (in der griechischen Bibelübersetzung Theodotians zweimal in Daniel 6,5-6). Dort bringen Männer „falsche Beschuldigungen“ gegen Daniel vor König Darius. In Markus 12,40 par. fressen die Schriftgelehrten bzw. Peruschim {Pharisäer} die Häuser der Witwen unter dem Vorwand – *prophasei* – langer Gebete. „Entschuldigung“ wäre zu schwach. Hier geht es um Ausreden: Sie tun, als ob der Messias nie zu ihnen geredet hätte.

In Vers 24 bekräftigt der johanneische Jesus, was er über seine Worte sagt, durch eine weitere Aussage über seine Werke:

Wenn der Messias diese Werke nicht getan hätte, ja dann ...! Jetzt aber heißt es mit dem Psalm: „Hass statt meiner Liebe“.

Ton Veerkamp zieht aus dieser Argumentation Schlussfolgerungen, die sich auf die politische Konfliktlage am Ende des 1. Jahrhunderts beziehen:

Wenn irgendwo, dann wird hier deutlich, dass eine rationale Diskussion über politische Wege zwischen Ekklesia {wörtlich: „Die Herausgerufenen“, Selbst-

1100 Zu dieser Stelle schreibt Veerkamp (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!“

bezeichnung der messianischen Gemeinde bei Paulus, Lukas und Matthäus} und Synagoge nicht geführt wurde; die eine 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“.

Genau im Blick auf dieses Stichwort „grundlos“ äußert Veerkamp starke Vorbehalte gegenüber der Haltung der vom Evangelisten Johannes repräsentierten jüdischen Messianisten:

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.

Von der oben beschriebenen Wengstschen Kritik unterscheidet sich diese Einschätzung des Johannesevangeliums grundlegend dadurch, dass es nicht einfach Ablehnungserfahrungen der johanneischen Gemeinde sind, die übertreibend als Hass interpretiert werden und einen Grundstein legen für den späteren Antijudaismus der christlichen Kirche. Nach Veerkamp werfen vielmehr die Messianisten um Johannes dem rabbinischen Judentum den Abfall vom befreienden Gott Israels vor. In den folgenden Versen wird sich zeigen, dass sie es konkret dafür verantwortlich machen, sie dem tödlichen Hass der römischen Weltordnung auszusetzen.

Johannes 15,26-27: Der Geist der Wahrheit und Jesu Schüler als seine Zeugen

15,26 Wenn aber der Tröster kommen wird,
den ich euch senden werde vom Vater,
der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht,
der wird Zeugnis geben von mir.

15,27 Und auch ihr legt Zeugnis ab,
denn ihr seid von Anfang an bei mir.

[28. November 2022] Die Auslegung der letzten beiden Verse von Johannes 15 beginne ich mit Ton Veerkamps¹¹⁰¹ Gliederungsvorschlag für den Abschnitt 15,26 bis 16,15. In seinen Augen ist „[d]ieses Stück“ nämlich „klar und übersichtlich struktu-

1101 [Der Abschied, 15,26-16,15](#) und [Wenn er kommt, der Anwalt, Inspiration der Treue, 15,26-16,7](#), Abs. 1-3 (Veerkamp 2021, 332-333; 2015, 119 und 2007, 61).

riert“, und zwar durch drei Versanfänge, die vom Kommen des Parakleten handeln, von Veerkamp mit „Anwalt“ wiedergegeben, der bereits zuvor als der Geist der Wahrheit identifiziert worden war und den Veerkamp wiederum als die „Inspiration der Treue“ des Gottes Israels versteht:

„Wenn er kommt“ (*hotan de elthē*), 15,26;

„kommend“ (*elthōn*), 16,8;

„wenn sie kommt“ (*hotan de elthē*), 16,13.

Im ersten Teil dieses Abschnitts, der mit 16,7 endet, werden abschließende Äußerungen über die Verfolgung der Schüler Jesu nach seinem Weggang zum Vater durch die Ankündigung der Sendung des Parakleten umschlossen.

Folgendermaßen übersetzt Veerkamp die Verse 26 und 27:

15,26 Wenn der Anwalt kommt,
den ich euch im Auftrag des VATERS schicken werde,
die Inspiration der Treue, die vom VATER ausgeht,
wird sie über mich Zeugnis geben.
15,27 Auch ihr werdet Zeugnis geben,
weil ihr von Anfang an mit mir seid.

In Vers 26 wird grundlegend festgestellt, dass alles, was nach dem Johannesevangelium über Jesus zu bezeugen ist, von dem Gott Israels ausgeht und nicht etwa eine neue Offenbarung darstellt, die über die Treue dieses Gottes hinausgeht oder gar an ihre Stelle treten soll:

Der Anwalt (*paraklētos*) wird durch Jesus geschickt „seitens des Vaters“. Er ist die „Inspiration der Treue“; das Festhalten an der Treue Gottes zu Israel und an jener exemplarischen Konzentration Israels, die die Gruppe ist („die Zwölf“, 6,67), inspiriert die Schüler. Die Inspiration geht vom Gott Israels aus, sie bringt keine neue Weltreligion, sondern das, was mit dem Wort VATER = Gott Israels aus- und angesagt ist. Das muss näher erklärt werden, und das tut Johannes in 16,13-15. Jetzt geht es um das Zeugnis: Das, was vom Gott Israels kommt, zeugt von Jesus. Und zu diesem Zeugnis werden die Schüler befähigt, „inspiriert“.

Zu den Wendungen *ap' archēs* und *ex archēs*, die beide jeweils zweimal im Johannesevangelium vorkommen (8,44 und 15,27 bzw. 6,64 und 16,4), stellt Veerkamp grundsätzliche Überlegungen an:

Das Wort „Anfang“ spielt im Evangelium eine überragende Rolle; „Anfang“ steht buchstäblich „am Anfang“ des Textes. Johannes unterscheidet zwischen *ex archēs* und *ap' archēs*. Das erste bedeutet „von Anfang an“; das zweite, will mir scheinen, von jenem „Anfang“ an, der das *Grundprinzip* des Evangeliums (*en archē*, 1,1) ist. Das „Prinzip“ der Schüler ist der Messias, der das „Wort am Anfang“ ist, eben das prinzipielle Wort des Gottes Israels. Das Zeugnis der Schüler lautet: Unser Prinzip ist die kommende messianische Epoche, das *in-*

spiriert unser Leben und richtet es aus, *weil wir prinzipiell mit dem Messias sind*. So kann man die letzten Wörter von 15,27 umschreiben. Das erklärt auch das Präsens *este*, „seid“.

Mit dieser Deutung stimmt überein, dass Veerkamp die Worte *ap' archēs* auch in 8,44 im Sinne einer prinzipiellen Aussage auslegt, nämlich im Blick auf die prinzipiell menschenmörderische Haltung des diabolischen Widersachers des Gottes Israels, den er als den Kaiser der römischen Weltordnung identifiziert. Demgegenüber beziehen sich sowohl in 6,64 als auch in 16,4 die Worte *ex archēs* einfach auf die zurückliegende Zeit, in der die Schüler zu Jesus kamen und bei ihm waren.

Klaus Wengst verbindet die Verse 25 und 26 enger mit dem vorangegangenen „Re-deabschnitt“, in dem „herausgestellt“ wurde (W444f.),

dass Jesu Schülerschaft von einer Umwelt, die ihr nicht wohlgesonnen ist, das erfährt, was auch Jesus erfahren hat. Sie erfährt es deshalb, weil sie in ihrem Zeugnis das Wirken Jesu gegenwärtig erhält. Um diesen Aspekt hervorzuheben, greift diese zweite Rede auf die an zwei Stellen der ersten Abschiedsrede gegebene Verheißung des Beistands zurück: „Wenn der Beistand kommt, den ich euch vom Vater schicken werde – die Geisteskraft der Wahrheit, die vom Vater ausgeht –, der wird über mich Zeugnis ablegen.“

In den Augen von Wengst (W445) geht das, was in Vers 25 vom Parakleten gesagt wird, nicht über die bisherigen Aussagen in der ersten Abschiedsrede hinaus:

Die Anknüpfungen sind deutlich in der Benennung dessen, der kommt, als „Beistand“ (*parákletos*: 14,16.26) und in seiner Identifizierung als „die Geisteskraft der Wahrheit“ (14,17; vgl. 14,26; „die heilige Geisteskraft“). Sie gehen noch weiter: Die Aussagen, dass Gott ihn auf Jesu Bitten hin geben (14,16) bzw. in dessen Namen schicken wird (14,26), unterscheiden sich sachlich nicht von der hier gemachten, dass Jesus ihn vom Vater schicken und er vom Vater ausgehen wird. Schließlich wird die Ankündigung, dass der Beistand alles lehren und an alles erinnern wird, was Jesus gesagt hat (14,26), so aufgenommen, dass er über Jesus Zeugnis ablegen wird.

Erst Vers 27 führt nach Wengst einen Schritt weiter, indem Jesus seinen Schülern zugesagt:

„Und ihr legt auch Zeugnis ab.“ Da der Beistand, die Geisteskraft, Jesu Schülerschaft gegeben wird, vollzieht sich sein Zeugnis in ihrem Zeugnis. Ihr Zeugnis erfolgt kraft des Geistes und nicht aus ihr selbst heraus. Sie gibt kein historisches Protokoll. Die von Jesus in der vorgestellten Situation angesprochenen Schüler legen Zeugnis ab, „weil ihr von Anfang an bei mir seid“. Sie sind Zeugen des Wirkens und Leidens Jesu. Aber sie nehmen diese Zeu-genschaft wahr in der vom österlichen Geist (20,22) geleiteten und so den Tod und das Wirken Jesu reflektierenden Erinnerung.

Auch Hartwig Thyen (T654) sieht in „dem nun folgenden Wort von dem Parakleten (*ho paraklētos*)“ keinen Einschnitt, mit dem ein neuer Abschnitt beginnt. Mit ihm

nimmt Jesus die Rede von dem Geist der Wahrheit wieder auf, den er in 14,16 als einen nach ihm kommenden ‚anderen Parakleten‘ eingeführt hatte. Wie schon in 14,26 (s.o. z. St.) dient hier der definierende Artikel *ho* als auf 14,16 zurückverweisendes Demonstrativum. Hatte Jesus zu Anfang gesagt, er werde den *Vater* bitten, daß der den Jüngern einem Anderen als ihren Parakleten geben möge, und hieß es 14,26, der *Vater* werde diesen ‚im Namen Jesu senden‘, so sagt Jesus jetzt, *er selbst* werde den Jüngern den Parakleten, nämlich den Geist der Wahrheit (wie 14,16), der vom Vater ausgehe (*ho para tou patros ekporeuetai*), vom Vater her senden. Bei einem Autor, der gewiß ist, daß nichts von alledem, was existiert, je ohne den geworden ist, der ‚im Anfang bei Gott war‘ (1,1), und den er sagen läßt: ‚Ich und der Vater sind Eines‘ (10,30), ist diese Verschiebung des Akzents vom Vater auf den Sohn sicher nicht absichtslos erfolgt, und erst recht ist sie kein Indiz dafür, daß in den Kapiteln 15-17 ein anderer die Feder geführt hätte als unser Evangelist, wie das einige Ausleger mutmaßen. Im Gegenteil! ... Als der Zeuge dessen, der die Wahrheit ist, heißt der Geist *to pneuma tēs alētheias* {der Geist der Wahrheit}, denn *peri emou* {von mir} wird er zeugen.

Zweifellos spielt Thyen zufolge

Johannes in diesem Verfolgungs-Kontext wiederum mit dem synoptischen Logion: „Wenn sie euch aber vor die Synagogen, vor die Machthaber und vor die Herrschenden führen, dann seid nicht besorgt darum, wie ihr euch verteidigen oder was ihr sagen sollt, denn der Heilige Geist wird euch in jener Stunde lehren, was ihr sagen sollt“ (Lk 12,11; vgl. Lk 21,12ff; Mk 13,11; Mt 10,19).

Die „Wendung *kai hymeis de martyreite* {Legt aber auch ihr Zeugnis ab}“ begreift Thyen von „ihrem kontextbedingten futurischen Sinn abgesehen“ als einen „Imperativ“, mit dem „die Jünger nicht einfach als weitere Zeugen neben den Parakleten gestellt“ werden; vielmehr „ist das einleitende *kai* mit dem emphatischen *hymeis de* {ihr aber} explikativ, so daß man mit Hoskyns¹¹⁰² paraphrasieren muß: Ja, ihr seid es vielmehr, die da als Zeugen auftreten müssen und werden“.

Johannes 16,1-3: Die Gefahr, ohne den Schutz der Synagoge zu Fall zu kommen

16,1 Das habe ich zu euch geredet,
dass ihr nicht zu Fall kommt.

1102 Thyen übersetzt in diesem Fall selbst das Zitat von Edwin Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), *The Fourth Gospel*, London, 2. Aufl. 1947, 471f.:

„it is ye who must and do bear witness“.

Als „inhaltliche Parallele“ verweist Hoskyns an dieser Stelle auf 3. Johannes 12.

- 16,2 Sie werden euch aus der Synagoge ausstoßen.
Es kommt aber die Zeit,
dass, wer euch tötet, meinen wird,
er tue Gott einen Dienst.
- 16,3 Und das werden sie tun,
weil sie weder meinen Vater noch mich erkennen.

[29. November 2022] Obwohl bereits in Johannes 15,26 vom Kommen des Geistes die Rede war, was als Auftakt eines bis 16,15 reichenden neuen Abschnitts betrachtet werden kann, sieht Klaus Wengst (W445) erst in den Versen 16,1-4a den vorigen Abschnitt beendet, denn er

benennt konkret die negativen Erfahrungen, die Jesu Schülerschaft zu erwarten hat, und stellt betont heraus, dass sie darauf eingestellt sein muss und dass sie sich also nicht davon irritieren lassen darf. So sagt Jesus gleich zu Beginn im Blick auf das Vorangehende: „Das habe ich euch gesagt, damit ihr nicht Anstoß nehmt.“ Die vorher pauschal angesprochenen und gleich konkret zu benennenden negativen Erfahrungen können es veranlassen, dass „Anstoß“ genommen wird, der zu „Fall“ kommen lässt. Schon in 6,61 hat Jesus seine über die Rede vom Himmelsbrot murrenden Schüler gefragt: „Das lässt euch Anstoß nehmen?“ Im Fortgang wurde dann erzählt, dass „viele von seinen Schülern weggingen, zurück, und nicht mehr mit ihm zogen“ (6,66). Die jetzige Aussage zielt also darauf, dass die das Evangelium Lesenden und Hörenden in der Gruppe bleiben und sich nicht zur Mehrheit zurückwenden.

Konkret nennt Jesus zunächst

die schon zweimal im Evangelium angeführten distanzierenden Maßnahmen (9,22; 12,42), jetzt als Ankündigung für die Zukunft: „Man wird euch von der synagogalen Gemeinschaft fernhalten.“ Diejenigen, die sich zu Jesus bekennen, werden aus ihren bisherigen Lebenszusammenhängen ausgegrenzt und isoliert.

Dazu bemerkt Wengst (Anm. 138), dass diese „Ankündigung für die Zukunft in 16,2 ... ganz im jüdischen Bereich“ bleibt und „nicht – wie Mt 10,18 / Mk 13,9 / Lk 21,12 – auch Verhöre vor ‚Statthaltern und Königen‘“ nennt.

Wie fremd das in 16,2 angesprochene Problem späterer Auslegung geworden ist, zeigt die Frage Augustins:¹¹⁰³ „Was war es aber Schlimmes für die Apostel,

1103 So zitiert Wengst den Kirchenvater Augustin: Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit D. Radbodus Willems, CCSL 36, Turnholt 54; dt.e Übers.: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des h. Johannes, übers. v. Thomas Specht, BKV 4-6, Bd. 1 u. 2, Kempten 1913, Bd. 3, 1914, 959 (Vortrag 93,2).

von den jüdischen Synagogen ausgestoßen zu werden, als ob sie nicht im Sinne gehabt hätten, sich von ihnen zu trennen, auch wenn sie keiner ausstoßen würde?“

Als (W445f.) „eine zweite Maßnahme“ sagt Jesus über „diese Distanzierung hinaus“ die Bereitschaft zur tödlichen Verfolgung voraus: „Ja, es kommt die Zeit, dass jeder, der euch tötet, meint, Gott damit einen Dienst zu leisten.“ Wengst nimmt an (W446), dass Johannes auch dabei „tatsächliche Erfahrungen seiner Leser- und Hörschaft im Blick hat“, aber welche könnten das sein?

Wenn das Töten von sich zu Jesus Bekennenden als vermeintlicher Dienst gegenüber Gott erscheint, ist ein jüdischer Kontext vorausgesetzt, in dem dieses Handeln, weil an Abgefallenen vollzogen, als Gott gefällig gedeutet werden konnte. Urbild solchen Handelns ist der Eiferer Pinhas (Num 25,6-13). Über ihn heißt es im Midrasch:¹¹⁰⁴ „*Und ihm und seiner Nachkommenschaft wird gehören (ein Bund ewigen Priestertums, weil er für seinen Gott geeifert) und Sühne verschafft hat (für die Kinder Israels)* (Num 25,13). Hat er denn etwa ein Opfer dargebracht, da von ihm gesagt ist: Sühne? Aber das ist gesagt, um dich zu lehren, dass jeder, der das Blut von Frevlern vergießt, gilt, als hätte er ein Opfer dargebracht.“ Man kann aus Joh 16,2 im Zusammenhang mit der Pinhas-Tradition schließen, dass in einzelnen Fällen an Jesus glaubende Juden durch Verursachung oder Beteiligung anderer Juden getötet wurden. Es ist vorstellbar, dass solches Handeln nachträglich im Rückgriff auf die Gestalt des Pinhas Rechtfertigung fand.

Wengst nimmt allerdings an, dass Juden „als eigentliche Täter“ höchstens „Akte von Lynchjustiz“ verübt haben könnten oder „mittelbar ... als Förderer und Helfer staatlicher Verfolgungsmaßnahmen“ aktiv wurden, wozu er (Anm. 140) auf Apostelgeschichte 17,5-9 und 18,12f. sowie die Märtyrerakten des Polykarp 12,2; 13,1; 17,2; 18,1. verweist.

Vor allem aber (W446) „kann und darf“ Wengst zufolge beim Versuch einer „Rekonstruktion“ feindseliger Handlungen seitens der jüdischen Mehrheit gegenüber Anhängern Jesu „nicht von der inzwischen abgelaufenen Geschichte, d. h. von den **Untaten der Kirche**, abgesehen werden“, wozu er Josef Blank¹¹⁰⁵ zitiert:

„Wir können heute nicht mehr daran vorbei, solche Sätze, die am Anfang der Kirchengeschichte, vor neunzehnhundert Jahren geschrieben worden sind und die damals noch einen unschuldigen, unbelasteten Sinn hatten, mit dem zu

1104 Wengst zitiert Bemidbar Rabba 21,3: Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o.J. (Romm, Wilna 1887), 89a, mit Parallelen an anderen Stellen.

1105 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 2, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 173 und 174.

vergleichen, was in den zurückliegenden Jahrhunderten aus ihnen gemacht worden ist. [...] Es dauerte nicht lange, da hat sich die Kirche gegenüber Außenseitern und Abweichlern, gegenüber Häretikern und gegenüber den Juden derselben Unterdrückungsmethoden bedient, unter denen sie die ersten dreihundert Jahre hindurch zu leiden hatte“. Zu 16,2 fragt er, „wer dächte da nicht an die Opfer der Inquisition? Dort ist es ja geschehen, daß die Christen der Überzeugung waren, mit den Verbrennungen überzeugungstreuer Menschen, oder wie in Spanien zahlloser Juden, einen Gottesdienst zu zelebrieren und das Seelenheil der Betroffenen zu retten: ‚*Auto da fé = actus fidei*‘, also: ‚feierliches Gottesbekenntnis‘, das mit Hochämtern, Prozessionen und öffentlichem Gepränge begangen wurde, so lautet die offizielle Bezeichnung für diese grauenhaften Veranstaltungen. Man könnte noch zahllose andere Beispiele anführen. Sie würden nur den Beweis verstärken, daß die christlichen Kirchen sich nicht mehr unbefangen und mit gutem Gewissen auf solche Texte berufen können. Denn sie haben inzwischen so viel von der Welt und welthaftem Verhalten übernommen, vor allem vom Verhalten der Mächtigen, daß die Frage, ob jemand oder etwas ‚aus der Welt‘ oder ‚nicht aus der Welt‘ ist, auch von den Kirchen und ihrer Praxis her nicht mehr unbefangen zu beantworten ist“.

In Vers 3 wird die Aussage von 15,21 noch einmal wiederholt:

„Und das werden sie tun, weil sie weder den Vater erkannt haben noch mich.“ Zur Pauschalität, mit der bestritten wird, dass die Gegenseite „den Vater“ kenne, ist zu 15,21 das Nötige gesagt. Wo allerdings Menschen unter Berufung auf Gott umgebracht werden, stimmt auch die Gotteserkenntnis nicht.

Hartwig Thyen (T654) stellt Jesu Aussage in Vers 1: „Das habe ich euch gesagt, damit ihr nicht zu Fall kommt (*skandalisthēte*...)“ in einen Zusammenhang mit Matthäus 24,10, worauf Vers 2 „dann die kommenden Anstöße (*skandala*)“ konkretisiert,

die die Jünger zu Fall bringen könnten und nennt diese beiden: (1) „Sie werden euch zu aus der Synagoge Ausgeschlossenen machen (*aposynagōgous poiēsousin hymas*). Und danach: (2) „Ja, es kommt die Stunde, da jeder, der euch tötet, glauben wird, Gott damit ein wohlgefälliges Opfer darzubringen“ (*latreian prosphelein tō theō*: 16,2).

Nach Thyen ist Jesu „Ankündigung von Verfolgung und Martyrium“ nicht auf Ereignisse im Leben „einer vermeintlichen johanneischen Gemeinde“ zu beziehen, sondern sie gilt vielmehr (T654f.)

den in der Erzählung um ihn versammelten Jüngern. Und das sind nach dem Weggang „vieler seiner Jünger“ (6,66ff) und nachdem Judas vom Tisch des letzten Mahles hinausgegangen war in die Nacht, wohl die verbliebenen Elf. Und ebenso wie unser Erzähler wissen natürlich auch seine potentiellen Leser

um die traurige Erfüllung dieser ‚Weissagung‘ Jesu. Denn die Martyrien des Zebedaiden Jakobus (Act 12,2 um 44), und nach Mk 10,35ff wohl auch das seines Bruders Johannes (s.u. zu 21,20ff), sowie dasjenige des Petrus (Joh 13,36; 21,18f), und darüberhinaus diejenigen des Stephanus (Act 7), des Herrenbruders Jakobus mit weiteren unbekannten Judenchristen um das Jahr 62 ([Josephus, Ant XX, 200](#)), aber auch die wohl ebenfalls mit Martyrien verbundenen Verfolgungserfahrungen der jungen Gemeinde von Thessaloniki (1Thess 2,14ff), das Paulusmartyrium sowie die Opfer des neronischen Wütens nach dem Brand Roms im Juli 64 dürften der Christenheit am Ende des ersten Jahrhunderts allgemein bekannt gewesen sein und Jesu Worte hinreichend illustrieren.

Die konkrete Aussage Jesu allerdings (T655): „*pas ho apokteinas hymas doxē latreian propherein tō theō* {jeder, der euch tötet, wird glauben, Gott damit ein (wohlgefalliges) Opfer darzubringen}“, spiegelt nach Thyen „schwerlich eine jüdische Praxis zur Zeit des Evangelisten“, sondern ist, wie M. Davies¹¹⁰⁶ meint, wohl eher „aus der Schrift extrapoliert“:

Das bei Johannes hier singuläre Lexem *prospherein* {darbringen}, das auch im gesamten übrigen Neuen Testament nur noch viermal vorkommt, nämlich in Röm 9,4 und 12,2, sowie in Hebr in 9,1 und 6, ist Ausdruck für den kultischen Dienst Gottes und zumal für die Opferdarbringung. Das letztere gilt natürlich erst recht für die in Joh 16,2 vorliegende Verknüpfung von *latreia* mit *prospherein* ...

Zur letzteren Verknüpfung verweist Thyen auf Schnackenburg,¹¹⁰⁷ der in seinen Augen aber „[k]aum zu Recht ... dem Evangelisten ... die zitierte Aussage von der Opferdarbringung“ abspricht und „sie ‚einem anderen Angehörigen der joh. Schule‘“ zuschreibt:

Er begründet das damit, daß die Wendung *erchetai hōra* {es kommt die Stunde} sonst stets auf die kommende Stunde der Verherrlichung Jesu bezogen sei, und daß der Ausdruck *latreian prospherein* {Opfer darbringen} singulär bei Johannes sei. Doch gerade in der absichtsvollen Parallelisierung der Stunde Jesu mit derjenigen seiner Jünger dürfte die Pointe von 16,2 liegen... Dabei macht im übrigen Schnackenburg selbst auf die Nähe dieser Aussage zur biblischen Erzählung von Pinhas aufmerksam, der in heiligem Eifern für Gott den abgöttischen Juden Simri mitsamt seiner midianitischen Buhlerin Kosbi tötete und damit die wütende Seuche vom Gottesvolk abwandte, die schon vierund-

1106 Thyen zitiert Margaret Davies (identisch mit M. Pamment), *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, JSNT S 69, Sheffield 1992, 299f.

1107 Thyen bezieht sich auf Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, HTHK IV, 3 Bd, Freiburg, Basel u. Wien 1975, 139.

zwanzigtausend Israeliten dahingerafft hatte (Num 25). JHWH selbst erklärt Mose dazu: „Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, des Priesters, hat meinen Zorn von den Söhnen Israels abgewandt, indem er *mit meinem Eifer* unter ihnen eiferte“ (V. 11).

Aber obwohl seit „den Tagen der Makkabäer ... der ‚heilige Eifer des Pinhas‘ Motiv aller jüdischen Freiheitsbewegungen“ ist, wozu Thyen auf Hengels¹¹⁰⁸ Buch über die Zeloten verweist, und obwohl nach Schnackenburg (ebd.) der „Traktat Sanhedrin (IX, 6a) ... allen *Eiferern* Straffreiheit“ zusichert, „wenn sie über bestimmte religiöse Verbrecher herfallen‘. d. h. sie töten“, ist Thyen zufolge doch „von derartigen Taten und den entsprechenden Freisprüchen in Prozessen, die solchen Äußerungen entsprechen“, nichts bekannt. Er zitiert daher zustimmend (T655f.) die oben von mir wiedergegebene zurückhaltende Einschätzung von Wengst zur aktiven Beteiligung von Juden an der Verfolgung von Christen.

Den Abschluss der Szene, die mit 15,1 begonnen hat, sieht Thyen in Vers 16,3, der daran erinnert, dass „diejenigen, die den Jüngern solches antun werden, weder den Vater noch Jesus (an)erkennen“.

Ton Veerkamp¹¹⁰⁹ geht ausführlicher darauf ein, was der in 16,2 angekündigte Ausschluss aus der Synagoge für die Anhängerschaft Jesu bedeutet:

Das rabbinische Judentum macht nun die Schüler zu Leuten „ohne Synagoge“ (*aposynagōgoi*). Das, sagt Jesus, solle ihnen keine Falle und kein Stolperstein sein, das Wort *skandalon* bedeutet ja beides. Die Drohung mit dem Ausschluss ist ja eine Falle, weil er die messianische Perspektive, und ein Stolperstein, weil er das Gehen auf dem eingeschlagenen messianischen Weg unmöglich machen soll.

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.¹¹¹⁰ Der synagogale Status war etwas zwischen vollem Bürgerrecht und dem Status eines Fremden und Zugereisten.

1108 Thyen beruft sich auf Martin Hengel, *Die Zeloten*, Leiden und Köln, 1961, 151ff.

1109 [Wenn er kommt, der Anwalt, Inspiration der Treue, 15,26-16,7](#), Abs. 4-12 (Veerkamp 2021, 334-336; 2007, 61-63).

1110 Dazu verweist Veerkamp (Anm. 465) auf Einzelheiten bei Shimon Applebaum, *The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora*, in: S. Safrai/M. Stern (Hgg.), *The Jewish People in the First Century* (CRINT I/1), Assen 1974, 420-463, hier 420ff.

Weiter erläutert Veerkamp, warum es aus der Sicht des rabbinischen Judentums durchaus gute Gründe dafür gab, eine Bewegung, die einen von den Römern als Aufwührer gekreuzigten Juden als Messias proklamierte, aus ihren Versammlungen auszuschließen:

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. Das ist der Grund, den wir sehen können und sehen müssen, und deswegen ist das Wort „grundlos“ (*chinnam, dōrean*) fehl am Platze. Es gehört zur selbstverständlichen Pflicht nicht-jüdischer Exegeten, den Konflikt einmal von der Warte der Synagoge her nachzuvollziehen und nicht von vornherein Partei für „Jesus und die Apostel“ zu ergreifen. Wie gesagt, Johannes hält sich erst gar nicht bei der Suche nach den Gründen für den Ausschluss auf. Hier müssen wir keine Schüler des Johannes sein.

Auf der anderen Seite macht Veerkamp deutlich, dass schon der Ausschluss aus der synagogalen Gemeinschaft gleichbedeutend sein konnte mit der Auslieferung an staatliche Verfolgung und sogar tödliche Bedrohung:

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* {durch die Tatsache selbst} religiöser Natur. Wer sich an solcher Verfolgung beteiligt, leistet einen „öffentlichen Dienst“ (*latreia*) jenem Gott, der Staatsgott war.

Allerdings geht Veerkamp wie Wengst und Thyen davon aus, dass Juden bei solchen Verfolgungen kaum in größerem Maße aktiv wurden:

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*).

Als Beispiel einer solchen privat ausgetragenen Schlägerei verweist Veerkamp (Anm. 466) auf eine Erzählung aus der Apostelgeschichte:

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*!

In den Augen von Veerkamp sind aber bereits „die politischen Folgen des Ausschlusses“ aus der Synagoge ausreichend, um „die Schärfe“ verständlich zu machen,

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.

Letzten Endes ist nach Veerkamp der Konflikt zwischen den johanneischen Messianisten und dem rabbinischen Judentum im Rückblick als tragisch zu bezeichnen:

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 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.¹¹¹¹ Die Tatsache, dass zwischen Überleben und Weltrevolution

1111 Dazu zitiert Veerkamp (Anm. 467) den jüdischen Philosophen Jakob Taubes, der 1987 in seinem Buch *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, 38, über Paulus sagte:

„Nicht der Nomos {Gesetz, Tora}, sondern der ans Kreuz Geschlagene durch den Nomos ist der Imperator. Das ist ungeheuerlich, und dagegen sind alle kleinen Revoluzzer doch nichtig! Diese Umwertung stellt jüdisch-römisch-hellenistische Oberschicht-Theologie auf den Kopf, den ganzen Mischmasch des Hellenismus“.

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.

Zu Johannes 16,3 muss jedenfalls nach Veerkamp wie nach Wengst dem Vorwurf widersprochen werden, das rabbinische Judentum habe seine Bindung an den Gott Israels aufgegeben:

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.

Johannes 16,4-7: „Ihre“ Stunde, der Weggang Jesu und das Kommen des Parakleten

16,4 Aber dies habe ich zu euch geredet,
damit, wenn ihre Stunde kommen wird,
ihr daran denkt, dass ich's euch gesagt habe.
Zu Anfang aber habe ich es euch nicht gesagt,
denn ich war bei euch.

16,5 Jetzt aber gehe ich hin zu dem,
der mich gesandt hat;
und niemand von euch fragt mich:
Wo gehst du hin?

16,6 Doch weil ich dies zu euch geredet habe,
ist euer Herz voll Trauer.

16,7 Aber ich sage euch die Wahrheit:
Es ist gut für euch, dass ich weggehe.
Denn wenn ich nicht weggehe,
kommt der Tröster nicht zu euch.
Wenn ich aber gehe,
werde ich ihn zu euch senden.

[30. November 2022] Die erste Hälfte von Vers 4 betrachtet Klaus Wengst (W447) als das Ende des mit 15,18 begonnenen Abschnitt, in dem Jesus

noch einmal den Zweck seines Redens damit angibt, dass seine Schülerschaft auf die sie treffenden schlimmen Erfahrungen gefasst sei: „Aber das habe ich euch gesagt, damit ihr euch, wenn ihre Stunde kommt, daran erinnert, dass ich es zu euch gesagt habe.“ Auffällig ist, dass er im Blick auf die Leidenserfahrungen der hier angeredeten Schüler nicht von „eurer Stunde“ spricht, sondern von „ihrer Stunde“, nämlich der Stunde ihrer Bedränger, während er doch hinsichtlich der eigenen Passion von seiner Stunde sprach (7,30; 8,20; 13,1). Seine Schülerschaft hat es nicht in der Hand, wann sie bedrängt wird und wann nicht. Aber sie soll wissen, dass sie unter der Souveränität dessen steht, der ihr die Bedrängnis ansagt.

Erst in der zweiten Hälfte von Vers 4 beginnt Wengst zufolge ein dritter Abschnitt der zweiten Abschiedsrede, der den Blick von „Jesu Schülerschaft ... auf den kommenden Beistand“ lenkt, obwohl von dessen Kommen bereits in 15,26 die Rede war:

Das soll Gewissheit geben, ihre schwierige Situation bestehen zu können. Zunächst wird Jesu Weggang als notwendige Bedingung für das Kommen des Beistands herausgestellt und eben das als für die Schülerschaft Jesu nützlich betont (V. 4b-7). Diesen Nutzen expliziert das Folgende am Wirken des Beistands gegenüber der Welt (V. 8-11) und in der Schülerschaft Jesu selbst (V. 12-15).

Kann aber in der Mitte von Vers 4 ein tiefer Einschnitt gesehen werden, wenn sowohl Vers 4b als auch Vers 6 nochmals auf das unmittelbar zuvor Gesagte Bezug nehmen?

Jesu Satz (Vers 4b): „Das aber habe ich euch nicht von Anfang an gesagt, weil ich ja bei euch war“, lässt nach Wengst „ein deutliches Bewusstsein von der Differenz zwischen der vorösterlichen Zeit der Schüler im Zusammenleben mit Jesus und der nachösterlichen Zeit der Gemeinde“ erkennen,

die Jesu leibhaftige Anwesenheit nicht kennt. Während Jesus bei seinen Schülern war, hat er sie bewahrt. Was er ihnen nicht von Anfang an gesagt hat, obwohl sie von Anfang an bei ihm waren (15,27), umfasst beides: die Ankündigung der Feindschaft der Welt und die Ankündigung dessen, dass er weggeht. Diese Feindschaft trifft die von Jesus verlassene Schülerschaft, die sein Werk fortsetzt. Die Erfahrung von Verlassenheit steht im Hintergrund des Textes. Wieder zeigt sich deutlich die Situation des Abschieds.

In Vers 5 wiederholt Jesus, dass er weggeht, indem er zugleich „das Ziel seines Wegangs“ angibt: „Jetzt aber gehe ich zu dem, der mich geschickt hat.“ Somit ist sein

Weggang, der durch seinen Tod erfolgt, ... auftragsgemäße Rückkehr des Boten. Der Richtungssinn seines Lebens ändert sich mit seinem Tod nicht, son-

dern kommt in ihm gerade zum Ziel. Das verstehen seine Schüler nicht – und können es vor Ostern auch nicht verstehen. Dieses Nichtverstehen kommt hier darin zum Ausdruck, dass Jesus ihnen sagt: „Und niemand von euch fragt mich: ‚Wo gehst du hin?‘“ Das Ziel des Weges Jesu kennen sie nicht und fragen auch nicht danach. Sie erwarten nicht, dass sein Tod eine positive Bedeutung für sie haben könnte. Sie lassen sich gefangen nehmen von dem Gedanken, verlassen zu sein und Feindschaft erfahren zu müssen.

Dass (Anm. 141) „Jesu hier getroffene Feststellung, dass niemand frage, wo er hingehe, im Widerspruch zu 13,36“ steht, „wo Simon Petrus genau diese Frage gestellt hatte: ‚Herr, wo gehst du hin?‘“, ist in Wengsts Augen lediglich als eine Formalität zu betrachten, denn „die Frage hat jeweils eine andere Funktion. Als nicht gestellte legt sie die Unkenntnis über das Ziel des Weges Jesu offen, als gestellte die Anmaßung voreiliger Nachfolge.“

In Vers 6 (W448) beginnt Jesus nach Vers 1 und 4 einen dritten Satz mit den Worten *tauta lelalēka hymin* {weil ich euch das gesagt habe}. Wengst bezieht ihn allerdings nicht auf das zuvor über die Verfolgung der Schülerschaft Gesagte, sondern zunächst nur auf Jesu wiederholte Ankündigung seines Weggangs zum Vater:

Jesus geht zu dem, der ihn geschickt hat. Er geht in den Tod, mit dem Gott sich identifiziert. Dass seiner Gemeinde daraus Hilfe erwächst, sodass sie ihre von Feindschaft bestimmte Situation bestehen kann, sagt er anschließend thetisch und führt es in zwei Hinsichten aus. Doch zuvor spricht er die Verlassenheitserfahrung seiner Schüler an, die auch der nachösterlichen Gemeinde nicht fremd ist, sondern sie immer wieder trifft und anfährt. Die Schüler fragen nicht nach dem Richtungssinn des Weges Jesu. „Weil ich euch das gesagt habe, hat vielmehr Trauer euer Herz erfüllt.“

Dann aber sieht Wengst die hier angesprochene Trauer doch wieder in einem Zusammenhang mit der Verfolgungssituation der Schüler und der johanneischen Gemeinde:

Die Schüler sehen nur auf sich; die Situation, die sie erwartet, scheint trostlos zu sein. Die Gemeinde erfährt so die ihre. Jesus ist weg und Feindschaft trifft sie. Sie wird religiös diskriminiert, sozial isoliert und wirtschaftlich boykottiert. Die das Herz erfüllende Trauer ist der die ganze Person ergreifende Kummer von Bedrängten, die in ihrer Bedrängnis nicht mehr wissen, was sie an Jesus haben.

Was (Anm. 142) hier „und an weiteren Stellen“ in besonderem Maße deutlich wird, beschreibt Dettwiler¹¹¹² als die „fiktionale Redeweise“ der Abschiedsreden:

1112 Wengst zitiert Andreas Dettwiler, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung

„Die auf der literarischen Ebene skizzierte historische Ursprungssituation bildet die transparente Vorlage für die Bestimmung des Verhältnisses der nachösterlichen joh(anneischen) Gemeinde zum irdischen Jesus; die vergangene Jesusgeschichte und die gegenwärtige joh(anneische) Gemeindesituation [...] sind gleichsam ineinandergefaltet“.

Da die von Jesus angekündigte Situation von der Gemeinde offenbar nur schwer zu bewältigen ist, beteuert Jesus in Vers 7 „gegen den Augenschein schlimmer Erfahrungen“, dass er mit seinen anschließenden Worten „die Wahrheit“ sagt:

„Es nützt euch, dass ich weggehe.“ ... Die erfahrene Feindschaft ist nicht die ganze Wirklichkeit und nicht die entscheidende. Durch Jesu Weggang gibt es etwas, das stärker ins Gewicht fällt. Als das wird „der Beistand“ genannt, für dessen Kommen das Weggehen Jesu notwendige Voraussetzung ist: „Wenn ich nämlich nicht wegginge, würde der Beistand nicht zu euch kommen. Wenn ich aber gegangen bin, werde ich ihn zu euch schicken.“ Wenn der Weggang Jesu für seine Schülerschaft von Nutzen ist, weil an diesen Weggang die Gabe des Beistandes gebunden ist, dann ist dieser Beistand nicht nur Ersatz für Jesus, sondern dann muss mit ihm ein Mehr geboten sein, das über die Gegenwart des irdischen Jesus hinausgeht. Er bringt das Werk Jesu, das sich in seinem Tod vollendet, zur Wirkung.

Hartwig Thyen hatte sich bereits in seiner Einleitung zur zweiten Abschiedsrede (T638) dagegen gewandt, „die Zäsur zwischen Joh 15 und Kapitel 16 *innerhalb* von 16,4“ anzunehmen. Zwar hat (T639) der Vers 4 auch „eine Brückenfunktion ... zwischen Joh 15 und 16“, trotzdem versteht er „den gesamten V. 4 als die Eröffnung von Joh 16.“ Zur Begründung „für diesen Gliederungsvorschlag“ greift er auf „die Beobachtung der beiden Autoren“ Simoens und Moloney¹¹¹³ zurück, „daß zwischen 15,21 und 16,3 eine gewiß nicht zufällige Entsprechung besteht“. Wenn ich mir diese „Entsprechung“ jedoch genauer anschau, so bestätigen sich meine Zweifel, ob vor dem Vers 4 oder mitten in ihm überhaupt ein tiefer Einschnitt wahrzunehmen ist:

Faßte 15,21 mit den Worten: *alla tauta panta poiēsousin eis hymas dia to onoma mou, hoti ouk aidasin ton pempsanta me* {Aber das alles werden sie euch antun um meines Namens willen, denn sie kennen den nicht, der mich gesandt hat}, alles zuvor Gesagte zusammen und schloß so den Gedanken-

ihres Relecture-Charakters, Göttingen 1995, 28. Auf ein späteres Zitat Thyens aus diesem Buch verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1113 Thyen bezieht sich auf Yves Simoens, *La gloire d'aimer: Structures stylistiques et interprétative dans le Discours de la Cène*, AnBib 90, Rom 1981, 132ff., und Francis J. Moloney, *The Structure and Message of John 13,1-38*, ABR 34 (1986), 35ff. (im Literaturverzeichnis sind zu diesem Werk allerdings nur die Seiten 1-16 angegeben), und Francis J. Moloney, *The Gospel of John*. Sacra Pagina Series Vol. 4, Collegeville, Minnesota 1998, 416f. Auf ein weiteres Zitat aus diesem Kommentar verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

gang ab, so blickt 16,3 mit nahezu gleichsinnigen Worten abschließend auf das in 15,22-16,2 zum Thema des Hasses der Welt Gesagte zurück: *kai tauta poiē-sousin hoti ouk egnōsan ton patera oude eme* {Und das werden sie euch antun, weil sie weder meinen Vater noch mich kennen}...

Da aber bereits 15,21 zusammenfassend auf das Vorangehende zurückblickt, ohne dass der Abschnitt beendet war, könnte genau so gut auch nach dem Rückblick in 16,3 der Gedankengang noch fortgesetzt werden, was in meinen Augen auch der Fall ist. Thyen selbst nimmt zwar an (T639), wieder unter Rückgriff auf Moloney [417], dass „der 16,3 folgende Satz *alla tauta lelalēka hymin ktl.* {Aber das habe ich euch gesagt usw.} in 16,4 nicht einfach mit 16,1 zusammen eine Inklusion um 16,1-4a und so den Abschluß von Joh 15 bildet..., sondern vielmehr mit dem betont vorangestellten adversativen *alla* einen *Neueinsatz* markiert“, aber genau so gut könnte man in der *dreifach* wiederholten rückblickenden Wendung *tauta lelalēka hymin* in den Versen 1, 4 und 6 des 16. Kapitels ein Indiz dafür sehen, dass der Rückblick auf die von Jesus angekündigte Verfolgungssituation auch in 16,3 *noch nicht* zu seinem Ende gekommen ist. Hinzu kommt, dass in Vers 4 mit der Wendung *hotan elthē hē hōra autōn* {wenn ihre Stunde kommt} nochmals die Stunde der Verfolger erwähnt wird und in Vers 6 von der Trauer der Jünger Jesu die Rede ist, die sicher nicht nur auf den Weggang Jesu, sondern auch auf das bezogen ist, was ihnen bevorsteht.

Auch Thyen nimmt jedenfalls an (T656), dass Vers 4 „unsere neue Szene mit der vorausgegangenen“ auf doppelte Weise verknüpft, und zwar erstens

durch die Wiederaufnahme der Rede von der kommenden Stunde derer, die die Jünger mit ihrem Haß verfolgen werden. Wenn diese Stunde anbricht, sollen sie sich daran erinnern, daß Jesus ihnen das bei seinem Abschied bereits angekündigt hatte. Zum anderen aber weist das *tauta lelalēka* {das habe ich gesagt} nicht nur auf die eben angekündigten künftigen Verfolgungen und möglichen Martyrien der Jünger zurück, sondern auf Jesu gesamte Abschiedsreden seit 14,1. Denn von *allem* darin Gesagten gilt ja: *tauta de hymin ex archēs ouk eipon, hoti meth' hymōn ēmen* {Das habe ich euch nicht zu Anfang gesagt, denn ich war bei euch}.

Das heißt also: Weil Jesus (T656f.) „als ihr Paraklet (14,6) und guter Hirte (10) bei ihnen war und sie vor allem Übel bewahrt hat (vgl. 18,8f)“, konnte in dem, was er seinen Schülern *ex archēs* {zu Anfang} sagte, „[w]eder von seinem Abschied ..., der die Herzen der Jünger mit Trauer erfüllt (V. 6), noch von dem kommenden Parakleten, der ihre Trauer in Freude verkehren soll, noch auch von dem auf sie zukommenden und sie womöglich gar verschlingenden Haß der Welt“ die Rede sein.

Aus diesen Überlegungen folgt nach Thyen (T657), dass der Vers 16,4 „als die unteilbare Eröffnung der neuen Szene“ zu begreifen ist. Wo er im Folgenden von den Kapiteln 15 und 16 spricht, setzt er also voraus, dass die Verse 16,1-3 noch zu Kapitel 15 zu ziehen sind:

War das gesamte Kapitel 15 ein reiner Monolog Jesu, der sich als Reinterpretation von Joh 13 erwies und seine Mitte hatte in der Wiederaufnahme und Vertiefung des Liebesgebots (13,34f) und in der Entfaltung von dessen Kehrseite im Haß der Welt, so zeigt sich Joh 16 jetzt als ‚Relektüre‘ [Dettwiler 213ff] von Joh 14. Abgesehen von der Wiederaufnahme und Reinterpretation nahezu aller Themen von Joh 14 entspricht Joh 16, im Gegensatz zu dem rein monologischen Charakter von Joh 15, dem 14. Kapitel als seinem von ihm unablösbaren ‚Bezugstext‘ auch darin, daß Jesu Rede hier wie dort von Jüngern unterbrochen wird und so einen dialogischen Charakter gewinnt ...

Dettwiler [ebd.] hat dazu Thyen zufolge „breit und einleuchtend begründet“, dass unser Kapitel nicht etwa nur eine Parallelversion von Joh 14 aus dem vermeintlichen ‚Nachlaß‘ des Evangelisten oder eine entsprechende Rede aus seiner ‚Schule‘ ist, die sie hier eingefügt hätte, sondern an seiner Stelle im überlieferten Text des Evangeliums mit seinen konstitutiven Bezügen auf Joh 14 überhaupt erst geschaffen wurde und nur in dieser Relation verstanden werden kann...

Konkret wird in Vers 5 „dem *ex archēs* {von Anfang an}, da Jesus noch bei seinen Jüngern war, mit dem *nyn de hypagō* {jetzt aber gehe ich hin} sein Weggehen zu dem gegenüber[gestellt], der ihn gesandt hat“. Damit wird „erneut das Thema des Abschieds aus Kapitel 14“ aufgenommen:

Als ein absichtsvoller Zug der ‚Relektüre‘ erscheint hier auch erneut die schon 13,36 von Petrus gestellte Frage: *kyrie, pou hypageis?* {Herr, wohin gehst du?}, die Thomas dann so variiert hatte: *kyrie, ouk oidamen pou hypageis* {Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst} (14,5): „Jetzt gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat (*pros ton pempsa me*) und keiner von euch fragt mich: Wohin gehst du?“ Bei diesem Satz weiß man nicht so recht, ob Jesus nur *konstatiert*, daß sie ihn nach seinem Wohin nicht fragen, oder ob er beklagt, daß sie verstummt und ihre Herzen von Trauer erfüllt sind, denn sein Wohin hat er ja förmlich im selben Atemzug als seinen Weg zu dem genannt, der ihn gesandt hat. Und schon 14,28 hatte er ihnen ja gesagt: „Wenn ihr mich liebtet, dann müßtet ihr euch darüber freuen, daß ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich“.

Alle Versuche, durch „Neuordnungen der Textfolge“ oder „die Zuschreibung von Textteilen an andere Autoren“ die (T658) „Interpretation von Joh 16,5“ zu erleichtern, weist Thyen zurück. Noch einmal folgt Thyen Dettwilers [219f.] Überlegungen:

Dettwiler, der in der literarischen Wiederaufnahme der Petrus- und Thomasfragen von 13,36 und 14,5 ein absichtsvolles Indiz des Vorgangs der *Relektüre* sieht, erklärt Jesu Vorwurf, daß die Jünger ihn nicht nach seinem Wohin fragten, doppelt: Zum einen seien die Jünger derart in ihrer Trauer gefangen, daß es ihnen die Sprache verschlagen habe, so daß sie nur noch schweigen und

das Schicksal Jesu nicht mehr wahrzunehmen vermöchten; zum anderen aber solle V. 5 „dem Leser bereits zu Beginn den neuen Hauptakzent der Rede signalisieren: Nicht mehr die Frage nach dem Weg Jesu (christologische Fragestellung), sondern nach dem Weg der Jüngergemeinde, nach ihrer kritischen Befindlichkeit in einer feindlichen Welt (anthropologisch-ekklesiologische Fragestellung) ist nun Gegenstand der Ausführungen“. Mit anderen Worten heißt das ja wohl: In der Trauer der Jünger und ihrer Furcht vor dem Verlassensein in einer feindlichen Welt hat die Sorge um ihre eigene Zukunft die Frage nach dem Weg ihres Herrn verdrängt.

Während eigentlich „nach 14,28 die Freude darüber, daß Jesus zum Vater geht, der größer ist als er, ihre Herzen erfüllt haben“ sollte, hat sich nach Vers 6 aber ganz „im Gegensatz ... ihrer nun Trauer bemächtigt und ihre Herzen erfüllt.“ In diesem Satz ist „*lypē* {Trauer} mit dem aktiven Prädikat *peplērōken* {hat erfüllt} ... das ‚handelnde‘ Subjekt des Satzes“.

Insofern am Anfang von Vers 7 die „Wendung: *all' egō tēn alētheian legō hymin* {Aber ich sage euch die Wahrheit} ... der Einführung der neuen und vierten Verheißung des Geistes der Wahrheit als des Parakleten“ dient, ist hier Thyen zufolge kaum „*alētheia* {Wahrheit} einfach als Gegensatz zu *pseudos* {Lüge} zu begreifen“, denn „dafür würde Johannes wie in 4,18 oder 19,35 *alēthes* oder *alēthē legein* gebrauchen“.¹¹¹⁴

Es geht vielmehr auch hier um die Wahrheit der Offenbarung, zu der Jesu Weggehen als die Bedingung für das Kommen des Parakleten konstitutiv hinzugehört. Diese ‚Wahrheit‘ ist für die Jünger jedoch einstweilen noch eine *paroimia* {Bild, Rätselwort} (16,25), die ihnen erst der verheißene Paraklet erschließen wird. „Als Jesus seinen Jüngern sagte, dass er weggehen werde, sagte er gewiss etwas Paradoxes, Rätselhaftes, das die Apostel zu diesem Zeitpunkt nicht verstehen konnten: Sie würden die wahre Bedeutung erst dann verstehen, wenn der Paraklet gekommen war. So war das Wort, das Jesus beim letzten Abendmahl sprach, bereits eine wahre Offenbarung, wenn auch noch implizit und verschleiert“.

1114 Dazu beruft sich Thyen gegen Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 430 (auf ein weiteres Bultmann-Zitat werde ich in eckigen Klammern verweisen), und Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Sonderband Göttingen 1990, 472, auf Ignace de la Potterie, La Vérité dans Saint Jean I: An-Bib 73, Rom 1977, 58f., den er mit folgenden oben von mir übersetzten Worten zitiert: „En déclarant à ses disciples qu’il s’en aille, Jésus, certainement, dit une chose *paradoxale*, énigmatique, que les apôtres étaient incapables de comprendre sur l’heure: ils ne pourraient en saisir le vrai sens que lorsque le Paraclet serait venu. Ainsi, la parole dit par Jesus à la dernière Cène était déjà une vraie *révélation*, quoique encore *implicite et voilée*“.

Die „Wendung *sympherei hymin hina egō apēlthō*, es kommt euch zugute und geschieht zu euren Heil, daß ich fortgehe“, vergleicht Thyen mit dem „prophetische[n] Wort des Hohenpriesters in 11,50 u. 18,14“ (T658f.):

Da das Weggehen Jesu die heilsgeschichtlich notwendige Bedingung dafür ist, daß der Paraklet zu den Jüngern kommen kann, geschieht es tatsächlich zu ihrem *Heil*: *ean gar mē apēlthō, ho paraklētos ouk eleusetai pros hymas* {Denn ginge ich nicht weg, dann käme der Paraklet nicht zu euch} (vgl. 7,37ff).

Mit der zweiten Hälfte von Vers 7 beginnt nach Thyen (T659) „die vierte, letzte und umfassendste der Verheißungen des Parakleten“, die „alle drei ihr vorausgegangen, nämlich 14,16f: 14,26 und 15,26“, voraussetzt und „als deren Resümee verstanden sein“ will:

Darum verbieten sich u.E. auch alle Textumstellungen. Auch daß Jesus nun – wie schon in 15,26 (*hon egō pempsō hymin para tou patros* {den ich euch vom Vater her senden werde}) – ausdrücklich sagt, er selbst werde den Parakleten zu ihnen senden, ist angesichts seiner Einheit mit dem Vater kein Widerspruch zu 14,16, wo er erklärt hatte, der Vater werde den Geist auf seine Bitte hin senden, und zu 14,26, wo es hieß, der Vater werde ihn in seinem Namen senden. Denn gerade diese, bei einem Autor wie unserem Evangelisten, gewiß nicht zufälligen Variationen bringen auf ihre Weise unnachahmlich das *egō kai ho patēr hen esmen* {Ich und der Vater, eins sind wir!} (10,30) zur Sprache.

Ton Veerkamp¹¹¹⁵ beschäftigt sich zu Vers 4 (Anm. 468) mit Handschriften des Johannesevangeliums, in denen das Wort *autōn* {ihre} hinter den Worten *hē hōra* {die Stunde} ausgelassen wird:

Wie soll das gehen, haben sich nicht wenige Kopisten des Johannestextes in der Spätantike gefragt, dass *ihre* Stunde (nämlich die der Worte über die Verfolgung) kommen soll? *Seine* Stunde, ja – aber *ihre*? Also lassen sie das Pronomen weg. Diese Handschriften wurden nach Konstantin, nach den Verfolgungen geschrieben, unter dem Eindruck, *ihre* Stunde sei vorbei, die Stunde jener Worte, die die Verfolgung ankündigen. Die Auslassung ist mehr als ein Lapsus. Die Auslassung besagt, dass der Messias Christus, der Messianismus, das Christentum und die Kirche, die nicht länger unter der Obrigkeit leiden, selber zu Obrigkeit geworden sind.

Das Evangelium selbst geht dagegen noch von der realistischen Erwartung aus, dass die Schüler des von Rom gekreuzigten Messias ebenfalls mit der Feindschaft der römischen Weltordnung und ihrer Handlanger rechnen müssen:

1115 [Wenn er kommt, der Anwalt, Inspiration der Treue, 15,26-16,7](#), Abs. 1 und 13-16 (Veerkamp 2021, 333 und 336-337; 2007, 63-64), und [Anm. 464 zur Übersetzung von Johannes 16,7](#) (Veerkamp 2021, 333; 2015, 118).

Jesus warnt seine Schüler: „Aber das habe ich zu euch geredet, damit, wenn *ihre* Stunde kommt, ihr dessen gedenkt, was ich zu euch sagte.“ Der Sklave ist nicht mehr als sein Herr, und der Herr wird gekreuzigt, solange Rom steht. *Ap' archēs*, „von Anfang an“ (15,27), waren die Schüler mit ihm, es wurde ihnen zum Lebensprinzip, Schüler dieses Messias zu sein. Was das unter den herrschenden Umständen bedeutet, hat der Messias aber zunächst, *ex archēs*, „anfänglich“ (16,4), nicht gesagt. Dass das *Prinzip* sich in Verfolgung und Tod bewähren muss, das hat er ihnen erst jetzt deutlich gemacht. Das Sagen haben vorerst die Großpriester und Pilatus. Diese Weltordnung, ihre Stunde.

Sehr ernst nimmt Jesus die in Vers 6 ausgedrückte Trauer seiner Schüler, die nach Vers 5 nicht einmal mehr die zuvor gestellten Fragen nach dem Ziel des Weggangs Jesu aufkommen lässt, so dass Veerkamp zufolge *lypē* hier angemessen mit „Schmerz“ zu übersetzen ist:

Der Messias weiß es: „Der Schmerz hat euer Herz erfüllt“, ihr Herz ist nur noch Schmerz, nur noch schiere Verzweiflung: Der geht, wir bleiben; was bleibt uns, kommt überhaupt noch etwas? Die Frage von Simon Petrus, 13,36, und die von Skepsis bestimmte Frage von Thomas, 14,5, werden hier nicht einmal mehr gestellt und das berechtigte Ansinnen des Philippus: „Zeige uns den VATER“ (14,8) und die Aufforderung des anderen Judas: „Zeige der Weltordnung, wer die Macht hat“ (14,22): das alles kommt hier nicht mehr auf, sie wissen inzwischen, was ihm und ihnen blüht, etwas anderes gibt es gar nicht mehr zu sehen als Niederlage, nur Niederlage. Das „Gehen zum Vater“ ist ja das Gehen in einen furchtbaren Tod.

In den Augen von Veerkamp machen es sich die „meisten Kommentatoren ... ziemlich leicht“, mit der Trauer der Schüler Jesu umzugehen:

Die saturierte Existenz der Berufstheologen verstellt ihnen den Blick auf eine Lage, die verzweifelter nicht sein konnte: völlig an den Rand gedrängt, ohne Aussicht auf eine Wende zum besseren, geschweige auf das Leben der kommenden Weltzeit. Für sie, und für Unzählige, die nach ihnen in einer vergleichbaren Situation verkehren, ist hier Ende, keine Wende. Für die Kommentatoren sind die Schüler immer die Dummen, die den Durchblick nicht haben...

Wörtlich zitiert Veerkamp in diesem Zusammenhang Rudolf Bultmann [430] der den Schmerz der Schüler Jesu ein „Missverständnis“ nannte:

„Sie fragen nicht, wohin er geht – die Antwort wäre ja: zum Vater; und damit wäre das Rätsel gelöst ... Die *lypē* der Jünger beruht auf einem Missverständnis ...“. Man fragt sich, wie Bultmann, als er seinen berühmten Kommentar schrieb, 1941, nicht sehen konnte, dass die Konzentrationslager voll derer war, denen das unsäglich qualvolle Ende die einzige Perspektive war, und wie er von „Missverständnis“ reden konnte.

Den Beginn von Vers 7 übersetzt Veerkamp auf ungewöhnliche Weise:

16,7 Der Treue entsprechend sage ich euch:
es nützt euch, dass ich weggehe.
Denn wenn ich nicht weggehe, wird der Anwalt nicht zu euch kommen;
wenn ich gehe, werde ich ihn zu euch schicken.

In seiner [Anm. 464 zur Übersetzung von Johannes 16,7](#) schreibt er zu der Wendung *tēn alētheian legō* {der Treue entsprechend sage ich}:

Natürlich sagt Jesus auch die „Wahrheit“, er lügt ja nicht. Aber im Evangelium hat nun mal *alētheia* die Tragweite der *ʾemeth*, der Treue. Ein adverbialer Gebrauch von Derivaten der Wurzel *ʾaman* (*ʾaman*, *ʾomna*, *ʾumnam*, *ʾomnam*) wird in der LXX mit *ep' alētheias*, *alētheia*, wiedergegeben. Aber man kann auch an den griechischen Accusativus respectus {Akkusativ der Beziehung} denken.

Aber was ist es nun, was Jesus „der Treue entsprechend“ seinen Schülern ans Herz legen muss? Veerkamp zufolge haben seine auf der Treue des Gottes Israels beruhenden Worte eine klare politische Zuspitzung:

Johannes rechnet an dieser Stelle mit einem ganz bestimmten Messianismus als politischer Strategie ab. Der Weggang des Messias „sei nützlich“, *sympherei*. Dieser Ausdruck kommt bei Johannes ein weiteres Mal vor, 11,50 (und dessen Echo in 18,14). Dort stellt der Großpriester den Tod Jesu als politisch nützlich vor. Der politische Nutzen ist auch hier gemeint. Solange die Leute denken, dass der Messias im Kampf gegen Rom durch einen militärischen Sieg das Problem beseitigen wird, das die Weltordnung für die Menschen darstellt, solange denken sie in Kategorien der Weltordnung. Die Grundkategorie muss die Treue sein; deswegen sagt Jesus „der Treue entsprechend“ (*tēn alētheian*), dass es der Politik der Treue entspricht, wenn er keinen schnellen Sieg erringt, sondern weggeht, zu seiner Bestimmung, dem VATER. Dieser Weg führt nur durch die Niederlage. Johannes richtet sich hier eindeutig gegen den Messianismus der Zeloten. So kommt man dem siegreichen Rom nicht bei, so kann jener Anwalt nicht kommen.

Aber kann denn der „Anwalt“, dieser *paraklētos*, dieser „Geist der Wahrheit“, diese „Inspiration der Treue“ politische Befreiung von der römischen Weltordnung bewirken? Die nächsten Verse wird Veerkamp als Antwort auf diese Frage deuten:

Was geschieht, wenn er kommt?

Johannes 16,8-12: Der Paraklet als Ankläger der Weltordnung im Blick auf die Verirrung, die Bewährung und das Gerichtsurteil

16,8 Und wenn er kommt,
wird er der Welt die Augen auf tun

über die Sünde
und über die Gerechtigkeit
und über das Gericht;

16,9 über die Sünde:
dass sie nicht an mich glauben;

16,10 über die Gerechtigkeit:
dass ich zum Vater gehe
und ihr mich hinfort nicht seht;

16,11 über das Gericht:
dass der Fürst dieser Welt gerichtet ist.

16,12 Ich habe euch noch viel zu sagen;
aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen.

[1. Dezember 2022] Klaus Wengst (W448) hatte gesagt, dass nach dem „Weggang Jesu“ mit der „Gabe des Beistandes ... ein Mehr geboten sein“ muss, „das über die Gegenwart des irdischen Jesus hinausgeht.“ Aber wie bringt dieser „das Werk Jesu, das sich in seinem Tod vollendet, zur Wirkung“ und worin besteht „also der Nutzen seines Weggangs“? Das „legt Jesus zunächst in Hinsicht auf die Welt dar“, wobei Wengst von vornherein darauf hinweist (Anm. 143), dass die Verse 8-11 „dem Verstehen besondere Schwierigkeiten“ bereiten und „jede Auslegung dieser Stelle nicht mehr als ein Versuch sein kann.“ Jesus beginnt mit einer einleitenden These (W448):

„Und wenn jener kommt, wird er die Welt überführen in Bezug auf Sünde, Gerechtigkeit und Gericht.“ Das Wort „überführen“ weist auf den Zusammenhang eines Prozesses. Was im Evangelium beim Prozess Jesu zur Darstellung kommt – dass der verurteilte und hingerichtete Angeklagte doch der Sieger ist, wobei schon im Verfahren die Rollen eigenartig getauscht werden –, bringt der Beistand zur Manifestation in der Auseinandersetzung der Gemeinde mit der ihr feindlichen Welt. Diese Auseinandersetzung erscheint als ein Prozessgeschehen, das die Welt ins Unrecht und die Gemeinde ins Recht setzt. Das ist die Sicht, die Johannes seiner Leser- und Hörerschaft vermitteln will. Die „Welt“ sieht das ganz anders.

Wieder einmal definiert Wengst nicht genau, wer oder was hier mit „Welt“ gemeint sein soll. Er scheint einerseits ein Gegenüber von „Welt“ und „Gemeinde“ voraussetzen, wobei die „Welt“ Menschen umfasst, die den Mitgliedern der Gemeinde feindlich gegenüberstehen, andererseits sind es offenbar auch Vertreter der „Welt“, die Jesus anklagen, verurteilen und hinrichten, während tatsächlich sie selbst das über Jesu verhängte Urteil verdienen. Außerdem fällt mir auf, dass er mit keinem Wort die Begriffe *hamartia*, *dikaiosynē* und *krisis* in ihrer Bedeutung näher unter die Lupe nimmt, sondern einfach ihre übliche Übersetzung „Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ übernimmt.

Wengsts Auslegungsversuch läuft darauf hinaus (W448f.), dass die

von Johannes vermittelte Sicht ... also wiederum der Stabilisierung der eigenen Gruppe in ihren sie bedrängenden Erfahrungen [dient], in denen sie sich von der Mehrheit distanziert sieht. Das kann zu ideologischer Verhärtung führen und Distanz auch da behaupten lassen, wo sie möglicherweise gar nicht gegeben ist. Darauf ist zu achten, wenn das Überführen der Welt durch den Beistand unter einzelnen Gesichtspunkten entfaltet wird.

Diese Formulierungen lassen darauf schließen, dass Wengst in diesem Abschnitt ausschließlich oder vorwiegend den Konflikt der johanneischen Gemeinde mit der ihr feindselig gegenüberstehenden jüdischen Mehrheit widergespiegelt sieht. Auch ob das wirklich der Fall ist, wird zu prüfen sein.

Nach Vers 9 (W449) überführt der Beistand „die Welt ‚in Bezug auf Sünde, insofern als man nicht an mich glaubt‘“, was nahelegt, wie es Schnackenburg¹¹¹⁶ formuliert,

dass „der Unglaube [...] die Sünde schlechthin“ sei, dass „‚Sünde‘ im eigentlichen Sinn darin besteht, an Jesus nicht zu glauben, der Unglaube gegenüber Jesus also die eigentliche Sünde ist“.

Das wird (Anm. 144) „[b]esonders scharf ... – in Zwangslogik – von Wilckens¹¹¹⁷ herausgestellt:

„Das Nein des Unglaubens gegenüber Jesus ist Sünde im eigentlichen Sinn. Sünde ist ihrem Wesen nach Ungehorsam gegen Gott. Ist es aber Gott, der Jesus in die Welt gesandt hat, um allen an ihn Glaubenden Leben zu geben (3,16), dann ist jedes definitive Nein gegen Jesus definitives Nein gegen Gott. Denn Gott und Jesus sind eines“.

Wenn diese Zwangslogik stimmt und von uns Christen auch heute noch als verbindlich übernommen wird, dann wären, so Wengst (W449)

„die Juden“ einmal mehr Prototypen des Unglaubens und damit auch die „eigentlichen“ Sünder. Demgegenüber ist daran zu erinnern, dass nach 12,44 die an Jesus Glaubenden gerade nicht an ihn glauben, sondern an den, der ihn geschickt hat. Und es wäre wahrzunehmen, dass Gott, der Jesus geschickt hat, Israels Gott ist und bleibt. So wäre „die eigentliche Sünde“ die Missachtung des ersten Gebots und also jedwede Art von Götzendienst. Diese Linie ist im Johannesevangelium angelegt, aber nicht ausgeführt. Dass das nicht geschieht, ist situations- und erfahrungsbedingt.

1116 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 148. Auf weitere Zitate Schnackenburgs verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

1117 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 251.

Diese Einschätzung setzt voraus, dass es der johanneischen Gemeinde auf Grund ihrer Erfahrungen von Ausstoßung und Verfolgung nicht möglich war, die nach wie vor bestehenden Gemeinsamkeiten mit der jüdischen Mehrheit wahrzunehmen und auszusprechen. Es ist die in Vers 2 „angesprochene Erfahrung ...“, die Johannes so reden lässt, wie er es tut“:

Wie er in Kap. 8 „die Juden“ auf die Tötungsabsicht festlegt, so sieht er hier die jüdische Welt aufgrund gemachter Erfahrungen nur in ihrem negativen Verhalten gegenüber der Gemeinde. Löst man die Aussagen des Johannes aus diesem Zusammenhang und spricht gegen inzwischen gemachte andere Erfahrungen weiterhin vom „Unglauben der Juden“, werden sie zur bloßen Ideologie.

Hier scheint das Wort „Welt“ von Wengst also eindeutig als „die jüdische Welt“ definiert zu sein, gegenüber der die „Gemeinde“ eine Art richtender Funktion ausübt:

Die Frage, wie denn der Beistand, die Geisteskraft, es aufdeckt, dass Sünde im Unglauben gegenüber Jesus besteht, beantwortet Schnackenburg [148] so: „Durch die glaubende Gemeinde!“ Sie, die sozusagen Produkt der Geisteskraft ist, erfährt die Feindschaft der sie umgebenden Welt und sieht deren sie treffende Taten in ihrem Glauben an Jesus begründet. So führt sie diese Taten auf den Unglauben gegenüber Jesus zurück, der damit zur „Sünde schlechthin“ wird.

Indem Wengst damit das Stichwort *hamartia*, „Sünde“, durch Johannes praktisch mit dem Unglauben gegenüber Jesus gleichgesetzt sieht, aus dem die feindseligen Taten gegen die an Jesus Glaubenden hervorgehen, setzt er grundlegend eine Definition von *hamartia* voraus, die sich auf den Bereich ethisch-moralischer Taten aus religiöser Motivation bezieht.

Nach Vers 10 überführt der Beistand „die Welt weiter ‚in Bezug auf Gerechtigkeit, insofern als ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht‘“. Dazu fragt Wengst:

Inwiefern liegt darin, dass Jesus zum Vater geht, ein Erweis von Gerechtigkeit? Er geht ja in den Tod. Er geht so in den Tod, dass er unschuldig verurteilt und hingerichtet wird. Ihm geschieht bitteres Unrecht. Indem gerade dieser Gang in den Tod als Gang zum Vater dargestellt wird – zum Vater, der ihn verherrlicht (13,31f.) –, ist damit zugleich gesagt, dass er doch zum Recht kommt, dass ihm Gerechtigkeit widerfährt. Schon in 8,50 wurde deutlich, dass Gott der Richter ist, der dem in die Niedrigkeit des Kreuzes gehenden Jesus zum Recht verhelfen wird.

Wengst ist davon überzeugt, dass damit „hier die biblisch-jüdische Tradition von der Gerechtigkeit Gottes aufgenommen“ ist (W449f.), „dass Gott denen zum Recht verhilft, die Unrecht erleiden – den Einzelnen im Volk (vgl. nur Ps 103,6) und dem Volk Gottes im Ganzen (vgl. nur Jer 51,10).“

Eine solche Auslegung ist nachvollziehbar, allerdings gebe ich zu bedenken, dass in den von Wengst zitierten Schriftstellen das Wort *zədaqah* von Martin Buber¹¹¹⁸ gar nicht mit „Gerechtigkeit“, sondern mit „Bewahrheiten“ bzw. „Bewährung“ wiedergegeben wird (gerade hier wurde es übrigens nicht einmal in der Septaginta mit *dikaiosynē* ins Griechische übertragen). Zur Verdeutschung der Schrift weist Buber grundsätzlich darauf hin, dass die Übersetzung von *zədaqah* mit „Gerechtigkeit“ die schriftgemäße Grundbedeutung dieses Wortes einengt:

„*Zedek* ... bedeutet die Zuverlässigkeit eines Handelns einem äußeren oder inneren Sachverhalt gegenüber; einem äußeren gegenüber, indem es ihn zur Geltung bringt, ihm Raum schafft, ihm sein Recht werden läßt; einem inneren, indem es ihn verwirklicht, ihn aus der Seele in die Welt setzt. Der einzige deutsche Wortstamm, der beiden Bedeutungen Genüge tut [wogegen das dem Stamm *schafat* entsprechende ‚Recht‘ nur auf die erste trifft], ist ‚wahr‘: Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Bewahrheitung [des Unschuldigen im Gericht], Wahrspruch, Wahrbrauch [der mit ehrlicher Intention getane Brauch], Bewährung stecken den Umfang des Begriffes ab.“

In meinen Augen dürfte diese Bedeutung von *zədaqah* im Hintergrund des Wortes *dikaiosynē* dem jüdisch-messianischen Evangelisten Johannes noch vertraut gewesen sein, so dass zu Wengsts Auslegung zumindest noch Fragen offen bleiben.

Wieder fragt Wengst (W450), auf welche Weise „der Beistand, die Geisteskraft, diese Gerechtigkeit“ aufdeckt. Und wiederum antwortet er: „durch die Gemeinde“, da es in Vers 10 heißt: „insofern als ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht“. Das erläutert er folgendermaßen mit einem abschließenden Zitat von Thyen (T664):

Jesu Schülerschaft, die ihn nicht mehr sieht, vertraut im Blick auf den im Evangelium erzählten Weg Jesu doch auf Gott (vgl. 20,29), der „*Recht und Gerechtigkeit schafft für alle Bedrängten*“ (Ps 103,6). Und sie praktiziert selbst diese Gerechtigkeit im Halten des Vermächtnisses Jesu. „Ob sie diese Gerechtigkeit indes wirklich praktiziert, ist freilich eine andere Frage. Sicher ist nur, daß sie das tun sollte, weil allein daran erkannt werden kann, daß sie Jesu Jüngerschaft ist.“

In der Aussage, dass Jesu Schülerschaft „ihn nicht mehr sieht“, meint Wengst (Anm. 147) „keinen Widerspruch zu 14,19 oder 16,16-19 konstatieren“ zu müssen, denn

Johannes lässt in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Aspekte des Wortes „sehen“ anklingen. Hier betont er, dass es jenseits der österlichen Erscheinungserfahrungen kein Sehen Jesu im eigentlichen Sinn gibt.

1118 Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Gütersloh 2007, 835, zum Buch „Preisungen“ 103,6, und 629, zum Buch „Jirmejahu“ 51,10. Das nachfolgende Zitat steht im Anhang dieser Ausgabe der Schrift in dem Text von Martin Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, 1108.

Hier treten die Verstehensschwierigkeiten des Textes, auf die Wengst eingangs verwiesen hatte, besonders deutlich zutage, denn das Nicht-mehr-Sehen Jesu kann jedenfalls nur auf Umwegen Jesu Gerechtigkeit aufdecken: Einerseits muss hier der Glaube von 20,29 im Hintergrund stehen, der kein Sehen voraussetzt; andererseits soll sich dieser Glaube, von dem ausdrücklich hier gar keine Rede ist, auf den Gerechtigkeit schaffenden Gott richten, und sich zugleich in der Praxis dieser Gerechtigkeit verwirklichen.

Nach Vers 11 schließlich (W450)

überführt der Beistand die Welt „in Bezug auf Gericht, insofern als der Herrscher dieser Welt gerichtet ist“. Hier ist aufgenommen, was 12,31 und 14,30 gesagt wurde. Gerade im Tod Jesu, wo das Unrecht gewalttätiger Macht zu seinem Triumph zu kommen scheint, setzt es sich doch nicht durch, sondern läuft sich tot und wird überwunden, weil Jesus nicht allein, sondern der Vater bei ihm ist (8,16.29).

An dieser Stelle scheint es mir, als ob Wengst die Überführung der „Welt“ im Blick auf „Gericht“ nicht sehr viel anders einschätzt als im Blick auf „Gerechtigkeit“. In beiden Fällen geht es ihm zufolge um das „Unrecht gewalttätiger Macht“, dass Jesus angetan wird, mit dem Unterschied, dass hier vom Gericht über den „Herrscher dieser Welt“ die Rede ist. Dazu hebt Wengst besonders hervor (Anm. 149), dass nach Dettwiler¹¹¹⁹

nicht vom Gericht über „die Welt“ die Rede ist, sondern über den „Herrscher der Welt“. Damit werde „der Welt [...] ein positives Moment zugesprochen [...], nämlich die Befreiung von der sie bestimmenden Macht des Bösen“, was sie „wiederum zur Adressatin des durch die Gemeinde verkündigten Gerichts- und Heilswortes“ mache.

Somit wird deutlich, dass nach Wengst in Johannes 16,8-11 von der „Welt“ nicht nur im Blick auf „die jüdische Welt“ oder als des Inbegriffs „gewalttätiger Macht“ die Rede ist, sondern auch im Sinne der Menschenwelt, die sich nach Befreiung sehnt.

Ohne dazu auf einen Anhalt am hier vorliegenden Text zu verweisen, geht Wengst einfach davon aus (W450), dass auch hier

der Beistand, die Geisteskraft, dieses Gericht durch die Gemeinde aufdeckt. Sie erweist es, sie zeigt die Nichtigkeit des „Herrschers dieser Welt“, indem sie sich seinem Einfluss verweigert, indem sie sich in ihrem Verhalten von Unrecht und Gewalt nicht bestimmen lässt. Bleibt sie trotz der sie treffenden Feindschaft bei Jesus, bleibt sie in der Liebe (vgl. 15,10), so gibt sie Zeugnis für das, was wirklich gilt.

1119 Wengst zitiert Andreas Dettwiler, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters, Göttingen 1995, 227.

Nachdem auf diese Weise „in V. 8-11 die Funktion des Beistands gegenüber der Welt beschrieben“ wurde, kommt Wengst zufolge „in V. 12-15 seine Funktion gegenüber der Gemeinde in den Blick“. Dabei deutet er Jesu Wort in Vers 12 als Einleitung dieser weiteren Ausführungen über den Parakleten, ohne in Erwägung zu ziehen, dass diese Aussage sich genau so gut auch als Abschluss der vorigen Passage lesen lässt:

„Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen.“ Nach Bauer¹¹²⁰ vertritt Johannes „hier die Überzeugung, daß, was der irdische Herr die Seinen gelehrt hat, nicht den Charakter der abschließenden Offenbarung zeigt, sondern eine Ergänzung verträgt, einer solchen bedarf“. Das trifft jedoch nicht den hier gemeinten Sachverhalt. Wie der Beistand nach 14,26 an alles erinnert, was er gesagt hat, so spricht er auch nach dem Folgenden nur das, was er hört; und was er kündigt, entnimmt er dem, was Jesus gehört.

Dazu verweist Wengst (Anm. 151) auf die drastischen Worte Martin Luthers:¹¹²¹

„Der heilige Geist hat ein Maß, wie weit er predigen soll, und nicht weiter. Darum ist eine Kirche, die anders lehrt als Christus, nicht die christliche Kirche, sondern des Teufels leidige Hure.“

Worin aber besteht dann (W450) der „Unterschied zwischen dem Reden Jesu und dem Reden des Beistands“? Nach Wengst kann (W451)

die Schülerschaft Jesu vor Ostern nicht verstehen ..., was Jesus sagt, tut und erleidet. Was sie vor allem jetzt nicht ertragen könnte, wären Ankündigungen über Jesu Leiden und Tod. Es ist auffällig, dass sich im Johannesevangelium solche Ankündigungen nicht finden. Ohne die österliche Perspektive, die die Schüler in der vorgestellten Situation nicht haben, böten sie einen unerträglichen Blick auf ein aussichtsloses Ende. Was demgegenüber der Beistand leistet, ist die aus österlicher Perspektive erfolgende Erschließung dessen, was Jesus gesagt, getan und erlitten hat, die je neu erfolgen muss. So gelesen, besteht auch kein Widerspruch zu 15,15, wonach Jesus alles vom Vater Gehörte seinen Schülern kundgetan hat: „Jesus hat *alles* gesagt, aber dieses ‚*Alles*‘ muß jeder Jüngergeneration neu erschlossen werden.“¹¹²²

[2. Dezember 2022] Anders als Wengst setzt sich Hartwig Thyen (T659) zunächst mit dem „scheinbare[n] Widerspruch“ auseinander, dass nach 14,17 „der Kosmos“ den Parakleten „nicht empfangen könne, weil er ihn im Gegensatz zu den Jüngern weder sehe noch erkenne (14,17)“, während es in 16,8 nun heißt,

1120 Wengst zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Aufl. 1933, 197.

1121 Wengst zitiert D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 4: Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte, hg. v. Erwin Mühlhaupt, bearb. v. Eduard Ellwein, Göttingen 1954, 506.

1122 So zitiert Wengst Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 314. Auf ein weiteres Zitat von Schenke verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

der Paraklet werde den Kosmos bezüglich dessen, was Sünde, was Gerechtigkeit und was Gericht ist, ins Unrecht setzen, oder er werde ihm demonstrieren, was diese Trias in Wahrheit bedeute: *ekeinos elenchei ton kosmon peri hamartias kai peri dikaiosynēs kai peri kriseōs* {jener wird der Welt demonstrieren, was es um Sünde, um Gerechtigkeit und um Gericht ist}. Gleichwohl wäre es aber töricht zu fragen, wie denn ein Geist eine Welt soll überführen können, den diese weder zu sehen noch zu erkennen vermag. Denn zum einen ist *kosmos* bei Johannes ein höchst ambivalentes Lexem, dessen jeweilige Bedeutung nur der Kontext erschließt. Darum muß hier daran erinnert werden, daß es Gottes Liebe zum Kosmos ist, die ihn zur Gabe seines Sohnes bewegte, und daß er diesen Sohn ebenso wie ja wohl auch jenen ‚anderen Parakleten‘ nicht in die Welt gesandt hat, *hina krinē ton kosmon, all’ hina sōthē ho kosmos di’ autou* {dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde} (3,17). Und zum anderen vollzieht sich das Zeugnis des Geistes für Jesus ja nicht nur neben, sondern zugleich auch in, mit und unter dem Zeugnis der Jünger, die sehr wohl sichtbar sind und an deren Liebe zueinander der *kosmos* sie doch als Jesu Jünger erkennen soll (13,34f).

Zu der von Thyen betonten Schwierigkeit, die Bedeutung von „Welt“ im Johannes-evangelium angemessen zu bestimmen, gehört auch die Frage, ob sich die Verse 8-11 überhaupt an die „Welt“ richten oder nicht doch nur an die Jünger Jesu. Dazu schreibt Thyen (T559f.), der selber, wie gesagt, die gesamte Passage bis Vers 15 „als die vierte, letzte und umfassendste der Verheißungen des Parakleten“ begreift:

De la Potterie¹¹²³ unterscheidet innerhalb dieser Passage die V. 7-11 als die *vierte* von V. 12-15 als *fünfte* und letzte der Paraklet-Verheißungen. Sofern die Tätigkeit des Parakleten in den V. 7-11 auf den *kosmos* gerichtet ist (*elenchei ton kosmon* {er wird die Welt überführen}), während in den V. 12-15 wieder seine Relation zu den Jüngern im Zentrum steht, könnte man tatsächlich so unterscheiden. Doch de la Potterie bezieht die V. 7-11 gerade *nicht* auf das Forum der Weltöffentlichkeit, sondern deutet sie als [410] „die Demonstration der Schuldhaftigkeit der Welt durch den Parakleten, die sich nur in den Herzen der Jünger abspielt“. Das aber macht seine eigene Unterscheidung zweier Verheißungen fragwürdig. Im Anschluß an Berrouard¹¹²⁴ bezweifelt er nämlich, daß es sich bei diesem ‚Überführen der Welt‘ *primär* überhaupt um das Zeugnis des Parakleten vor dem *kosmos* und/oder um das geistvermittelte Zeugnis

1123 Thyen bezieht sich auf Ignace de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*: AnBib 73, Rom 1977, 399ff. u. 422ff. Das oben mit der Seitenzahl [410] bezeichnete und von mir ins Deutsche übersetzte Zitat lautet im Original:

„la démonstration de la culpabilité du monde par le Paraclet, qui se passe uniquement dans le coeur des disciples“.

1124 Hier verweist Thyen auf M. F. Berrouard, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant* (Jean 16,8-11), RSPT 33 (1949), 361-389.

der Jünger vor Synagogen und Herrschenden handeln könne, wie in den synoptischen Verfolgungslogien. Denn auch wenn von dem Parakleten hier gesagt werde: *ekeinos elenchei ton kosmon* {jener überführt die Welt}, dürfe man darüber doch nicht übersehen, daß er auch hier *nicht in die Welt* gesandt werde, sondern daß Jesus verspricht, ihn zu seinen Jüngern zu senden (*pempsō auton pros hymas* {ich werde ihn zu euch senden}). Darum will de la Potterie die Passage in dem Sinne verstehen, daß der Geist den Jüngern als *testimonium internum* {inneres Zeugnis} die Sünde der Welt aufdecken und sie dadurch allererst zu Zeugen Jesu machen wird. Doch dabei übersieht er, daß nach V. 8 doch der *kosmos* der Adressat des parakletischen *elenchein* {Überführens} ist und nicht etwa die Jünger.

Von dieser „einseitigen Interpretation“ de la Potteries will Thyen allerdings immerhin „einen Nebenton der Verheißung“ gelten lassen, den er „hörbar gemacht“ hat:

Denn unter dem Gesichtspunkt der *elenxis* {Überführung} des *kosmos* durch den Parakleten *peri dikaiosynēs* {im Blick auf die Gerechtigkeit} erklärt Jesus: *hoti pros ton patera hypagō kai ouketi theōreite me* {sofern ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht} (V. 10). Zu dieser unvermittelten Anrede der Jünger mit dem auffälligen *theōreite me* {ihr seht mich} hatte schon Bultmann¹¹²⁵ bemerkt: „Es könnte ja auch heißen: *hoti ouketi theōrousin me* {sie sehen mich nicht mehr}. Aber die Paradoxie des Sieges wird durch das *theōreite me* {ihr seht mich} viel stärker zum Ausdruck gebracht, indem vom Standpunkt der Jünger aus geredet wird: sie sollen wissen, daß gerade die Tatsache, daß sie ihn nicht mehr sehen, sein Sieg ist“.

Da in den nun folgenden Versen 9-11 nach Bultmann [434] das „*hoti* ... natürlich jedesmal explikativ {erläuternd}, nicht begründend gemeint“ ist, übersetzt es Thyen „mit ‚sofern‘“. Carson¹¹²⁶ übersieht dagegen in Thyens Augen „den abstrakten Charakter der drei artikellosen Lexeme *hamartia*, *dikaiosynē* und *krisis*“, sondern nimmt „sie als konkrete Beschreibungen des verlorenen Zustandes der Welt“ und begreift „das dreifache *hoti* jeweils als kausale Konjunktion („er wird die Welt *ihrer* Sünde, *ihrer* Gerechtigkeit und *ihrer* Gerichturteils überführen“).

Da nach Thyen alle drei Erläuterungen, die „durch *hoti*“ erfolgen, „auf den Weg und den Sieg Jesu bezogen sind“, stimmt Thyen Thüsing¹¹²⁷ zu,

1125 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 435, Anm. 2. Auf weitere Bultmann-Zitate dieses Abschnitts verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

1126 Thyen beruft sich auf Donald A. Carson, The Function of the Paraclete in John 16,7-11, JBL 98 (1979), 558ff. Das oben von mir übersetzte Zitat steht auf S. 565:
„he will convict the world of *its* sin, *its* righteousness, and *its* judgment“.

1127 Thyen zitiert Wilhelm Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, NTA 26, 1/2, Münster, 2. Aufl. 1970, 143f.

der ganz zutreffend auf die Parallelität des *martyrein* {Bezeugen} des Parakleten in 15,27 mit seinem *elenchein* {Überführen} in unserer Passage verweist und daraus schließt, daß „das *elenchein* als Bezeugen des Unrechts der Welt durch denselben Akt (geschieht), der positiv Bezeugung Jesu und seines Sieges ist“, und daß gerade deshalb „auch dieses *elenchein* (bei dem als Objekt vor allem die den Glauben Verweigernden im Blick stehen) noch ein *martyrein* ist, das auf die Weckung des Glaubens hingeordnet ist“. ... Darum sind die V. 8-11, die vom *elenchein ton kosmon peri hamartias kai peri dikaiosynēs kai peri krisēōs* {Überführen des Kosmos wegen der Sünde und wegen der Gerechtigkeit und wegen des Gerichts} reden, nichts anderes als die negative Kehrseite des positiven Zeugnisses des Parakleten und der Jünger für Jesus von 15,26f... Und wie die durch die österliche Gabe des Geistes ausgerüsteten und als seine Zeugen in die Welt gesandten Jünger Jesu (20,21f), so setzt auch der Paraklet mit seiner *elenxis* {Überführung} des *kosmos* nur fort, was schon die Kehrseite von Jesu eigenem Wirken durch seine Worte und seine Taten war: vgl. nur Jesu eigenes Resümee seiner öffentlichen Wirksamkeit in 12,44ff sowie in 3,19ff; 5,45; 8,46; 9,39ff; 15,22ff ...).

Da also „das *elenchein* {Überführen} des *kosmos* durch den Parakleten nur die negative Kehrseite seines positiven und die Welt zum Glauben rufenden *martyrein* {Bezeugens}“ ist, darf man Thyen zufolge nicht, wie es Dietzfelbinger¹¹²⁸ tut (T660f.) „diese beiden Seiten ... auseinanderreißen und zur Funktion seiner *elenxis* {Überführung} erklären: „Seine Aufgabe besteht also nicht im Gewinnen von Menschen. Hier wird nicht missioniert, sondern gerichtet“.

Konkret zu Vers 9 schreibt Thyen (T661):

Was es um Sünde ist, wird der Paraklet daran aufdecken, daß sie nicht an Jesus glauben (*hoti ou pisteusousin eis eme*: V. 9). Dabei nimmt der Erzähler mit dem Plural *sie glauben nicht* die Rede von denen wieder auf, von denen Jesus zuletzt gesagt hatte: „Aber das alles werden sie euch antun, weil sie weder meinen Vater noch mich anerkennen“ (16,3). Statt sich von dem Wort: „Grundlos haben sie mich mit ihrem Haß verfolgt“ (Ps 69,10), das in *ihrer* eigenen heiligen Schrift geschrieben steht, zur Umkehr bewegen zu lassen, haben sie es an dem gerechten Jesus ganz buchstäblich zur *Erfüllung* gebracht (15,21ff; s.o. z.St.).

In diesem Zusammenhang erinnert Thyen daran, dass sich die Jünger bereits „nach Jesu Reinigung des zum Kaufhaus gekommenen ‚Hauses seines Vaters‘ in Jerusalem (2,14ff) ... eines anderen Wortes aus eben diesem Psalm 69 ‚erinnert‘“ hatten. Dort

1128 Thyen zitiert Christian Dietzfelbinger, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden, WUNT 95, Tübingen 1997, 189. Auf ein weiteres Zitat von Dietzfelbinger in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

war in 2,17 das Wort vom Eifer um das Haus Gottes aus Psalm 69,10 im „Vorblick auf das tatsächliche Ende Jesu am Kreuz“ an Stelle der Vergangenheitsform „durch das Futurum *kataphagetai me* {wird mich verzehren}“ ausgedrückt worden:

Darum bezeichnen die Worte: *hoti ou pisteusousin eis eme* {sofern sie nicht an mich glauben}, primär nicht irgendein dogmatisches Defizit jener hier unbestimmt „sie“ Genannten, sondern damit zugleich ihr zutiefst ethisches Versagen. Zu lieben vermögen sie nur ihr Eigenes. Statt nach der Ehre Gottes zu trachten und seine Gebote zu halten, sind sie allein auf ihre eigene Ehre aus und verfolgen alles Fremde mit ihren grundlosen Haß. Darin *manifestiert* sich, daß sie nicht ‚an Jesus glauben‘. Denn allein daran, daß einer Jesu Gebote hält, die in seinem Liebesgebot gipfeln, vermag er zu erkennen, daß er ihn erkannt hat und an ihn glaubt (1Joh 2,3ff). Wird das nicht stets mitbedacht, dann ist es zumindest höchst mißverständlich, die Verweigerung des Glaubens an Jesus als die ‚Ursünde‘ des *kosmos* zu bezeichnen. Die beginnt vielmehr bereits im Paradies und dann mit dem Haß Kains, der *ek tou ponērou* {von dem Bösen} war und seinen Bruder ‚abschlachtete‘ (*esphaxen ton adelphon autou*: 1Joh 3,11f...).

Indem Thyen die Erwähnungen des Wortes *hamartia* im Johannesevangelium durchgeht, setzt er dessen übliche Übersetzung mit „Sünde“ voraus: Diese wird mit dem Ziel „der Erlösung des *kosmos*“ nach 1,29 von Jesus als dem „Lamm Gottes ... beseitigt“, was in 5,14 und 20,23 konkretisiert und in 1. Johannes 3,5 aufgenommen wird. In den Kapiteln 8 und 9 erscheint *hamartia* mehrfach als Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern (8,21.24.34.46; 9,34.41). Der im letzteren Vers (T662) vertretenen Anklage Jesu gegen die Pharisäer: „Wenn ihr doch wenigstens blind wäret, dann hättet ihr keine Sünde. Da ihr jetzt aber behauptet, wir sehen, bleibt eure Sünde bestehen“, stellt Thyen schließlich die „Aussage des scheidenden Jesus über die, die seine Jünger mit ihrem Haß verfolgen werden“ (15,22f.) gegenüber: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, dann hätten sie keine Sünde. Jetzt aber haben sie keine Entschuldigung mehr für ihre Sünde, (denn) wer mich haßt, der haßt auch meinen Vater“:

Die problematische Differenz zu 9,41 liegt darin, daß jetzt nicht wie dort gesagt wird, die Sünde derer, die behaupten, Sehende zu sein, und Jesus dennoch verwerfen, bleibe an ihnen haften, sondern daß es hier heißt, sie hätten überhaupt keine Sünde (*hamartian ouk eichosan*), wenn Jesus nicht gekommen und zu ihnen geredet sowie seine Werke vor ihren Augen getan hätte. Das läßt sich kaum anders als so verstehen, „daß die Sünde der Welt erst nach dem Gekommensein Jesu und in ihrer Entscheidung gegen Jesu Wort und Werk definitiv geworden ist“.¹¹²⁹ Weil aber mit dieser Entscheidung ja derjeni-

1129 So zitiert Thyen Takashi Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 135.

ge verworfen wird, der von Gott gesandt war, die Sünde der Welt zu beseitigen, kann das im Kontext unseres Evangeliums natürlich nicht heißen, daß die Sünde nicht schon vor Christus in der Welt gewesen wäre. So fährt Onuki ebd. denn auch fort: „Jesu Gekommensein und seine Zuwendung zur Welt setzen freilich ihre tatsächliche Verlorenheit einfach voraus“.

Anders als Onuki will Thyen „aus dieser isolierten Stelle“ allerdings nicht schließen, „daß für den Evangelisten die Sünde nicht schon in dieser Verlorenheit bestehe, sondern daß erst der Haß der Welt gegen Jesus und den göttlichen Liebesakt seiner Sendung ‚Sünde‘ genannt werden könne“, was Stenger¹¹³⁰ noch „schärfer formuliert“:

„Ohne dieses sein Kommen in Wort und Werk und ohne die damit gegebene Möglichkeit positiver wie negativer Stellungnahme gegenüber seiner Person gäbe es keine Sünde“.

Gegen Onuki und Stenger führt Thyen ins Feld, dass „für Johannes ... der *diabolos* {Teufel} als *archōn tou kosmou toutou* {Fürst dieser Welt} schon *ap' archēs* {von Anfang an} ein *anthrōpoktonos* {Menschenmörder} (8,44; vgl. 1Joh 3,11ff)“ war, und dass „bereits Abraham, der derartige vom Haß inspirierte Werke nicht getan hat (8,40), ... den Tag Jesu voller Freude gesehen (8,56)“ hat:

Sünde gibt es also nicht erst *post Christum natum* {nach der Geburt Christi} in der Welt, sondern bereits *ap' archēs* {von Anfang an}, so wahr das im Fleischgewordenen erschienene und Sünder von Gerechten scheidende Licht den Menschen immer schon leuchtete. Nicht „solange“ (*heōs*), sondern „Jedesmal“ (*hotan*), wenn ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt“, hatte Jesus seinen Jüngern erklärt (9,5; s. o. z.St.).

Etwas verspätet, aber durchaus passend zur Kritik an einer christlich verengten Definition von Sünde als Unglauben gegenüber Jesus lässt Thyen seine Auslegung von 16,9 mit einer „nachdenklichen Anmerkung“ von Ludger Schenke [307] zum in Johannes 15,21-25 ausgedrückten angeblich grundlosen Hass jüdischer Kreise auf Jesus und seine Anhänger ausklingen:

„Der Text legt die Annahme nahe, daß der Autor und seine Leser wegen religiöser Auseinandersetzungen unter den Gewalttätigkeiten einer jüdischen Mehrheit zu leiden hatten. Dafür suchen sie nach Gründen und finden keine. Aber Vorsicht vor Verurteilung! Nur etwa 200 Jahre später werden sich die Verhältnisse umgekehrt haben und eine friedliche jüdische Minderheit wird durch eine staatlich protektionierte christliche Mehrheit bedrängt werden, Jahrhunderte lang mißachtet, verfolgt und fast ausgerottet sein. Deshalb dürfte sich das Urteil Jesu im JohEv längst gegen die ‚Christen‘ gewendet haben und jetzt ihnen den Vorwurf grundlosen *Gotteshasses* entgegenhalten“.

1130 Thyen zitiert Werner Stenger, DIKAIOSYNĒ IN JO. XVI 8,10, NT 21 (1979), 6.

Zur Auslegung von Vers 10 geht Thyen (T663) nochmals grundsätzlich auf die Verwendung des Wortes *elenchein* {Überführen} im Zusammenhang „mit Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ ein, wozu in seinen Augen „ein Doppeltes klar“ ist. Erstens ist diese Vorstellung „in der jüdischen Apokalyptik beheimatet“, was sich zum Beispiel im Judasbrief 14f. zeigt, demzufolge

Henoch prophezeit habe: „Siehe, es kommt der Herr mit seinen heiligen Myriaden, um über alle zu Gericht zu sitzen (*poiesai krisin kata pantōn*) und jeden Menschen wegen aller seiner gottlosen Werke anzuklagen“ (*kai elenxai pasan psychēn peri pantōn tōn ergōn asebeias autōn...*). ... Dieser feste apokalyptische Zusammenhang zeigt, daß im eschatologischen Gericht die Scheidung der *Sünder* von den *Gerechten* erfolgt. Darum müssen die Lexeme *hamartia* {Sünde} und *dikaiosynē* {Gerechtigkeit} auch in unserer Passage wohl der Bezeichnung dieser Alternative dienen. Auch die durch das Zeugnis des Parakleten heraufgeführte *krisis* {Gericht} scheidet also die Sünder von den Gerechten ...

Zweitens aber zeigen Thyen zufolge „die drei *hoti*-Explikationen von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht, daß der Paraklet, was es um diese Trias ist, an Jesus und seinem Weg zum Vater erweisen wird.“

Konkret zu Vers 10 wendet sich Thyen gegen den Vorschlag von Hatch,¹¹³¹

dikaiosynē {Gerechtigkeit} hier im Sinne des paulinischen Gedankens der gnadenhaften Rechtfertigung des Sünders zu begreifen, „wonach der Gläubige gerechtfertigt oder von seinen Sünden freigesprochen wird, indem Christus als sein Fürsprecher vor dem Vater im Himmel für ihn eintritt“.

Dagegen spricht schon, dass an keiner Stelle „im gesamten *Corpus Iohanneum*“ das „mit 39 Vorkommen im NT und zumal für die paulinische Theologie bezeichnende Verbum *dikaioō* {rechtfertigen} (25mal!)“ auftaucht, und auch von „den insgesamt 92 Vorkommen des Lexems“ *dikaiosynē*

im gesamten NT, davon 50 allein bei Paulus, finden sich in unserem Evangelium nur zwei, nämlich hier und in V. 8; dazu kommen noch drei für die Deutung unserer Passage gewichtige Vorkommen in 1Joh 2,29; 3,7 und 3,10. Ähnlich wie hier, wo *dikaiosynē* offensichtlich das Oppositum {Gegensatz} zu *hamartia* {Sünde} ist, wird das Adjektiv *dikaios* {gerecht} im 1Joh gebraucht, wo etwa von Kain gesagt wird: *ta erga autou ponēra ēn, ta de tou adelphou autou dikaiā* {seine Werke waren böse, aber die seines Bruders gerecht} (3,12), wo Jesus im Sinne seiner Sündlosigkeit als der ‚Gerechte‘ bezeichnet wird (1,9; 2,1.

1131 Thyen zitiert Edwin Hatch, *The Meaning of John 16,8-11*, HthR 14 (1921), 105, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„according to which the believer is justified, or acquitted of his sins, through the pleading of Christ as his advocate in presence of the Father in heaven“.

29; 3,7), und 3,7: *ho poiōn tēn dikaiosynēn dikaios estin, kathōs ekeinos dikaios estin* {Wer die Gerechtigkeit tut, der ist gerecht, wie auch jener gerecht ist}.

Stattdessen verwendet „Johannes an Stellen, wo man das Lexem *dikaïosynē* erwartet, das Nomen *alētheia* {Wahrheit}“, etwa in 3,21; 4,23f.; 8,32.44; 14,6; 17,17.19; 18,37f., worauf Lindars¹¹³² hinweist. Aus all dem folgert Lindars treffend, dass hier „keine unmittelbare Abhängigkeit von Paulus“ vorliegt. Vielmehr haben „Paulus und Johannes den genannten apokayptischen Hintergrund je auf ihre Weise verarbeitet“. Überhaupt hält Thyen unter den (T664) vielen umstrittenen Interpretationen „der *elenxis* {Überführung} des Kosmos durch den Parakleten bezüglich Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ... diejenige von Lindars für die plausibelste“ und gibt sie folgendermaßen wieder (T663f.):

Seiner Meinung nach macht der Satz über die *dikaïosynē* {Gerechtigkeit} deutlich, daß es nicht das bloße Glauben an Jesus ist, das von den Sünden befreit, sondern, daß es darauf ankommt, *was* einer glaubt: „Es ist die Tatsache, dass Gott zum Heil der Menschen gehandelt hat (3,16), und dass der Glaube nicht nur eine intellektuelle Zustimmung ist, sondern dass man sich Gott anvertraut, eben weil er es getan hat“. Wie in den apokalyptischen Prätexten sieht Lindars *dikaïosynē* als das positive Gegenüber von *hamartia* {Sünde}, so daß nur derjenige sich im Gericht – d. h. hier: im *elenchein* {Überführen} des Parakleten – als Gerechter erweisen wird, der an die Vollendung des göttlichen Erlösungswerkes durch Jesu Hingehen zum Vater glaubt und diesen Glauben durch die ihm entsprechende Praxis sichtbar macht. Die Worte: *kai ouketi theōreite me* {und ihr mich nicht mehr seht}, deutet Lindars dementsprechend so: „d. h. ihr bleibt in der Welt, um diese Tatsache bekannt zu machen und sie so in das Leben der Menschen einzubringen. Denn in der Sendung der Jünger überführt der Paraklet die Welt, indem er die Herzen der Menschen dem Urteil aussetzt, das je nach ihrer Reaktion auf die eine oder andere Weise ausfällt“.

In seinen eigenen Worten fasst Thyen seine Interpretation von Vers 10 noch einmal so zusammen:

Da der *kosmos* nach Joh 14,17 den Geist der Wahrheit weder zu empfangen, noch zu sehen oder zu erkennen vermag, müssen es nach 15,27 die Jünger

1132 So zitiert Thyen Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 502. An gleicher Stelle bzw. auf S. 503 sind diese beiden im folgenden Absatz oben von mir übersetzten Zitate zu finden:

„It is the fact that God has taken action for the salvation of men (3,16), and that belief is not merely intellectual assent but a matter of entrusting oneself to God on the grounds that he has done so“.

„i. e. you will remain in the world to make known this fact, and so to bring it to bear upon the lives of men. For it is in the mission of the disciples that the Paraclete convicts the world, exposing men's hearts for the verdict one way or the other, according to their response“.

sein, die ihm Gestalt und Stimme verleihen, oder besser: in denen er sich sichtbar, hörbar und – da der geliebte Jünger ja einer aus ihrer Mitte ist – auch lesbar machen wird.

Dazu zitiert Thyen den oben von mir besprochenen Satz von Wengst (W450): „Jesu Schülerschaft, die ihn nicht mehr sieht, vertraut im Blick auf den im Evangelium erzählten Weg Jesu doch auf ‚Gott ..., der Recht und Gerechtigkeit schafft für alle Bedrängten‘ (Ps 103,6); und sie praktiziert selbst diese Gerechtigkeit im Halten des Vermächtnisses Jesu“, und kommentiert ihn mit dem dort seinerseits von Wengst zitierten Satz (T664):

„Ob sie diese Gerechtigkeit indes wirklich *praktiziert*, ist freilich eine andere Frage. Sicher ist nur, daß sie das tun sollte, weil allein daran erkannt werden kann, daß sie Jesu Jüngerschaft ist (13,35).“

In Vers 11 wird nach Thyen „der Paraklet den Kosmos auch darüber ins Bild setzen ..., was es um das Gericht ist“, denn, wie

das Perfekt *kekritai* {ist gerichtet} zeigt, ist die definitive Verurteilung des Fürsten der Welt, die das *elenchein* {Überführen} des Parakleten ans Licht bringen wird, zwar in der Vergangenheit erfolgt, als Jesus durch seinen Tod hindurch zu seinem Vater ging, aber sie bleibt fortan das jede neue Gegenwart bestimmende Geschehen. Im Futurum hatte Jesus zuvor schon einmal erklärt: Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt nach außen hinausgestoßen werden 12,31: *nyn ho archōn tou kosmou toutou eblēthēsetai exō* (s. o. z. St.). Und in 14,30 hatte er mit dem Nahen des Fürsten der Welt begründet, daß er vieles nicht mehr mit seinen Jüngern bereden könne (s. o. z. St.).

Auch an dieser Stelle zitiert Thyen zustimmend Wengst (W459) und geht wie dieser ohne weiteren Anhalt am Text davon aus, dass „der Beistand ... dieses Gericht durch die Gemeinde aufdeckt..., indem sie sich in ihrem Verhalten von Unrecht und Gewalt nicht bestimmen lässt.“

Alles in allem entspricht Thyens Deutung der Verse 8-11 insofern ziemlich genau derjenigen von Wengst, als die „Welt“ durch das in der Praxis der Gerechtigkeit bewährte Zeugnis der Nachfolger Jesu ihrer Sünde überführt werden soll, die als Gegensatz zur göttlichen Gerechtigkeit zu verstehen ist und sich im Unglauben gegenüber Jesus manifestiert. Dabei scheint Thyen die „Welt“ als letzten Endes für dieses Zeugnis erreichbar anzusehen, sie ist, abgesehen von ihrem *archōn* {Fürsten, Herrscher} nicht einfach dem Gericht verfallen.

In Vers 12 sieht Thyen – wieder wie Wengst – den Beginn eines neuen Abschnitts, in dem nach der Klärung „über das richterliche Wirken des Parakleten der Welt gegenüber ... nun die Explikation seiner Funktionen innerhalb der Jüngerschaft“ folgt.

Merkwürdig ist aber, dass er den Satz: „Ich habe euch noch vieles zu sagen, doch das

könnt ihr jetzt noch nicht ertragen“ als Einleitung des Folgenden betrachtet, obwohl er zugleich (T664f.), „[w]ie 14,30; 2Joh 12; 3Joh 13 zeigen, ... die Wendung *polla echō hymin legein* {Vieles habe ich euch noch zu sagen}“ mit Dietzfelbinger [193] und Bultmann [441] als eine „konventionelle Abschlußformel“ betrachtet:

Das daran angeschlossene *all' ou dynasthe bastazein arti* {aber das könnt ihr jetzt noch nicht ertragen} liefert die Begründung dafür, daß Jesus jene *polla* {vielen Dinge} jetzt noch nicht sagen kann: Seine Jünger könnten sie in dieser Abschiedsstunde noch nicht *ertragen* (*bastazein* heißt im Alltagsgebrauch *tragen*, metaphorisch – wie hier – gelegentlich *ertragen*...

[3. Dezember 2022] Ton Veerkamp¹¹³³ geht ganz anders an die Auslegung von Johannes 16,8-12 heran, schon allein, indem er entscheidende Begriffe anders als üblich definiert. Mit *kosmos* ist hier ihm zufolge eindeutig Rom als die herrschende „Weltordnung“ gemeint, allerdings steht nicht allein sie vor Gericht, sondern auch das rabbinische Judentum, das sich mit ihr arrangiert, und die messianische Gemeinde, die ihr zu widerstehen sucht. Die Worte *hamartia* und *dikaiosynē* sind von den jüdischen Schriften her als „Verirrung“ oder Abweichung von den Wegen der befreienden Tora bzw. als „Bewährung“ auf eben diesen Wegen zu begreifen. Veerkamps Übersetzung dieses Abschnitts sieht daher folgendermaßen aus:

16,8 Dieser kommt und klagt die Weltordnung an,
wegen der Verirrung,
wegen der Bewährung,
wegen des Gerichtsurteils.
16,9 Zwar was die Verirrung betrifft:
dass sie mir nicht vertraut haben;
16,10 aber was die Bewährung betrifft,
dass ich zum VATER hingehe
und ihr mich nicht mehr beobachten könnt;
16,11 und was das Gerichtsverfahren betrifft:
dass der Führer dieser Weltordnung abgeurteilt ist.

Vor der Beschäftigung mit diesen Versen hatte Veerkamp gesagt, dass der „Weggang des Messias“ deswegen „nützlich“ sei, weil der Weltordnung Roms nicht durch messianisch-zelotische Abenteuer beizukommen sei, sondern paradoxerweise nur „durch die Niederlage“ hindurch, nur durch Jesu Tod am Kreuz. Davon redet Jesus „der Treue entsprechend“ (*tēn alētheian*), also um der Treue des Gottes Israels in der Welt zum Durchbruch zu verhelfen, nämlich letzten Endes die Menschenwelt

1133 [Wenn er kommt, der Anwalt, Inspiration der Treue, 15,26-16,7](#), Abs. 16 (Veerkamp 2021, 337; 2007, 64), [Er kommt und klagt an, 16,8-12](#), Abs. 1-12 (Veerkamp 2021, 337-340; 2015, 118f. Und 2007, 65-67), und [Anm. 470 zur Übersetzung von Johannes 16,9-11](#) (Veerkamp 2021, 337; 2015, 118).

von der Weltordnung zu befreien, die auf ihr lastet. Mit seinem Tod wird Jesus seinen Schülern die Inspiration oder den Geist dieser Treue übergeben, wie aus 19,30 (*paredōken to pneuma* {er übergab den Geist}) und 20,22 hervorgeht (*labete pneuma hagion* {empfängt heilige Inspiration}). Dieser Geist, diese Inspiration, ist das einzige, was vom Messias bleiben wird:

„*Messias kata pneuma* {nach dem Geist}, Messias inspirationsgemäß“, sagt Johannes hier dem Paulus nach, was von Messias bleibt, sei die Inspiration. Der „*Messias kata sarka* {nach dem Fleisch}, Messias verwundbar in seiner menschlichen Existenz“, ist so nicht aufgehoben, denn am „Messias nach dem Fleisch“ hängt die Treue Gottes zu Israel, sagt Johannes in der Vorrede, 1,14. Man darf also den Ausdruck „nach dem Fleisch“ nicht vergessen, wenn es hier um das *pneuma* geht, den „Geist“.

Mit folgenden Worten macht Veerkamp nochmals deutlich, warum er diesen Geist, diesen Parakleten, diesen Anwalt „die Inspiration der Treue“ nennt:

Dieser Anwalt ist die Inspiration der Treue, das heißt: solange die Schüler der Vision der Treue Gottes zu Israel, also der Vision des Messias, treu bleiben, kann kein anderer kommen und ihnen etwas vormachen, etwa dass Rom eigentlich halb so wild sei, dass man auch das Positive an Rom sehen müsse, dass sich die Zeiten geändert haben und man sich ihnen anpassen solle.

Vers 8 beschreibt nun nach Veerkamp die Funktion, die der Paraklet gegenüber dem *kosmos* auszuüben hat:

Wozu die Inspiration? Ihre Aufgabe ist hier „anklagen“. Das Wort hinter dem griechischen *elenchein* ist das hebräische *jakhach*. Es hat einen Bedeutungsbe-
reich von „argumentieren“ über „ermahnen“ bis „anklagen, zurückweisen“. Da es um ein Gerichtsverfahren geht, ist „anklagen“ angemessen. Angeklagt wird die Weltordnung, und zwar bezüglich der Verirrung, der Bewährung und des Gerichts(urteils). Und zwar stehen alle vor Gericht: das rabbinische Judentum, die messianische Gemeinde und die politische Führung der Weltordnung.

Wie Veerkamp in seiner [Anm. 470 zur Übersetzung von Johannes 16,9-11](#) aus dem Jahr 2015 zu erklären versucht, ist in der Deutung der parallel aufgebauten Verse 9-11 deren „Konstruktion ... über die Partikel *men ... de ... de*, „zwar ..., aber ..., aber“ zu beachten:

Verirrung ist die Negation der Bewährung. Das fehlende Vertrauen auf den Messias macht die endgültige Abrechnung mit der herrschenden Weltordnung zu einem Ding der Unmöglichkeit; das ist die eine Ebene des Konflikts. Die andere Ebene besteht darin, dass der Anwalt im Gericht die Schüler vertritt, indem er als Staatsanwalt gegen den Führer der Weltordnung auftritt. Die Schüler haben sich zu bewähren, weil der Messias nicht länger Element ihrer „The-

orie“ sein kann (weil er weggeht); das Leben der messianischen Gemeinde ist das Leben ohne Messias und lebt nur noch aus der Inspiration der Treue, die vom VATER und vom Messias ausgeht (Verse 13-15), also aus der messianischen Inspiration. Schließlich wird sich die Bewährung des Messias im vernichtenden Urteil über Rom zeigen, vgl. Daniel 7,12. Man darf daher in der Übersetzung diese drei Partikel nicht unterschlagen. Diese Bewährung wird, im Gegensatz zur Verirrung der Peruschim und im Gegensatz zum Urteil des Gerichts über Rom, sozusagen „gerichtsnotorisch“. Sie ist die Aufhebung beider Konfliktebenen.

In seiner Johannedauslegung aus dem Jahr 2007 behandelt Veerkamp die dreifach ausgeführte Anklage gegen die Weltordnung mit ihren jeweils unterschiedlich akzentuierten Adressaten ausführlicher. Zunächst geht es in Vers 9, was ja auch Wengst und Thyen voraussetzen, um das rabbinische Judentum. Die Anklage bezieht sich aber nach Veerkamp nicht einfach auf den fehlenden Glauben an Jesus im religiösen Sinn, der in ethisch verwerflichen Taten zum Ausdruck kommt, sondern auf eine „Sünde“, *hamartia*, die in einer Abirrung vom Weg der befreienden Tora besteht, der in den Augen des Johannes zu seiner Zeit nur in der Nachfolge des Messias Jesus beschritten werden kann:

Erstens. Das rabbinische Judentum habe der messianischen Vision, wie sie in Jesus verkörpert ist, nicht vertraut. Eine Strategie des „sicheren Ortes“ ohne messianische Vision sei Kapitulation vor dem *Satan*, dem Feind, vor Rom. Das ist der politische Grundfehler, die *hamartia*, hebr. *chata*?

Würden wir uns angewöhnen, diese Wörter endlich mit „Verirrung, Irrtum, irregeleitet sein“ zu übersetzen und nicht mit „Sünde“, wären wir den moralistischen Mief los, der sich mit „Sünde“ verbindet. *Hamartia* ist das Gegenteil des Lebensganges im Licht, der durch die messianische Vision *aufgeklärt* ist (11,9; 12,36). *Chata*? ist deshalb der Gang in die politisch falsche Richtung. Ob Johannes bzw. die Rabbinen recht haben, steht auf einem anderen Blatt, aber auf alle Fälle ist das mit *hamartia* gemeint.

Sollte Veerkamp damit allerdings einen radikalen Gegensatz zwischen *hamartia* als politischer Verirrung und persönlicher Verfehlung vertreten, dann würde er in meinen Augen über sein Ziel hinausschießen. In meinen Augen ist es gerade ein Markenzeichen der Tora wie der Propheten und nicht zuletzt der Psalmen, dass Aussagen über Religion und Politik, Kollektiv und Individuum in unlöslicher Verbindung miteinander stehen.

In Vers 10 geht es nach Veerkamp weder darum, dass Jesus trotz seiner Verurteilung durch die Mächtigen der Welt als der Gerechte dasteht, noch um das Problem der Rechtfertigung des Sünders oder darum, dass man sich im Gericht durch einen praktisch bewährten Glauben an Jesu als Gerechter erweist, sondern um die Problematik, die sich für die Anhänger Jesu durch seinen Weggang zum VATER ergibt:

Zweitens. Die messianische Gemeinde hat sich freilich gerade darin zu verantworten, dass sie sich nicht bewährt, weil sie sich und ihrer Umwelt den Weggang des Messias, und genau diesen Weggang, nicht erklären kann. Es ist die Haltung, die auch Lukas kennt: „Wir hatten so gehofft“, sagen seine Emmausschüler. Diese messianische Gemeinde hatte eine vorgefertigte Meinung über den Messias, seine politischen Wege, seine Aussichten, seinen absolut sicheren Sieg.

Spannend finde ich es nun, dass Veerkamp das griechische Wort *theōrein*, vom dem das deutsche Wort „Theorie“ abgeleitet ist, auf eine in der Johannesexegese ungewöhnliche Weise begreift, nämlich so, dass es darum geht, Jesus in einer bestimmten Weise zu beobachten, in Betracht zu ziehen, in ihre Hoffnungen einzubauen:

Die politischen Anschauungen dieser Leute fasst Johannes mit dem Wort *theōrein* zusammen. Fast alle Kommentatoren halten dieses Verb für ein Synonym für *blepein*, „sehen“. Aber es hat vielmehr mit dem zu tun, was wir „Theorie“ nennen, mit der Messiasstheorie der Gemeinde. Der Weggang, gerade dieser Weggang, kam bei ihnen eigentlich nicht vor. Er hätte ihre gängige Messiasstheorie (die christlichen Theologen nennen das *Christologie*) über den Haufen geworfen. Niederlage als Sieg? *Absit!* {Das sei ferne!} Es geht hier um die Antwort auf die Frage des Judas Nicht-Iskariot: wie steht es um die Wirkung des Messias auf die Weltordnung?

In einem solchen Zusammenhang ist nun von Belang, dass das Wort *dikaiosynē*, wie ich oben in Anlehnung an Buber zu erläutern versucht habe, im biblischen Sprachgebrauch nicht einfach nur mit „Gerechtigkeit“ zu übersetzen ist, sondern auf einer übergreifenderen Ebene die Bedeutung der „Bewährung“ hat:

Dass sie nun mit ihren Theorien immer noch einem bestimmten Messiasbild verhaftet bleiben, zeigt, dass sie sich nicht bewähren: *ouketi theōreite me*, in eurer Theorie ist für mich eigentlich kein Platz. In dieser messianischen Gemeinde wäre keine *dikaiosynē*, „Bewährung“. Wie zentral diese Sache ist, zeigt der Abschnitt 16,16-22, wo es um „sehen“ und „in Betracht ziehen“ geht. Die Inspiration der Treue überführt die messianische Gemeinde, dass sie den alten zelotischen Messiasvorstellungen nachhängt und, nachdem diese sich zerschlagen hatten, sie diesen Messias („mich“) nicht länger „in Betracht ziehen“.

So gesehen wird im Zuge der Anklage des Anwalts gegen die Weltordnung nicht einfach, wie Wengst meint (W448) „die Welt ins Unrecht und die Gemeinde ins Recht“ gesetzt, sondern auch und gerade die messianische Gemeinde ist dazu aufgerufen, ihr Vertrauen auf einen scheinbar machtlosen und gescheiterten Messias im fortwährenden Widerstand der *agapē* gegen die Weltordnung zu bewähren.

Bei dem in Vers 11 erwähnten *archōn tou kosmou* {Herrscher, Fürst, Führer der Welt} geht es, wie Veerkamp bemerkt (Anm. 472), in allen ihm eingesehenen Kom-

mentaren um „den ‚Teufel‘“, was in seinen Augen entweder gar nicht oder nicht überzeugend belegt wird. So schreibt beispielsweise

Siegfried Schulz¹¹³⁴ ... zu 16,11: „Nicht der Nazarener wurde am Kreuz von Jerusalem, also der Welt, und Rom gerichtet, sondern gerade in seinem Kreuzestod hat der vermeintlich Gerichtete und Gemordete über die Welt und ihren eigentlichen Herrscher, den Teufel, triumphiert.“ Die einfache Umkehrung wäre gewesen: nicht Rom habe den Messias, sondern der Messias habe Rom gerichtet. Aber die Teufelvorstellung ist seit Jahrhunderten so festgerostet, dass alle jenen eingebildeten Teufel sehen, aber natürlich niemals die faktische „weltliche Obrigkeit“, den einzig wahren leibhaften „Teufel“.

Veerkamp hatte bereits in seiner Auslegung [von Johannes 8,44](#) klargestellt, dass die Worte *diabolos* oder *satanas* sich im Johannesevangelium eindeutig auf die römische Weltordnung bzw. ihren Kaiser als den Widersacher des Gottes Israels beziehen. In 16,11 kommt er zum dritten und letzten Mal in der Formulierung *ho archōn tou kosmou* zur Sprache:

Drittens. Rom, so macht die Inspiration der Treue klar, sei bereits abgeurteilt, *kekritai*, Perfekt. Der Führer dieser herrschenden Weltordnung *hat* keine Zukunft, das Urteil *ist* endgültig, es entspricht genau dem Urteil über Antiochos IV., jenes zehnte Horn des Monstrums des politischen Hellenismus (Daniel 7). Gerade die Niederlage – am Kreuz und im Jahr 70 – bestätigt das. An dieser Weltordnung und ihrem Kaiser ist nichts gut.

Das ist den Leuten schwer klarzumachen, vor allem, wenn diese Weltordnung vorerst weiter herrscht. Mehr als vier Jahrhunderte später formulierte der Nordafrikaner Augustinus¹¹³⁵ in den zehn ersten Büchern seines Hauptwerkes eine prinzipielle Kritik an Rom (*De Civitate Dei* – Vom Staat Gottes, geschrieben zwischen 412 und 417). Inspiration der Treue bedeutet hier die Überzeugung: Mit Rom ist es vorbei. Gar nichts war mit Rom vorbei, seine große Zeit, 98-180, steht gerade bevor. Deswegen sind die Menschen um Johannes sehr skeptisch.

Gerade weil diese Skepsis nur allzu verständlich ist, muss sich nach Veerkamp der nächste Vers 12 genau auf das eben Gesagte beziehen und nicht als Einleitung auf die dann folgenden Verse bezogen werden:

Vieles wäre darüber zu sagen, meint Jesus, aber das ginge nicht. Jetzt, vor dem Weggang Jesu und vor der Ankunft der Inspiration der Treue, wäre das

1134 Veerkamp zitiert Siegfried Schulz, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1987, zur Stelle.

1135 Veerkamp verweist auf Aurelius Augustinus: *De Civitate Dei Libri XXII. Recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann*, CSEL Vol. XXXX, Wien 1899.

schwer zu verstehen. Auch danach nicht; deswegen schreibt Johannes sein Evangelium mit den Abschiedsreden und ihren verzweifelten Fragen. Dieser Satz bedeutet wohl, dass die Feststellungen des Theologen „Johannes“ noch lange nicht ausdiskutiert waren. Der Text ist ein einstweiliges Ergebnis laufender Auseinandersetzungen in der Gruppe. Aber das Grundsätzliche ist hier gesagt: Verirrung heißt: nicht vertrauen. Durchhalten, aber ohne messianisch-zeleotische Illusionen, heißt Bewährung. Über Rom ist auf alle Fälle das letzte und entscheidende Wort gesprochen.

Johannes 16,13-15: Die Trinität der Inspiration der Treue, die vom VATER ausgeht und im Messias Jesus Gestalt angenommen hat

16,13 Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit,
wird er euch in aller Wahrheit leiten.
Denn er wird nicht aus sich selber reden;
sondern was er hören wird, das wird er reden,
und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen.

16,14 Er wird mich verherrlichen;
denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen.

16,15 Alles, was der Vater hat, das ist mein.
Darum habe ich gesagt:
Er nimmt es von dem Meinen und wird es euch verkündigen.

[4. Dezember 2022] Im ersten Teil von Vers 13 wird Klaus Wengst zufolge (W451) der Beistand, dessen überführendes Wirken in den vorigen Versen beschrieben wurde, wie „schon in 14,17 und 15,26 ... als ‚die Geisteskraft der Wahrheit‘ bezeichnet“:

„Wenn aber jener kommt, die Geisteskraft der Wahrheit, wird er euch in alle(r) Wahrheit leiten.“ ... Die Geisteskraft steht so bei, dass sie die Wirklichkeit Gottes als in Jesus präsent erschließt und seiner Treue vergewissert. „Wirklichkeit“ und „Treue“ sind Aspekte, die in dem hebräischen Wort *emét* mitschwingen, das hinter dem griechischen Wort *alétheia* („Wahrheit“) steht. Diese Geisteskraft wird die Gemeinde „in alle(r) Wahrheit“ leiten. An dieser Stelle ist in Hinsicht auf zwei Überlieferungsvarianten des griechischen Textes keine eindeutige Entscheidung möglich. Nach der einen Variante leitet die Geisteskraft „in der ganzen Wahrheit“. Sie bewahrt die Gemeinde sozusagen in dem Lebensraum, der durch die Wahrheit und Wirklichkeit der Präsenz Gottes in Jesus eröffnet und gegeben ist. Nach der anderen Variante leitet die Geisteskraft „in die ganze Wahrheit“. Damit würde der Aspekt akzentuiert, dass die Wahrheit und Wirklichkeit der Präsenz Gottes in Jesus je neu erschlossen werden muss und nur in solchem Erschließen jeweils „ganz“ wird. Daher kann es nicht zu einem „Besitzen“ der „ganzen Wahrheit“ kommen.

Zum Stichwort „**Die ganze Wahrheit**“ betont Wengst, dass „von Ostern her“ in Jesus „Gott ganz präsent ist“, was aber „nicht so verstanden werden ... muss und darf ..., dass er es ausschließlich in ihm sei.“ Denn Gott

ist „*der wahrhaftige bzw. der treue Gott*“, der seinem Volk „*den Bund und die Barmherzigkeit bewahrt*“ (Dtn 7,9). Zur „ganzen Wahrheit“ gehört es daher, dass Gott „*sein Volk nicht verstoßen wird*“ (Ps 94,14) und es auch „nicht verstoßen hat“ (Röm 11,2), sondern dass Israels Erwählung durch Gott unwiderruflich ist (Röm 9,4f.; 11,28f.).

Der zweite Teil von Vers 13 liefert die Begründung für den ersten, also dafür,

dass der Beistand „in alle(r) Wahrheit leitet“. „Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern er wird reden, was er hört, und euch das Kommende künden.“ Dieser Beistand ist kein freischwebender Geist, sondern er redet unter bestimmtem Bezug. Die Verkündigung der Gemeinde, die er wirkt, erfolgt im Rückgriff auf das, was Jesus gesagt, getan und erlitten hat. Vom Beistand werden hier in Relation zu Jesus dieselben Aussagen gemacht wie bisher im Evangelium von Jesus in Relation zu Gott.

Dazu verweist Wengst darauf (Anm. 154), dass der Beistand „nicht aus sich selbst“ redet, „wie es Jesus auch nicht tut: 7,17; 8,28; 12,49; 14,10“, und er „redet, was er hört, wie es auch Jesus tut: 3,32; 8,26.40.47; 15,15.“

Die Aussage im letzten Teil von Vers 13 in Bezug auf die Zukunft deutet Wengst so (W451):

Durch den Beistand wird Jesu Wirken so zum Zuge kommen, dass die Gemeinde die Herausforderungen dessen bestehen kann, was in ihrer Situation auf sie zukommt.

Nach Vers 14 (W452) wird so, wie „nach 13,31f. und 14,13 Gott durch Jesus verherrlicht wird“, nun Jesus durch den Beistand verherrlicht:

„Jener wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinen nehmen und euch künden wird.“ Die Grundbedeutung des hebräischen Verbs, das hinter dem griechischen Wort für „verherrlichen“ steht, ist „gewichtig sein“. Der Beistand gibt Jesus Gewicht, „verherrlicht“ ihn, indem er dessen Werk in der Verkündigung der Gemeinde je neu zum Zuge kommen lässt. Die geistgewirkte Verkündigung der Gemeinde besteht in der Aufnahme des Wirkens Jesu. Sie hat ihren „Text“ nicht in der eigenen Gegenwart. Die aber ist sehr wohl ihr „Kontext“. Das Johannesevangelium selbst ist ein beredtes Beispiel dafür, wie aus „Text“ und „Kontext“ ein neuer Text wird.

In Vers 15 bindet Jesus schließlich sein eigenes

Wirken an Gott zurück: „Alles, was der Vater hat, ist mein.“ Damit ist der Sache nach aufgenommen, was in 3,35 und 13,3 damit ausgesagt wurde, dass

der Vater ihm alles in die Hände gegeben hat. Jesus soll nur darum Gewicht zukommen, weil in seinem Wirken Gott zum Zuge kommt. „Deshalb habe ich gesagt, dass er (der Beistand) von dem Meinen nimmt und euch künden wird.“

Obwohl Wengst in seiner Auslegung ausdrücklich auf die Treue Gottes gegenüber Israel und auf den hebräischen Hintergrund des Wortes „verherrlichen“ zu sprechen kommt, macht er in meinen Augen zu wenig deutlich, dass sich in den Augen des Johannes Gottes *kavod* {Herrlichkeit oder Ehre} gerade darin verwirklicht, dass Israel inmitten der Völker in Freiheit, Recht und Frieden leben kann.

Hartwig Thyen (T665) weist zu Vers 13 zunächst auf die Art und Weise hin, wie der Erzähler durch „das maskuline Demonstrativum *ekeinos* {jener} ... das eher personal klingende *ho paraklētos* {der Beistand} von V. 7 auf[nimmt] und ... so – im Spiel mit der Rede vom ‚Geist der Wahrheit‘ als einem ‚anderen Parakleten‘ (14,16f) – das folgende Neutrum *to pneuma tēs alētheias* {der Geist der Wahrheit} geschickt mit diesem Maskulinum“ verbindet:

Dadurch verleiht er dem *pneuma* die Personalität des Parakleten. Und wie er zu Eingang (14,16) den Geist der Wahrheit als ‚einen anderen Parakleten‘ bezeichnet hatte, so kommt er in diesen letzten Worten über *den* jetzt ja bekannten Parakleten auf diesen Anfang zurück, indem er ihn wieder den ‚Geist der Wahrheit‘ nennt.

Ein wenig problematisch erscheint mir hier die allzu starke Ausstattung des Parakleten mit einer personalen Identität, die an die Vorstellung von drei unterscheidbaren Personen einer Dreifaltigkeit erinnert, wie sie im Christentum später entwickelt wurde, während Johannes doch gerade eher die Übereinstimmung der Inspiration, die von Jesus bzw. seinem VATER ausgeht, mit den Worten Jesu selbst und der Treue des Gottes Israels betont.

Als „erste neue Information über diesen Geist“ erfahren wir, dass „er die Jünger in der ganzen Wahrheit führen wird: *hodēgēsei hymas en tē alētheia pasē*“. Thyen entscheidet sich für diese Lesart, obwohl die Mehrheit der Handschriften die Version „*eis tēn alētheian pasan* {in die ganze Wahrheit}“ bietet; da die „Angabe des Zieles solcher Weg-Führung durch *eis* aber geläufiger Sprachgebrauch und deshalb die Formulierung mit *en* die *lectio difficilior* {schwierigere Lesart} ist, wird man die letztere vorziehen“.

Das Wort *hodēgein* mit seiner Bedeutung der Führung auf einem Weg (*hodos*)

kommt bei Johannes nur hier vor und seine Konnotation mit *alētheia* {Wahrheit} verweist deutlich auf das *egō-eimi*-{ICH-BIN-}Wort von 14,6 zurück, durch das Jesus sich als der Weg, die Wahrheit und das Leben prädiziert hatte. Jesus selbst ist der Weg, auf dem der Geist der Wahrheit seine Jünger führen und er ist die ganze Wahrheit in der er sie orientieren wird.

Wilhelm Michaelis¹¹³⁶ hatte allerdings aus Psalmtexten wie LXX 24,5.9 oder 142,10 her, „wo *hodēgein* {führen} und *didaskein* {lehren} jeweils in synonymen Parallelismen stehen“, den Schluss gezogen,

daß *hodēgein* in Joh 16,13 nicht die Bedeutung von *führen* oder *leiten*, sondern vielmehr die von *anleiten* oder *lehren* (*didaskein*) habe. Er betrachtet diesen letzten der Paraklet-Texte darum als Reinterpretation von 14,26. Aber gerade weil Joh 14 u. E. tatsächlich der Prätext ist, der in Kapitel 16 reinterpretiert wird, sollte man die Beziehung zu 14,6 nicht übersehen und darum das ambivalente Lexem *hodēgein* nicht einseitig auf die Bedeutung des Lehrens festlegen. Gerade dadurch, daß Johannes hier nicht wie in 14,26 vom Lehren des Geistes, sondern von seinem *hodēgein* spricht, evoziert er, schwerlich absichtslos, die Metaphorik des *Weges*, den die Jünger zu gehen haben. Und wie in 16,1-3 deutlich wurde, wird das gewiß kein leichter und sicherer Weg sein, sondern ein Weg, auf dem die, die darauf unterwegs sind, ständiger Ermutigung und sicherer Führung bedürfen. Darum ist das Lexem *hodēgein*, das bei Johannes einzig hier vorkommt, „wohl sehr bewußt gewählt“, um auszudrücken, daß das Wirken des Geistes nicht die bloße *Mitteilung* dessen sein kann, was an Jesu Offenbarung etwa noch fehlte, sondern daß es ein offener Prozeß ist, der andauern wird bis zum Jüngsten Tage ...

Weiter geht Thyen darauf ein (T666), dass „der Geist als dieser Führer auf dem Wege der Wahrheit nicht aus eigener Vollmacht reden, sondern nur das sagen“ wird, „was er jeweils hören wird“, wobei „zunächst wohl absichtsvoll offen gelassen“ ist, ob „der Geist diese Dinge vom Vater oder vom Sohn ‚hören wird‘“.

Was aber meint Jesus mit den weiteren Worten: „*kai ta erchomena anangelei hymin* {und die künftigen Dinge wird er euch verkündigen}“? Nach Thyen ist das die Art und Weise, „wie der Geist die Jünger auf dem Wege in die ganze Wahrheit leiten wird“, und gewiss nicht ein Hinweis darauf, „daß der Geist den Jüngern nach und nach die ‚letzten apokalyptischen Höhepunkte der Weltgeschichte‘ erschließen werde, um sie so in Stand zu setzen, den göttlichen Erlösungsplan zu begreifen“, wie Carson¹¹³⁷ meinte, „als müsse bei Johannes erst der Ostern verliehene *Geist* die synoptische apokalyptische Rede *Jesu* halten.“ Auch Thüsing¹¹³⁸ Vorschlag, die künftigen Dinge, von denen hier die Rede ist, von „der im Kontext vorausgesetzten Situation des Abschieds Jesu her“ auf „Jesu Tod und Erhöhung“ zu beziehen“, ist nach Thyen „höchst unwahrscheinlich, weil der Geist doch erst nach diesen Ereignissen gesandt und verliehen werden wird“.

1136 Thyen zitiert Wilhelm Michaelis, Art. *hodos ktl.* ThWNT V (1954), 104ff.

1137 So beruft sich Thyen Donald A. Carson, *The Farewell Discourse and Final Prayer of Jesus*, Grand Rapids 1980, 149, auf seine oben von mir übersetzten Worte:
„final apocalyptic climax of world history“.

1138 Thyen zitiert Wilhelm Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, NTA 26, 1/2, Münster, 2. Aufl. 1970, 149ff.

Für Strathmann¹¹³⁹ dagegen ist es

„das einzig Natürliche“, bei der Offenbarung der künftigen Dinge „an die Gabe der urchristlichen Prophetie zu denken, wie sie in der Offenbarung des Johannes ihr mächtigstes Zeugnis hinterlassen hat“.

Mit Kragerud,¹¹⁴⁰ der ganz ähnlich „als die treibende Kraft und den konkreten Hintergrund unseres Evangeliums den *nachapostolischen Wanderprophetismus* erweisen zu können“ meinte, setzt sich Thyen ausführlicher auseinander:

Namentlich in den Texten über den geliebten Jünger mit dessen charakteristischem Gegenüber zu Petrus sowie in denjenigen über den Parakleten sah er die Auseinandersetzung des johanneischen Wanderprophetentums, das die fiktionale Gestalt des geliebten Jüngers symbolisieren soll, mit dem „Amts-christentum der Großkirche“, das Petrus repräsentiere [113ff].

Dabei ist für Kragerud der „geliebte Jünger“ letztlich nicht ein „Individuum“, sondern „nichts anderes als der symbolische Repräsentant der wandernden Propheten des *johanneischen Kreises* [126ff]“, womit er, wie Thyen urteilt (T666f.), jedoch das

Geschriebensein des Evangeliums, das doch all jene vermeintliche Mündlichkeit der wandernden Propheten besiegelt, ... zu Unrecht herunter[spielt]. Er macht stattdessen das Kollektiv eines „johanneischen Kreises“ zum Evangelisten, so daß Jesus am Ende nicht das literarische Werk Johannesevangelium, sondern eben diesen Kreis, der es selbst hervorgebracht haben soll, als das bleibende und notwendige Korrektiv der ‚Großkirche‘ autorisiert hätte.

Solchen „Deutungsversuchen“ gegenüber (T667) kann Thyen unter Berufung auf Schnackenburg¹¹⁴¹ „nur mit kritischer Reserve“ begegnen:

Denn gerade die Texte über den Parakleten legen ja „den größten Nachdruck darauf, daß der Geist nur an das erinnert, was Jesus gesagt hat (14,26), daß er bei seinem Hineinführen in die ganze Wahrheit nicht von sich aus redet, sondern das, was er hört, kundtut (16,13). ... So kann es auch unbefangen heißen: ‚Und er wird euch das Zukünftige verkünden‘; wiederum soll das im Zuge der ganzen Aussage sicher keine Empfehlung für zukunftsdeutende Propheten sein. Im Spruch 15,26f werden die Jünger ausdrücklich deshalb als Zeugen beansprucht, weil sie ‚von Anfang an‘ mit Jesus zusammen waren“.

1139 Thyen zitiert Hermann Strathmann, Das Evangelium nach Johannes, NTD IV, Göttingen, 6. Aufl. 1951, 216.

1140 Thyen beruft sich auf Alv Kragerud, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, Oslo 1959. Auf Zitate aus diesem Buch verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

1141 Thyen bezieht sich auf Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, HTHK IV, Freiburg, Basel u. Wien, Band III 1975, 170ff., und Band IV, 56ff. Das folgende Zitat steht in Band III, 170f.

Aus all dem zieht Thyen ganz im Sinne von Wengst den Schluss, dass die „kommen-den Dinge“, die der Geist der Wahrheit den Jüngern von Fall zu Fall, und wenn es jeweils an der Zeit ist, kundtun wird, ... die konkreten Hindernisse, Ängste und Probleme auf dem Weg“ sind, „den die Jünger in der Nachfolge ihres weggegangenen Herrn fortan gehen müssen.“ Zustimmend zitiert Thyen dazu Onuki,¹¹⁴² der treffend

dieses jeweils auf die Gemeinde Zukommende „durch die plurale Form von *ta erchomena* ausgedrückt [sieht]. Die nachösterliche Situation der Lesergemeinde bleibt inmitten der feindlichen Welt nicht immer ein und dieselbe, sondern verändert sich. Das vollendete Offenbarungswerk Jesu ist also doch insofern noch unvollendet, als es für die jeweils wechselnde Situation aktualisiert werden muß“. In diesem Sinne sind die *erchomena* die ‚vielen Dinge‘ (*polla*), die Jesus noch zu sagen hat (V. 12), über die er in der Abschiedsstunde aber schweigt, weil seine Jünger sie jetzt noch nicht zu ertragen vermögen.

Anders als Wengst geht Thyen auf das in jedem der Verse 13-15 vorkommende Wort *anangellein* {verkünden} ein, das zuvor bereits in 4,25 und 5,15 verwendet worden war. In 4,25 hatte die (T668) „Samaritanerin“ vom Messias gesagt: „wenn der kommt, wird er uns alles offenbaren“, was, „ebenso wie in unseren Parakletsprüchen, deutlich den Klang der eschatologischen und definitiven Offenbarung“ hat, „die auch alle *erchomena* {kommenden Dinge} einschließt.“ Und wenn in 5,15 der von Jesus geheilte Gelähmte den Juden verkündete, „daß es Jesus gewesen sei, der ihn gesund gemacht habe“, dann wird man Thyen zufolge „den Geheilten gerade wegen des Gebrauchs des in unserem Evangelium derart ausgezeichneten Lexems *anangellō* als einen rechten Zeugen Jesu begreifen müssen, und nicht etwa als einen üblen Denunzianten.“

Zur Deutung der Verse 14 und 15 selbst beschränkt sich Thyen auf folgende knappe Worte:

Weil der Paraklet alles, was er Jesu Jüngern offenbaren wird, einschließlich der von Jesus bisher ungesagten kommenden Dinge, aus dem Jesu Eigenen nehmen wird (*ek tou emou lēmpsetai*), wird er ihn verherrlichen, und, von diesem Geist erfüllt, werden ihn auch seine Jünger verherrlichen. Und weil hier gilt: „Alles, was mein Vater hat, das ist (auch) das Meine“, wird so mit dem Sohn zugleich auch der Vater verherrlicht (V. 15).

1142 So zitiert Thyen Takashi Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 151.

Ton Veerkamp¹¹⁴³ sieht in den Versen 13 bis 15 das angedeutet, was der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit zu Grunde liegt. Diese ist in seinen Augen ganz und gar von der Treue des Gottes Israels her zu begreifen:

Wenn nun „jener“ (der Anwalt) kommt, „die Inspiration der Treue“, dann führt sie die Gruppe „den Weg entlang (*hodēgēsei*)“, und zwar „mit ganzer Treue“. Diese Treue, *’emeth, alētheia*, ist die Treue zu Israel. Sie führt die Gruppe auf den messianischen Weg. Sie redet nicht „von sich aus“. Ihre Rede hat die Ehre des Messias zum Ziel; das ist das Kommende. Was zum Messias gehört – und nur das –, wird sie annehmen und ankündigen. Und das, was zum VATER, zum Gott Israels, gehört, ist das, was zum Messias gehört. Die Inspiration lässt die Schüler nur das reden, was sie, die Inspiration, selber hört: nämlich die Treue Gottes zu Israel, und diese Treue nimmt, so Johannes, endgültig Gestalt im Messias Jesus an. *VATER, Messias, Inspiration der Treue, das ist eine unverbrüchliche Einheit*. Hier, und nur hier, liegt die Wurzel dessen, was das Christentum *Trinität* nennen wird.

In seiner [Anm. 474 zur Übersetzung von Johannes 16,13](#) deutet Veerkamp das Verb *hodēgein* von den auch bei Thyen erwähnten Psalmen 25,5 und 142,10 her:

[O]ft ist *hidrikh* und *nacha* (griechisch *hodēgein*), „auf den Weg führen“ bzw. „leiten“, mit *limad*, „lehren“, verbunden. Die Inspiration macht die Tora und den Lebensgang (*halakha*) neu. Die Inspiration ist die Kunde (*angelia*) des Kommenden, und das Kommende ist die vom Messias Jesus kommende Weltzeit. Diese Inspiration vom Gott Israels und dem Messias her bindet beide Testamente, TeNaK und Evangelium, unlöslich zusammen. Die kirchliche Dogmatik meint eigentlich nichts anderes: „VATER (TeNaK) und SOHN (Evangelium), unlöslich verbunden im HEILIGEN GEIST.“

Zur Einheit der beiden Testamente der Bibel, auf die Veerkamp in dieser Weise im Jahr 2015 zu sprechen kommt, schreibt er bereits in seiner Johannedauslegung im Jahr 2007 (Anm. 476):

Was ist unter diesen Umständen die Einheit von VATER und SOHN und HEILIGEM GEIST? Dass die Schrift Israels nicht zufällig die Schrift der Ekklesia ist, versucht auch das Dogma von Nicäa klarzustellen. Aber die Einheit ist hier keine *ontische*, in der Wirklichkeit des Volkes Gottes vollzogene Einheit, sondern eine *ontologische*, eine mit den Seinskategorien der Wissenschaftssprache des Späthellenismus formulierte Einheit. Kein Jude von damals und heute, nicht einmal ein ketzerisches Kind Israels aus den Tagen der Kaiser Domitian oder

1143 [Wenn sie kommt, die Inspiration der Treue, 16,13-15](#), Abs. 1-8 (Veerkamp 2021, 340-343; 2015, 119.121 und 2007, 67-69), und [Anm. 474 zur Übersetzung von Johannes 16,13](#) sowie [Anm. 475 zur Übersetzung von Johannes 16,15](#) (Veerkamp 2021, 340-341; 2015, 118.120).

Trajan, hätte so etwas je verstehen können. Unter den herrschenden Umständen des Kompromisses mit dem Ausbeutungssystem des Kolonats des neuen Imperiums (Konstantin und Nachfolger) war Besseres nicht möglich gewesen. Nicäa und Chalcedon waren das Beste, was die Kirche hätte beschließen können, um das Band mit Israel nicht auch theoretisch endgültig durchzuschneiden. Praktisch kam dabei heraus ein Tritheismus Vater, Sohn, Heiliger Geist, gar Tesseratheismus, zusätzlich die Theotokos Maria, und das Judentum musste ins Ghetto. Die „Trinität“ des 1. Johannesbriefes, „Wasser, Blut, Inspiration“ hatte eine andere Pointe.¹¹⁴⁴

- 1144 Dazu verweist Veerkamp auf seinen Aufsatz: Weltordnung und Solidarität *oder* Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung und Kommentar (= Texte & Kontexte 71/72 (1996)), 109ff. In seiner Interpretation von 1. Johannes 5,6 schreibt er dort unter anderem (S. 111): „Johannes“ will nicht, daß seine Leute meinen, der Messias komme mit dem Wasser allein, dem Wasser der Reinigung, denn Wasser steht für Reinigung und für den Initialimpuls der messianischen Bewegung. Es ist nicht abwegig, hier an die Taufe zu denken. Er komme mit dem Blut. Blut ist auf alle Fälle nicht das Abendmahl. Blut steht für das Ende des Messias, wie für das Ende des Opfertieres.
- Johannes schaltet jetzt zwei seiner berühmten Definitionen mit dem Wort *estin*, geschieht, ein: „Die Inspiration ist das Bezeugen, weil die Inspiration die Treue ist“. Die erste Definition ergibt sich aus der zweiten. Dabei ist an die eigentümliche Konnotation {Begriffsinhalt, Begleitvorstellung} der Copula {Bindewort} „ist“ zu erinnern. Die Inspiration ist das Bezeugen, ist also etwas, was geschieht: Hier wird die semitische Sprachlogik des „Johannes“ besonders auffällig. Die Inspiration geschieht als der Akt des Zeugnisses, weil in diesem Zeugnis die Treue sich vollzieht. Beide Definitionen werden durch die Partikel *hoti* verknüpft. Die Inspiration – also das Bekenntnis zu Jesus als dem „im Fleische eingegangenen Messias“ – ist das Zeugnis. Diese Inspiration der messianischen Gruppe, die an Israel und seiner Tora festhält, legt also Zeugnis darüber ab, daß Rom sich nicht vollständig durchgesetzt hat. Die Inspiration ist so die Treue selber. ... *Alētheia* ist die Vertrauenswürdigkeit an sich und im Vollzug eben die Treue. Die Inspiration ist der Vollzug der Vertrauenswürdigkeit des „Gottes“ Israels; durch die Sendung des Messias in der Doppelgestalt Mosche und Jizchak {Mose und Isaak} ist die Tatsache, daß „Gott“ an diesem, Seinem Volk festhält, verbrieft. Das wird bezeugt; deswegen, und nur deswegen, kann man die Inspiration mit Bezeugen gleichsetzen. Das Subjekt des Zeugnisses ist, wie wir hören werden, „Gott“ selber, der die Treue ist. Die Inspiration kann als Zeugnis betrachtet werden, weil die Inspiration aus jener Treue stammt, durch die „Gott“ an Israel festhält, weil sie von Dem ausgeht, der den Messias gesandt hat, dem „Gott“ Israels. Es heißt nämlich, Er habe von seiner Inspiration uns gegeben (3,24b...).
- Alles nun läuft auf das Eine hinaus. Das dreifache Bezeugen ist in Übereinstimmung mit sich selber: das hoffnungsvolle Beginnen (Wasser), das entsetzliche Ende (Blut) und die Inspiration, die daran gebunden ist, an beides: Anfang und Ende. Das Ende setzt den Anfang nicht außer Kraft – das ist den Leuten bekannt, gerade dieser Tod des Messias ist nicht das hoffnungslose Scheitern eines Messias, der gar keiner war. Der Anfang konnte aber nicht ohne gerade dieses Ende sein. Nicht weil es die Schrift sagt (vgl. Luk 24,25); das mag richtig sein, das ist aber nicht der Punkt. Sondern dieser Tod dieses Messias bedeutet für „den Fürsten dieser Weltordnung“, daß er abgeurteilt worden ist“, wie in den

Die von Johannes bezeugte Trinität läuft also nach Veerkamp noch nicht auf den Abschied vom Judentum und auf das Christentum als neue Religion hinaus:

Das heißt: es gibt kein neues Projekt Gottes. Der jüdische Philosoph Jakob Taubes¹¹⁴⁵ sieht die Tendenz zu einem neuen Projekt, und zwar bei Paulus: „Es steht an für Paulus *die Gründung und Legitimierung eines neuen Gottesvolkes*. Das kommt Ihnen nach zweitausend Jahren Christentum nicht sehr dramatisch vor. Es ist aber der dramatischste Vorgang, den man sich vorstellen kann in einer jüdischen Seele.“

Wenn Taubes Paulus richtig interpretiert, dann sind die Verse Johannes 16,13-15 eine direkte Polemik gegen Paulus, zumindest gegen das, was die *messianisch-paulinischen* Gemeinden aus Paulus' Theologie gemacht haben sollen. Gottes Treue zu ganz Israel setzt das Vertrauen dieses Israel dem Messias gegenüber voraus, denn „alles, was des VATERS ist, ist auch mein“. Diese Einheit ist das Hauptthema des ganzen Evangeliums, die Einheit mit dem Gott *Israels*. Das Projekt eines neuen Gottesvolkes trennt Johannes von Paulus. Sein Horizont ist *kol jißra'el*, das ganze Israel, inklusive aller Ketzer und solcher „Bastarde“ wie der Leute aus Samaria. Das trennt ihn von Matthäus und dessen *kol ha-gojim*, alle Völker, auch wenn sie bei ihm die ganze Tora der Rabbinen¹¹⁴⁶ lernen müssen (Matthäus 28,20). Deswegen hat die Gruppe um Johannes später, trotz offenbar schwerwiegender Bedenken, Simon Petrus als Hirten, also die Führung der Messianisten jüdischer Herkunft, akzeptiert (Johannes 21). Lukas hat einen grandiosen Versuch unternommen, beide messianischen Richtungen („Petrus“ und „Paulus“) miteinander zu verknüpfen. Aber nirgends ist die physische Zugehörigkeit Jesu zu Israel („Fleisch“) so betont worden, wie es die Schule dieses Johannes tut.

Nochmals hämmert Ton Veerkamp uns ein, worin im Kern die johanneische Trinität besteht:

Die Inspiration redet nicht von sich selbst aus, sie ersinnt keine neue Geistreligion. Was sie hört, ist das Wort des Messias; „das kündigt sie an“. Das Wort des Messias ist das Wort des VATERS. Was also die Inspiration ankündigt, ist das Wort des VATERS, das auch das Wort des Messias ist. Das eine Wort ist

unserem Text sehr verwandten Abschiedsreden des Messias Jesus (Joh 16,11) gesagt wird. Nicht drei an sich selbständige Träger des Zeugnisses, sondern die strukturierte Einheit dieser drei mit einem Neutrum des bestimmten Artikels angegebenen „Reden“ ist hier gemeint: das Inspirieren, das Wasser, das Blut, das Bestimmte (dreimal die Partikel *to*), weil das von „Gott“ Bestimmte.

1145 Veerkamp zitiert Jakob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, 37.

1146 Nach Veerkamp (Anm. 478) haben sie sowohl die schriftliche (Matthäus 5,18) als auch die mündliche Tora (23,2-3) zu lernen.

der Gott Israels, der Messias Israels, die Inspiration des Messias Israels. Das ist die johanneische Trinität.

Was daher anzukündigen und zu verkündigen ist, ist die Einheit von VATER, Messias, Inspiration der Treue. Die Einheit hat ihren materiellen Vollzug in Israel, zugespitzt in jenem Sohn Israels, der als Messias Israels die exemplarische Konzentration seines Volkes ist. Sicherlich wird diese Inspiration dargestellt als etwas, das „hören wird“ und „das Kommende ankündigen“ wird, aber seine Wirkung ist wie „Pneuma“, wie Wind, wie Atemluft, wie eben *Inspiration*, die vom Gehörten ausgeht, und *Inspiration*, die ausgeht von dem, was kommt, die kommende Weltzeit (*erchomena, ha-ba, 'olam ha-ba', ho aiōn ho mellōn*).

Damit verfährt Veerkamp radikal auf die Veränderung dieser Welt gerichtete Deutung der johanneischen Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie), die ganz und gar an den biblischen Verheißungen für das Volk Israel inmitten der Völker orientiert bleibt:

Das ist die Vision: dass alle Dinge ihrer wahren und gerechten Bestimmung entgegen gehen, dass nicht alles bleibt, wie es ist. Das Kommende ist das Neue, aber es ist nicht das andere, erst recht nicht die neue Religion. Angesichts der herrschenden Weltordnung, *kosmos, 'olam ha-se*, ist die Inspiration der Treue zum Bund mit Israel der eigentliche Inhalt der Ankündigung. Aus dieser Inspiration des Gottes und dessen, der „wie Gott“ (*hyios theou*) ist, werden die Schüler und ihre Nachfolger leben.

In seiner [Anm. 475 zur Übersetzung von Johannes 16,15](#) geht Veerkamp darauf ein, warum dieser „ganze Vers“ von einigen Handschriften weggelassen worden sein mag (zum Beispiel von P66 und dem Codex Sinaiticus):

16,15 [Alles was dem VATER gehört, ist auch mein;
deswegen sagte ich euch, was sie von mir empfängt,
wird sie euch ankündigen.]

Freilich ist der Vers keine bloße Wiederholung. Diese Inspiration bringt nichts Neues; der Messias tut das Werk des Gottes Israels; diese Inspiration stiftet zu nichts anderem an als zur Wiederherstellung Israels. Der Vers dient der Erklärung von 16,14, weil manche schon früh mit dem „Heiligen Geist“ die Ankündigung einer neuen „historischen“ Epoche, einer neuen Religion, gesehen haben. Die Einheit VATER-MESSIAS-INSPIRATION ist die Einheit des ganzen Weges Israels, von der Genesis bis zur Chronik, und der Gang der messianischen Gemeinde unter der Weltordnung.

Am Rande beschäftigt sich Veerkamp auch noch (Anm. 479) mit dem „Streit zwischen den orthodoxen Kirchen und den Kirchen des Westens über das *filioque* {ob der Heilige Geist vom Vater *und dem Sohn* ausgeht oder nur vom Vater}“, der für uns „bizarrr“ wirkt:

Bei Johannes ist der Streit schon längst entschieden. Die Inspiration („Geist“) geht vom Messias („Sohn“) aus; „alles, was zum VATER gehört, gehört zum Messias“, folglich geht die Inspiration von beiden aus: vom Messias und vom Gott. Friedrich-Wilhelm Marquardt zeigt den Belang des alten Streits sehr deutlich im zweiten Band seiner Christologie: „Der Heilige Geist weht ja nach östlicher Theologentradition nicht vom Sohn, nicht von Jesus zu uns her, sondern als direkte Gotteskraft vom ewigen Vater, die keiner geschichtlichen Vermittlung bedarf.“¹¹⁴⁷ Deswegen ist der Streit mit den orthodoxen Kirchen nicht ohne Belang – erst recht nicht für die Bekämpfung des Antijudaismus in ihrem Bereich.

Bestätigt sehe ich diese Einschätzung durch ein Gespräch mit dem Pfarrer einer russisch-orthodoxen Gemeinde, der mir einmal erklärte, dass ihr Ostertermin vor allem deswegen von unserem abweicht, weil man um jeden Preis verhindern will, dass er mit dem jüdischen Passafest zusammenfällt.

Abschließend hebt Veerkamp zur Auslegung der Verse 13 bis 15 wie Thyen die dreimalige Verwendung des Wortes *anangellein* hervor:

Und die Aufgabe der Inspiration der Treue ist, dies „anzukündigen, anzukündigen, anzukündigen (*anangellein*)“, dreimal! Wenn wir das zentrale Lehrstück des Christentums, das Dogma des drei-einigen Gottes, überhaupt noch durchdenken wollen, dann müssen wir bei dieser johanneischen Trinität anfangen.

Johannes 16,16-19: Einem Augenblick der Nichtbeachtung Jesu steht ein Augenblick des Sehens Jesu gegenüber

16,16 Noch eine kleine Weile,
dann werdet ihr mich nicht mehr sehen;
und abermals eine kleine Weile,
dann werdet ihr mich sehen.

16,17 Da sprachen einige seiner Jünger untereinander:
Was bedeutet das, was er zu uns sagt:
Noch eine kleine Weile,
dann werdet ihr mich nicht sehen;
und abermals eine kleine Weile,
dann werdet ihr mich sehen;
und: Ich gehe zum Vater?

16,18 Da sprachen sie:
Was bedeutet das, was er sagt:

1147 So zitiert Veerkamp Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie II, München 1991, 49.

Noch eine kleine Weile?
Wir wissen nicht, was er redet.

16,19 Da merkte Jesus, dass sie ihn fragen wollten,
und sprach zu ihnen:
Danach fragt ihr euch untereinander,
dass ich gesagt habe:
Noch eine kleine Weile,
dann werdet ihr mich nicht sehen;
und abermals eine kleine Weile,
dann werdet ihr mich sehen?

[5. Dezember 2022] Vor der Auslegung des letzten Abschnitts von Kapitel 16 weist Klaus Wengst (W452) auf eine weitere Parallele der zweiten zur ersten Abschiedsrede hin:

In der ersten Abschiedsrede hat Jesus im Abschnitt 14,15-24 seiner Schülerschaft zunächst die Geisteskraft als Beistand verheißen und dann seine eigene künftige Anwesenheit in der Kraft und Gegenwart des Geistes angekündigt. So folgen nun auch hier nach den ausführlichen Darlegungen über den Beistand solche über ein Wiedersehen mit ihm.

In 14,19 hatte Jesus gesagt: „Noch eine kurze Zeit – und die Welt sieht mich nicht mehr“. Eben das sagt er nun in Vers 16,16 seinen Schülern:

„Eine kurze Zeit – und ihr seht mich nicht mehr.“ In 14,19 stand der Aussage, dass die Welt ihn nicht mehr sieht, unmittelbar die andere gegenüber: „Ihr aber seht mich.“ Das bleibt in Geltung und wird auch gleich gesagt werden. Aber zunächst verhält es sich mit den Schülern nicht anders als mit der Welt: Sie sehen Jesus nicht mehr, wenn und weil er tot ist.

Damit ist für Wengst klar (W452f.), dass die „kurze Zeit‘ ... in der vorgestellten Situation“ auf „die knappe Zeitspanne bis zu Jesu Tod, weniger als ein Tag“, zu beziehen ist (W453):

Diese im Grunde schlichte Feststellung hat für die Schüler eine andere Bedeutung als für die Welt. Für die Welt ist Jesus mit seinem Tod erledigt; sie hat sich seiner entledigt und geht zu ihrer Tagesordnung über. Für seine Schüler ist sein Tod Anlass von Trauer – aber auch die Eröffnung eines neuen Anfangs. Das will Johannes seiner Leser- und Hörerschaft verdeutlichen. Er tut es zunächst mit der Feststellung, dass das Nicht-mehr-Sehen seitens der Schüler terminiert und also kein definitives ist: „Und wieder eine kurze Zeit und ihr werdet mich sehen.“ Auf die kurze Zeit bis zu Jesu Tod, nach der sie ihn – wie die Welt – nicht mehr sehen, folgt also eine weitere kurze Zeit, nach der sie ihn – anders als die Welt – wiederum sehen. Nach der Darstellung des Evangeliums muss damit, zumindest in einem ersten Aspekt, das Sehen Jesu gemeint

sein, wie es die Geschichten über die österlichen Erscheinungen in Kap. 20 erzählen. Nur dann besteht eine Entsprechung hinsichtlich der jeweils genannten „kurzen Zeit“. Für diesen Bezug spricht weiter: Die bald folgende Ankündigung Jesu, dass seine Schüler sich freuen werden, findet sich in einer der Erscheinungsgeschichten aufgenommen (20,20).

Wengst betont allerdings, dass das „Sehen des Auferstandenen“ als Bezug des „erneuten Sehen[s] Jesu ... nicht isoliert“ betrachtet werden darf. Auch „die Erscheinungsgeschichten selbst“ stehen ja „nicht für sich“, sondern haben „bedeutsame Folgen“:

Was Jesus jetzt hinsichtlich des „Nicht-mehr-Sehens“ und des „Wiedersehens“ ankündigt, zeigt die Erzählung von Mirjam aus Magdala. Sie sieht Jesus nicht mehr, nicht einmal seinen Leichnam, und weint am Grab (20,11; vgl. 16,20). Sie sieht ihn wieder, ohne es zunächst zu merken (20,14f.), und erkennt ihn erst, als sie von ihm mit Namen angesprochen wird (20,16; vgl. 10,3). Sie will sich zu ihm so verhalten, wie sie es vor seinem Tod gewohnt war. Aber genau das wird ihr verwehrt (20,17). Sie muss es lernen, loszulassen und die neue und andere Weise der Gegenwart Jesu wahrzunehmen, wie sie mit und seit Ostern gegeben ist. Das erneute „Sehen“ Jesu „kurze Zeit“ nach seinem Tod ist daher nicht auf die Osterzeugen beschränkt, sondern diese Ankündigung enthält als weitere Dimension auch die Wahrnehmung Jesu in der Kraft des Geistes, so dass sich mit den in der Erzählung angesprochenen Schülern auch die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde als angesprochen verstehen kann. Dazu soll es kommen, dass sie in ihren bedrängenden Erfahrungen die lebendige Stimme Jesu vernimmt und so ermutigt wird.

In Vers 17 ergreifen Jesu Schüler „in dieser zweiten Abschiedsrede“ zum ersten Mal das Wort, allerdings ohne ihn direkt anzusprechen. Vielmehr

sprechen „welche von seinen Schülern zueinander“. Wie „die Juden“ in 7,35f. und 8,22 wiederholen sie Jesu Aussage und bekunden dabei ihr Nichtverstehen: „Was ist das, was er zu uns sagt: ‚Eine kurze Zeit – und ihr seht mich nicht und wieder eine kurze Zeit und ihr werdet mich sehen?‘“ Über diese Wiederholung gehen sie noch hinaus und beziehen in die Frage, was es denn bedeute, auch die vorher in V. 10 (vgl. V. 5) gemachte Aussage Jesu ein: „Ich gehe zum Vater.“

Mit der Wiederaufnahme dieses Satzes erklärt Johannes „die Zusammengehörigkeit der beiden aus V. 16 zitierten Sätze“, die deswegen von den Schülern nicht verstanden werden, weil sie nicht begreifen, dass Jesu Gang „in den Tod“ sein Gang „zum Vater“ ist; er geht ja (W454) „in den Tod, mit dem Gott sich identifiziert und deshalb den Tod nicht das letzte Wort über Jesus sein lässt.“

Mit einer „geradezu umständlichen Wiederholung“ stellt Johannes in Vers 18

die Ratlosigkeit der Schüler noch breiter dar: „Sie sagten also: ‚Was ist das, was er sagt, das: eine kurze Zeit? Wir wissen nicht, was er redet.‘“ {Damit} ... wird die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde angestoßen, ja gedrängt, die so betonte „kurze Zeit“ aus der Perspektive der in der Erzählung agierenden Schüler zu reflektieren. Sie wird dann erkennen, dass sie ja schon jenseits beider genannten „kurzen Zeiten“ lebt und dass es also darauf ankäme, in ihrer Zeit trotz aller und in allen widrigen Erfahrungen Jesus zu „sehen“, seine Gegenwart wahrzunehmen.

In Vers 19 wird noch ein drittes Mal „der Leser- und Hörerschaft des Evangeliums“ die Aussage Jesu über die kurzen Zeiten „zu bedenken gegeben“, indem nun „wieder Jesus selbst die Initiative“ ergreift:

Er „wusste, dass sie ihn fragen wollten, und sagte ihnen“. Die Schüler kommen also gar nicht erst dazu, Jesus zu fragen. Er weiß, dass sie es tun wollen, und antwortet ungefragt. Dabei spricht er zunächst noch einmal aus, was er selbst schon gesagt hat und seine Schüler wiederholt haben: „Darüber grübelt ihr miteinander, dass ich gesagt habe: ‚Eine kurze Zeit – und ihr seht mich nicht und wieder eine kurze Zeit und ihr werdet mich sehen?‘“

Nach Wengst zeigt sich „in dem so breit dargestellten Nichtverstehen der Schüler ..., dass es kein wirkliches Verstehen Jesu gibt abgesehen von seinem Tod am Kreuz und abgesehen vom Zeugnis seiner Auferweckung.“ Damit gibt er die vertraute christliche Deutung dieses Abschnitts wieder.

Hartwig Thyen (T669) erinnert daran, dass die „*kleine Weile*“ nicht erst in 14,19, sondern bereits in 7,33f. und 13,33 von Jesus thematisiert worden war. Dort hatte er zunächst den Juden und dann auch seinen Jüngern gesagt: „*noch eine kleine Weile* bin ich unter euch“, und: „wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht gelangen“:

Dem hatte er im folgenden Kapitel 14 noch hinzugefügt: „*Noch eine kleine Weile*, dann wird der Kosmos mich nicht mehr sehen, ihr dagegen werdet mich sehen, denn ich lebe und ihr sollt auch leben. An jenem Tage werdet ihr begreifen, daß ich in meinem Vater bin, so wie ihr in mir seid und ich in euch bin“ (14,19f). Dieses letztere Wort über die ‚*kleine Weile*‘ wird nun in 16,16-19 reinterpremierend so präzisiert, daß aus der einen *zwei* ‚*kleine Weilen*‘ werden: die eine nämlich als die Zeit bis zu Jesu Hingang durch den Tod zu seinem Vater und die darauf folgende *andere* als die kurze Zeit bis zu seinem österlichen Wiedersehen mit den Jüngern ...

Wie Wengst und seinerseits in zustimmendem Bezug auf Bauer¹¹⁴⁸ bezieht Thyen also „das *palin mikron* {wiederum eine kleine Weile} ebenso wie das *erchomai* {ich werde kommen} von 14,18, das es reinterpretiert, auf Jesu österliches Erscheinen“ (T670):

1148 Thyen zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 199.

Freilich hat Johannes dieses österliche Erscheinen Jesu nicht wie Lukas zeitlich auf die vierzig Tage bis zur Himmelfahrt limitiert und historisiert. Darum fügt Bauer dem eben Gesagten sogleich hinzu: „Damit ist aber auch jetzt wieder nicht alles gesagt. Denn 20-24 ist offenbar nicht an einen kurzen Tag der Wiedervereinigung gedacht, sondern an einen ewig dauernden Zustand der Freude ... Ist die kurze Spanne der Trauer verflossen, so bleiben Jünger und Meister vereint“.

Demgegenüber mahnt Thyen jedoch zur Zurückhaltung, denn

wie die Offenbarung der *erchomena* {kommenden Dinge} durch den Parakleten ein bis zum Eschaton {Endzeit} während der Prozeß ist, so dürfte parallel dazu auch die Verwandlung der Traurigkeit der Jünger in vollkommene Freude ein unabgeschlossenes Prozeßgeschehen sein. Denn der Haß der Welt und die Verfolgung und damit die Anfechtung des Glaubens der Jünger dauern ja an bis zu dem Tage, da sie Gott sehen werden, wie er ist (1Joh 3,2). Darum ist da keine „kurze Spanne der Trauer“, die Ostern „verflossen“ wäre, sondern es gilt vielmehr auch nach Ostern: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (16,33).

Es gibt aber auch Exegeten, die sich fragen, was die Rede von der abermals kurzen Weile für „die potentiellen Leser des Evangeliums am Ende des ersten Jahrhunderts lange nach jenem Auferstehungstag und nach den Jüngern“ noch bedeuten könne, und die das *palin mikron* „auf die endzeitliche Parusie {Wiederkunft} Jesu beziehen und dem Evangelisten eine entsprechende Naherwartung unterstellen“. Thyen meint aber, dass dieses *palin mikron* „hinsichtlich seiner *Dauer* in dem *mikron* {kurze Weile} bis zur Kreuzigung Jesu seine Entsprechung haben muß“, sonst

wäre es ja mehr als nur Ironie, sondern purer Zynismus des Erzählers, wenn er am Ende des ersten Jahrhunderts und lange nach dem Tod (zumindest der meisten) seiner Jünger Jesus im Blick auf den Zeitpunkt seiner endzeitlichen Parusie von einem *mikron* sprechen ließe.

Da Thyen „den Prologsatz: ‚und wir sahen seine Herrlichkeit‘ und das ihm entsprechende Proömium {Vorrede} des 1Joh als gemeinchristliches Bekenntnis begreift“ und beides nicht „auf die Erfahrung der ersten Augenzeugen“ beschränkt, geht er davon aus, dass

die ja auch weiterhin unter Verfolgung und in Angst lebende Gemeinde die Begegnung mit ihrem auferstandenen Herrn ... mit jeder Feier des achten Tages zugleich immer auch noch *vor* sich hat, wie der zweifelnde Thomas, ohne den und dessen Zweifel sie im Evangelium überhaupt nicht vorkäme (s. u. zu 20,24ff).

Alles in allem erklärt Thyen zufolge wohl schon „das Rätseln der Jünger“ über die kleine Weile, verbunden mit Jesu Weggang zum Vater und (T671)

Jesu ausdrückliche Qualifizierung seiner Rede als *en paroimiais* {in Rätselrede, in Bildern} gesagter (V. 25) ... die Verwirrung auch der späteren Interpreten ... Sie rührt ganz fraglos daher, daß Johannes hier Erfahrungen der österlichen Freude mit Elementen der eschatologischen Hoffnung auf die Parusie Jesu zu einer neuen Einheit verschmolzen hat, wie er ja auch die Begabung der Jünger mit dem Geist als Anbruch der neuen Schöpfung versteht (s.u. zu Joh 20,19ff).

Allerdings lehnt Thyen nachdrücklich die Vorstellung ab, dass „Johannes Karfreitag, Ostern, Pfingsten und die Parusie oder Jesus und den Parakleten einfach miteinander identifiziert hätte“. Gegen Bultmann¹¹⁴⁹ betont er, dass die

österlichen Erscheinungen Jesu ... sowenig wie die übrigen *sēmeia* {Zeichen} bloße und eigentlich überflüssige Zugeständnisse an die „Schwachheit der Jünger“ [sind], denen „die Erscheinung des Auferstandenen konzidiert“ würde, obwohl es dessen „im Grunde nicht bedürfen“ sollte. Auch der These Bultmanns,¹¹⁵⁰ „daß die von anderen als in die Zeit fallendes Ereignis erwartete Parusie“ von Johannes zwar nicht einfach geleugnet ... oder gar zu einem Seelenvorgang, einem Erlebnis umgedeutet“ würde, sondern daß er seinem Leser vielmehr die Augen öffne, damit er begreife: „Die Parusie ist schon gewesen! Jene naive Teilung in eine erste und zweite Parusie, die wir anderswo finden, wird verworfen“, vermögen wir sowenig zuzustimmen wie seiner durch literarkritische Amputationen begründeten Konstruktion der johanneischen Eschatologie als einer *rein präsentischen*. Diese Kritik gilt auch Bultmanns Reduktion Jesu als des doch *Fleisch* gewordenen *logos* auf das *bloße Daß* seines Gekommenseins, seinem Kierkegaard entlehnten Reden vom weltlosen *Augenblick*, sowie von der *Forderung* und *Entscheidung* des Glaubens, Interpretamenten, für die der Text des Evangeliums keine zureichenden Gründe bietet. Und endlich bleibt uns Bultmanns Reden von der „*Entweltlichung*“ der Glaubenden solange höchst fragwürdig, als die solcher Entweltlichung notwendig korrespondierende neue Zuwendung der Glaubenden zum *kosmos* als Gottes *Schöpfung* und Spiegel seiner *Herrlichkeit* unbedacht bleibt, denn um dieser *Erfahrung* willen, wird Jesus doch bereits im Prolog unseres Evangeliums als der Schöpfungsmittler gepriesen ...

Nicht zuletzt wegen „des intertextuellen Spiels unseres Evangelisten mit seinen synoptischen Prätexten“ werden die dort betonten und hier im Zusammenhang mit „der durch den Geist vermittelten Gegenwart des Erhöhten“ nur angedeuteten Züge „seines künftigen und weltöffentlichen Erscheinens in Herrlichkeit“ nicht etwa völlig gegenstandslos:

1149 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 539.

1150 Hier zitiert Thyen Rudolf Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Tübingen, 3. Aufl. 1979, 144.

Ebenso wie die *Erwählung* der *Ioudaioi* {Juden} bestehen bleibt, weil von ihnen nach 4,22 doch die *sōteria* {Heil, Errettung} kommt, bleibt es auch dabei, daß Gott seinen Sohn gesandt hat, damit der *kosmos* – und nicht etwa nur eine kleine Gruppe dazu Prädestinierter – durch ihn erlöst werde (3,17). In diesem Sinne können wir Brown¹¹⁵¹ nur zustimmen, wenn er erklärt: „Wir finden keinen Hinweis darauf, dass die johanneische Theologie jemals die Hoffnung auf die endgültige Wiederkunft Jesu in sichtbarer Herrlichkeit aufgegeben hat, obwohl das Evangelium eindeutig mehr Gewicht auf all die eschatologischen Merkmale legt, die sich bereits im ersten Kommen Jesu verwirklicht haben. Die Frage ist nicht die nach der Gegenwart in und durch den Parakleten im Gegensatz zum Kommen Jesu in Herrlichkeit, sondern nach der relativen Bedeutung beider.“

Außerdem geht Thyen auf die ganz ähnlichen Vorstellungen von Paolo Ricca¹¹⁵² zum „Verhältnis zwischen Jesu erstem Kommen und dem traditionell seine Parusie Genannten“ ein. Da dieser (T671f.)

jedoch – anders als Brown – die *bleibende Gegenwart* des weggehenden Jesus bei den Seinen und in der Welt nicht durch diejenige des Parakleten *ersetzt*, sondern den Parakleten als einen *allos* {anderen} streng von Jesus unterscheidet, kann er Jesu *Parusie* {Wiederkunft} als einen einzigen *Prozeß* begreifen, der durch seine Inkarnation und die geistvermittelte Gegenwart des Erhöhten unter den Seinen eröffnet wurde, gleichwohl aber bis zu Jesu endgültigem und weltöffentlichem Erscheinen noch unvollendet ist.

Der „monologische Dialog oder dialogische Monolog Jesu“, mit dem Jesus in Vers 19 „auf Fragen der Jünger antwortet, über die sie“ in den Versen 17 und 18 „nur untereinander gerätselt und die sie ihm unmittelbar aber gar nicht gestellt haben“, bildet den „Übergang“ zu einer Phase der zweiten Abschiedsrede, in der wie „in dem hier reinterpretierten Kapitel 14 ... jetzt nach dem rein monologischen Reden Jesu in 15,1-16,15 wieder dialogische Elemente“ erscheinen:

Jesus weiß, was sie bewegt hat, und kennt ihre unausgesprochene Bitte um eine Erklärung seiner rätselhaften Worte. Und dennoch läßt er den Kern ihrer Frage und ihres Nichtwissens (*ouk oidamen*: V. 18), was es nämlich um dieses

1151 Thyen zitiert Raymond E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, NTS (1966/67), 131, mit folgenden oben von mir zitierten Worten:

„We find no evidence that Johannine theology ever abandoned the hope of the final return of Jesus in visible glory, although the Gospel clearly put more emphasis on all the eschatological features that have already been realized in Jesus' first coming. The question is not one of the presence in and through the Paraclete *as opposed* to the coming of Jesus in glory, but one of the relative importance of each“.

1152 Thyen zitiert Paolo Ricca, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums*, Zürich und Frankfurt 1966, 153ff.

siebenfach wiederholte *mikron* ist, im Dunkel des Rätsels. Als den Grund des Rätsels der Jünger (*peri toutou zēteite met' allēlōn* {darüber rätselt ihr untereinander}) wiederholt Jesus in V. 19 ausdrücklich sein ihnen unbegreifliches Wort (V. 16) von den beiden jeweils durch *mikron* bezeichneten kurzen Zeitspannen, nach deren erster sie ihn zunächst nicht mehr sehen werden (*ouketi theōreite*) um ihn dann aber nach einem weiteren *mikron* erneut zu sehen (*kai palin mikron opsesthe me*).

Auffällig ist, dass weder Wengst noch Thyen auf die Verben *theōreō* und *horaō* aufmerksam machen, die sie unterschiedslos mit „sehen“ übersetzen, obwohl durch sie der Blick auf die erste und zweite kurze Zeit jeweils unterschiedlich benannt wird.

Auch gehen beide mit keinem Wort auf den biblischen Hintergrund ein, vor dem das in den Versen 16 bis 19 siebenfach wiederholte Wort *mikron* zu begreifen ist, auf den Ton Veerkamp¹¹⁵³ in seiner [Anm. 480 zur Übersetzung von Johannes 16,16](#) aufmerksam macht:

Der Hintergrund ist Jesaja 54, das Lied *rani, 'aqara*, „juble, Unfruchtbare“. Die Verse 54,7-8 haben den gleichen Duktus wie Johannes 16,16. „Einen kurzen Augenblick (*rega' qaton*, LXX: *chronon mikron*) habe ich dich verlassen, mit großer Erbarmung (*be-rachamim gadol*) hole ich dich zurück.“

Aber damit greife ich der Auslegung der Verse 16-19, wie Veerkamp sie im Zusammenhang mit den Versen 20-22 rückblickend entfaltet, vor. Als ihren Ausgangspunkt sieht er „das Problem der Schüler“, das in der „Zeit“ besteht:

Der Messias ist weggegangen, kommt der Messias noch, und wann? Johannes erklärt offenbar den Satz 14,19: „Noch ein wenig, und die Weltordnung wird mich nicht länger in Betracht ziehen, ihr aber zieht mich in Betracht, weil ich lebe und ihr leben werdet.“ Hier wird also das Gegenteil gesagt: „Ein wenig, und ihr zieht mich (wie die Weltordnung!) nicht in Betracht.“ Er nimmt den gerichtsnotorischen {vom Gericht amtlich zur Kenntnis genommenen} Vorwurf von 16,10 wieder auf und fängt mit einem Spruch an, den kein Mensch versteht.

Wie bereits in der Auslegung [von Johannes 16,10](#) deutet Veerkamp das Verb *theōrein* also nicht als ein einfaches Sehen mit den Augen, sondern als die Beachtung des Messias, der gekreuzigt werden wird, in einer Theorie und Praxis seiner Nachfolge.

Im Hintergrund der folgenden Ausführungen schwingen persönliche Erfahrungen Ton Veerkamps mit, der als Sohn eines religionslosen Bauarbeiters und einer katholischen Mutter bis 1967 dem Jesuitenorden angehörte und geweihter Priester war:

1153 [Die Stunde der Frau, 16,16-24](#), Abs. 1-8 (Veerkamp 2021, 343-354; 2015, 121 und 2007, 69-70), und [Anm. 480](#) sowie [Anm. 481 zur Übersetzung von Johannes 16,16](#) (Veerkamp 2021, 343; 2015, 120).

In alten Zeiten wurde in der römisch-katholischen Liturgie am dritten Sonntag nach Ostern dieser Abschnitt gelesen, im Latein der Vulgata: *modicum et iam non videbitis me et iterum modicum et videbitis*: „Wenig, und ihr werdet mich nicht mehr sehen; wieder wenig, und ihr werdet mich sehen.“ Das ist Abrakadabra, und das liegt auch daran, dass die alten lateinischen Handschriften und auch Hieronymus hier schlecht übersetzt haben. Sie unterschlagen den Unterschied zwischen *theōreite* und *opsesthe*, zwischen „ihr werdet in Betracht ziehen“ und „ihr werdet sehen“.

Da Veerkamp die übliche Auslegung dieser geheimnisvollen Worte kennt, kann er sich die ironische Bemerkung nicht verkneifen, dass die „ganze Zunft der Kommentatoren“ darüber „natürlich Bescheid“ weiß. Als eine „Kostprobe“ zitiert er Ulrich Wilckens¹¹⁵⁴ zu 16,16ff.:

Die Leser wissen natürlich beim ersten Mal, was mit der Aufeinanderfolge in „kurzem“ und „nochmals in kurzem“ gemeint ist: Auf Jesu Tod wird seine Auferstehung am dritten Tag (vgl. 1 Kor 15,9) folgen ...“.

Dieser allzu einfachen Sichtweise bringt Veerkamp geballte Skepsis entgegen:

Johannes hätte hier, wie bei den Synoptikern, Jesus sagen lassen können: „Der Messias wird ausgeliefert, gekreuzigt, er stirbt. Aber nach drei Tagen wird er von den Toten auferstehen.“ Das tut Johannes nicht. Ostern und der Glaube an Ostern löst das Problem der Zeit nicht. Johannes lässt vielmehr den Spruch Jesu dreimal hören.

Auf der Ebene der Erzählung wissen die Schüler natürlich nicht, was in den kommenden Stunden und Tagen geschehen wird. Sie rätseln über das Wort. Aber warum muss Johannes einen ratlosen, rastlos diskutierenden Schülerkreis vorführen? Offenbar ist auf der Ebene des Textes, ein bis zwei Generationen Jahre später, das Problem akut. Rom hat gesiegt; es scheint das ewige Leben zu haben, weit und breit kein Messias zu sehen.

Den Schlüssel zum Verständnis der Worte, über die die Schüler Jesu ratlos und rastlos rätseln, findet Veerkamp im Rück- und Vorblick auf Worte Jesu am Anfang und Ende des Johannesevangeliums:

Es hieß nach dem Disput über den Abriss des Heiligtums in 2,22: „Als er nun von den Toten aufgerichtet wurde, gedachten die Schüler dessen, was er gesagt hatte, sie vertrauten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesagt hatte“, und, am offenen Grab: „Freilich hatten sie noch kein Wissen von der Schriftstelle, nach der er von den Toten aufstehen müsse“, 20,9. Das heißt: die Unfähigkeit, das Wort „Ein wenig usw.“ zu verstehen, hat mit mangelndem Schriftverständnis zu tun (vgl. 12,16)!

1154 Veerkamp zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD Band 4), Göttingen 2000, 254. In der Auslegung von 16,21 wird er sich nochmals auf Wilckens beziehen.

Damit ist der Weg gebahnt, um mit Hilfe des Rückgriffs auf die Schrift – vor allem auf die schon erwähnte Stelle Jesaja 54,7-8 – einer angemessenen Auslegung des Wortes *mikron* näherzukommen. Dieses Unternehmen kann jedoch erst von den folgenden Versen 20-22 her im Rückblick gelingen.

Wichtig zum Verständnis der Verse 16-19 ist außerdem eine angemessene Interpretation des Wortes *palin*, das nach Veerkamp sowohl in den jüdischen Schriften wie im Johannesevangelium sehr unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann, wie er in seiner [Anm. 481 zur Übersetzung von Johannes 16,16](#) ausführt:

Palin, „zurück, wiederum, dagegen“, 45mal bei Johannes. In der LXX steht das Wort für *schuv*, „wiederkehren“, verbunden mit einer Verbalform; selten aber für *hosif* mit einem Infinitiv oder für *‘od*; letztere Worte geben eine Kontinuität wieder: „so und weiter“. In diesem Sinne verwendet Johannes das Wort auch, etwa 1,35; 4,3 usw. In anderen Fällen bedeutet es „dagegen“, 6,15; 16,28; dort steht die Diskontinuität im Vordergrund. Das gilt auch für 16,16ff. Die Geburt eines Kindes, die dem Schmerz ein Ende macht, ist keine Wiederholung und kein Wiedersehen, sondern etwas völlig Neues, deswegen „dagegen“.

Auch damit greift Veerkamp vor auf das folgende Bild der gebärenden Frau. Festzuhalten ist jedoch schon jetzt, dass in seinen Augen das *palin mikron* nicht einfach das bruchlose Wiedersehen Jesu nach seiner Auferstehung bezeichnen kann, was ja auch in Thyens Ausführungen zur noch ausstehenden endzeitlichen Wiederkunft Jesu angeklungen war.

Zur Einstimmung auf das folgende Bild der „Stunde der Frau“ sei Veerkamps eindrucksvolle Übersetzung der Verse 16-19 wiedergegeben:

16,16 Ein Augenblick, und ihr beachtet mich nicht mehr,
dagegen ein Augenblick, und ihr werdet mich sehen.“
16,17 Einige unter seinen Schülern sagten zueinander:
„Was soll das, was er uns sagt:
,Ein Augenblick, und ihr beachtet mich nicht mehr,
dagegen ein Augenblick, und ihr werdet mich sehen‘;
und:
,Ich gehe hin zum VATER‘.
16,18 Sie sagten also:
„Was soll dieses ,ein Augenblick‘,
wir wissen nicht, was er redet!“
16,19 Jesus erkannte, dass sie ihn befragen wollten,
er sagte zu ihnen:
„Darüber forschet ihr untereinander nach, da ich sagte:
,Ein Augenblick, und ihr beachtet mich nicht mehr,
und dagegen ein Augenblick, und ihr werdet mich sehen.‘

Schauen wir nun, wie Jesus mit diesem Rätseln seiner Schüler umgeht.

Johannes 16,20-22: Die bleibende Freude der Schüler Jesu in der Stunde der Frau

16,20 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:

Ihr werdet weinen und klagen,
aber die Welt wird sich freuen;
ihr werdet traurig sein,
doch eure Traurigkeit soll zur Freude werden.

16,21 Eine Frau, wenn sie gebiert,

so hat sie Schmerzen,
denn ihre Stunde ist gekommen.
Wenn sie aber das Kind geboren hat,
denkt sie nicht mehr an die Angst
um der Freude willen,
dass ein Mensch zur Welt gekommen ist.

16,22 Auch ihr habt nun Traurigkeit;

aber ich will euch wiedersehen,
und euer Herz soll sich freuen,
und eure Freude soll niemand von euch nehmen.

[6. Dezember 2022] Nach Klaus Wengst (W454) führt Jesus in Vers 20 „betont mit dem doppelten Amen eingeleitet“ seine „dreimal gemachte Aussage thetisch aus“:

Der Ankündigung, dass seine Schüler ihn nach kurzer Zeit nicht mehr sehen, entspricht hier zunächst: „Weinen und klagen werdet ihr.“ Innerhalb der Erzählung des Evangeliums wird das dargestellt, wenn Mirjam aus Magdala am Grab Jesu weint (20,11.13.15). Jesu Schülerschaft, die ihm gefolgt ist und auf ihn ihre Hoffnung gesetzt hat, sieht sich enttäuscht und allein gelassen. Der Tod Jesu scheint ein definitives Ende gesetzt zu haben. So bleibt ihr nur Weinen und Klagen. Das hat eine antithetische Entsprechung: „Die Welt aber wird sich freuen.“ Derselbe Grund – der als definitives Ende verstandene Tod Jesu – führt zu einer gegenteiligen Reaktion. Die Welt ist froh, einen unbequemen Mahner los zu sein, der ihr bezeugte, „dass ihre Taten böse sind“ (7,7). Diese Freude der Welt wird in der weiteren Erzählung des Evangeliums nicht dargestellt. In dem den Schülern angekündigten Weinen und Klagen dürfte die lesende und hörende Gemeinde sich selbst wiedergefunden haben.

Indem Jesus der variierten Aussage: „Ihr werdet traurig sein“ sodann den Satz: „Aber eure Trauer soll zur Freude werden“ gegenüberstellt, legt er „die Verheißung aus, dass seine Schüler ihn nach einer weiteren ‚kurzen Zeit‘ sehen werden“. Von dieser Freude wird (W455) in 20,20 die Rede sein:

Da heißt es von Jesu Schülern, die sich aus Furcht eingeschlossen hatten, dass sie „sich freuten, als sie den Herrn sahen“. Die Trauer der Gemeinde, ihr Weinen und Klagen rühren gewiss von den bedrängenden Erfahrungen her, denen sie ausgesetzt ist. Was aber die Trauer zur totalen macht, ist der Eindruck,

dass es mit Jesus ganz und gar aus, dass er ein für alle Mal erledigt sei. Erweist sich aber dieser Eindruck als unzutreffend, wird Jesus als lebendig Gegenwärtiger wahrgenommen, bricht sich inmitten der Trauer und sie überwindend Freude Bahn.

Was Jesus in Vers 21 erläuternd dazu sagt: „Wenn eine Frau gebiert, ist sie bekümmert, weil ihre Stunde gekommen ist. Wenn sie aber das Kind geboren hat, erinnert sie sich nicht mehr der Bedrängnis aus Freude darüber, dass ein Mensch zur Welt gekommen ist“, benennt Wengst als „ein eindrückliches Beispiel aus dem menschlichen Erfahrungsbereich“, das belegen soll: „Die Freude nach der Geburt lässt alle vorangehende Not vergessen.“ In diesem Zusammenhang erinnert Wengst daran (Anm. 157), dass „das Bild der unter Wehen gebärenden Frau ... mehrfach in der jüdischen Bibel“ unter „dem Aspekt der Not begegnet“, etwa im Buch Jesaja 21,3; 26,17; 37,3, während der „Aspekt der Befreiung nach der Not ... sich nicht auf der Bildebene“ findet, „aber in der Sache ausgesprochen“ wird in Hosea 13,13f. und Micha 4,9f. Nach Turid Karlsen Seim¹¹⁵⁵ (W455) lässt „hier der Begriff ‚Stunde‘ ..., obwohl er ‚kein geläufiger griechischer Ausdruck für den Geburtstermin‘ war, ... an ‚die Stunde‘ als diejenige des Todes Jesu am Kreuz denken, die zugleich die Stunde seiner ‚Verherrlichung‘ ist.“

Weiter verweist Wengst (Anm. 158) auf eine „schöne weitergehende Interpretation“, die Ruben Zimmermann¹¹⁵⁶ „aus dem bildlichen Vergleich“ gewinnt:

Der schwangeren Frau „bleibt trotz unmittelbarster Nähe Form und Gestalt ihres Kindes verborgen. Erst durch die, mehr noch nach der Geburt kann das Kind erkannt, d. h. von der Mutter gesehen werden. Erst jetzt kann eine soziale Beziehung entstehen und ausgebildet werden, in der zwei Individuen von Angesicht zu Angesicht in Kontakt zueinander gebracht werden. Die Schüler werden mit derselben Realität konfrontiert. Jesus war immer bei ihnen. Aber sie haben ihn nicht gesehen, wie er wirklich ist (Joh 14,9 [...]). Erst beim Weggang und erst beim Schmerz der Trennung in der Stunde des Kreuzes können die Schüler Jesus wirklich kennen und erkennen. Das Abschneiden der ‚Nabelschnur‘ physischen Zusammenlebens öffnet ihre Augen, den Christus zu sehen“.

Indem Jesus (W455) das Bild der Frau in Vers 22 „auf seine Schüler“ bezieht: „So seid auch ihr jetzt bekümmert“, spricht er mit diesem „Jetzt“ vom „Jetzt der Passion und des Todes Jesu“, das er in Vers 5 angesprochen hatte, also von der

1155 Wengst zitiert Turid Karlsen Seim, Frauen und Genderperspektiven im Johannesevangelium, in: Evangelien. Erzählungen und Geschichte, hg. v. Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Deutsche Ausgabe hg. v. Irmtraut Fischer/Andrea Taschl-Erber), Die Bibel und die Frauen. Neues Testament 2.1, Stuttgart 2012, 223.

1156 Wengst zitiert Ruben Zimmermann, The Woman in Labor (John 16,21) and the Parables in the Fourth Gospel, in: The Gospel of John as Genre Mosaic, ed. by Kasper Bro Larsen, Göttingen 2015, 338f.

Zeit, in der das Herz der Schüler von Trauer erfüllt ist (V. 6), weil sie noch nicht begriffen haben, was V. 7 gesagt ist, dass Jesu Weggang ihnen nützt. Die Zeit der Trauer wird also für die Schülerschaft Jesu auf die Zeit der Passion und des Todes Jesu befristet, die für die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde schon längst zurückliegt. Sie wird empfinden, dass ihre eigene Trauer dazu in Diskrepanz steht. Das soll sie auch. Und sie soll beim weiteren Lesen und Hören lernen, dass sie zwar Anlass zur Trauer hat, aber noch mehr und vor allem Grund zur Freude. So fährt Jesus fort: „Ich werde euch aber wiedersehen und *ihr werdet euch von Herzen freuen.*“

Dieser „zweite Satz“ (Anm. 160) stimmt in seiner wörtlichen Übersetzung: „Und euer Herz wird sich freuen“, genau mit einem Teil „einer Gottesrede an die in Jerusalem Wohnenden“ in Jesaja 66,14 überein: „Und ihr werdet es sehen und euer Herz wird sich freuen.“

Aber mit welchem Recht (W456) fügt Jesus diesen Worten noch den Satz hinzu: „Und niemand nimmt euch eure Freude weg“? Wengst antwortet:

Niemand nimmt sie weg, weil sie ihnen niemand nehmen *kann*. Denn am Grund der Freude, dass sich Gott zum Gekreuzigten bekannt hat, dass es mit Jesus nicht ein definitives Ende genommen hat, kann niemand rütteln. Daher sind Trauer und Resignation der Gemeinde unzeitgemäß. Sie lebt nicht *in* der Stunde der Passion und des Todes Jesu, sondern *von* ihr. Daher ist ihr Signum österliche Freude.

In diesem Zusammenhang ist es auch von Belang, dass es „in der am Beginn des Abschnitts dreimal wiederholten Aussage“ hieß: „Ihr werdet mich sehen“, jetzt aber heißt es: „Ich werde euch sehen“:

Das Wiedersehen beruht nicht auf einer Aktion der Schülerschaft, beruht nicht etwa darauf, dass sie unbeirrt das Werk Jesu fortsetzte. Es geschieht von Jesus her, weil Gott ihn nicht dem Tod überlassen hat. Deshalb ist auch die Freude nicht auf Momente wie den in 20,20 erzählten beschränkt.

Hartwig Thyen (T672) gibt den feierlich eingeleiteten Vers 20 folgendermaßen wieder: „Amen, Amen ich sage euch: Ihr werdet weinen und wehklagen (*klausetē kai thrēnēsetē*), der *kosmos* aber wird sich freuen (*charēsetai*). Ihr werdet voller Trauer sein (*lypēthēsethe*), aber eure Trauer soll in Freude verkehrt werden“, und erklärt die hier verwendeten Vokabeln *klaiein* und *thrēnein* unter Rückgriff auf die von Bultmann¹¹⁵⁷ angeführten Bibelstellen Jeremia 22,10, 2. Samuel 1,17 und Johannes 11,31ff. als Elemente „der Totenklage“:

1157 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 445. Indem er sich dort (Anm. 7) auf „II Reg 1,17“ bezieht, meint er aber nicht 2. Könige 1,17 nach üblichem Verständnis, sondern bezieht sich auf die Bezeichnung des 2. Buchs Samuel in der Septuaginta als des zweiten von vier Büchern der Könige. Auch die Bultmann-Zitate im folgenden Absatz beziehen sich auf S. 445.

Mit dieser Ankündigung der Totenklage und der Trauer der Jünger, deren besonderes Profil darin besteht, daß ihrer Trauer über Jesu Tod die Freude der Welt über seine Beseitigung korrespondiert, wird das Rätsel um das erste *mikron* gelöst. Ob man deshalb freilich mit Bultmann die *Alternative* konstruieren darf, die *lypē* der Jünger sei „*nicht* die persönliche Trauer über den Verlust eines geliebten, über den Hingang eines großen Menschen“, *sondern* „*vielmehr* die Situation der Einsamkeit im *kosmos*, in der diejenigen stehen, die durch Jesus aus dem *kosmos* herausgerufen sind (17,16; 15,19)“, erscheint uns jedoch höchst fragwürdig. Denn einmal weist die der Totenklage entstammende Terminologie doch eindeutig auf die reale Trauer um den Tod eines geliebten Menschen. Zum anderen ist es doch die *Trauer* der Jünger über den *Tod* Jesu – und nicht etwa ihre Welteinsamkeit –, der die Freude der Welt über dieses Ende des vermeintlichen Gotteslästerers korrespondiert. Was Bultmann auseinanderreißt und einander alternativ entgegensetzt, ist vielmehr ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis. Als Ausdruck ihres Verbundenseins mit Jesus scheidet gerade ihr Klagen und Trauern die Jünger vom *kosmos* und seiner Pseudofreude und *macht* sie zu Einsamen und Verfolgten ...

Auf den zweiten Teil von Vers 20 geht Thyen mit keinem Wort ein; Vers 21 betrachtet er als die Erläuterung seines Wortes

von Trauer und Wehklagen der Jünger und der ihr entsprechenden Freude des *kosmos* über seinen Tod durch das Rätselwort (*paroimia*) von der gebärenden Frau, deren Freude über die Geburt ihres Kindes sie den Schmerz und die Qual ihrer Wehen alsbald vergessen läßt.

Wie Wengst verweist auch Thyen dazu auf den „metaphorische[n] Gebrauch der Wehen der Schwangeren zur Beschreibung der Not des unterdrückten Volkes ... im Alten Testament“, zum Beispiel in Jesaja 13,8f.; 26,16ff.; 37,3 (T673):

Im Anschluß an diese Metaphorik entstand der Ausdruck von den *Wehen des Messias*, der in der Apokalyptik nahezu zum *terminus technicus* für die Katastrophen geworden ist, die der verheißenen Geburt des Messias und seines messianischen Volkes vorausgehen müssen. Am nächsten steht unserer Passage wohl Jes 66,5ff: „Hört das Wort JHWHs, die ihr vor seinem Wort zittert: Wohl sagten eure Brüder, die euch hassen und euch um meines Namens willen geächtet haben: Soll JHWH doch seine Herrlichkeit offenbaren, damit wir Zeugen eurer Freude werden. Doch sie sollen zuschanden werden. Horch, Lärm aus der Stadt. ... Horch, JHWH zahlt seinen Feinden heim. Ehe sie noch kreißte, hat sie geboren; ehe noch Wehen über sie kamen, hat sie ein Kindlein zur Welt gebracht. Wer hat solches je gehört und jemals gesehen? Wird denn ein Land an einem Tag zur Welt gebracht? Wird ein Volk etwa auf einmal geboren? Kaum ist Zion in Wehen, da hat sie ihre Kinder schon geboren. Sollte ich denn durchbrechen, aber nicht geboren werden lassen, spricht JHWH? ...

Freu dich Jerusalem, jubelt über sie alle, die ihr sie liebt! Jubelt und frohlockt mit ihr, die ihr um ihretwillen getrauert habt“...

Zustimmend bezieht sich Thyen auf Lindars,¹¹⁵⁸ der „unsere Passage wohl zu Recht als ein intertextuelles Spiel mit diesem Jesajatext“ begreift:

Er warnt vor einer allegorischen Ausschachtung der Parabel von der Gebärenden und sieht deren Pointe wie die des jesajanischen Prätextes in dem plötzlichen Übergang der Bedrückung in unbeschreibliche Freude...

Auch in der Auslegung von Vers 22 lehnt sich Thyen an Lindars an:

Zu dem unerwarteten Subjektwechsel von dem: *kai palin mikron kai opsesthe me* {und wieder eine kleine Weile, und ihr werdet mich sehen} in V. 16 zu dem *palin de opsomai hymas* {aber wieder werde ich euch sehen} in V. 22 bemerkt Lindars, damit verfolge der Erzähler wohl die Intention, die Gedanken seiner Zuhörer/Leser von den Erscheinungen des Auferstandenen weg auf die bleibende Beziehung Jesu zu den Seinen zu richten, die er durch sein Sterben und Auferstehen gestiftet habe. Wie in der Thomaserzählung von 20,24ff wird damit die Initiative von demjenigen, der sein Sehen zur *Bedingung* seines Glau-benkönnens machen will, auf Jesus verlagert, der ihn sieht und sich ihm zeigt.

Zur „Verheißung, daß fortan niemand den Jüngern die durch dieses neue Sehen verursachte Freude rauben kann“, bemerkt Thyen, dass „das Präsens, wie oft bei Johannes, futurische Bedeutung“ hat und „zugleich der *Qualifikation* dieser Freude als einer unzerstörbaren Gabe“ dient.

Außerdem weist Thyen auf zwei Einsichten Onukis¹¹⁵⁹ zu Vers 22 hin: Erstens muss „das zweite *mikron* auf die mit Ostern einsetzende neue Gegenwart des Erhöhten bezogen werden“, und zweitens ist mit der Einsicht, dass „niemand den Jüngern ihre Freude rauben könne“, vorausgesetzt, „daß der Gegensatz zwischen den Jüngern und der Welt eben auch an ‚jenem Tage‘ fort dauern wird“.

Auffällig ist in den Auslegungen von Wengst und Thyen, dass sie zwar auf biblische Hintergründe des Bildes von der gebärenden Frau aufmerksam machen, aber unsere Passage bei Johannes in keinsten Weise von diesen Hintergründen her näher beleuchten. Genau eine solche Auslegung des gesamten Abschnitts 16,16-22 von der Schrift her hatte Ton Veerkamp¹¹⁶⁰ jedoch schon angekündigt, und er nähert sich ihr auf folgende Weise:

1158 Thyen zitiert Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 509, mit folgenden Worten, deren Umschreibung in seinen eigenen Worten ich oben wiedergegeben habe:

„There is probably a literary allusion to Isa. 66,14: ‚You shall see, and your heart shall rejoice‘“, und „The point of the parable is simply the sudden transition from grief to joy“.

1159 Thyen zitiert Takashi Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 154ff. und 154.

1160 [Die Stunde der Frau, 16,16-24](#), Abs. 9-19 (Veerkamp 2021, 346-347; 2007, 70-71).

Bei Lukas muss Jesus den Emmausschülern die Schriften erklären, „beginnend bei Mose und bei allen Propheten übersetzt er ihnen, was in den Schriften über ihn (geschrieben worden) ist“, 24,27. Johannes lässt Jesus mit einer allgemeinen Ankündigung antworten, dass sich der Schmerz in Freude verwandeln wird.

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

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

Jeder sieht, dass dieser Verweis unseren Abschnitt nicht erklärt; in Johannes 16 wird kein *Wind*, sondern ein *Kind* geboren!

Merkwürdig ist, dass auch Wengst und Thyen zwar auf diese und andere biblische Stellen aufmerksam machten, die nicht ganz genau zu unserer Johannes-Stelle passen, aber das Jesaja-Kapitel 54 außer Acht lassen, in dem nicht nur die Freude der ehemals Unfruchtbaren zum Ausdruck kommt, sondern auch der siebenfach wiederholte kleine Augenblick des Johannes seinen biblischen Ursprung hat:

Jesus antwortet vielmehr mit einem Midrasch des Liedes „Juble, Unfruchtbare (*rani ʿaqara*), Jesaja 54,1-17. In V.7f. heißt es:

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

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

Juble, Unfruchtbare, die du nicht geboren hast,
breche in Jubel aus, jauchze, die du nicht kreiste,
mehr sind die Söhne der Verödeten

als die Söhne der Baalsfrau,
hat der EWIGE gesagt.

Wenn Johannes mit seiner penetranten Wiederholung der Worte über den kurzen Augenblick auf diese Jesaja-Worte anspielt, die nicht nur Jesu Schüler offenbar vergessen oder niemals in den Blick genommen haben, ist es nicht verwunderlich, dass bis heute diese Verse weitgehend nur oberflächlich im Sinne einer baldigen Wiedersehensfreude der Jünger mit Jesus ausgelegt werden:

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

Wie sind vor diesem Hintergrund die Worte Jesu vom nicht mehr in-Betracht-Ziehen und vom dann doch erneuten Sehen Jesu zu begreifen?

Und nun findet die entscheidende Umkehrung statt. Der Messias scheint durch seine Niederlage seine Rolle bei den Schülern ausgespielt zu haben, sie ziehen ihn nicht mehr in Betracht, die messianische Vision ist angesichts der massiven Tatsache der Machtverhältnisse so erdrückend, daß Messias zu einer albern Vision wird (*ouketi me theōreite* {ihr werdet mich nicht mehr beachten, in Betracht ziehen}). Das wird „einen kleinen Augenblick“ („ein wenig“) dauern.

Dann aber werden sie sehen. Aber sehen können sie nur dann, wenn sie *gesehen werden*. Hier, 16,22, ändert sich die Syntax: aus dem Subjekt wird das Objekt, aus dem Objekt wird das Subjekt: „Um so mehr werde *ich* euch sehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird euch niemand wegnehmen.“

Abschließend weist Veerkamp zu Vers 22 auf die besondere Art hin, wie dieses Gesehenwerden durch den Messias nach der Ermordung Jesu am Kreuz Roms ein neues Sehen des Messias hervorrufen wird:

Die Schüler verabschieden nicht den Messias, sondern der Messias verabschiedet sich von den Schülern. Die Schüler werden den Messias nicht (mehr) beachten, sondern der Messias wird *sie* sehen, und dann werden sie *ihn* als den *Herrn* (*kyrios*) sehen: „Die Schülern freuten sich, als sie den Herrn sahen« (20,20), aber erst, nachdem ihnen die Wundmale an den Händen und an der Brust gezeigt wurden. Sie *sehen*, dass der Ermordete als Ermordeter der *Herr* ist, an der Stelle derer, die sich als Herren aufspielen. Aber das ist noch ein weiter Weg, wie wir am Beispiel des Thomas sehen werden.

Die dadurch hervorgerufene Freude bezieht sich also nicht auf die Wiederbelebung eines Verstorbenen oder auf die Hoffnung, ihn im Himmel wiederzusehen, sondern darauf, dass die herrschende Weltordnung mit der Ermordung des Messias jegliche

Legitimität verloren hat. Es mag blauäugig erscheinen, im Tod Jesu am Kreuz in dieser Weise den Sieg über das römische Imperium besiegelt zu sehen und daraufhin den Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens in tätiger solidarischer Liebe zu erwarten, aber nach Veerkamp hat zumindest der Evangelist Johannes das so gesehen. Schon bald jedoch hat eine heidenchristlich dominierte Kirche seine Worte über die kleine Zeit nicht mehr verstanden und in ein Abrakadabra über eine ins Jenseits verlagerte Erlösung verwandelt.

Johannes 16,23-28: Den VATER als Freund bitten im Namen dessen, der zu ihm zurückkehrt, in der Stunde des Redens ohne Bilder

- 16,23 Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen.
Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
Wenn ihr den Vater um etwas bitten werdet in meinem Namen,
wird er's euch geben.
- 16,24 Bisher habt ihr um nichts gebeten in meinem Namen.
Bittet, so werdet ihr empfangen,
auf dass eure Freude vollkommen sei.
- 16,25 Das habe ich euch in Bildern gesagt.
Es kommt die Stunde,
da ich nicht mehr in Bildern mit euch reden werde,
sondern euch frei heraus verkündigen von meinem Vater.
- 16,26 An jenem Tage werdet ihr bitten in meinem Namen.
Und ich sage euch nicht,
dass ich den Vater für euch bitten werde;
- 16,27 denn er selbst, der Vater, hat euch lieb,
weil ihr mich liebt
und glaubt, dass ich von Gott ausgegangen bin.
- 16,28 Ich bin vom Vater ausgegangen
und in die Welt gekommen;
ich verlasse die Welt wieder
und gehe zum Vater.

[7. Dezember 2022] Für Klaus Wengst steht zweifellos fest (W456), dass Jesu Verheißung in Vers 23a: „An jenem Tag werdet ihr mich nichts fragen“, auf die „Zeit der Gemeinde bezogen“ ist:

„Jener Tag“ ist nicht nur der Ostertag, an dem die Schüler nach der Erzählung des Evangeliums Jesus in der Tat nichts fragen. Er umfasst auch die durch ihn eröffnete und begründete Zeit der Gemeinde, die vom Wirken der für die Endzeit angekündigten Geisteskraft bestimmt ist. Was die Schüler Jesus hatten fragen wollen, betraf den Sinn seines Weggangs. Darauf waren auch die Fra-

gen bezogen, die in der ersten Abschiedsrede einzelne Schüler an Jesus stellten. Ist durch und seit Ostern der Weggang Jesu in seiner Bedeutung für diejenigen, die sich darauf einlassen, erschlossen, gibt es keine Fragen mehr an Jesus zu stellen. Dann versteht es sich von selbst, aus der Frucht seines Weggangs zu leben, ihn zu lieben im Halten der Gebote (14,15; 15,10) und in der Erfüllung seines Vermächtnisses, einander zu lieben (13,34f.).

Das bedeutet nach Wengst aber nicht, dass es überhaupt keine Fragen mehr zu stellen gibt. Mit Blank¹¹⁶¹ stellt er fest, (Anm. 161) dass

„Glaube zugleich fraglose Gewißheit im göttlichen Glaubensgrund [ist], und zugleich ‚fragwürdig‘ und in Frage gestellt durch das ‚In-der-Welt-Sein des Glaubens‘. Insofern stellt der Glaube selbst dem Menschen immer neue Fragen. Ebenso stellen die menschlichen Lebens- und Welt-Erfahrungen, da sie sich fortgesetzt ändern, dem Glauben neue Fragen, denen er nicht ausweichen darf“.

Bereits die Verse 23b-24 (W456) machen deutlich, dass „keine allgemeine Fraglosigkeit angesagt ist“, denn in ihnen wird „die Notwendigkeit des Bittgebetes“ vorausgesetzt, von dem bereits in 14,13f. und 15,7.16 die Rede war:

„Was immer ihr den Vater in meinem Namen bittet, wird er euch geben. Bis jetzt habt ihr nichts in meinem Namen erbeten. Bittet, und ihr werdet empfangen, sodass ihr von Freude erfüllt seid.“ Gegenüber den Stellen, an denen dieses Motiv vorher angeführt wurde, finden sich hier zwei Besonderheiten. Einmal betont Jesus ausdrücklich, dass seine Schüler bisher nicht in seinem Namen gebeten haben. „Bis jetzt“ ist Jesus seinen Weg noch nicht zu Ende gegangen. „Jetzt“ aber wird er „verherrlicht“, geht er in den Tod, mit dem Gott sich identifiziert. Darauf können sie sich „von jetzt an“ berufen. Das Gebet „im Namen Jesu“ bezieht sich also auf Tod und Auferweckung Jesu, auf Gottes Leben schaffendes Handeln am gekreuzigten Jesus. Von daher bekommt es seine Ausrichtung und seine Gewissheit.

Als weitere Besonderheit erwähnt Wengst, „dass mit dem erhörungsgewissen Gebet das Motiv der Freude verbunden wird“. Wer den Vater im Namen Jesu bittet, wird Freude empfangen (W457):

In 15,11 stand dieses Motiv im Kontext des Haltens der Gebote und der Erfüllung des Vermächtnisses Jesu, einander zu lieben. Beides gehört zusammen. Sowohl das Bitten als auch das Handeln beziehen sich auf das Wirken Gottes in Tod und Auferweckung Jesu und lassen sich daran ausrichten. So kommt es zur Erfahrung von Leben und damit zur Freude.

1161 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 2, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 223f.

Dazu zitiert Wengst „**zwei rabbinische Traditionen**“¹¹⁶² als „sachliche Analogien“, wobei die eine „die vollkommene Freude in der Ausrichtung am Wort und Willen Gottes“ erblickt, während die andere „mit Bitten und Empfangen solidarisches Handeln“ verbindet:

„Wenn die Israeliten Recht und Gerechtigkeit tun, freut sich der Heilige, gesegnet er, über sie. [...] So sprach der Heilige, gesegnet er, zu den Israeliten: ‚Meine Kinder, was für eine Freude gibt es für den Menschen in dieser Weltzeit? Allein an den Worten der Tora! Passt auf! Alle, die sich an Gold und Silber, an Edelsteinen und Perlen freuen, was ist ihre Freude daran nach der Stunde des Todes? Nach deiner Freude der Tod. Welchen Gewinn gibt es für all deine Freude? Ihr aber kommt und freut euch mit mir in vollkommener Freude, so wie ich mich über euch freue für immer und alle Zeit. Denn es ist gesagt (Jes 65,18): *Freut euch und jubelt usw.*“

„*Und ein Gerechter schenkt und gibt* (Ps 37,21). Das sind die Israeliten; denn sie essen und trinken und segnen. Resch Lakisch sprach: ‚Du findest, dass der Gerechte, wenn ihm der Heilige, gesegnet er, gibt, was er für sich durch seine Hand erbittet, wiederum aus dem Seinen schenkt. Das ist, was geschrieben steht: *Und ein Gerechter schenkt und gibt*“.

Im Zusammenhang mit dem „Bitten im Namen Jesu, wobei die Zeit Jesu von der Zeit nach seinem Weggang unterschieden wurde“ fügt Jesus in Vers 25 „eine grundsätzliche Bemerkung über sein Reden“ ein:

Für dieses Reden gilt dieselbe Unterscheidung der Zeiten: „Das habe ich euch in Rätseln gesagt. Es kommt die Zeit, da ich nicht mehr in Rätseln zu euch sprechen, sondern euch offen über den Vater verkünden werde.“ Dass Jesus in Rätseln gesprochen hat, wird hier im Rückblick grundsätzlich formuliert. Es bezieht sich nicht nur auf die Bilder und Beispiele wie zuletzt in V. 21, sondern charakterisiert sein Reden als Ganzes. Alles Reden Jesu, wie Johannes es darstellte, ist ein Reden in Rätseln. Die kommende Zeit, die hier in den Blick genommen wird, ist keine andere als die, von der V. 23 als „jenem Tag“ sprach und V. 26 gleich wieder sprechen wird: die durch Ostern eröffnete und begründete Zeit der Gemeinde, die unter endzeitlichem Horizont steht.

Wenn Wengst mit diesem endzeitlichen Horizont den Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker in den Blick nimmt, den die auf den Messias Jesus vertrauende Gemeinde in solidarischer Praxis tätig erwartet, dann kommt diese Auslegung derjenigen von Veerkamp nahe.

1162 Wengst zitiert Seder Eliyyahu Rabba 18 nach Pseudo-Seder Eliahu zuta (Derech Erec und Pirke R. Eliezer). *seder Elijahu rabbah ve-seder Elijahu suta (tanna d’bej Elijahu)*, hg. v. M. Friedmann, Jerusalem 1969 (Wien 1904), 92, und Pesikta Rabbati Hosafa 1,4 nach Pesikta Rabbati, hg. v. M. Friedmann, Nachdruck Tel Aviv 1963 (Wien 1880), 200b.

Wengst betont zugleich, dass das

für diese Zeit angekündigte ‚offene‘ Reden Jesu ... allerdings kein anderes [ist] als das Reden ‚in Rätseln‘, wie es im Evangelium steht. Es gibt kein anderes Reden Jesu als das im Evangelium dargestellte, das ja schon das kraft des Beistandes, kraft des Geistes der Wahrheit, wieder-holende Reden ist. Es bleibt auf der erzählten Ebene den Hörenden verschlossen. Die Frage ist, ob das auch auf der Ebene der das Evangelium lesenden und hörenden Gemeinde gilt oder ob dieses Reden „in Rätseln“ den Blick öffnet für den in und durch Jesus handelnden Gott und so zur offenen Rede wird. Ob das Reden Jesu im Evangelium „in Rätseln“ oder „offen“ erfolgt, ist also Sache der Rezeption. Es wird „offen“, wo sozusagen das Osterlicht durchbricht und sich Vertrauen auf Gott einstellt, wie er hier wirkt.

Wengst zufolge erwartet Jesus, dass genau „das geschehen wird“, wie er es „wiederum am Thema des Bittens in seinem Namen“ in Vers 26a aufzeigt: „An jenem Tag werdet ihr in meinem Namen bitten.“ Er muss gar nicht mehr erwähnen (W458), „dass diesem Bitten Erfüllung widerfährt“, sondern betont in den Versen 26b-27,

dass er dafür nicht als Vermittler einzutreten braucht: „Und ich sage euch nicht, dass ich den Vater um eurerwillen fragen werde.“ Er begründet das damit, dass die auf ihn sich Berufenden direkten Zugang zu Gott haben: „Er selbst nämlich, der Vater, liebt euch, weil ihr mich geliebt und geglaubt habt, dass ich von Gott ausgegangen bin.“ In der Sendung Jesu kommt Gott als der zum Zug, der die Welt liebt (3,16). Die sich darauf einlassen – eben das sind die Glaubenden und Jesus im Halten des von ihm Gebotenen Liebenden (14,15.21; 15,10) –, erfahren Gottes Liebe in der Erfüllung ihrer Bitten.

Indem Jesus in Vers 28 dazu weiter ausführt: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen. Ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater“, hinterlässt er nach Barrett¹¹⁶³ „ein vollständiges Summarium des christlichen Glaubens, wie es der Art des Joh(annesevangeliums) entspricht“. Nach Wengst ist jedoch auch hier

zu beachten, dass Rede „in Rätseln“ vorliegt, die erst noch als „offene“ Rede erschlossen werden muss und es nicht schon an sich selbst ist. Es ist ja nicht gemeint, dass ein Gottwesen vom Himmel gekommen und wieder dahin zurückgekehrt sei, nachdem es die Erde kurz berührt hat. Es geht vielmehr darum, im Handeln und Geschick Jesu mit seinem elenden Ausgang – und gerade dort – die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes wahrzunehmen.

Auch nach Hartwig Thyen (T673) bezieht sich in Vers 23 die „üblicherweise auf das Eschaton verweisende Wendung ‚an jenem Tage‘ (*en ekeinē tē hēmera*)“ wie „schon in 14,20“ auf (T673f.)

1163 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 481.

den Ostertag als den Zeitpunkt, durch den der Prozeß der Parusie Jesu, die in seinem weltöffentlichen Erscheinen am Jüngsten Tage gipfeln wird, eröffnet und in Kraft gesetzt wird ... Darum sollte man zwischen dem österlichen Wiedersehen und dem traditionell ‚Parusie‘ genannten Kommen Jesu keinen Gegensatz konstruieren..., sondern die Doppeldeutigkeit der Sprache als durchaus absichtsvoll begreifen.

Paolo Ricca¹¹⁶⁴ übersieht Thyen zufolge (T674) in diesem Zusammenhang

das Phänomen der Intertextualität des Joh mit seinen synoptischen Prätexten. Aus dem Schweigen über das traditionelle Eschaton schließt er, „die Parusie (könne) eigentlich nur für die Kirche bedeutungsvoll sein“. Darum abstrahiere Joh „ständig von einer kosmologischen Eschatologie. ... Jesus betet nicht für die Welt (17,9). Die *doxa* des endgeschichtlichen Jesus wird nicht klarer sein als die, die im historischen Jesus erschienen ist. Wenn die Augen der Welt sich vor jener Herrlichkeit nicht geöffnet haben, wie werden sie sich dann bei der Erscheinung der künftigen Herrlichkeit auftun? Wenn die Welt Jesus nicht sah und jetzt den Geist nicht sieht, wie wird sie dann Christus in seiner Wiederkunft sehen? Joh läßt diese verhängnisvolle Frage offen“. Dabei übersieht Ricca jedoch den ambivalenten Gebrauch des Lexems *kosmos* bei Joh. Denn natürlich betet Jesus nicht für einen *kosmos*, der die Seinen mit seinem Haß blutig verfolgt, sehr wohl aber bittet er den Vater insofern dennoch für die Welt, als er zu ihm betet: *ou peri toutōn de erōtō monon, alla kai peri tōn pisteuontōn dia tou logou autōn eis eme, hina pantes hen ōsin ktl.* {nicht nur für diese bitte ich, sondern ebenso für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden, damit alle Eines seien...} (17,20f).

Das Wort *erōtan* muss nach Thyen in Vers 23 „ganz eindeutig mit *fragen*“ übersetzt werden, obwohl es in Vers 26 „als Synonym von *aitein* für das *Beten* erscheint“:

Denn nach der *Frage*, die die Jünger soeben bewegt hatte (V. 17f) – ohne daß sie es gewagt hätten, sie Jesus zu stellen –, und die Jesus ihnen dann förmlich aus dem Mund genommen und mit der Paroimie {Rätselrede} von der gebärenden Frau beantwortet hatte (V. 19ff), kann *erōtan* hier nur *fragen* heißen. Im Gegensatz zu dem in diesem Sinne ambivalenten Lexem *erōtan* wird das Beten bei Johannes durchgängig durch *aitein* ausgedrückt; vgl. nur die Passage 14,12-14, die hier ja ganz offenkundig reinterpretiert wird. Allein die Wiedergabe von *kai en ekeinē hēmera eme ouk erōtēsete ouden* durch „an jenem Tage werdet ihr mir keine Fragen mehr stellen“ vermeidet nicht nur den Widerspruch zu 14,12ff, dem hier vorausgesetzten Prätext, sondern sie lenkt den Blick der Angeredeten zugleich auf die ihnen verheißene Freude ...

1164 Thyen zitiert Paolo Ricca, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums*, Zürich und Frankfurt 1966, 160f.

Wieder einmal folgt eine feierlich durch *amēn amēn legō hymin* {Amen, Amen, ich sage euch} eröffnete Erklärung Jesu, nämlich

daß nach seinem Weggang an die Stelle ihrer unmittelbaren Kommunikation mit ihm das Gebet zum Vater in seinem Namen treten wird, dessen Erhörtwerden sie gewiß sein dürfen. Wie sein Hingehen zum Vater die Bedingung dafür ist, daß der *Paraklet* erscheinen kann, damit er die Jünger in die ganze Wahrheit führe (16,13), so eröffnet Jesu Gang zu seinem Vater den *Jüngern* auch die Möglichkeit, sich nun mit ihren Bitten unmittelbar an den Vater zu wenden, der ihnen gewähren wird, um was auch immer sie ihn *in Jesu Namen* bitten werden (V. 24). Die neue Information besteht in der Wendung *in meinem Namen*. Denn ausdrücklich erklärt Jesus: „Bisher habt ihr noch nichts in meinem Namen erbeten“, und im Spiel mit den synoptischen Prätexten vom Beten und der Erhörung des Gebets (Mt. 7,7f; Lk 11,9f) fügt er hinzu: *aiteite kai lēmpsesthe, hina hē chara hymōn ē peplērōmenē* {Bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude vollkommen sei} (V. 24) ...

Jesu Wort in Vers 25 will Thyen zufolge wie schon „die Wendungen: *tauta lelalēka ktl.* {das habe ich gesagt} in 14,25..., 15,11 und ... in 16,1 auf *alles* bezogen sein ..., was Jesus im Evangelium bis dahin jeweils gesagt hat“. Neu ist demgegenüber jetzt, dass er (T675)

nun erklärt, das alles habe er seinen Jüngern *en paroimiais* (in verhüllter Rede) gesagt. Da aber nach 7,39 erst der Geist, dessen Erscheinen Jesu Verherrlichung im Tode und seinen Hingang zum Vater voraussetzt, alle Rätsel lösen und die ganze Wahrheit erschließen wird, müssen die genannten Wendungen in 14,25; 15,11 und 16,1 wohl auch die jetzt erst explizierte Näherbestimmung des Gesagten als Rätselrede (*en paroimiais lelalēka*) implizieren. Darum muß die kommende Stunde, da Jesus nicht mehr in Rätseln, sondern unverhüllt (*parrhēsia*) von seinem Vater künden wird (V. 25), die Stunde des Geistes sein...

Da in Vers 26 die „Wendung: *en ekeinē tē hēmera* {an jenem Tage} aus V. 23“ aufgenommen wird, kann „jene Stunde, bzw. jener Tag, nicht auf den Tag der endzeitlichen Parusie Jesu beschränkt werden“, vielmehr muss „dies die Stunde der Begaubung der Jünger mit dem österlichen Geist sein“ (Verse 26-27):

„An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen beten und ich sage euch (ausdrücklich), daß ich den Vater nicht für euch bitten werde, denn er selbst, der Vater, liebt euch, weil ihr mich liebt und glaubt, daß ich von Gott ausgegangen bin“. Zumal Jesus in 14,23 jedem, der ihn liebt und seine Gebote hält, verheißen hatte, daß er zusammen mit dem Vater zu ihm kommen und daß sie ihre Wohnung bei ihm errichten werden, müssen die Perfektformen *eme pepilēkate* {mich liebt} und *pepisteukate* {glaubt} im Deutschen sinngemäß durch präsentische Indikative wiedergegeben werden.

Zu Vers 28, mit dem „Jesus seine abschiedliche Rede“ beschließt, weist Thyen darauf hin, dass er „kunstvoll“ formuliert ist und dass „[n]eben dem Aorist *exēlthon* {ich ging aus}, der den historischen Anfang des irdischen Weges Jesu markiert, ... das ihm folgende Perfekt *elēlytha* {ich bin gekommen} die bleibende Gegenwart des Weggehenden zur Sprache“ bringt. So gesehen geht es in Jesu Abschiedsreden gar nicht um einen definitiven Abschied, den Jesus von seinen Jüngern nimmt, vielmehr bleibt er in der Gestalt des Geistes bei ihnen gegenwärtig.

Ton Veerkamp¹¹⁶⁵ geht etwas anders mit „jenem Tag“ um, auf den in Vers 23 Bezug genommen wird, und legt die Verse 23-24 folgendermaßen aus:

„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.

Auf den Vers 25 geht Veerkamp nur ganz knapp und nur indirekt ein, indem er schreibt: „Jetzt kommt ‚offen‘ zur Sprache, was ‚an jenem Tag‘ sein wird. Fragen sind nicht mehr nötig.“ Anscheinend geht er davon aus, dass auch eine Rede in Bildern und Rätselworten nicht mehr notwendig ist, wenn die Schüler wahrgenommen und sich darauf eingelassen haben, dass es genau der am Kreuz ermordete Jesus ist, der die Weltordnung besiegt. Alle bildhafte und rätselhafte Rede Jesu im Johannesevangelium lief offenbar auf nicht anderes hinaus, als was in den Versen 26 und 27 von der Freundschaft mit Gott und vom Vertrauen auf den Messias ausgesagt wird:

16,26 An jenem Tag werdet ihr in meinem Namen bitten,
und ich sage euch nicht, dass ich den VATER euretwegen fragen werde,
16,27 der VATER selbst ist euch ein Freund,
weil ihr zu meinen Freunden geworden seid
und darauf vertraut habt, dass ich im Auftrag GOTTES gekommen bin. ...

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 Messi-

1165 [Die Stunde der Frau, 16,16-24](#), Abs. 1 und 20-22 (Veerkamp 2021, 344 und 347-348; 2015, 123 und 2007, 71-72), und [Anm. 482 zur Übersetzung von Johannes 16,27](#) (Veerkamp 2021, 344; 2015, 122).

as und das Vertrauen in den Messias verwirklicht haben. Das bezeichnen die beiden Perfekta *pephilēkate* {seid zu Freunden geworden} und *pepisteukate* {habt vertraut}.

Zur Freundschaft mit Gott schreibt Veerkamp in seiner [Anm. 482 zur Übersetzung von Johannes 16,27](#):

Da die Schüler nicht länger *douloi*, „Sklaven“, sondern *philoι*, „Freunde“, sind (Perfekt, vgl. 15,15), ist deutlich, dass die Solidarität Gottes mit Israel (*agapē*) gegenüber den Schülern als der Kerngruppe Israels auf eine neue Stufe gehoben wird, die der „Freundschaft“.

Der in Veerkamps Augen „unvermittelt“ angeschlossene nächste Satz ist so, wie er ihn auslegt, in seinen Konsequenzen von außerordentlicher Tragweite:

Der Messias ist ausgegangen vom VATER und in die Weltordnung hinein gekommen. Um so mehr verlässt er die Weltordnung und geht zum VATER. Die Bewegung, die Lebensbewegung des Messias, ist Weggang von Gott – was das Kommen in, ja, unter die Weltordnung wirklich ist. Das Verlassen der Weltordnung ist nicht nur einfach weggehen und die Weltordnung lassen, wie sie ist. Das Gegenteil werden wir im letzten Satz des Abschiedsgesprächs hören, wiederum ein johanneisches Perfektum: *nenikēka ton kosmon*, ich habe die Weltordnung besiegt. Der Gang zum VATER ist die Verwandlung der Weltordnung. Solange diese Bewegung nicht vollendet ist – und sie ist mit der Auferstehung nicht vollendet –, ist der Gang zum Vater nicht vollendet. Das wird aber erst in der Begegnung mit Maria aus Magdala deutlich, 20,11-18.

In diesen Sätzen konzentriert Veerkamp das Hauptanliegen seines gesamten Wirkens als befreiungstheologischer Ausleger der Bibel und insbesondere des Johannes-evangeliums: Nur wenn „die Welt anders“¹¹⁶⁶ wird, bleibt die Ehre des Gottes Israels gewahrt, indem sich sein befreiender und Recht schaffender NAME durchsetzt und das Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker anbrechen lässt.

Johannes 16,29-32: Trotz ihres Vertrauens werden die Schüler Jesus allein lassen

16,29 Sprechen zu ihm seine Jünger:

Siehe, nun redest du frei heraus und nicht in einem Bild.

16,30 Nun wissen wir,

dass du alle Dinge weißt

und bedarfst dessen nicht, dass dich jemand fragt.

Darum glauben wir,

dass du von Gott ausgegangen bist.

1166 So lautet der Titel seines Hauptwerkes *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung* © Institut für Kritische Theologie Berlin e. V. 2013, zu dem ich hier eine inhaltliche Einführung veröffentlicht habe: [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#).

16,31 Jesus antwortete ihnen:
Jetzt glaubt ihr?

16,32 Siehe, es kommt die Stunde
und ist schon gekommen,
dass ihr zerstreut werdet,
ein jeder in das Seine,
und mich allein lasst.
Aber ich bin nicht allein,
denn der Vater ist bei mir.

[8. Dezember 2022] Dass, wie Klaus Wengst zum vorigen Vers 28 gesagt hat (W458), Jesu Rede insofern nur „in Rätseln“ vorliegt, als nur „im Handeln und Geschick Jesu mit seinem elenden Ausgang ... die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes wahrzunehmen“ ist, „machen im Folgenden die Reaktion der Schüler und die Kritik Jesu daran deutlich“. Zunächst kommen in den Versen 29-30 die Schüler zu Wort:

„Sieh doch! Jetzt redest du offen und sprichst keine Rätselrede.“ Indem Johannes die Schüler hier Jesus korrigieren lässt, weist er gleich zu Beginn ihrer Stellungnahme darauf hin, dass es einmal mehr eine nicht verstehende sein wird. Obwohl Jesus das offene Reden erst für die kommende Zeit angekündigt hat, meinen sie feststellen zu können, dass er es jetzt schon tue. Das stellt ihr dann geäußertes Wissen und Glauben von vornherein in ein schiefes Licht: „Jetzt wissen wir, dass du alles weißt und es nicht nötig hast, dass jemand dich frage. Daher glauben wir, dass du von Gott ausgegangen bist.“ Formal gesehen, sagen die Schüler nichts Falsches und auch nichts Unzureichendes. Sie erschließen als ihr Wissen, was sich aus dem Reden Jesu ergibt, und wiederholen als ihren Glauben, was er gesagt hat. Aber das war ja ein Reden in Rätseln, das sich als offenes Reden erst von Ostern her erschließen kann.

Jesus stellt auf die Rede der Schüler hin in den Versen 31-32 ihren „unzeitigen und deshalb unangemessenen Glauben“ heraus:

Er fragt zunächst: „Schon jetzt glaubt ihr?“ Diese Infragestellung hat darin ihren Grund, dass der von den Schülern geäußerte Glaube noch nicht den Tod Jesu im Blick hat. Auf dieses „Noch nicht“ des Todes Jesu bezieht sich das fragende „Schon“.

Was Wengst genau mit einem „unzeitigen ... Glauben“ meint, beantwortet er (Anm. 169) mit einem Zitat von Herbert Kohler:¹¹⁶⁷

„So verständlich ein Glaube an einen allwissenden und das heißt denn auch immer an einen allmächtigen Gott sein mag, er kommt zu früh, weil er die

1167 Wengst zitiert Herbert Kohler, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie, Zürich 1987, 146.

Stunde Jesu noch nicht in sich aufgenommen hat. Dieser Glaube ist unzeitgemäßer und damit zeitlos gültiger Glaube. Erst wenn der Tod Jesu am Kreuz in diesen Glauben kommt, kommt der Glaube zu seinem wahren Ursprung.“

In Jesu Ankündigung (W459) in Vers 32: „Passt auf! Es kommt die Zeit und ist gekommen, dass ihr euch zerstreut, ein jeder in das Seine, und mich allein lasst“, zeigt sich, dass „sich die Frage nach dem Glauben an Jesus erst angesichts des Gekreuzigten stellt“, denn Wengst zufolge spielt Johannes „hier in Aufnahme von Sach 13,7 die Tradition von der Flucht der Schüler bei seiner Festnahme ein.“

Zwar ist es Wengst bewusst, dass nach der Darstellung des Johannes Jesus selbst „bei der Festnahme dafür“ sorgt, dass seine Schüler „unbehelligt bleiben. Aber Fakt ist auch hier, dass er ‚allein‘ bleibt und sie ‚weggehen‘ (18,8).“ Dabei kann die Formulierung (Anm. 171), dass „sie ‚jeder in das Seine‘ gehen, ... bedeuten: ein jeder in seine Heimat.“ Dazu verweist er auf eine Formulierung von Josephus ([Bell. 4, 5, 5](#)) und auf 1. Makkabäer 6,54. Nach Johannes „bleiben die Schüler aber in Jerusalem. So mag die Wendung im übertragenen Sinn verstanden sein: „Jeder sucht seine eigene Sicherheit und kümmert sich nicht um Jesus“.¹¹⁶⁸

Genau darin zeigt sich die Fragwürdigkeit des in Johannes 16,30 abgelegten Glaubensbekenntnisses der Schüler Jesu:

Glaube ist nicht das Aufsagen eines Bekenntnisses – schon gar nicht, wenn es überhaupt nicht gefragt ist –, sondern das Bewähren des Bekenntnisses, sein „Bewahrheiten“ in den in der Nachfolge Jesu sich stellenden Herausforderungen. Warum der vorher behauptete Glaube der Schüler ungenügend ist, wird besonders deutlich, wenn Jesus der Ankündigung, dass sie ihn verlassen werden, die Versicherung folgen lässt: „Und doch bin ich nicht allein, weil der Vater bei mir ist.“ Gerade mit dem in den Tod gehenden Jesus, den die Schüler verlassen, ist Gott. Ihr Glaube ist ungenügend, weil er sich genau da von Jesus abwendet, wo Gott ganz und gar bei ihm ist.

Auch nach Hartwig Thyen (T675) zeigt sich in der letzten Einmischung der Jünger in Jesu Rede in den Versen 29-30, dass sie nicht begriffen haben, dass „*alles* Reden des Irdischen und nicht etwa nur spezielle ‚Bildworte‘, wie zuletzt das von der gebärenden Frau, *en paroimiais* {in Rätselrede} erging, und daß Jesus erst in der Zeit des Geistes *en parrhēsia* {offen} zu ihnen reden wird“. Sie meinen stattdessen

aufgrund seiner letzten Worte von seinem Hingang zum Vater ..., mit ihnen sei die verheißene ‚Stunde‘ des Geistes bereits angebrochen, die Stunde, da er ih-

1168 So zitiert Wengst Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 187. Außerdem verweist er darauf, dass nach Thyen (T676) „diese Wendung“ heißt, „daß sie (die Jünger) ihre Gemeinschaft mit Jesus und sein Liebesgebot preisgeben, daß jetzt jeder von ihnen sich selbst der Nächste ist“.

nen ‚unverhüllt‘ (*en parrhēsia*) vom Vater künden und nicht mehr in Rätselworten (*en paroimiais*) zu ihnen reden werde.

Nach ihrem Bekenntnis: „Jetzt wissen wir, daß du alles weißt und es nicht nötig hast, daß einer dich fragt. Darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist!“, würde man nun die Fortsetzung erwarten (T675f.):

Darum brauchst du niemanden zu fragen. ... Doch stattdessen heißt es hier: *Du hast es nicht nötig, daß jemand dich frage!* Bultmann¹¹⁶⁹ erklärt dazu: „Du weißt schon voraus, was jeder dich fragen möchte – wie es ja gerade vorher durch V. 19 demonstriert war. Die Allwissenheit des Offenbarers ist also nicht als eine abstrakte Eigenschaft verstanden, sondern als sein Wissen, das sich den Seinen mitteilt“. Zugleich aber ist offenbar gemeint, daß es für die Jünger notwendig war, Jesus Fragen zu stellen, solange er stets in Rätselworten zu ihnen geredet hatte. Jetzt aber, da er ihnen vermeintlich ‚frei heraus‘ (*en parrhēsia*) von seinem Vater kündet, besteht diese Notwendigkeit nicht mehr (wörtlich: hat er es nicht mehr nötig [*ou chreian echeis*]). Denn die Jünger wähnen sich bereits an jenem Tage, von dem Jesus gesagt hatte: *kai en ekeinē hēmera eme ouk erōtēsete ouden* {und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen} (V. 23).

Die Reaktion Jesu (T676) in Vers 31 „auf das vorzeitige Bekenntnis der Jünger mit der ironischen Gegenfrage: *arti pisteuete?* Ihr meint, jetzt schon glauben zu können?“ erinnert an die Art, „wie Jesus auf das Petrusbekenntnis mit dem Wort reagiert hatte, daß einer aus dem engen Kreis der Zwölf von ihm Erwählten ihn ausliefern werde (6,70f)“:

Und dem fügt er im Spiel mit Sach 13,7 und den synoptischen Prätexten (Mk 14,27; Mt 26,31... hinzu: „Siehe es kommt die Stunde, ja sie ist bereits angebrochen, daß ihr zerstreut werdet (*hina skorpisthēte*), ein jeder in sein Eigenes (*eis ta idia*), und mich allein lassen werdet. Allein bin ich freilich niemals, denn der Vater ist ja stets an meiner Seite“ (V. 32).

Zur „sogenannten Jüngerflucht nach Galiläa“, von der Johannes nichts weiß, vertritt Thyen die These, dass diese samt entsprechenden „galiläische[n] Erscheinungen“ des Auferstandenen ohnehin von Matthäus nur fälschlich „aus Mk 14,27 und 16,7 ... erschlossen“ wurde, während „der ursprüngliche und absichtsvolle Schluß des Markusevangeliums“ in Markus 16,8 „dessen Leser zur Relektüre der in Galiläa beginnenden Jesuserzählung im Lichte der Auferstehung Jesu auffordert.“ Jedenfalls darf nach Thyen aus

der Wendung *eis ta idia* {in das Seine} ... jene vermeintliche Flucht der Jünger und schon gar nicht deren Flucht ins ferne Galiläa erschlossen werden. Denn

1169 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 455.

bei seiner Verhaftung im Garten offenbart er sich seinen Häschern mit seinem *egō eimi* {ICH BIN} und fordert zugleich den freien Abzug seiner Jünger: „Wenn ihr also mich sucht, dann laßt diese ziehen!“, was der Erzähler sogleich so kommentiert: „Damit das Wort, das er (17,12) gesprochen hatte, erfüllt werde: Ich habe keinen von denen, die du mir gegeben hast, verloren“ (18,8f). Die Jünger bleiben beieinander und der Auferstandene erscheint den ängstlich Versammelten in *Jerusalem* (Joh 20). Von diesem Kontext her muß *eis ta idia* deshalb primär nicht als Ortsveränderung begriffen werden, wie 1Makk 6,54: *kai eskorpisthēsan hekastos eis ton topon autou* {und sie wurden zerstreut und gingen jeder an seinen Ort}, sondern als das Komplement {Ergänzungsstück} des folgenden „und mich laßt ihr allein“. Daß die Jünger in der Stunde des Todes Jesu in das ihnen je Eigene hinein zerstreut werden, heißt, daß sie ihre Gemeinschaft mit Jesus und sein Liebesgebot preisgeben, daß jetzt jeder von ihnen sich selbst der Nächste ist. Die Verleugnung dieser Gemeinschaft durch Petrus, ihren Sprecher (18,15ff), und ihre Abwesenheit in der Stunde seiner Kreuzigung – mit der Ausnahme des Jüngers, den Jesus liebte – sind sprechende Beispiele solchen ‚Zerstreutwerdens in das je Eigene‘.

Die Verse 29 bis 32 kommentiert Ton Veerkamp¹¹⁷⁰ ganz knapp:

Die Schüler sagen, sie haben verstanden, Jesus habe alles offengelegt, keine Rätsel mehr. Jesus dämpft die Euphorie sofort. Die Stunde kommt, die Stunde der Bewährung. Und diese Bewährungsstunde bestehen sie nicht.

Worin genau diese Stunde der Bewährung aber besteht, darin stimmt Veerkamp nicht mit Wengst und Thyen überein, denn im Zusammenhang mit der Gefangennahme Jesu erwähnt Johannes keine allgemeine Flucht der Jünger:

Alle Kommentatoren denken an die Stunde der Gefangennahme. Aber diese Stunde ist nicht gemeint. Simon kämpft, zwei Schüler folgen der Polizeitruppe, die Jesus festgenommen hat. Der „geliebte Schüler“ steht unter dem Kreuz, in deutlicher Abweichung von der Passionserzählung der Synoptiker. Johannes vermeidet in der Erzählung der Festnahme anders als Matthäus und Markus den Hinweis auf Sacharja 13,7: „Schlage den Hirten, die Schafsherde wird auseinandergejagt.“

Nun taucht ein Rückbezug auf Sacharja 13,7 bei Johannes zwar nicht in der Erzählung der Gefangennahme Jesu auf, aber eben doch schon hier in Vers 32, nachdem die Schüler Jesu ein ähnlich vollmundiges Bekenntnis zu Jesu abgelegt haben wie Petrus in Johannes 6,68f. Veerkamp weist in seiner [Anm. 484 zur Übersetzung von Johannes 16,32](#) darauf hin, dass das Wort „*skorpisthēte*, hebräisch *nefozothem*“ sich

1170 [Abschluss des Abschiedsgesprächs, 16,25-17,1a](#), Abs. 1-5 (Veerkamp 2021, 348-349; 2015, 123 und 2007, 72), und [Anm. 484 zur Übersetzung von Johannes 16,32](#) (Veerkamp 2021, 348; 2015, 122).

auf einen Vorgang bezieht, „der mit der Versprengung Israels (vgl. 11,52) zusammenhängt“ oder ihm gleichkommt. Von daher deutet er diese Stelle so:

An dieser Stelle verlässt Johannes die Ebene der Erzählung (*fiction*) und betritt die Ebene des Erzählers (*reality*). Gemeint ist die Stunde, in der die Gruppe auseinanderläuft, sie ist die Stunde, die Jesus vorhersagt und die am Schluss der Brotrede Element der Erzählung ist: „Deswegen gingen viele seiner Schüler weg, rückwärts, ihr Gang war nicht länger mit ihm“, 6,66. In dem Augenblick, wo sie ohne Synagoge sind, wiederholt sich die Tragödie der Trennung. Sie gaben ihre messianische Vision auf. „Den Messias allein lassen“ ist nichts anderes, als die messianische Vision aufgeben, und die Aufgabe der messianischen Vision geschieht nach Johannes in dem Augenblick, wo sie, vor die Entscheidung zwischen diesem Messias und der Synagoge gestellt, bei der Gruppe bleiben oder sich der Synagoge zuwenden.

Demgegenüber betont Jesus ausdrücklich:

Aber ich bin nicht allein,
weil der VATER mit mir ist. ...

Noch einmal wird unterstrichen, dass die Einheit zwischen dem Gott Israels und dem Messias bleibt, die Sache des Messias ist die Sache Gottes, und die Sache Gottes bleibt Israel.

Johannes 16,33: Der Friede des Messias und die Überwindung der Weltordnung

16,33 Dies habe ich mit euch geredet,
damit ihr in mir Frieden habt.
In der Welt habt ihr Angst;
aber seid getrost,
ich habe die Welt überwunden.

[9. Dezember 2022] Das letzte (W459), was Klaus Wengst zufolge „Jesus seiner Schülerschaft in dieser zweiten Abschiedsrede zu sagen hat“, ist aber nicht seine „Kritik am unzeitigen Glauben“. Es folgt noch der programmatische Vers 33:

Am Schluss blickt er noch einmal zusammenfassend auf sein Reden zurück und gibt ihm ein Ziel: Seine Schülerschaft soll durch ihn Frieden gewinnen. Im Blick auf die angekündigten bedrängenden Erfahrungen, die er als ihre künftige Situation schlicht feststellt, spricht er ihr Mut zu und begründet diesen Mut in seinem Sieg über die Welt, den er ebenso schlicht feststellt.

Im Gegensatz „zu der vorher angekündigten Zerstreung der Schüler ins je Eigene, zu ihrer Vereinzelung“, steht dabei das Ziel seines Friedens: „Das habe ich euch gesagt, auf dass ihr durch mich Frieden habt.“ Indem die Schüler „der in Jesu Tod vermachten Liebe Gottes trauen und sich an sein Vermächtnis halten, einander zu lie-

ben“, überwinden sie ihre Vereinzelung: „Frieden wird sich einstellen in einer solidarisches und partizipatorischen Gemeinschaft.“

Diesen Frieden bestimmt Wengst näher (Anm. 172), indem er sich an Augustin und Schnackenburg anlehnt und von Bultmann¹¹⁷¹ abgrenzt. Augustin hatte gesagt:

„Wo aber Liebe ist, da ist Frieden“... Abgelehnt ist damit die stoische Bestimmung des Friedens als des Seelenfriedens des Einzelnen, der in seinem Innersten nicht von der äußeren Welt getroffen werden kann. Abgelehnt ist damit aber auch die individualistisch verengte Deutung Bultmanns, nach der Frieden „die ständig zu ergreifende Möglichkeit des gläubigen Existierens“ sei; er werde „wirklich nur im Vollzuge der gläubigen Existenz, die eben darin eschatologische Existenz ist, daß sie ständig die Welt überwindet und sich aus der schon gewonnenen Zukunft versteht“. Vgl. dagegen Schnackenburg, nach dem es „um den *Lebensraum* (geht), der den Jüngern in Christus erschlossen ist und in dem sie trotz aller Drangsal dieser Welt geborgen sind“.

Unmittelbar (W460) nach dieser Zielbestimmung „seines Redens“ erinnert Jesus mit seinen Worten: „In der Welt werdet ihr bedrängt“, an das, was „er in 15,18-16,4a angekündigt hat“, er „nimmt“ es „nicht zurück“:

Die Bedrängnis ist da; Jesu Schülerschaft bekommt sie zu spüren. Aber immer wieder schien auch auf und wird es gleich noch einmal, dass die Bedrängnis nicht die ganze und vor allem nicht die entscheidende Wirklichkeit ist. So kann auch die Trauer keine totale, sondern nur eine vorübergehende sein.

Hat Jesus in der ersten Abschiedsrede dazu gemahnt, sich nicht erschrecken zu lassen und nicht zu verzagen (14,1.27), so fordert er nun im Blick auf die Bedrängnis positiv dazu auf, Mut zu haben. Gegen alles, was dafür spricht zu resignieren, auch gegen alle vermeintlich guten Gründe, die gar für Feigheit angeführt werden könnten, ermutigt Jesus seine Schülerschaft, den Weg der Nachfolge bewusst zu gehen. Dass sie es kann, dafür trifft er eine abschließende Feststellung: „Ich habe die Welt besiegt.“

Wieder einmal fällt auf, dass Wengst zunächst völlig undefiniert lässt, was hier mit dem Stichwort *kosmos*, „Welt“, gemeint ist. Erst in der Beschreibung des Sieges Jesu, der „ein höchst eigenartiger Sieg“ ist, lässt er durchblicken, dass er hier weder an die jüdische Welt noch an die allgemeine Menschenwelt der Völker denkt, sondern an Menschen, die ihre Macht skrupellos einsetzen. Der Sieg Jesu ist nämlich

1171 Zu Augustin verweist Wengst auf Augustins *Vorrede zu seinen Predigten über den ersten Johannesbrief*, ohne im Literaturverzeichnis dazu weitere Angaben zu machen; er zitiert Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 458, und Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 188 (wobei die Hervorhebung von ihm stammt).

kein siegreiches Sich-Durchkämpfen, kein offener Triumph. Er erfolgt im Unterliegen, in der Ohnmacht des Todes am Kreuz. In den Augen der Welt – der starken und mächtigen Welt, die, wie sich hier zeigt, über Leichen geht – ist es eine offensichtliche Niederlage. Dieser Sieg ist ein geglaubter Sieg, der darauf vertraut, dass Gott sich zu diesem Ohnmächtigen bekannte und damit Lebensgrund gibt jenseits der Siege und Sieger.

Obwohl Wengst zufolge (Anm. 173) Luthers „eingängige Übersetzung: ‚In der Welt habt ihr Angst‘ ... einen hier nicht treffenden Akzent“ setzt, lässt er dennoch Luther¹¹⁷² das letzte Wort zur „**Auslegung von 16,33**“, indem er aus dessen „Predigt vom 1. August 1528“ folgenden Abschnitt zitiert:

„Es ist ein über die Maßen schöner Text, desgleichen sich kaum im Evangelium findet: alles, was Christus hat, schenkt er uns. Der Teufel ist der Fürst dieser Welt, er ist wider dich und du und die ganze Welt (sind ihm unterworfen). Aber das ist der Trost, daß du nicht in dir, sondern in mir einen Trost schöpfen sollst, daß du sagen magst: ob ich gleich überwunden werde, so ist doch Christus noch nicht überwunden, nicht erschossen von des Teufels Geschosse und von der Pest. Wer das kann, der hat den rechten Griff. Es steht da, daß die Welt oben liegen und dennoch überwunden werden soll. So ist's mit Christus geschehen: am Kreuz gestorben und verachtet, ist er unterlegen, hat all' seine Lehre und Werke verloren und hängt als ein verfluchter Bösewicht (am Kreuz). Heißt das obgelegen? Dennoch obsiegt er. Eben darin, daß er in Nöten steckt, überwindet er. [...] Das ist der christliche Glaube, der sich aus sich selber in Christus schwingen kann. Wenn das geschieht, folgt der Trost. Wer das nicht erfährt, begreift's nicht, wie süß und treffend diese Worte sind“.

Nach Hartwig Thyen (T677f.) beschließt Johannes 16,33

Jesu abschiedliches Reden zu seinen Jüngern endlich mit dem triumphierenden Satz: „Das (alles) sage ich euch (*tauta lelālēka hymin*), damit ihr *in mir* Frieden habt. In der Welt dagegen habt ihr Angst. Aber seid getrost, denn ich habe die Welt besiegt (*egō nenikēka ton kosmon*)“. Unwiderlegbar erhebt in diesem Satz der bereits zu seinem Vater erhöhte Sieger seine Stimme.

Von Gail O'Day¹¹⁷³ übernimmt Thyen die treffende Beobachtung (T678)

1172 Wengst zitiert D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 4: Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte, hg. v. Erwin Mühlhaupt, bearb. v. Eduard Ellwein, Göttingen 1954, 543.

1173 Thyen zitiert Gail R. O'Day, ‚I Have Overcome the World‘ (John 16:33), Semeia 53 (1991), 162f., die ihrerseits auf R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 37, Bezug nimmt, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„John 16,33 is more than (or other than) proleptic because it does not anticipate or look ahead to the moment of victory. It does not bring the narrative present into the future, but brings the future in the narrative present. This is different from speaking of the over-

daß das mehr und anderes ist als eine simple Prolepse, die als eine temporale Figur lediglich die Zeitfolge des Erzählten überspränge: „Johannes 16,33 ist mehr als (oder etwas anderes als) proleptisch, weil es den Moment des Sieges nicht vorwegnimmt oder voraussieht. Es bringt nicht die erzählte Gegenwart in die Zukunft, sondern bringt die Zukunft in die erzählte Gegenwart. Dies unterscheidet sich von der Überschneidung zwischen der von Jesus vorausgesehenen Zukunft und der gegenwärtigen Erfahrung der johanneischen Gemeinschaft (Culpepper, Anatomie 37). Es wird eine zeitliche Verbindung zwischen der Erzählung und der Erfahrung des Lesers hergestellt, aber sie wird dadurch hergestellt, dass die Erzählgegenwart verändert wird, und nicht einfach durch die Verwendung der zukünftigen Zeitform, um auf die Gegenwart des Lesers hinzuweisen. ... Johannes 16,33 macht die Kategorien der Prolepsis, der Antizipation und der Retrospektion im Grunde genommen unbrauchbar, weil es seine eigene zeitliche Ordnung aufstellt. Die zeitlichen Kategorien der Abschiedsrede vermitteln ihre zentrale theologische Überzeugung: Die Zukunft ist gesichert, weil der Sieg bereits errungen ist“.

Weiter macht Thyen darauf aufmerksam, dass der in 14,30 von Jesus angekündigte „Sieg über den *Fürsten dieser Welt* bzw. den *ponēros* {den Bösen}“ hier in 16,33 als gleichbedeutend mit „dem Sieg über den *kosmos*“ erwiesen wird. Indem Thyen den *archōn* des *kosmos* zugleich als den „Fürsten dieser Welt“ und als den *ponēros* bestimmt, setzt er eine Sicht des *kosmos* voraus, die ihn als Herrschaftsbereich einer gegen Gott gerichteten dämonisch-diabolisch-satanischen Macht begreift. Ein ähnlicher Wechsel

findet sich auch in 1Joh 2,13f und 5,4. Dort wird freilich nicht von Jesus, sondern von den Glaubenden gesagt: *Ihr habt den Bösen besiegt (nenikēkate ton ponēron)* und: *Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt besiegt hat (hautē estin hē nikē hē nikēsasa ton kosmon, hē pistis hēmōn)*. Statt vom Glauben der Jünger ist hier demgegenüber von ihrem In-Sein in Jesus die Rede: *Inmitten der euch ängstigenden Welt* (vgl. 15,18-16,3) *habt ihr in mir Frieden*. Reinterpretierend nimmt der Erzähler hier mit dem Lexem *eirēnē* {Frieden} das Thema von Joh 14,27ff wieder auf. Und wie dort ist dieser Friede nicht von der Art, wie die Welt Frieden gibt und begreift (*ou kathōs ho kosmos didōsin*), sondern mitten in der fortbestehenden Bedrückung und Anfechtung (*thlipsis*) der Glau-

lap between the future envisioned by Jesus and the present experience of the Johannine community (Culpepper, Anatomy 37). A temporal link is established between the narrative and the reader's experience, but it is established by changing the shape of the narrative present, not simply by using the future tense to point to the reader's present. ... John 16,33 makes categories of prolepsis, anticipation, and retrospection essentially non-functional because it establishes its own temporal order. The temporal figures of the farewell discourse convey its central theological conviction: the future is assured because the victory has already been won“.

benden kommt in ihm das eschatologische Heil zum Vorschein und gibt ihnen teil an dem von Jesus errungenen Sieg über den *kosmos*. Dieser Friede gründet im Glauben und besteht in dem wechselseitigen *In-Sein* Jesu in den Glaubenden und der Glaubenden in ihm. Darum ist mit der Wendung *In mir habt ihr Frieden* nichts anderes gesagt als in 1Joh 5,4, daß nämlich der Glaubende an Jesu Sieg über den *kosmos* teilhat. Darum ist die Mahnung *tharseite* {seid getrost} hier von großem Gewicht, denn sie erinnert an die niemals endende Aufgabe, zwischen Jesus und der Welt zu wählen ...

Unbestimmt bleibt in diesem Zusammenhang, worin konkret „das eschatologische Heil“ bzw. der „Sieg über den *kosmos*“ bestehen soll. Denkt Thyen an ein den Glaubenden verheißenes Seelenheil im jenseitigen Himmel, das daran gebunden ist, im Diesseits aus dem Glauben an Jesus die Liebe zu leben, oder ist seine Vorstellung von den letzten Dingen zumindest auch auf eine Veränderung dieser Welt in Richtung auf einen Frieden im Sinne des Schalom der jüdischen Schriften ausgerichtet?

Ton Veerkamp¹¹⁷⁴ deutet die Rede vom Frieden und von der Welt in politischen Kategorien, die er den jüdischen heiligen Schriften entnimmt, indem er den Vers 33 von der Befreiung Israels aus der ägyptischen Sklaverei her auslegt:

Noch einmal wird das Thema Friede von 14,27 aufgegriffen, allerdings dann mit einer anderen Tendenz. Dort, 14,27ff., wird der Gegensatz zwischen der *pax messianica* und der *Pax Romana* aufgestellt. Jetzt hören wir:

Das habe ich zu euch geredet (=14,27ff.),
dass ihr mit mir Frieden habt:
Unter der Weltordnung werdet ihr in Bedrängnis sein.

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

War das nicht die Rede, die wir zu dir in Ägypten redeten:
„Lass von uns ab, wir wollen Ägypten dienen,

1174 [Abschluss des Abschiedsgesprächs, 16,25-17,1a](#), Abs. 1 und 5-13 (Veerkamp 2021, 348-350; 2015, 123 und 2007, 72-73).

denn besser ist es für uns, Ägypten zu dienen,
als in der Wüste zu sterben.“

Mose erwidert, Exodus 14,13:

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

Genau dieses Wort wählt Johannes. Was in der Tora Ägypten ist, das ist im Evangelium der *kosmos*, die Weltordnung, das ist Rom. An diesen Sieg des NAMENS über Ägypten denkt Jesus, als er sagt: „Ich habe die Weltordnung besiegt.“ Weil der NAME Ägypten besiegt hat.

Veerkamp weigert sich also, den Sieg über die Welt und ihren Fürsten zu verjenseitigen und eschatologisches Heil ganz oder teilweise als Vertröstung auf den Himmel zu begreifen. In Gestalt der „starken und mächtigen Welt, die ... über Leichen geht“, wie sie Wengst (W460) gekennzeichnet hat, steht den um Johannes gruppierten jüdischen Messianisten eindeutig das römische Imperium mit ihrem Kaiser an der Spitze gegenüber.

Aber ist es nicht naiv, den Sieg über dieses menschenmörderische System zu behaupten? Veerkamp zufolge ist es kein Zufall, dass Johannes die Siegeszuversicht Jesu unter Rückgriff auf die Befreiungserfahrung im 2. Buch Mose formuliert:

Natürlich ist das *nenikēka ton kosmon*, „ich habe die Weltordnung besiegt“, eine Durchhalteparole. Kein wirklich ernsthafter Mensch kommt in Krisensituationen ganz ohne Durchhalteparolen aus. Aber diese Durchhalteparole hat Realitätsgehalt in der Erinnerung an die geschehenen Befreiungen Israels aus der Bedrängnis unter den Völkern. Das Perfektum hier ist das Perfektum von Exodus 14,30:

Der NAME hat Israel an jenem Tag befreit (*wa-joschaʿ JHWH*)
aus der Hand Ägyptens.
Und Israel sah Ägypten
tot am Ufer des Meeres.

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

Bevor dieses Gebet einsetzt, beendet Johannes die Abschiedsgespräche mit den Schülern durch die Anfangsworte von 17,1 – *tauta elalēsen lēsous*:

17,1a Darüber hatte Jesus geredet.

Es war aber Nacht: Das Gebet des Messias (Johannes 17,1-26)

[11. Dezember 2022] Die Abschiedsgespräche, die Jesus mit seinen Schülern führt, gehen fast nahtlos über in das Gebet, das Jesus an seinen VATER richtet. Nach Ton Veerkamp¹¹⁷⁵ gehört es wie auch die anschließende Erzählung von der Gefangennahme Jesu und der Ereignisse am Hof des Hohenpriesters Hannas immer noch zum johanneischen Kapitel „Es war aber Nacht“. Ihm zufolge nimmt

[d]as Gebet des Messias ... den Platz jener Szene ein, die die Synoptiker zwischen dem Weggang aus dem Saal und der Festnahme einschalten. Kein „Engel“ tröstet hier den Messias, weil die „Erschütterung der Seele“ bereits erwähnt und überwunden ist.

Das Anliegen des Messias in diesem Gebet ist das Gegenteil des *skorpizesthai*, auseinandergejagt werden, von 16,32; es ist die Einheit der messianischen Gruppe.

Zur Gliederung bemerkt Veerkamp lediglich, dass dieses

lange Stück ... zwei „Strophen“ [hat], die jeweils am Ende einen Gedankenreim haben: 17,11 vierte Zeile; „damit sie zu einer Einheit werden wie wir“. Und 17,23: „Ich mit ihnen und du mit mir / damit sie vollkommen zu einer Einheit werden.“ Diese Einheit ist für Johannes eine Herzensangelegenheit. Sein politisches Programm war, Israel zur Einheit zusammenzuführen. Deswegen muss es eine unverbrüchliche Einheit von Anfang und bis zum Ende zwischen dem Messias und Gott geben: „Ich und der VATER: EINS sind wir!“ (10,30).

Klaus Wengst (W462) betrachtet das „Gebet Jesu“ in Kapitel 17 in „der eigenartig ortlosen Situation zwischen der Aufforderung Jesu von 14,31, aufzubrechen und den Raum des letzten Mahles zu verlassen, und dem tatsächlich erzählten Aufbruch in 18,1, in der schon die zweite Abschiedsrede erfolgte“, als „ein Gebet sozusagen in der Schwebe, im Übergang.“ Diesen Schwebezustand beschreibt er zunächst mit Formulierungen von Burkhalter, Brodie, Tholuck, Schnackenburg und Becker.¹¹⁷⁶ So

1175 Zur Gliederung des johanneischen Kapitels „Es war aber Nacht“ bei Veerkamp und zu den davon abweichenden Gliederungsvorstellungen der Autoren Wengst und Thyen verweise ich auf die Einleitung des Abschnitts [Vor dem Pascha: Jesu Fußwaschung und der Verrat des Judas \(Johannes 13,1-30a\)](#). Zum Inhalt von Kapitel 17 zitiere ich [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 2-3 und 10 (Veerkamp 2021, 355-356; 2007, 73-75).

1176 Wengst zitiert Stefan Burkhalter, Die johanneischen Abschiedsreden Jesu. Eine Auslegung von Joh 13-17 unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur, Stuttgart 2014, 268,

(Anm. 175) betont Burkhalter, dass sich Jesus in „logischer Konsequenz zu dem über das Bitten Gesagte ... nun selber im Gebet an den Vater“ wendet. Nach Brodie ist dabei (W462) der „betende Jesus ... anwesend und abwesend zugleich“, wozu (Anm. 176) Tholuck beobachtet, „daß der Betende proleptisch gleichsam schon aus der Welt heraus versetzt spricht“. Zwar ist (W462) „vorgestellt ...“, dass Jesu Schüler sein Beten mithören“, ist es doch, wie Schnackenburg meint, „für die Ohren der späteren Gläubigen bestimmt“, womit zugleich, so Becker, diese „Selbstdarstellung des Sohnes und sein Eintreten für die Seinen als Mittel der Vergewisserung der Gemeinde anzusehen“ ist.

Mit dem Gebet, das auf Jesu „nun zur Vollendung kommendes Werk zurückblickt und um die Bewahrung der zurückbleibenden Seinen bittet“, nimmt der Evangelist Johannes

die biblisch-jüdische Tradition auf, in der hervorragende Personen entsprechend handeln. In 1. Chr 29 geht es um den Übergang des Königtums von David auf Salomo, wobei die Aufforderung, den Tempel zu bauen, eine wichtige Rolle spielt. Kurz vor seinem Tod spricht David ein Gebet (1. Chr 29,10-19). Darin weist er auf das schon Bereitgestellte hin und betet für das Volk und Salomo hinsichtlich der Ausrichtung der Herzen auf Gott.

Außerdem verweist Wengst auf Gebete Abrahams und Moses vor ihrem Tod (im Jubiläenbuch 22,7-9 bzw. LibAnt 19,8f., das ich quellenmäßig nicht zuordnen kann), in denen sich ebenfalls wie in Johannes 17 „der Rückblick auf das Getane und die Bitte für die, die zurückbleiben“ finden, was er als Ausgangspunkt für „eine Gliederung“ betrachtet.

1. In den Versen 1-3 sieht Wengst die „Einleitung des ganzen Kapitels“, in der „Jesus für sich selbst um ‚Verherrlichung‘“ bittet, indem er „von sich als dem Sohn in der dritten Person spricht“ und feststellt, „dass die Stunde gekommen sei.“
2. Die Verse 4-5 enthalten „nach einem Rückblick auf sein Werk unter dem Gesichtspunkt, dass er damit Gott verherrlicht hat, in der ersten Person Singular“ die Bitte Jesu „darum, seinerseits verherrlicht zu werden.“
3. In den Versen 6-11 bittet Jesus für „die ihm anvertrauten Menschen ... um Bewahrung“.
4. Dieses Thema nimmt er in 12-17 unter dem Gesichtspunkt der „Feindschaft von der Welt“ in der Bitte, „sie vor dem Bösen zu bewahren und sie zu heiligen“, noch einmal auf.

Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, AncB 29, 1.2, London u. a., 2. Auflage 1971, 506, August Tholuck, *Commentar zum Evangelium Johannis*, Gotha, 7. Aufl. 1857, 391, Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 190, und Jürgen Becker, *Das Evangelium des Johannes*, ÖTBK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 611.

5. Die Verse 18-21 enthalten einen „Rückblick“, demzufolge „Jesus sie gemäß seiner eigenen Sendung in die Welt gesandt hat“, wodurch Menschen (W463) in den Blick kommen, „die durch sie glauben werden“ und für die Jesus bittet, „dass sie alle einmütig zusammenwirken“.
6. In der letzten Bitte (22-24) „nimmt Jesus die Themen ‚Herrlichkeit‘ und ‚Einmütigkeit‘ noch einmal auf und formuliert in der letzten Bitte den Wunsch der bleibenden Verbundenheit mit den ihm von Gott Anvertrauten“.
7. Die Verse 25-26 enthalten „Feststellungen und keine Bitte“, die Wengst „als hervorgehobenen Abschluss des Gebetes“ betrachtet.

Eine andere Gliederung des Kapitels Johannes 17 schlägt Hartwig Thyen (T682) unter Berufung auf Brown und Moloney¹¹⁷⁷ vor, die sich an „seiner dreifachen formalen Nennung des Betens Jesu in V. 1 (*Jesus erhob seine Augen zum Himmel*), V. 9 (*Ich bete für sie*) u. V. 20 (*Nicht allein für diese bete ich.*)“ orientiert: „(1) 1-8; (2) 9-19 und (3) 20-26.“

Außerdem setzt sich Thyen (T678f.) mit Versuchen von Loisy, Bauer, Walker, Schenk, Cullmann, Wilkens, Barrett, Becker und Thüsing¹¹⁷⁸ auseinander, die literarische Gattung und den intertextuellen Zusammenhang von Johannes 17 näher zu bestimmen. So beurteilte in seinen Augen bereits Loisy [53] dieses Kapitel „treffend als ‚eine sehr regelmäßig konstruierte, lyrische Paraphrase‘ der Vater-Unser-Bitten des Matthäusevangeliums“, und (T679) W. Bauer, „der Joh 17 als ein ‚schriftstellerisches Produkt des Evangelisten‘ beurteilt“, erwies „eine unmittelbare Abhängigkeit einzelner Züge des Gebets von dem matthäischen Vater-Unser“. Walker sieht in Johannes 17 eine Art „Midrasch“ zur matthäischen Version des Herrenggebets im Licht der johannei-

1177 Thyen bezieht sich auf Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, AncB. 29/B, New York 1970, 748-751, und Francis J. Moloney, *The Gospel of John*. Sacra Pagina Series Vol. 4, Collegeville, Minnesota 1998, 458ff. Auf ein weiteres Moloney-Zitat in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1178 Thyen bezieht sich auf Alfred Loisy, *Le quatrième évangile*. Les épîtres dites de Jean, Paris, 2. Aufl. 1921, Walter Bauer, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, W. O. Walker, *The Lord's Prayer in Matthew and John*, NTS 28 (1982), 237-256, Wolfgang Schenk, *Die Um-Codierungen der matthäischen Unser-Vater-Redaktion in Joh 17*. In: A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, BETL 101, Leuven 1992, 587-607, Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, AthANT, Zürich (1944), 4. Aufl. 1962, Wilhelm Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zürich 1958, Charles Kingley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK, Sonderband Göttingen 1990, Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, ÖTK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, Wilhelm Thüsing, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebets Joh 17*. *Die Welt der Bibel* 14, Düsseldorf 1962, und Wilhelm Thüsing, *Die Bitten des johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intentionen Jesu von Nazareth*. In: R. Schnackenburg u. a. (Hgg.), *Die Kirche des Anfangs*. Festschrift H. Schürmann, Leipzig 1977 (= Freiburg 1978), 307-337. Auf Zitate der entsprechenden Autoren weise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern hin.

schen Theologie und auch W. Schenk verstärkt einleuchtend die Beobachtungen zur „Intertextualität beider Gebete“. Soweit ist Thyen mit diesen Autoren einverstanden.

Da Loisy meinte, als „den Sitz im Leben dieses Gebets ... das Passionsgedenken bei der Eucharistiefeier ausmachen zu können“, bestimmte er „das Kapitel seiner Gattung nach deshalb als eucharistisches Gebet“, worin ihm Schenk [588], Cullmann [108] und dessen Schüler W. Wilkens folgten. Letzteren zitiert Thyen mit folgenden Worten [156]:

„Bemerkenswert sind die Parallelen aus den eucharistischen Gebeten der Didache. Und gewiß (sic) spielt das *kai hyper autōn egō hagiazō emauton* {und für sie heilige ich mich} V. 19 auf das *hyper hēmōn* {für uns} des Abendmahlsberichts an. Bezeichnenderweise folgt dann auch sogleich die Bitte um die Einheit der Gemeinde (V. 20ff). Das Gebet erhält von der Eucharistie her Farbe“.

Gegen diese „Rede vom ‚Sitz im Leben‘ einer ‚Gattung‘ *eucharistischer Gebete*“, die einer „Hochschätzung der vermeintlichen ‚mündlichen Tradition‘“ in „der älteren Formgeschichte“ und ihrer gleichzeitigen „Vernachlässigung der Kategorie der ‚Schriftlichkeit‘“ entspricht, stellt Thyen die knappe Klarstellung von Becker [510]: „Das Gebet ist nie so von Jesus gesprochen worden, noch im Gottesdienst der Gemeinde verwendet worden“, und Barrett [485] hat

im Blick auf den poetisch-literarischen Charakter von Joh 17 zu Recht eingewandt, auch wenn die Ansicht „in einem gewissen Maße plausibel (sei), daß das Gebet sich im Kontext der Abendmahlsliturgie entwickelt“ habe, müsse dabei aber „immer beachtet werden, daß kein Zelebrant sich so mit dem Herrn selbst und mit der Stellung des Herrn in der Nacht, in welcher er verraten wurde, identifizieren konnte, daß er tatsächlich in der ersten Person Singular sagen konnte: ‚verherrliche mich ... ich habe deinen Namen offenbart ... ich kam von dir ... ich komme zu dir“ usw.“.

Aber gegen Barretts „Vermutung, das Gebet Jesu habe sich ‚im Kontext der Abendmahlsliturgie entwickelt‘“, wozu dieser „ebenso wie andere vor und nach ihm auf die Abendmahlsgebete der Didache (Did 9-10)“ verweist, wendet Thyen ein, dass „das von der Didache zitierte Vater-Unser mit Sicherheit keine von Matthäus unabhängige Tradition“ ist; außerdem ist es „weder bei Matthäus noch in der Didache ein *Eucharistiegebet*“, sondern schon bei Matthäus

vielmehr das Muster des privaten Betens, zu dem sich der Jünger in sein *tamieion* zurückziehen und die Tür verschließen soll (Mt 6,6). Das *tamieion* als die Vorrats- oder Speisekammer, ist der einzig verschließbare und insofern privateste Raum des Hauses.

Thüsing sah Thyen zufolge (T680) schon 1962 [125]

in seiner ‚Auslegung des Hohepriesterlichen Gebets‘ ... ganz richtig, daß wir kein Recht haben, ‚Joh 17 zu einem Eucharistiegebet bzw. zu einer Liturgie der

johanneischen Gemeinden zu stempeln', daß es aber gleichwohl ,nur wenige Texte des Neues Testaments (gebe), die so sehr zum Verständnis der eucharistischen Wirklichkeit' beitragen. Erst 1977, in seinem Beitrag zur Schürmann-Festschrift, erklärt Thüsing dann ausdrücklich [308]: „Inzwischen bin ich zu der Auffassung gekommen, daß das Gebet Joh 17 vor allem mit dem synoptischen Herrengebet kontrastiert und zusammengeschaut werden sollte“.

Viele Exegeten bestreiten aber, dass „Johannes das Vater-Unser erst aus dem Matthäusevangelium habe lernen müssen“. Dafür macht Thyen vor allem eine Monographie von Gardner-Smith¹¹⁷⁹ aus dem Jahr 1938 über Johannes und die synoptischen Evangelien verantwortlich, durch die es

nahezu zum Dogma der Johannesexegese geworden ist, daß Johannes keines der überlieferten synoptischen Evangelien gekannt haben soll, sondern sich ausschließlich auf andere Quellen und zumal auf nur mündlich überlieferte Traditionen bezogen habe.

Erst durch „die sorgfältigen Arbeiten von Neiryneck und Sabbe“ und „einige Beiträge in dem von A. Denaux¹¹⁸⁰ herausgegebenen Sammelband“ über Johannes und die Synoptiker aus dem Jahr 1992 ergab sich in „der alten Frage nach dem Verhältnis unseres Evangeliums zu den Synoptikern“ ein Umdenken, das nach Thyen aber in gewisser Hinsicht ebenfalls in Frage zu stellen ist (T680f.):

Angesichts der von Literar- und Quellenkritik sowie seit einigen Jahrzehnten durch die Redaktionsgeschichte dominierten Forschungslage auf diesem Feld, waren diese Autoren als die Begründer dieses neuen Paradigmas freilich genötigt, nun als Antikritik ihrerseits die synoptischen Evangelien in dem Sinne, wie Markus als Quelle von Matthäus und Lukas gilt, ebenfalls als die *Quellen* des vierten Evangeliums zu behandeln. Wir haben demgegenüber das Verhältnis des vierten zu den drei älteren Evangelien unter dem Gesichtspunkt ihrer Intertextualität behandelt und die letzteren deshalb als die Prätexte bezeichnet, die durch den neuen Text nicht etwa abgelöst oder gar verdrängt werden sollen,¹¹⁸¹ sondern vom neuen Text vielmehr in ihrer Geltung vorausgesetzt werden. Daß darum gerade das Spiel mit ihnen, das ‚Zwischen‘ der Intertextualität also, die Pointe des neuen Textes ist, hat sich u. E. zumal an der Auslegung von Joh 6 und 11f bewährt...

1179 Thyen bezieht sich auf Percival Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938.

1180 Thyen nennt Adelbert Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, BETL 101, Leuven 1992, und hat außerdem Maurits Sabbe, *Studia Neotestamentica. Collected Essays*, BETL 98, Leuven 1991, im Blick, vor allem den darin enthaltenen Aufsatz *John and the Synoptics: Neiryneck vs. Boismard*, 389-397, und Maurits Sabbe, *The Four Gospels. Festschrift F. Neiryneck*, BETL 100, Vol. III, 2051-2082.

1181 So hatte das unter anderem Hans Windisch, *Johannes und die Synoptiker*, UNT 12, Leipzig 1926, gesehen.

Inhaltlich betont Thyen zu Johannes 17, dass Jesus, indem er „in seinem Gebet zum Vater bereits auf sein vollendetes Erlösungswerk zurückblickt, ... hier gleichsam als der schon Erhöhte“ betet, denn:

kai ouketi eimi en tō kosmō {Ich bin schon nicht mehr in der Welt} (17,11). Und weil mit V. 6-26 der größte Teil seines Gebets beherrscht ist von seinem Eintreten und seiner Fürbitte für die Seinen, wird das Gebet seit den Tagen Cyrills von Alexandria weithin als das *Hohepriesterliche Gebet* bezeichnet. D. Chytraeus (1531-1600), der darin viele Nachfolger gefunden hat, begriff in diesem Sinn V. 19 als den Schlüssel zum Verständnis des gesamten Gebets, das er dementsprechend als die *praecatio summi sacerdotis* {Gebet des Hohenpriesters} bezeichnete. Man könnte sagen, daß Jesus hier, obgleich noch irdisch und inmitten seiner Jünger, bereits als ihr himmlischer Paraklet für sie vor seinem Vater eintritt, wie es 1Joh 2,1f im Spiel mit unserem Gebet und Joh 14,16f formuliert; vgl. Walker [239]. Ja, trotz der ausdrücklichen Aussage: *ou peri tou kosmou erōtō* {Nicht für die Welt bitte ich} (17,9), wo *kosmos* freilich im Gegensatz zu den Glaubenden die ihnen feindlich begegnende Welt bezeichnet, bittet Jesus dennoch auch ‚für alle Menschen‘, oder, wie es in 1Joh 2,2 heißt: *peri holou tou kosmou* {für die ganze Welt}, nämlich für die gesamte *geschaffene Welt* (s. u. z. St.).

Der „Block des abschiedlichen Redens Jesu in den Kapiteln 14-16“ wird nach Thyen von den beiden Kapiteln 13 und 17 trotz ihrer „verschiedenen *Genres*“ mit inhaltlich genau entsprechenden Themen umschlossen, indem

Jesu in seinem *Gebet* zum Vater nahezu alle Themen der um die Fußwaschung zentrierten *Narratio* {Erzählung} von Joh 13 wiederaufnimmt, nämlich diejenigen der wechselseitigen Verherrlichung des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn, der in seiner Lebenshingabe gipfelnden Liebe Jesu und seines Liebesgebots, der Unbeständigkeit und Anfechtung der Jünger und der Offenbarung des Vaters durch Jesu Wort und Weg [vgl. Moloney 459].

Unter Bezug auf Becker [523-529] stellt Thyen heraus (T681f.),

daß der große Block Joh 13-17 als eine Spielart der Gattung des ‚literarischen Testaments‘ begriffen sein will, die zumal im Alten Testament und im frühen Judentum ihre spezifische Prägung erfuhr... Häufig, und zwar stets erst *nach* der eigentlichen Abschiedsrede der scheidenden Helden oder Patriarchen, erscheinen in diesen Testamenten als deren typische Äußerungen auch abschiedliche Gebete... [vgl. Moloney 463]. Diese formale Beobachtung macht Becker treffend gegen Bultmanns Eingliederung des Gebets Jesu in das 13. Kapitel geltend.

Nicht einverstanden ist Thyen jedoch damit, dass nach Becker erst eine spätere Redaktion den „johanneischen Dualismus“ und seine angebliche „Weltfeindlichkeit“

durch die „Einfügung von Joh 17 in ein bereits publiziertes Evangelium“ verkirchlicht haben soll. Dafür gibt es „keinerlei ernsthafte stilistische und inhaltliche Argumente und erst recht nicht das geringste Indiz in der Textüberlieferung“. Daher liest Thyen „Jesu abschiedliches Gebet als konstitutiven und dem Genre des literarischen Testaments adäquaten Teiltext unseres Evangeliums“, das in sich einen geschlossenen Zusammenhang bildet.

Johannes 17,1-5: Jesu Gebet zum VATER um das Leben der kommenden Weltzeit in der Stunde ihrer wechselseitigen Ehrung

- 17,1 Solches redete Jesus
und hob seine Augen auf zum Himmel und sprach:
Vater, die Stunde ist gekommen:
Verherrliche deinen Sohn,
auf dass der Sohn dich verherrliche;
- 17,2 so wie du ihm Macht gegeben hast über alle Menschen,
auf dass er ihnen alles gebe, was du ihm gegeben hast:
das ewige Leben.
- 17,3 Das ist aber das ewige Leben,
dass sie dich, der du allein wahrer Gott bist,
und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen.
- 17,4 Ich habe dich verherrlicht auf Erden
und das Werk vollendet, das du mir gegeben hast, damit ich es tue.
- 17,5 Und nun, Vater, verherrliche du mich bei dir
mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte,
ehe die Welt war.

[12. Dezember 2022] Zu Beginn seiner Auslegung von Johannes 17,1 weist auch Klaus Wengst (W463) wie Veerkamp darauf hin, dass der Evangelist mit der „Feststellung: ‚Das hat Jesus geredet‘ ... die Abschiedsreden Jesu als beendet erscheinen“ lässt, so wie er (Anm. 180) in 12,36 „das öffentliche Wirken Jesu mit diesem Satz abgeschlossen“ hatte (W463):

Jesus wird zwar gleich weiterreden und die eigentliche Adressatenschaft dabei dieselbe bleiben, nämlich die lesende und hörende Gemeinde, aber in der vorgestellten Erzählsituation spricht Jesus nicht mehr zu den Schülern, sondern im Gebet zu Gott. Diese Richtungsänderung hebt Johannes mit dem Vermerk hervor, dass Jesus „seine Augen zum Himmel erhob“. Gleich zu Beginn spricht er Gott als „Vater“ an. Das wird in diesem Gebet noch mehrfach geschehen. So hat er es auch schon in 11,41 und 12,27f. getan. Angesichts dessen, dass Johannes das Verhältnis zwischen Gott und Jesus immer wieder als eins zwischen Vater und Sohn darstellt, ist das nicht überraschend. Diese An-

rede hebt Jesus nicht aus seinem Volk heraus oder trennt ihn gar davon, sondern verbindet ihn damit.

An Jesu anschließender Feststellung, dass „die Stunde gekommen ist“, die er (Anm. 183) „natürlich nicht Gott gegenüber zu machen“ brauchte, wird Wengst zufolge

deutlich, dass dieses vor den Schülern gesprochene Gebet für die Ohren der das Evangelium Lesenden und Hörenden bestimmt ist. Ihnen soll an dieser Stelle betont in Erinnerung gerufen werden, welche Stunde jetzt geschlagen hat. Damit ist aber auch klar, dass die Beobachtung, etwas in diesem Gebet Ausgeführtes müsse nicht Gott gesagt werden, nicht als Argument taugt, solche Teile literarkritisch auszuscheiden, wie es etwa Becker¹¹⁸² im Blick auf V. 3 tut.

Bereits in 12,23 und 13,1 war darauf hingewiesen worden (W463), dass die „Stunde“ der Passion und des Todes Jesu, auf die im Evangelium schon früh vorausgeblickt wurde, ... jetzt da“ ist, und auch in 12,23.27f. war „damit das Thema der Verherrlichung verbunden“ gewesen, mit dem hier „zugleich an den Beginn der ersten Abschiedsrede in 13,31f. angeknüpft“ wird:

Wenn Jesus im Blick auf diese Stunde den Vater bittet: „Verherrliche Deinen Sohn!“, dann möchte er, dass Gott ihn nicht fallen lasse, sondern sich vielmehr gerade jetzt, da er in diesen Tod geht, zu ihm bekenne. So geht die Bitte darauf, dass Gott dieser Stunde des Todes Jesu Gewicht gebe, dass der Gekreuzigte das Gewicht Gottes bekomme.

Wengst erinnert zwar erneut daran (Anm. 184), „dass die Grundform des hinter dem griechischen Wort für ‚Verherrlichen‘, ‚ehren‘ stehenden hebräischen Verbs die Bedeutung ‚schwer sein‘ hat“, aber indem dieses Gewicht von Johannes angeblich nur der Person Jesu als des Gekreuzigten zugeschrieben wird, blendet er aus, wie die Ehre Gottes und des Messias auf Israels Befreiung zu beziehen ist.

Interessant ist, dass Wengst die Vorstellung von der Verherrlichung Jesu durch den Vater so sehr auf die Auferweckung Jesu von den Toten zuspitzt und einengt, obwohl von dieser gar nicht ausdrücklich die Rede ist, dass er von ihr her die in seinen Augen damit verbundene Vorstellung von der Rückkehr Jesu zu Gott in einer ganz bestimmten Weise problematisiert (W463f.):

An dieser Stelle wird die Grenze des Bildes vom Boten deutlich, der mit einem Auftrag ausgesandt wird und nach erledigter Aufgabe zu seinem Auftraggeber zurückkehrt. So häufig diese Vorstellung im Johannesevangelium begegnet und so sehr sie die Sicht Jesu in ihm prägt – sie bleibt ein Bild und ist nicht die Sache selbst. Von sich aus kann Jesus gar nicht wie ein Gesandter zu seinem

1182 Wengst zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium des Johannes, ÖTBK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 615f.

Auftraggeber „zurückkehren“. Seine „Rückkehr“ kann nur gelingen, wenn der Vater ihn „verherrlicht“, wenn Gott ihn nicht im Tode belässt, sondern von den Toten aufweckt. Genauso wenig ist Jesus im eigentlichen Sinn als Gesandter „von Gott ausgegangen“. Am Anfang bei Gott war „das Wort“ (1,1). Jesu Ausgang von Gott hängt daran, dass dieses Wort in ihm „Fleisch ward“ (1,14).

Bei diesem „Wort“, das sich in Jesus verkörpert, ist nach Wengst (Anm. 185) „selbstverständlich ‚nicht irgendein gegenständlicher *lógos ásarkos*‘ {nichtfleischlicher Logos} im Blick und auch ‚nicht irgendein abstrakter *lógos*‘“, wie Thyen (T688) ihm das (siehe unten) unterstellt, „sondern das biblisch bezeugte Sprechen Gottes, das Schöpfung werden ließ – desselben Gottes, der in Jesus neuschöpferisch zu Wort kommt.“

Wenn aber (W464) die „Verherrlichung des Sohnes durch den Vater“ in ihrem Kern darin besteht, dass der Vater den Sohn von den Toten auferweckt, wie kann dann umgekehrt das Ziel dieser Verherrlichung sein, „dass der Sohn Dich verherrliche“? Dieses Ziel wird nach Wengst darin eingelöst, dass „Jesus nach Ostern kraft des Geistes in der Gemeinde zur Wirkung kommt“, denn so „gibt er in ihr Gott Gewicht, ‚verherrlicht‘ er ihn.“ Was er damit konkret meint, verdeutlicht er (Anm. 187) durch ein Zitat von Augustin:¹¹⁸³

„Allein in sich selbst kann die Klarheit des Vaters allerdings weder vermindert noch vermehrt werden, bei den Menschen aber war sie ohne Zweifel geringer, als Gott nur in Judäa bekannt war, noch nicht vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang den Namen des Herrn seine Diener priesen. Weil aber durch das Evangelium Christi bewirkt wurde, daß der Vater durch den Sohn den Völkern bekannt wurde, so hat in der Tat auch der Sohn den Vater verherrlicht. Wenn aber der Sohn nur gestorben und nicht auferstanden wäre, so wäre er ohne Zweifel weder vom Vater verherrlicht worden, noch hätte er den Vater verherrlicht; nun aber vom Vater verherrlicht durch die Auferstehung, verherrlicht er durch die Verkündigung seiner Auferstehung den Vater“.

Indem Wengst diese Interpretation Augustins vollinhaltlich teilt, bezieht er die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn ausschließlich auf die Öffnung des Glaubens an den Gott Israels für die Völker der Welt. Die Frage bleibt aber immer noch offen, ob das Johannesevangelium in dieser Weise quasi „paulinisiert“ oder „matthäisiert“ werden darf. Gerade an der Auslegung des 17. Johannes-Kapitels wird sich zeigen, ob das Hauptanliegen des Johannes tatsächlich die Mission aller Völker der Welt ist oder nicht vielmehr die Befreiung der Welt von der versklavenden Weltordnung, die auf ihr lastet, die zunächst einmal Israel inmitten der Völker zugute kommt, statt

1183 Wengst zitiert Augustin: Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit D. Radbodus Willems, CCL 36, Turnholt 54; dt.e Übers.: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des h. Johannes, übers. v. Thomas Specht, BKV 4-6, Bd. 1 u. 2, Kempten 1913, Bd. 3, 1914, 1038 (Vortrag 105,1).

umgekehrt, wie es schon bald geschehen wird, die Juden aus dem neuen Israel einer heidenchristlich dominierten Völkerkirche auszuschließen.

Offenbar fühlt sich Wengst (W464) durch die „anschließende Ansage“ in Vers 2, „dass Gott Jesus ‚Macht über alles Fleisch‘ gegeben hat (vgl. 3,35; 13,3)“, darin bestätigt, dass auch im Johannesevangelium eine Völkermission im Blick ist, denn (Anm. 188) die „biblische Wendung ‚alles Fleisch‘ bezeichnet alle Menschen, wobei ‚Fleisch‘ den Aspekt der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit anklingen lässt (vgl. Jes 40,6).“ Dabei lässt er allerdings unberücksichtigt, dass in genau dem von ihm zitierten Buch Jesaja Gottes Macht über alle Völker vorausgesetzt ist, obwohl seine Solidarität vor allen anderen seinem auserwählten Volk Israel gilt.

Nochmals betont Wengst (W464) im Zusammenhang mit Vers 2, dass diese Machtübergabe an Jesus „nicht unabhängig von der gerade erbetenen Verherrlichung zu sehen“ ist:

Dass Gott Jesus „verherrlicht“, dass er ihn von den Toten aufgeweckt hat, macht ihn erst zum „Fürste des Lebens“ (E{vang.}G{esangb.} 66,4). Erst das lässt seine Lebenshingabe in den Tod so zur Wirkung kommen, dass sie Leben vermittelt, „ewiges Leben“, wie es die folgende Zielangabe formuliert: „damit er allen, die Du ihm gabst, ewiges Leben gebe“.

In dieser Übersetzung von *pan ho dedōkas* mit „allen, die Du ihm gabst“, die Wengst nicht näher hinterfragt,¹¹⁸⁴ scheint er einen gewissen Widerspruch zum „Hauptsatz“ zu erblicken, in dem „gerade seine ‚Macht über alles Fleisch‘ angesprochen war“. Diesen Widerspruch löst er aber nicht in der Weise auf, dass Johannes hier vielleicht doch zunächst an das dem Messias anvertraute Restvolk Israel denken könnte, sondern er interpretiert „diejenigen, die Gott Jesus gab“, mit einem Zitat von Wilckens¹¹⁸⁵ als eine an Jesus glaubende Teilmenge der gesamten Menschenwelt:

„Die Formulierung gibt exakt wieder, dass von Gott her die Sendung Jesu der Rettung der Welt gilt, diese aber nur an den Glaubenden in der Gabe ewigen Lebens verwirklicht wird (vgl. 3,16).“

Die Gabe des „ewigen Lebens“ definiert Wengst dabei zunächst als ein „Leben im Angesicht Gottes, Leben, das nicht verloren ist, sondern ‚bleibt‘“. Näher wird, was „ewiges Leben“ ist, in Vers 3 bestimmt (W465):

„Das aber ist das ewige Leben, dass sie Dich, den allein wahren Gott, erkennen und den Du gesandt hast: Jesus, den Gesalbten.“ Wirkliches Leben besteht in der Erkenntnis – und die ist in diesem Bezug immer zugleich Aner-

1184 Alle mir zugänglichen Bibelübersetzungen teilen eine entsprechende Wiedergabe dieser Worte außer der oben zitierten Lutherbibel 2017 und der Zürcher Bibel 2007, die folgendermaßen übersetzen: „alles, was du ihm gegeben hast“.

1185 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1998, 261. Auf ein weiteres Wilckens-Zitat verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

kenntnis – des einen Gottes, des Schöpfers und Herrn von allem. Es gibt keinen Bereich, der ihm entzogen, wo er nicht wäre (vgl. Ps 139). Das aber heißt auch, dass angesichts Gottes das Leben nicht in unterschiedliche Bereiche aufgesplittet werden kann, in denen etwa unterschiedlichen „Herren“ mit ihren je „eigenen Gesetzen“ zu dienen wäre. Wird Gott als „der allein wahre Gott“ erkannt und anerkannt, sind alle Lebensbereiche auf ihn bezogen und kommt das Leben als zu jeder Zeit und an jedem Ort in Verantwortung vor ihm gelebtes zur Einheit.

In dieser Einsicht, dass „die Erkenntnis Gottes das ganze Leben bestimmt und so zu wirklichem Leben verhilft“, ist das Johannesevangelium Wengst zufolge einig mit der **„rabbinische[n] Auslegung von Spr 3,6“**.¹¹⁸⁶

„Salomo sprach (Spr 3,6): *Auf all Deinen Wegen erkenne ihn*. Wenn du bei jedweder Sache auf den Heiligen, gesegnet er, aufmerksam bist {wörtlich: ihn erkennst}, *wird er deine Pfade ebnen* (Spr 3,6).“ Der Midrasch nimmt diese Stelle noch einmal auf: „Was heißt: *Auf all deinen Wegen erkenne ihn*? Lass ihn dir ins Herz gegeben sein vor dir auf jedem Weg, den du gehst“. So kann auch gesagt werden, dass „alle Teile der Tora“, die ja Gottes Weisung zum Leben ist, an diesem „kleinen Abschnitt hängen“: *Auf all deinen Wegen erkenne ihn und er wird deine Pfade ebnen*.

Nun steht aber in Johannes 17,3 „[n]ach und neben der Erkenntnis Gottes als des allein wahren ... die Erkenntnis dessen, den er gesandt hat: Jesus, den Gesalbten.“ Dass Jesus „an dieser theologisch gewichtigen Stelle Jesus als ‚Gesalbter‘ bezeichnet wird“, findet Wengst „aufschlussreich“, allerdings wird in meinen Augen nicht deutlich, welchen Aufschluss diese Formulierung konkret vermitteln soll. Er fährt nämlich einfach fort:

Damit ist erneut der Punkt herausgestellt, an dem die auf Jesus bezogene Gemeinschaft von ihrer jüdischen Umwelt die schärfste Infragestellung erfährt. Christliche Auslegung neigt dazu, diese Zusammenstellung von Gott und Jesus als dem Gesalbten so zu verstehen, dass damit die Erkenntnis Gottes exklusiv an die Erkenntnis Jesu gebunden würde. Calvin¹¹⁸⁷ setzt das in einem Nebensatz als selbstverständlich voraus: „Weil aber Gott nur in der Gestalt Christi erkennbar ist“.

1186 Wengst zitiert zwei Midraschim Tehillim 119,5 und 144,1 nach *midrasch tehilim*, hg. v. S. Buber, Nachdruck Jerusalem 1977 (Wilna 1891), 246b und 266b-267a, und den Traktat Berakhot 63a aus dem Babylonischen Talmud nach *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

1187 Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 410. Auf ein weiteres Calvin-Zitat in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

So denkt auch Martin Luther,¹¹⁸⁸ indem er „der antiarianischen Auslegung der Kirchenväter“ folgt, nach der Jesus nicht Gottes vornehmstes Geschöpf, sondern wesensgleich mit Gott war:

Immer wieder stellt er heraus, „daß Christus Gott ist“. Es geht ihm dabei darum, dass wir es bei Jesus wirklich mit Gott zu tun bekommen. Das ergibt sich etwa daraus, wenn er formuliert, er wisse „von keinem anderen Gott als von Christus. Den will ich hören und was aus seinem Munde fließt. [...] Wenn nämlich Christus freundlich redet und dich tröstet, dann sind seine Worte aufs gewisseste auch des Vaters Worte“ (580). „Wenn sie Christus reden hören und heften ihr Herz oder ihre Ohren an seine Zunge, dann geht aus diesem Munde das Wort Gottes“ (581). Und ganz prägnant sagt er von denen, „die an Christus glauben“: „Wenn sie Christus haben, treffen und erlangen sie Gott selbst“ (586). Luther kann sich aber – nicht anders als die Kirchenväter – dieses „Gott in Christus“ nur in der Kategorie des Wesens vorstellen, was die Folge hat, dass mit den Arianern auch „die Juden“ aus der Gotteserkenntnis ausgeschlossen werden: „Johannes sagt: Ihr werdet keinen Gott haben außer dem, der Jesus gesandt hat. [...] Er will fürderhin nicht mehr der sein, der mit Mose geredet, sondern der Christus gesandt hat“ (568f.).

Noch heute denkt in gleicher Weise Ulrich Wilckens [262], in dessen Zitat (W465f.) Wengst (Anm. 193) das Wort „*allein*“ hervorhebt:

„Die ‚Erkenntnis‘ Gottes [...] hat im Judentum ihre entscheidende Wurzel und Mitte in der Anerkennung der Einzigkeit Gottes (Dtn 6,4). Daß eben dieser einzig-eine Gott sich *allein* zu erkennen gibt in Jesus, den er als seinen einziggeborenen Sohn gesandt hat, – das ist die Wurzel und Mitte der gesamten Botschaft des johanneischen Jesus.“

Wengst (W466) hält demgegenüber daran fest, „dass Gott schon vor Jesus ‚in der Gestalt Israels‘ erkennbar war – und es bleibt“, was er (Anm. 194) bereits in seiner Auslegung [von Johannes 8,19](#) begründet hatte. Unter Berufung auf Calvin [411], dessen Auslegung auch die Formulierung enthält, dass „wir Gott erkennen (sollen) und Christus, den er sandte und durch den er wie mit ausgestreckter Hand uns zu sich einlädt“, meint er, dass „wir“ – nämlich die Menschen aus den Völkern – den Gesalbten Jesus als die uns gegenüber ausgestreckte und uns einladende Hand Gottes begreifen“ könnten.

Nach der „Einleitung, die nicht nur die Bitte um die Verherrlichung des Sohnes enthielt“, gibt Jesus in den Versen 4 bis 5 „einen Rückblick auf sein Wirken in Hinsicht auf Gott und bittet in der 1. Person um seine Verherrlichung.“ Mit dem Satz:

1188 Wengst bezieht sich auf D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 4: Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte, hg. v. Erwin Mühlhaupt, bearb. v. Eduard Ellwein, Göttingen 1954, 567ff. und verweist mit den im folgenden Zitat in runden Klammern angegebenen Seitenzahlen auf dieses Buch.

„Ich habe Dich auf der Erde verherrlicht“ blickt er auf sein gesamtes Wirken zurück. In allem, was er tat, ging es allein darum, Gott zum Zuge zu bringen, Gott die Ehre, ihm Gewicht zu geben. *Soli Deo gloria*: „Allein Gott in der Höh‘ sei Ehr‘!“ Formal kann das mit der Botenvorstellung beschrieben werden. Jesu Aufgabe war es, im Auftrag des Vaters zu handeln. Diesen Aspekt betont die Fortsetzung des Textes, die im Evangelium schon Gesagtes aufnimmt „durch die Vollendung des Werkes, das Du mir gabst, damit ich es tue“. Davon hat Jesus in 4,34 und 5,36 gesprochen. Mit dieser Formulierung und der durch sie gegebenen Erinnerung an die genannten Stellen ist aber auch klar, dass hier nicht nur ein Rückblick vom Moment der vorgestellten Situation erfolgt, die ja noch vor der Passion liegt, sondern dass Leiden und Tod Jesu eingeschlossen sind, womit sein Werk erst seinen Abschluss erreicht (19,28.30). Jesus redet hier proleptisch {vorwegnehmend}.

Wenn Jesus in seinem „Rechenschaftsbericht die Vollendung seines Werkes erwähnt, seinen Tod am Kreuz“, dann scheint dieses „Geschehen einer grauenhaften Hinrichtung“ jedoch „mit Herrlichkeit nichts zu tun“ zu haben. Dennoch, so Wengst, war der damit endende und zum Ziel kommende Weg Jesu schon im Blick, als in 1,14 vom Fleisch gewordenen Wort bekannt wurde: „Wir schauten seine Herrlichkeit.“ Von diesem Wort hieß es in 1,1f., dass es am Anfang bei Gott war.

Es ist genau dieser „Zusammenhang zwischen Jesus und dem Wort“, der in Vers 5 mit Jesu „Bitte um Verherrlichung“ aufgenommen wird (W466f.):

„Und jetzt verherrliche Du mich, Vater, bei Dir mit der Herrlichkeit, die ich bei Dir hatte, bevor die Welt war.“ ... Was vor Erschaffung der Welt war, ist so bei Gott verankert, dass es nicht dem Vergehen unterliegt, nicht vernichtet werden kann, sondern „bleibt“. Die Bitte zielt also darauf, dass es mit Jesus durch diesen Tod nicht ein für alle Mal zu Ende sei, sondern dass gerade durch ihn und über ihn hinaus Gott zum Zuge komme. Weil Johannes in biblisch-jüdischer Tradition steht und nicht griechisch-philosophisch in den Kategorien von „Seins(weise)“ und „Wesen“ denkt, ist hier im Blick auf Jesus nicht zu reden von einer „Rückkehr zu einer Existenz, die ihm von Ewigkeit her zukam“. ¹¹⁸⁹ In jüdischer Tradition kann von den Israeliten im Ganzen gesagt werden, dass „sie waren, bevor die Welt erschaffen war“.

Wengst versteht also (W467) Vers 5 von der jüdischen Tradition ¹¹⁹⁰ her, die „einige Dinge“ kennt, „die es schon **vor Erschaffung der Welt** gab.“ Unter anderem wird

1189 So zitiert Wengst Johannes Beutler, Das Johannesevangelium, Freiburg u. a., 2. Auflage 2016, 452.

1190 Zum Volk Israel zitiert Wengst „TanB Noach 19 (23a)“ und bezieht sich damit wohl auf Midrasch Tanchuma B, übersetzt v. Hans Bietenhard, Bern u. a. 1980 (Band 1), 1982 (Band 2). Zum Tempel verweist er auf „ShemR 25,8 (Wilna 46c)“, was in Midrash Shemot Rabbah (I-XIV), hg. v. A. Shinan, Jerusalem u. Tel Aviv 1984, zu finden sein könnte.

von den Völkern der Welt, die über Israel triumphieren, Nichtsein ausgesagt... „Aber die Israeliten waren und werden auch in Zukunft sein. Sie waren, bevor die Welt erschaffen war. Denn es ist gesagt (Ps 74,2): *Gedenke Deiner Gemeinde, die Du voreinst erworben*. Und sie sind jetzt. Denn es ist gesagt (Dtn 29,9): *Ihr alle steht heute*. Und sie werden sein. Denn es ist gesagt (Mal 3,17): *Sie werden mir zum Eigentum, Spruch des Ewigen, Gottes, für den Tag, den ich mache*.“ Was als vor der Erschaffung der Welt ausgesagt wird, hat also seine Qualität nicht aus sich selbst, sondern ist, was es ist, ganz und gar von Gott her.

Ebenso gab es nach rabbinischer Auffassung auch den Tempel bereits vor der Erschaffung der Welt,

der doch, als die Texte geschrieben wurden, schon lange in Schutt und Asche lag – genauso offensichtlich, wie Jesus am Kreuz geendet war. Dennoch wird an dem festgehalten, wofür der Tempel steht: Gottes Gegenwart inmitten seines Volkes.

Vor diesem Hintergrund steht für Wengst außer Frage, dass Jesu Werk nicht schon mit seinem Tod am Kreuz vollendet ist; vielmehr muss er zu diesem Zweck den Vater um seine eigene Verherrlichung in Form der Auferweckung von den Toten bitten:

Das Werk Jesu ist nicht dadurch vollendet, dass er es von sich aus zu Ende führt, also den Weg geht, der ihn in den Tod am Kreuz führt. Es ist nur dann vollendet, wenn der Vater ihn eben darin verherrlicht und ihn also nicht dem Tode überlässt. Dabei geht es nicht nur um ein Geschehen zwischen Vater und Sohn. Dementsprechend legen die Rechenschaftsberichte Jesu im folgenden Text weitere Aspekte dar und betreffen seine Fürbitten andere.

[13. Dezember 2022] Hartwig Thyen (T682) weist zu Vers 1 darauf hin, dass „die Gebetshaltung Jesu“ derjenigen bei seinem „Gebet am Grabe des Lazarus“ (11,41) entspricht, und dass er Gott dort wie hier und auch „bei dem Spiel des Erzählers mit der synoptischen Getsemane-Szene (12,28)“ mit dem einfachen „Vokativ *pater*“ anredet: „Jesu Gebetsgestus des Erhebens seiner Augen zum Himmel ersetzt gewissermaßen die matthäische Näherbestimmung des Vaters als des *pater ... ho en tois ouranois* {Vater..., der du bist im Himmel} (Mt 6,9).“

Warum sagt Johannes „hier aber, anders als Matthäus, nicht *pater hēmōn* {Unser Vater}“? Das hat Thyen zufolge (T682f.)

einen doppelten Grund. Einmal ist Joh 17 ein aktuelles Gebet Jesu in einer konkreten Situation und nicht Modell für das tägliche Beten der Jünger ...; und zum andern ist die Vateranrede in der Erzählung des irdischen Weges Jesu als des fleischgewordenen *logos* bei Johannes stets die exklusive Anrede dieses *monogenēs para patros* {Einziggeborenen vom Vater} (1,14) an seinen himmlischen Vater und nie, wie im synoptischen Vater-Unser, die Gottesanrede der Gemeinde ... Erst nach der Vollendung seines Heilswerkes erklärt der Aufer-

standene seine Jünger ausdrücklich zu seinen *Brüdern* und seinen Vater zu ihrem *Vater* (20,17f). Wie das Herrenmahl so hat darum auch das Vater-Unser seinen Platz erst in der österlichen Gemeinde und unter dem Geleit des Geistes. Daß die potentiellen Leser des Evangeliums am Ende des ersten Jahrhunderts Gott aber nicht mit dem Vater-Unser als ihren himmlischen Vater angerufen haben sollen, ist dem Evangelium als der Geschichte des irdischen Jesus nicht zu entnehmen.

Indem (T683) Jesus „noch als der Irdische inmitten der Seinen und insofern noch *vor* seiner ‚Stunde‘“ erklärt, dass seine Stunde gekommen sei, redet er wie in 16,33, „als habe er den Sieg über den *kosmos* bereits errungen“. Dazu zitiert Thyen zustimmend François Tolmie:¹¹⁹¹

„Der Einsatz dieser Technik hat eine sehr mächtige Wirkung. Sie vermittelt eindringlich die Vorstellung von Jesu absoluter Gewissheit, dass die Dinge genau so eintreten werden, wie er sie voraussagt“.

Jesu „*Bitte* um seine Verherrlichung“ greift 13,31f. auf, indem er „seine Verherrlichung aber nicht für sich, sondern dazu“ erbittet, „daß so der Sohn den Vater verherrliche.“ Durch diese „wechselseitige Verherrlichung ... in ein und demselben Akt“ ereignet sich Thyen zufolge das, was Jesus in 10,30 ausgesagt hatte: „*egō kai ho patēr hen esmen* {Ich und der Vater, eins sind wir}“.

Die den Vers 2 einleitende Konjunktion *kathōs* {wie} hat nach Thyen „begründende Funktion“ und ist mit „weil“ oder „insofern“ zu übersetzen:

Der Sohn wird den Vater verherrlichen, sofern der ihm die Macht über alle Menschen (*exousia pasēs sarkos* {Vollmacht über alles Fleisch}) verliehen hat, damit er allem, das der Vater ihm gegeben hat, ewiges Leben gewähre. ... Wie es hier heißt, der Vater habe dem Sohn die Macht über alles Fleisch gegeben, so hatte Jesus bereits in 5,27 gesagt, daß der Vater dem Sohn die *exousia* gegeben habe, das Gericht abzuhalten. Ob das freilich, wie Lindars¹¹⁹² meint, eine „direkte Reminiszenz von Dan 7,13f“ ist, so daß man von dorthier auch hier von einem „Menschensohn-Kontext“ sprechen könnte, scheint uns höchst zweifelhaft (s. o. zu 5,27).

Thyen stimmt aber Lindars [519] zu, dass in Johannes 17,2 Indizien „für die Zweisprachigkeit unseres Evangelisten“ zu finden sind:

1191 Thyen zitiert D. François Tolmie, Jesus' Farewell to the Disciples. John 13,1-17,26 in *Narratological Perspective*, Biblical Interpretation Series 12, Leiden 1995, 221, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„The use of this technique has a very powerful effect. It puts across forcefully the notion of Jesus absolute certainty that things will happen exactly the way he predicts“.

1192 Thyen bezieht sich hier auf den von Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 519, behaupteten „Son of Man context“.

Wie die bei Johannes nur hier erscheinende Wendung *pasa sarx* {alles Fleisch} zur Bezeichnung der gesamten Menschheit den biblischen Ausdruck *kol-bašar* {alles Fleisch} aufnimmt (vgl. Jes 40,5 [LXX]: *kai ophthēsetai hē doxa kyriou, kai opsetai pasa sarx to sōtērion tou theou* {und es wird zu sehen sein die Herrlichkeit des HERRN, und alles Fleisch wird sehen die Rettungstat Gottes}), so zeigt auch der singularische Ausdruck *pan ho dedōkas autō* {allem, das du ihm gabst}, dem dann anstelle eines neutrischen Singulars in einer *casus-pendens-Konstruktion* {hängender Fall = Satzbau mit einem nachträglich einhängenden Bezugswort} der maskuline Plural *dōsei autois* {er ihnen gebe} folgt, den Einfluß des biblischen Hebräisch.

Dass Thyen den Ausdruck *pan ho dedōkas autō* in seiner Übersetzung des Kapitels 17 (T677) so wiedergibt, wie ich ihn eben in geschweiften Klammern hinzugefügt habe: „allem, das du ihm gabst“, ist für mich allerdings nicht nachvollziehbar, denn die Wortform *pan* kann, soweit ich weiß, keinen Dativ bezeichnen, sondern nur einen Nominativ oder Akkusativ. Daher kann sich das Wort *pan* zwar in Johannes 6,37.39 auf die Menschen beziehen, **die** (Akkusativ) der Vater Jesus gibt, aber darum geht es in 17,2 nicht. Wenn sich aber hier das Wort *pan* auf die Menschen beziehen sollte, **denen** etwas gegeben wird, dann müsste hier der Dativ *panti* stehen. Jedenfalls kann ich mir nicht erklären, warum Wengst, Thyen und alle Bibelübersetzungen außer Luther 2017 und Zürcher 2007 hier einen Dativ voraussetzen (vgl. [meine Anm. 1184](#)).

In Vers 3 sieht Thyen (T684) „eine der häufigen Parenthesen {eingeschobene Sätze} in unserem Evangelium“, die hier nicht einen „Kommentar des Erzählers“ darstellt, sondern in einer „Erläuterung durch den erzählten Beter Jesus“ besteht,

der damit förmlich definiert, was es um das ewige Leben ist: *Darin aber besteht das ewige Leben, daß sie dich, den einzig wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen*. Dabei bezeichnet das *hina ginōskousin* {damit sie erkennen} nicht ein theoretisches Erkennen, sondern die höchst praktische Erkenntnis des Glaubens. Als Anerkennen, Sich-Umfangen-Wissen von der Liebe Gottes, die sich in der Sendung des Sohnes manifestiert, und als Wahrnehmung der Welt als Gottes Schöpfung ist das ‚Erkennen‘ auf den Glauben angewiesen.

Diesen Worten ist grundsätzlich zuzustimmen, obwohl von den biblischen Schriften her noch genauer zu bestimmen wäre, worin sich das Erkennen des Gottes Israels im Vertrauen auf ihn konkret vollzieht.

Auch ein Zitat von Johannes Fischer,¹¹⁹³ mit dem Thyen seine eigenen Ausführungen zu begründen versucht, enthält zwar eine bedenkenswerte Warnung vor einer Theo-

1193 Thyen zitiert Johannes Fischer, *Glaube als Erkenntnis*, BevTH 105, München 1989, 51. Auf ein weiteres Zitat aus diesem Buch verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

logenherrschaft im Christentum, ruft aber mit dem Begriff „mythische Erfahrung“ weiteren Klärungsbedarf hervor:

„Denn nicht die Erkenntnis der Theologie verifiziert den Glauben, sondern die Erkenntnis des Glaubens verifiziert die Theologie, indem sie als praktische Erkenntnis und mythische Erfahrung in diejenige Wirklichkeit stellt, der die Theologie zudenkt. Alles andere liefe darauf hinaus, die Rede vom Priestertum aller Gläubigen zur Farce zu machen und in Wahrheit das Hohepriestertum der Theologie aufzurichten, womit aus dem Christentum eine ‚Gelehrtenreligion‘ würde, zu welcher es Overbeck zufolge dank einer sich als Wissenschaft verstehenden Theologie längst geworden ist“.

Viele Exegeten haben „diese Parenthese“ als „die sekundäre Glosse eines Abschreibers“ betrachtet, wozu Thyen die diesbezüglichen Begründungen Christian Dietzfelbingers¹¹⁹⁴ anführt:

(1) „Indem er lehrhaft das Wesen von ewigem Leben“ erkläre, falle V. 3 „aus dem Gebet und seinem Anredecharakter heraus“. (2) „Von ‚Jesus Christus‘ (werde) im Johannesevangelium nur noch in 1,17 gesprochen, dort sachgemäß im Bekenntnis der Gemeinde (nicht hierher gehört 20,31). In V. 3 dagegen (sei) die Wendung, eingefügt in das Gebet, analogielose Selbsttitulatur Jesu“. (3) „Die Reihenfolge *hē aiōnios zōē* {das ewige Leben} (begegne) nur hier; sonst (heiße) es immer *zōē aiōnios*. Ebenso (sei) die Wendung *monos alēthinos theos* {einzig wahrer Gott} auf V. 3 beschränkt“. (4) V. 3 erwecke den Eindruck, als wolle er „den Inhalt von V 24.26 vorwegnehmen und in einer eigenen Formel zusammenfassen“.

Thyen zufolge fällt jedoch erstens Vers 3 „mit seiner Gebetsanrede *dich*, den einzig wahren Gott“, weder „aus dem Charakter des Gebets“ heraus, noch ist es abwegig, dass „Jesus seinen Vater hier in absichtsvollem Spiel mit dem Grundbekenntnis seines Volkes von Dtn 6,4f (‚Höre Israel ...‘) als den *monon alēthinos theos* {einzig wahren Gott} anruft und sich selbst, wie oft bei Johannes, in dritter Person als den vom Vater Gesandten bezeichnet“.

Zweitens ist nach Thyen gerade aus 20,31 zu lernen, „daß *christos*, auch in der Wendung *lēsous Christos*, bei Johannes noch den vollen Klang des messianischen Prädikats hat und nicht zum bloßen Eigennamen erstarrt ist. Und da Johannes 17 nach Käsemann¹¹⁹⁵ „unverkennbar ein Summarium der johanneischen Reden und insofern ein *Gegenstück* zum Prolog“ darstellt (T684f.), „ist die Wiederaufnahme der Prädikation ‚Jesus Christus‘ aus 1,17 auch gewiß kein Zufall.“

1194 Thyen zitiert Christian Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, WUNT 95, Tübingen 1997, 270f.

1195 Thyen zitiert Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, nach der 4. Auflage 1980, 14. Auf ein weiteres Zitat aus diesem Buch verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Drittens (T685) wird durch die Wendung *hē aiōnios zōē* {das ewige Leben} mit dem bestimmten Artikel *hē*

Jesu Wort *dōsē autois zōēn aiōnion* {gebe ihnen ewiges Leben} sachgemäß wiederaufgenommen und diesem Leben durch die Voranstellung von *aiōnios* besonderes Gewicht verliehen. Es kommt hinzu, daß unser Satz in keiner der überlieferten Handschriften fehlt.

Es ist nach Thyen also der Evangelist selbst, der in Vers 3 „ewiges Leben förmlich als das glaubende ‚Erkennen des einzig wahren Gottes und dessen, den er gesandt hat, Jesus Christus‘“, definiert. Unter Bezug auf Lindars¹¹⁹⁶ hebt Thyen dazu hervor:

Daß *zōē aiōnios* „Johannes‘ üblicher Ausdruck für das ‚Reich Gottes‘ in der früheren Tradition (ist), vgl. 3,3.15ff“, wurde schon oft beobachtet. Lindars schließt daraus: „Es ist somit richtig, dass die ersten beiden Verse des Gebetes mit dem Beginn des Vaterunsers übereinstimmen: ‚Vater unser im Himmel, geheiligt werde dein Name. Dein Reich komme‘...“; vgl. auch Joh 12,28: *pater, doxason sou to onoma* {Vater, verherrliche deinen Namen}... Als die engste Parallele zu V. 3 nennt Lindars treffend 1Joh 5,20.

Sehr ausführlich setzt sich Thyen mit Walter Bauers¹¹⁹⁷ „Exkurs: Glaube und Erkenntnis zu Joh 6,69“ [103-105] auseinander, auf den dieser zur „Bedeutung des Verbums *ginōskein* {erkennen} in V. 3 verweist“:

Darin macht er zunächst darauf aufmerksam, daß – von der einzigen Ausnahme in 1Joh 5,4 abgesehen, wo *hē pistis hēmōn* {unser Glaube} als der Sieg gepriesen wird, der die Welt überwunden hat – die Nomina *pistis* {Glaube} und *gnōsis* {Erkenntnis} im gesamten Corpus Iohanneum fehlen, während die Verba *pisteuein*, *ginōskein* und *oida* {glauben, erkennen und wissen} im Vergleich mit allen übrigen Schriften des Neuen Testaments überaus häufig erscheinen, *pisteuein* nämlich 107mal, *ginōskein* 83 mal und *oida* (*eidenai*) 100 mal. *pisteuein* habe bei Johannes weniger den Sinn von *fiducia* {Vertrauen}, sondern werde vielmehr in der Grundbedeutung gebraucht: „Das Bekenntnis der Kirche zu Christus für wahr (zu) halten“. Dieser Glaube sei die „von Gott dem Menschen auferlegte Leistung (6,29) und (stehe) als solche auf einer Linie mit den Geboten (13,34; 14,21; 1Joh 2,4.7.8; 3,24; 5,3)“ [194]. Wie viele andere

1196 Thyen zitiert Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 519, mit den oben von mir übersetzten Worten:

Daß *zōē aiōnios* „John’s regular substitute for the ‚kingdom of God‘ in the earlier tradition (ist), cf. 3,3.15ff“, wurde schon oft beobachtet. Lindars schließt daraus: „It is therefore true to say, that the first two verses of the prayer correspond with the opening of the Lord’s Prayer: ‚Our Father who art in heaven, hallowed be thy name. Thy kingdom come‘...“.

1197 Thyen bezieht sich auf Walter Bauer, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933. Auf die jeweiligen Einzelzitate verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

meint Bauer, daß Johannes verschiedene *Stufen* des Glaubens voneinander unterscheide, angefangen von dem primitiven Glauben, der der Stützung durch die Wunder bedürfe und deshalb ‚gering gewertet‘ werde, bis hin zu dem allein auf Jesu Selbstzeugnis gegründeten echten Glauben, der nicht zu ‚sehen‘ brauche, wofür Bauer 4,41; 6,69; 17,8.20 und 20,29 als Belege nennt.

Aber nicht genug damit, dass Bauer dermaßen abwegige Überlegungen zum Stichwort *pisteuein* im Johannesevangelium anstellt, als ob der Evangelist für die Werkgerechtigkeit eines pervertierten Glaubens verantwortlich wäre, mit dem sich Christen ihr ewiges Seelenheil verdienen zu können, will er den Evangelisten außerdem zu einem waschechten Gnostiker machen, denn (T685f.):

Dieses Urteil über die vermeintlichen Stufungen des Glaubens läßt ihn fragen, ob man nach Johannes über sie hinaus etwa „vordringt zu der, fast ebensooft wie der Glaube begegnenden, *Erkenntnis*“ [104]. Zwar erschwere das Fehlen des Lexems *gnōsis* {Erkenntnis} „die Vermutung, Jo{hannes} hätte den Ausdruck vermieden als Bestandteil einer Richtung, zu der samt ihrem himmlischen Erlöser er sich im Gegensatz fühlte“. Dennoch aber offenbare der Evangelist dadurch enge „Beziehungen zur ‚Gnosis‘, daß er das Verbum *ginōskein* weit häufiger gebraucht, als irgendeiner der Synoptiker“. In 8,30-32 erscheine „die Erkenntnis der Wahrheit insofern als etwas den Glauben Überlegenes, als nur ein Verharren im Glauben zur Erkenntnis (werde). ... „Das energische Drängen auf Erkenntnis, dem die stete Wiederkehr des Begriffs *alētheia* {Wahrheit} (1,14.17; 4,23f; 5,38; 8,32.34.40.44 u. ö.) und die Vorstellung von Christus als dem Licht (1,4-9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,46) entspricht, offenbart den hellenistischen Charakter der Religiosität unseres Evangelisten ...“. Das sucht Bauer durch zahlreiche Belege aus philonischen und gnostischen Texten ... zu begründen...

Nach Thyen (T686) ist es jedoch „ein unmöglicher Gedanke“, dass

Johannes ausgerechnet im Anschluß an seine Rede von dem ‚einzig wahren Gott‘, die im übrigen Evangelium ohne Parallele ist und als Spiel mit dem ‚Höre Israel!‘ „den jüdischen Monotheismus in hervorragender Weise zum Ausdruck bringt“¹¹⁹⁸, halb in die Arme der Gnosis gezogen und halb darin versunken sein soll ..., zumal der Evangelist auch mit seiner Bezeichnung der Erkenntnis Gottes als Grund ewigen Lebens „das ganze Gewicht des Alten Testaments“ hinter sich hat.

Erstaunlich klar und konkret hebt Thyen an dieser Stelle die diesseitige Wirklichkeit der endzeitlichen Hoffnungen und Verheißungen der jüdischen Schriften hervor:

1198 So die von mir übersetzten Worte „splendidly voices Jewish Monotheism“, mit denen Thyen Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 519, zitiert; das folgende Zitat steht an gleicher Stelle und lautet im Original: „the whole weight of the OT“.

Im Eschaton wird die Erkenntnis der Herrlichkeit JHWHs die ganze Erde erfüllen ..., so wie die Wasser das Meer bedecken (Hab 2,14). Solche Erkenntnis ist kein theoretisches Wissen um eine jenseitige Wirklichkeit Gottes, sondern die praktische Wahrnehmung seiner heilvollen Gegenwart in dieser Welt. Nach Hos 4,1 sind Israels Treue und Liebe (*ʾemeth* und *chessed* – LXX: *alētheia* und *eleos*) die notwendigen Implikationen von Gotteserkenntnis (*daʿath ʾelohim – epignōsis theou*), und wo sie fehlen, ist auch keine Erkenntnis Gottes (*daʿath ʾelohim*: Hos 4,6; vgl. Hos 6,3.6: „Laßt uns streben, JHWH zu erkennen [LXX: *kai gnōsometha diōxomen tou gnōmai ton kyrion*]. Sein Aufgang ist sicher wie die Morgenröte. Er wird zu uns kommen, wie der Regenguß, wie der Frühlingsregen, der die Erde tränkt. ... Denn Liebe will ich, nicht Opfer, Gotteserkenntnis, nicht Brandopfer“...

Nachdem Thyen „zu dieser Art der durch den Glauben vermittelten praktischen Erkenntnis auch die schönen rabbinischen Belege bei Wengst“ positiv würdigt, die ich oben zitiert habe, kommt er zu den Fazit:

Es geht also nicht um eine den Glauben überbietende und ihn hinter sich lassende *theoretische Erkenntnis* propositionaler Sätze über Gott, nicht um das Für-Wahr-Halten der Aussagen des Credo (so Bauer), sondern um die *praktische Wahrnehmung* der mit dem Evangelium erschienenen neuen Welt Gottes, die sich allein dem Glauben, nicht aber dem Schauen erschließt.

In diesem Zusammenhang ist ein weiteres Zitat von Johannes Fischer [32] außerordentlich spannend zu lesen (T686f.):

„Der Gedanke der Jenseitigkeit der Wirklichkeit Gottes meint nicht, wie es ein Supranaturalismus unterstellt, eine Art ‚höherer Welt, die als solche in dieselbe theoretische Erkenntnisperspektive fällt wie die sichtbare Welt (mag auch die theoretische Erkenntnis hier an ihre Grenze stoßen). Dieses Mißverständnis führt zu einer Verdoppelung der Wirklichkeit und zieht die Erkenntnis des Glaubens von der sinnlich erfahrbaren Welt fort zu den Fragen und Problemen einer anderen Sphäre. Damit aber besteht die Gefahr, daß die Wahrnehmung und Erfahrung der wirklichen Welt der Beliebigkeit, d. h. anderen Mächten, Gestalten und Wahrheiten überlassen bleibt. ... Für den Glauben meint die Jenseitigkeit Gottes nicht eine besondere Sphäre innerhalb des Bereichs der theoretischen Erkenntnis, sondern ein Jenseits der theoretischen Erkenntnis“.

Diese Äußerungen lassen mich hoffen, dass auch Thyens Johannes-Exegese letzten Endes offener ist, als ich dachte, für eine auf die Überwindung der real existierenden diesseitigen Unordnungen dieser Welt ausgerichtete Interpretation der johanneischen Endzeiterwartungen.

Nach diesen langen Erwägungen zu dem erläuternd eingeschobenen Vers 3 wendet sich Thyen (T687) nun Vers 4 zu. Hier beginnt Jesus

mit der *Entfaltung* seiner in den beiden ersten Versen vorgetragenen ‚Grundbitte‘ an den Vater. Hatte er in dieser Grundbitte von sich selbst in dritter Person als dem ‚Sohn‘ geredet und sich in dem parenthetischen V. 3 ebenfalls in dritter Person als „den du gesandt hast, Jesus Christus“ bezeichnet, so setzt mit dem V. 4 eröffnenden *egō* nun der genuin johanneische Ich-Stil ein, der das gesamte folgende Gebet beherrscht ...: „Ich habe dich auf Erden verherrlicht (*egō se edoxasa*), indem ich das Werk vollendet habe, das zu vollbringen, du mir aufgetragen hast. Und nun verherrliche du auch mich, Vater, bei dir selbst mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“.

An dieser Stelle geht Thyen auf den in seinen Augen „aus mehreren Gründen“ problematischen Einwand von Wengst ein, mit dem ich mich oben beschäftigt habe,

daß hier „die Grenze des Bildes vom Boten deutlich“ werde, weil Jesus ja gar nicht „wie ein Gesandter zu seinem Auftraggeber ‚zurückkehren‘ (könne)“. Seine Rückkehr setze vielmehr voraus, daß der Vater ihn ‚verherrliche‘, ihn nicht im Tode belasse, sondern ihn von den Toten auferwecke.

Das entscheidende Problem bei diesem Einwand besteht Thyen zufolge darin, dass „die Gesandten-Metaphorik ... im Evangelium“ bereits „dadurch an ihre Grenze“ stößt, „daß Jesu Rede von seinem Einssein mit dem Vater ihre wahre Grenze markiert.“ Denn nach Käsemann [31 u. ö.] wechselt „die Formel, ‚der Vater, der mich gesandt hat‘, unablässig mit der anderen vom Einssein mit dem Vater, welche ihr erst ihren spezifisch christologischen Sinn gibt“.

Damit verbunden ist nach Thyen der Umstand, dass es Jesus gar nicht nötig hat, vom Vater auferweckt zu werden:

Mit dem Vater teilt Jesus das göttliche Privileg, wen immer er will, lebendig zu machen (*zōopoiein* 5,21), weil allein er *das Leben in sich selbst hat*, wie sein Vater (5,26). Die Worte, die er geredet hat, sind Geist und Leben (6,63). Als derjenige, der die Auferstehung und das Leben in Person ist (11,25), gibt er den Seinen das ewige Leben (10,28). Ja, auch wenn seine Jünger ihn alle im Stich lassen werden, ist er doch nicht allein, denn der Vater ist stets mit ihm (16,32). Und wie er die *exousia* hat, sein Leben (*tēn psychēn mou*) hinzugeben, so hat er auch die Vollmacht, sein Leben wieder an sich zu nehmen (*palin labein autēn* 10,17f). Nicht zufällig ist darum in unserem Evangelium von einer Erweckung des toten Jesus durch Gott nirgendwo die Rede. Vielmehr wird Jesus den von den *Ioudaioi* niedergerissenen Tempel (seines Leibes!) binnen dreier Tage selbst wieder errichten (*en trisin hēmerais egerō auton*: 2,18ff); dementsprechend hat das Passiv: *hote oun ēgerthē ek nekrōn*: 2,22) die Bedeutung: als er dann *auferstanden* war von den Toten...

Weiter (T688) führt Thyen gegen Wengst das Argument ins Feld, dass dieser

mit der Reifizierung {Vergegenständlichung} des Abstractums *logos* Subjekt und Prädikat vertauscht. Denn, wie zum Prolog ... bereits begründet wurde, ist

das einzig reale *Subjekt* unseres Evangeliums der jüdische Mann Jesus. Und ebenso wie die Rede von Jesu Präexistenz-Herrlichkeit ist *logos* sein *Prädikat* und nicht irgendein gegenständlicher *logos asarkos* {nichtfleischlicher Logos}, der vom Fleischgewordenen getrennt werden könnte.

Gegen diese Unterstellung hat sich Wengst, wie im vorigen Abschnitt erwähnt, mit guten Gründen gewehrt. Auch ich denke, dass seinem Einwand eher zu Grunde liegt, dass eben der jüdische Mensch Jesus nichts anderes verkörpert als das Wollen und Wirken des Gottes Israels, das sich immer schon in seinem zur Tat werdenden Wort, *davar*, *logos*, ausgedrückt hat. Damit ist in den biblischen Schriften ja keine von Gott abtrennbare Gestalt gemeint, die im Himmel neben Gott existieren würde, auch wenn es metaphorisch von der Weisheit, *sophia*, heißt (Sprüche 8,30), dass sie schon bei der Schöpfung bei Gott war und vor ihm spielte.

Andererseits passt Thyens Betonung der Menschlichkeit des jüdischen Mannes Jesus und seine Kritik an der Verjenseitigung des johanneischen Glaubens und Wissens nicht recht zusammen mit seiner Stilisierung Jesu als eines übernatürlich wirkenden Menschen, der sich selbst problemlos wieder zum Leben erwecken kann.

Betrachten wir mit diesen Fragen im Kopf weiter Thyens Gedankengang:

Daß Jesu *egō-eimi*-{ICH-BIN}-Worte, zumal in ihrer prädikationslos-absoluten Gestalt, absichtsvoll mit dem „Deutero-Jesaja“ genannten Abschnitt des Jesaja-Buches spielen, haben wir bereits mehrfach beobachtet ... Gerahmt ist dieser Teil des Jesajabuches durch die Sentenzen: „Das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit“ (40,8) am Anfang und am Ende mit dem Wort: „Wie der Regen und der Schnee vom Himmel kommen und nicht wieder dahin zurückkehren, es sei denn, sie hätten zuvor die Erde getränkt ..., so soll auch das Wort sein, das ausgeht aus meinem Munde. Es soll wahrlich nicht zu mir zurückkehren, ehe es nicht vollbracht hat, was ich wollte (*syntelesthē hosa ēthelēsa*), und ehe es nicht meine Gebote zu meinem Wohlgefallen erfüllt hat“ (55,10f).

Tatsächlich ist Jesus im Johannesevangelium die Verkörperung genau des befreienden NAMENS des Gottes Israels, auf den die ICH-BIN-Worte Bezug nehmen, und insofern auch genau des hier von Deuterojesaja angesprochenen Wortes. Interessant ist, dass Thyen mit dem letzteren Zitat Veerkamps These bestätigt, dass nach Johannes der Messias und Menschensohn Jesus mit seiner Auferstehung keineswegs bereits endgültig zum VATER aufgestiegen ist, da die Befreiung der Welt von der Weltordnung, die auf ihr lastet, „noch nicht“ vollendet ist.

Thyen hat aber noch mehr gegen Wengst vorzubringen:

Da der erzählte Jesus in Texten wie Joh 17,5.24; 6,33ff.42.62 u. ö. völlig un-
zweideutig von *seiner* Präexistenz und Herrlichkeit beim Vater noch vor
Grundlegung der Welt spricht, kann man doch schwerlich bestreiten, daß für
Johannes nicht irgendein abstrakter *logos*, sondern *Jesus* der präexistente
Schöpfungsmittler ist. ... Johannes [hat] den Schöpfungsglauben konstitutiv in

der Christologie verankert, sofern nämlich Jesus Christus als der göttliche Logos die Welt *transsubjektiv* als Gottes Schöpfung erschließt.

Das sieht auf den ersten Blick wieder einmal so aus, als würde Thyen die Aussage der Präexistenz Jesu und seiner Mitwirkung bei der Schöpfung direkt auf den Menschen Jesus beziehen, als ob er persönlich schon damals existiert hätte und sich daran erinnern könnte. Eine darauf bezogene Erklärung von Johannes Fischer¹¹⁹⁹ stellt aber klar, dass offenbar auch Thyen nicht wirklich so denkt, sondern sich des metaphorischen Charakters solcher Aussagen über die Person Jesu bewusst ist:

Denn „in ihm und seiner Geschichte wird offenbar, wie Gott selbst seiner Schöpfung zugewandt ist und wie folglich die Wirklichkeit im Ganzen von Gott her zu sehen ist. Damit ist es vom Neuen Testament her evident, daß die Aussage der Gottessohnschaft bzw. der Gottheit Jesu nicht im Sinne intersubjektiver Bestimmtheit zu verstehen ist, so als würden dem Menschen Jesus damit auch noch göttliche Qualitäten zugeschrieben. Zwar ist es richtig, daß man im Neuen Testament Aussagen finden kann, die ein solches Verständnis nahelegen könnten. Doch die eigentliche Pointe der Aussage der Gottheit Jesu liegt im Logos-Charakter seiner Person und Geschichte, in welcher die Wirklichkeit im Ganzen offenbar wird, wie sie von Gott her ist, und man verfehlt eben diesen Sinn, wenn man die Gottheit Jesu in bestimmten Eigenschaften aufzuweisen sucht, die der vor knapp 2000 Jahren lebende Jesus zusätzlich zu seinen menschlichen Eigenschaften besessen haben soll. Wenn aber die Aussage der Gottheit Jesu Christi auf den *transsubjektiven Offenbarungscharakter* seiner Geschichte zielt, dann folgt daraus, daß die biblischen Texte, in denen Jesus als ‚Sohn Gottes‘ oder ‚Gott‘ zur Sprache kommt, angemessen nur in der Einstellung des Hörens rezipiert werden können, bei welcher der Blick gerade nicht auf ihn gerichtet ist, sondern vielmehr auf die Wirklichkeit, die wir vor Augen haben, so daß das, was über ihn gesagt wird, über diese Wirklichkeit gesprochen ist und ihr als ihre Bestimmtheit durch ihn zugesprochen wird“.

Was in diesem Zusammenhang Begriffe wie „transsubjektiver Offenbarungscharakter“ genau bedeuten sollen, bleibt allerdings immer noch offen. Sind sie auch offen für eine Auslegung, die davon ausgeht, dass im gesamten Wollen und Wirken Jesu einschließlich der freiwilligen Hingabe seines Lebens sich einzig und allein der NAME des Gottes Israels offenbart, um Israel inmitten der Völker von der Weltordnung zu befreien, die auf dem ganzen Erdkreis lastet?

Unter Bezug auf Formulierungen von Fischer schließt Thyen seine Argumentation gegen Wengst folgendermaßen ab (T689):

Nicht im Sinne des transsubjektiven Offenbarungscharakters der Geschichte Jesu, sondern in dem intersubjektiver Bestimmtheit urteilt Wengst, wenn er

1199 Thyen zitiert Johannes Fischer, *Wahrer Gott und wahrer Mensch*, NZSystTh 37 (1995), 174f.

erklärt: „Von sich aus (könne) Jesus gar nicht wie ein Gesandter zu seinem Auftraggeber ‚zurückkehren‘. Seine ‚Rückkehr‘ (könne vielmehr) nur gelingen, wenn der Vater ihn ‚verherrlicht‘, wenn Gott ihn nicht im Tode beläßt, sondern von den Toten auferweckt“. Diese Verschiebung der Vollmacht, die Toten aufzuwecken, von Jesus auf Gott ist aber nicht minder problematisch. Denn sie setzt eine Art von Theismus voraus, nach der Gott ontologisch definiert werden kann und unabhängig von seinem Wort existiert, wirkt und erkennbar ist.

Wenn Thyen aber einen „Theismus“ für problematisch hält, im Rahmen dessen es zu Gottes Wesen gehört, Menschen vom Tode erwecken zu können, ist dann ein Glaube an Gott, der nur durch sein Wort „existiert, wirkt und erkennbar ist“, nicht weniger problematisch, wenn er damit verbunden sein soll, dass im Zuge dessen Jesus dazu im Stande sein soll, sich selbst aus dem Tode zu erwecken?

[14. Dezember 2022] Ton Veerkamp¹²⁰⁰ verbindet die Beschäftigung mit der Gebetshaltung Jesu in Johannes 17,1b mit einem grundsätzlichen Bekenntnis zur Diesseitigkeit biblischer Hoffnungen. Er geht davon aus, dass der Himmel kein für Menschen zugänglicher Raum ist und dass mithin das, was mit der Auferstehung Jesu ausgesagt wird, ihn nicht direkt in den Himmel führen kann (vgl. dazu seine Auslegung [von Johannes 1,51](#)):

Der Messias betet, wie Israel betet, Psalm 121,1; 123,1 usw., „er erhob seine Augen zum Himmel“. Der Himmel ist *das*, wo der Messias her kommt. Der Himmel ist nicht ein Ort, deswegen schreiben wir „das“. Der Himmel, unerreichbar für Menschen, ist die Verborgenheit Gottes. Er kommt aus der Verborgenheit Gottes und geht wieder hinein in die Verborgenheit Gottes. Das heißt: Das, was unsere letztgültige Loyalität beanspruchen kann, eben „Gott“, entzieht sich letztlich allem, was wir planen, entwerfen und ausführen können. Der Messias ist und bleibt *vom Himmel her*.

Der Himmel ist für Menschen grundsätzlich geschlossen. Das zweite Schöpfungswerk Gottes, jenes „Gewölbe“ (*raqiaʿ*) von Genesis 1,7, riegelt jenen himmlischen Bereich hermetisch gegen die irdische Realität ab. Der Himmel kann nie Bestimmung der Menschen, des menschlichen Lebens, sein. Der Messias bleibt „da“, aber nie als Element unseres Planens.

Also nicht um irgendwie als Gottmensch oder als verstorbene Seele in den Himmel zurückzukehren, beginnt Jesus sein Gebet zum Vater. Sein ganzer Wille ist vielmehr auf das gerichtet, was in den Schriften *kavod*, *doxa*, „Ehre“ Gottes heißt:

1200 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 1 und 4-9 (Veerkamp 2021, 350-351 und 355-356; 2015, 125 und 2007, 74), und [Anm. 486 zur Übersetzung von Johannes 17,2](#) (Veerkamp 2021, 350; 2015, 124).

Die Augen auf den verschlossenen Himmel gerichtet, sagt Jesus: „VATER, gekommen ist die Stunde, ehre deinen SOHN.“ Die Stunde ist die Stunde der Ehre. Der Satz knüpft an 12,27 an:

„Jetzt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen?
Befreie mich (*hoschi^{eni}*) aus dieser Stunde?
Aber gerade deswegen bin ich in diese Stunde gekommen.
VATER, gib deinem Namen die Ehre!“
Es kam eine Stimme vom Himmel:
„Auch ich habe geehrt,
und ich werde ehren.“

Aber worin genau besteht diese Ehre Gottes, die üblicherweise fast immer als Verherrlichung bezeichnet wird? Nach Veerkamp muss man sich bei der Auslegung dieses Wort daran erinnern, dass bereits in den jüdischen Schriften die Ehre Gottes ganz und gar auf die Befreiung und das Leben des Volkes Israel ausgerichtet war:

Die Stunde ist die Erfüllung des Auftrages Gottes, der sein ganzes Wesen bestimmt. Es geht um die Ehre Gottes, der die Ehre des Messias ist, so wie die Ehre des Messias die Ehre Gottes ist. Und die Ehre Gottes und des Messias ist Israel, und zwar Israel befreit aus dem weltweiten Sklavenhaus Roms.

In dem Satz: „Ehre den SOHN, damit der SOHN dich ehrt“, sieht Veerkamp einen Bezug zu den Vorstellungen vom Sohn Gottes und vom Menschensohn, die bereits beide im Johannesevangelium eine Rolle gespielt haben:

SOHN ist hier der „Menschensohn“ und der „Gottessohn“, er ist der *bar enosch* und so der „wie-Gott“, wie wir *hyios theou* immer übersetzt haben.

Dass hier die Vorstellung vom Gottessohn ganz klar mit dem Bild des Menschensohns aus Daniel 7,13 verknüpft ist, zeigt Vers 2, den Veerkamp so übersetzt:

17,2 So hast du ihm Vollmacht über alles Fleisch gegeben,
dass er alles, was du ihm gegeben hast, ihnen geben wird:
Leben für die kommende Weltzeit.

Dazu bemerkt Veerkamp in seiner [Anm. 486 zur Übersetzung von Johannes 17,2](#):

„Ihm, dem *bar enosch*, dem MENSCHEN, wurde Macht (aramäisch *schaltan*, griechisch *exousia* bzw. *archē*), Ehrung und Königtum gegeben, alle Völker, Gemeinschaften, Sprachgruppen sollen ihm dienen“, Daniel 7,14.

Vers 3 wiederum lässt keinen Zweifel daran, dass beide Bezeichnungen Jesu als Gottes- und Menschensohn von der Erkenntnis des Gottes Israels her begriffen werden müssen, der Jesus als seinen Messias in die Welt gesandt hat, um das Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker anbrechen zu lassen:

17,3 Und dies ist das Leben für die kommende Weltzeit,
dass sie dich erkennen, den einzigen vertrauenswürdigen GOTT,
und den du gesandt hast: Jesus Messias.

Von dieser auf Israel und seinen Gott konzentrierten Auslegung her begreift Veerkamp auch die Verse 4 bis 5, in denen nochmals von der wechselseitigen Ehrung des VATERS durch den Sohn und umgekehrt die Rede ist:

Die Ehre des Messias setzt voraus, dass er die Weltordnung besiegt hat und dass die (aus Israel), die der VATER ihm gegeben hat, Leben der kommenden Weltzeit haben werden. Das ist die Ehre Gottes, und nun soll Gott ihn ehren mit jener Ehre, die er bei Gott hatte, „bevor die Weltordnung ins Dasein kam“.

Was aber kann diese Aussage über Jesus im Rahmen der Veerkampschen Lektüre des Johannesevangeliums konkret meinen?

Dieser Ausdruck ist für die christliche Orthodoxie ohne große Geheimnisse. *Kosmos* sei hier einfach „Welt“, also Weltraum, also Schöpfung. Hier denke Johannes, so sagt die Orthodoxie, an die Präexistenz der zweiten Person der Trinität. Woran Johannes gedacht haben mag, wissen wir nur aus dem Text, der uns vorliegt. Aus dem Text ergibt sich weder eine metaphysische noch eine theologisch-orthodoxe Präexistenz. Das wird aber erst in 17,24: *pro katabolēs tou kosmou*, vor der Verwerfung der Weltordnung, klar werden.

Wir müssen uns also noch etwas gedulden, bevor wir näheren Aufschluss darüber erhalten, wie Veerkamp sich die Beziehung zwischen Jesus und dem *kosmos* genau vorstellt.

Johannes 17,6-8: Die Bekanntgabe des NAMENS an diejenigen, die SEIN Wort bewahren und Jesu Worte als von IHM ausgegangen annehmen

- 17,6 Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart,
die du mir aus der Welt gegeben hast.
Sie waren dein,
und du hast sie mir gegeben,
und sie haben dein Wort bewahrt.
- 17,7 Nun wissen sie,
dass alles, was du mir gegeben hast, von dir kommt.
- 17,8 Denn die Worte, die du mir gegeben hast,
habe ich ihnen gegeben,
und sie haben sie angenommen
und wahrhaftig erkannt, dass ich von dir ausgegangen bin,
und sie glauben, dass du mich gesandt hast.

[15. Dezember 2022] In den Versen 6 bis 8 blickt Jesus Klaus Wengst zufolge (W467) „in der Weise auf sein Werk zurück, dass er darlegt, was er für die Seinen getan hat und wie sie es aufgenommen haben“. Als erstes sagt er: „Ich habe Deinen Namen bekannt gemacht.“ Aber wie hat er das getan? Wengst erwägt dazu mehrere Möglichkeiten, die er verwirft:

In der Bibel hat Gott einen Namen, geschrieben mit den vier Konsonanten JHWH, aber im Judentum schon lange vor Jesu Zeit nicht mehr ausgesprochen aus Respekt vor Gottes Einzigkeit. Nur der Hohepriester rief ihn einmal im Jahr aus, wenn er – solange der Tempel stand – am Versöhnungstag allein im Allerheiligsten war. Dass hier im Johannesevangelium ausgesagt sei, Jesus habe seinen Schülern den nicht ausgesprochenen und nicht auszusprechenden Namen Gottes mitgeteilt, ist nicht im Mindesten angezeigt.

Was Wengst mit diesem Satz genau meint, ist mir nicht klar. Will er damit sagen, dass die Schüler diesen Namen ja schon kannten und es nicht nötig hatten, mit ihm bekannt gemacht zu werden? Oder verwahrt er sich gegen die Vorstellung, dass Jesus den nicht auszusprechenden Namen Gottes doch ausgesprochen und damit erst in rechter Weise bekannt gemacht hätte? Mit beidem hätte er sicher Recht, und ebenso auch mit der Abweisung einer dritten unmöglichen Möglichkeit (W467f.):

Ebenso wenig ist gemeint, dass Gott vorher in Israel unbekannt oder nicht hinreichend bekannt gewesen wäre und jetzt von Jesus erschlossen würde. Das wird im Johannesevangelium an keiner Stelle behauptet, sondern das Gegenteil vorausgesetzt. Jesus hat wiederholt betont, dass er nichts als das Werk Gottes vollbringt, dass in dem, was er sagt und tut, Gott handelt. Genau darum, um die Präsenz Gottes in Jesus, geht es auch hier. Jesus hat nicht einen zuvor unbekannten Gott offenbart, sondern der in Israel bekannte und bezeugte Gott tritt in Jesu Reden und Tun auf den Plan.

Was sonst steht nach Wengst dann aber im Hintergrund von Jesu Aussage von seiner Bekanntmachung des Namens Gottes? Es ist in seinen Augen ganz klar (W468)

die für die Deutung des Gottesnamens zentrale Stelle Ex 3,14, wo es in Gottesrede heißt: *„Ich werde sein, der ich sein werde.“* Gott wird sich im Mitgehen mit seinem Volk als helfender und rettender Gott erweisen, grundlegend bei der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei und dann weiter in der Geschichte dieses Volkes Israel. Nach Ps 22,23 sagt „David“: *„Ich will von Deinem Namen meinen Geschwistern erzählen, inmitten der Gemeinde Dich preisen.“*

Sowohl Schnackenburg als auch Bultmann¹²⁰¹ lehnen „einen möglichen Bezug auf diese Psalmstelle ab“, weil sie davon ausgehen, dass es sich, wie Schnackenburg sagt, hier „um ein rühmendes Nennen Gottes handelt, nicht um Offenbarung“. Aber genau diese Annahme, „dass es in Joh 17,6 um „Offenbarung“ von zuvor Unbekanntem ginge“, ist ja eben falsch, auch wenn (Anm. 201) Bultmann sie voraussetzt, der

nach der Zitierung einiger vermeintlich paralleler Stellen aus Gnosis und Hellenismus ohne jede Begründung fortfährt: „Nicht zu vergleichen ist also {Ψ

1201 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 199, und Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 380 Anm. 2 und 385 Anm. 1.

21,23“ (womit er sich auf Psalm 22,23 in der griechischen Version der Septuaginta bezieht)). Er spricht sie ausdrücklich aus, wenn nach ihm für Johannes Gottes Name „nichts anderes ist als die Offenbarung, durch die Jesus Gott kenntlich macht“.

Eben weil es im Gebet Jesu von Anfang an so betont um die Ehre des Gottes Israels und seines Messias Jesus geht, ist es doch alles andere als abwegig, die Bekanntmachung des Namens dieses Gottes genau im Sinne von Psalm 22,23 zu verstehen:

Das „rühmende Nennen Gottes“ bezieht sich auf bestimmte Situationen, in denen Gottes helfende und rettende Gegenwart erfahren wurde, in denen er spricht: „Hier bin ich.“ So verheißt Gott in Jes 52,6 gegenüber der Lästerung seines Namens bei den Völkern, die Israel Gewalt antun: *„Darum wird mein Volk meinen Namen erkennen, darum an jenem Tag. Ja, ich bin's, der da spricht: Hier bin ich.“* Jesus hat also den Namen Gottes so bekannt gemacht, dass auf seinem Weg immer wieder Gott als der erkennbar wird, der sein „Hier bin ich“ spricht.

An dieser Stelle folgt wiederum eine Argumentation von Wengst, der bis zu einem bestimmten Punkt vollkommen zuzustimmen ist:

Jesus spricht im Johannesevangelium von Gott vor allem als seinem Vater. Gott wird in diesem Evangelium so bekannt gemacht, dass dessen Verhältnis und Verhalten zu Jesus dem von Vater und Sohn entspricht. Dabei sollte aber nie vergessen werden, dass das eine metaphorische Aussage und keine Wesensaussage ist. Gott, der sich im Evangelium Jesus gegenüber als Vater zeigt, ist derselbe Gott, nach dessen Namen Mose gefragt hat (Ex 3,13), der sich ihm als Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs vorstellt (Ex 3,6) und sein Mitsein denen verspricht, die sich auf den Weg mit ihm einlassen (Ex 3,14).

Dann aber beschreibt Wengst die späteren Auswirkungen des Johannesevangeliums, allerdings ohne zu bedenken, ob diese bereits in der Absicht des Evangelisten selbst gelegen haben:

Das Evangelium hat so gewirkt, dass durch Jesus Menschen aus den Völkern Zugang zum Gott Israels fanden, indem sie ihn als Vater Jesu kennenlernten. Sie verlassen sich darauf, dass Gott in Jesus, gerade im Gekreuzigten, sein „Hier bin ich“ gesprochen, ihn „verherrlicht“ hat.

Dabei lässt Wengst die Möglichkeit außer Acht, dass Johannes das befreiende Wirken des NAMENS im Sinne von 2. Mose 3,14 und Psalm 22,23 ganz und gar auf die Befreiung Israels bezogen haben könnte. Sie muss sich zwar inmitten der Völker abspielen, da sie unter den Bedingungen der weltweiten Herrschaft Roms nur möglich ist, wenn die gesamte Menschenwelt von der Weltordnung befreit wird, die auf ihr lastet, aber von einer generellen Völkermission redet Johannes an keiner Stelle; allenfalls „einige Griechen“, die sich für Jesus interessieren, nimmt er in 12,20 sehr zurückhaltend in den Blick.

Als Beleg dafür, dass es bei der Bekanntmachung des Namens Gottes keineswegs um die Offenbarung eines neuen Gottesnamens geht, führt Wengst als „sachliche Entsprechung“ zu Johannes 17,6 „**die Rezeption von Jes 52,6**“ in der rabbinischen Tradition¹²⁰² an (W468f.):

Nach der Zitierung von Ps 91,14 heißt es: „Rabbi Jehoschua ben Levi sprach im Namen des Rabbi Pinchas ben Jair: ‚Warum beten die Israeliten in dieser Weltzeit und werden nicht erhört? Weil sie den wunderbaren Namen Gottes nicht kennen. Aber in der kommenden Zeit macht der Heilige, gesegnet er, ihnen seinen Namen bekannt. Denn es ist gesagt (Jes 52,6): *Darum wird mein Volk meinen Namen erkennen (- an jenem Tag. Ja, ich bin’s, der spricht: Hier bin ich).* Zu jener Stunde beten sie und werden erhört. Denn es ist gesagt (Ps 91,15): *Er wird mich anrufen und ich will ihn erhören.*““ Angesichts der Erfahrung, dass Gebete nicht erhört werden, wird unter Einspielung von Jes 52,6 das rettende „Hier bin ich!“ Gottes für die Zukunft erwartet. Demgegenüber beharrt aber Rabbi Jizchak im Namen Rabbi Chijas in weiterer Lektüre des Psalms und Einspielung einer anderen Psalmstelle darauf, dass Gott so auch jetzt schon spricht: „Wenn sie mich in der Stunde bitten, da Bedrängnis sie trifft, erhöere ich sie sofort {469} (Ps 91,15): *Er wird mich anrufen und ich will ihn erhören. Bei ihm bin ich in der Bedrängnis; ich will ihn retten und ihn verherrlichen.* Und so spricht er (Ps 50,15): *Er wird mich anrufen am Tag der Bedrängnis; ich will dich retten und du wirst mich verherrlichen.*“

Es bleibt noch der Rest von Vers 6 auszulegen. Wer sind denn (W469) die Adressaten, denen „Jesus den Namen Gottes bekannt gemacht hat“? Nach Wengst sind es

die „Menschen, die Du mir aus der Welt gegeben hast. Dein waren sie, und mir hast Du sie gegeben.“ Dass Jesus hier und im Folgenden die Seinen und nicht die Welt nennt, sollte nicht verwundern. Er hat ja im Effekt den Namen Gottes nur denjenigen bekannt gemacht und bekannt machen können, denen im Blick auf ihn und seinen Weg die Gegenwart Gottes erkennbar geworden ist, die sich darauf einlassen, dass es so sei. Das ist keine Einschränkung der in 3,16 ausgesprochenen Perspektive auf die Welt. Das Wirken Jesu wird hier unter dem Gesichtspunkt betrachtet, dass und wo es zum Ziel kommt, nämlich in der auf ihn bezogenen Gemeinde. Sie versteht sich in erster Linie als Gegebenheit Gottes und diese Gegebenheit wird von ihr so wahrgenommen, dass sie Jesu Worte als Wort Gottes bewahrt und bewährt: „Und Dein Wort haben sie gehalten.“

Will man als christlicher Theologe das Johannesevangelium für die Völkerkirche in Anspruch nehmen, ist das eine schlüssige Argumentation. Offen bleibt aber, ob nicht

1202 Wengst zitiert den Midrasch Tehillim 91,8 nach *midrasch tehilim*, hg. v. S. Buber, Nachdruck Jerusalem 1977 (Wilna 1891), 200b.

ursprünglich die Gruppierung um Johannes auf die Sammlung und Befreiung eines Restes von Israel (einschließlich Samaria, der jüdischen Diaspora und einzelner Gottesfürchtiger aus den Völkern) ausgerichtet war, der bereit sein würde, auf den Gott Israels und seinen Messias zu hören.

In den Versen 7 und 8 entfaltet Jesus beides weiter, sowohl „Gemeinde als Gegebenheit Gottes“ als auch „das Bewahren der Worte Jesu als Wort Gottes“, indem er zunächst feststellt:

„Jetzt haben sie erkannt, dass alles, was Du mir gabst, von Dir ist.“ Noch einmal betont er, dass er nicht von sich aus handelt, sondern dass durch ihn niemand sonst als Gott zur Wirkung kommt. Er begründet das so: „Denn die Worte, die du mir gabst, gab ich ihnen und sie haben sie angenommen und wahrhaftig erkannt, dass ich von Dir ausgegangen bin, und geglaubt, dass Du mich gesandt hast.“

Diese Verse könnte man als Widerspruch zur zweiten Abschiedsrede empfinden, denn als „dort die Schüler bekannten, ‚jetzt‘ zu wissen und zu glauben, wobei hinsichtlich des Ausgangs Jesu von Gott dieselbe Wendung begegnete wie hier, hat Jesus das als vorzeitigen Glauben kritisiert (16,29-32).“ Wengst fragt sich also im Blick auf das Wort *nyn* am Anfang von Vers 7: „Wie ist das „Jetzt“ zu verstehen?“, und gibt eine Antwort, die der Gemeinde der Zukunft einen solchen echten Glauben im Sinne der Aussage Jesu zutraut:

Es liegt bei diesem Gebet keine andere „Situation“ vor als bei der zweiten Abschiedsrede. ... Wenn er „jetzt“ ihr Erkennen und Glauben feststellt, ist das im Blick auf die erzählte Situation eine proleptische Aussage, die von der das Evangelium lesenden und hörenden Gemeinde als für sie zutreffend bejaht und begriffen werden soll. Ihr sind Jesu Worte gegeben; sie hat sie als Wort Gottes angenommen. Damit ist aber sie ihrerseits diesem Wort übergeben und erfährt sich so selbst, indem sie sich darauf einlässt, als Gegebenheit Gottes.

Hartwig Thyen (T689) weist zu den Anfangsworten von Vers 6 „mit der Nennung des Namens Gottes“ zunächst darauf hin, dass sie „zusammen mit der das Gebet abschließenden Wendung“ in 17,26a „eine förmliche *inclusio* {Umschließung}“ bilden:

Der parallele Gebrauch der Lexeme *phaneroun* am Anfang dieser Inklusion und von *gnōrizein* an deren Ende zeigt, daß die beiden Verben hier in der Bedeutung von *Kundmachen* als Synonyma gebraucht sind und bestätigt so die schon des öfteren beobachtete Vorliebe unseren Erzählers für das Spiel mit synonymen Ausdrücken ...

Mit Bezug auf von Wengst angeführte Argumente wendet sich aber auch Thyen gegen „Bultmanns¹²⁰³ Wiedergabe der Lexeme durch ‚offenbaren‘“, und ihm erscheint

1203 Thyen bezieht sich hier auf den Wörterbuch-Artikel von Rudolf Bultmann und Dieter Lühr-

seine dementsprechende Kommentierung, daß „für den Evangelisten die Mitteilung des Gottesnamens nicht mehr die Übermittlung eines geheimnisvollen, machthaltigen Namens (bedeute), der im Mysterium, in der Himmelsreise der Seele oder im Zauber durch das Aussprechen wirksam wird, sondern die Erschließung Gottes selbst, die Erschließung der *alētheia*“, zumindest höchst mißverständlich. Denn zum einen vermögen wir das Lexem *alētheia* {Wahrheit} nicht mit Bultmann als ‚*die göttliche Wirklichkeit*‘ zu definieren, sondern müssen es mit Joh 14,6 sehr viel konkreter auf Jesus als den fleischgewordenen *logos* {Wort} und auf die geschriebenen *logoi* {Worte} beziehen, die von ihm zeugen. Und zum anderen könnte man Bultmanns Rede von der „Erschließung Gottes selbst“ ja so verstehen, als ob „Gott vorher in Israel unbekannt und unerschlossen gewesen wäre. Das wird im Johannesevangelium (aber) an keiner Stelle behauptet, sondern das Gegenteil vorausgesetzt“ {so Wengst, siehe oben}.

Außerdem missversteht Bultmann den biblischen Gottesnamen grundlegend, wenn er ihn in einen Topf mit Namen göttlicher oder dämonischer Mächte wirft, die zur Zwecken der Beschwörung oder der Magie ausgesprochen werden. Gerade die Unaussprechlichkeit des biblischen Gottesnamens verweist ja auf die Unverfügbarkeit des Gottes Israels, dessen NAME gerade nicht für irgendwelche gegen seinen befreienden Willen gerichtete Zwecke missbraucht werden darf.

In diesem Zusammenhang wiederholt Thyen, was er im „Anschluß an K. Barths Auslegung ... zu Joh 14,6 begründet“ hat, nämlich

daß in unserem Evangelium nicht etwa der bekannte Mann Jesus für seinen unbekannten Vater im Himmel zeugt, sondern daß es durchgehend der bekannte Gott Israels ist, der für seinen unbekannten irdischen Sohn als Zeuge eintritt.

Weiter begründet Thyen, warum er in „Jesu Aussage *ephanērōsa sou to onoma ktl.* {ich habe deinen Namen offenbart usw.} ... ein Spiel mit der Vater-Unser-Bitte um die Heiligung des Gottesnamens ...: *hagiasthētō to onoma sou* {Geheiligt werde dein Name} (Mt 6,9)“ erblickt:

Denn auch die bei Johannes singuläre Wendung *epi tēs gēs* {auf Erden} in V. 4, die den Gegensatz zur Richtung des Gebets Jesu *eis ton ouranon* {zum Himmel} und seines bevorstehenden Weges markiert: *kagō pros se erchomai* {ich dagegen komme zu dir} (V. 11), hat in der Bitte: *genēthētō to thelēma sou hōs en ouranō kai epi gēs* {dein Wille geschehe wie im Himmel so auch auf Erden} (Mt 6,10) ihre Entsprechung...

mann, Art. *phainō ktl.*, ThWBNT IX (1973), 5, und auf Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 380f.

Obwohl „die Bezeichnung Gottes als des Vaters Jesu in unserem Evangelium mit 118 Vorkommen überaus häufig ist“ und die „Vater-Anrede in unserem abschiedlichen Gebet Jesu“ mehrfach gebraucht wird, hält Thyen (T690) die „Identifizierung des *onoma* {Namens} mit der Vater-Bezeichnung Gottes“ für „sicher verfehlt“:

Denn einmal ist *Vater* in unserem Evangelium kein *Eigenname*, sondern, abgesehen von 20,17 (s.u. z. St.), Ausdruck der einzigartigen Relation Jesu zu Gott als *seinem* Vater. Und zum andern ist die Vater-Bezeichnung Gottes als Ausdruck seiner Beziehung zu Israel und zum einzelnen Menschen dem Judentum – entgegen anderen Behauptungen – durchaus geläufig... Da Jesus nur hier und in 17,26 erklärt, den Namen Gottes kundgemacht zu haben, und da er in V. 11 u. 12 von diesem Namen gleich zweimal sagt, Gott ihn *ihm* gegeben habe (*hō dedōkas moi*), darf man sich wohl nicht mit der allgemeinen Auskunft begnügen, daß der Name hier einfach die Person Gottes oder gar sein ‚Wesen‘¹²⁰⁴ bezeichne. Man muß vielmehr an einen konkreten Gottesnamen denken. Ähnlich wie hier in V. 6 läßt der Psalmist den Sänger David Gott mit den Worten preisen: „Deinen Namen will ich meinen Brüdern kundtun, inmitten der Gemeinde will ich dich loben“ (Ps 22,23: LXX: *diēgēsomai to onoma sou tois adelphois mou ktl.* {auslegen werde ich deinen Namen meinen Brüdern usw.}; vgl. das den Prolog beschließende: *ekeinos exēgēsato* {der hat ausgelegt}). Daß dieser Psalm mit seinem „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ unserem Evangelisten geläufig ist, zeigt Joh 19,24, wo das Tun der Soldaten als Erfüllung des in Ps 22,19 Gesagten beschrieben wird: „Meine Kleider haben sie unter sich geteilt, und über mein Obergewand das Los geworfen“. In Hebr 2,12 ist Jesus der Sprecher der Worte von Ps 22,23: *apangelō to onoma sou tois adelphois mou, en mesō ekklēσίας hymnēsō se* {Ich will deinen Namen verkündigen meinen Brüdern und mitten in der Gemeinde dir lobsingen}.

Somit sieht auch Thyen wie Bietenhard¹²⁰⁵ und Wengst „diesen Psalmvers im Hintergrund der Namensaussagen in Joh 17“ und lehnt wie Letzterer Schnackenburgs und Bultmanns Einwände dagegen ab. An der von Wengst angegebenen Stelle setzt Bultmann [380] „nämlich als den von seinem Evangelisten bearbeiteten Prätext auch für Joh 17 seine vermeintliche Quelle gnostischer Offenbarungsreden“ voraus, „wonach der Offenbarer himmlische Mysterien bringt“. Doch alle von Bultmann angeführten

1204 Dazu verweist Thyen auf Friedrich Büchsel, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen, 5. Aufl. 1948, 160, der zu Johannes 17,6 geschrieben hatte:

„An den Vaternamen ist hier nicht gedacht, aber an all das, wodurch Jesus Gottes Wesen dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat“.

1205 Thyen verweist auf Hans Bietenhard, Art. *onoma ktl.* im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament V (1954), 271. Auf ein weiteres Zitat aus diesem Artikel beziehe ich mich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Belegtexte sind nach dem Johannesevangelium entstanden, mögen teilweise sogar von ihm abhängig sein und bieten „keine wirklichen Analogien“. Letzten Endes „dürfte es sich bei deren Spekulationen über den göttlichen Namen um die sekundäre Gnostisierung jüdischer Theologumena handeln, die bei Johannes noch viel ursprünglicher erscheinen“. Dazu verweist Thyen auf Brown,¹²⁰⁶ der noch „zwei weitere Texte aus den Nag-Hammadi-Codices“ zitiert, die (T691) „wohl darum näher bei unserem Evangelium“ sind, „weil sie es u. E. voraussetzen“, aber „mit ihrer genuin gnostischen Identifizierung des Sohnes mit dem Vater ... weit über Johannes“ hinausgehen.

Es bleibt also mit Brown zu fragen, welches denn der Name Gottes sei, den Jesus kundgemacht hat. Dazu weist er darauf hin, daß der Gebrauch von *hā-schem* im Judentum ein Weg war, das unaussprechliche Tetragramm JHWH zu vermeiden. Zum ersten Mal findet sich diese Vermeidung in Lev 24,11 und 16. „Von da her wurde auch das Tetragramm *JHWH* vokalisiert ..., was als = *schə-ma* Name zu lesen ist“ [Bietenhard 268]. Bonsirven¹²⁰⁷ hat die frühe Rezeptionsgeschichte von Joh 17,6.11f u. 26 untersucht und gezeigt, daß die Väter bis zu den Tagen Cyrills von Alexandria und Augustins noch dazu neigten, die personale Relation des konkreten Namens zu betonen, während die späteren Kommentatoren darin nur noch eine Abstraktion für Person oder Wesen Gottes sahen. Mit Brown [756] und Wengst {siehe oben} folgen wir dieser Spur und sind der Meinung, daß Jesu *egō eimi* {ICH BIN}, das über die Texte Deuter 10,34 ganz eng mit dem *ʾehjeh ʾascher ʾehjeh* {ICH BIN, DER ICH BIN} von Ex 3,14 verknüpft ist ..., der göttliche Name ist, den der Vater ihm gegeben und den er den Menschen kundgetan hat.

Wie Wengst sich auf eine rabbinische Interpretation von Jesaja 52,6 berufen hat, so sieht Thyen in Jesaja 52,6: „Darum soll mein Volk meinen Namen erkennen. An jenem Tage soll es erkennen, daß ich es bin, der da spricht: Hier bin ich“, eine Parallele zu Jesu Erklärung gegenüber den Juden in Johannes 8,28: „Wenn ihr den Sohn des Menschen erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, *hoti egō eimi* {das ICH BIN}“, so dass Brown¹²⁰⁸ [756] den Schluss ziehen kann:

„So ist auch der johanneische Jesus unter die Menschen gekommen, die den Namen Gottes als ‚Ich bin‘ nicht nur kennen, sondern sogar hören, weil er die Offenbarung Gottes an sein Volk ist“.

1206 Thyen verweist auf Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, AncB. 29/B, New York 1970, 755. Auf eine weitere Stelle in diesem Buch verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1207 Thyen bezieht sich auf Joseph Bonsirven, *Pour une intelligence plus profonde des Saint Jean*, RSR 39 (1951), 176-196.

1208 Thyen zitiert Brown [756] mit den oben von mir übersetzten Worten:

„So also the Johannine Jesus has come among men, not only knowing the name of God as ‚I Am‘, but even hearing it, because he is the revelation of God to His people“.

Dass Wengst „die Dinge ... [g]anz ähnlich beurteilt“, habe ich oben bereits dargestellt. Dazu führt Thyen weiter aus (T691f.):

Es ist Israels Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Mose verheißen hatte: „Ich werde da sein, als derjenige, als der ich da sein werde“ (*ʾehjeh ʾa-scher ʾehjeh*: Ex 3,14), der durch Jesu Mund noch in der Stunde von dessen Verhaftung sein „Hier bin ich“ (*egō eimi*) spricht (Joh 18,5-8). Wenn Jesus seinem Vater betend erklärt, er habe dessen Namen *den Menschen* kundgetan, die Gott ihm aus der Welt heraus gegeben habe, wenn er hier und im folgenden nicht von der Welt oder der Menschheit, sondern allein von denen redet, die Gottes Eigentum waren, die er ihm aber anvertraut und für die er ihn verantwortlich gemacht habe, so sollte man das nicht auf irgendein Prädestinationsdogma zurückführen und darin keinen Widerspruch zu der universalen Perspektive von 3,16f wittern. Denn Jesus „hat ja im Effekt den Namen Gottes nur denen bekannt gemacht und bekannt machen können, denen im Blick auf ihn und seinen Weg die Gegenwart Gottes erkennbar geworden ist – die sich darauf einlassen, daß es so sei“ {so Wengst, siehe oben}. Und dieses Sich-Einlassen impliziert, daß sie das in Jesus unter ihnen gegenwärtige Wort Gottes gehalten und bewahrt haben (V. 6).

Ausdrücklich betont Thyen (T692), dass „der Satz: ‚Sie waren dein Eigentum, doch mir hast du sie anvertraut, und dein Wort haben sie gehalten‘, nicht bedeutet,

daß nicht auch alle anderen Menschen Gottes Eigentum wären und zu seiner Anbetung im Geist und in der Wahrheit gelangen sollten (4,22ff). Dazu wird Jesus die ihm Anvertrauten mit dem österlichen Geist begaben und sie in die Welt entsenden, so wie der Vater ihn gesandt hat (20,21f).

Ähnlich wie Wengst ist somit auch Thyen daran interessiert, die gesamte Völker- bzw. Menschenwelt als Adressaten des Johannesevangeliums zu begreifen, wobei Wengst den Akzent mehr darauf legt, dass die Hinzuerwählung der Völker durch den Gott Israels nicht auf Kosten der Erwählung Israels geht, während Thyen stärker daran interessiert ist, innerchristliche dogmatische Engführungen bezüglich der Vorherbestimmung zur Erlösung oder Verdammnis abzuwehren. Dass Johannes als jüdischer Messianist an der Völkerwelt als Missionsfeld seines Evangeliums noch gar nicht interessiert gewesen sein, sondern sich auf die Sammlung und Befreiung ganz Israels konzentriert haben könnte, liegt völlig außerhalb seiner Erwägungen.

Zu den Versen 7 und 8 hebt Thyen hervor, dass „der, der in Wahrheit nie allein ist, weil sein himmlischer Vater stets bei ihm ist (16,32), ... hier aus der Perspektive des vollendeten Erlösungswerkes“ redet:

„Jetzt sind sie gewiß, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist. Denn die Worte (*rhēmata*), die du mir gegeben hast, die habe ich an sie weitergegeben und sie haben sie angenommen und erkannt, daß ich wahrlich von dir ausgegangen bin, und zum Glauben gefunden, daß du mich gesandt hast.“ In Jesu

rhēmata ist für sie der *logos* Gottes laut geworden, den sie nach V. 6 gehalten haben.

Ähnlich wie Wengst meint auch Thyen, dass allein Jesus dieses „*nyn* samt dem Perfekt *egnōkan*, jetzt sind sie *gewiß*, ... jetzt schon sagen“ kann, denn er redet wieder, als sei er bereits zum Vater erhöht, als der, der im Gegensatz zu den Seinen nicht mehr in der Welt ist (V. 11). ... Nähmen seine Jünger es dagegen – wie 16,29f – bereits jetzt in den Mund, so müßten sie sich erneut Jesu ironische Frage gefallen lassen: „Jetzt schon meint ihr zu glauben? Siehe, es kommt die Stunde und sie ist bereits angebrochen, da ihr, ein jeder in das Seine, zerstreut und mich allein lassen werdet“.

Wie in Vers 3 bezeichnet Thyen zufolge auch in Vers 8 die

Wendung vom wahrhaften Erkennen ... die praktische Erkenntnis des Glaubens, so daß *egnōsan alēthōs* {sie haben wahrhaftig erkannt} und *episteusan* {sie sind zum Glauben gekommen} die beiden Seiten der einen Medaille sind. ... Dementsprechend sind auch die beiden abschließenden *hoti*-Sätze, *daß ich von dir ausgegangen bin* und *daß du mich gesandt hast*, der nahezu synonyme Ausdruck der Inkarnation. Allein durch ihren Subjektwechsel vom Ich Jesu zum Du des Vaters zeigen sie noch einmal unüberhörbar das *Einssein* beider an.

Für Ton Veerkamp¹²⁰⁹ steht von den jüdischen Schriften her eindeutig fest:

Der Gott Israels *ist* sein NAME, also das und nur das, unter dem er sich den Menschen kenntlich machen will. Sein Wesen ist und bleibt uns unzugänglich. Der NAME, unter dem allein wir Gott kennen können, ist „der aus dem Sklavenhaus Hinausführende“. Dieser NAME bleibt.

Dieser NAME ist es nun auch, der nach den Versen 6 und 26 im 17. Johannes-Kapitel durch Jesus bekanntgemacht wird, allerdings hat dabei Johannes Veerkamp zufolge andere Adressaten im Blick als die meisten anderen jüdischen Messianisten:

Die Messianisten unter den Judäern meinen, dass sich „jetzt“ der Gott Israels mit dem NAMEN *Jesus Messias* den Menschen kenntlich macht, nicht nur den Menschen in Israel, sondern auch den Menschen aller Völker. Johannes meint einschränkend: Den Kindern Israels, die unter den Völkern leben, und solchen aus den Völkern, die sich zu Israel bekennen.

Die konkrete Bedeutung des Wortes *nyn*, „jetzt“, im Zusammenhang der Verse 7 bis 8 verbindet auch Veerkamp – ähnlich wie Wengst und Thyen – mit der Zukunft der messianischen Gemeinde, indem er in den folgenden Sätzen davon spricht, dass „der Messias den Menschen sein Gebot der Solidarität“ hinterlässt und „sie bleibend

1209 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 16-18.11 (Veerkamp 2021, 256-258; 2007, 75-76).

... *inspiriert*“, denn die Schüler Jesu werden ja ihre Inspiration (*pneuma*) von dem Augenblick her empfangen (20,22: *labete pneuma hagion*), in dem Jesus mit seinem Tod am Kreuz eben diese Inspiration übergeben wird (19,30: *paredōken to pneuma*).

In diesem Zusammenhang richtet Veerkamp an die Adresse der Christenheit eine Mahnung, die wohl von den wenigsten unter uns in Vergangenheit und Gegenwart beherzigt wurde und wird. Er warnt nämlich davor, wir könnten Gottes in der Gestalt Jesu auf irgendeine Weise anders oder unmittelbarer habhaft werden, als dies im Blick auf den Gott Israels und seinen unverfügbaren NAMEN möglich war:

[A]uch der Messias ist in der Verborgenheit Gottes. Er kann in keine der menschlichen Unternehmungen einverleibt werden. Zwar hinterlässt der Messias den Menschen sein Gebot der Solidarität und *inspiriert* sie bleibend, aber er ist nie innerhalb unserer Reichweite. Alles, was wir sagen und tun, ist *auf ihn hin*, soweit es *von ihm her kommt*, also *inspiriert* ist. Der NAME des Messias ist also eine Buchstabierung jenes NAMENS Gottes, der Mose schickt, um Israel aus dem Sklavenhaus zu führen, Exodus 3,11ff.

Mit anderen Worten: Nur, wenn wir Jesus als die Verkörperung des NAMENS begreifen und seine Worte so hören, dass sie vor allem andern das Ziel der Befreiung Israels inmitten der Völker haben, fangen wir an, einen Zipfel von dem zu erfassen, was das Herzenanliegen des Johannes in seinem Evangelium war.

Damit Israel Befreiung erfahren kann, muss ganz Israel (wie gesagt: einschließlich Samaria, der Diasporajuden und einzelner Gottesfürchtiger aus den Völkern) in der messianischen Gemeinde gesammelt werden. Dass diese Sammlung gelingt und zur Einheit führt, ist nach Veerkamp das zentrale Gebetsanliegen des Messias Jesus:

Mit großer Zuversicht sagt Johannes, dass das gegeben wird, um was im Namen des Messias gebetet wird. Gebetet wird um die messianische Einheit. Diese Einheit fordert der Messias. Um sie werden die, die Gott dem Messias gegeben hat, beten; etwas anderes kommt ihnen nicht in den Sinn, weil sie die Worte bewahren, die der Messias ihnen gegeben hat, weil sie vertrauensvoll (*alēthōs*) annehmen und erkennen, dass dieser Messias von diesem Gott ausgeht.

Johannes 17,9-11: Jesu Fürbitte nicht für den *kosmos*, sondern für die Bewahrung der Seinen im NAMEN und für ihre Einheit

17,9 Ich bitte für sie.
Nicht für die Welt bitte ich,
sondern für die, die du mir gegeben hast,
denn sie sind dein.

17,10 Und alles, was mein ist, das ist dein,
und was dein ist, das ist mein;
und ich bin in ihnen verherrlicht.

17,11 Und ich bin nicht mehr in der Welt;
sie aber sind in der Welt,
und ich komme zu dir.
Heiliger Vater,
erhalte sie in deinem Namen,
den du mir gegeben hast,
dass sie eins seien wie wir.

[16. Dezember 2022] Nach Klaus Wengst (W469) begründet Jesus seine Bitte „für die Seinen“, bevor er sie stellt. In Vers 9 stellt er zunächst

betont heraus, auf wen sich sein Bitten bezieht und auf wen nicht: „Für sie bitte ich. Nicht für die Welt bitte ich, sondern für diejenigen, die du mir gabst.“ Jesus will hier nur für diejenigen bitten, die ihm anvertraut sind und die in bedrängter Situation leben. Für sie bittet er um Bewahrung. Sie werden bedrängt von einer Welt, die als hassende Welt beschrieben wurde. Für sie müsste anders gebetet werden.

Wengst hält Jesu Weigerung, für den *kosmos* zu beten, also nicht für eine grundsätzlich getroffene Entscheidung, sondern sie ist lediglich dem Augenblick geschuldet, in dem er in dieser bestimmten Weise eben nur für die Seinen bittet. Er hält also die Möglichkeit offen, dass Christen auch für eine „hassende Welt“ beten können. Offen bleibt aber auch die Frage, wer oder was hier konkret mit dem *kosmos* gemeint ist.

In Vers 10 unterstreicht Jesus, dass er

hier für die ihm Anvertrauten bittet ...: „weil sie Dein sind und das Meine alles Dein ist und das Deine mein“. Er behaftet in seinem Bitten Gott dabei, sich um die zu kümmern, die er ihm gegeben hat und die doch auch als die ihm Anvertrauten Gottes Eigentum bleiben.

Indem Jesus schließlich (W470) „sein Bitten für die Seinen und nicht für die Welt damit“ begründet, dass er „durch sie verherrlicht“ sei, also durch sie „Gewicht“ erhält, dass „ihm ... Ehre zu[kommt] durch diejenigen, die seine Worte als Wort Gottes annehmen und beherzigen“ und darin „sein Wirken zum Ziel“ kommt,

ist seine Bitte für die Seinen „im Grunde keine zweite Bitte“ neben der Bitte um die eigene Verherrlichung; denn seine Herrlichkeit, seine Ehre „hat er ja als der in der Gemeinde Wirksame und von ihr Anerkannte“.¹²¹⁰ Die Bitte für die Seinen erweist sich so als Weiterführung der Bitte für sich selbst.

Damit trifft Wengst unter Berufung auf Bultmann einen wichtigen Punkt, lässt jedoch außer Acht, dass es dem jüdischen Messianisten Johannes bei dieser Ehre des

1210 So zitiert Wengst Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 382.

Messias um nichts anderes als die Ehre des Gottes Israels geht, dessen erstes Ziel das Leben und die Befreiung Israels inmitten der Völker ist.

Noch „einen weiteren Grund“ für seine Fürbitte nennt Jesus in der ersten Hälfte von Vers 11:

„Ich bin nicht mehr in der Welt. Aber sie sind in der Welt und ich komme zu Dir.“ Auch hier redet Jesus sozusagen im Übergang, ja mehr noch, als wäre der schon vollzogen. Die Seinen sind von ihm verlassen. Er ist nicht mehr in der Welt, wohl aber sie. Es ist eine für sie feindliche Welt, eine Welt, in der sie bedrängt werden. Um was Jesus vorher gebetet hat, ist hier mit Gewissheit gesagt: Er kommt zum Vater. Er geht in den Tod, mit dem Gott sich identifiziert.

Dass der zum Vater kommende Messias schon jetzt „sozusagen im Übergang“ davon spricht, dass er „nicht mehr in der Welt“ ist, deutet Wengst fraglos als die bereits erfüllte Bitte um seine Verherrlichung. Das ist konsequent, wenn diese Verherrlichung eben in seiner Auferweckung durch den Vater besteht und wenn sein Kommen zum Vater so bestimmt wird, dass er aus der vorfindlichen Welt herausgekommen und im Himmel als dem Ort, wo Gott ist, angekommen ist. Eben hatte Wengst aber noch gesagt, dass Jesu Bitte um seine Verherrlichung mit seiner Bitte für die Seinen zusammenfällt. Kann es dann überhaupt sein, dass Jesus die erste Bitte bereits als jetzt schon erfüllt betrachtet? Wenn wir uns außerdem daran erinnern, dass nach Veerkamp der Himmel kein Ort ist, zu dem der Messias gelangen könnte, und dass sein Kommen zum VATER erst vollendet ist, wenn die Befreiung Israels inmitten der Völker an ihr Ziel gekommen ist, bleiben hier sehr viele Fragen offen.

In der zweiten Hälfte von Vers 11 spricht Jesus seine Fürbitte aus. Sie betrifft

die Bewahrung der Zurückbleibenden: „Heiliger Vater, bewahre sie in Deinem Namen, den Du mir gabst, damit sie einmütig zusammenwirken wie wir.“ Nun wird der Vater als „heiliger Vater“ angeredet.

Zu dieser Anrede meint Wengst (Anm. 204), dass sie „liturgischer Sprache entstammen“ wird, wie zum Beispiel in einem Abendmahlsgebet der Didache, das mit den Worten: „Wir danken Dir, heiliger Vater“, eingeleitet wird, und dass in „der rabbinischen Literatur ... die Wendung ‚der Heilige, gesegnet er‘, die geläufigste Bezeichnung Gottes“ ist.

Warum spricht Jesus hier (W470) „von Gottes Heiligkeit“? Üblicherweise geht es in solchem Zusammenhang „oft darum, dass die zu ihm Gehörigen ihm entsprechen.“ Dazu verweist Wengst (Anm. 205) auf Ausführungen von Theodor Zahn:¹²¹¹

„Als der Heilige, d. h. von der Welt und ihrer Art Abgesonderte und sich in seiner Eigenart Behauptende wird Gott angeredet, weil es sich darum handelt,

1211 Thyen zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 610.

daß auch die Jünger, statt sich der Welt zu assimilieren und in ihr sich zu verlieren, in ihrer Eigenart bewahrt werden, die sie dadurch gewonnen haben, daß Gott und Jesus sie der Welt entnommen, sie zu ihrem gemeinsamen Eigentum [...] gemacht haben [...]. Der heilige Gott muß die Jüngerschaft bei der Heiligkeit erhalten, zu der er sie berufen hat“. In Anm. 55 weist Zahn auf die biblischen Stellen hin, nach denen Gottes Volk Israel der Heiligkeit Gottes entsprechen soll: Ex 19,5f.; Lev 11,44f.; 19,2.

Wengst zufolge (W470) bittet Jesus allerdings hier noch

nicht um die Heiligung seiner Schülerschaft – das wird er erst in V. 17 tun –, sondern zunächst um ihre Bewahrung. Dabei wird aber in dem, worauf diese Bewahrung zielt, auch hier eine Entsprechung deutlich werden. Sie möge bewahrt werden in dem Namen, den Gott ihm gab. Vom „Namen“ hatte Jesus schon in V. 6 gesprochen. Gemeint war damit, dass Gott auf dem Weg Jesu mit seinem Ziel am Kreuz sein „Hier bin ich“ spricht. Darin soll Jesu Schülerschaft bewahrt, dabei soll sie festgehalten werden, dass sie sich auf Gott, wie er hier in seiner helfenden und rettenden Gegenwart begegnet, einlässt und verlässt, dass sie in dem durch Gottes „Hier bin ich“ eröffneten Raum des Glaubens bleibt.

Das sieht Wengst alles richtig, nur lotet er leider wieder nicht aus, was der befreiende NAME des Gottes Israels in seiner vollen Tragweite bedeutet. Es geht nicht ganz allgemein um Hilfe und Rettung, sondern um das Leben der kommenden Weltzeit für Israel.

Den Schluss von Vers 11 *hina ōsin hen kathōs hēmeis* {wörtlich: dass sie eins seien wie wir}, mit dem Jesus das Ziel des „Bewahrens“ der Seinen angibt, übersetzt Wengst so:

„damit sie einmütig zusammenwirken wie wir“. Vom einmütigen Zusammenwirken mit dem Vater hat Jesus in 10,30 gesprochen. Dort war deutlich, dass es sich um eine funktionale Einheit handelt, eine Einheit im Wirken.

Dazu (Anm. 206), dass die „Sprachform ... hier und dort identisch“ ist, die „in 10,30 traditionell auf die Einheit des Wesens gedeutet wird“, hat Thomas von Aquin¹²¹² als problematische Folgerung formuliert: „also werden auch wir eins durch das Wesen sein“, was er jedoch ausschließt: „Aber dies ist nicht wahr“. In der Tat kann 10,30 von 17,11 her sehr unbefangen als eine Übereinstimmung Jesu mit dem VATER in seinem ganzen Wollen und Wirken gedeutet werden, die nicht mit den Wesensspekulationen der späteren griechisch-philosophisch beeinflussten christlichen Dogmatik belastet ist.

1212 Wengst zitiert Thomas von Aquins Kommentar zum Johannesevangelium, Teil 1, Göttingen 2011, Nr. 2214. Wengst verweist dazu weiter auf 2246-2248.

Wie ist also (W470f.) die „Einheit der Schülerschaft Jesu“ zu bestimmen? Es geht (W471)

um ihr Zusammenwirken, dass also ihre Bewahrung im Raum des Glaubens zu einem gemeinsamen Wirken führt. So wäre als Impuls für heutiges Suchen nach ökumenischer Einheit aufzunehmen: Entscheidend ist nicht die Herstellung einer einzigen Organisation, sondern ein gemeinsames Handeln.

Auch nach Hartwig Thyen (T692) versteht es sich „aus dem Kontext der Abschiedsreden von selbst“, dass Jesus in Vers 9

den Vater inmitten seiner Jünger, die er in einer Welt zurückläßt, die sie mit ihrem Haß verfolgt und sie auszurotten sucht (15,18-16,4), um die Bewahrung der Seinen bittet, die der Vater ihm anvertraut hat, und nicht für die sie hassende Welt betet... Für diese Welt müßte ganz anders gebetet werden. Etwa so, wie Jesus bei Lukas für diese feindliche Welt den Vater gebeten hat: „Vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23,34)...

Die neue Aussage Jesu in Vers 10, „er sei in seinen Jüngern verherrlicht“ (T692f.),

erinnert an den im Zusammenhang des Liebesgebots gesagten Satz: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt“ (13,35). An der Sendung der Jünger, die das Halten von Jesu Gebot und das Bewahren seiner Worte einschließt, soll die Herrlichkeit Jesu auch in Zukunft der Welt sichtbar werden (s. u. zu V. 21). Das Perfekt *dedoxasmai* {ich bin verherrlicht} zeigt erneut, daß Jesus hier redet, als sei er bereits erhöht, und blicke aus dieser Perspektive auf seine Jünger und die Verlässlichkeit ihres Glaubens nach seiner Auferstehung ...

„[D]ieses Perfekt ‚ich bin in ihnen verherrlicht‘“ bezieht sich aber nach Thyen

wohl allein auf die nach dem Weggang des Judas bei Jesus gebliebenen Elf ... Es ist sicher kein Porträt der realen Kirche, wie sie unser Evangelist am Ende des ersten Jahrhunderts kennt, geschweige denn das getreue Abbild jener vermeintlichen ‚johanneischen Gemeinde‘. Im Blick auf die realen Leser/Hörer des Evangeliums, die ja nicht nur um die Treue der Elf und die Martyrien einiger von ihnen und vieler anderer wissen, sondern auch erfahren haben, daß Judas beileibe nicht der einzige Abtrünnige geblieben ist, und die mit eigenen Zweifeln und Anfechtungen zu ringen haben, muß Jesu Aussage, „und in ihnen bin ich verherrlicht“ der kontrafaktische Ansporn sein, ihr zu entsprechen und sie zur Bitte an den Vater führen, daß er es doch so fügen möge.

Wer dagegen wie Haenchen¹²¹³ die „erzählten Jünger nicht von den späteren Christen unterscheidet“, muss „in das folgende Dilemma“ geraten:

1213 Thyen zitiert Ernst Haenchen, *Johannesevangelium. Ein Kommentar* (hg. von U. Busse), Tübingen 1980, 512.

„Die Christen gehören dem Vater, der sie darum dem Sohn geben kann, und der Sohn hat den Namen des Vaters ... geoffenbart, und die Jünger und die späteren Generationen der Christen haben sie (sc. Jesu *rhēmata*) angenommen und bewahrt. Alles fügt sich also fest ineinander. Das wird so nachdrücklich ausgesprochen, daß man sich zu fragen versucht fühlt, inwiefern das geschieht. Ist diese Einheit der johanneischen Gemeinde [!] wirklich so frei von aller Unsicherheit und nur der ‚Sohn des Verderbens‘ aus der Einheit herausgefallen (weil die Schrift oder der wirkende Gotteswille es so geschehen ließ), oder ist Judas am Ende nur die Andeutung einer Möglichkeit, die sich je und je wiederholen kann?“

„Problematisch“ ist für Thyen dabei die von Haenchen letztgenannte Alternative, „denn Judas ist beides“. Von seiner einzigartigen „heilsgeschichtlichen Rolle“, Jesus auszuliefern, ist tatsächlich in „der *erzählten Welt*“ des Evangeliums die Rede, in

der *Welt der Erzählung* dagegen sind Judas ebenso wie der Verleugner Petrus und die unverständigen und ihren Herrn immer wieder mißverstehenden Jünger durchaus Möglichkeiten, die sich ‚je und je wiederholen‘. Und nicht um Judas oder Petrus moralisch zu disqualifizieren, sondern eigens dazu wird deren Verhalten so breit erzählt, damit die Leser/Hörer daran ihrer eigenen Schwächen innwerden und Jene ‚Möglichkeiten‘ nicht realisieren.

Zur ersten Hälfte von Vers 11 beschränkt sich Thyen auf die Bemerkung, dass Jesus als „derjenige, der nicht mehr in der Welt, sondern bereits unterwegs ist zu seinem Vater, ... diesen um die Bewahrung seiner in einer Welt zurückbleibenden Jünger“ bittet, „die sie mit ihrem Haß verfolgen wird.“

Ausführlicher beschäftigt er sich mit der Anrede Gottes als *pater hagio* {Heiliger Vater} (T693f.):

Eingeleitet durch das Trishagion {Dreimal Heilig} in Jes 6,3 wird die Wendung ‚der Heilige Israels‘ im Jesajabuch geradezu zum festen Gottesnamen. „Während (dabei) aber Protojesaja mit diesem Namen vorwiegend den Gerichtsgedanken verbindet, so daß der Gegensatz zwischen Jahwe und Israel zum Ausdruck kommt, verbindet ihn Deuterojesaja gerade umgekehrt mit dem Erlösungsgedanken. Denn der ‚Heilige Israels‘ hat nunmehr sein Gericht vollzogen; hinter dem Gericht aber steht als letztes Ziel die Erlösung Israels“;¹²¹⁴ vgl. Ps 71,22; 78,41; 89,19. In Gebete eingegangen ist die Prädikation JHWHs als des Heiligen in dem priesterlichen Gebet um die Erhaltung des eben neu geweihten Tempels... (2Makk 14,36) sowie 3Makk 2,2, wo der Hohepriester Simon Gott anruft... Wie in Joh 17 wird Gott im eucharistischen Dankgebet der Didache mit den Worten angerufen... (Did 10,2). ... Wie wir schon mehrfach beob-

1214 So zitiert Thyen Karl Georg Kuhn, Art. *hagios ktl.* im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament I (1933), 93.

achten konnten, folgt Johannes mit der Gebetsanrede *pater hagio* auch hier den Spuren Deuterocesajas.

Was die Aufnahme dieser Anrede des Vaters Jesu aber von den Schriften her konkret bedeuten mag, dazu stellt Thyen keine Überlegungen an. Und die am Schluss von Vers 11 an diesen heiligen Vater gerichtete Bitte kommentiert er mit einem einzigen knappen Satz:

Damit die Jünger, die der Vater Jesus gegeben hat, so Eines seien, wie Jesus als der Sohn und Gott als sein Vater Eines sind (vgl. 10,30), bittet Jesus den Vater, sie in seinem göttlichen und heiligen Namen zu bewahren.

Offen muss dabei bleiben, auf welche Weise genau denn die Einheit der Jünger Jesu untereinander derjenigen entsprechen soll, die Thyen für Jesus als den Sohn und Gott als seinen Vater voraussetzt, und was in diesem Zusammenhang ihre Bewahrung „in seinem göttlichen und heiligen Namen“ bedeuten soll. Es mutet seltsam an, dass Thyen, der doch [in Johannes 10,30](#) den zentralen Vers des Johannesevangeliums überhaupt erblickt, nur so beiläufig auf die in Johannes 17,11 angesprochene Einheit der Jünger Jesu eingeht, die nicht nur mit demselben Wort *hen* {eins} ausgedrückt wird, sondern mit den Worten *kathōs hēmeis* {wie wir} auch direkt auf die Einheit Jesu mit dem VATER bezogen wird. Anscheinend könnte dieser Vers seine Argumentation gegen eine rein funktionale Auslegung des Zusammenwirkens von Vater und Sohn in der von ihnen ausgesagten Einheit ins Wanken bringen.

Anders als Wengst und Thyen begreift Ton Veerkamp¹²¹⁵ den Satz in Vers 9: „Nicht für die Weltordnung wünsche ich“, als eine grundlegende Aussage, die

von größter Bedeutung für die Praxis späterer Generationen sein könnte. ... Offenbar gab es das Bestreben, dafür zu beten, daß die Weltordnung und ihre Agenten Gott dienstbar gemacht werden können; das liegt Johannes so fern, dass er das hier noch einmal betonen muss: die Weltordnung – und das heißt: die Träger und Trägerinnen der real herrschenden Ordnung, Regierung, Könige, Präfecten, ihre Mitläufer und Handlanger – kann und darf nie Gegenstand von Fürbitte und sein. Für „König und Vaterland“ soll hier nicht gebetet werden.

Dabei setzt Veerkamp voraus, dass das Wort *kosmos* in diesem Zusammenhang nicht einfach wie gemäß Wengst (W469) und Thyen (T692) die „hassende Welt“ meint, sondern die jeweils herrschende Weltordnung, im Fall des Johannes ganz konkret das römische Imperium.

Veerkamp selbst verspürt offenbar, dass er sich damit in einen gewissen Widerspruch zum Propheten Jeremia begibt, denn er sieht sich zu einer Erläuterung genö-

1215 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 1 und 12-15 (Veerkamp 2021, 351 und 356-357; 2015, 125 und 2007, 75), und [Anm. 489](#) sowie [Anm. 490 zur Übersetzung von Johannes 17,11](#) (Veerkamp 2021, 351-352; 2015, 124).

tigt, warum auch dieser seiner Ansicht nach eine solche Fürbitte für die babylonische Obrigkeit „nicht von den Verschleppten in Babel verlangt“ hat (Anm. 499):

„Forscht nach dem Frieden der Stadt, wohin ich euch verschleppen ließ, und betet ihretwegen zum EWIGEN, und mit ihrem Frieden wird auch euch Friede geschehen“, Jeremia 29,7. Das ist kein Gegensatz zu Johannes 17,9. Über Frieden hatte Jeremia ganz dezidierte Auffassungen, wie wir bei der Besprechung von 14,27 gehört haben. Möge es für euch, so Jeremia, einen Zustand auch in Babel geben, der den Namen Friede verdient.

Im Grunde liegt Veerkamp mit dieser Argumentation gar nicht so weit weg von Wengst und Thyen, die ja auch voraussetzen, dass eine Fürbitte für die Welt nicht deren hasserfülltes Treiben legitimieren darf. Letzten Endes wehrt sich Veerkamp gegen die traditionell lutherische Vorstellung, jegliche obrigkeitliche Struktur müsse als von Gott ausgehend betrachtet werden und dürfe von den ihr Unterworfenen Gehorsam und Fürbitte erwarten, die vor allem mit der Argumentation des Paulus in Römer 13 begründet wurde.¹²¹⁶

Für wen oder was betet Jesus nun also wirklich? Nach Veerkamp nimmt Johannes in den Versen 9b-10 nicht bereits ganz allgemein die christliche Gemeinde der Zukunft in den Blick, was Wengst vorauszusetzen scheint, beschränkt sich aber auch nicht allein auf den engen Kreis der elf verbliebenen Jünger Jesu, worauf Thyen hindeutet:

Gegenstand des Gebetes sind die, die Gott dem Messias gegeben hat, weil sie das Israel Gottes sind, und weil sie Gottes sind, sind sie auch des Messias. In ihnen hat der Messias „seine Ehre erhalten“, *dedoxasmai*, Perfekt, wie *neni-kēka* {ich habe gesiegt, überwunden}. Dass es solche geben mag, darum ist zu beten. Alles andere Beten ist Unsinn oder Aberglaube. Die Ehre des Messias vollzieht sich in der messianischen Gemeinde!

Nun folgt in Vers 11 die Klarstellung Jesu, dass er im Gegensatz zu seinen Schülern nicht mehr *en tō kosmō* {wörtlich: in der Welt} ist. Getreu der von ihm erläuterten biblischen Sichtweise kann es sich dabei nicht um eine räumliche Verlagerung der Existenz Jesu aus der diesseitigen Welt in einen jenseitigen Himmel handeln, vielmehr muss Jesus seine Schüler mit der Tatsache konfrontieren, dass sie den Messias unter den Bedingungen des Lebens auf dieser Erde tatsächlich nicht mehr an ihrer Seite haben:

Bei aller Einheit ist doch der Unterschied der Situation. Der Messias geht hinein in die Verborgenheit Gottes („zum VATER“), die Gemeinde bleibt unter der Weltordnung. Wenn dies klargestellt ist, kann der Messias beten: „bewahre

1216 Vgl. dagegen die Interpretation von Römer 13 durch Gerhard Jankowski, Die große Hoffnung. Paulus an die Römer. Eine Auslegung, Berlin 1998, 275ff., der das Kapitel von seiner Überschrift in Vers 12,21 her als Strategie eines konfrontationsfreien Umgangs mit der gleichwohl als grundsätzlich „böse“ eingeschätzten römischen Herrschaft deutet.

sie!“ Und zwar für die Einheit, die keine andere sein kann, als die Einheit zwischen dem Gott Israels und seinem Messias, zwischen dem Messias und der Gemeinde, zwischen den Mitgliedern der Gemeinde untereinander.

Den Hintergrund der Gebetsanrede „VATER, heiliger“ sieht Veerkamp in seiner [Anm. 489 zur Übersetzung von Johannes 17,11](#) im

zweite[n] Teil des Buches Levitikus; neunmal hören wir das Wort „heilig“ oder „heiligend“ in Zusammenhang mit dem NAMEN, dem Gott Israels; z.B. Leviticus 19,2: „Zu Heiligen werdet, denn heilig bin ich, der NAME, euer Gott.“

Dieser Gebetsanrede entspricht auch die Bitte um die Bewahrung der messianischen Gemeinde „mit dem NAMEN ..., den Gott dem Messias gegeben hatte“. Dazu erläutert Veerkamp:

Name heißt immer jene Lebensaufgabe, die ein Mensch hat und die nur er erfüllen kann. Der Name *Jesus* hat mit *jaschaʿ*, befreien, zu tun. Befreiung Israels ist der Name des Messias. Die Befreiung ist der Messias, die Lehre von der Befreiung (Soteriologie) ist die Lehre von diesem Messias (Christologie) und umgekehrt.

Indem Veerkamp in seiner Übersetzung diesen NAMEN, der dem Messias gegeben wird, in Großbuchstaben schreibt, zeigt er zugleich an, dass der Name Jesu kein anderer ist als der NAME des Gottes Israels selbst. Ihn verkörpert er ja mit seinem ganzen Wollen und Wirken, mit seinem Leben und seiner Lebenshingabe. Nach Veerkamp kann es keine andere Christologie, keine Lehre von Jesus geben, die darüber hinausgeht, und er begründet das, indem er sich in dieser Hinsicht von der Christologie Friedrich-Wilhelm Marquardts¹²¹⁷ abgrenzt (Anm. 500):

In der Schrift gibt es den *Namen*, keine *Personen*. Deswegen vermag ich Friedrich-Wilhelm Marquardt nicht zu folgen, wo er schreibt: „Andererseits soll Christologie nicht in Soteriologie ... aufgehen: als dürfe man die Person hinter ihrem Werk und hinter ihrer gesellschaftlichen Rolle ruhig vergessen ... Der Mensch ist nicht gleich sein Werk“. Dass hier eine „bürgerliche Unterscheidung“ vorgenommen wird, sagt Marquardt selbst, und dies mag auch „ein unverlierbarer Gewinn an Humanität“ sein. Aber das Werk des Messias und die Werke, die er von den Schülern und von uns erwartet, sind nicht vergleichbar mit den gesellschaftlichen Leistungen der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft. Andernfalls stünde weder Gott noch dem Messias beim Gericht ein Urteil zu, nach dem jeder Mensch abgegolten wird nach seiner Praxis, Matthäus 16,27; die Praxis ist die Gesamtheit seiner Werke, Matthäus 25,31ff. Wenn wir uns der Geringsten seiner Brüder annehmen, sind wir die, die wir sein sol-

1217 Veerkamp zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie II, 1991, 39.

len und sein können: das ist der Name, mit dem Gott uns ruft, diese Werke, das sind wir! Jesus wollte erkannt werden in seinen Werken.

Zur Bestätigung dessen führt Veerkamp den Reformator Philipp Melanchthon¹²¹⁸ an:

Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere, non quod isti docent eius naturas, modos incarnationis contueri („Christus erkennen ist seine Wohltaten erkennen, nicht, was jene lehren, die seine Naturen, die Weisen seiner Fleischwerdung betrachten“). Auf Deutsch: Die Lehre vom Messias ist die Lehre von den Werken des Messias.

Die abschließende Bitte für die messianische Gemeinde in Vers 11 *hina ōsin hēn ka-thōs hēmeis* {wörtlich: dass sie eins seien wie wir} gibt Veerkamp mit den Worten wieder: „damit sie zu einer Einheit werden wie wir“. Dazu schreibt er in seiner [Anm. 490 zur Übersetzung von Johannes 17,11](#):

Wir übersetzen „zu einer Einheit werden“, weil das semitische *haja* {sein im Sinne von geschehen} leistungsfähiger als das griechische *einai* {sein} ist. Der Konjunktiv *ōsin* {seien, sollen sein, geschehen} nach der Partikel *hina* {dass, damit} zeigt an, dass „als Einheit geschehen“ ein Zustand ist, den sich der Messias zum Ziel setzt (11,52!). Hier geht es natürlich nicht, wie Barrett und alle anderen uns glauben machen wollen, um die Einheit der Kirche, weil Johannes so etwas wie Kirche gar nicht gekannt hat. Christen und Christentum lagen außerhalb seines Gesichtsfeldes. Dass dies eine Provokation ist, hörten wir in 10,30ff.

Die Einheit, um die es Johannes Veerkamp zufolge hier geht, hatte er im Zusammenhang seiner Auslegung [von Johannes 10,30](#) folgendermaßen beschrieben:

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

Genau aus der Einheit des Messias Jesus mit dem Gott Israels, die in 10,30 betont wird, folgt also das Gebet des Messias in 17,11 für die Einheit der Seinen im Sinne der Sammlung und Befreiung ganz Israels.

Johannes 17,12: Jesu Bewahrung der Seinen im NAMEN außer dem Sohn des Verderbens

17,12 Solange ich bei ihnen war,
erhielt ich sie in deinem Namen,

¹²¹⁸ Veerkamp bezieht sich auf Melanchthons Loci Communes I, Opera XXI, 85.

den du mir gegeben hast,
und ich habe sie bewahrt,
und keiner von ihnen ist verloren
außer dem Sohn des Verderbens,
damit die Schrift erfüllt werde.

[17. Dezember 2022] Nach Klaus Wengst (W471) knüpft der Rückblick in den folgenden Versen 12 bis 14

an die Bitte des vorigen Abschnitts an. Während seines irdischen Wirkens hat Jesus die Seinen im Raum des Glaubens bewahrt und keiner ging verloren – bis auf den einen.

Indem Jesus in Vers 12 „inhaltlich die zuvor ausgesprochene Bitte“ aufnimmt: „Als ich bei ihnen war, bewahrte ich sie durch Deinen Namen, den Du mir gabst, und ich habe sie behütet“, beschreibt er, dass er das, was er „gerade für die Zukunft vom Vater erbat, ... in der Vergangenheit getan“ hat:

Die Zusage, niemanden der ihm vom Vater Gegebenen hinauszuerwerfen (6,37), hat er eingehalten und den Auftrag, niemanden von ihnen verloren zu geben (6,39), erfüllt. Und sie haben „geglaubt und erkannt“, dass er „der Heilige Gottes“ ist (6,69). Zwar wurde in der Erzählung des Evangeliums immer wieder deutlich, dass Jesu Schüler nicht wirklich verstehen und vor Ostern auch nicht verstehen können, aber sie sind geblieben. So stellt Jesus fest: „Und niemand von ihnen ging verloren.“ Damit sind die elf verbliebenen Schüler im Blick, die als das Gebet Jesu Mithörende vorgestellt werden.

Nur „ein kurzer Seitenblick“ ist es Wengst zufolge, dass Jesus „an die Feststellung, dass ‚niemand von ihnen verloren ging‘“, die Worte anfügen muss: „nur der eine Verlorene“. Zu dieser Übersetzung merkt er an (Anm. 207):

Wörtlich übersetzt, müsste es – wenn man im Deutschen die Entsprechung zwischen Verb und Nomen im griechischen Text aufrechterhalten will – heißen: „der Sohn der Verlorenheit“. Die Verbindung von „Sohn“ bzw. „Söhne“ mit einem Genitiv drückt die Zugehörigkeit von Personen zu dem mit dem Genitiv bezeichneten Bereich aus. Vgl. im NT für den Singular Mt 23,15, für den Plural Mt 8,12; Mk 2,19.

Wengst (W471) scheint anzunehmen, dass die Erwähnung des Judas, ohne seinen Namen zu nennen, fast widerwillig erfolgt:

Nach der bisherigen Darstellung des Evangeliums muss sich an dieser Stelle die Erinnerung daran aufdrängen, dass es nach 6,67-69 zwölf waren, die bei Jesus blieben, und einer von ihnen, Judas, weggegangen ist, bevor Jesus seine Abschiedsrede begann (13,30).

Nicht beantwortet wird in diesem Zusammenhang die Frage, was denn mit den vielen Nachfolgern Jesu ist, die bereits damals (6,66) Jesus verlassen haben. Der Hin-

weis auf die Verlorenheit des Judas verweist „mit der Angabe: ‚auf dass die Schrift ausgeführt würde‘ auf schon in 13,18f. Gesagtes“.

Hartwig Thyen zufolge (T694) begründet Jesus die in Vers 11 ausgesprochene Bitte

in V. 12 damit, daß er, solange er bei ihnen war, diese Aufgabe selbst wahrgenommen hat: Er hat die ihm Anvertrauten im Namen Gottes bewahrt und sie behütet, so daß keiner von ihnen verdorben ist außer dem ‚Sohn des Verderbens‘, damit die Schrift erfüllt werde.

Anders als Wengst übersetzt Thyen also das Wort *apollymi* nicht mit „verlorengehen“, sondern mit „verderben“, was beides möglich ist, und er stellt die Frage:

Wird hier Judas im Spiel mit dem vorausgegangenen Verbum *apollymi* (*oudeis ex autōn apōleto* {niemand von ihnen ist verdorben}) als *ho hyios tēs apōleias* {der Sohn des Verderbens} bezeichnet, so wie JHWH die ‚blinden Hirten‘ Israels als *tekna apōleias* {Kinder des Verderbens} und *sperma anomon* {wörtlich: Same ohne Gesetz} disqualifiziert hatte (Jes 57,4 LXX)?

Neben Texten aus Qumran erwähnt Thyen als Parallelstelle noch 2. Thessalonicher 2,3, derzufolge „vor der Parusie des Kyrios {Wiederkunft des Herrn} zunächst die Apostasie {Glaubensabfall} geschehen und der *anthrōpos tēs anomias* {Mensch der Gesetzlosigkeit}, der *hyios tēs apōleias* {Sohn des Verderbens}, offenbar werden“ muss. In diesem Zusammenhang setzt er sich mit Lindars, Moloney und Kretzer¹²¹⁹ auseinander (T694f):

Lindars vermutet wohl zu Recht, daß Johannes diese apokalyptischen Obertöne im Sinn habe, wenn er vom Sohn des Verderbens rede. Aber *identifiziert* er wirklich Judas mit dieser eschatologischen Figur? Moloney bestreitet das und sieht in dem *hyios tēs apōleias* den *Teufel*, der von Judas Besitz ergriffen hat (s.u. zu 18,9). So oder so aber liegt das Interesse dieser Benennung schwerlich darin, Judas moralisch zu disqualifizieren, denn die Treue der anderen ist ja nicht ihre sittliche Leistung, sondern sie hat ihren einzigen Grund in der vergehenden Liebe Jesu mit der er sie behütet hat (vgl. 21,15ff). Auch wenn Johannes so „die Gefahr endgültigen Verderbens ... stark heraus“ stellen mag, erscheint uns die von Kretzer daraus gezogene Konsequenz doch höchst fragwürdig: „Danach liegt es in der Verantwortung des Menschen durch Glaube (3,15f) und Nachfolge (10,27) ewiges Leben zu erlangen (10,28)“. Denn die viel und kontrovers diskutierten sogenannten prädestinationistischen Aussagen, wonach keiner zu Jesus ‚kommen‘, d. h. ‚an ihn glauben‘, kann, wenn der Vater nicht ‚zieht‘ oder ihn Jesus ‚gegeben hat‘, und die Parakletverheißungen zeigen doch sehr deutlich, daß Glaube und Nachfolge Gottes *Gaben* und nicht

1219 Thyen zitiert Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 526, Francis J. Moloney, *The Gospel of John. Sacra Pagina Series Vol. 4*, Collegeville, Minnesota 1998, 467f., und Armin Kretzer, *Art. apollymi ktl.*: EWNT I (1980), 326.

dem Menschen erschwingliche *Mittel* sind, *durch* die er das ewige Leben erlangen könnte, und daß darum auch für Johannes gilt, daß keiner Jesus *kyrios* nennen kann außer durch den heiligen Geist (1Kor 12,3).

Daher liegt nach Thyen (T695) der „Akzent der Benennung des Judas als ‚Sohn des Verderbens‘ ... vielmehr auf der eschatologischen Rolle, die Jesus selbst diesem Jünger zugewiesen hat“, und die Thyen mit einem Zitat von Bultmann¹²²⁰ erläutert:

Durch sein ‚Überliefern‘ Jesu muß er das Werkzeug sein, durch das die Schrift erfüllt wird. So wurde die Auslieferung Jesu durch Judas schon beim letzten Mahl (13,27) „doppelt charakterisiert: einmal durch die Aussage, daß nach diesem Bissen der Satan von Judas Besitz ergriff, sodann durch Jesu Aufforderung: ‚Was du tust, das tu alsbald!‘ Durch beides ist die Tat aus dem Bereich menschlichen, psychologischen Handelns hinausgehoben. Hier handelt nicht ein Mensch; hier handelt der Satan selbst, der Gegenspieler Gottes und des Offenbarers. Und doch zeigt sich auch hier die abgründige Nichtigkeit dieses Gegenspielers, dessen scheinhaftes Sein nur die Empörung des Nichts ist. Sofern sein Handeln in die Geschichte des Offenbarers eingreift, ist es von diesem selbst angeordnet“.

Ton Veerkamp¹²²¹ übersetzt Johannes 17,12 folgendermaßen:

Als ich mit ihnen war,
habe ich sie bewahrt mit dem NAMEN, den du mir gegeben hast,
ich habe sie behütet.
Und niemand von ihnen ist abtrünnig geworden,
nur der Abtrünnige,
damit die Schrift erfüllt werde.

Jesus blickt also darauf zurück, dass er seine „Schüler mit dem NAMEN“, den Gott ihm gegeben hatte, „bewahrt“ hat. Es ist dieser NAME der Befreiung aus dem Sklavenhaus, der die Schüler bewahrt und sie

somit davor „behütet“, dass sie den Weg des „Abtrünnigen“, der sich der Weltordnung verschrieben hatte, gehen würden.

Diese Wiedergabe von *hyios tēs apōleias* mit „der Abtrünnige“, die den Versionen von Wengst und Thyen eine dritte hinzufügt, begründet Veerkamp in seiner [Anm. 491 zur Übersetzung von Johannes 17,12](#) folgendermaßen:

Im Nestle/Aland findet sich hier der Seitenverweis „Jesaja 57,4“. Ist dies tatsächlich der Hintergrund, dann steht *hyios tēs apōleias* für *jilde-fescha*‘, „Söh-

1220 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 368.

1221 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 1.15.19 (Veerkamp 2021, 352 und 357-358; 2015, 127 und 2007, 75-76), und [Anm. 491 zur Übersetzung von Johannes 17,12](#) (Veerkamp 2021, 352; 2015, 126).

ne der Abtrünnigkeit“, also „Abtrünnige“. Wenn der Seitenverweis 2 Thessalonicher 2,3 sachdienlich ist, dann kann es sich nicht um Judas Iskariot handeln, sondern um Rom, sobald es sich eindeutig als Antigott offenbart. Hier, in Johannes 17,12, geht es eindeutig um „einen aus den Zwölf“; in 2 Thessalonicher 2,3 geht es um den Abtrünnigen überhaupt. Judas ist der Handlanger, der Abtrünnige in 2 Thessalonicher ist „der Göttliche“ (*hoti estin theos*, V.4) und so „Antigott“ (*antikeimenos*), *anti* in der Bedeutung „statt“: Der Göttliche setzt sich an Gottes Statt.

Damit beurteilt Veerkamp die Parallelstelle 2. Thessalonicher 2,3 ähnlich wie Thyen unter Berufung auf Moloney: Dort kann nicht von Judas, dem Schüler Jesu, selbst die Rede sein, aber doch von dem, der von ihm Besitz ergriffen hat. Anders als Thyen und Moloney sieht Veerkamp in dieser antigöttlichen Gestalt, die sich selbst zu Gott macht, jedoch nicht den außerweltlich-dämonischen Teufel, sondern die sehr diesseitige satanisch-diabolische Macht des römischen Imperiums mit dem vergotteten Kaiser an ihrer Spitze.

In meinen Augen führt allerdings Veerkamps Übersetzung von *apollymi* als „abtrünnig werden“ und *hyios tēs apōleias* als „Abtrünniger“ zu Problemen, weil Johannes 18,9 sich auf diesen Vers zurückbezieht und *apollymi* dort „verloren- oder zugrundegehen“ bedeuten muss. Daher würde ich bei der semitischen Formulierung „Sohn des Verderbens“ bleiben. Auch eine solche Übersetzung ist sehr gut auf Jesaja 57,4 zu beziehen. Das Wortfeld *apollymi* scheint beide Seiten einer gegen den Gott der Befreiung rebellierenden Haltung bezeichnen zu können: sowohl das Übertreten von Gottes Geboten als auch das daraus resultierende Verderben, Zugrunde- oder Verlorengehen des Übertreters. Außerdem kann es neben dem passiven Verloren- oder Zugrundegehen auch das aktive Zerstören oder Verlorengehen-Lassen meinen.

Johannes 17,13-16: Jesu Freude in den Seinen, die *in*, aber nicht *von* der Weltordnung sind, und ihre Bewahrung vor dem Bösen

17,13 Nun aber komme ich zu dir,
und dies rede ich in der Welt,
auf dass meine Freude in ihnen vollkommen sei.

17,14 Ich habe ihnen dein Wort gegeben,
und die Welt hasst sie;
denn sie sind nicht von der Welt,
wie auch ich nicht von der Welt bin.

17,15 Ich bitte nicht,
dass du sie aus der Welt nimmst,
sondern dass du sie bewahrst vor dem Bösen.

17,16 Sie sind nicht von der Welt,
wie auch ich nicht von der Welt bin.

[19. Dezember 2022] In Vers 13 wiederholt sich Jesus Klaus Wengst zufolge erneut, indem er sagt (W471f.):

„Jetzt komme ich zu Dir.“ Er betont hier das Ende seiner leiblichen Gegenwart bei seinen Schülern und damit auch das Ende der Zeit, in der er sie bewahrt und behütet hat. So bereitet er die Bitten in diesem Abschnitt vor. Doch zuvor benennt er ein Ziel seines Betens. Wenn er dieses Beten als ein Reden „in der Welt“ bezeichnet, bringt er damit zum Ausdruck, dass er das Gebet zwar „im Übergang“, aber eben doch noch „in der Welt“ vor den Ohren der Schüler spricht.

Was aber ist nun das Ziel der nun folgenden Bitten? Es besteht, wie Jesus sagt, darin (W472),

„dass sie meine Freude in ganzer Fülle unter sich haben“. Seine Freude besteht darin, dass er den Auftrag erfüllt, dass er dabei „nicht allein“ ist (vgl. 16,32), sondern Gottes „Hier bin ich“ ihn bis zuletzt begleitet. An dieser Freude partizipieren sie, indem sie in dem dadurch eröffneten Raum des Glaubens gehalten werden und sich darin aufhalten, was ein bestimmtes Verhalten impliziert (vgl. 15,11; 16,24)

Den wieder „auf sein Wirken“ zurückblickenden Satz Jesu in Vers 14: „Ich gab ihnen Dein Wort“, versteht Wengst so, dass „das Spezifische eben seines Wortes“ darin bestand,

dass er es ihnen als Gottes Wort gab. Der Sache nach – und im Wortlaut ähnlich – hatte er das schon in V. 8 gesagt. Jetzt hebt er in der Fortsetzung einen Aspekt hervor, der die folgenden Bitten weiter vorbereitet: „Aber die Welt hat sie gehasst, weil sie nicht von der Welt sind, wie ich nicht von der Welt bin.“ Auch das ist Wiederaufnahme von bereits Gesagtem (vgl. 15,18f.) Die Orientierung am Wort Jesu als Wort Gottes lässt seine Schülerschaft nicht mehr „von der Welt“ sein. Gerade dadurch, dass sie Jesu Wort als Gottes Wort annimmt und sie sich so zu Jesus bekennt, in dem Gott sein „Hier bin ich“ spricht, fordert sie es heraus, dass die sie umgebende Welt sich von ihr distanziert. Das wird als feindlich erfahren und hier als Hass zusammengefasst.

Wieder drückt sich Wengst hier sehr vorsichtig aus, weil er die Jesu Schülerschaft „umgebende Welt“, die „sich von ihr distanziert“, ja vor allem als die Mehrheit der jüdischen Gemeinde voraussetzt, die Jesus als den Messias ablehnt. Die Feindschaft einer auf Gewalt gegründeten Weltordnung, die in der Gestalt des Römischen Weltreichs dem Gott Israels grundsätzlich entgegensteht, kommt an dieser Stelle nicht in seinen Blick.

Wie auch immer die Welt mit ihrem Hass zu verstehen ist, es ist diese Situation, auf die sich Jesu in Vers 15 formulierte Bitte bezieht,

in der Jesus zunächst sagt, was nicht geschehen soll: „Ich bitte nicht, dass Du sie aus der Welt wegnehmen mögest.“ Sie aus der Welt wegzunehmen, würde bedeuten, dass Gott sie sterben ließe und sie durch den Tod zu sich nähme.

Dazu verweist Wengst (Anm. 208) auf folgende von Schlatter angeführte rabbinische Stelle:¹²²²

Wie der Besitzer eines Feigenbaumes weiß, wann es Zeit ist, die Früchte zu pflücken, „so weiß der Heilige, gesegnet er, wann die Zeit ist, die Gerechten aus der Welt zu nehmen; und er nimmt sie.“ Aber er tut es eben erst, wenn die Zeit dafür reif ist. Bis dahin ist ihr Ort in der Welt – als Zeugen Gottes.

Weiter argumentiert Wengst (W472):

Die Unterschiedenheit von der Welt, die bedrängende Erfahrungen zur Folge hat, könnte – um diese Erfahrungen nicht machen zu müssen – den Wunsch nach völliger Geschiedenheit von ihr hervorrufen. Aber Jesu Schülerschaft hat ihren Ort nicht jenseits der Welt, sondern in ihr. Nicht anders als Israel ist sie Zeuge Gottes vor der Welt.

Die letzten beiden Sätze, die so plausibel daherkommen, geben mir allerdings zu denken. Die christliche Kirche versteht ihr Zeugnis vor der Welt schon sehr bald als Weltmission, um alle Völker zum Glauben an Jesus zu bekehren. Eine solche Völkermission sieht Wengst nur insofern kritisch, als die Kirche in ihrem Zuge nicht nur in Konkurrenz zum Judentum tritt, sondern dieses sogar beerben und letztlich als neues Gottesvolk ersetzen will. Außer Acht bleibt in Wengsts letztem Satz, dass Israel sich kaum in der Weise als „Zeuge Gottes vor der Welt“ verstand, dass es alle Menschen zum Judentum bekehren wollte. Den vorletzten Satz wiederum hat eher das Judentum ernst genommen, indem es den Glauben an das Kommen einer Weltzeit des Friedens für Israel inmitten der Völker auf der Erde unter dem Himmel Gottes weniger eifertig mit der Hoffnung auf ein ewiges Leben in einem jenseitigen Himmel vertauscht hat. Und meine These im Anschluss an Ton Veerkamp ist eben, dass Johannes noch jüdisch-diesseitiger denkt als die heidenchristliche Kirche, die sein Evangelium zwar nicht völlig weltfremd, aber doch jenseitsorientiert umdeutete.

Die im ersten Teil von Vers 15 negativ ausgedrückte Bitte präzisiert Jesus im zweiten Teil mit den Worten: „dass Du sie vor dem Bösen bewahren mögest“. Dazu gibt Wengst Bultmann¹²²³ recht, der „meint, dass es ‚sachlich gleichgültig‘ ist, ob hier an ‚den Bösen‘ oder ‚das Böse‘ gedacht sei.“

1222 Wengst verweist auf Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes*. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 323, der dort den Traktat Berakhot aus dem Jerusalemer Talmud 2,8 (5c) zitiert. Auch Thyen wird sich auf diese Stelle beziehen, auf die ich dort mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern verweise.

1223 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 389 Anm 3. Auf ein weiteres Bultmann-Zitat in diesem Abschnitt, das Thyen anführen wird, verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Auf diese erste Bitte mit ihren beiden Seiten lässt Jesus nach Wengst in Vers 17 eine „zweite, positive Bitte“ folgen. Aber zuvor

wiederholt er noch einmal die Distanz zur Welt und die Konformität mit ihm: „Nicht von der Welt sind sie, wie ich nicht von der Welt bin.“ „Man wird diesen Satz des Evangelisten nicht als die bloße Feststellung eines Tatbestandes auffassen dürfen, sondern darin einen indirekten Zuspruch sehen müssen, den diese Gemeinde nötig hat.“¹²²⁴

Diese Deutung bleibt allerdings unzureichend, indem Wengst wiederum darauf verzichtet, genauer zu klären, was hier überhaupt mit „Welt“ gemeint sein soll.

Hartwig Thyen meint zu Vers 13 einleitend (T695), dass Jesus mit „dem ,jetzt aber bin ich unterwegs zu dir‘ ... das *ouketi* {nicht mehr} von V. 11 wieder“ aufnimmt. Indem Thyen die Worte *nyn de pros se erchomai* {wörtlich: jetzt aber komme ich zu dir} mit der an eine normale Ortsveränderung auf einer Reise erinnernden Vokabel „unterwegs sein“ übersetzt, leistet er dem Missverständnis Vorschub, hier könne es sich tatsächlich um einen räumlich zu begreifenden Übergang Jesu von der Erde in den Himmel Gottes handeln und nicht um eine bildhafte Aussage über den Weggang Jesu aus der irdischen Vorfindlichkeit in die Verborgenheit Gottes.

In der anschließenden Wendung: „*tauta lalō en tō kosmō hina echōsin tēn charan tēn emēn peplērōmenēn en heautois* {dies rede ich in der Welt, damit sie an meiner Freude vollkommen teilhaben}“ findet es Thyen

nicht klar, worauf sich die Wendung, *diese (Dinge) sage ich in der Welt*, bezieht. Bezieht sie sich unmittelbar auf Jesu aktuelles Beten, so daß er auch hier als der seiner Erhörung stets Gewisse allein *um seiner Jünger willen*, die ihn umgeben, zum Vater betet, so wie er am Grab des Lazarus gebetet hatte: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich weiß jedoch, daß du mich alle Zeit erhörst. Aber um der Leute willen, die hier stehen, bete ich, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast“? Eine derart volksmissionarische Geste ist jedoch für Jesu langes Gebet zum Vater schwer vorstellbar.

Stattdessen neigt Thyen unter Berufung auf Lindars¹²²⁵ dazu,

die Wendung *tauta lalō en tō kosmō* {dieses sage ich in der Welt} ... auf Jesu gesamtes abschiedliches Reden zu seinen Jüngern zu beziehen, zumal die Rede von seiner vollendeten Freude ja gewiß nicht zufällig eine Wiederaufnahme des in 15,11 und 16,24 Gesagten ist.

Zum folgenden Vers 14: „Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und der Kosmos hat sie mit seinem Haß verfolgt, weil sie nicht (mehr) aus der Welt sind, so wie auch ich

1224 So zitiert Wengst Ernst Haenchen, Das Johannesevangelium, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 506.

1225 Thyen beruft sich auf Barnabas Lindars, The Gospel of John, NCBC, London 1972, 526.

nicht aus der Welt bin“, beschränkt sich Thyen auf die lapidare Bemerkung, dass auch er sich dieser „auf den gesamten Abschied zurückblickenden Interpretation fügt“ und dass der letzte Nebensatz in einigen wenigen Handschriften fehlt.

Auch „die gesamten V. 15 u. 16“ fehlen in manchen Handschriften, aber Thyen sieht „in diesen Auslassungen keinen ernsthaften Grund“, diese Verse als später hinzugefügt zu betrachten, denn „keinesfalls darf Jesu Wort fehlen, daß er den Vater nicht darum bitte, die Seinen aus der Welt zu entrücken, sondern allein darum, daß er sie in der Welt vor dem Bösen bewahre“. Thyen sieht ja in Vers 15 (T695f.)

ein absichtsvolles Spiel mit der matthäischen Schlußbitte des Vater-Unser. Da diese Bitte vor dem Hintergrund des die Jünger treffenden aktiven Hasses der Welt ergeht (V. 14), wird man *ek tou ponērou* {vor dem Bösem} als den Genitiv des maskulinen Nomens *ho ponēros* {der Böse} begreifen müssen, das im Evangelium nur hier erscheint. Wie in 1Joh 2,13f; 3,12 und 5,18f ist das Nomen synonym mit *ho archōn tou kosmou toutou* {der Fürst dieser Welt} und mit *ho Satanas* {der Satan}, der nach 13,27 von Judas Besitz ergriffen hatte ...

Nach Schlatter [323] und Bultmann [389] entspricht (T696) „das verneinte *airein ek tou kosmou* {aus der Welt heben, wegnehmen}“ ebenso wie „das erbetene *tērein ek tou ponērou* {vor dem Bösen bewahren} rabbinischem Sprachgebrauch“:

Bultmanns Erklärung, daß es für Johannes „zum Wesen der Kirche gehört ... *innerhalb* der Welt eschatologische, entweltlichte Gemeinde zu sein“, ist nur dann richtig, wenn man zugleich bedenkt, daß solcher *Entweltlichung* der Jünger Jesu mit ihrer *Sendung in die Welt* als seine Zeugen (20,21) ihre neue Zuwendung zur Welt und deren Wahrnehmung als die von Gott geliebte Schöpfung korrespondieren muß. Doch daß Jesu Bitte, Gott möge die Seinen nicht aus der Welt nehmen, sondern sie vielmehr in der Welt vor dem Bösen bewahren, ausdrücklich und polemisch „gegen die urchristliche Naherwartung des Endes und die Sehnsucht nach der glorreichen Parusie {Wiederkunft Jesu}“ gerichtet sein soll, wie Bultmann [ebd.] urteilt, vermögen wir ihr nicht zu entnehmen. Denn Gottes *airein* {Wegnehmen} der Gerechten aus der Welt hat mit dem Parusiegeschehen nichts zu tun, sondern bezieht sich in Analogie zum bevorstehenden Kreuzestod Jesu auf das individuelle Sterben Einzelner. „Sie aus der Welt wegzunehmen, würde bedeuten, daß Gott sie sterben ließe und sie durch den Tod zu sich nähme“ {so Wengst, siehe oben}.

Auch daraus, dass „die Parusie Jesu in Joh 17 nicht thematisiert wird, weil es um Schicksal und Bestimmung der in der Welt zurückbleibenden Jünger Jesu geht“, lässt sich nach Thyen

eine Polemik gegen die urchristliche Parusieerwartung nicht konstruieren. Gottes Liebe zum *kosmos* und daß er seinen Sohn nicht dazu in die Welt gesandt hat, daß er sie verurteile, sondern vielmehr dazu, daß der *kosmos* durch ihn erlöst werde (3,16f), darf über solchen Spekulationen nicht vergessen werden.

Ton Veerkamp¹²²⁶ hat über Jesu Kommen zum VATER bereits grundsätzlich gesagt, dass damit sein Weggang in die Verborgenheit Gottes gemeint ist. Obwohl er in diesem Sinne nicht mehr dem *kosmos*, also der Weltordnung, unterworfen ist, kann er nur *im kosmos*, dem seine Schüler weiterhin unterworfen bleiben, die Worte von Vers 13 im Blick auf sie formulieren:

Jetzt: komme ich zu dir,
und das rede ich noch unter der Weltordnung,
damit sie meine Freude voll und ganz in sich selber haben.

Die Wendung „das rede ich“ bezieht sich dabei nach Veerkamp auf die eben erwähnte Bewahrung mit dem NAMEN. Durch diese hat er sie

davor „behütet“, dass sie den Weg des „Abtrünnigen“, der sich der Weltordnung verschrieben hatte, gehen würden. Das ist eine vollkommene Freude, wie die von 16,11f.: dass Israel die Unfruchtbarkeit Israels genommen worden ist: „Freudige Mutter von Kindern“, Psalm 113,9.

Dieser „vollkommenen Freude gegenüber“ steht nun nach Vers 14

die hasserfüllte Bekämpfung der Schüler durch die Weltordnung, weil diese weiß, dass die reine Existenz einer messianischen Gemeinde für sie eine nicht hinzunehmende Widerrede ist.

Die Wendung *ek tou kosmou*, die in Vers 14 zwei Mal auftaucht: „denn sie sind nicht von der Weltordnung, so wie ich nicht von der Weltordnung bin“, hatte Veerkamp schon in seiner [Anm. 487 zur Übersetzung von Johannes 17,6](#) mit den Worten „ihr“, nämlich der Weltordnung, „nicht mehr gehörend“, umschrieben. In seiner [Anm. 492 zur Übersetzung von Johannes 17,14](#) fügt er hinzu:

Die Verse 14-16 haben schon viele Rätsel aufgegeben. P66 lässt die letzten zwei Zeilen von 17,14 einfach weg, 17,15-16 wird wieder von anderen Handschriften weggelassen: diesen waren die Wiederholungen einfach zu viel; Bultmann hatte schon früh Vorgänger.

Mit der letzten Bemerkung spielt Veerkamp auf die exegetischen Zerteilungen und Streichungen an, die besonders dieser neuzeitliche Exeget im Johannestext vornimmt. Er selbst meint, dass vielleicht doch gerade „das Staccato ‚nicht von der Weltordnung her‘ wichtig“ ist, „denn gerade das muss eingeschränkt werden.“

Zur ersten Hälfte von Vers 15 betont Veerkamp noch deutlicher als Wengst und Thyen, dass hier eine Konzentration auf außerweltlich-jenseitige Zukunftshoffnungen abgelehnt wird:

1226 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 1 und 19-21 (Veerkamp 2021, 352 und 358; 2015, 127 und 2007, 76-77), und [Anm. 487 zur Übersetzung von Johannes 17,6](#) sowie [Anm. 492 zur Übersetzung von Johannes 17,14](#) (Veerkamp 351-352; 2015, 124.126).

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.

Die Bitte am Schluss von Vers 15 ist nach Veerkamp genau vor dem Hintergrund dieser zu erwartenden hasserfüllten Verfolgung durch die Weltordnung zu deuten, der sich die messianische Gemeinde keinesfalls anpassen darf, wie Vers 16 nochmals hervorhebt:

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.

Die Worte *hina tērēsēs autous ek tou ponērou* übersetzt Veerkamp mit: „dass du sie bewahrst vor dem Übel“, womit er darauf verzichtet, dieses Übel als den Bösen zu personifizieren und mit dem *archōn tou kosmou*, dem Herrscher dieser Weltordnung, oder sogar einem außerweltlichen Satan zu identifizieren.

Johannes 17,17-19: Die Heiligung der in die Weltordnung Gesandten in der Treue

17,17 Heilige sie in der Wahrheit;
dein Wort ist die Wahrheit.

17,18 Wie du mich gesandt hast in die Welt,
so habe auch ich sie in die Welt gesandt.

17,19 Ich heilige mich selbst für sie,
auf dass auch sie geheiligt seien in der Wahrheit.

[20. Dezember 2022] Die „Bitte um Heiligung“ in Vers 17 (W472) nennt Klaus Wengst mit Theodor Zahn¹²²⁷ „die positive Kehrseite“ seiner Bitte um Bewahrung seiner Schülerschaft vor dem Bösen (W472f.):

1227 Thyen zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 612.

In 10,36 hat Jesus festgestellt, dass der Vater ihn geheiligt, d. h. für sich aussondert und beansprucht habe. Nun bittet er ihn darum, seine Schüler zu heiligen. Gott soll sie also „gleichsam als heiligen Besitz ganz für sich beanspruchen und sich zusprechen“.¹²²⁸ Das aber heißt für sie – und für die das Evangelium Lesenden und Hörenden –, sich als von Gott Beanspruchte zu verstehen und sich auch wirklich in Anspruch nehmen zu lassen.

Dass (W473) nach „der biblisch-jüdischen Tradition ... Gott **Israel als ihm heiliges Volk**“ beansprucht, wozu Wengst auf 2. Mose 19,6 und 3. Mose 11,44f. sowie 19,2 verweist, „wird im Midrasch¹²²⁹ breit ausgeführt“:

Aus dem Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk ergibt sich, dass Israel Gottes Repräsentant, Gottes Zeuge in der Welt ist. Das hat, wie der Schluss des Midrasch deutlich macht, ethische Implikationen: „Der Heilige, gesegnet er, sprach zu ihnen: ‚Wenn ihr euch bewährt, werdet ihr ‚Gemeinde der Heiligen‘ genannt werden. Bewährt ihr euch nicht, werdet ihr ‚Frevelgemeinde‘ genannt werden (Num 14,27): *Wie lange noch (will) diese Frevelgemeinde usw.*“ Dass Israel von Gott geheiligt, beansprucht ist – diesen Anspruch gilt es zu bewähren. Solche Bewährung vollzieht sich innerhalb des alltäglichen Lebens im Tun des von Gott Gebotenen. Das findet seinen wohl stärksten Ausdruck in dem relativ oft begegnenden Segensspruch: „Gesegnet (der Ewige, unser Gott, der König der Welt), der uns durch seine Gebote geheiligt und uns geboten hat“, das und das zu tun (vgl. z. B. Sof 14,4; 20,6).

Zu dieser „jüdischen Tradition“ steht Jesu Bitte: „Heilige sie durch die Wahrheit! Dein Wort ist Wahrheit“, Wengst zufolge „nicht im Gegensatz, sondern in Entsprechung“:

Die ethische Dimension war schon in der Bitte von V. 15 um Bewahrung vor dem Bösen hervorgetreten. Die Heiligung durchs Wort kann nicht der Heiligung durch die Gebote entgegengestellt werden – sind doch die Gebote Gottes gebietendes Wort. „Und die Schrift darf nicht aufgelöst werden“, betonte Jesus in 10,35. Mit den Aussagen, dass die Heiligung „durch die Wahrheit“ geschehen soll und dass Gottes Wort Wahrheit ist, wird auf Stellen aus Ps 119 angespielt, der ein einziges langes Loblied auf Gottes gebietendes Wort ist, auf seine Wegweisung, auf die Tora. In Ps 119,142 heißt es: „*Deine Gerechtigkeit ist Rechtsnorm auf immer und Deine Tora ist Wahrheit*“ und in Ps 119, 160: „*Dein Wort ist Wahrheit von Anfang an und auf immer bestimmt Deine Gerechtigkeit alles Recht*“.

1228 So zitiert Wengst Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 419.

1229 Wengst zitiert „TanB Qedoschim 2 (36b-37a)“ nach: Midrasch Tanchuma B, übersetzt v. Hans Bietenhard, Bern u. a. 1980 (Band 1), 1982 (Band 2). Die am Schluss genannte Abkürzung „Sof“ bezieht sich auf den Traktat der Schriftgelehrten „Masechet Soferim“.

In diesem Zusammenhang erinnert Wengst daran,

dass das hebräische Wort für „Wahrheit“ (*emét*) in den Bedeutungsbereich von „Verlässlichkeit“ und „Treue“ hineinspielt. Gott bewahrheitet sich in der Verlässlichkeit seines Wortes; er hält Wort und erweist sich so als treu. Im Evangelium ist das Wort Gottes mit dem Wort Jesu verbunden. Hier liegt alles daran, dass dem Wort Jesu die Verlässlichkeit des Wortes Gottes zukommt. Aber sein Wort steht nicht dem Wort der Schrift entgegen oder ersetzt es gar – wie ja auch die Kirche einige Zeit später die jüdische Bibel nicht durch Schriften aus der ihr spezifischen Tradition ersetzt, sondern um sie ergänzt hat.

Mit Vers 18 beginnt nach Wengst ein neuer Abschnitt, in dem ein Rückblick etwas betrifft (W473f.), was

zur erzählten Zeit noch gar nicht geschehen ist, sondern erst geschehen wird: die Sendung der Schüler (V. 18), und zum anderen etwas, das sich gerade zu vollziehen beginnt: die Hingabe Jesu in den Tod für seine Schüler (V. 19). So ist vorbereitet, dass in der Bitte der Blick ausdrücklich über die Schüler hinausgeht und diejenigen einbezieht, die ihre Sendung gewinnen wird. Sie werden in V. 20 in der Einleitung zur Bitte genannt. Deren Inhalt – das einmütige Zusammenwirken – nimmt das Ziel der in V. 11 formulierten Bitte auf, wobei sich als Ziel der jetzigen Bitte eine Perspektive auf die Welt auftut (V. 21) Die V. 18-21 erweisen sich so als eine zusammengehörige und sinnvolle Einheit.

Trotz dieses Gliederungsvorschlages halte ich es für sinnvoll, den Vers 18 gemeinsam mit den ihn umschließenden Versen 17 und 19 über die Heiligung in einem engeren Zusammenhang zu sehen.

An der Aussage Jesu (W474) in Vers 18: „Wie Du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in die Welt gesandt“, ist für Wengst nicht überraschend, „dass nun nach der Bitte um Heiligung der Schüler ihre Sendung angesprochen wird“, denn auch Jesu „Heiligung durch Gott“ war in 10,36 „unmittelbar mit seiner Sendung in die Welt verbunden“. Da anders als (Anm. 215) die „synoptischen Evangelien“ (Matthäus 10,1-42; Markus 6,7-13; Lukas 9,1-6 und 10,1-16) das Johannesevangelium bisher nicht erzählt hat (W474), „sie ausgesandt zu haben“, überrascht nun doch, dass Jesus dies „in einer Form der Vergangenheit sagt“. Er nimmt vorweg, dass er sie als „der auferweckte Gekreuzigte“ senden wird (20,21):

Wie die Sendung Jesu selbst erfolgt auch die Sendung seiner Schüler „in die Welt“. Es kann also nicht um die Pflege und Kultivierung religiöser Bedürfnisse im abgeschlossenen Zirkel gehen. Der Schülerschaft Jesu ist die Welt als Ort zur Ausführung ihres Auftrags angewiesen. Darin ist ein Doppeltes enthalten: Ihre Sendung wird nicht konfliktfrei verlaufen; dennoch darf sie den Bezug auf die Welt nicht aus den Augen verlieren. Dass dabei die Alternative von „Hass“ oder „Glauben“ nicht allein das Feld beherrschen muss, wird sich bei der Besprechung des Schlusses von V. 21 zeigen.

Mit den Worten: „Und für sie heilige ich mich, auf dass auch sie in Wahrheit Geheiligte seien“, geht Jesus in Vers 19 „auf die Heiligung der Schüler als Voraussetzung ihrer Sendung“ ein, so wie er selbst „für seine Sendung dadurch qualifiziert war, dass Gott ihn ‚geheiligt‘, für sich beansprucht hatte“. Indem „dieses Sich-Heiligen Jesu für andere erfolgt“, kann es nach Schnackenburg¹²³⁰ „kaum einen Zweifel daran“ geben, dass dabei „an Jesu Hingabe in den Tod gedacht ist“. Seine Heiligung (W475) „für sie“ lässt Wengst zufolge anklingen,

was bisher im Evangelium zur positiven Wirkung seines Todes ausgeführt wurde. Die sich auf das hier ausgesprochene Wort einlassen, sind „schon rein“ (15,3), sind geheiligt, damit aber auch qualifiziert und beansprucht, entsprechend zu leben und zu wirken. Dass sie „in Wahrheit Geheiligte“ genannt werden, nimmt entweder auf, was in der Bitte in V. 17 gesagt war, oder vergewissert, dass durch Jesus wirksame Heiligung gegeben ist.

Durch den Zusammenhang zwischen Heiligung und Sendung sind nach Hartwig Thyen (T696) bereits die Verse 17 und 18 eng aufeinander bezogen:

Wie der Vater Jesus geheiligt hat, um ihn in die Welt zu senden (10,36), so bittet Jesus nun den Vater, auch seine Jünger zu heiligen, damit er, so wie der Vater ihn in die Welt gesandt hat, nun auch sie in die Welt entsenden kann. Durch ihre Heiligung bewahrt der Vater die Jünger dadurch vor dem Bösen, daß er sie zu seinem unveräußerlichen Eigentum macht. Das erbetene Heiligen wird als ein solches *en tē alētheia* {in der Wahrheit} beschrieben. Und diese Wahrheit wird ihrerseits mit dem Worte Gottes identifiziert: *ho logos hosos alētheia estin* {dein Wort ist Wahrheit}.

Durch ein Zitat von Schlatter¹²³¹ lässt Thyen erkennen, dass er die Bedeutung von *alētheia* in diesem Zusammenhang durch ihren Gegensatz zur Lüge definiert sieht:

„Die Frage, wie der Jünger der Lüge entgehe und Gottes Eigentum werde, findet ihre Beantwortung dadurch, daß es ein Wort Gottes gibt, das er hören und bewahren kann“. In Ps 119,142 erklärt der Beter: *hē dikaiosynē sou dikaiosynē eis ton aiōna, kai ho nomos sou alētheia* {Deine Gerechtigkeit ist eine ewige Gerechtigkeit, und dein Gesetz ist Wahrheit}...

Unter Berufung auf Wengst, den ich oben bereits entsprechend zitiert habe, betont Thyen weiter (T696f.):

Daß der Heiligung durch das *Wort* nicht die Heiligung durch die in der jüdischen Tradition immer wieder genannten *Gebote*, die doch Gottes gebietendes Wort sind, entgegengestellt werden kann, weil nach 10,35 die Schrift doch

1230 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 212, und verweist auf seine Auslegung [von Johannes 10,17f.](#)

1231 Thyen zitiert Adolf Schlatter, Der Evangelist Johannes, Stuttgart 4. Auflage 1975, 323.

nicht aufgelöst werden darf, betont Wengst völlig zu Recht. Denn da es ja die Schrift ist, die für Jesus zeugt, „liegt alles daran, daß dem Wort Jesu die Verlässlichkeit des Wortes Gottes zukommt“.

Zu Vers 19 (T697) weist Thyen darauf hin, dass die Selbstheiligung Jesu „in unserem Evangelium nur hier begegnet“: „Und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit“:

Die LXX gibt das hebräische *qadasch* (zum Opfer oder zum Priester weihen) in der Regel durch *hagiazō* wieder. So bezeichnet das Verbum etwa in Ex 13,2 und Deut 15,19 die Weihe aller erstgeborenen Lämmer zum Opfer und in Ex 28,41 die Priesterweihe.

Von da aus schließt sich Thyen in einer Auseinandersetzung mit den Auslegungen von Thüsing, Dibelius und Bauer der Interpretation von Bultmann¹²³² an:

Bultmann erklärt, auch wenn es an sich richtig sei, „daß Jesu Selbstopfer das priesterliche Opfer ersetzt“, bestimme V. 19 ihn doch schwerlich als Priester und Opfer zugleich wie Hebr 9,11-14 (so aber Thüsing [92]). Wohl begreife Dibelius [182] das *hagiazēin* {heiligen} zu Recht vom Sendungsgedanken her, „falsch aber ist es, dadurch den Opfergedanken auszuschließen; beides ist für Joh eine Einheit; für ihn beginnt die Passion schon mit der Fleischwerdung“ [Bultmann 391, vgl. 344f]. Im Zusammenhang mit der vorausgestellten Hingabe-Formel *hyper autōn* {für sie}, die dem Leser aus dem Spiel mit den traditionellen Abendmahlsworten Jesu in 6,51 und überhaupt aus den synoptischen Prätexten, aus den Reden vom guten Hirten (10,11.15-18) und vom Weinstock (15,13) sowie aus dem unfreiwillig prophetischen Wort des Kaiaphas (11,51f) bereits geläufig ist, kann Jesu ‚Selbstheiligung‘ nichts anderes bedeuten, als dies, daß er als das Lamm Gottes die Sünden der Welt trägt (1,29) und sein Fleisch hingibt für deren Leben (6,51), daß er sein Leben (*psychē*) für seine Schafe gibt (10,11; vgl. 10,15.17f), daß er nicht allein für das Volk (Israel), sondern auch für alle in der Welt zerstreuten Gotteskinder stirbt (11,51f), und daß er in der denkbar größten Liebe sein Leben hingibt für seine Freunde (15,13). Bultmann verweist dazu auf die schon von Bauer [205] zitierte Passage aus der Catene 373,31 des Chrysostomos: *ti estin: hagiazō emauton? Prospherō soi thysian. hai de thysiai pasai hagiai legontai; kai kyriōs hagia ta tō*

1232 Thyen setzt sich auseinander mit Wilhelm Thüsing, Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebets Joh 17. Die Welt der Bibel 14, Düsseldorf 1962, Martin Dibelius, Joh 15,13: Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums, in: Festschrift für Adolf Deissmann, Tübingen 1927, 168-186 (= Ders., Botschaft und Geschichte Bd. I, Tübingen 1953, 204-220), Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, und Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986. Auf die jeweiligen Einzelzitate verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

theō {Was heißt: Ich heilige mich selbst? Ich bringe dir ein Opfer. Alle Opfer aber werden heilig genannt; und dem Herren entsprechend heilig diejenigen für Gott}. Doch Bauer übersieht die am Herrenmahl haftende Bedeutung des dem *egō hagiazō emauton* {ich heilige mich selbst} vorangestellten *hyper autōn* {für sie} und postuliert für alle Vorkommen von *hagiazein* {heiligen} einschließlich seines singulären reflexiven Gebrauchs in unserem V. 19 „ein einheitliches Verständnis“. Er vermeidet den Gedanken des Opfers, so daß aus V. 19 in seiner Übersetzung die hochmythologische Aussage wird: „Zu ihrem Besten gehe ich zur Göttlichkeit ein, damit auch sie selbst wahrhaft göttlichen Wesens seien“ [Bauer 206f]. Mit Chrysostomos, Bultmann und den meisten Kommentatoren vermögen wir darum das *hagiazō emauton* {ich heilige mich selbst} nur in dem Sinne zu begreifen, daß Jesus hier von seinem Selbstopfer für die Seinen spricht.

Diese Auslegung legt Thyen zufolge weiterhin nahe, dass „die Opfer-Bedeutung“ auch „mit dem gleichen *hagiazein* {heiligen}“, das er „als den Zweck seiner Selbstheiligung erbittet, damit auch sie wahrhaft Geheiligte seien“, verbunden sein könnte [so Thüsing 92]:

Hinsichtlich des Partizips *hēgiasmenoi* {Geheiligte} denkt Bultmann [392] ähnlich wie Thüsing: „Es hätte wohl auch gesagt werden können: ‚damit auch sie sich heiligen füreinander‘. Und zweifellos schließt die Sendung der Gemeinde in die Welt (V. 18) auch die Forderung der Opferbereitschaft in der Nachfolge Jesu ein“; vgl. 15,12f.

Was Thyen in diesem Zusammenhang mit dem Stichwort „Opfer“ verbindet, erläutert er (T698) mit einem Zitat von Johannes Fischer,¹²³³ der in seinen Augen „die hermeneutische {auslegende} Bedeutung der Übertragung der biblischen Sühnopfer-Rituale auf den Kreuzestod Jesu einleuchtend erklärt“ hat:

Er zeigt nämlich, daß, wie schon in den biblischen Sühnopfer-Ritualen, „der eigentliche Gehalt der zunächst so befremdlichen Deutung dieses Todes als Sühnopfer in einer *hermeneutischen Anweisung* (besteht, in der Anweisung) ..., nämlich, daß wir uns in diesem Tod so erkennen sollen, wie wir von Gott darin erkannt sind. Alles kommt also darauf an zu verstehen, daß der Glaube an den Sühnopfertod Christi kein theoretischer Glaube an eine irgendwie außerhalb seiner selbst sich vollziehende Wirkung dieses Todes ist, sondern praktischer Glaube, der die soteriologische {rettende} Wirkung des Kreuzes Christi dadurch selbst vollzieht, daß er den Glaubenden in das neue Gottesverhältnis hineinstellt, in dem eben dieser sich vor Gott erkennt, wie er erkannt ist“.

1233 Thyen zitiert Johannes Fischer, *Glaube als Erkenntnis*, BevTH 105, München 1989, 84, und verweist weiter auf 76ff.

Offen muss nach Thyen bleiben (T697), „ob das artikellose *en alētheia* {in Wahrheit}“ am Ende von Vers 19 „im Gegensatz zu dem artikulierten in V. 17 adverbial im Sinne von *alēthōs* {wahrhaftig} gebraucht ist [Bultmann 391f] oder ob es wegen des engen Zusammenhangs mit V. 17 im Vollsinn wie dort verstanden sein will“.

Ton Veerkamp¹²³⁴ übersetzt die Verse 17 bis 19, indem er *alētheia* mit „Treue“ wiedergibt:

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!

In seiner [Anm. 493 zur Übersetzung von Johannes 17,17](#) erläutert er im Jahr 2015, warum er von der üblichen Wiedergabe von *alētheia* mit „Wahrheit“ abweicht:

„Heilige sie in der (durch die) Wahrheit, dein Wort ist (die) Wahrheit“ wird übersetzt (Luther, Becker, Schulz, Wilckens, Zürcher Bibel usw.). Aber gerade die fast hoffnungslose Lage dieser winzigen Gruppe aus Israel unter den römischen Verhältnissen ohne den Schutz der Synagoge zeigt, dass es weniger um die Wahrheit Gottes als vielmehr um seine Treue zu diesem Israel geht. „Heilige sie“: dieser Imperativ hat als Hintergrund Leviticus 19,2 u.ä. Gott ist der *meqadischkhem*, „der euch Heiligende“, und die Schüler dementsprechend *mequdaschim be-ʾemeth*, „Geheiligte durch die Treue“. Die Kombination *qadosch*, „heilig“, und *ʾemeth*, „Treue“, kommt, soweit ich sehe, in der Schrift so nicht vor.

In seiner Auslegung im Jahr 2007 bezieht Veerkamp diese Heiligung der Schüler Jesu durch die Treue des Gottes Israels auf ihre Sendung in die Weltordnung. Dass dabei das hier geforderte „Leben (zwar unter, aber nicht bestimmt von den Bedingungen der Weltordnung)“ ein „heiliges Leben“ genannt wird, 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 wahr,

1234 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 1 und 21-26 (Veerkamp 2021, 353 und 358-359; 2015, 127 und 2007, 77-78), und [Anm. 493 zur Übersetzung von Johannes 17,17](#) (Veerkamp 2021, 353; 2015, 126).

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-ʾemeth*) hat also Leviticus 19,2 als Hintergrund. Gott ist *meqadischkhem*, der euch *Heiligende*, und die Schüler sind dementsprechend *mequdaschim be-ʾemeth*, „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.

Anders als Wengst und Thyen begreift Veerkamp also das Stichwort der „Heiligung“ nicht allein als eine ethisch-religiöse Kategorie, sondern vor allem als gesellschaftlich-politische Herausforderung für Israel und seine führenden Kreise. Dieses politische Verständnis des Wortes *hagiazēin* {heiligen} setzt Veerkamp auch für die jüdisch-messianische Gruppe um Johannes am Ende des 1. Jahrhunderts voraus:

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.

Diese Sicht der Dinge erlaubt es Veerkamp, den Unterschied der Messianisten um Johannes von der jüdischen Mehrheit seiner Zeit genauer ins Auge zu fassen:

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 ʾemeth* – „Die Hauptsache deiner Rede ist die Treue {übliche Übersetzung: Dein Wort ist Wahrheit}!“ 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 ʾemeth*. 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).

Dennoch verabschiedet sich Johannes keineswegs vollständig von der Tora und erst recht nicht von der Treue des Gottes Israels; beide erfüllen und bewähren sich vielmehr im Wirken des Messias Jesus bis hin zu seinem Aufsteigen zum VATER in seiner Lebenshingabe:

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*.

Dass dieses „neue Gebot“ keinesfalls die Tora ersetzen soll (Anm. 501), sondern dass eine „unlösliche Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Gebot“ besteht, hat ein „Schüler des Johannes“ im 1. Johannesbrief 2,7-8 zu beschreiben versucht. Ton Veerkamp¹²³⁵ übersetzt diese Verse folgendermaßen:

2,7 Ihr, denen euch Solidarität erwiesen ist,
ich schreibe euch kein neues Gebot,
sondern ein Gebot von alters her,
das ihr hattet von Anfang an.
Das Gebot von alters her ist die Rede, die ihr gehört habt.
2,8 Wiederum ein neues Gebot schreibe ich.
Was vertrauenswürdig bei Ihm ist, ist es auch bei euch:
dass die Finsternis abgeschafft wird,
und das vertrauenswürdige Licht bereits scheint.

In seiner Auslegung des 1. Johannesbriefs erläutert Veerkamp auch, wie dort die Abschaffung der Finsternis in der Nachfolge des Messias Jesus vorzustellen ist, und zwar auch [42] in Abgrenzung von einer zur Zeit dieses Briefes massiv um sich greifenden „Feindschaft gegen alles Jüdische, das von einem Messias Jesus nichts hält“, und [40] die diesen jüdischen Brüdern mit Hass begegnet (1. Johannes 2,9-11) [41]:

Wie lebt man „im Licht“ oder „in der Finsternis“? Für jüdische Menschen kann es nur ein Leben geben: das Wahren der Gebote. Im Zentrum stehen die Begriffe Treue („Gottes“) und Solidarität („Gottes“). Die Halacha, der Gang durch das Leben, ist durch dieses Zentrum orientiert: Eine vertrauenswürdige Lebensweise, so heißt es dann konkret, sei ein Leben in der Solidarität. Das sei nichts neues, sondern das sei das „Gebot von alters her“. Neu aber ist die Lage: Die Finsternis wird abgeschafft, das Licht der Treue fängt zu scheinen an. Die Solidarität ist ein Gebot von alters her, Dtn 6,4f und Lev 19,18. Die Seele aller Gebote ist die Solidarität des „Gottes“ Israels mit seinem Volk und diese Solidarität zeigt sich überhaupt, „erfüllt“, in der Solidarität unter den Menschen.

1235 Ton Veerkamp, *Weltordnung und Solidarität oder Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung des ersten Johannesbriefes und Kommentar*, in: Texte & Kontexte 71/72 (1996), 38. Auf weitere Zitate aus dieser Auslegung verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

Eine so verstandene Solidarität wird nach Johannes ermöglicht, indem der Messias Jesus mit seinem Tod am Kreuz die Inspiration der Treue des Gottes Israels seinen Schülern übergibt (Johannes 19,30 und 20,22), damit sie seine *agapē* leben können.

Johannes 17,20-21: Jesu Bitte, dass alle zukünftig ihm Vertrauenden eins werden und auch der *kosmos* zum Vertrauen kommt

17,20 Ich bitte aber nicht allein für sie,
sondern auch für die,
die durch ihr Wort an mich glauben werden,

17,21 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.

[21. Dezember 2022] Die „neue Bitte“ in den Versen 20-21 leitet Jesus Klaus Wengst zufolge (W475) ein, „indem er sagt, dass er bitte und für wen er bitte“. Nunmehr werden „die das Evangelium Lesenden und Hörenden“ nicht nur „implizit mit einbezogen“, sondern „auch ausdrücklich in den Blick genommen“:

„Nicht für diese allein bitte ich jedoch, sondern auch für diejenigen, die durch ihr Wort an mich glauben.“ Der erste Teil der Bitte wiederholt in V. 11 Gesagtes: „auf dass sie alle einmütig zusammenwirken“. Die jetzt gemachte Betonung „alle“ lässt sich von daher verstehen, dass in der Einleitung zur Bitte über die Schüler Jesu hinaus die späteren Glaubenden in den Blick kommen. So geht es bei diesem einmütigen Zusammenwirken nicht nur horizontal um die in derselben Generation Lebenden, sondern auch um eine Wirk-Einheit durch die Generationen hindurch. Das aber heißt für die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde: Sie hat es zu gewärtigen, dass in ihr einmütiges Zusammenwirken die ihr vorangegangenen Generationen einbezogen sind. Sie, die Toten, sind aus der „Gemeinschaft der Heiligen“ nicht ausgeschlossen. Sie kommen zur Wirkung und wirken mit den Lebenden zusammen in deren Eingedenken – indem sie von diesen nicht vergessen, sondern erinnert werden.

Dass Wengst hier die Blickrichtung noch einmal umkehrt, indem er die „Gemeinschaft der Heiligen“ auch auf die „Toten“ der „vorangegangenen Generationen“ bezieht, passt zur Perspektive der rückblickenden Interpretation eines Theologen der christlichen Kirche, kommt aber nicht im Johannes-Text selbst zum Ausdruck.

Wieder übersetzt Wengst die Wendung *hen ōsin* {wörtlich: eins seien} mit „einmütig zusammenwirken“. Dieses war in Vers 11

damit begründet worden, „wie wir“ – Jesus und der von ihm angeredete Vater – „einmütig zusammenwirken“. Ähnlich heißt es jetzt in einer Parenthese: „wie Du, Vater, bei mir bist und ich bei Dir bin“. Auch das erinnert an schon Gesagtes (10,38; 14,10f.). Demnach ist Gott so bei Jesus, dass er in dessen Handeln zum Zuge kommt; und indem Gott in Jesu Handeln zum Zuge kommt, ist Jesus bei Gott. Darüber hinaus hieß es in 14,20, dass Jesu Schüler bei ihm seien. Das bedeutete, dass in ihrem Wirken Jesus zum Zuge komme, sein Werk sich in dem ihren auswirke. Nach dem zweiten Teil der Bitte, „auf dass auch sie bei uns seien“, soll die Gemeinde so ins Wirken Gottes durch Jesus hineingezogen werden, dass es in ihrem Leben und Handeln nach außen drängt, sich „äußert“. Das stützt die Annahme, dass es nicht um eine Wesenseinheit geht, sondern um ein gemeinsames Wirken.

Dazu verweist Wengst (Anm. 218) auf Calvins¹²³⁶ Kritik an vielen

„der Väter“, die „diesen Worten die kurze Erklärung gegeben (haben), Christus sei eins mit dem Vater, weil er ewiger Gott sei; doch haben sie sich durch ihren Kampf gegen die Arianer dazu hinreißen lassen, klare Sätze zu verdrehen und ihnen so einen ganz anderen Sinn abzugewinnen. Christus wollte aber etwas ganz anderes, als uns zu Grübeleien über seine verborgene Gottheit anzuregen“.

Alles Reden im Johannesevangelium über die Einheit Jesu mit dem Vater und ihre Einheit mit der Gemeinde läuft also auf folgenden schlichten Satz hinaus (W475):

Die Einheit ist vorgegeben im Handeln Gottes in Jesus; sie äußert sich und wird darin sichtbar, dass sich dieses Handeln Gottes im Handeln der Gemeinde auswirkt.

Wie ist aber der „dritte Teil der Bitte“ in Vers 21 zu verstehen: „auf dass die Welt glaube, dass Du mich gesandt hast“? Es war schon gesagt worden, dass die „in die Welt gesandte Schülerschaft Jesu ... in ihrem Wirken auf die Welt bezogen“ bleibt und „sich nicht abschotten“ darf, aber Wengst bezweifelt, dass man „diese Zielbestimmung“ so wie Blank¹²³⁷ verstehen darf (W475f.):

„Die Einheit der Gemeinde ist etwas so Überzeugendes und Wunderbares, daß die ‚Welt‘ dadurch zum Glauben an Jesus gebracht werden kann.“ Dass der Hauptsatz in dieser Weise als Feststellung formuliert werden kann und darf, erscheint doch sehr fraglich. Im Nebensatz besteht zwischen der Formulierung von Blank und der des Textes eine kleine Differenz. Blank spricht vom „Glauben an Jesus“, der Text hat an dieser Stelle: „glauben, dass [...]“. Gewiss gibt es im Johannesevangelium viele Stellen, wo das „Glauben, dass [...]“ ein

1236 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 422.

1237 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 2, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 281.

„Glauben an [...]“ einschließt. Aber ist das ein notwendiger Zusammenhang? Muss das auch an dieser Stelle so sein? Der Umstand, dass die späteren Glaubenden ausdrücklich in den Blick genommen werden und von ihnen „die Welt“, die „glauben möge, dass [...]“, unterschieden wird, eröffnet jenseits der Alternative „Glaube oder Hass“ eine andere Möglichkeit des Verstehens. Das Leben und Handeln der Gemeinde möge auf Außenstehende einen solchen Eindruck machen, der sie zu der Annahme führt, dass da etwas „dran“ sei.

In den abschließenden Sätzen zu dieser Argumentation macht Wengst noch einmal sein Interesse deutlich, das er hier verfolgt, und er legt offen, dass er das Stichwort *kosmos* in diesem Zusammenhang vor allem als eine „jüdische Welt“ begreift:

Die tatsächlich gebrauchte Formulierung: „glauben, dass Du mich gesandt hast“, ergibt besonders dann einen Sinn, wenn „die Welt“ eine jüdische ist. Das sich aus Gottes Handeln in Jesus ergebende Wirken der Gemeinde soll so sein, dass Juden – ohne „an Jesus“ zu glauben – es erkennen und akzeptieren können, dass Menschen, die durch Jesus an Gott glauben, damit an keinen anderen Gott glauben als an Israels Gott.

Das ist eine im Blick auf den interreligiösen Dialog sympathische Interpretation, die aber in dieser Form sicher über die ursprünglichen Erwartungen des Johannes und seiner jüdisch-messianischen Gruppierung hinausgeht. Gerade weil sie das rabbinische Judentum noch nicht als fremdreligiöses Gegenüber betrachtete, fiel ihre Kritik an dessen Ablehnung des Messias Jesus um so schärfer aus, so dass eine abgestufte Erwartung, zwar vielleicht nicht selbst an Jesus zu glauben, aber doch irgendwie seine Sendung von Gott anzuerkennen, für sie gar nicht in Frage kommen konnte. Hinzu kommt die Frage, ob hier wirklich die „jüdische Welt“ oder nicht vielmehr doch die römische Weltordnung im Blick ist.

Hartwig Thyen (T698) betont zu Vers 20, in dem Jesus nicht nur „für die verbliebenen Elf, die bei ihm sind, sondern auch für die ... den Vater“ anruft, „die nach seinem Weggang durch deren Wort an ihn glauben werden“, dass in ihm „das zeitlose und die Christen aller künftigen Generationen einschließende präsentische Partizip *pisteuontōn* {Glaubende}“ auf die am Ende stehende Wendung *eis eme* {an mich} bezogen werden muss.

Mit drei *hina*-Sätzen wird sodann in Vers 21 beschrieben, wozu das „Zeugnis der Jünger an die künftigen Glaubenden“ ergehen muss, nämlich

damit (*hina*) sie alle Eines seien, so wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, und damit (*hina*) auch sie in uns seien, damit (*hina*) die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“. Zu den drei *hina*-Sätzen erklärt Bauer¹²³⁸ treffend, daß die ersten beiden koordiniert seien, während der Dritte die „bezweckte Folge“ des in den beiden ersten erbetenen Zustandes angebe.

1238 Thyen zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 206.

Anders als Bultmann,¹²³⁹ der auf Grund „seiner Textumstellungen und seiner dadurch bedingten Auslegung von Joh 17, sowohl *vor* 13,34f als auch *vor* 15,9ff“, fragen muss, „warum von der Einheit der Liebe, wie sie in 1Joh als Konsequenz des Glaubens entwickelt wird, hier nicht die Rede ist“, vermisst Thyen „hier die Rede von der Einheit in der Liebe nicht“, denn er vermag ja „für Bultmanns Rearrangement keine überzeugenden Gründe zu erkennen“. Er sieht vielmehr umgekehrt (T699) im

wechselseitigen In-Sein des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater sowie der Glaubenden in ihnen beiden, und in der nachdrücklichen Wiederaufnahme des Stichwortes der Liebe in V. 23 Züge, die den Leser an bereits in 13,34f und 15,9ff Gesagtes erinnern sollen. Denn nicht darum geht es hier, sondern darum, daß dieses wechselseitige In-Sein das bleibende Zeugnis ist, das die Welt zu dem Glauben führen soll, daß Gott Jesus gesandt hat. Insofern ist Jesu Gebet für die Gemeinde und ihr in der Einheit von Vater und Sohn begründetes Einssein „zugleich auch eine Fürbitte für die Welt, in der die Gemeinde, wie schon V. 18 sagte, ihre Aufgabe hat“ [Bultmann 394].

Für Thyen stellt also die Aussage, dass „die Welt“ zum Glauben an die Sendung Jesu durch Gott geführt werden soll, keinerlei Problem dar, indem das Wort *kosmos* als die Menschenwelt aller Völker offenbar als das Missionsfeld der zukünftigen Gemeinde Jesu zu begreifen sein soll.

Nach Ton Veerkamp¹²⁴⁰ verlässt Johannes in Vers 20

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 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.

In seiner [Anm. 494 zur Übersetzung von Johannes 17,21](#) weist Veerkamp darauf hin, dass „die großen Codices Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi rescriptus und viele andere Handschriften“ in Vers 21 ein weiteres *hen* {eins} eingefügt haben, so dass der Anfang des Verses so zu übersetzen wäre (die Hervorhebung stammt von mir):

1239 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 393. Auf ein zweites Bultmann-Zitat verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1240 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 1 und 27-30 (Veerkamp 2021, 353 und 359-360; 2015, 127 und 2007, 78), und [Anm. 494 zur Übersetzung von Johannes 17,21](#) (Veerkamp 353; 2015, 126).

damit alle eins werden:
so wie du, VATER, mit mir und ich mit dir,
damit sie mit uns **eins** sind...

Veerkamp fährt in seiner Erläuterung fort:

... aber nicht weniger überzeugend ist die Weglassung durch P66, den Vaticanus und den Codex Bezae sowie einige andere. Nestle/Aland entscheidet sich für die Weglassung, weil der Zusatz ein Versuch der textlichen Harmonisierung zu sein scheint. Jedoch wird so eine theologische Auseinandersetzung geführt. Die Hersteller etwa des Codex Vaticanus dürften davor zurückgeschreckt sein, die „Einheit“ zwischen Gott und dem Messias mit einer „Einheit“ der Schüler „und uns“ gleichzusetzen.

Die Fortsetzung von Vers 21 ist in den Augen von Veerkamp, der das Wort *kosmos* in diesem Zusammenhang mit der römischen Weltordnung identifiziert,

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.

Kann das aber von Johannes als eine reale Perspektive angenommen worden sein? Nach Veerkamp ist das tatsächlich vorstellbar, indem er auf eine biblische Zukunftshoffnung verweist, die er im dritten Teil des Jesajabuchs findet:

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.

Anders als Wengst bezieht Veerkamp das Wort *kosmos* also nicht auf eine jüdische Welt, die wenigstens zur Anerkennung der Sendung Jesu, wenn schon nicht zum

Glauben an ihn bereit sein wird, und auch nicht wie Thyen auf die Menschenwelt als allgemeines Missionsfeld der Gemeinde Jesu, sondern auf eine prinzipiell dem Gott Israels gegenüber feindlich eingestellte Weltordnung, die durch die Praxis der in der messianischen Gemeinde geübten *agapē*, einer tatkräftigen solidarischen Liebe, angetrieben durch die Inspiration der Treue des Gottes Israels, ihre Gewalt- und Ausbeutungsstrukturen vollständig aufgeben kann – eine wahrhaft unglaubliche und bis heute nicht eingelöste Perspektive, an der gerade deswegen festzuhalten ist.

Johannes 17,22-24: Jesu Ehre für die Seinen, damit sie eins sind und der *kosmos*, der selbst verworfen ist, die Solidarität des VATERS mit Jesus und den Seinen erkennt

17,22 Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben,
die du mir gegeben hast,
auf dass sie eins seien,
wie wir eins sind,

17,23 ich in ihnen und du in mir,
auf dass sie vollkommen eins seien
und die Welt erkenne,
dass du mich gesandt hast
und sie liebst,
wie du mich liebst.

17,24 Vater, ich will,
dass, wo ich bin,
auch die bei mir seien,
die du mir gegeben hast,
damit sie meine Herrlichkeit sehen,
die du mir gegeben hast;
denn du hast mich geliebt,
ehe die Welt gegründet war.

[22. Dezember 2022] Nach Klaus Wengst (W476) enthalten die Verse 22-24 „mit der letzten Bitte ... fast ausschließlich Motive und Aussagen, die bisher im Evangelium – und besonders in den Abschiedsreden und in diesem Gebet – schon begegnet sind“. Eigenartig findet es Wengst, „dass das, was nach dem Beginn des Rückblicks {in Vers 22} Jesus seinen Schülern gegeben hat – die ihm seinerseits von Gott gegebene Herrlichkeit –, schließlich {in Vers 24} als Ziel der Bitte erscheint“, denn damit sind „Voraussetzung und Ziel identisch“, woraus er den Schluss zieht: „Was immer schon als ‚gegeben‘ vorausgesetzt werden darf, muss doch immer wieder erst noch erstrebt und gewonnen werden.“

Aber wie deutet Wengst überhaupt die den Seinen übergebene *doxa*, von der Jesus in Vers 22 sagt: „Und die Herrlichkeit, die Du mir gabst, gab ich ihnen“? Jesus,

der im Blick auf seinen Tod um Verherrlichung gebeten hatte (V. 1.5), hat seinerseits Gott verherrlicht (V. 4), Gottes Namen bekannt gemacht (V. 6), Gottes Wort weitergegeben (V. 14) und damit auch die ihm gegebene „Herrlichkeit“, die ihm erwiesene „Ehre“. Wer sich auf das von ihm ausgehende ansprechende Wort einlässt, weiß sich von ihm „geehrt“.

Dieses Geehrtsein deutet Wengst mit einer Formulierung von Chibici-Revneanu¹²⁴¹ (W476f.):

Den so Glaubenden ist „Ehre“, ist „Herrlichkeit“ gegeben „als ‚Gesandten des Gesandten‘“. Begründet ist das in der „Stunde“, die in den Abschiedsreden ständig im Blick ist: Jesus, dem gerade als Gekreuzigten das Gewicht Gottes zukommt, hat in seinem Wirken Gott alles Gewicht, ihm allein die Ehre gegeben. Als Ziel dessen erscheint noch einmal, „auf dass sie einmütig zusammenwirken wie wir“. Das Wirken Jesu gegenüber seiner Schülerschaft hat deren gemeinsames Wirken zum Ziel.

Die besondere Art der Beauftragung der Schülerschaft Jesu, die hier angesprochen wird (Anm. 222), erläutert Chibici-Revneanu [292f.] folgendermaßen:

„Die Weitergabe des Sendungsauftrages vollzieht sich nicht wie die Weitergabe einer Stafette beim Staffellauf (d. h. so, dass Jesus seinen Auftrag mit dessen Übergang an die Jünger völlig aus der Hand gegeben hätte), sondern als Hineinnahme in die *dóxa* und den Sendungsauftrag des Gebenden“.

Den Satz (W477), „auf dass sie einmütig zusammenwirken wie wir“, führt Jesus in Vers 23 weiter aus:

„Ich bei ihnen und Du bei mir.“ Wie Gott bei Jesus, so kommt Jesus bei seiner Schülerschaft zum Zuge, „auf dass ihr einmütiges Zusammenwirken vollendet sei“. „Wenn die Einheit Gabe des in der Gemeinde gegenwärtigen Christus ist, dann besagt dies auch, daß die Gemeinde ihre Einheit nicht als feste Größe je schon hat, sondern daß sie zugleich unterwegs zur Einheit ist, unterwegs zur vollendeten, vollkommenen Einheit.“¹²⁴²

Von entscheidender Bedeutung ist nun aber nach Wengst, dass das „gemeinsame Wirken der Schülerschaft Jesu, ihre so verstandene Einheit, ... kein Selbstzweck“ ist, sondern „eine weitergehende Perspektive“ erhält:

„auf dass die Welt erkenne, dass Du mich gesandt und sie, die Du mir gabst, geliebt hast, wie Du mich geliebt hast“. Statt von „glauben“ ist jetzt von „er-

1241 Wengst zitiert Nicole Chibici-Revneanu, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der *dóxa* im Johannesevangelium*, Tübingen 2007, 292. Auf einer weiteres Zitat von ihr verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1242 So zitiert Wengst Josef Blank, *Das Evangelium nach Johannes 2*, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 282, und verweist auf ein weiteres Zitat auf derselben Seite: „Einheit ist nach Johannes bei des: gegenwärtige Gabe und bleibendes Ziel aller Glaubenden.“

kennen“ die Rede. Daran zeigt sich, „daß die beiden Verben einander wechselseitig so interpretieren, daß der Glaube als *verstehender* und das Erkennen als *glaubendes* erscheinen“ {so Thyen 699}. Der Gegenstand des Erkennens ist nicht nur die Aussage von der Sendung Jesu durch Gott, sondern auch die von der Liebe Gottes zu Jesus und dessen Schülerschaft.

Dieses Erkennen der Welt wurde unter den Exegeten sehr unterschiedlich ausgelegt. Wengst erwähnt einerseits Bultmanns¹²⁴³ Auslegung, „sich für ihn (den ‚Offenbarer‘) zu entscheiden“, was der Gemeinde zugehörig macht“, andererseits aber Beckers¹²⁴⁴ Deutung im Sinne einer „Einsicht in die eigene Verlorenheit“, indem er (Anm. 226) an gleicher Stelle schreibt, die Welt werde „erkennen, wie Jesu Sendung an ihr vorbei sich als Liebe der Seinen realisiert“. Diese Deutung kann Becker nach Wengst aber „nur durchführen, indem er V. 20f. als einen Nachtrag von anderer Hand ausscheidet“.

Nach Wengst ist aber auch (W477)

hier ist ein anderes Verständnis möglich, das die im Text gewährte Unterschiedenheit der Welt von der Gemeinde beachtet und doch nicht die Welt durch Ummünzen der positiven Aussage in eine negative für verloren erklärt. Das Wirken der Gemeinde soll die außerhalb ihrer lebenden Menschen positiv beeindrucken. Wiederum ist deutlich, dass sich diese Möglichkeit dann nahelegt, wenn die vom Text vorausgesetzte „Welt“ eine jüdische ist: Sie möge aus dem Leben und Handeln der Gemeinde schließen können, dass Gottes Liebe auch Jesus und den Seinen gilt.

In Vers 24 spricht schließlich

Jesus seinen „letzten Willen“ als Bitte an Gott aus: „Vater, von dem, was Du mir gabst, will ich, dass – wo ich bin – auch jene bei mir sind.“ Noch einmal taucht das in diesem Gebet schon mehrfach aufgenommene Motiv von der Gemeinde als „Gegebenheit“ Gottes auf. Vor allem aber klingt das Thema der Nachfolge an. Da zu sein, wo Jesus ist, bezeichnete nach 12,26 und 14,3f. die Nachfolge. Sie ist der Ort bleibender Verbundenheit mit Jesus.

Zum „Ziel der Bitte um die bleibende Verbundenheit mit seiner Schülerschaft, die sich in der Nachfolge vollzieht“, betont Wengst nochmals, dass „Johannes Jesus hier fast identisch mit V. 22 von der ‚Herrlichkeit, die Du mir gabst‘, sprechen lässt“ (W477f.) und darum „an keine andere als dort“ denkt:

1243 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 397. Auf weitere Bultmann-Zitate in diesem Abschnitt verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

1244 Wengst zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium des Johannes, ÖTBK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 628 sowie 617 und 628.

„auf dass sie meine Herrlichkeit sehen, die Du mir gabst“. ... Wer sich auf die Nachfolge Jesu einlässt – und das wird nur tun, wem Jesus seine „Herrlichkeit gegeben“ hat, wem er „(ge)wichtig“ geworden ist –, wird schon merken, dass das eine „herrliche“ Sache, eine Sache von Gewicht ist. Ausgangspunkt und Ziel sind identisch. Was Jesus seiner Schülerschaft gab, wird nicht ihr Besitz, sondern ist je und je zu ergreifen. Es ist Voraussetzung – Vor-Gabe – ihres Wirkens und also auch ihrer Einheit, die als schon gegeben im einmütigen Zusammenwirken je und je immer wieder gewonnen werden muss. Sie ist kein Zustand, sondern ein Prozess.

Diese Worte klingen theologisch richtig, üben jedoch auf mich denselben Reiz aus, den die Lektüre weiter Teile des Johannesevangeliums früher bei mir bewirkte: gährende Langeweile durch eine Vielzahl aufeinander bezogener Begriffe und Bilder, die alle mehr oder weniger verschwommen das Gleiche auszusagen schienen. Ob das mehr als religiöses Wortgeklänge ist, müsste sich in kirchlicher Praxis erweisen. Für die Exegese wichtiger ist, ob bereits Johannes das überhaupt so gemeint haben mag. Denn obwohl Wengst auf die Grundbedeutung „Gewichtigsein“ des Wortes *doxa*, hebräisch: *kavod*, Bezug nimmt, lässt er außer Acht, dass mit diesem Wort die Ehre des Gottes Israels bezeichnet wurde, die ganz und gar auf das Leben und die Befreiung seines Volkes Israel ausgerichtet bleibt, was ein Exeget wie Wengst, der doch von der bleibenden Erwählung Israels durch Gott überzeugt ist, durchaus in Betracht ziehen könnte, zumal (W478) der „abschließende Begründungssatz“ auf diesen Gott noch einmal ausdrücklich zu sprechen kommt. Dieser „verankert“ nämlich „Jesu Herrlichkeit in Gottes Liebe zu ihm“:

„weil Du mich vor Anfang der Welt geliebt hast“ ... Was ihm – gerade als dem in den Tod am Kreuz Gehenden – Gewicht gibt, hat er allein von Gott her, der auch in diesem elenden Tod an ihm festhält. Wenn von dieser Liebe Gottes zu Jesus gilt, dass sie schon „vor Anfang der Welt“ bestand, wird sie damit als unumstößlich herausgestellt.

Damit wird das, was Jesus „Gewicht gibt“, in ziemlich allgemeiner Weise auf die „Liebe Gottes“ bezogen, die trotz Jesu Tod „unumstößlich“ bleibt, ohne allerdings zu fragen, welches konkrete Ziel diese Liebe Gottes nach wie vor im Auge hat: den Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens für Israel inmitten der Völker.

Hartwig Thyen (T699) sieht die Verse 22-23 in „nahezu völliger Parallelität“ zu den Versen 20-21 formuliert. Sie „variieren“ das dort

über das *pisteuein* {Glauben} Gesagte ... unter dem Stichwort der *doxa* {Herrlichkeit}. Wieder wird hier, nachdem in zwei koordinierten *hina*-Sätzen das vollendete Einssein der Christen erbeten wurde, als dessen Zweck formuliert: *hina ginōskē ho kosmos hoti sy me apestēilas kai ēgapēsas autous kathōs eme ēgapēsas* {damit die Welt erkenne, dass Du mich gesandt und sie, die Du mir gabst, geliebt hast, wie Du mich geliebt hast}. War dort von dem *Glauben an*

Jesus derer die Rede, die durch das Wort seiner Jünger zu ihm finden sollten, und von ihrem Einssein in Jesus und dem Vater, damit die Welt *glaube*, daß Gott ihn gesandt hat, so heißt es nun, daß Jesus *ihnen (autois)* die Herrlichkeit gegeben habe, die der Vater ihm verliehen hat, damit die Welt *erkenne*, daß der Vater ihn gesandt und sie mit der gleichen Liebe wie den Sohn geliebt hat.

Da mit „den *autois* die durch das Zeugnis der Jünger zu Jesus Gekommenen“ gemeint sein müssen, spricht „Jesus hier wiederum als der bereits zum Vater Erhöhte“ mit einem Satz im „Perfekt“, das „als zeitloses verstanden“ werden muss, von der Herrlichkeit, die er ihnen gegeben hat.

Darauf, dass die parallel verwendeten Verben „*pisteuein* und *ginōskein* in den beiden Fügungen ... einander wechselseitig so interpretieren, daß der Glaube als *verstehender* und das Erkennen als *glaubendes* erscheinen“ muss, hatte Wengst unter Bezug auf diese Stelle bei Thyen bereits hingewiesen. Weiter schreibt Thyen:

Wir kennen diese Konstellation von Glauben und Erkennen aus 6,68f. Da hatte Jesus, als alle anderen ihn verlassen hatten, die Zwölf gefragt, ob sie denn auch weggehen wollten, und Petrus hatte ihm die Gegenfrage gestellt: „Herr, wohin sollten wir denn gehen?“ Und dann hatte er als der Sprecher der Zwölf bekannt: „Du hast doch Worte des ewigen Lebens, und wir haben *geglaubt und erkannt*, daß du der Heilige Gottes bist“.

Indem Thyen dieses „Glauben und Erkennen“ als das letzte Ziel „der Sendung Jesu“ in den beiden Satzgefügen der Verse 20-21 bzw. 22-23 auf den *kosmos* bezieht, meint er mit diesem *kosmos* ausdrücklich „alle künftigen Christen“:

Wie damals das Petrusbekenntnis schon die österliche Gabe des Heiligen Geistes voraussetzte, so setzt nun die Weitergabe der Herrlichkeit, die der Vater Jesus verliehen hatte, an alle künftigen Christen auch deren Begabung mit dem Heiligen Geist voraus. Unter dem Geleit des Geistes sollen sie zur völligen Einheit gelangen (*hina ōsin teteleiōmenoi eis hen*). Das heißt, daß nicht nur Glauben und Erkennen einander wechselseitig interpretieren, sondern daß ebenso auch die vom Geist gewirkte Gabe des Glaubens und diejenige der Herrlichkeit einander entsprechen (s. o. zu 7,39).

Eine auf diese Weise in eine religiös-dogmatische Begrifflichkeit eingebaute *doxa*, „Herrlichkeit“, ist natürlich himmelweit entfernt davon, noch auf irgendeine Weise von der Ehre des Gottes Israels her verstanden zu werden, die mit Israels Befreiung statt mit der Einheit der späteren Christenheit in Verbindung gebracht werden könnte. Dementsprechend fragt sich Thyen weiter, wie diese christliche Einheit denn bewirkt werden kann. Bultmann [392ff.] gibt er darin Recht, dass (T699f.)

die Einheit der Gemeinde in der Einheit von Vater und Sohn und in Wort und Glauben ihren Grund hat und nicht „in natürlichen oder weltgeschichtlichen Gegebenheiten“, und daß sie auch „nicht durch Organisation, durch Institutio-

nen oder Dogmen hergestellt werden“ kann, daß sie also eine eschatologische und keine empirische Größe ist... Wenn er dann aber erklärt, solche Gestalten und Institutionen könnten „echte Einheit höchstens bezeugen, sie ... aber auch vortäuschen“, so erscheint uns darin die Formulierung „höchstens bezeugen“ doch entschieden zu schwach. Denn nicht zu irgendeinem Selbstzweck, sondern zu solchem Zeugnis vor dem *kosmos* ist die Gemeinde eigens berufen, darin besteht ihre *doxa* und an ihrer allen *sichtbaren* Praxis der Liebe zueinander soll doch jeder erkennen, daß sie Jesu Jünger sind (13,34f). Sind auch Glaube, Liebe und Hoffnung der Christen gewiß noch defizitär, so sind sie dennoch sichtbare *sēmeia* {Zeichen} und sollen es sein, damit die Welt dadurch zum Glauben finde, wie seine Jünger aufgrund der vielen Zeichen, die Jesus vor ihnen getan hat, geglaubt und erkannt haben, daß er der messianische Gottessohn ist (20,30f).

Nach Thyen (T700) ist, was Johannes Fischer „in kritischer Aufnahme der altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre über die beiden Erkenntnis-Einstellungen dem Christus gegenüber ausgeführt hat“, ¹²⁴⁵ daher „auch auf die Christen anwendbar“, nämlich dass

mir im anderen Christen Empirisches und Eschatologisches ungetrennt und unvermischt begegnen. Als mein Gegenüber gehört der Andere durchaus in den Zusammenhang unserer intersubjektiv erschlossenen Welt, zugleich ist er aber transsubjektiv als Träger der *doxa* Jesu und als Teilhaber an ihr bestimmt, und will als der so Bestimmte wahrgenommen und entsprechend respektiert werden.

Gegen Bultmann [394], dem doch bewusst ist, dass die Gemeinde „sich nach 13,35 in dem *allēlous agapan* {einander lieben} bezeugen soll“, wendet sich Thyen,

wenn er auf die altprotestantische Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zurückgreift und die echte Einheit der Gemeinde *unsichtbar* nennt, da sie als eschatologische „überhaupt kein weltliches Phänomen sei“. Sowenig sich der historische Mann Jesus auf das *punctum mathematicum* {nur in unendlicher Näherung erreichbarer Punkt} des „Bloßen-Daß-Seines-Gekommenseins“ reduzieren läßt, und so wenig sein Offenbarersein von Verhalten und Geschichte der konkreten Person dieses Juden aus Nazaret abstrahiert werden kann, so wenig kann von Glaube, Liebe und Hoffnung der Christen abgesehen von ihrer empirischen Existenz und Geschichte die Rede sein.

Die „abschließenden Bitten Jesu“ werden in Vers 24 durch die „erneute Vater-Anrede“ und „das dem *erōtō* {ich bitte} der vorigen Bitten gegenüber stärkere *thelō* (ich will)“ eingeleitet:

1245 Vgl. dazu Thyens Bezugnahmen auf J. Fischer in seinen Auslegungen von [Johannes 8,45-47](#), [von Johannes 10,25-30](#) und [von Johannes 17,1-5](#).

Zu dem fordernden *thelō* erklärt Bultmann [397], man dürfe es „auch nicht zu einem ‚ich möchte‘ abschwächen; der Ausdruck ist sehr kühn: Jesus, der auf Erden nichts von sich hat, sondern nur den Willen des Vaters erfüllt ..., stellt hier gleichsam eine Forderung an Gott. Es ist ein Ausdruck der Sicherheit des Glaubens, daß er als der Verherrlichte für die Seinen da ist“.

Worauf aber nun genau die Forderung Jesu zu beziehen ist, worin also konkret die Herrlichkeit besteht, die Jesu Gemeinde sehen soll, das ist offenbar gar nicht so einfach zu bestimmen, wenn man die folgende Auseinandersetzung Thyens mit entsprechenden Aussagen von Bultmann und Wengst betrachtet. Zunächst einmal geht Thyen davon aus, dass

Jesus, der hier wiederum als der bereits Erhöhte spricht, mit dem „wo ich bin“ (*hopou eimi egō*) nur sein Sein beim Vater meinen kann, und daß darum seine *doxa*, die die Seinen dort schauen sollen, nur diejenige sein kann, die er aufgrund der Liebe des Vaters schon *pro katabolēs kosmou* {vor Grundlegung der Welt} bei ihm hatte.

Damit lässt Thyen in meinen Augen aber die Frage in der Schwebe, in welcher Weise „die Seinen“ Jesu bei ihm sein können, wenn er bereits „beim Vater“ ist. Stellt er sich vor, dass sie nach ihrem Tode wie Jesus bei Gott im Himmel sind, oder blicken sie aus ihrem irdischen Leben in glaubender Verbundenheit mit ihm dorthin, wo er in der Einheit mit dem Vater lebt?

Von Bultmann [398] sagt Thyen, dass dieser es „aufgrund von Passagen wie 3,18f; 5,24f; und 11,25f“ für „ausgeschlossen“ hält, die fordernde Bitte Jesu im Sinne der „alten jüdisch-urchristlichen Eschatologie“ zu verstehen. Aber „seinem Entwurf einer rein präsentischen Eschatologie“ vermag er sie auch „nicht einzuordnen“ (T700f.):

Denn „wollte man danach V. 24 interpretieren, so würde man den paradoxen Charakter der Aussagen verkennen, die von der gegenwärtigen Schau der *doxa* {Herrlichkeit}, von der schon vollzogenen Entweltlichung der Gemeinde reden. Was die Gemeinde ist, das ist sie ja nicht in einer erfüllten gegenwärtigen Zuständlichkeit, sondern im Glauben als der ständigen Überwindung der Gegenwart, des Weltseins, in ständiger Überwindung des Anstoßes, daß die *doxa* nur an dem *sarx genomenos* {Fleischgewordenen} zu sehen ist. Aus der Zukunft lebt die Gemeinde, lebt der Glaubende; und der Sinn des Glaubens hängt daran, daß diese Zukunft nicht ein illusionärer Traum, nicht ein *futurum aeternum* {eine ewige Zukunft} ist. Daß sie sich realisiere, darauf geht die Bitte. ... (Ihr) Sinn kann also nur der sein, daß ihre Trennung von ihm eine vorläufige sein soll, daß sie nach ihrer weltlichen Existenz mit ihm vereint sein sollen. Das ‚mit ihm sein, wo er ist‘ ist etwas anderes als sein Sein ‚in ihnen‘, von dem V. 23 redete; und die Schau der *doxa*, die V. 24 meint, ist eine andere als die von 1,14. Es ist die von der Hülle der *sarx* {Fleisch} befreite *doxa*, in die er selbst eingeht und in die ihm sein ‚Diener‘ nach 12,26 folgen soll; er wird ja

nach 14,3 wiederkommen und die Seinen zu sich holen. Es ist also die Schau gemeint, von der 1Joh 3,2 sagt: *opsometha auton kathōs estin* {wir werden ihn sehen, wie er ist}“.

Nachdem sich Thyen (T701) mit der knappen Bemerkung kurz auf Wengst bezieht, er bestreite „[w]egen der mit V. 22 ‚fast identischen Formulierung‘ ..., daß in V. 24 von einer anderen *doxa* die Rede sei“, stellt Thyen im Blick auf Bultmann die Frage, ob dieser

mit seiner nahezu doketistisch {als ob Jesus nur ein Himmelswesen mit einem menschlichen Scheinleib gewesen wäre} erscheinenden Rede von der ‚Hülle der *sarx*‘ hier nicht mit seiner eigenen treffenden Auslegung des *kai ho logos sarx egeneto* {und das Wort ward Fleisch} von 1,14 in Konflikt und in gefährliche Nähe zu Käsemanns konträrer Interpretation gerät. Kann das *wir werden ihn sehen wie er ist* von 1Joh 3,2 wirklich heißen, daß da ein fleischloser Logos *gesehen* würde, einer, dessen ‚Fleischwerdung‘ nur eine Episode in der ewigen Geschichte eines *logos asarkos* {fleischlosen Logos} gewesen wäre? Trägt etwa der, dessen Schau den Jüngern hier verheißen wird, dann seine Wundmale nicht mehr, die allein ihn doch identifizierbar machen ...?

Daran anschließend beschäftigt sich Thyen sehr ausführlich mit dem von Bultmann zitierten 1. Johannesbrief, den er insgesamt „als eine Art von intertextuellem Spiel mit dem Evangelium“ ansieht, ja, er fragt sich sogar mit Overbeck,¹²⁴⁶

ob er womöglich tatsächlich keinerlei „selbständige Bedeutung“ haben sollte, weil er in seiner engen Anlehnung an das Evangelium wohl von vorneherein „nur im Zusammenhang mit diesem etwas bedeuten (sollte), etwa als begleitendes Erläuterungsschreiben“.

Und genau „das Textsegment 1Joh 2,28-3,3, aus dem Bultmann zitiert“, versteht Thyen „als eine Reinterpretation der Schlußpassage unseres Gebets Jesu zum Vater“ und übersetzt es folgendermaßen:

„Und jetzt meine Kinder, bleibt in ihm, damit wir, wenn er offenbar wird, voller Zuversicht sind und bei seiner Parusie nicht beschämt vor ihm zurückweichen müssen. Wenn ihr wißt, daß er gerecht ist, dann erkennt ihr ja auch, daß jeder, der das Gerechte tut, aus ihm geboren ist. Seht doch, welch große Liebe der Vater uns erwiesen hat, daß wir Gottes Kinder heißen dürfen und das auch sind. Deshalb kennt uns der Kosmos nicht, weil er ihn nicht kennt. Geliebte, jetzt (schon) sind wir Gottes Kinder, und es ist noch nicht offenbar; was wir sein werden. Wir sind aber gewiß, daß wir, wenn es offenbar werden wird, ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist. Und jeder der von dieser Hoffnung auf ihn erfüllt ist, der heiligt sich selbst, wie auch er heilig ist“.

1246 Thyen beruft sich auf Franz Overbeck, Das Johannesevangelium (hg. von C. A. Bernoulli), Tübingen 1911, 474).

Die Worte „*pas ho echōn tēn elpida tautēn ep' autō* {jeder der von dieser Hoffnung auf ihn erfüllt ist}“ im letzten Vers dieses Abschnitts (1. Johannes 3,3) bringen Thyen zufolge auf den Begriff, was „Bultmann in der oben zitierten Passage über das Leben der Gemeinde ‚aus der Zukunft‘ sagt, um deren Realisierung Jesus hier bittet“. Von daher gilt auch

für Johannes ... darum der Sache nach das paulinische: *tē gar elpidi esōthēmen* {denn wir sind gerettet auf Hoffnung hin} (Röm 8,24). Ohne daß Lexeme wie *elpizō* {hoffen} oder *elpis* {Hoffnung} im Evangelium vorkämen, ist auch für Johannes die gewisse Hoffnung auf die endliche Realisierung der Eschata {letzten Dinge} notwendiges und konstitutives Moment des Glaubens. ‚Gegenwärtig‘ sind die Eschata jetzt nur im Glauben und noch nicht im Schauen, ja sogar nur gegen allen Augenschein, alle Zweifel und alle Anfechtungen.

Keinesfalls darf nach Thyen (T701f.) das Gebet des Abschied nehmenden Jesus für seine ihm „*treu gebliebenen Jünger*“ und für

alle, die künftig durch ihr Wort an ihn glauben werden, ... als ein *argumentum e silentio* {stillschweigendes Argument} dafür angesehen werden, daß er darüber sein Wort vergessen hätte, er sei nicht zur Verurteilung der Welt, sondern zu ihrer Erlösung erschienen.

Gegen Stimpfle,¹²⁴⁷ der genau das am entschiedensten behauptet und „die vermeintliche ‚johanneische Gemeinde‘ als eine Sekte prädestinierter ‚Insider‘ ausmachen will und die Welt der ‚Outsider‘ vergeblich auf eine Endzeitlösung hoffen läßt“, betont Thyen, dass

Jesus ... nach V. 21 u. 23 seine Jünger eigens dazu erwählt und gesandt [hat], daß der *kosmos* durch ihr Zeugnis zum Glauben und zur Erkenntnis komme, daß er der eschatologische Gesandte des Vaters ist.

Aus diesem Grund bleibt Thyen mit Moule¹²⁴⁸ „im Blick auf die Passagen, die immer wieder für eine angeblich rein präsentische Eschatologie des Johannes herangezogen werden, der Meinung“, dass

„keine dieser bedeutungsschwangeren Verwendungen die Beibehaltung einer ‚normalen‘ Erwartung einer zukünftigen Vollendung ausschließt. Es handelt sich nicht um eine verwirklichte Eschatologie im Austausch für eine Zukunfts-

1247 Thyen bezieht sich auf Alois Stimpfle, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums*, BZNW 57, Berlin 1990, 217ff.

1248 Thyen zitiert Charles Francis Digby Moule, *The Individualism of the Fourth Gospel*, NT 5 (1962), 180, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„neither of these pregnant uses precludes the holding of a ‚normal‘ expectation of a future consummation in addition. It is not a realized eschatology in exchange for a futurist, but merely an expression of that element of the realized which inheres in any Christian eschatology“.

vision, sondern lediglich um eine Äußerung desjenigen Elements des Verwirklichten, das jeder christlichen Eschatologie innewohnt“.

In all diesen Auseinandersetzungen um das angemessene Verständnis der johanneischen Eschatologie scheint auch Thyen stillschweigend vorauszusetzen, dass Johannes sich die letzten Dinge bereits so wie die spätere christliche Kirche vorstellt, also nicht mehr wie die Propheten Israels das diesseitige Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker im Blick hat, sondern entweder diffuse Hoffnungen auf eine in weiter Ferne liegende Wiederkunft Christi, verbunden mit dem so genannten Jüngsten Gericht, oder die Erwartung eines Lebens nach dem Tod in Gottes Himmel für diejenigen, die an Jesus glauben.

Ton Veerkamps¹²⁴⁹ Auslegung von Johannes 17,22-24 setzt dagegen eine jüdisch-messianische Eschatologie voraus, derzufolge die Ehre Gottes und seines Messias Jesus in der Befreiung seines Volkes Israel besteht. Unter den Bedingungen der römischen Weltordnung ist diese Befreiung aber nur möglich, wenn diese selbst verwandelt und letzten Endes in ihrer Eigenschaft als Gewalt- und Unterdrückungsordnung abgeschafft wird. Im Zusammenhang mit Vers 21, in dem Jesus erhofft, dass „die Weltordnung vertraue, dass Du mich gesandt hast“, hatte Veerkamp bereits auf die Schriftstelle Jesaja 66,18 verwiesen, vor deren Hintergrund diese unglaubliche Aussage verständlich wird. Als Voraussetzung dafür, dass das möglich wird, nimmt Jesus in den Versen 22-23 ausdrücklich das Motiv der Ehre des Gottes Israels wieder auf und wiederholt in mehrfach betonter Weise sein Gebet um die Einheit der messianischen Gemeinde, in der sich der auf ihn vertrauende Rest Israels um ihn sammelt:

17,22 Und ich habe die Ehre, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben,
damit sie eins werden, wie wir eins sind.

17,23 Ich mit ihnen und du mit mir,
damit sie endgültig eins werden,
damit die Weltordnung erkennt,
dass du mich gesandt hast und solidarisch mit ihnen gewesen bist,
wie du auch mit mir solidarisch warst.

Eine Verwandlung der herrschenden Weltordnung bis hin zu ihrer Selbstaufgabe hängt für den johanneischen Jesus also Veerkamp zufolge

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.

1249 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 1 und 31.33-38.32 (Veerkamp 2021, 353 und 360-361; 2015, 127 und 2007, 78-80), und [Anm. 497 zur Übersetzung von Johannes 17,24](#) (Veerkamp 2021, 354; 2015, 128). Außerdem werfe ich einen Blick auf Veerkamps Übersetzung von 17,24 aus dem Jahr 2005 (Veerkamp 2005, 91, Anm. 84).

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.

Davon, dass die Weltordnung bereits unterworfen bzw. verworfen ist, handelt Veerkamp zufolge bereits der folgende Vers 24:

17,24 VATER:

Ich will, dass die, die du mir gegeben hast,
mit mir dort sein mögen, wo ich sein werde,
damit sie meine Ehre schauen, die du mir gegeben hast,
weil du mit mir solidarisch warst
vor der Verwerfung der Weltordnung.

Dieser Vers, wie Ton Veerkamp ihn auslegt, hat mir im Johannesevangelium am meisten Kopfzerbrechen bereitet, vor allem die letzte Zeile *pro katabolēs kosmou*, die Wengst (W461) mit „vor Anfang der Welt“, Thyen (T678) mit „schon vor der Grundlegung der Welt“ und die Lutherbibel 2017 mit „ehe die Welt gegründet war“, übersetzt. Veerkamp jedoch gibt diese Worte mit „vor der Verwerfung der Weltordnung“ wieder und widerspricht damit allen mir bekannten Bibelübersetzungen:

Wir haben in einer Anmerkung in der Übersetzung von 17,24 ausführlich begründet, warum wir hier „Verwerfung der Weltordnung“ und nicht „Grundlegung der Weltordnung“ schreiben. Welt ist immer konkrete Weltordnung, römisch organisierte menschliche Gesellschaft. Und diese Ordnung ist bei Johannes immer verwerflich. Das Verb *kataballein* („verwerfen“), das hinter *katabolē* steht, hat in der griechischen Fassung der Schrift ausschließlich negative Bedeutung. Johannes wählt das Wort, weil es zur Negativität der Weltordnung passt.

Die Anmerkung, auf die sich Veerkamp hier bezieht, begann in seiner Übersetzung des Johannesevangeliums aus dem Jahr 2005 mit dem Hinweis, dass in den biblischen Schriften „nicht die ‚Welt(ordnung)‘ Schöpfungswerk, ‚Gründung‘ Gottes“ ist, „sondern die Erde“. Alle weiteren damals angesprochenen Gesichtspunkte greift er in seiner [Anm. 497 zur Übersetzung von Johannes 17,24](#) aus dem Jahr 2015 wieder auf und stellt sie in einer Liste von vier Punkten zusammen. Zu fragen ist nun, ob und inwiefern seine Argumentation stichhaltig ist. Dabei beginne ich mit seinem Punkt 2, der Analyse des Verbs *kataballein*, auf das das Substantiv *katabolē* zurückzuführen ist:

2. Das zugrunde liegende Verbum *kataballein* kommt in der LXX 44mal vor; alle Stellen haben einen Hintergrund von Gewalt. Die mit *kataballein* übersetzten neun hebräischen Verben sind bis auf *laqach* (einmal) Verben der Ge-

waltanwendung {Grundbedeutung von *laqach*: nehmen}. Und sogar *laqach* kann „töten“ bedeuten, nämlich „die Seele nehmen“ (Ezechiel 33,4). Deswegen ist zu fragen, ob man die 11 *katabolē*-Stellen in den messianischen Schriften nicht alle so übersetzen müsste, dass die finstere Färbung von *katabolē* deutlich wird.

Hinzu kommt nach Veerkamp, dass auch die beiden *kataballein*-Stellen in den messianischen Schriften, unserem „Neuen Testament“, in negativem Sinn zu übersetzen sind:

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

Im Blick auf Hebräer 6,1-2 meldet sich bei mir allerdings Skepsis, wenn Veerkamp auch dort *kataballomenoi*, bezogen auf das Wort *themelion*, „Grundlegung, Fundament“, mit „verwerfen“ wiedergeben will. Nach gängigem Verständnis soll es ja umgekehrt darum gehen, über die Grundlagen der Lehre hinaus zur fortgeschrittenen Lehre zu gelangen und in diesem Zusammenhang nicht zum wiederholten Male den „Grund zu legen“. Unmöglich scheint aber auch Veerkamps Deutung nicht zu sein, über der fortgeschrittenen Lehre deren „Grundlegung“ nicht zu „verwerfen“.

Noch skeptischer betrachte ich Veerkamps Blick auf das Substantiv *katabolē* in der gesamten Bibel:

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

Hier finde ich kein überzeugendes Argument für Veerkamps Übersetzungsvorschlag. Die Makkabäerstelle muss Veerkamp missverstanden haben, denn wenn *katabolē* dort wirklich „Untergang“ bedeuten würde, wäre es die einzige Aufgabe des Architekten, der ein neues Haus baut, sich um den Abriss des alten Hauses zu kümmern, statt um die „Grundlegung“ oder den gesamten „Aufbau“ des neuen. Vielleicht wirft diese Stelle sogar Licht auf den Ursprung der Bedeutung von „Grundlegung“ für das Wort *katabolē*, denn um den Grund für ein neues Haus zu legen, muss zuvor ein altes Gebäude abgerissen werden oder es müssen Bäume gefällt, felsiger Boden geebnet werden.

Wenn die Bedeutung von „Grundlegung“ für *katabolē* aber erst einmal im Schwange war, kann sie auch im übertragenen Sinne für die Grundlegung der Welt im Sinne ihrer Schöpfung verwendet worden sein. Und genau das scheint an allen zehn neutes-

tamentlichen Stellen, einschließlich Johannes 17,24, der Fall zu sein, wo *katabolē* in Verbindung mit *pro* oder *apo* verwendet wird. In meinen Augen ist es kaum möglich, an all diesen Stellen die Bedeutung „Verwerfung der Weltordnung“ nachzuweisen.

Ebenso liegt in Hebräer 11,11 „Grundlegung des Samens“ im Sinne der Hervorbringung von Nachkommenschaft als Übersetzung für *katabolē spermatos* näher als die von Veerkamp behauptete Bedeutung „Abgang des Samens“, zumal von Abraham gar nicht die Rede ist, sondern von der entsprechenden *dynamis*, also Kraft oder Befähigung, die Sara empfing.

Dennoch bleibt ein weiteres Argument für Veerkamps Deutung von *katabolē kosmou* als der „Unterwerfung der Weltordnung“ übrig, das ich zumindest im Blick auf seine Verwendung im Johannesevangelium für überzeugend halte, nämlich einen von ihm wahrgenommenen engen Zusammenhang zwischen den beiden biblischen Stellen Jeremia 4,23 und 1. Mose 1,2. Dass dem Schöpfungshandeln des Gottes Israels ein *thohu wabohu* vorausgeht, ist Veerkamp zufolge von der Jeremia-Stelle her so zu verstehen, dass bereits die Schöpfung von Himmel und Erde als grundlegende Unterwerfung der in der Welt herrschenden Todesmächte zu begreifen ist:

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

Wie das zu begreifen ist, das erläutert Veerkamp in seiner Auslegung von 17,24 im Jahr 2007. Dazu erinnert er an den Vers 17,5, in dem schon einmal von der Ehre des Messias *pro tou ton kosmon einai* {wörtlich: vor dem ins-Sein-Kommen der Welt} die Rede war:

Bevor die Verhältnisse unter den Menschen so geordnet sind, dass sie unter ihnen leiden müssen, „bevor die Weltordnung ins Dasein kam“, 17,5, hatte der Messias die „Ehre bei Gott“ (17,5). Hier ist wieder von der „Ehre des Messias“ die Rede. Die Ehre hatte er, bevor es diese Ordnung gab, er wird sie haben, nachdem das Urteil über die Weltordnung, ihre *katabolē*, ihre Verwerfung, in Kraft getreten sein wird, und er hat die Ehre jetzt, wo das Urteil zwar gesprochen (*kekritai*, 16,11), aber nicht vollstreckt ist.

Die Frage „Warum?“, die Veerkamp im Anschluss an diese Ausführungen stellt, ist sehr berechtigt, weil diese Argumentation sehr kryptisch daherkommt. Sie ist nur verständlich, wenn wir nicht vergessen, dass der Messias Jesus nach Johannes den befreienden NAMEN des Gottes Israels nur insofern verkörpern kann, als er zugleich das Volk Israel selbst verkörpert. Die Antwort auf das „Warum?“ lautet also:

Weil der Gott Israels mit seinem Messias, seinem *bar enosch*, der „das Volk der Heiligen des Höchsten“ repräsentiert (Daniel 7,27), also mit Israel, solidarisch ist und das schon „vor der Verwerfung der Weltordnung“. Der Messias, also Israel, ist unter den herrschenden Bedingungen der Weltordnung nicht ehrlos und würdelos. Vielmehr ist die Stunde gekommen, wo der Messias, und mit ihm Israel, geehrt sein wird. Mit der Verwerfung der Weltordnung ist Israel, und mit ihm die ganze Menschheit, nicht verworfen, sondern wird geehrt sein. Es schließt sich der Kreis, der mit 17,5 geöffnet wurde.

An dieser Stelle bringt Veerkamp die Sintflutgeschichte ins Spiel, und zwar als das Urbild eines Gerichtshandelns Gottes, das mit der Absicht spielte, auf Grund der Verwerflichkeit der Weltordnung die gesamte Menschenwelt zu vernichten:

Gott handelt nicht, wie er dereinst gehandelt hat, Genesis 6,5:

Der NAME sah,
dass sich die Bosheit der Menschheit mehrte auf der Erde,
dass alles Gebilde der Planungen ihres Herzens
nur noch böse war, alle Tage,
es war dem NAMEN leid,
dass er die Menschheit gemacht hatte auf der Erde,
es bekümmerte ihn in seinem Herzen.
Der NAME sprach:
Wegwischen werde ich die Menschheit, die ich schuf,
vom Antlitz des Erdbodens ...

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

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

Alles in allem geht es mir mit Ton Veerkamps Auslegung von Johannes 17,24 so ähnlich wie mit seiner Auslegung [von Johannes 1,10](#). Schon dort war es um die Frage gegangen, ob der *kosmos* als Gottes Schöpfung angesehen werden kann, und ich war zu dem Schluss gekommen, dass Johannes zufolge die Lebenswelt der Menschen durchaus durch Gottes „Wort“ ins Dasein kommt, als ihre sehr gute Schöpfung (1. Mose 1,31) von Anfang an fortwährend der Finsternis und dem *thohu wabohu* abgerungen werden muss (1. Mose 1,2). Im Hintergrund stand schon dort die Einsicht,

die auch Veerkamp nicht fremd ist, dass Johannes das Wort *kosmos* zwar weitgehend auf die römischen Weltordnung in ihrer Verwerflichkeit bezieht, aber eben nicht durchgehend. Er kann mit *kosmos* auch die Menschenwelt meinen, die von der Weltordnung, die auf ihr lastet, befreit werden muss. Daher kann ich mir vorstellen, dass Johannes in 17,24 für die Wendung *pro katabolē kosmou* zwar die Bedeutung „vor Grundlegung der (Menschen-)Welt“ voraussetzt, aber zugleich anklingen lässt, dass für die Grundlegung einer wahrhaft guten Schöpfung Gottes die Gewaltstrukturen der Weltordnung sozusagen „zu Grunde gerichtet“ sein müssen.

Nach diesen langwierigen Erörterungen der Frage, wie von der *katabolē* als der die Weltordnung des *thohu wabohu* niederwerfenden Grundlegung des *kosmos* als einer befreiten Menschenwelt zu reden wäre, komme ich zurück auf den Anfangsteil von Johannes 17,24, in dem Jesus sehr betont seinen festen Willen für diejenigen ausspricht, die ihm von seinem VATER anvertraut wurden:

Ich will, dass die, die du mir gegeben hast,
mit mir dort sein mögen, wo ich sein werde,
damit sie meine Ehre schauen, die du mir gegeben hast...

Hier begreift Veerkamp die Bitte des Messias, „dass die Schüler dort sein mögen, wo der Messias *sein* wird“, anders als Thyen (T700) nicht von seinem „Sein beim Vater“ her, sondern eher in der Richtung von Wengst (W477), der die „Nachfolge“ als den „Ort bleibender Verbundenheit mit Jesus“ bestimmt. Für Veerkamp ist dieser Ort die konkret verwirklichte Einheit eines in der messianischen Gemeinde versammelten Rest-Volkes Israel, das die Einsicht und den Mut aufbringt, den Messias Jesus endlich „in Betracht“ zu ziehen:¹²⁵⁰

Das Ziel ist (*hina*), dass sie „betrachten“ können, dass der Messias geehrt wird. Die Ehre des Messias ist die Einheit der messianischen Gemeinde als Urbild der kommenden Einheit Israels. Anders gesagt, sie mögen eine Situation erleben, wo der Messias und seine messianische Ordnung Maß aller Dinge sein wird. Hier hören wir wieder das Verb *theōrein*. Was sie jetzt nicht in Betracht ziehen können, 16,10; 16,16ff., das soll möglich und wirklich werden. Für die herrschende Weltordnung kommt *Messias* nicht „in Betracht“, *in* ihr ist das einzig Messianische die Solidarität der Schüler untereinander.

Auf diese Weise begreift Veerkamp die messianische Gemeinde als eine solidarische Kampfgemeinschaft, die der verwerflichen und spätestens durch den Tod des Messias am römischen Kreuz endgültig verworfenen herrschenden Gewaltordnung entgegensteht und das Ziel verfolgt, sie durch ihre Praxis der *agapē* von innen und unten zu überwinden.

1250 Vgl. dazu meine adventliche Betrachtung [„Ein Augenblick, und ihr werdet mich sehen“](#) sowie Veerkamps Auslegungen [von Johannes 16,16-19](#) und [von Johannes 16,20-22](#).

Johannes 17,25-26: Den VATER im NAMEN erkennen und aus seiner Solidarität leben

17,25 Gerechter Vater,
die Welt kennt dich nicht;
ich aber kenne dich,
und diese haben erkannt,
dass du mich gesandt hast.

17,26 Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan
und werde ihn kundtun,
damit die Liebe,
mit der du mich liebst,
in ihnen sei
und ich in ihnen.

[23. Dezember 2022] Zum Abschluss des Gebets Jesu (W478) stellt Klaus Wengst fest, dass Jesus hier „keine Bitte mehr“ ausspricht:

Nach einem kurzen Seitenblick auf die Welt blickt er wieder auf seine Schülerschaft und stellt noch einmal fest, was er für sie getan hat – und weiter tun wird – und beschließt das Gebet mit einer letzten Zielangabe. Auch sie betrifft nicht den „Himmel“, sondern das auf der Erde zu bewährende Leben der Gemeinde.

Die erneute Anrede Gottes in Vers 25 als „Vater“, die hier durch das Wort *dikaie* ergänzt wird, gibt er mit „gerechter Vater“ wieder. Damit wird er, wie Tholuck¹²⁵¹ meint, als der angesprochen, der „jedem sein Recht gibt“.

Die folgende knappe Feststellung, dass die Welt Gott nicht erkannt habe, lässt sich im Zusammenhang so verstehen, dass noch nicht eingetreten ist, worauf Jesus in V. 21 und 23 jeweils als Ziel ausgeblickt hat: Gottes Handeln in Jesus möge wahrgenommen werden. Der Evangelist Johannes erfährt jedoch in seiner Zeit leidvoll das Gegenteil in Form von scharfer Ablehnung und Ausgrenzung. Diese Erfahrung lässt ihn seinerseits immer wieder schroff abgrenzend und auch ausschließend formulieren. Der Feststellung, die Welt habe Gott nicht erkannt, stellt er nicht einfach die Gotteserkenntnis der Schüler Jesu gegenüber. Vielmehr heißt es: „Ich aber habe Dich erkannt und diese haben erkannt, dass Du mich gesandt hast.“ Damit macht er deutlich, dass ihre Gotteserkenntnis eine durch Jesus vermittelte ist.

Der letztgenannte Gedanke wird in Vers 26 „nochmals betont“, indem der Rückblick von Vers 6 mit etwas anderen Worten wiederholt wird (W478f.):

1251 Wengst zitiert August Tholuck, Kommentar zum Evangelium Johannis, Gotha, 7. Aufl. 1857, 404.

„Und ich habe ihnen Deinen Namen kundgetan.“ Auf dem Weg Jesu, wie er im Evangelium geschildert ist, wird Gott immer wieder als der erkennbar, der – rettend und helfend – sein „Hier bin ich“ spricht. So hat Jesus den Namen Gottes und also Gott selbst kundgetan. Auf diese Kundgaben hat sich seine Schülerschaft eingelassen. Darauf kann sie sich weiter einlassen, weil es sie weitergeben wird: „Und ich werde ihn kundtun.“ Gottes rettende und helfende Gegenwart zeigt sich auf dem im Evangelium dargestellten Weg Jesu – und sie wird sich einstellen in der Erinnerung dieses Weges im Leben der Gemeinde.

Zur letzten Zielangabe des Gebets: „auf dass die Liebe, mit der Du mich geliebt hast, bei ihnen sei und ich bei ihnen“, zitiert Wengst (Anm. 229) einen Satz von Marie-Therese Sprecher:¹²⁵²

„Signifikant ist, dass das Gebet nicht mit einem Aufruf zur Einheit endet, sondern die Liebe als Konsequenz aus und als Befähigung zu dieser Einheit in den Vordergrund und als stets anzustrebendes Ziel hinstellt“.

Damit stellt Johannes heraus (W479), dass

Jesu – und mit ihm die ihm erwiesene Liebe Gottes – ... so unter seiner Schülerschaft [ist], ... so in ihr zum Zuge [kommt], dass sie sein Vermächtnis, einander zu lieben, erfüllt. So schließt sich der Kreis zum Beginn der Abschiedsreden, an dem Jesus sein Vermächtnis formuliert hat.

In diesem Zusammenhang hebt Wengst hervor, dass mit „der Formulierung **‚die Liebe, mit der Du mich geliebt hast‘** ... wiederum eine Aussage auf Jesus konzentriert“ ist, „die in der jüdischen Tradition¹²⁵³ von Israel im Ganzen gemacht wird“:

„Abba pflegte in den Sabbatnächten ein kurzes Gebet zu beten: ‚Und aus Deiner Liebe, Ewiger, unser Gott, mit der Du Dein Volk Israel geliebt hast, und aus Deinem Mitleid, unser König, mit dem Du Mitleid gehabt hast mit den Kindern Deines Bundes, hast Du uns, Ewiger, unser Gott, den siebten Tag in Liebe gegeben, diesen großen und heiligen Tag.‘“

Anders als Wengst spricht Hartwig Thyen (T702) von den Versen 25-26 als von der „abschließenden Bitte“ Jesu, in der „Jesus Gott als *pater dikaie* {gerechter Vater}“ anredet. Und sehr viel ausführlicher als Wengst beschäftigt er sich mit dem Wortfeld *dikaio*s und *dikaio*synē {gerecht und Gerechtigkeit}, das im johanneischen Schrifttum „auffällig selten“ vertreten ist:

1252 Wengst zitiert Marie-Therese Sprecher, Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17. Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung von Joh 17,20-26, Bern u. a. 1993, 215.

1253 Wengst zitiert den Tosefta-Traktat Berakhot 3,7, hg. v. S. Lieberman, *seder serajim*, Jerusalem, 2. Auflage 1992; *seder mo'ed*, New York 1962; *seder naschim* (*sota, gittin, kidduschin*), New York 1973, auf den Adolf Schlatter, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 326, verweist.

Das Nomen findet sich im Evangelium nur zweimal (s.o. zu 16,8 u. 10), sowie in der Wendung vom *poiein tēn dikaiosynēn* {Tun der Gerechtigkeit} in 1Joh 2,29; 3,7 u. 10. Das Adjektiv *dikaio* erscheint außer in unserer Gebetsanrede nur noch in 5,30, wo Jesus sein Richten als gerechtes bezeichnet (*hē krisis hē emē dikaia estin* {mein Gericht ist gerecht}) und in ähnlichem Sinn in 7,24. Der erste Johannesbrief gebraucht *dikaio* sechsmal: (1) in 1,9 heißt es, daß Jesus treu und gerecht sei, daß er unsere Sünden vergibt (*pistos estin kai dikaio, hina aphē hēmin tas hamartias*); (2) 2,1 versichert: „Wir haben einen Parakleten beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten“ (*Iēsoun Christon dikaion*); (3) 2,29 lautet: „Wenn ihr begreift, daß er gerecht ist, dann werdet ihr auch erkennen, daß jeder, der die Gerechtigkeit tut, aus ihm geboren ist“; (4 u. 5) in 3,7 erscheint, wiederum mit dem Tun der *dikaiosynē* verknüpft, das Adjektiv gleich zweimal: *ho poiōn tēn dikaiosynēn dikaio estin, kathōs ekeinos dikaio estin* {Wer die Gerechtigkeit tut, der ist gerecht, wie auch jener gerecht ist}; (6) endlich sagt 3,12 über die Werke Kains, der *ek tou ponērou* {von dem Bösen} war und seinen Bruder abschlachtete (*esphaxen*), daß er das tat, weil seine Werke böse waren, diejenigen seines Bruders aber gerecht (*ta de tou adelphou dikaia*).

Indem der Vers 25 das Verb *ginōskein* {erkennen} aus Vers 3 wieder aufnimmt, in dem „Jesus das ewige Leben und damit das Ziel seiner Sendung förmlich“ durch die Erkenntnis des Vaters und seines Gesandten „Jesus Christus“ definiert hatte, wird hier ein dort aufgespannter Bogen geschlossen:

„Gerechter Vater, auch wenn die Welt dich nicht kennt (*se ouk egnō*), so kenne ich dich doch (*egō de se egnōn*), und diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast (*kai houtoi egnōsan ktl.*)“.

In Vers 26 benennt Jesus mit dem Wort „*gnōrizein* (zu erkennen geben), das dem *ginōskein* korrespondiert, ... sodann sein vergangenes ebenso wie sein künftiges Offenbarungswirken als den Grund solcher ‚Erkenntnis‘ (T702f.):

kai egnōrisa autois to onoma sou kai gnōrisō, hina hē agapē ēn agapēsas me en autois ē kagō en autois {Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn ihnen auch weiterhin kundtun, damit die Liebe, mir der du mich geliebt hast, in ihnen sei, wie ich in ihnen bin} ... Daß es sich bei dem Erkennen des einzig wahren Gottes nicht um die *theoretische Einsicht* in die Wahrheit des israelitischen Monotheismus handelt, sondern um die *praktische Anerkennung* dessen, der in der Vergangenheit seines Volkes ebenso wie in der Gegenwart durch den Mund und das Werk seines Gesandten immer wieder sein *egō eimi* {ICH BIN} gesagt und die Seinen damit seiner verlässlichen Gegenwart versichert hat und versichert, und daß Jesus – außer für uns Christen aus den Heidenvölkern – nicht der Zeuge eines bis dato unbekannten Gottes ist, sondern daß es in der Schrift, die doch nicht außer Kraft gesetzt werden

darf (10,35), ebenso wie in unserem Evangelium der in Israel *bekannte* Gott ist, der für seinen *unbekannten* Sohn zeugt, haben wir schon des öfteren begründet (s. z.B. o. zu 14,6).

Den *hina*-Satz: „Damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen“, der das Gebet Jesu abschließt, betrachtet Thyen zusammen mit Johannes 13,1-2 als „eine große Inklusion um die gesamten Abschiedsszenen“. In diesem Zusammenhang meint Thyen, die Worte *en autois* {in ihnen} von „Jesu neuem Gebot her, einander zu lieben (13,34f), ... sicher in dem Doppelsinn von in und unter ihnen verstehen“ zu dürfen. Mit einem Zitat von Zahn¹²⁵⁴ beschließt Thyen seine Auslegung:

„Der kühne Gedanke, daß die Liebe Gottes, deren nächster Gegenstand Jesus gewesen ist und von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, in den Jüngern sei, hat zur Voraussetzung, daß die Liebe Gottes zu Jesus von vornherein auf die durch Jesus zu rettende Menschheit gerichtet war (Joh 3,16; 1Joh 4,91), daß dieselbe aber auch von den Gläubigen erfahren und empfunden wird (1Joh 3,1; 4,16c ff. Rm 5,5)“.

Ton Veerkamp¹²⁵⁵ erklärt in seiner [Anm. 498 zur Übersetzung von Johannes 17,25](#) die Übersetzung von *pater dikaie* in Vers 25 mit „Vater, Wahrhaftiger“ vom hebräischen Wort *zadiq*, „bewährt“ her: „Der Gott Israels bewährt sich, deswegen ist er ein Bewährter oder Wahrhaftiger.“ Es ist dieser wahrhaftige Gott, den Jesus in den abschließenden Versen 25 und 26 seines Gebets nochmals in seinem absoluten Gegensatz zur herrschenden Weltordnung anspricht. Hier erhält das, was Veerkamp als den „Hauptsatz der Lehre von der Befreiung (*Soteriologie*)“ bezeichnet hatte, nämlich dass nach Vers 24 „durch den Messias alle auseinandergetriebenen Gottgeborenen der Solidarität Gottes teilhaftig werden“, noch eine Fortsetzung:

Die Weltordnung, so geht der Satz weiter, habe den VATER nicht erkannt, der Messias habe ihn erkannt, deswegen war der Gott Israels solidarisch mit dem Messias, nicht mit der herrschenden Weltordnung. Eine andere Deutung ist in diesem Zusammenhang kaum möglich. Das Erkennen Gottes beruht auf der Einsicht, dass der Messias Gesandter dieses Gottes ist. Der NAME ist das, was dieser Gott an Israel tut, diesen NAMEN hat der Messias bekanntgemacht. Der NAME heißt jetzt, so Johannes, dass Gott solidarisch mit dem Messias ist und der Messias mit diesen Menschen. Nur mit diesem Satz im Ohr kann man das, was Johannes in den nächsten beiden Kapiteln zu erzählen hat, ertragen.

1254 Thyen zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 616.

1255 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 1 und 39 (Veerkamp 2021, 354 und 361-362; 2015, 129 und 2007, 80), und [Anm. 498 zur Übersetzung von Johannes 17,25](#) (Veerkamp 2021, 354; 2015, 128).

Es war aber Nacht: Verhaftung und Verhör des Messias (Johannes 18,1-28a)

[27. Dezember 2022] Gewöhnlich betrachtet man im Johannesevangelium die Erzählungen von der Gefangennahme Jesu und der Verleugnung des Petrus am Anfang von Kapitel 18 als den Beginn der Passionsgeschichte Jesu. Abweichend davon gehören nach Ton Veerkamp,¹²⁵⁶ der sich in seiner Gliederung der Kapitel 13 bis 20 strikt an den johanneischen Zeitangaben orientiert, wie in der Einleitung des Abschnitts [Vor dem Pascha: Jesu Fußwaschung und der Verrat des Judas \(Johannes 13,1-30a\)](#) zu lesen war, die Verse 18,1-28a noch zum großen Abschnitt „Es war aber Nacht“:

Wir hörten in 13,30: „Es war aber Nacht geworden“, *Nacht des Messias*. Diese Nacht hält so lange an, bis Jesus wirklich in die Hände der Römer ausgeliefert werden wird: „Es war aber früh am Morgen geworden“, 18,28b. Mit dem Gang in den Garten beginnt eine neue und entscheidende Phase der Nacht des Messias. Jesus ist nicht länger im Kreis der Schüler, sondern beginnt die Konfrontation mit der Weltordnung, öffentlich, und zwar zunächst mit den Kollaborateuren des Feindes, den führenden Priestern. Dieser letzte Abschnitt der Nacht des Messias, „Verhaftung und Verhör“, hat zwei Teile: 18,1-14 die Verhaftung und 18,15-28a das Verhör. Die eigentliche Passionserzählung beginnt erst in 18,28b. Es empfiehlt sich, den Abschnitt „Verhaftung und Verhör“ von der eigentlichen Passionserzählung zu trennen, wie Johannes das mit seinen Zeitangaben tut.

Aber was macht die Passionserzählung ab 18,28b zu einer „eigentlichen“ im Sinne des Johannes, wie ihn Veerkamp begreift?

Johannes verwendet traditionellen Stoff, aber er passt ihn an seine politischen Absichten an. Zwar liefert die Führung Judäas Jesus an die Römer aus, aber der Messias stirbt im Kampf mit Rom, nicht im Kampf mit den Judäern. Außer den Frauen und dem Freund unter dem Kreuz des Messias sind keine Kinder Israels mehr da. Jesus ist allein mit der römischen Soldateska. Das ist ein bedeutender politischer Unterschied zur Darstellung der Synoptiker. Auch in der nun folgenden Szene der Verhaftung und des Verhörs findet keine Auseinandersetzung mit den Judäern mehr statt. Jesus hat ihnen, so werden wir hören, alles gesagt, was zu sagen war. Jetzt geht es um den *kosmos*, um die Weltordnung als solche.

Dieser *kosmos* ist daher nicht im Blick als das Missionsfeld einer Völkerwelt, die für die Lehre Jesu gewonnen werden soll wie etwa bei Paulus, Lukas oder Matthäus, sondern als die römische Weltordnung, die durch Jesu Tod am römischen Kreuz überwunden wird, obwohl von diesem Sieg zunächst noch nichts zu sehen ist. Den-

1256 [Verhaftung und Verhör, 18,1-28a](#), Abs. 3-4 und 1-2 (Veerkamp 2021, 362; 2007, 80-81).

noch zielt das gesamte Johannesevangelium auf genau diese Überwindung hin und ist daher ganz und gar vom jüdischen Fest der Befreiung her zu verstehen, dem Passafest oder Pascha. Daher weist Veerkamp, bevor er mit der Auslegung des Kapitels 18 beginnt, nochmals darauf hin, dass alles, was „jetzt erzählt wird, ... ganz und gar von der unmittelbaren Nähe des Pascha bestimmt“ ist:

Überhaupt ist Pascha immer „nahe“. Das Wort wird zehnmal verwendet, dreimal in Verbindung mit dem Wort *nahe*, dreimal mit Bestimmungen wie „vor“, „sechs Tage vor“, einmal als „Vorbereitung“ (*paraskeuē*). Zweimal war das Paschafest Anlass: 2,23 und 18,39. Einmal bedeutet *Pascha* das Paschalam 18,28.

Dass dennoch nirgends im Johannesevangelium von einer Feier des Passafestes die Rede ist, hat nach Veerkamp einen ganz bestimmten Grund:

Weder Jesus noch die Schüler feiern in der Erzählung von Johannes das große Befreiungsfest. Pascha ist hier reine Zukunft. Befreiung kann erst gefeiert werden, wenn ganz Israel vom Messias in eine Synagoge zusammengeführt sein wird. „Ostern“ ist keine Vollendung, sondern, wie wir hören, Anfang, Anfang der Sendung der Schüler. Würden die Christen nach Johannes gehen, würden sie wohl etwas bescheidener sein müssen und ihr Ostern nicht als Paschasuperlativ auffassen.

Anders als Veerkamp sieht Klaus Wengst (W479) die Erzählung „von der Festnahme Jesu und seinen Vernehmungen über seine Verurteilung und Hinrichtung bis zu seinem Tod und seiner Beisetzung“ in den Kapiteln 18 und 19 als „einen in sich geschlossenen Zusammenhang“, dessen Inhalt „die Passion Jesu“ ist, die sich an einem einzigen Tag vollzieht, am „Rüsttag vor Pessach, zugleich Rüsttag vor einem Sabbat“:

Das hier berichtete Geschehen wurde im Evangelium schon lange und immer wieder vorbereitet. Johannes blickte häufig auf die Passion Jesu voraus. Er machte sie von Kap. 13 an zum alleinigen Thema und bot dabei seiner Leser- und Hörerschaft Hilfen, dieses Geschehen zu verstehen. Nun kann er es erzählen. Die vorher gebrachten Deutekategorien, dass Jesus „verherrlicht“ oder „erhöht“ wird, dass er „zum Vater geht“, bringt er jetzt nicht mehr, setzt sie aber so in Erzählung um, dass der leidende Jesus als dennoch Handelnder erscheint.

Trotzdem gesteht auch Wengst den innerhalb dieser Kapitel vorliegenden Zeitangaben eine gewisse Gliederungsfunktion zu, wobei er zu der Nacht, in der der erste Abschnitt beginnt, sogleich erwähnt, dass in sie (W479f.)

auch der vorige große Zusammenhang, das Zusammensein Jesu mit seinen Schülern anlässlich eines Mahles, hineinragt. Der Neueinsatz ist dadurch gekennzeichnet, dass Jesus mit seinen Schülern den Raum des Mahles verlässt und in einen Garten jenseits des Kidron geht (18,1). Der Hahnenschrei in 18,27

kündigt den Morgen an. Die Morgenzeit wird in 18,28 ausdrücklich angegeben, in 19,14 die Stunde der Mittagszeit vermerkt. Schließlich lässt 19,42 erkennen, dass der Tag zur Neige geht. Von diesen Zeitangaben her ergibt sich eine Gliederung des gesamten Zusammenhangs in drei Teile. Der erste Teil, noch in der Nacht, schildert die Festnahme Jesu und seine Überführung zu Hannas (18,1-14), die Vernehmung durch diesen (18,19-24) sowie – in zwei Abschnitten, die die Vernehmung umrahmen – die Verleugnung durch Simon Petrus (18,15-18.25-27). Der zweite Teil, vom frühen Morgen bis Mittag, spielt im ständigen Wechsel in und vor dem Prätorium. Pilatus, der Richter, muss zwischen dem Angeklagten im Prätorium und seinen Anklägern davor hin und her gehen (18,28-19,16a). Dieser Teil endet mit der Verurteilung Jesu zum Tod am Kreuz. Der dritte Teil, am Nachmittag, erzählt die Hinrichtung sowie die Ereignisse vor und nach Eintritt des Todes Jesu bis zu seiner Beisetzung (19,16b-42).

Ganz stimmt diese Gliederung aber nicht mit dem Erzählverlauf bei Johannes überein, denn die Erwähnung der sechsten Stunde des Rüsttages für das Passafest in 19,14 erfolgt bereits vor der „Verurteilung Jesu zum Tod am Kreuz“, was möglicherweise Auswirkungen auf die Deutung haben wird.

Dass Johannes in seiner Passionsgeschichte (W480) auf „Traditionen“ zurückgegriffen und sie „zu einer neuen Einheit gestaltet hat“, zeigt sich nach Wengst „schon an der großen **Übereinstimmung mit den anderen Evangelien hinsichtlich des Stoffes**.“ Er beteiligt sich aber nicht an den Versuchen,

einen vorjohanneischen Passionsbericht zu rekonstruieren und dessen Verhältnis zu einem möglichen vormarkinischen Passionsbericht und zu den Passionsberichten der synoptischen Evangelien zu bestimmen. ... Als Ergebnis solcher Fragestellungen sind sehr unterschiedliche Hypothesen möglich. Darüber wird man nicht hinaus kommen. Der Ertrag für die Auslegung des johanneischen Textes scheint mir eher gering zu sein. Aber auch die Sicherheit anderer, wonach Johannes die drei synoptischen Evangelien benutzt habe, vermag ich nicht zu teilen. Das würde eine sehr eigenartige Benutzungsweise voraussetzen. Auch hier empfiehlt sich ein pragmatisches Vorgehen, das am jeweiligen Ort die Parallelen in den Blick nimmt und dabei das besondere Profil der johanneischen Darstellung zu erkennen versucht.

Auch Hartwig Thyen (T706) fasst die beiden Johannes-Kapitel 18 und 19 als die „Passionserzählung im engeren Sinn“ zusammen und bezeichnet sie in seiner Dramaturgie des Johannesevangeliums als dessen sechsten Akt. Genau wie bei den anschließenden „Ostererzählungen“ der Kapitel 20 und 21 handelt es sich um „kohärente Kompositionen aus der Feder des Evangelisten, die eng und vielfältig mit dem gesamten ihnen vorausgehenden Evangelium verknüpft sind.“ Damit wendet sich Thyen „auch für diese beiden letzten Akte“ gegen jeden Versuch, „besondere *Quellen* ... zu rekonstruieren“, auf die sie vermeintlich zurückgehen sollen.

Erst recht sind die johanneischen Passions- und Ostererzählungen kein bloßes Rudiment der Tradition und nicht nur notwendiges *Ausstattungsstück* eines ‚Evangeliums‘, das ansonsten nur von der Herrlichkeit Jesu wüßte und von einem naiven Dokerismus {als ob Jesus als Himmelswesen nur vorübergehend einen Scheinleib besessen hätte} beherrscht wäre, wie Käsemann meint. Nein, von den Prologsätzen an, daß das Licht in der Finsternis scheint, die es aber trotz aller Anstrengungen nicht auszulöschen vermochte (1,5), und seit der den Tod Jesu einschließenden Aussage: „Das Wort ward Fleisch“ (1,14), ist unser Evangelium nicht mehr wie das des Markus eine ‚*Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung*‘ (M. Kähler), sondern von Anfang an ein *Passions-evangelium* und allein als solches Zeugnis der Herrlichkeit Jesu.

Wie bisher bleibt Thyen also dabei, die Übereinstimmungen mit den „drei synoptischen Evangelien in ihrer überlieferten Gestalt“ auch in der Passionserzählung einfach darauf zurückzuführen, dass genau diese seine Prätexte waren, mit denen er intertextuell gespielt hat.

Johannes 18,1-2: Jesus mit seinen Schülern im Garten jenseits des Baches Kidron, den auch Judas kennt

- 18,1 Als Jesus das geredet hatte,
ging er hinaus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron;
da war ein Garten, in den gingen er und seine Jünger.
- 18,2 Judas aber, der ihn verriet,
kannte den Ort auch,
denn Jesus versammelte sich oft dort mit seinen Jüngern.

[28. Dezember 2022] Klaus Wengst zufolge (W482) erzählt nach „den vergeblichen Versuchen in Kap. 7 und 8, Jesus festzunehmen, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (7,30; 8,20)“, der Abschnitt 18,1-14 nun aber doch, „weil nun ‚die Stunde‘ da ist, die tatsächlich gelingende Festnahme.“ Dazu betont Wengst (Anm. 234), dass die Verse 12 bis 14 auf jeden Fall zu dieser Szene hinzugehören, „da die Festnahme“ erst in Vers 12 erfolgt und „unmittelbar mit der Abführung des Festgenommenen zu Hannas in V. 13 verbunden wird“. Vers 14 wiederum (W482) lässt mit der „Erwähnung des Kajafas“, Hannas’ Schwiegervater, „an dessen in 11,49f. gegebenen Rat erinnern“.

Zwar greift Johannes hier auf Stoff zurück, den auch die synoptischen Evangelien enthalten, aber er hat ihn „profilert neu gestaltet“:

Dort kündigt Jesus nach dem Hinausgehen an, dass seine Schüler sich zerstreuen werden und dass Petrus ihn dreimal verleugnen wird. Diesen Stoff hat Johannes schon in anderer Weise an anderem Ort geboten (13,36-38; 16,32). Nach Erreichen des Zieles erzählen die synoptischen Evangelien von Jesu Bitten,

dass der Kelch des Leidens an ihm vorübergehe, und seinem Einwilligen, ihn zu nehmen, wenn Gott es so will. Hier hat Johannes noch stärker verändert. Diese Tradition erschien bei ihm schon in 12,27 in nur einem einzigen Vers. Auf sie spielt er im jetzigen Zusammenhang noch einmal kurz in V. 11b an.

In „welcher Gestalt auch immer Johannes seine Tradition vorfand“, Wengst kommt es darauf an, das besondere johanneische „Profil“ der von ihm ebenfalls stark veränderten „Darstellung der Festnahme Jesu“ herauszuarbeiten.

Schon die örtlichen Verhältnisse stellt Johannes in Vers 1 anders als die Synoptiker dar (W482f.):

„Nachdem Jesus das gesprochen hatte, ging er mit seinen Schülern hinaus auf die andere Seite des Wadi Kidron.“ Jesus verlässt mit seinen Schülern den Raum, in dem sie sich zum Mahl aufgehalten hatten. Sie verlassen auch die Stadt und durchqueren das Wadi Kidron. Nach den anderen Evangelien gehen sie zum Ölberg. Johannes erwähnt ihn nicht, aber zu ihm gelangt, wer den Kidron überschreitet. Josephus beschreibt die Lage des Ölbergs so: „[...] der im Osten der Stadt gegenüber liegt und von ihr durch eine genau in der Mitte verlaufende tiefe Schlucht mit dem Namen Kidron getrennt ist“.¹²⁵⁷

Während in Matthäus 26,36 und Markus 14,32 als „genaueres Ziel ... ein Getsemani genanntes Grundstück“ angegeben ist, belässt es (Anm. 236) Lukas „bei der allgemeinen Angabe ‚Ölberg‘“. Johannes aber „spricht von einem ‚Garten‘; in den ging er hinein, er und seine Schüler“. Das findet Wengst (Anm. 237)

in dreifacher Hinsicht auffällig. Allein er spricht auch vom Ort des Begräbnisses Jesu zweimal als von einem „Garten“ (19,41). Er erinnert in 18,26 bei der Verleugnung des Petrus an den „Garten“ der Festnahme und er lässt in 20,15 Mirjam annehmen, den „Gärtner“ vor sich zu haben.

Friedrich-Wilhelm Marquardt und Magdalene Frettlöh¹²⁵⁸ haben Wengst zufolge auf Grund dieser Beobachtung „gute und schöne theologische Einsichten gewonnen“, die durchaus „Anhalt am Text des Johannesevangeliums haben“, aber doch mehr auf seine „Zusammenschau ... mit anderen Traditionen“ im Zuge seiner „Wirkungsgeschichte“ zurückzuführen sind, als dass sie wirklich „als Auslegung des Johannesevangeliums“ zu betrachten wären. Wengst hält also weder wie Marquardt das Stichwort „Gärtner“ für „ein[en] orts-übliche[n] Hoheitsname[n] Jesu in einer Para-

1257 Wengst verweist hierzu auf Flavius Josephus, *De Bello Judaico*. Der jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, Band 5, hg. v. O. Michel und O. Bauernfeind, München 1959-1969, 70. Die Stelle ist unter [Bell. 5,2,3](#) in der Übersetzung von H. Clementz einsehbar.

1258 Wengst bezieht sich auf Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997, 129-131, und Magdalene L. Frettlöh, *Christus als Gärtner. Biblisch- und systematisch-theologische, ikonographische und literarische Notizen zu einer königlichen Aufgabe*, in: *Jabboq VI*, hg. v. Jürgen Ebach u. a., Gütersloh 2007, 161-203.

dies-Christologie“, noch meint er wie Frettlöh, dass daraus „eine ausgreifende ‚Gärtner-Christologie‘ zu entwickeln sei“. In Wengsts Augen ist entscheidend, dass „Jesus als Auferwecker ... der Gekreuzigte“ bleibt, nicht dass „er Gärtner bleibe“.

Dass Jesus (W483) in diesem Garten „oft mit seinen Schülern zusammengekommen war“,

hat Johannes bisher nicht erzählt. Deshalb trägt er es hier zur Information der Leser- und Hörerschaft nach, um das Handeln des Schülers Judas und dessen Erfolg einleuchtend zu machen. Von diesem Schüler heißt es nun, dass er diesem Versammlungsort kannte und also wusste, dass Jesus nach Abschluss des Mahles dort hingehen würde. Nach 13,30 verließ Judas den Raum des Mahles, nachdem Jesus ihn aufgefordert hatte: „Was du tun willst, tu alsbald!“ (13,27) Daran wird erinnert, wenn jetzt Judas wieder auftritt, um diese Aufforderung auszuführen. Damit gibt Johannes aber auch zu verstehen, dass Jesus nicht nur gewohnheitsmäßig in den Garten geht; er tut es bewusst...

Zum griechischen Wort *paradidonai*, mit dem das Verhalten des Judas im Johannes-evangelium bezeichnet wird, hebt Wengst hervor, dass zwei verschiedene Übersetzungen möglich sind:

An allen Stellen, an denen **Judas** begegnet, kennzeichnet ihn Johannes als den, der Jesus „ausliefern“ würde (6,71; 12,4; 13,2.21-30), bzw. „seinen **Verräter**“ – das ist eine in 18,2 mögliche Übersetzung. Hier wird deutlich, worin sein „Ausliefern“ bzw. „Verraten“ besteht: Er hat denjenigen, die Jesus festnehmen sollten, den Ort „verraten“, an dem sie ihn abseits der Öffentlichkeit finden könnten, sie dort hingeführt und ihn damit ihnen „ausgeliefert“. ... Als Übersetzung empfiehlt sich das Wort „ausliefern“, weil es die Dimension offen hält, dass Gott aus diesem Bösen Gutes gemacht hat und so das *paradidónai* zugleich ein „Dahingeben“ durch Gott ist.

Zur Person des Judas deutet Wengst an, dass die „Motive ... für sein Handeln“ möglicherweise auch edel gewesen sein mögen, worüber wir aber „schlechterdings nichts wissen“ können. Als (W484) „äußerst unheilvoll“ bezeichnet er es, „dass der Schüler, durch den Jesus ausgeliefert wurde, den Namen ‚Judas‘ trug“, was „zu einer Gleichsetzung ‚des Verräters‘ mit ‚den Juden‘“ führte, denn (Anm. 240) der in dieser Form ins Griechische übertragene Name geht auf den hebräischen Namen „Jehuda“ zurück.

Hartwig Thyen (T704) beschäftigt sich zu Johannes 18,1 zunächst mit der Frage, wie dieser Vers an das Vorangehende anschließt. Indem Johannes mit synoptischen Prätexten spielt, kann sich der hier geschilderte Aufbruch sowohl auf eine Stelle wie Markus 14,26 beziehen, also den Gang vom Ort des letzten Mahles zum Ölberg, als auch auf Markus 14,42, wo vom Weggang aus dem Garten Gethsemane zum Ort des Verrats durch Judas die Rede ist. Anders als bei den Synoptikern scheint Jesus Thyen zufolge im Johannesevangelium jedoch nicht nur auf der Erde unterwegs zu sein:

Nachdem Jesus in den Kap. 13 und 14 noch ganz als der Irdische zu seinen Jüngern geredet und ihnen für die Zeit nach seinem Weggang die Sendung des Heiligen Geistes als ihren anderen Parakleten versprochen hatte, sprach er in den Kap. 15-16 zu ihnen und in seinem Gebet zum Vater bereits als derjenige, der gleichsam schon unterwegs war zwischen den Schauplätzen seines irdischen Wirkens und den himmlischen Wohnungen im Haus seines Vaters (14,2f), ja, wie etwa 16,33 und 17,1ff und 17,11: „Ich bin nicht mehr in der Welt“ zeigen, spricht er hier gewissermaßen schon als der, der bereits am Ziel dieses Weges angekommen zu sein scheint ...

Ob diese geläufige christliche Vorstellung, Jesu Aufenthaltsort nach seiner Auferstehung sei der Himmel, so selbstverständlich schon für Johannes vorauszusetzen ist, hatte Veerkamp in seiner Auslegung [von Johannes 17,1](#) in Zweifel gezogen, insofern für jüdisches Denken der Himmel kein Ort ist, sondern die Verborgenheit Gottes markiert, in die der Messias zurückkehrt. Dass Jesu Weggang aber jedenfalls über rein irdische Ortsveränderungen hinaus auch seinen Abschied im Sinne des Gehens in den Tod meint, sieht Thyen richtig. In 18,1 wird die nächste Station auf diesem Weg bezeichnet:

Hieß es 14,31: ‚Laßt uns von hier weggehen‘, so erfährt der Leser erst hier, wohin dieser Weg führen soll. Sein Ziel ist jener Garten (*kēpos*) jenseits des Baches Kidron, in dem Jesus oft mit seinen Jüngern zusammen war (V. 2).

Um „mit seinen Jüngern auf den Ölberg“ zu gelangen, muss Jesus das „östlich des Tempelbergs gelegene Tal des Kidronbaches überqueren, der nach Süden ins Tote Meer fließt.“ Nach dem Wörterbuch von Walter Bauer¹²⁵⁹ definiert Suidas das gewöhnlich mit „Bach“ übersetzte Wort *cheimarros* als „*ho en tō cheimōni rheōn potamos*; als ein[en] Fluß oder Bach also, der nur im Winter Wasser führt“; wir sahen oben, dass Wengst ihn in diesem Sinne korrekt ein Wadi nennt. Thyen sieht im Hintergrund der Erwähnung des Baches Kidron die Schriftstelle 1. Könige 2,36f., derzufolge König Salomo einen Mann namens Schimi am Leben lässt, der einen Fluch gegen Salomos Vater David ausgesprochen hatte:

Und der König sandte hin und ließ Schimi rufen und sprach zu ihm: Baue dir ein Haus in Jerusalem und wohne dort und geh von da nicht heraus, weder hierhin noch dahin. An dem Tag, an dem du hinausgehst und den Bach Kidron überquerst – so wisse, dass du des Todes sterben musst; dein Blut kommt dann auf dein Haupt!

Warum vermeidet es Johannes nun aber, den „von Mk 14,32 und Mt 26,36 zur Bezeichnung eines Landstücks (*chōrion*) gebrauchten Eigennamen *Gethsēmani*“ zu er-

1259 Thyen bezieht sich auf Walter Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin, 5. Aufl. 1958, völlig neu bearbeitet von B. u. K. Aland, 6. Aufl. 1988.

wähnen, wenn sich doch „bereits Joh 12,27ff als ganz offenkundiges intertextuelles Spiel mit der synoptischen Gethsemane-Szene erwies“ und auch „das Wort vom Trinken des Kelchs in V. 11“ auf diese „Szene seiner Prätexte (Mk 14,32-42; Mt 26,36-46; Lk 20,40-46)“ Bezug nimmt, und spricht stattdessen „nur von einem ‚Garten‘ (*kēpos*) jenseits des Kidrontales“, in den „sich Jesus mit seinen Jüngern“ bereits zuvor „öfter zurück[ge]zogen (V. 2)“ hatte? Nach Thyen (T706) erschien ihm der Name Getsemane wohl

allzu eng mit Jesu Bitte verknüpft ...: „Mein, Vater, wenn es möglich ist, so laß diesen Kelch an mir vorübergehen“. Denn, wie 12,27ff und Jesu an Petrus gerichtete Frage: „Soll ich denn etwa den Kelch nicht trinken, den mein Vater mir gegeben hat?“ (V. 11), zeigen, widerspricht diese Frage seinem eigenen Jesusbild.

Ton Veerkamp¹²⁶⁰ erinnert im Zusammenhang mit Johannes 18,1-2 daran, dass

Johannes ... im zweiten Teil seines Evangeliums den Messias als „den Verborgenen“ dargestellt [hat]. Das bezog sich nicht nur darauf, dass der Messias vom größeren Teil des Volkes als solcher nicht erkannt wurde, also ihm „verborgen“ blieb. Auch musste er sich immer wieder physisch verbergen (7,10; 8,59; 12,36).

Jetzt betritt Jesus den Ort, in dem er sich verborgen hielt, den Garten jenseits des Baches Kidron. Sie dienen der Beschreibung eines Verstecks, das nur Eingeweihten – unter ihnen Judas Iskariot – bekannt war.

In seiner [Anm. 502 zur Übersetzung von Johannes 18,1](#) verweist Veerkamp zur Überquerung des Baches Kidron wie Thyen auf Schriftstellen aus den Vorderen Propheten, ohne allerdings genau die von Thyen genannte anzuführen:

Diese Ortsangabe weicht ab von dem, was wir in den Passionsberichten der anderen kanonischen Evangelien finden. „Jenseits vom Bach Kidron“ ist ein verhängnisvoller Ort. David musste seine Stadt nach dem Putsch des Absalom verlassen, indem er diesen Bach überquerte, 2 Samuel 15,23; im Tal Kidrons, 1 Könige 15,13, 2 Könige 23,4, verbrannten die Könige Asa und Josia hölzerne Bilder von Götzen.

Während nach der von Thyen genannten Stelle Johannes mehr auf den Tod anspielen würde, den Jesus jenseits des Kidron zu erwarten hat, geht es hier einerseits um den messianischen Königsanspruch, der Jesus verweigert wird, und andererseits um den Vorwurf gegenüber der Führung Judäas, sich (in Gestalt des römischen Kaisers, wie wir in Johannes 19,15 hören werden) einem fremden Gott zu unterwerfen.

1260 [Verhaftung, 18,1-14](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 364; 2007, 81), und [Anm. 502 zur Übersetzung von Johannes 18,1](#) (Veerkamp 2021, 363; 2015, 128).

Johannes 18,3: Judas als Anführer einer bewaffneten römisch-judäischen Truppe

18,3 Als nun Judas die Schar der Soldaten mit sich genommen hatte und Knechte der Hohenpriester und Pharisäer, kommt er dahin mit Fackeln, Lampen und mit Waffen.

[29. Dezember 2022] Nach Klaus Wengst (W484) erscheint Judas in Vers 3 einen „kleinen Augenblick ... als Hauptfigur“:

Er „holte die Kohorte und Wachleute von den Oberpriestern und Pharisäern“. Nach Mt 26,47 kommen mit Judas „viele Leute mit Schwertern und Knüppeln, losgeschickt von den Oberpriestern und den Ältesten des Volkes“. Bei Johannes steht an erster Stelle eine Kohorte. „Nach 18,12 hat die Kohorte einen Chiliarchen als Hauptmann und ist von den jüdischen Dienern unterschieden. Also sind mit ihr römische Soldaten gemeint.“¹²⁶¹ Josephus gibt Mannstärken von Kohorten an: Er nennt welche, die aus je 1000 Fußsoldaten bestanden, und andere, zu denen je 600 Fußsoldaten und 120 Reiter gehörten.

Dazu gibt Wengst zu bedenken (Anm. 242):

Selbst wenn man *speira* nicht – wie üblich – einer Kohorte entsprechen lässt, sondern einem Manipel, ist der militärische Aufwand mit 200 Soldaten immer noch sehr groß vorgestellt. ... In historischer Hinsicht ist es unwahrscheinlich, dass römische Soldaten an der Verhaftung Jesu beteiligt waren. Er wäre dann sofort zu Pilatus gebracht worden ... In einer Hinsicht spiegelt allerdings die johanneische Darstellung die Wirklichkeit in römischen Provinzen durchaus wider, dass nämlich römische Besatzung und einheimische Oberschicht nahtlos zusammenwirkten, wenn es darum ging, potentielle Störenfriede der bestehenden Ordnung aus dem Weg zu räumen.

Diese „einheimische Oberschicht“ (W484) begegnet in ihrer „Zusammenstellung von ‚Oberpriestern und Pharisäern‘“ nach ihren Auftritten in 7,32.45 und 11,47.57 „hier zum letzten Mal“, indem ihre „Wachleute“ neben der römischen Kohorte aufmarschieren:

Die Pharisäer werden danach nicht mehr erwähnt. Auf der Gegenseite stehen außer der römischen Macht nur noch die Oberpriester. Judas „holte“ also die Kohorte und die Wachleute „und kam dorthin mit Laternen, Fackeln und Waffen“. Das Bild, das Johannes hier zeichnet, ist von einem außerordentlich starken Kontrast bestimmt. Ein einzelner Mensch soll festgenommen werden, der von nicht einmal einem Dutzend Schülern begleitet wird. Und dafür rückt eine unverhältnismäßig große Streitmacht an.

1261 So zitiert Wengst Jürgen Becker, Das Evangelium des Johannes, ÖTBK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 647. Zu Josephus beruft er sich im folgenden Satz auf „Bell 3, 67“, unter [Bell. 3,4,2](#) in der Übersetzung von H. Clementz einsehbar.

Nach Hartwig Thyen (T705) lässt Johannes in Vers 3 „nun sichtbar“ werden, „in welcher konkreten Gestalt der ‚Fürst der Welt‘ kommen wird (14,31)“, den er „unter Rückgriff auf Mk 14,42 am Ende des 14. Kapitels“ ankündigt und zugleich

den Erzählfaden niederlegt, um ihn nach den langen Diskursen der Kap. 15 und 16, sowie nach dem Gebet Jesu in Joh 17 erst in 18,1ff wieder aufzunehmen. ... Denn, angeführt von Judas, der, seit Jesus ihm beim letzten Mahl jenen eingetauchten Bissen gegeben hatte, vom Teufel besessen ist (13,27), erscheinen mit der römischen Kohorte unter ihrem *chiliarchos* {Befehlshaber} (V. 12) und den Dienern der Hohenpriester und Pharisäer die irdischen Archonten und Vollzugsorgane des *archōn tou kosmou* {Fürsten der Welt}. Als gälte es, einen Schwerverbrecher zu stellen, treten sie mit Laternen, Fackeln und als Bewaffnete auf.

Dabei will Thyen (T707f.) die

Wendung *ho oun loudas labōn tēn speiran ktl.* {Judas führte also die Kohorte usw.} ... am besten rein funktional verstehen und so wiedergeben, daß Judas als der Ortskundige sich an die Spitze derer setzte, die Jesus verhaften sollten. Denn *labōn* kann hier ja schwerlich heißen, daß er sich nicht nur der *hypēretai* {Diener} der Hohenpriester und Pharisäer (s. o. zu 7,32.45), sondern darüber hinaus noch einer gesamten römischen Kohorte samt ihres Befehlshabers (*chiliarchos* V. 12) als seiner Helfer bedient hätte ... Eine Legion bestand aus zehn Kohorten (*speirai*), deren jede etwa fünf- bis sechshundert Soldaten umfaßte. Als der militärische Arm des römischen Präfekten, in unserem Fall also des Pilatus, war eine solche Kohorte in unmittelbarer Nähe des Tempels auf der Burg Antonia stationiert.

Den Umstand (T708), dass die Synoptiker (Mk 14,43-52; Mt 26,47-56; Lk 22,47-53) „nur von einem mit Schwertern und Knüppeln bewaffneten Haufen (*ochlos*)“ wissen, der „zur Festnahme Jesu“ ausrückt, und dass von einer römischen Kohorte „bei Markus und Matthäus erst die Rede“ ist, „nachdem das Synhedrium Jesus zum Tode verurteilt und ihn *gefesselt* an Pilatus überstellt hat (Mk 15,16; vgl. Mt 27,27)“, erklärt Thyen „als ein Spiel mit den genannten synoptischen Prätexten“:

Da nach Joh 11,47ff das Synhedrium unter Vorsitz und auf Anraten des Hohenpriesters Kaiaphas das Todesurteil gegen Jesus längst gefällt hat (11,47ff) – ein Urteil freilich, das, wie Nikodemus in 7,51 zu Recht erklärt hatte, darum torawidrig war, weil es in Abwesenheit des Verurteilten und ohne ihn zuvor anzuhören gefällt worden war –, findet nach der Gefangennahme Jesu statt eines Prozesses gegen ihn vor dem Synhedrium nur noch die Verhandlung vor Pilatus statt. Als der bereits zum Tode *Verurteilte* wird Jesus hier darum schon unmittelbar nach seiner Festnahme sogleich *gefesselt* abgeführt. Nach einer kurzen *Befragung* durch Hannas, den Schwiegervater des Kaiaphas und die graue Eminenz der Jerusalemer Priesterschaft, wird Jesus dann zu Kaiaphas

gebracht, der ihn sogleich an Pilatus ausliefert. Deswegen mußte Johannes das Auftreten der *speira* {Kohorte} aus Mk 15,16 schon in unserem V. 3 vorwegnehmen. Zugleich läßt er anstelle des mit Schwertern und Knüppeln ausgerüsteten jüdischen *ochlos* {Volkshaufen} zur Festnahme Jesu neben einigen *hypēretai* {Dienern} der Priester und Pharisäer eine bewaffnete römische Kohorte mit Fackeln und Laternen anrücken.

Natürlich kann nach Thyen „*historisch* unmittelbar vor dem Passafest und angesichts der Masse von Festpilgern in Jerusalem gewiß nicht die gesamte römische Kohorte Jerusalems zur Festnahme eines einzigen Mannes ausgerückt“ sein. Mit dieser übertreibenden Darstellung bringt Johannes

aber zum Ausdruck, daß der Fürst der Welt mitsamt all seinen irdischen Repräsentanten keine Macht über Jesus hat, ja daß sie, wie die beiden folgenden Verse zeigen, nicht nur ohnmächtig vor ihm zurückweichen, sondern angesichts dessen, der hier sein göttliches *egō eimi* {ICH BIN} sagt, zu Boden fallen.

Da Ton Veerkamp¹²⁶² bereits in seiner Auslegung [von Johannes 8,44](#) klargestellt hatte, dass die Worte *diabolos* oder *satanas* sich im Johannesevangelium eindeutig auf die römische Weltordnung bzw. ihren Kaiser als den endzeitlichen Widersacher des Gottes Israels beziehen, der durch Jesu Tod am römischen Kreuz überwunden wird, kann er die Rolle des Judas in Johannes 18,3 mit folgenden sehr knappen und nichtsdestoweniger deutlichen Worten deuten:

Judas ben Simon Iskariot war unter den Zwölf ein Vertreter des Feindes, ein V-Mann der römischen Behörde und nicht der Tempeliten, ein *Satan*, ein *Feind*, wie Johannes ihn nennt, 6,71. Dieser Mann führt eine gemischte Polizeitruppe aus Beamten der Selbstverwaltungsbehörde und römischen Soldaten in den Garten.

Johannes 18,4-9: Jesus stellt sich der Truppe, die vor seinem ICH-BIN zu Boden fällt, und erwirkt den freien Abzug seiner Schüler

18,4 Da nun Jesus alles wusste, was ihm begegnen sollte, ging er hinaus und sprach zu ihnen: Wen sucht ihr?

18,5 Sie antworteten ihm: Jesus von Nazareth.
Er spricht zu ihnen: Ich bin's!
Judas aber, der ihn verriet, stand auch bei ihnen.

18,6 Als nun Jesus zu ihnen sprach: Ich bin's!,
wichen sie zurück und fielen zu Boden.

18,7 Da fragte er sie abermals: Wen sucht ihr?
Sie aber sprachen: Jesus von Nazareth.

1262 [Verhaftung, 18,1-14](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 364; 2007, 81).

18,8 Jesus antwortete: Ich habe euch gesagt: Ich bin's.
Sucht ihr mich, so lasst diese gehen!

18,9 Damit sollte das Wort erfüllt werden, das er gesagt hatte:
Ich habe keinen von denen verloren, die du mir gegeben hast.

[30. Dezember 2022] Gegen den Anschein, den Vers 3 erweckt haben könnte (W485), als ob

Judas eine Hauptrolle spielen könnte, tritt danach sofort Jesus als der auf, der tatsächlich das Gesetz des Handelns in der Hand hält. Er weiß, „was alles auf ihn zukommen würde“. So geht er von sich aus seinen Häschern entgegen. Judas erhält keine Gelegenheit, ihn als den Gesuchten kenntlich zu machen. Nach der synoptischen Darstellung hat er mit den Häschern vereinbart, Jesus mit einem Kuss zu begrüßen, damit sie wüssten, wen sie ergreifen sollen; und so geschieht es. Hier jedoch ergreift der Gesuchte selbst die Initiative und fragt die Ankommenden: „Wen sucht ihr?“

So stellt Johannes in Vers 4 klar, wie Schnackenburg¹²⁶³ sagt: „Jesus ist nicht ein ohnmächtig Ausgelieferter, sondern der sich selbst Ausliefernde.“

In Vers 5 lautet die Antwort auf die Frage, „wen sie suchen“, auf Griechisch: *lēsou ton Nazōraion*, Jesus wird also (Anm. 246) als der „Nazoräer“ bezeichnet. Nach Wengst kann Johannes das „nur als Herkunftsangabe“ verstehen, da er „zu diesem Wort weder hier noch in V. 7 oder in 19,19 eine Erklärung bietet“, und zwar so, „wie Philippus in 1,45 gegenüber Natanael auch von ‚Jesus aus Nazaret‘ spricht.“ Schae-der¹²⁶⁴ zufolge ist das „auch von Anfang an die Bedeutung dieses Wortes“; in seinen Augen ist „die Ableitung von ‚Nazoräer‘ vom Namen des Ortes ‚Nazaret‘ ‚sprachlich und sachlich unangreifbar“.

Indem sich Jesus als den „Jesus aus Nazaret“ mit den Worten „Ich bin's“ zu erkennen gibt, liegt vordergründig „eine schlichte Selbstidentifizierung vor“, aber es „wird gleich deutlich“, dass „hintergründig sehr viel mehr gesagt ist“.

Dass Judas im Johannesevangelium ausdrücklich nicht „eine Hauptrolle zu übernehmen“ hat, deutet „ein letzter Seitenblick“ an, der auf ihn geworfen wird: „Es stand aber auch Judas bei ihnen, der ihn auslieferte.“ Nach Johannes Schneider¹²⁶⁵ spielt er „nur noch die Rolle eines Statisten, der auf den weiteren Gang der Ereignisse keinen Einfluß mehr hat“.

1263 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 253. Auf ein weiteres Zitat von Schnackenburg verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1264 Wengst beruft sich auf H. H. Schaefer, Artikel *nazarenós, nazoraíos*, in: Theologisches Wörterbuch IV, 879-884 (das Zitat steht auf S. 884).

1265 Wengst zitiert Johannes Schneider, Das Evangelium nach Johannes, ThHK Sonderband, Berlin 1976, 293.

Die Unterbrechung des Gedankengangs durch den Blick auf Judas erlaubt es Johannes, Jesu „Selbstidentifizierung“ in Vers 6 nochmals zu wiederholen, bevor er ihre „eigenartige Folge“ schildert:

„Wie er ihnen nun gesagt hatte: ‚Ich bin’s‘, wichen sie zurück und fielen zu Boden.“ Johannes zeichnet hier ein geradezu groteskes Bild, das alles historisch Vorstellbare radikal sprengt: Da kommt eine überaus zahlreiche Menge Bewaffneter, um einen einzigen Menschen, von wenigen begleitet, festzunehmen. Als der ihnen unbewaffnet entgegenkommt und sich als der Gesuchte zu erkennen gibt, weichen sie zurück und fallen zur Erde. Diesen Text als tatsächlich so erfolgten Geschehensablauf einsichtig machen zu wollen, geht an seinem Sinn vorbei.

Nach Wengst liegt in dieser Szene auf dem „Ich bin’s“ Jesu das entscheidende „Gewicht“ (W485f.):

In ihm erklingt zugleich das „Ich bin’s“ Gottes in der biblischen Tradition, der sich mit dem ins Leiden gehenden Jesus identifiziert. Seine Präsenz wird damit ausgesagt. „Daher fällt zum Zeitpunkt der Festnahme – gerade in dem Augenblick, da unter normalen Umständen Gott auf schreckliche Weise abwesend zu sein scheint – die Betonung auf die Gegenwart Gottes.“

So zitiert Wengst Thomas Brodie,¹²⁶⁶ der an derselben Stelle sagt: „Als ungeschminkte Historie macht die Erzählung keinen Sinn, aber als theologisches Porträt ist sie klar.“ Die theologische Deutung bezieht sich aber beiden zufolge (Anm. 250) auf „Gottes Gegenwart in Jesus“ und nicht, wie Hans-Ulrich Weidemann¹²⁶⁷ meint, auf „das göttliche Wesen Jesu“. Dazu erwähnt Wengst **„eine rabbinische Analogie“**,¹²⁶⁸ in der „die in Gen 42,24 erwähnte Festnahme Simeons als Geisel durch Josef erzählerisch weiter ausgestaltet“ wird:

Josef lässt 70 Kämpfer Pharaos kommen, die Simeon ins Gefängnis bringen sollen. „Als sie sich ihm näherten, schrie er sie an. Als sie seine Stimme hörten, fielen sie auf ihr Angesicht und ihre Zähne zerbrachen.“ Dafür wird Hi 4,10 angeführt, wo im Bild vom Zerbrechen der Zähne von Löwen die Rede ist, bewirkt vom „Atem Gottes“. Damit aber ist implizit gesagt, dass im Schreien des Israeliten Simeon gegenüber den Ägyptern Gott zum Zuge kommt. Dass

1266 Wengst zitiert Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, AncB 29, 1.2, London u. a., 2. Auflage 1971, 525.

1267 Wengst zitiert Hans-Ulrich Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, BZNW 122, Berlin u. a. 2004, 255.

1268 Wengst beruft sich auf „Tan Wajigasch 4“, zitiert nach Midrasch Tanchuma, Nachdruck in Israel o. O. u. o. J. (Wilna 1833), 68a-b, auf den außerdem P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 2, 568, verweist.

Gott in und durch Israel wirkt, ergibt sich auch aus der Fortsetzung dieser Erzählung. Denn was den 70 ägyptischen Kämpfern nicht gelang, führt anschließend Josefs Sohn Manasse durch, worauf Simeon gegenüber seinen Brüdern bekennt: Ihr sagt, ein Schlag Ägyptens sei das. Er war's nicht, sondern des Vaterhauses.“

Indem in Vers 7 Jesus „die zur Festnahme Gekommenen“ nochmals fragt: „Wen sucht ihr?“, und sie noch einmal antworten: „Den Jesus aus Nazaret“, kann er sich in Vers 8 zum dritten Mal mit denselben Worten selbst identifizieren: „Ich habe euch gesagt, dass ich's bin.“

Nun aber folgert er daraus eine Aufforderung: „Wenn ihr also mich sucht, lasst diese gehen!“ Nach Mt 26,56b; Mk 14 50 haben alle Schüler Jesus bei dessen Verhaftung verlassen und sind geflohen. Nach Johannes flüchten sie nicht; Jesus verschafft ihnen freien Abzug. Die Erzählung setzt voraus, dass dem entsprochen wird, was Jesus fordert.

Diese Szene (Anm. 251) hat Calvin¹²⁶⁹ an das Kapitel 10 erinnert, da Jesus hier „als ein guter Hirte schützend für seine Herde eintritt. Er sieht den Angriff der Wölfe und wartet nicht, bis sie bei den Schafen sind“.

Nach Vers 9 erfüllt sich hier ein zuvor von Jesus selbst gesagtes Wort:

„Es sollte das Wort ausgeführt werden, das er gesprochen hatte: ‚Von denen, die Du mir gegeben hast, habe ich niemanden verloren gehen lassen.‘“ Die Einführungsformel zeigt: „Jesu Worte werden schon wie Zitate aus dem AT [...] behandelt (vgl. 12,38; 13,18; 15,25; 19,24.36).“ {Schnackenburg [255]}. Das ist auch nicht weiter verwunderlich, wenn anders in Jesus „das Wort Fleisch ward“ (1,14), wenn anders Johannes schon mit dem Prolog die Leseanweisung gab, im Reden Jesu die Stimme Gottes selbst zu hören. Das jetzt wiedergegebene Wort Jesu bezieht sich – ohne wörtliches Zitat zu sein – zurück auf seine Aussagen in 6,39; 10,28f. und 17,12. Natürlich ist das durch Jesu Wort Erwirkte – der freie Abzug seiner Schüler – nicht Erfüllung der zuvor gemachten Aussagen schlechthin. Aber darin kommt symbolisch zur Darstellung, was sie enthalten: Er tritt stellvertretend für sie ein; ihn trifft es und sie kommen frei.

Auch Hartwig Thyen (T708) betont zu den Versen 4 bis 6, dass Jesus „[t]rotz der nahenden Übermacht ... die Initiative“ behält. Zur (T709) „schwierigen und viel diskutierten Frage, ob die Bezeichnung Jesu als *ho Nazōraios* etymologisch überhaupt von einem Ortsnamen *Nazaret* abgeleitet werden kann, oder ob sie einst etwas anderes bedeutete und erst auf dem Wege einer Volksetymologie mit Nazaret als dem Hei-

1269 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 423.

matort Jesu in Verbindung gebracht wurde“, meint Thyen wie Wengst, „daß die beiden Lexeme *Nazarēnos* und *Nazōraios* im Neuen Testament Synonyma sind und beide dazu dienen, Jesus als denjenigen näher zu bezeichnen, der aus dem galiläischen Flecken Nazaret herkommt“. Obwohl der „Ortsname Nazaret ... außerhalb des NT vor dem dritten Jahrhundert nirgendwo bezeugt“ ist, aber in „wechselnder Schreibweise, nämlich als *Nazaret* (4mal: Mk 1,9; Mt 2,23; Joh 1,45 und 46), als *Nazareth* (6mal: Mt 21,11; Lk 1,26; 2,4; 2,39; 2,51 u. Act 10,38) und als *Nazara* (2mal: Mt 4,13 und Lk 4,16), ... zwölfmal im NT“ begegnet und da „Josephus¹²⁷⁰ von 204 *poleis kai kōmai* {Städten und Dörfern} in Galiläa (Vit 235) weiß, von denen uns aber die meisten namentlich nicht bekannt sind, ist es mit Sicherheit weit überzogen, die Existenz eines galiläischen Ortes Nazaret und/oder die Herkunft Jesu aus diesem Ort zu bestreiten.“

Zur Rolle des Judas ergänzt Thyen über Wengst hinaus, dass es eines „Judaskusses“ nicht bedarf,

weil Jesus sich selbst als der Gesuchte zu erkennen gibt. Nach Jesu *egō eimi* {ICH BIN} kann Judas nur noch dabeistehen. Es wird nichts von seiner Reue erzählt oder davon, daß er irgendeinen Lohn für sein Ausliefern Jesu empfangen und diesen bekümmert zurückgegeben hätte; auch davon, daß Judas sich verzweifelt erhängt hätte (Mt 27,3ff) oder daß ein schreckliches göttliches Strafgericht über ihn gekommen wäre und ihn vernichtet hätte (Act 1,15ff), erfährt der Leser nichts.

Sowohl die Wiederholung „des *egō eimi* durch den Erzähler“ als auch „erst recht“ das „Zu-Boden-Fallen der Angeredeten“, das „eine typische Epiphanie-Reaktion {Reaktion auf eine göttliche Offenbarung}“ darstellt“, unterstreicht nach Thyen die „offenbarungs-theologische Bedeutung“ dieser Worte Jesu.

In den Versen 7 bis 9 läuft das Frage-und-Antwort-Spiel der vorherigen Verse auf Jesu Bitte hinaus: „Wenn ihr also mich sucht, dann laßt doch diese ziehen!“ Damit will Jesus „*sein eigenes Wort*“ erfüllen: „Keinen von denen, die du mir gegeben hast, habe ich verloren“ (6,39), wobei es Thyen für bezeichnend hält, dass er hier „anders als in seinem Gebet zum Vater“ (17,12) nicht vom „*Sohn des Verderbens*“ als davon ausgenommen spricht. Vielmehr

fällt auf, daß der Erzähler Jesus jetzt in Gegenwart des dabeistehenden Judas ohne jede Einschränkung erklären läßt, der habe *keinen* von denen verloren, die der Vater ihm gegeben habe.

An dieser Stelle (T710) blickt Thyen noch einmal zurück zur Auslegung [von Johannes 17,12](#) und ergänzt zu „der Fügung *ho hyios tēs apōleias* {der Sohn des Verderbens},

1270 Thyen zitiert die Selbstbiographie des Josephus mit der Angabe „Vit 235“ nach der Edition des griechischen Textes von Benedikt Niese (1890); in der deutschen Übersetzung von H. Clementz ist dieser Text am Ende des [Abschnitts 45](#) zu finden.

die im Neuen Testament außer in Joh 17,12 nur noch in 2Thess 2,3 vorkommt“, folgende Einschätzung von Moloney:¹²⁷¹

„Die einzige Gestalt in der Geschichte, für die Jesus nicht ‚sorgen‘ konnte, ist Satan, der den Verrat plante (vgl. 13,2). Jesus wäscht Judas die Füße und teilt den Bissen mit ihm, ungeachtet der Pläne des Satans (vgl. 13,2). Dennoch drang Satan in Judas ein (vgl. 13,27), ‚damit die Schrift erfüllt werde‘ (17,12d; vgl. 13,18). Es gibt eine göttliche Ordnung in den Ereignissen des Lebens und des Todes Jesu, die sich seiner Kontrolle entzieht. Der Sohn des Verderbens entzieht sich der Kontrolle Jesu, aber er hat für seine Jünger gesorgt. Während ihrer Zeit bei ihm wurden sie durch sein Wort gereinigt (vgl. 13,10; 15,3), das sie gehalten haben (17,6), und sie haben geglaubt, dass er der Gesandte des Vaters ist (vgl. 16,30; 17,8). Er hat ihnen den Namen Gottes offenbart (vgl. 17,6). Jesus hat alle Jünger, die ihm vom Vater anvertraut wurden, bewahrt und für sie gesorgt, und das gilt auch für Judas. Dass der Sohn des Verderbens eingreift, ist Teil des größeren Plans Gottes, der sich in der Heiligen Schrift offenbart, doch ebenso offenbart sich die grenzenlose Liebe Gottes in der unerschütterlichen Liebe Jesu zu fragilen Jüngern (vgl. 13,18-20). Er bittet den Vater, allen Jüngern ‚Vater‘ zu sein, auch Judas“.

Von diesen Überlegungen her interpretiert Moloney Thyen zufolge dementsprechend auch hier unseren Vers 18,9:

„Die in der Auslegung vertretene Auffassung, daß die Unbedingtheit des Anspruchs Jesu sowohl hier als auch in 17,12 Judas einschließt, ist ein weiteres Indiz dafür, daß ‚der Sohn des Verderbens‘ in 17,12 nicht Judas, sondern Satan ist (vgl. 2Thess 2,3.8f)“.

1271 Thyen zitiert Francis J. Moloney, *The Gospel of John. Sacra Pagina Series Vol. 4*, Collegeville, Minnesota 1998, 467f. und 465, mit folgenden oben von mir übersetzten Worten:

„The only figure in the story Jesus could not ‚care for‘ is Satan who planned the betrayal (cf. 13,2). Jesus washed the feet and shared the morsel with Judas despite Satan’s designs (cf. 13,2). Nevertheless, Satan entered Judas (cf. 13,27), that the Scripture might be fulfilled‘ (17,12d; cf. 13,18). There is a divine order in the events of the life and death of Jesus beyond his control. The son of perdition is beyond the control of Jesus, but he has cared for his disciples. During their time with him they have been made clean by his word (cf. 13,10; 15,3) that they have kept (17,6), and they have believed that he is the Sent One of the Father (cf. 16,30; 17,8). He has manifested the name of God to them (cf. 17,6). Jesus has kept and cared for all the disciples entrusted to him by the Father, including Judas. The intervention of the son of perdition is part of the larger plan of God manifested in the Scriptures, but so is the limitless love of God revealed in the unfailing love of Jesus for fragile disciples (cf. 13,18-20). He is asking the Father to be ‚father‘ to all the disciples, including Judas“. Zu unserem Vers 18,9 sagt er dementsprechend: „The position taken in the interpretation, that the absolute nature of Jesus’ claim both here and in 17,12 includes Judas, is further indication that ‚the son of perdition‘ in 17,12 is not Judas, but Satan (cf. 2Thess 2,3.8f)“.

Diese Frage, ob Jesus den Judas möglicherweise doch nicht verloren gegeben hat, ist dann von besonderem Interesse, wenn vorausgesetzt wird, dass sich diese Verlorenheit auf sein ewiges Schicksal nach seinem Tod beziehen würde. Wenn Johannes als jüdisch denkender Messianist aber gar nicht in jenseitig-religiösen Kategorien von Verdammnis und Erlösung denkt, sondern in diesseitig-politischen Kategorien von Versklavung und Befreiung, dann könnte Jesus in 18,9 deswegen darauf verzichten, den Judas wie in 17,12 ausdrücklich als „Sohn des Verderbens“ aus der Zahl seiner Schüler auszunehmen, weil Judas nach 18,5 hier ganz offensichtlich auf der Seite des römischen Widersachers steht und aufgehört hat, sein Schüler zu sein. Anders als Matthäus (27,3-10) und Lukas (Apostelgeschichte 1,16-20) zeigt Johannes am weiteren Schicksal des Judas kein Interesse.

Ton Veerkamp¹²⁷² hebt zu den Versen 4 bis 9 zunächst hervor, dass hier erneut sehr betont in dreifacher Wiederholung das Wort *zētein*, „suchen“ auftaucht:

Jesud weiß, dass die Zeit der Verborgenheit vorbei ist, er weiß, „was alles auf ihn zukommt“. Wieder das Wort „suchen“. Er weiß, daß man ihn sucht, um ihn umbringen zu lassen.

Die Bezeichnung Jesu als „Nazoräer“ interpretiert Veerkamp im Rahmen der steckbrieflichen Suche nach Jesus anders als Wengst und Thyen:

„Jesud der Nazoräer“, so lautet der römische Steckbrief und so heißt er in der Urteilsbegründung des Pilatus. So wird er auch bei Matthäus und Lukas genannt, bei Johannes kommt der Nachname nur hier vor. Als „der Nazoräer“ (der Fürst) war er bei der Polizei bekannt.

Seine Wiedergabe des Wortes *Nazōraios* mit „Fürst“ begründet Veerkamp, indem er die Verwendung des Wortes in den synoptischen Evangelien betrachtet (Anm. 504):

Es gibt zwei Formen für diesen Nachnamen, *Nazarenos* und *Nazōraios*. Matthäus kennt nur die zweite Form und denkt dabei nicht an die Stadt Nazareth, sondern an das hebräische *nezer*, Spross, aus Jesaja 11,1 (Matthäus 2,23). Lukas hat diese zweite Form auch und denkt dabei an *nasir*, Fürst. Einem Blinden wird berichtet, *lēsous Nazōraios* komme vorbei, und der Blinde ruft ihm zu „Sohn Davids“. Die Inschrift am Kreuz bezieht sich also auf jenen Jesus, den Fürsten, den König der Judäer (*Jesus ho Nazōraios ho basileus tōn loudaiōn*).

Durch das dreimalige *egō eimi*, mit dem Jesus sich denen, die ihn suchen, zu erkennen gibt, identifiziert er sich als der Messias zugleich mit dem Wollen und Wirken des befreienden NAMENS des Gottes Israels:

„ICH BIN ES“, sagt Jesus, mit der gleichen Emphase, mit der der NAME sich durch den Mund der Propheten Israels zu Wort meldete. Er ist für sie ein steckbrieflich Gesuchter (vgl. 11,57!), aber er ist mehr als das.

1272 [Verhaftung, 18,1-14](#), Abs. 4-6 (Veerkamp 2021, 3645-365; 2007, 81-82).

„Judas, der ihn auslieferte, stand bei ihnen“ wird hier gesagt; er ist nur noch ein Teil der Polizeitruppe, nicht mehr. Und er wich mit den anderen vor dem majestätischen Selbstbewusstsein des Messias zurück und fiel wie von einem Blitz getroffen.

Mit besonderem Nachdruck begründet Veerkamp, warum Jesus nach Johannes so viel Wert darauf legt, das Leben seiner Schüler zu retten. Um das Leben der kommenden Weltzeit auf dieser Erde herbeizuführen, muss es messianisch handelnde Menschen geben, die diese grundlegend veränderte Welt tätig erwarten:

Noch einmal Frage, Antwort, Selbstbekenntnis. Das Spiel wiederholt sich nicht. Jesus hat nur ein Interesse daran, zu verhindern, dass seine Schüler mit ihm zu Tode kommen. Sie sind es, nur sie, die den NAMEN des Messias verkünden sollen, sie müssen am Leben bleiben, damit nicht mit Jesus jede Möglichkeit einer messianischen Existenz stirbt: „Wenn ihr mich sucht, dann lasst diese gehen.“ Für Johannes haben die Worte Jesu denselben Rang wie die der Schrift Israels: Sie werden „erfüllt“ bzw. müssen erfüllt werden; hier geht es um 6,39 und 17,12. An der Rettung der Schüler hängt die Zukunft der messianischen Bewegung. Um sie geht es Jesus. Darauf kommen wir bei der Verleugnung des Simon Petrus noch zu sprechen.

Johannes 18,10-11: Jesus weist Simon Petrus zurecht, der zum Schwert greift

18,10 Nun hatte Simon Petrus ein Schwert und zog es und schlug nach dem Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm sein rechtes Ohr ab. Und der Knecht hieß Malchus.

18,11 Da sprach Jesus zu Petrus:
Steck das Schwert in die Scheide!
Soll ich den Kelch nicht trinken,
den mir der Vater gegeben hat?

Nach Klaus Wengst (W486) verzögert in Vers 10, nachdem „Jesus sozusagen alles geregelt hat“, nun noch „ein retardierendes Moment“ seine „Festnahme“ (W486f.):

Johannes nimmt die Tradition auf, dass einer der Begleiter Jesu das Schwert zieht und dem Knecht des Hohenpriesters das Ohr abschlägt. Er bietet sie, um einmal im Gegensatz zu dieser Aktion die Freiwilligkeit Jesu im Gehorsam zu Gott zu betonen. Zum anderen gelingt es ihm, indem er den Schwertschläger mit Simon Petrus identifiziert, dessen Ankündigung von 13,37 zu illustrieren und damit den Kontrast zur anschließend erzählten Verleugnung umso schärfer herauszustellen.

Zu erwarten wäre eigentlich (W487), dass gegen „den mit dem Schwert schlagenden Simon Petrus ... die beiden mit Waffen gekommenen Gruppen“ eingreifen. Das tun

sie jedoch nicht, was Wengst zu Recht (Anm.253) als „historische Unmöglichkeit“ beurteilt. Stattdessen ist es Jesus, der ihn zurechtweist (W487):

„Stecke das Schwert in die Scheide!“ Begründet wird diese Aufforderung mit der rhetorischen Frage: „Sollte ich denn den Kelch, den der Vater mir gegeben hat, nicht trinken?“ Wie schon in 12,27 liegt hier eine Reminiszenz an die Erzählung vom dreimaligen Beten Jesu vor, dass der Kelch des Todesleidens an ihm vorübergehe. Erscheint Jesus dort als angefochtener Mensch, der „sich in den Willen seines himmlischen Vaters erst hineinfinden, gleichsam ‚hineinbetten‘ mußte“, ¹²⁷³ so tritt er hier souverän als der im Auftrag Gottes Handelnde auf. Damit gibt Johannes zu erkennen, dass in diesem Geschehen der Festnahme Jesu, das zu seiner Hinrichtung führen wird, doch Gott sein Werk ausführt.

Außerdem verweist Wengst (Anm. 254) auf folgende prophetische Stellen zur „Rede vom Trinken des Kelches“: Jesaja 51,17, Jeremia 25,15f. und Hesekiel 23,32-34 sowie in den synoptischen Evangelien auf Matthäus 20,22 und Markus 10,38.

Hartwig Thyen (T710) spricht im Blick auf die Verse 10 und 11 nicht einfach von der Übernahme einer Tradition, sondern sieht „hier ganz fraglos wieder ein intertextuelles Spiel des Johannes mit seinen synoptischen Prätexten ..., nämlich mit Mk 14,47ff; Mt 26,47ff und Lk 22,47ff.“ Die von Johannes abweichende Textfolge beschreibt er folgendermaßen, zunächst bei Markus:

Nach dem Judaskuß und der Festnahme Jesu zieht ein Ungenannter (*heis de [tis] tōn parestēkotōn* {einer von den Dabeistehenden}) das Schwert und schlägt dem Knecht des Hohenpriesters das Ohr ab (*ōtarion* wie Joh 18,10), dem folgt Jesu Reaktion auf den Aufwand an Waffen und Personal zur Festnahme eines, der doch stets in ihrer Mitte im Tempel gelehrt hat und nach dem Verweis auf die Schriften ... endlich die Jüngerflucht (14,47-52). Ähnlich ist die Textfolge bei Matthäus... Lukas läßt Jesus, nachdem Judas ihn geküßt hat, fragen: ‚Judas, verrätst du den Sohn des Menschen mit einem Kuß?‘ Nach der darauffolgenden Festnahme Jesu fragen die um Jesus Herumstehenden (*hoi peri auton*): ‚Herr, sollen wir mit dem Schwert dreinschlagen?‘, und tatsächlich zieht einer von ihnen das Schwert und schlägt dem Knecht des Hohenpriesters das rechte Ohr ab (*kai apheilen to ous autou to dexion*: Lk 22,50). Doch Jesus gebietet den Seinen einzuhalten, berührt das Ohr und heilt den Knecht. Die Jüngerflucht und das Schriftzitat läßt Lukas aus.

Bei Johannes hat nunmehr „Jesu souveräne Selbsthingabe an seine Häscher und seine Forderung, den Jüngern freien Abzug zu gewähren“, die bei Markus und Matthäus „auf den Schwertstreich folgende *Jüngerflucht*“ vollends überflüssig gemacht.

1273 So zitiert Wengst Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 39f.

Nach Thyen (T710f.) ergänzen sowohl Lukas als auch Johannes „die Formulierung bei Markus ‚er hieb ihm *das* Ohr ab‘ (*to ōtarion*) – und nicht etwa artikellos ‚ein Ohr‘ – ... schwerlich zufällig beide“ mit der näheren Bestimmung: „*to dexion* {das rechte}“.

Daß Johannes nicht mehr einen der Herumstehenden, sondern den Sprecher der Jünger, Simon Petrus, zum Schwert greifen und dem Knecht des Hohenpriesters das rechte Ohr abschlagen läßt, entspricht ebenso seiner Vorliebe für Konkretisierungen und für sein Interesse am *Verisimile* {„dem Wahren ähnlich sein“} seiner Erzählung wie die Bemerkung, daß der Name jenes hohenpriesterlichen Knechtes *Malchus* war ... Mit seinem typischen *oun* {nun, aber} und mit dessen Doppelnamen führt er den Petrus in seine Erzählung ein: *Simon oun Petros echōn machairan ktl.* {Simon Petrus aber, der ein Schwert trug, usw.} Schon im Zusammenhang der Ankündigung seines Verleugnens Jesu hatte Petrus erklärt, daß er bereit sei, sein Leben hinzugeben für Jesus (13,36ff). ... Anstelle des lukanischen ‚Haltet ein!‘ gebietet Jesus bei Johannes allein dem Petrus: ‚Stecke dein Schwert in seine Scheide!‘ (vgl. Mt 26,52), um ihn dann in einem ähnlichen Spiel mit der synoptischen Getsemane-Szene wie in 12,27ff zu fragen: ‚Soll ich denn etwa den Kelch nicht trinken, den mein Vater mir gegeben hat, daß ich ihn trinke?‘

Anders als Wengst und Thyen führt Ton Veerkamp¹²⁷⁴ die johanneische Identifikation des zur Verhinderung von Jesu Verhaftung zum Schwert greifenden Mannes mit Petrus auf eine bestimmte politische Aussageabsicht zurück:

Dieser freilich [Simon Petrus] zeigt, welche Politik er verfolgen will: die des offenen und bewaffneten Kampfes. Simon ist tatsächlich der Zelot. Die Synoptiker kennen einen zweiten Simon als einen der Zwölf und nennen ihn „Simon den Zeloten“ (Markus 3,18). Diesen Unterschied läßt Johannes nicht gelten, und er will zeigen, in welche Sackgasse die zelotische Politik des bewaffneten Kampfes die messianische Bewegung führt. Simon der *Fels* ist bei Johannes auch Simon der *Zelot*. Er hat von der tatsächlichen Situation nicht das Geringsste begriffen. Er trägt den Kampf aus auf dem Feld, auf dem er verlieren muss, dem militärischen. Auf diesem Feld kann nur einer gewinnen, Rom.

An dieser Stelle beteiligt sich Veerkamp an der Diskussion, ob und inwiefern die Evangelien Jesu Haltung grundsätzlich als pazifistisch darstellen. Ihm zufolge ist nicht einmal die Bergpredigt des Matthäus¹²⁷⁵ in diese Richtung zu deuten; wohl aber ist Matthäus derjenige, der das von Veerkamp eben genannte

1274 [Verhaftung, 18,1-14](#), Abs. 7-8 (Veerkamp 2021, 365; 2007, 82).

1275 So merkt Ton Veerkamp, Alle Worte und Taten des Messias. Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen, in: Texte & Kontexte 157-159, 32, zu Johannes 5,39 an, dass Matthäus „zum Verzicht auf Widerstand gegen die römische Macht ... nicht aus pazifistisch-moralischen, sondern aus taktisch-klugen Erwägungen“ aufruft.

realistische Argument bringt ...: „Alle, die das Schwert aufnehmen, werden durch das Schwert zugrunde gehen“, 26,52. Johannes argumentiert hier anders. Jesus ist auch bei ihm kein Pazifist, und erst recht giert er nicht nach einem blutigen Martyrium. Er muss, ob er will oder nicht, seinen Weg bis zum blutigen Ende gehen. An diesem Ende führt kein Weg vorbei. Das ist der Becher, der getrunken werden muss. Deswegen soll Simon sein Schwert wegstecken, nicht, weil Jesus prinzipiell „gegen Gewalt“ ist, sondern, weil der Weg zum Sieg über die wirklich zur Kenntnis genommene Niederlage führt. Das Volk der Judäer, im Lande, aber auch in der Diaspora, muss noch zweimal zur Kenntnis nehmen, dass das Schwert zum Untergang und die politisch bewusst angenommene Niederlage zum Leben führt: Diasporakrieg 115-117 und Bar Kochba Krieg 131-135. Es wird daraus aber vollkommen andere politische Konsequenzen ziehen als die Messianisten.

Diese Konsequenzen hatte Veerkamp bereits beschrieben: Während sich das rabbinische Judentum für ein Festhalten an der Tora unter den Bedingungen der Anerkennung als *religio licita* {erlaubte Religion} durch die römischen Behörden entschied, meinten die Juden, die auf den Messias Jesus vertrauten, durch ihre Praxis der *agapē* das Imperium selbst ins Wanken bringen zu können. Leider scheiterte dieser Versuch, und stattdessen wurde aus jüdischem Messianismus schon sehr rasch eine neue Religion, nämlich das Christentum.¹²⁷⁶

Johannes 18,12-14: Jesu Verhaftung und Überführung zu Hannas, dem Schwiegervater des Hohenpriesters Kaiphas

18,12 Die Schar aber und ihr Oberst und die Knechte der Juden nahmen Jesus und banden ihn

18,13 und führten ihn zuerst zu Hannas;
der war der Schwiegervater des Kaiphas,
der in jenem Jahr Hoherpriester war.

18,14 Kaiphas aber war es, der den Juden geraten hatte,
es wäre gut, ein Mensch stürbe für das Volk.

[31. Dezember 2022] Klaus Wengst interessiert sich bei der in Vers 12 erzählten (W487) nun „tatsächlich erfolgende[n] Festnahme“ Jesu vor allem für diejenigen, die daran beteiligt sind:

„Da ergriffen die Kohorte und der Militärtribun sowie die jüdischen Wachleute Jesus und fesselten ihn.“ Außer Judas, der keine Rolle mehr spielt, treten die schon in V. 3 erwähnten Akteure auf, an erster Stelle wieder die Kohorte, de-

1276 Vgl. dazu nur das, was ich aus [Veerkamp 2013](#), 246, unter der Überschrift [Große Erzählung – messianistisch interpretiert](#), zusammenfasse.

ren Anführer jetzt ausdrücklich genannt wird. „Die Wachleute“, die „von den Oberpriestern und Pharisäern“ geschickt waren, erscheinen hier als – so wörtlich – „die Wachleute der Juden“. Wer für Johannes in der Passionsgeschichte „die Juden“ sind – da „die Pharisäer“ in ihr nicht mehr begegnen –, ist damit klar. Dementsprechend treten in 19,6 nur noch „die Oberpriester und die – nämlich ihre – Wachleute“ auf. Römische und jüdische Bewaffnete also nehmen Jesus fest, was in seiner Fesselung anschaulich zum Ausdruck kommt.

Vers 12 vermerkt weiter, dass „sie ihn zunächst zu Hannas“ brachten, und zwar in seiner Eigenschaft als „der Schwiegervater des Kajafas, der in jenem Jahr Hohepriester war.“ Dieser Hannas hatte in den Jahren 6-15 n. Chr. selber das Hohepriesteramt innegehabt. Daraus, (W488) dass nach Josephus „auch seine fünf Söhne alle Hohepriester wurden“ und aus der glaubwürdigen Angabe des Johannesevangeliums, dass der viele Jahre amtierende Kaiphas sein Schwiegersohn war, „ergibt sich, dass er auch weiterhin einflussreich gewesen sein muss.“ Die Stellen Lukas 3,2 und Apostelgeschichte 4,6 führt Wengst als zwei von mehreren Belegen dafür an, dass Hannas „der Hohepriester“ genannt wird,

obwohl er zu der Zeit, auf die sich die Erzählung jeweils bezieht, längst abgesetzt war. ... Darin spiegelt sich wider, dass das Hohepriesteramt von der Tradition her auf Lebenszeit galt. Hat man diese Stellen im Blick, braucht man sich nicht darüber zu wundern, dass Johannes in V. 19 und 22 Hannas ebenso als „den Hohepriester“ bezeichnet wie auch gleich danach in V. 24 Kajafas, den er in V. 13 – wie schon in 11,49 – als in jenem Jahr amtierenden Hohepriester eingeführt hat.

Da der Hohepriester als „Vorsitzender des Synhedriums ... der jüdischen Selbstverwaltung“ vorstand und „diese somit auch gegenüber der römischen Provinzverwaltung“ vertrat, war diese Position mit erheblicher Macht verbunden. Seine „Ein- und Absetzung“ wurde in römischer Zeit „zuletzt auf König Agrippa II.“ übertragen:

Wenige führende Familien verstanden es, das hochpriesterliche Amt immer wieder aus ihren Reihen zu besetzen. Mittel für Machtgewinn und Machterhaltung waren auch Bestechung, Verleumdung, Rechtsbeugung, nackte Gewalt und Vetternwirtschaft. Darüber klagt eindrücklich ein rabbinischer Text...:¹²⁷⁷ „Abba Scha’ul ben Batnit sprach im Namen Abba Josefs ben Chanin: ,Wehe mir wegen des Hauses Boëthos, wehe mir wegen ihrer Lanze! Wehe mir wegen des Hauses Chanin (= Hannas), wehe mir wegen ihrer Flüsterer! Wehe mir wegen des Hauses Katros, wehe mir wegen ihres Schreibrohres! Wehe mir wegen des Hauses Jischmael ben Phiabi, wehe mir wegen ihrer Faust! Denn sie sind Hohepriester, ihre Söhne Schatzmeister, ihre Schwieger-

1277 Wengst zitiert „bPes 57a“, also den Traktat Pesahim 57a im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

söhne Tempelkuratoren und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken.“
Hier erscheint Hannas als Begründer eines hochpriesterlichen „Hauses“.

Dass Jesus im Johannesevangelium „zunächst‘ zu Hannas gebracht“ und „nach V. 24... an den amtierenden Hohepriester Kajafas“ weitergeleitet wird, „der ihn nach V. 28 seinerseits an den Präfekten Pilatus überstellt“, lässt Wengst vermuten, dass Hannas „als der unmittelbare Auftraggeber der Festnahme“ anzunehmen ist und dass der Evangelist möglicherweise über (W488f.) „entsprechende Informationen“ verfügte. In seinen Augen

spricht nichts dagegen, dass sie der historischen Wirklichkeit zumindest nahekommen: Jesus wurde im Auftrag des Hannas von im Tempel angestellten Wächleuten festgenommen und zu ihm gebracht. Nach einer Vernehmung überstellte er ihn an den amtierenden Hohepriester Kajafas, damit der ihn offiziell an den römischen Präfekten ausliefere.

Indem Johannes (W489) an „die Erwähnung des Kajafas ... eine Erinnerung an 11,49-53“ anschließt, wo Kajafas – wie es jetzt in Kurzfassung heißt – „geraten hatte, es sei zuträglich, dass einer für das Volk sterbe“, stellt er, wie Wilckens¹²⁷⁸ sagt,

„für die Leser [...] nochmals den entscheidenden Aspekt heraus, unter dem sie als Glaubende das ganze Passionsgeschehen sehen dürfen und verstehen sollen. Es ist der paradoxe Kontrapunkt zu der Absicht der Feinde, Jesus durch die Hinrichtung am Kreuz aus der Welt zu schaffen.“ An dieser Stelle kann auch mitgehört werden, was Jesus in 16,7 gesagt hat, dass es seiner Schülerschaft nütze, wenn er weggehe.

Hartwig Thyen (T712) betont, dass „Jesus gefesselt ... wie ein bereits Verurteilter... zunächst (*prōton*) vor Hannas geführt“ wird. Auch er hebt hervor, dass Hannas „nicht nur der Schwiegervater des damals amtierenden Hohenpriesters Kaiaphas“ war, „sondern ... überhaupt die graue Eminenz innerhalb der tonangebenden Priesterschaft Jerusalems gewesen zu sein“ scheint. Über die Angaben von Wengst hinaus erwähnt Thyen, dass Hannas als „der Sohn eines Priesters Sethi ... nicht zadokitisches Geschlechts“ war und „darum als illegitimer Hoherpriester“ galt und dass sein Sohn „Hannas der Jüngere um 62... als ein rigoroser Sadduzäer das Interim zwischen dem Tod des Festus und dem Eintreffen des Albinus in Jerusalem dazu nutzte, den Herrenbruder Jakobus hinrichten zu lassen“.

Aus der Bezeichnung des Hannas als *archiereus* {Hoherpriester} (Joh 18,19!) und der Reihe seiner Söhne sowie seines Schwiegersohns im hohepriesterlichen Amt sind sein Jahrzehnte währender Einfluß und seine Komplizenschaft mit dem römischen Präfekten unschwer zu erkennen.

Schließlich erwähnt Thyen (T712f.), dass „einige, freilich sehr späte Abschreiber die Textfolge nach V. 13 geändert“, also etwa den Vers 24 bereits nach Vers 13 einge-

1278 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 275.

fügt haben, um Kaiphas als den vernehmenden Hohenpriester erscheinen zu lassen und die Darstellung des Johannes mit den Passionserzählungen der Synoptiker „zu harmonisieren“, die „allesamt von dieser Befragung Jesu durch Hannas nichts wissen.

Ton Veerkamp¹²⁷⁹ findet in Vers 12 erwähnenswert, dass die zur Festnahme Jesu angerückte „Polizeitruppe ... unter dem Kommando eines hohen römischen Offiziers steht – eines Militärtribuns, *chiliarchos (tribunus)*“. In seiner [Anm. 503 zur Übersetzung von Johannes 18,12](#) bemerkt er, dass ein *chiliarchos*, von ihm mit „Tribun“ wiedergegeben, wörtlich ein „Führer von tausend Mann“ ist, und dass es „schwer“ ist, „die römischen Dienstgrade mit heute gebräuchlichen zusammenzubringen. ‚Oberst, Hauptmann‘ usw. sind daher nicht angemessen.“

Die „Kohorte und der Tribun sowie die Beamten der Judäer“ bringen also Jesus

gefesselt zu Hannas, dem Schwiegervater des amtierenden Großpriesters Kaiphas. Ihn haben wir schon in 11,47ff. kennengelernt, und er wird, was die jüdische Obrigkeit betrifft, das letzte Wort haben, weil er das politische Interesse der Politik an Jesu Hinrichtung am deutlichsten formulierte.

Auffällig ist allerdings, dass Johannes den Kaiphas dieses „letzte Wort“ nicht ausdrücklich aussprechen lässt; es werden anonyme *archiereis*, Großpriester, sein, die nach Tagesanbruch mit Pilatus über die Aburteilung Jesu eine aufschlussreiche Verhandlung führen.

Johannes 18,15-18: Petrus gelangt durch einen anderen Schüler Jesu in den Hof des Hohenpriesters und verleugnet Jesus gegenüber der Türhüterin

18,15 Simon Petrus aber folgte Jesus nach und ein anderer Jünger.

Dieser Jünger war dem Hohenpriester bekannt
und ging mit Jesus hinein in den Palast des Hohenpriesters.

18,16 Petrus aber stand draußen vor der Tür.

Da kam der andere Jünger,
der dem Hohenpriester bekannt war, heraus
und redete mit der Türhüterin und führte Petrus hinein.

18,17 Da sprach die Magd, die Türhüterin, zu Petrus:

Bist du nicht auch einer von den Jüngern dieses Menschen?
Er sprach: Ich bin's nicht.

18,18 Es standen da aber die Knechte und Diener

und hatten ein Kohlenfeuer gemacht,
denn es war kalt, und sie wärmten sich.
Aber auch Petrus stand bei ihnen und wärmte sich.

1279 [Verhaftung, 18,1-14](#), Abs. 9 (Veerkamp 2021, 365-366; 2015, 131 und 2007, 82), und [Anm. 503 zur Übersetzung von Johannes 18,12](#) (Veerkamp 2021, 364; 2015, 130).

Nach Klaus Wengst (W489) teilt Johannes die in 13,38 von Jesus angekündigte „dreifache Leugnung“ des Simon Petrus „in zwei Szenen auf und umrahmt mit ihnen die Vernehmung Jesu durch Hannas“. In den Versen 15 und 16 führt er „neben Simon Petrus noch einen weiteren Schüler“ ein, durch dessen Vermittlung „Simon Petrus überhaupt in den Hof des Hohepriesters gelangen konnte“, weil er „mit dem Hohenpriester bekannt“ war, wovon zwei Mal die Rede ist. Wenn es in Vers 15 heißt: „Simon Petrus folgte Jesus“, so tut er Wengst zufolge, „was er nach 13,36 ‚jetzt‘ nicht kann – und er wird auch gleich versagen.“

Dass einige Exegeten (W490) wie Becker und Schlatter¹²⁸⁰ sich nur schwer „eine Frau als nächtliche Türhüterin“ vorstellen können, wobei Letzterer unterstellt, dass „ein Mann“ seine Aufgabe sicher besser erfüllt und Petrus nicht in den Hof gelassen hätte, entspricht nach Wengst nicht den Gegebenheiten in der Antike, wie etwa das Beispiel der Türhüterin Rhode in der Apostelgeschichte 12,13f. beweist.

Der „andere Schüler“ spielt in Wengsts Augen keine andere Rolle, als durch seine „Bekannntschaft mit dem Hohepriester ... Petrus in den Hof zu bringen.“ Man sollte daher (Anm. 264) „auf Versuche zur Identifizierung dieses ‚anderen Schülers‘ verzichten.“ Gegen seine Identifizierung mit dem Schüler, „den Jesus liebte“, mit dem gemeinsam Petrus auch in 20,2f. auftritt, führt er an, dass eben diese „Näherbestimmung“ hier fehlt und dass er hier „im Unterschied zu dort nicht als ‚der andere Schüler‘ eingeführt wird, sondern als ‚ein anderer Schüler‘.“ Nun könnte es aber auch sein, dass dort mit dem bestimmten Artikel auf genau diesen anderen Schüler Bezug genommen wird, der hier mit dem unbestimmten Artikel eingeführt wurde. Und da hier seine Bekannntschaft mit dem Hohenpriester im Vordergrund steht, kann die Bezeichnung seiner Beziehung zu Jesus weggelassen worden sein. Da Johannes sich vorstellt, dass der geliebte Schüler Jesu Geschichte aufgezeichnet hat, mag er möglicherweise andeuten wollen, dass dieser als Augen- und Ohrenzeuge auch bei der Verleugnung des Petrus anwesend zu denken ist. Es passt einfach nicht zu Johannes, dass er irgendwelche Einzelheiten aus rein banalen Gründen erwähnt.

Wie dem auch sei (W490), nach Wengst nutzt Johannes in Vers 17 die

neu geschaffene Szene, dass Petrus an der Türhüterin vorbei in den Hof des Hohepriesters geführt wird, ... für die Darstellung von dessen erster Verleugnung. Die Türhüterin vermutet, als „Magd“ gekennzeichnet: „Gehörst vielleicht auch du zu den Schülern dieses Menschen?“ Petrus verneint: „Ich gehöre nicht dazu.“ Die Szene ist schlicht erzählt: eine leicht zweifelnde Frage, eine Vermutung und eine einfache Verneinung. Johannes nimmt hier noch keine Wertung vor.

1280 Wengst zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium des Johannes, ÖTBK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 650, und Adolf Schlatter, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 333.

In Vers 18 erwähnt Johannes „die Knechte und die Wachleute“, die „ein Kohlenfeuer angemacht hatten und sich wärmten“ und bei denen sich nun auch Petrus aufhält. Aus dem Blickfeld (Anm. 266) „verschwunden“ ist dabei die „römische Kohorte“. Erst in Vers 25 wird der Evangelist (W491) diese Szenerie am Kohlenfeuer wieder aufnehmen, nachdem er zunächst „seine Leser- und Hörerschaft auf den zu Hannas gebrachten Jesus blicken“ lässt.

Hartwig Thyen (T713) geht davon aus, dass der „andere Jünger“ in Vers 15 „trotz des Fehlens seiner nahezu stereotypen Näherbezeichnung als „der Jünger, den Jesus liebte“ dennoch kein anderer als dieser sein kann“, was Neyrinck¹²⁸¹ „vor allem unter Verweis auf die analoge Struktur der Wettlaufszene von Joh 20,3-8 sorgfältig und überzeugend begründet.“ Das „Quasi-Pseudonym“ des geliebten Jüngers ist vermutlich „hier ausgelassen ..., weil es damit in eine fragwürdige Konkurrenz geraten wäre mit seiner für diese Episode um ihres *Verisimile* willen notwendigen Näherbestimmung als eines mit dem Hohenpriester Bekannten oder Befreundeten“. In dieser „Bekanntschaft unseres fingierten Jüngers/Erzählers mit dem Hohenpriester, der hier ja zudem nur dessen Schwiegervater Hannas sein könnte“, sieht Thyen allerdings keine „historische Nachricht“, sondern „vielmehr ein glänzend erfundenes Mittel der *narratio verisimilis* {der möglichen Wahrheit entsprechenden Erzählung}, das es erlaubt, den geliebten Jünger ungehindert eintreten zu lassen, damit er dann Petrus den Zutritt verschaffen kann“. Dagegen kann Thyen „Historisierungen so hochsymbolischer Texte wie Joh 18,15ff und 19,25ff nur als deren Banalisierung empfinden“:

Die Konstellation von Judas, dem geliebten Jünger und Petrus in 13,21ff, die Nähe unser Szene zu Jesu Weissagung der Verleugnung Jesu durch Petrus in 13,36ff und dabei zumal die Wiederaufnahme des Schlüsselwortes *akolouthēin* {nachfolgen}, das Petrus schmerzhaft an seine Verleugnung am ‚Kohlenfeuer‘ (*anthrakia*) erinnernde ‚Kohlenfeuer‘ in 21,9 und sein Gegenüber zum geliebten Jünger mit der ausdrücklichen Erinnerung an das letzte Mahl und die Petrusfrage: ‚Herr, wer ist der, der dich ausliefern wird? (21,20ff), all das gibt u. E. dem Zweifel daran, daß der andere Jünger von 18,15f kein anderer sein kann als der geliebte, wenig Spielraum.

Hinzu kommen zahlreiche Anspielungen auf Johannes 10, die Thyen zufolge kaum zufällig hier auftauchen:

Zudem signalisieren die Umständlichkeit der Szeneneinführung und das hier kaum zufällig gehäufte Auftreten der Vokabulars der Hirtenrede von Joh 10 (*aulē, thyra, thyrōros, akolouthēin, eisagein, syneiserchesthai* {Hof, Tür, Türhüter(in), nachfolgen, hineingehen, zusammen hineingehen}), daß die Szene vol-

1281 Thyen bezieht sich auf Frans Neyrinck, The ‚Other Disciple‘ in Jn 18,15-16, in: Evangelica Leuven, University Press, 1982, 335-364. Sein Literaturverzeichnis enthält allerdings keine Quellenangabe zu diesem Autor.

ler symbolischer Obertöne ist. Darum könnte man ja fragen, ob oder inwieweit das möglicherweise auch von dem Bekanntsein des anderen Jüngers mit dem Hohenpriester gelten könnte. Denn immerhin lässt Johannes den Hohenpriester kraft seines ihm von Gott verliehenen Amtes ja Jesu Sterben für das Volk *weissagen* (11,47ff) und macht ihn so zum Mitvollstrecker von Gottes Heilsplan.¹²⁸²

Die erste Verleugnung des Petrus in Vers 16 und 17 handelt Thyen recht kurz ab:

Während Petrus noch draußen vor der Tür steht, spricht der andere Jünger mit der Türhüterin und kann Petrus daraufhin hineinführen in die Aula. Gleich bei seinem Eintritt fragt ihn jedoch die als Türhüterin bestellte Magd: Bist du nicht auch einer der Jünger dieses Menschen? Und anders als sein Herr, der in großem Freimut gesagt hatte: *egō eimi* {ICH BIN} (18,5 u. 7), antwortet Petrus der Magd: *ouk eimi* {nicht bin ich's}.

Wohl mit Recht betont Thyen damit die genaue Entsprechung des betonten ICH-BIN-Wortes Jesu zum zurückhaltend knapp verneinten „nicht bin ich's“ des Petrus. Worin aber die Bedeutung dieser Entsprechung liegt, das lässt er hier noch offen.

1282 Vgl. dazu A. J. Simonis, Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10,1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt, Rom 1967, der erwogen hat, in Johannes 10,3 („Dem [Hirten der Schafe] macht der Türhüter auf“) „eine ironische Aussage“ zu sehen, die sich auf die „jüdische Obrigkeit“ beziehen kann (S. 156):

In der Tat, die jüdische Obrigkeit hat Jesus aufgetan, um die Seinen hinauszuführen, nämlich indem sie ihm den Weg zum Kreuz bahnt. Dadurch, dass die jüdische Obrigkeit im Unglauben verharrt und ihm keinen Zugang gewährt, wird für ihn tatsächlich der Weg freigemacht, den Auftrag des Vaters zu erfüllen (vgl. 10, 17-18).

Auf welche der jüdischen Obern der Vers aber konkret gedeutet werden muss, ist schwer auszumachen. Jedenfalls muss man in der Richtung des Tempelambiente suchen.

Im Besonderen kann nach Simonis in dem Vers sogar (S. 157):

eine versteckte Anspielung auf Kaiphas gesehen werden. Zwar ist der Torwächter des Tempels im Ganzen des Tempelkults der Untergeordnete des Hohepriesters. Auch wird der Name des Kaiphas erst in 11, 49 genannt. Aber in der Idee drückt das *thyrōros* gerade das Wesen seines Amtes aus.

... Seine Amtspflichten sind religiös-gesellschaftlicher, aber in erster Linie kultischer Art. Ihm allein ist, einmal im Jahre, beim Opfer des grossen Versöhnungstages der Eintritt in das Allerheiligste zugestanden.

Vor allem aber erscheint Kaiphas in Johannes 11,47-53 (S. 157f.)

wider Wissen und Willen als Prophet. ... So erscheint Kaiphas hier „im Lichte tragischer Ironie“ und erschliesst, ohne es selbst zu wissen, den Weg zu dem tiefen Erlösungsgeheimnis des Todes Jesu. Der längst geplante Todesbeschluss wird nun endlich gefasst. Denn gleich folgt in 11,53: „Am selben Tage fassten sie den Beschluss, ihn zu töten“. Das Wort des Kaiphas findet also Zustimmung und öffnet nach Gottes Plan für Jesus den Weg, für die Rettung des Volkes, ja, der Menschen überhaupt, zu sterben. Auf diese Weise öffnet der alte Hohepriester die Tür für den neuen Hohenpriester.

Zu Vers 18 beschränkt sich Thyen auf folgende wiederholende Bemerkung:

Weil es draußen kalt war, hatten die Sklaven und die Diener (der Hohenpriester und Pharisäer V. 3) ein Kohlenfeuer (*anthrakia*) entzündet, um sich zu wärmen. Deshalb stand nun auch Petrus bei diesen Leuten. Das seltene Wort *anthrakia* findet sich im gesamten Neuen Testament nur hier und in 21,9.

Ton Veerkamp¹²⁸³ geht davon aus, dass mit dem anderen Schüler von Vers 15 derjenige gemeint sein muss, mit dem Petrus um die Wette zum Grab Jesu laufen wird und der zuvor auch bei der Kreuzigung Jesu anwesend ist, wo allerdings Petrus fehlt:

Zwei Schüler folgten der Polizeitruppe, wie man annehmen darf, in gebührender Distanz; Simon Petrus und „ein anderer Schüler“. Dieser andere Schüler ist der Schüler, der bei der Kreuzigung anwesend war. Für die Erzählung ist es notwendig, dass irgendein Schüler von der Wache vor dem Hof des Hannas als „Bekannter des Großpriesters“ erkannt wurde. Sonst wäre Simon der Zugang „mit Jesus“ kaum möglich gewesen. Der anonyme Schüler aus dem Umfeld der priesterlichen Eliten wird im entscheidenden Augenblick an der Seite Simons stehen, hier und am geöffneten Grab.

Entgegen der Einschätzung aller Übersetzungen und Kommentatoren, dass zunächst nur der andere Jünger den Hof betritt und danach wieder herauskommt, um die Türhüterin zu veranlassen, auch Petrus in den Hof zu bringen, setzt Veerkamp in seiner Auslegung im Jahr 2007 voraus, dass auch Petrus bereits mit Jesus in den Hof geht und der andere Jünger ihn danach in den Gerichtssaal selbst bringen will, was Petrus aber nach dem Wortwechsel mit der Türhüterin zu gefährlich erscheint:

Dieser hielt sich an der Zugangstür zum Verhandlungsraum auf, wo ein Dienstmädchen ein Auge auf das Publikum hielt. Alle Synoptiker kennen das Dienstmädchen, das Petrus auf seine Bekanntschaft mit Jesus ansprach. Hier ist sie Türhüterin. Sie äußert eine Vermutung, Petrus muss mit einer Verneinung antworten. Er zieht sich von der Tür zurück, weil sonst seine Aufdringlichkeit ihn verdächtig gemacht hätte. Das Feuer bietet eine gute Veranlassung für den Rückzug, „weil es kalt war“. Wir lassen uns von der Erzählung mitnehmen, die ganze Erzählung hat nicht nur eine Pointe, sie ist selbst die Pointe. Der Erzähler verfährt wie ein guter Filmregisseur. Szenenwechsel.

Diese Deutung, die Türhüterin habe nur den Zugang zum Gerichtssaal bewacht und der Hof habe zuvor von beiden Schülern zusammen mit Jesus betreten werden können, scheitert allerdings an der Singularform von *syneisēlthen* {ging zusammen [mit Jesus] hinein} in Vers 15. Im Jahr 2015 kehrt auch Veerkamp zur üblichen Übersetzung zurück:

1283 [Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a](#), Abs. 1-3 (Veerkamp 2021, 366-368; 2015, 131 und 2007, 82-83).

18,15 Simon Petrus und ein anderer Schüler folgten Jesus.
Dieser Schüler war dem Hohepriester bekannt.
Er ging zusammen mit Jesus in den Hof des Hohepriesters,
18,16 Petrus aber war draußen bei der Tür stehen geblieben.
Der andere Schüler aber, der Bekannte des Hohepriesters, kam heraus;
er sagte etwas zur Türhüterin, und sie brachte Petrus hinein.
18,17 Die Dienstmagd aber, die Türhüterin, sagte zu Petrus:
„Bist du nicht auch einer von den Schülern dieses Menschen?“
Er sagt: „Das bin ich nicht!“

Johannes 18,19-21: Die Befragung Jesu durch den Hohenpriester Hannas über seine Schüler und seine Lehre vor dem *kosmos*

18,19 Der Hohepriester befragte nun Jesus
über seine Jünger und über seine Lehre.
18,20 Jesus antwortete ihm:
Ich habe frei und offen vor aller Welt geredet.
Ich habe allezeit gelehrt in der Synagoge und im Tempel,
wo alle Juden zusammenkommen,
und habe nichts im Verborgenen geredet.
18,21 Was fragst du mich?
Frage die, die gehört haben,
was ich zu ihnen geredet habe.
Siehe, sie wissen, was ich gesagt habe.

[1. Januar 2023] Klaus Wengst (W491) ist davon überzeugt, dass „Johannes und die Synoptiker“ in ihrer „Darstellung der **Vernehmung Jesu vor jüdischen Instanzen** ... nicht harmonisierbar“ sind:

Johannes sagt nichts über einen jüdischen Prozess gegen Jesus. ... [I]n Joh 11,47-53 ... [ist v]on einem Prozessverfahren mit ‚formeller Verurteilung‘ ... in keiner Weise geredet. Nach Jesu Festnahme berichtet Johannes lediglich eine kurze Vernehmung durch den nicht mehr amtierenden Hohepriester Hannas, ... die Weiterleitung Jesu von Hannas zu Kajafas und die schließliche Überstellung von Kajafas zu Pilatus. ... In 11,47-53 spricht er ausdrücklich von einer Sitzung des Synhedriums, auf der Kajafas den Rat gibt, an den V. 14 erinnert, und stellt die Entschlossenheit heraus, Jesus zu töten (11,53). Aber von einem offiziellen jüdischen Verfahren gegen Jesus lässt er nichts erkennen. Das von ihm dargestellte Handeln der jüdischen Autoritäten kann allenfalls als offiziös bezeichnet werden.

Damit bleibt die johanneische Darstellung insgesamt eher „im Rahmen des historisch Vorstellbaren“ als die Erzählung des „Matthäus und Markus ... von einem –

nach ihrer Chronologie in der Pessachnacht stattfindenden – Prozess des Synhedriums im Haus des Hohepriesters (Mt 26,57.59-68/Mk 14,53.55-65).“ Nach Wolfgang Stegemann¹²⁸⁴ ist es am wahrscheinlichsten, dass Jesus „ohne Beteiligung jüdischer Instanzen von Pilatus gekreuzigt worden“ ist. Vorauszusetzen ist auf jeden Fall:

„Jesu Schicksal in Jerusalem muß aus dem ordnungspolitischen Regime der römischen Besatzungsmacht in Judäa erklärt werden. Ob mit oder ohne jüdische Beteiligung – das Faktum der Kreuzigung Jesu deutet unvermeidlich auf dessen Hinrichtung aus ordnungspolitischen Motiven. Dies gilt auch für die Hypothese möglicher Beteiligung jüdischer Instanzen Jerusalems“.

Die „inhaltliche Darstellung der Vernehmung durch Hannas“ in Vers 19 hat nach Wengst jedoch kaum einen historischen Hintergrund in der Zeit Jesu (W491f.):

„Da befragte der Hohepriester Jesus über seine Schüler und über seine Lehre.“ Die Angabe dieser Gegenstände für die Vernehmung lässt wieder die Zeit des Evangelisten durchscheinen. Sie war vor allem auch in der Erzählung von der Blindenheilung in Kap. 9 deutlich hervorgetreten, wo von Vernehmungen die Rede war, in denen die Schülerschaft Jesu in Gegensatz zur Schülerschaft des Mose gesetzt wurde und das Bekenntnis zu Jesus zur Distanzierung von der synagogalen Gemeinschaft führte. Calvins Auslegung, von ihm jedoch auf die Zeit Jesu bezogen, dürfte ziemlich genau die Einschätzung treffen, mit der die erste Leser- und Hörerschaft des Evangeliums von der sie umgebenden jüdischen Mehrheit bedacht wurde: „Der Hohepriester stellt an Christus Fragen wie an irgendein Parteihaupt, das einen Jüngerkreis um sich geschart und damit die Gemeinde gespalten habe.“¹²⁸⁵

Zu Vers 20 (W492) verweist Wengst auf zwei auffällige Umstände, erstens, dass die „Antwort Jesu ... die Schüler heraushält“ und dass Jesus damit fortfährt, seine Schüler zu schützen. „Für die lesende und hörende Gemeinde wird das zum Hinweis, bei Vernehmungen keine Angaben darüber zu machen, wer zu ihr gehört.“ Zweitens

geht Jesu Antwort auf die Lehre auch nur insofern ein, als sie die mit ihrer Öffentlichkeit gegebene Bekanntheit feststellt: „Ich habe öffentlich vor aller Welt geredet; ich habe stets in Synagogen und im Heiligtum gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen. Aber im Geheimen habe ich nichts geredet.“

Dass hier (Anm. 269) im „griechischen Text ... ein artikelloser Singular (wörtlich: ‚in Synagoge‘)“ steht, verweist nach Wengst darauf, dass Jesu Rede „in der Synagoge von Kafarnaum“ (6,59) von Johannes „nicht als das einzige Auftreten Jesu in einer Synagoge verstanden ist.“

1284 Wengst bezieht sich auf Wolfgang Stegemann, Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu? Kul 13, 1998, 19 und 20.

1285 So zitiert Wengst Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 434.

Da (W492) die „Synagogen und der Tempel ... die Orte kleinst- und größtmöglicher Öffentlichkeit“ darstellen, „an denen ,alle Juden zusammenkommen““, hat Jesus, indem er „dort lehrte, ... ,öffentlich vor aller Welt‘ geredet.“ Daraus zieht Wengst den Schluss, in „dieser Entsprechung zwischen ,der Welt‘ und ,allen Juden“ werde „es deutlich greifbar, dass für Johannes ,die Welt‘ konkret die jüdische Welt ist“. In dieser Allgemeingültigkeit gilt diese Aussage aber nicht einmal nach Wengst für alle Stellen im Johannesevangelium, wo vom *kosmos* die Rede ist. Oft genug meint ja gerade er die „Welt“ als die Völkerwelt verstehen zu können, in die Johannes die Botschaft von Jesus über Israel hinaus hineintragen wolle.

Hier geht es allerdings einfach um das Thema, dass „hinsichtlich seiner Lehre Öffentlichkeit gegeben ist“, so dass „Jesus die Frage des Hohepriesters“ zurückweist:

„Was fragst du mich? Frage doch diejenigen, welche hörten, was ich zu ihnen geredet habe. Sieh doch, die wissen, was ich gesagt habe.“ Die Sache, um die es geht, ist bekannt; es bedarf keiner Vernehmungen.

Mit dieser Antwort Jesu kann der Hohepriester allerdings sicher nicht zufrieden sein, was Wengst mit einem Zitat von Hirsch-Luipold¹²⁸⁶ andeutet:

„Das Problem ist nicht [...], dass jemand nicht wissen könnte, was Jesus gesagt hat: Das liegt offen zu Tage und man muss nur diejenigen fragen, die es gehört haben und bezeugen. Das Problem ist vielmehr, dass damit die Bedeutung dessen noch nicht klar ist, was er gesagt und getan hat.“

Hartwig Thyen (T714) vergleicht die Szene im und beim Anwesen des Hohenpriesters Hannas mit derjenigen „des Verhörs durch Pilatus“. Wie die Letztere

geschickt durch den Wechsel zwischen Drinnen und Draußen gegliedert ist, drinnen im Prätorium nämlich verhört Pilatus Jesus und draußen verhandelt er mit den Juden, die das heidnische Prätorium nicht betreten, um sich für das nahe Passamahl nicht zu verunreinigen, so wechseln auch hier die Schauplätze zwischen draußen und drinnen. Hatte Petrus seinen Herrn draußen soeben zum ersten Mal verleugnet, so macht der Erzähler seine Zuhörer/Leser in den Versen 19-23 (24) nun zu Zeugen der Befragung Jesu durch Hannas drinnen.

Inhaltlich erzählt Thyen einfach nur nach, was in den Versen 19 bis 21 steht:

Hannas befragt Jesus über seine Jünger und über seine Lehre. Und mit dem betont vorangestellten *egō* {ich} antwortet Jesu ihm, er habe doch in aller Weltöffentlichkeit frei heraus geredet (*egō parrhēsia lelalēka tō kosmō*), alle-

1286 Wengst zitiert Rainer Hirsch-Luipold, Klartext in Bildern. *Alethinós, paroimía, parrhesía, semeiōn* als Signalwörter für eine bildhafte Darstellungsform im Johannesevangelium, in: *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, ed. by Jörg Frey, Jan G. Van der Watt a. Ruben Zimmermann, Tübingen 2006, 85.

zeit habe er in der Synagoge und im Tempel gelehrt, dort also, wo alle Juden zusammenkommen, und im Verborgenen habe er darüberhinaus überhaupt nichts gesagt. „Wozu befragst du mich also? Frag doch die, die gehört haben, was ich ihnen gesagt habe. Siehe, die wissen doch, was ich gesagt habe.“

Nach Ton Veerkamp¹²⁸⁷ kommt die inhaltliche Dürftigkeit der Befragung durch Hannas nicht zufällig zustande. Schließlich geht es nicht um ein religiöses Interesse für die Lehre Jesu, sondern um Jesu politische Gefährlichkeit und sein Umfeld:

Hannas fungiert hier als Untersuchungsrichter, der darüber befinden muss, ob ein weiteres Verfahren notwendig war. Richter wie Hannas fragen in der Regel nach Dingen, die ihnen längst bekannt sind. Die Befragung dient dem Schein der Rechtmäßigkeit des Verfahrens.

Hannas fragt Jesus nach seinen Schülern – in seinen Augen Komplizen – und nach seiner Lehre, also nach seinen politischen Absichten. Jesus lässt den Richter ins Leere laufen. Erstens sei Hannas alles längst bekannt, zweitens müsste er die befragen, die Jesus bei seinen öffentlichen Reden zugehört haben. Diese könnten objektivere Auskunft erteilen als er selbst.

Bis zu diesem Punkt dachte ich, zu den Versen 19 bis 21 sei alles Notwendige gesagt. Dann aber sah ich, dass Veerkamp in seiner Auslegung auf eine bestimmte Einzelheit nicht eingeht, die er in Vers 20 anders übersetzt als Wengst und Thyen:

18,20 Jesus antwortete ihm:

„Ich habe öffentlich über die Weltordnung geredet,
ich habe immer in der Synagoge und im Heiligtum gelehrt,
wo alle Judäer zusammenkommen,
im Verborgenen habe ich nichts geredet.“

In seiner [Anm. 505 zur Übersetzung von Johannes 18,20](#) schreibt Veerkamp zu den griechischen Worten „*parrhēsia lelalēka tō kosmō* {ich habe öffentlich über die Weltordnung geredet}“, dass sicher auch „die Übersetzung“ erlaubt ist:

„Ich habe öffentlich zu (aller) Welt geredet“, also zu allen möglichen Leuten. Aber im Rahmen der Auseinandersetzung, die Johannes führt, interessiert hier den Hohepriester doch wohl, was Jesus politisch geredet hat, welche politische Lehre er verkündet hat, vgl. 11,47-50.

Ich selber halte es nicht für sehr wahrscheinlich, dass *tō kosmō* wirklich mit „über die Weltordnung“ übersetzt werden kann, zumal Veerkamp ja eigentlich annimmt, dass Jesus den Untersuchungsrichter „ins Leere laufen“ lässt, indem er inhaltlich über seine Lehre rein gar nichts preisgibt.

1287 [Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a](#), Abs. 1 und 4-5 (Veerkamp 2021, 366 und 368; 2015, 131 und 2007, 83), und [Anm. 505 zur Übersetzung von Johannes 18,20](#) (Veerkamp 2021, 366; 2015, 130).

Allerdings veranlasst mich Veerkamps Übersetzungsvorschlag zu der Frage, ob eine andere alternative Übersetzung nicht noch näher liegt. Müsste nicht *tō kosmō* in Entsprechung zu den Stellen Johannes 7,4 und 14,22 übersetzt werden, wo Jesus aufgefordert wurde, sich dem *kosmos* zu offenbaren, bzw. gefragt wurde, warum er sich dem *kosmos* gegenüber gerade nicht offenbart? Dann aber würde Jesus hier genau das behaupten, was er dort verweigert hat: „Ich habe öffentlich vor dem *kosmos*, zum *kosmos* geredet“. Will Jesus, wie Johannes ihn schildert, damit andeuten, dass die römische Weltordnung, mit der Hannas als die graue Eminenz der jüdischen Hohepriesterschaft unter einer Decke steckt, genau darin, dass Jesus bewusst nur vor der jüdischen Öffentlichkeit aufgetreten ist, letzten Endes als der eigentliche Widersacher des Gottes Israels und seines Messias bloßzustellen ist? Da die Verwendung des Wortes *kosmos* bei Johannes keineswegs eindeutig zuzuordnen ist und da der Evangelist es liebt, mit begrifflichen Andeutungen zu spielen, ist es ihm durchaus zuzutrauen, in dem Dativ *to kosmō* eine solche verschlüsselte Botschaft auf dermaßen paradoxe Art und Weise zu verbergen, dass sie vor aller Augen offen da liegt und dennoch vollkommen übersehen werden kann.

Johannes 18,22-24: Johannes 18,22-24: Jesu souveräne Reaktion auf seine Miss-handlung und seine Überstellung zum Hohenpriester Kaiphas

- 18,22 Als er so redete,
 schlug einer von den Dienern, der dabeistand,
 Jesus ins Gesicht und sprach:
 Sollst du dem Hohenpriester so antworten?
- 18,23 Jesus antwortete ihm:
 Habe ich übel geredet, so beweise, dass es übel ist;
 habe ich aber recht geredet, was schlägst du mich?
- 18,24 Und Hannas sandte ihn gebunden zu dem Hohenpriester Kaiphas.

Nicht der Hohepriester selbst reagiert Klaus Wengst zufolge (W492f.) auf „Jesu freimütige Verweigerung einer Antwort“:

„Als Jesus das gesagt hatte, gab ihm einer von den Wachleuten, der dabeistand, eine Ohrfeige und sagte: ‚So antwortest du dem Hohepriester?‘“ Bevor der Wachmann redet, handelt er, indem er an Jesus Gewalt ausübt. Er begründet sein Handeln damit, dass Jesus in seiner Antwort nicht den gebührenden Respekt gegenüber der Autorität des Hohepriester gezeigt habe. Er, der es gelernt hat und darin eingeübt ist, sich der Autorität zu fügen, kann es sich hier herausnehmen, den als noch tiefer stehend eingeschätzten Gefangenen zur Räson bringen zu wollen und den vermissten Respekt handfest einzufordern.

Im Hintergrund dieser Szene (Anm. 272) steht nach Wengst wie in Apostelgeschichte 23,1-5, wo Paulus ausdrücklich darauf hinweist, die Schriftstelle 2. Mose 22,27. Dort

heißt es: „einem Fürsten in deinem Volk sollst du nicht fluchen“. Das hebräische Wort *ʾarar*, „fluchen“, „gibt die Septuaginta ... mit ‚frevelhaft reden‘ wieder“; wörtlich ist die Rede von *kakōs legein* {schlecht, böse, übel reden}. Es ist genau „dieselbe Wendung, die Jesus dann in V. 23 gebraucht“, um (W493) „den zur Rede“ zu stellen, „der ihn geschlagen hat: ‚Wenn ich frevelhaft geredet habe, weise mir den Frevel nach! Wenn aber recht, warum schlägst du mich?‘“ Damit lässt Johannes Jesus nicht nur „dem Hohepriester ... aus der überlegenen Distanz dessen, der ‚von oben‘ kommt“ antworten, „obwohl er sich in einer Situation ganz unten befindet, wie die gerade erhaltene Ohrfeige unterstreicht“, sondern er besteht, wie Blank¹²⁸⁸ meint, auch gegenüber dem, der ihn misshandelt hat, „ohne sich provozieren zu lassen noch zu provozieren, einfach und bestimmt auf seinem Recht“.

Wer in diesem Verhalten Jesu (Anm. 273) einen Widerspruch zu Jesu Forderung erblickt, die andere Wange hinzuhalten (Matthäus 5,39 und Lukas 6,29), wird von Martin Luther¹²⁸⁹ folgendermaßen eines Besseren belehrt:

„Da sieh du den Text besser an! Christus spricht nicht: ich will den andern Backen nicht hinhalten. Er hält ja hernach den ganzen Leib hin. [...] Den Backen herhalten und mit Worten strafen sind zwei sehr verschiedene Dinge. Ein Christ soll leiden, aber das Wort ist ihm in den Mund gelegt, damit er sage, was unrecht ist. [...] Da muß man Hand und Mund von einander scheiden, die Hand mag nachgeben, aber das Maul soll ich nicht hingeben und nicht billigen“.

Nachdem Jesus (W493) sowohl gegenüber Hannas als auch gegenüber dessen Wachmann „das letzte Wort“ behalten hat, kommt erst in Vers 24 „Hannas wieder als handelnde Person in den Blick“, indem von ihm „nur noch vermerkt“ wird, „dass er ‚ihn gefesselt zu Kajafas, dem Hohepriester, sandte‘.“

Noch knapper als auf die vorigen Verse geht Hartwig Thyen (T715) auch auf die Verse 22 bis 24 ein:

Als Jesus das gesagt hatte, gab ihm einer der hohenpriesterlichen Diener, der dabei stand, einen Backenstreich und tadelt ihn wegen seiner ihm wohl allzu freimütig und zu wenig unterwürfig erscheinenden Rede mit der Frage: Redet man etwa so mit dem *Hohenpriester*? Aber Jesus weicht vor keiner menschlichen Autorität zurück und ebenso freimütig, wie er eben zu Hannas gesprochen hatte, entgegnete er jetzt dem, der ihn geschlagen hat: Wenn ich Böses gesagt haben sollte, dann beweise bitte, daß es Böses war. Habe ich aber die Wahrheit gesagt, warum schlägst du mich dann (*ei de kalōs, ti me dereis?*). Danach sandte Hannas Jesus gefesselt zu Kaiaphas, dem Hohenpriester.

1288 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 56.

1289 Wengst zitiert D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 5: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien, hg. von Erwin Mühlhaupt, Göttingen 1950, 46.

Ton Veerkamp¹²⁹⁰ beschäftigt sich sehr viel ausführlicher mit der Misshandlung Jesu und beleuchtet ihre Bedeutung im Rahmen des Widerstands gegen ein autokratisches Regime. Er sieht sie zunächst einmal begründet in der selbstbewussten Reaktion Jesu auf die Befragung des Hohenpriesters:

Diese ruhige und gelassene Antwort Jesu entlarvt die ganze Veranstaltung und lässt Hannas in einem lächerlichen Licht erscheinen. Das fällt einem dienstbeflissenen Beamten des Hannas auf. Er schlägt Jesus ins Gesicht und begründet seine Handlung mit Jesu Insubordination. Die Reaktion Jesu soll unsere Empörung wecken. Tatsächlich fordert die Haltung Jesu Gewalt heraus. Die Erzählung über das Verfahren gegen Jesus ist eine zeitlose Erzählung; so erging es allen, die politischen Widerstand gegen ein autokratisches Regime leisteten und deshalb verhaftet wurden. Jesus ist ein politischer Gefangener unter den vielen anderen vor ihm und nach ihm, die keine Chancen hatten, gerecht behandelt zu werden.

Anders als Wengst betrachtet Veerkamp die Verse 22 und 23 nicht unter dem Gesichtspunkt der angeblichen Missachtung des Hohenpriesters im Licht von 2. Mose 22,27. Stattdessen findet er Hintergründe der Misshandlung Jesu, die mit den Worten *rapisma* und *derein* ausgedrückt wird, in den biblischen Schriften:

So weit, so gut, hätten wir nicht das Wort *rapisma*, Schlag ins Gesicht. Das Wort bedeutet eigentlich Peitschenhieb (übers Gesicht). In der griechischen TeNaK-Fassung, der „LXX“, ist das Wort selten. Das entsprechende Verb *rapizein* begegnet nur dreimal, *rapisma* selber nur in Jesaja 50,6. Das Verb für schlagen bzw. erschlagen ist im TeNaK *nakha*. Die LXX hat für dieses Verb vierzig verschiedene Wörter, aber nur zwei werden häufig verwendet, *patassein* und *typtein*.

Rapisma, *rapizein* finden wir in den messianischen Schriften nur in den Passionsberichten von Matthäus (26,67) und Markus (14,65). Die berühmte Stelle in der Bergpredigt 5,39 („Wenn man dich auf die rechte Backe schlägt ...“) ist von der Verwendung in der Passion Jesu her zu deuten. Die Stellen bei Matthäus, Markus und Johannes rufen eindeutig eine Passage aus dem zweiten Gesang des „Sklavens des NAMENS“ bei Jesaja auf. Jesaja 50,5ff. lautet:

Mein Herr, der NAME, hat mir das Ohr geöffnet,
Ich war nicht widerspenstig, bin nicht zurückgewichen.
Meinen Rücken gab ich den Schlägern, meine Wangen ihren Fäusten
[LXX: *eis rapismata*],
mein Gesicht habe ich nicht vor Hohn und Spucke verborgen.

1290 [Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a](#), Abs. 6-12 (Veerkamp 2021, 368-369; 2007, 83-84).

Durch die Anspielung auf diesen Gottesknecht, wie er üblicherweise genannt wird, macht Johannes deutlich, welche Rolle Jesus „hier spielen muss“. Indem er sich schlagen lässt, später nochmals in „der Szene mit der Dornenkrone“, ist er der „Sklave des NAMENS“ und verkörpert auf genau diese Weise den befreienden NAMEN des Gottes Israels.

Zum Wort *derein*, das eigentlich „abhäuten“ bedeutet, schreibt Veerkamp, dass es „in der LXX sehr selten“ ist und „dort nur für das Abhäuten eines Opfertieres gebraucht“ wird. An der Stelle, die er dazu anführt, 3. Mose 1,6, erscheint allerdings das Verb *ekderein*, wie auch in 2. Chronik 35,11 und Micha 2,8; 3,3, das anscheinend dieselbe Bedeutung hat. Das Wort *derein* ohne Vorsilbe gibt es in der Septuaginta nur in 2. Chronik 29,34. Später ändert sich der Sinn des Wortes vom Abziehen der Haut in Richtung auf das bildlich gemeinte Gerben der Haut:

In den messianischen Schriften bedeutet es prügeln. Die Apostel haben damit Erfahrung machen müssen (Apostelgeschichte 5,40), und Paulus ließ in seinen Tagen als fanatischer Angehöriger der Peruschim seine Gegner deftig verprügeln (Apostelgeschichte 22,19).

Was der Beamte des Hannas hier tut, interpretiert Veerkamp als unwissende Ausführung einer prophetischen Handlung, die Jesus als den leidenden Gottesknecht kennzeichnet:

Hier fühlt sich der Beamte dazu ermächtigt, einer Ordnungsstrafe des Gerichtes vorzugreifen und sie gleich zu vollstrecken, ohne dass irgend jemand die Aussage Jesu als Verstoß gegen die Würde des Gerichtes gewertet hat. Die Reaktion Jesu beweist das. Ohne es zu wissen, handelt der Scherge des Hannas hier, um auf die Rolle Jesu als „leidenden Sklaven des NAMENS“ hinzuweisen. Der Untersuchungsrichter sieht indessen keine Entlassungsgründe und verweist die Sache an die nächste Instanz. Szenenwechsel.

Johannes 18,25-27: Petrus verleugnet Jesus zwei weitere Male am Kohlenfeuer

18,25 Simon Petrus aber stand da und wärmte sich.

Da sprachen sie zu ihm: Bist du nicht einer seiner Jünger?

Er leugnete aber und sprach: Ich bin's nicht.

18,26 Spricht einer von den Knechten des Hohenpriesters,
ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte:
Sah ich dich nicht im Garten bei ihm?

18,27 Da leugnete Petrus abermals, und alsbald krähte der Hahn.

Nach (W493) „der Wegführung Jesu von Hannas zu Kajafas“ erfolgt „wieder ein Bildschnitt“, indem Johannes in Vers 25 „den Blick zurück auf die Situation im Hof“ lenkt, so dass das jetzt Erzählte als gleichzeitig mit dem zuvor Erzählten erscheint:

„Simon Petrus stand da und wärmte sich.“ ... „Da sagte man ihm: ‚Gehörst vielleicht auch du zu seinen Schülern?‘“ Aus einer unbestimmten Anzahl derjenigen heraus, mit denen er zusammen am Feuer steht, bekommt er fast wörtlich dieselbe einen Verdacht äußernde Frage zu hören, die zuvor schon die türhütende Magd an ihn gerichtet hat.

Im Gegensatz zur dort (W494) „sozusagen nur protokollarisch“ festgestellten verneinenden Antwort des Petrus erfolgt in den Augen von Wengst

jetzt eine Wertung: „Der leugnete und sagte: ‚Ich gehöre nicht dazu.‘“ Damit wird deutlich an die Ankündigung Jesu von 13,38 erinnert, dass Simon Petrus ihn dreimal verleugnen werde, bevor ein Hahn kräht. Sich als Schüler Jesu zu verleugnen, was Simon Petrus gegenüber der Türhüterin schon getan hat und jetzt noch einmal tut, ist also gleichbedeutend mit der Verleugnung Jesu. Das heißt für die Zeit des Evangelisten und seiner Leser- und Hörerschaft, dass sich die Zugehörigkeit zu Jesus in der Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde manifestiert, dass nicht zu Jesus gehören kann, wer sich nicht zur Gemeinde hält.

Wengst überträgt also das, was er Petrus hier tun sieht, in der Weise auf das Verlassen der Gemeinde Jesu durch ihre Mitglieder in späterer Zeit, dass er dieses mit seiner offensichtlich als verwerflich gewerteten Verleugnung Jesu identifiziert. Abgesehen von der Frage, ob schon das Wort *arneomai* {verneinen, bestreiten, leugnen} als solches in jedem Falle eine Wertung impliziert, ist zu fragen, ob sich die Situation des Petrus, wie Johannes sie darstellt, tatsächlich so einfach mit späteren Gemeindegemeinschaften vergleichbar ist.

In den Versen 26 und 27 sieht Wengst die erzählte Situation durch Johannes „dramatisch“ gesteigert:

Einer der Knechte stößt nach. Er wird als Verwandter dessen vorgestellt, dem Petrus das Ohr abgeschlagen hat. Er stellt seine Frage auch nicht zweifelnd, sondern ist sich ziemlich sicher: „Habe ich dich nicht bei ihm im Garten gesehen?“ Durch den ausdrücklichen Rückbezug auf die Szene im Garten wird auch deutlich, warum Johannes den mit dem Schwert dreinschlagenden Schüler mit Simon Petrus identifiziert: Sein waghalsiges Vorpreschen dort lässt seine Feigheit jetzt in der für ihn bedrohlich werdenden Situation umso schärfer hervortreten. Der Evangelist gibt ihm nicht mehr in direkter Rede das Wort, sondern stellt lediglich wertend fest: „Da leugnete Petrus wiederum“ und beschließt den Abschnitt mit der Angabe: „und sogleich krähte ein Hahn“.

Ohne jeden Zweifel beurteilt Wengst das Verhalten des Petrus hier als „Feigheit“. Allerdings erzählt Johannes nicht wie „die anderen Evangelisten ...“, dass Petrus sich „durch den Hahnenschrei „an die ihm gegebene Vorhersage Jesu erinnert und weint. Wichtiger dürfte ihm sein, dass seine Leser- und Hörerschaft sich an dieser Stelle daran erinnert, was Jesus dem Simon Petrus in 13,38 angekündigt hat.“

Hartwig Thyen (T715) verzichtet auch im Blick auf die Verse 25 bis 27 auf eine Auslegung im eigentlichen Sinne und bietet lediglich eine nacherzählende Wiedergabe, die in ihrem einleitenden Nebensatz eine nicht ganz korrekte Angabe enthält, da er unmittelbar zuvor, Vers 24 zitierend, geschrieben hatte: „Danach sandte Hannas Jesus gefesselt zu Kaiaphas, dem Hohenpriester“. In Vers 28 dagegen wird von der Überstellung Jesu von Kaiaphas zu Pilatus die Rede sein:

Doch ehe sie Jesus am frühen Morgen wirklich dorthin führen (V. 28), muß der Leser noch einmal nach draußen in den Hof blicken, wo Simon Petrus immer noch unter den Leuten stand und sich wärmte. Und anstelle der Türhüterin fragten die ihn jetzt: „Bist nicht auch du einer seiner Jünger?“ Und wieder leugnete er das mit seinem *ouk eimi*. Doch einer der Sklaven des Hohenpriesters, ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgeschlagen hatte, sagte: „Habe ich dich denn etwa nicht im Garten bei ihm gesehen?“ Doch abermals leugnete Petrus und sogleich krächte der Hahn, wie Jesus ihm das 13,38 vorausgesagt hatte.

Ton Veerkamp¹²⁹¹ beschreibt die zweite und dritte Verleugnung Jesu durch Petrus in einer verständnisvolleren Weise als Wengst, auf dessen Vorwurf der „Feigheit“ er ausdrücklich eingeht:

Simon Petrus wärmt sich und wird zum zweiten Mal als Schüler Jesu erkannt. Simon leugnet. Brenzlich wird die Sache, als ein Verwandter des von Simon verletzten Malchos sagt: „Habe ich dich nicht im Garten mit ihm gesehen?“ Der Verdacht wird jedes Mal in der Form einer Vermutung geäußert. Wegen der Dunkelheit konnte Simon überzeugend leugnen, zumindest konnte er sich so aus der Affäre retten.

Der Hahn kräht. Johannes geht nicht auf den Gemütszustand des Simon ein, anders als Matthäus. Was Simon hier tut, ist keine Glanzvorstellung, aber Johannes erspart sich Vorwürfe. Zu Recht. Jesus hatte nur vorhergesagt, daß Simon ihn dreimal verleugnen wird, bevor der Hahn kräht und den Morgen des Hinrichtungstages ankündigt. Wer hier, wie Wengst, von Feigheit redet, verfehlt die Pointe. Man muss vielmehr fragen, ob ein offenes Bekenntnis für Jesus in dieser Situation einen politischen Sinn gehabt hätte. Man hätte Simon gleich mit getötet. Im Widerstand war und ist es oberstes Gebot, Mitkämpfer nicht zu belasten, von Selbstbelastung nicht zu reden. Außerdem war Simon nicht feige; sonst hätte er sich im Garten davongemacht. Tatsächlich war er der einzige, der sich mit der Waffe in der Hand der Verhaftung Jesu widersetzt hat.

1291 [Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a](#), Abs. 13-15 (Veerkamp 2021, 369-370; 2007, 84-85).

Wenn man aber die Verleugnung des Petrus nicht als Feigheit, sondern als der Situation angemessene Verhaltensweise beurteilt, worin besteht dann nach Veerkamp ihre tatsächliche Pointe? Kritik wird an Petrus ja auch im Johannesevangelium geübt; die Frage ist nur, worauf diese Kritik letzten Endes hinausläuft:

Für das korrekte Verständnis dieses Textes ist es notwendig, die Erzählung in seinem Kontext zu lesen. Simon Petrus war der unangefochtene Führer einer politischen messianischen Bewegung. Niemand stellte seine Führungsposition in Frage. Gleichwohl hat man nach dem jüdischen Krieg allgemein Kritik an ihm – und das heißt an der politischen Qualität seiner Führung – geübt. Für Paulus war bei Simon das Schwanken zwischen Toratreue und dem Überwinden dieser Treue zugunsten der Treue zum Messias kritikwürdig, Galater 2,11ff. Für Johannes besteht die Kritik an der Führung der Messianisten in ihrem Schwanken zwischen Zelotentum und Verleugnung. Die Erzählung der dreifachen Verleugnung, die in der ganzen messianischen Bewegung verbreitet war, ist bei Johannes eine kritische Bestandsaufnahme der messianischen Bewegung während des jüdischen Krieges, die Loyalität zu Simon und harte Kritik an ihm vereint. Szenenwechsel.

Im Klartext heißt das: Nicht die Verleugnung ist das eigentlich Kritikwürdige an Petrus, sondern sein zelotischer Griff zum Schwert. Nicht Feigheit ist ihm vorzuwerfen, sondern gerade sein unerschrockener Einsatz militärischer Mittel in einem aussichtslosen Kampf gegen eine römische Kohorte. Die Peinlichkeit, sich gegenüber der Türhüterin und den Wachleuten am Kohlenfeuer nicht zu Jesus bekennen zu *dürfen*, wäre also als kluge Zurückhaltung eines Schülers Jesu zu beurteilen, der zu lernen beginnt, sich des zelotischen Überschwangs zu enthalten. In Johannes 21,18 wird sich nach Veerkamp diese Auslegung bestätigen.

So gesehen ist der Unterschied zwischen dem *egō eimi* Jesu und dem *ouk eimi* des Petrus bei Johannes nicht in moralisch verwerflichem Sinn als Feigheit vor dem Feind zu begreifen, sondern darauf zu beziehen, dass Petrus nun einmal tatsächlich *nicht* von Gott die Aufgabe übertragen bekommen hat, seinen befreienden NAMEN zu verkörpern und als solcher in seinem Tod am römischen Kreuz die Weltordnung zu überwinden und die Inspiration des NAMENS zu übergeben (19,30), damit seine Schülerinnen und Schüler sie empfangen und weitergeben können (20,17.22). Diese Aufgabe hat Gott nach Johannes allein dem Messias Jesus übertragen. Dass zu gegebener Zeit auch Petrus in eine Situation geraten kann, in der ein mutiges Bekenntnis erforderlich ist, das ihn das Leben kosten kann, steht auf einem anderen Blatt, von dem in Johannes 21,19 die Rede sein wird.

Johannes 18,28a: Die Überführung Jesu von Kaiphas vor das Prätorium

18,28a Da führten sie Jesus von Kaiphas vor das Prätorium...

[2. Januar 2023] Für Ton Veerkamp¹²⁹² gehört der erste Satz von Vers 28 noch als dessen Abschluss zum johanneischen Kapitel „Es war aber Nacht...“. Wie das Verhör Jesu durch Hannas von den beiden Szenen der Verleugnung des Petrus umschlossen und so deren Gleichzeitigkeit angedeutet wird, wird diese Gesamtszene im Palast des Hohenpriesters von der Darstellung der verschiedenen Instanzen umschlossen, denen Jesus nach seiner Festnahme vorgeführt wird:

Die vorletzte Instanz ist Kaiphas, der amtierende Großpriester. Von ihm hat Jesus nichts zu erwarten. Für Kaiphas war der Tod Jesu ein notwendiges politisches Opfer. Er hat die Sache gleich an die Zuständigkeit der Römer verwiesen.

Eingehend beschäftigt sich Veerkamp mit der Frage, wer eigentlich ganz genau die Akteure sind, die Jesus an den römischen Statthalter ausliefern und in der folgenden Szene mit Pilatus verhandeln werden:

Sie brachten ihn ins Prätorium, dem Verwaltungssitz des Prokurators der Provinz Jehuda. *Sie*: die Polizeigruppe und diejenigen, die beim Verhör durch Hannas 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 {Pharisäer} 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 judäischen Führung und ihrer Trabanten.

Für Klaus Wengst (W497) setzt bereits mit dem Beginn von Vers 28 ein neuer Abschnitt ein, indem nach der „Verleugnung des Petrus ... wieder Jesus in den Blick“ genommen wird: „Nun brachte man Jesus von Kajafas ins Prätorium.“ Auch Wengst interessiert sich für das „Subjekt des Überbringens“, das „nicht eigens genannt“ wird, und erschließt „aus dem Zusammenhang“, dass es sich um „vom Hohepriester Kajafas beauftragte Oberpriester samt Wachmannschaft“ handelt:

Sie bringen Jesus zum Prätorium, der Residenz des Statthalters der Provinz Judäa, während er sich in Jerusalem aufhält. Normalerweise residierte er in Cäsarea am Meer, kam aber zu den Wallfahrtsfesten nach Jerusalem, wo wegen der großen Menschenansammlung besondere Vorsichtsmaßnahmen geboten waren. Zugleich gab ihm das Gelegenheit, dort Gericht zu halten. Als Residenz nutzte er den Herodespalast.

Ähnlich beschreibt Hartwig Thyen den Ort, wohin Jesus überführt wird (T716f.):

1292 [Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a](#), Abs. 16-17 (Veerkamp 2021, 370; 2007, 85).

Seit Judäa im Jahre 6 n. Chr. römische Provinz geworden war, residierten die Statthalter Roms als Präfekten und/oder Procuratoren in Caesarea. Wenn sie von dort zeitweilig nach Jerusalem kamen, diente ihnen der an der westlichen Stadtmauer Jerusalems nahe beim Gennath-Tor gelegene einstige Palast der Hasmonäer, den Herodes der Große prächtig ausgebaut und mit drei mächtigen Türmen versehen hatte ..., als Amtssitz, der mit dem griechischen Lehnwort als *praitōrion* (*praetorium*) bezeichnet wurde ...

Um Jesu Überführung von Kaiphas zu Pilatus ebenso wie die zuvor erfolgte Überstellung Jesu von Hannas zu Kaiphas zeitlich einzuordnen, nutzt Thyen die allerdings erst im zweiten Satz des Verses 28 auftauchende Zeitangabe: *ēn de prōi* {es war aber frühmorgens}. Um diese Zeit am Rüsttag zum Passafest geschieht ihm zufolge beides, also am

frühen Morgen (*prōi*) ... Da läßt Hannas Jesus zu Kaiaphas, dem Hohenpriester, bringen, auf dessen Anordnung er unverzüglich in das Prätorium überführt und vor Pilatus als seinen Richter gestellt wird.

Für Ton Veerkamp, wie gesagt, haben die Zeitangaben bei Johannes seit dem Kapitel 13 jedoch genau an der Stelle, an der sie stehen, eine gliedernde und damit auch inhaltliche Bedeutung. Wenn das zutrifft, ist es durchaus von Belang, dass erst nach der Überführung Jesu zum Prätorium die Nacht des Messias zu Ende geht und der Morgen anbricht.

Frühmorgens: Jesus in der Konfrontation mit Pilatus und der priesterlichen Führung Judäas (Johannes 18,28b-19,13)

[3. Januar 2022] Was genau beginnt nun aber nach Johannes mit dem Aufgang der Sonne am Rüsttag zum Passafest, den wir den Karfreitag nennen? Nach Ton Veerkamp¹²⁹³ setzt erst hier die „eigentliche Passionserzählung, 18,28b-19,42“ ein. Sie

hat zwei Teile, gegliedert durch zwei Zeitpunkte: „Frühmorgens“ und „Es war *‘erev pascha*, ungefähr die sechste Stunde.“ Der erste Teil beginnt mit der offenen Bloßstellung der Weltmacht, 18,28b-19,13. ... Der zweite Teil der Passionserzählung, 19,14-42, beantwortet die Frage, wer der König Israels ist, und erzählt, wie der König stirbt und begraben wird.

Nach Veerkamp deutet Johannes das Sterben Jesu am römischen Kreuz also in doppelter Weise ausdrücklich im Licht des nun anbrechenden Tages: erstens, indem er der römischen globalen Versklavungsordnung schonungslos die Maske ihrer Wohlgeordnetheit und Friedfertigkeit als *pax Romana* vom Gesicht reißt, und zweitens,

1293 [Der erste Teil der Passionserzählung: Frühmorgens, 18,28b-19,13](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 370; 2007, 85).

indem er die priesterliche Führung Judäas endgültig als Handlanger des römischen Widersachers des Gottes Israels entlarvt, als sie dem Kaiser als ihrem einzigen König huldigen und die Kreuzigung ihres toragemäßen Königs Jesus fordern.

Das heißt: Es kann keine Rede davon sein, dass Johannes ein antijüdisches Evangelium geschrieben habe. Vielmehr ist Johannes ein glühender Anhänger des Messias Jesus, der in seinen Augen angetreten ist, um diese Welt, diesen *kosmos*, diese römische Welt(un)ordnung, zu überwinden und dadurch das Leben der kommenden Weltzeit für Israel heraufzuführen. Was Johannes einfach nicht fassen kann, ist die Tatsache, dass die priesterliche Führung Judäas diesen Messias nicht anerkennt, sondern stattdessen mit Rom zusammenarbeitet und von Rom sogar die Verurteilung des Messias fordert.

Um dieses komplexe System von gegensätzlichen gesellschaftlichen Kräften in Judäa zu deuten, greift Veerkamp auf Begrifflichkeiten des marxistischen Philosophen Louis Althusser¹²⁹⁴ zurück:

1294 Veerkamp zitiert Louis Althusser, Für Marx, Frankfurt/M. 1968. Wer dieses Werk nicht kennt, dem sei seine kurze [Zusammenfassung](https://www.getabstract.com/de/) auf der Internet-Seite <https://www.getabstract.com/de/> empfohlen. Dort wird zunächst die Absicht Althussters folgendermaßen umrissen:

Mit seiner strukturalistischen Lektüre von Marx' Schriften wandte sich Althusser gegen linke Intellektuelle in ganz Europa [wandte], die sich vom marxistisch-leninistischen Dogmatismus lösen und in Marx einen humanistischen Philosophen erkennen wollten. ... Zugleich wandte er sich gegen den dogmatischen Stalinismus, den er als Fehlentwicklung des Marxismus abtat.

Weiter stellt Althusser dar, dass die entscheidende Neuerung im Denken von Marx (und auch Engels) nicht ein abstrakt-philosophisches Nachdenken war, durch das Hegel „vom Kopf auf die Füße gestellt“ wurde, wie man sagt, sondern die Anknüpfung an konkrete Erfahrungen der Arbeiterschaft in Frankreich und England und ihren Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung:

In Frankreich, in den Augen deutscher Intellektueller die Heimat von Aufklärung und Vernunft, entdeckte Marx die organisierte Arbeiterklasse, so wie Engels in England den Klassenkampf entdeckte. Diese radikale Realität, die ohne Philosophie und Philosophen auskam, prägte sein Denken mehr als alle Reflexionen. Erst durch die konkreten Erfahrungen im Ausland erkannte Marx hinter all den Illusionen die wahren Zustände im idealisierten Frankreich sowie die Misere in seiner deutschen Heimat, die Klassenverhältnisse und die Ausbeutung.

Auf diesem Hintergrund stellt Althusser die so genannte marxistische Dialektik als ein Modell dar, das komplexe gesellschaftliche Gegensätze, die er „Widersprüche“ nennt, in ihrer Wechselwirkung betrachtet und daraufhin untersucht, welche Einflüsse jeweils vorherrschen:

Das Spezifische an der marxistischen Dialektik ist also, dass sie – anders als Hegels Modell – nicht von einer ursprünglichen Einheit ausgeht, die auf dem Weg über Entfremdung und Negation von Gegensätzen wiederhergestellt wird. Vielmehr setzt sie eine komplexe Struktur und eine Vielzahl von Widersprüchen schon im Ursprung voraus, al-

Wenn irgendwo, dann zeigt sich dort die „Widerspruchstruktur mit Dominante“ (Althusser). Die Dominante ist der Widerspruch zwischen Jesus und Pilatus bzw. Rom. Sie dominiert die Gegnerschaft zwischen Judäern, hier von den führenden Priestern vertreten – die Peruschim {Pharisäer} spielen keine Rolle mehr –, und dem Messias Jesus.

Man mag den Marxismus für ein inzwischen überholtes Modell der Gesellschaftsanalyse und des gesellschaftlichen Wandels halten. Veerkamp ist der Überzeugung, dass das nur für die dogmatisch verhärteten und totalitär missbrauchten Formen gilt, in denen er in der realen Politik so gut wie überall gescheitert ist.

Ebenso vertritt Veerkamp die realistische Einschätzung, dass der Evangelist Johannes mit seiner Proklamation der Überwindung der römischen Weltordnung durch den Messias Jesus auch unter den damals herrschenden Bedingungen scheitern musste, so dass aus einer revolutionären jüdisch-messianischen Bewegung schließlich die heidenchristlich dominierte christliche Kirche wurde, die schon bald das Ziel der Befreiung Israels inmitten der Völker aufgab und stattdessen als ein neues „wahres Israel“¹²⁹⁵ das Judentum all seiner religiösen Heilsgüter zu enterben trachtete.

Klaus Wengst (W495) betont zu Beginn seiner Beschäftigung mit dem Teil der Passionsgeschichte, den Johannes ab 18,28 bietet, dass er „eine Entsprechung in den synoptischen Evangelien (Mt 27,1-30; Mk 15,1-19; Lk 23,1-25)“ hat. Daraus ergibt sich (W496), „dass Johannes auf ihm überlieferte Tradition zurückgegriffen, zugleich aber, dass er sie sehr eigenständig ausgestaltet hat.“ So lässt Johannes nach der auch von Markus berichteten „Übergabe Jesu an Pilatus (Mk 15,1) ... die jüdischen Ankläger vor dem Prätorium stehenbleiben, was dazu führt, dass Pilatus ständig hin und her gehen muss.“ Das bei Markus nur knapp dargestellte „Verhör Jesu durch Pilatus (Mk 15,2-5)“ weitet Johannes erheblich aus, während er die „bei Markus breit ausgestaltet[e]“ Szene mit Jesus und Barabbas (Mk 15,6-14) kürzer fasst. Weitere Unterschiede finden sich im Zusammenhang mit der Verurteilung sowie der „Aus-

lerdings mit einem dominanten Hauptwiderspruch, der die Einheit des Ganzen ausmacht – das Prinzip der Überdetermination. Das bedeutet: Je nach konkreter historischer Situation dominiert jeweils ein Widerspruch neben vielen Widersprüchen, die in ihrem Zusammenwirken ein komplexes Ganzes bilden. In Russland etwa spitzten sich im Jahr 1917 alle möglichen historischen Widersprüche zu; sie verschmolzen und führten zum Ausbruch der Revolution. Die Nebenwidersprüche reflektieren jeweils den Hauptwiderspruch. Dieser ist von vornherein durch eine komplexe, ungleichmäßige Struktur determiniert. Das Ganze ist nicht starr, sondern flexibel: Nebenwidersprüche können zu Hauptwidersprüchen werden und umgekehrt. Zwar herrscht in letzter Instanz das Primat des Ökonomischen, doch gerade im Klassenkampf, der aus marxistischer Sicht der „Motor der Geschichte“ ist und die Entwicklung vorantreibt, verdichten sich das Ökonomische, Politische und Ideologische zu einem komplexen Ganzen.

1295 Vgl. dazu 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.

peitschung und Verspottung Jesu“. Insgesamt bietet Johannes in den Augen von Wengst zum Prozess vor Pilatus

eine bewegte und bewegende, eine eindrucksvolle Szenenfolge ... In ihr werden, bevor sich die Situation in der Verurteilung Jesu zuspitzt und auflöst, die entscheidenden Akteure der Handlung prägnant herausgearbeitet und zueinander in Beziehung gesetzt: Pilatus als der Richter, die jüdischen Ankläger und Jesus als der Angeklagte. Der Richter Pilatus erscheint als ein weltmännischer Spötter und vor allem als Zyniker der Macht, der sich schließlich als Gefangener der eigenen Macht erweist. Dass dieser hohe Herr ständig zwischen den Anklägern und dem Angeklagten hin und her gehen muss, gibt ihm zugleich einen Zug von Lächerlichkeit. Die jüdischen Vertreter der Anklage werden als Menschen dargestellt, die in ihrer Ablehnung Jesu alle Mittel dafür einsetzen, dass es zu einer Verurteilung komme, und sich dafür zu einem Bekenntnis zum Kaiser als ihrem einzigen König hinreißen lassen. Der angeklagte Jesus schließlich, ein geschundener Mensch, wird in seiner Ohnmacht als König verspottet und tritt doch als der wahre König auf.

Im Blick auf „**die jüdischen Ankläger**“ betont Wengst, dass Johannes trotz seiner mehrfachen Rede von „den Juden“ (18,31.38; 19,7.12.14) „doch nur bestimmte Juden im Blick“ hat:

Sie macht er in 19,6 ausdrücklich kenntlich als „die Oberpriester und die Leute“ und in 19,15 als allein „die Oberpriester“. An sie denkt er schon bei dem unbestimmten „man/sie“ in 18,28 als Überbringer Jesu von Kajafas zum Prätorium, Sie sind Beauftragte des Hohepriesters, Oberpriester als Vertreter der Anklage. Dem entspricht es, wenn Pilatus in 18,35 zu Jesus sagt: „Dein Volk und die Oberpriester haben dich mir übergeben.“ Das „und“ ist epexegetisch zu verstehen: „und zwar“. Denn dass das ganze Volk auftrete, erzählt Johannes nicht.

Insofern ist für Vers 19,6 die übersetzende Formulierung „die Oberpriester und die Leute“ auch nicht ganz korrekt; dort steht ja im Griechischen nicht das Wort *ochlos* {Volksmenge oder Leute}, sondern *hypēretai*, was Wengst (W495) in seiner zuvor gebotenen Übersetzung des Textes auch angemessen mit „Wachleute“ wiedergibt. Überhaupt deutet Johannes nach Wengst (W497) in der gesamten Passionsgeschichte „nichts von einer ‚Menge‘ an; nach ihm kommen ‚viele aus der jüdischen Bevölkerung‘ erst hinzu, als Jesus schon am Kreuz hängt (19,20).“ Das heißt: „Für Pilatus wird das Volk durch die im Auftrag des Hohepriesters handelnden Oberpriester repräsentiert: Es ist daher unangemessen, in der Auslegung von Joh 18,28-19,16a pauschal von ‚den Juden‘ zu reden.“

Zur „Einteilung der von Johannes geschaffenen Szenenfolge“ nutzt Wengst seinen Blick auf den „wechselnden Schauplatz im Prätorium und vor ihm“ mit den „jeweils beteiligten Akteuren“:

- a) Einleitung: Überstellung Jesu ins Prätorium (18,28)
- b) Ankläger und Richter: die Anklage (18,29-32)
- c) Richter und Angeklagter: die Frage der Wahrheit (18,33-38a)
- d) Ankläger und Richter: nicht Jesus, sondern Barabbas (18,38b-40)
- e) Der Angeklagte: Auspeitschung und Verspottung (19,1-3)
- f) Richter, Ankläger, Angeklagter: die Vorführung (19,4-7)
- g) Richter und Angeklagter: die Frage der Macht (19,8-11)
- h) Ankläger und Richter: die Schwäche des Mächtigen (19,12)
- i) Richter, Ankläger, Angeklagter: die Verurteilung (19,13-16a)

Zur Szene e), „in der der Angeklagte allein – ohne Ankläger und Richter – auftritt“, schreibt Wengst, dass sie „genau in der Mitte [steht] (19,1-3): Der zutiefst Erniedrigte und zum Spottkönig Gemachte, gerade er, ist doch der König.“ Ganz allein ist Jesus allerdings nicht, er ist den Soldaten ausgeliefert, die ihren Spott mit ihm treiben.

Indem Wengst darauf hinweist, dass „die letzte Szene {i)} durch die genaue Ortsangabe und eine – nach 18,28 – erneute Zeitangabe“ hervorgehoben wird, macht er zugleich deutlich, dass er diese Zeitangabe nicht wie Veerkamp als Signal für die Eröffnung einer neuen Szene betrachtet. In seinen Augen beginnt die neue Szene erst in dem Augenblick, als der Prozess mit dem Urteilspruch gegen Jesus beendet ist und er zur Kreuzigung abgeführt wird. Damit mag er, wovon Veerkamp überzeugt ist, die Gliederungsabsichten des Johannes verkennen und übersehen, worum es Johannes geht, wenn er die neue Szene bereits in 19,14 einsetzen lässt.

Hartwig Thyen verzichtet zu Beginn seiner Beschäftigung mit dem Prozess Jesu vor Pilatus auf längere einführende Bemerkungen, äußert sich aber, indem er auf Vers 3 zurückblickt, nochmals über die Zeit der Festnahme Jesu (T717):

Jesu Festnahme im Dunkel der Nacht illustriert der Erzähler trefflich dadurch, daß er die zu seiner Verhaftung Ausgesandten mit Fackeln und Laternen ausrüstet. Nach jüdischer Zeitrechnung beginnt der neue Tag stets nach dem Sonnenuntergang des Vortages mit dem Einbruch der Nacht. Danach wurde Jesus nach Johannes also zu Beginn jenes Tages verhaftet, der *paraskeuē* {Rüsttag} heißt, weil er der Zurüstung des Passafestes diene. Während Petrus seinen Herrn in dieser Nacht der *paraskeuē* draußen im Hof dreimal verleugnete, befragte Hannas ihn drinnen nach seiner Lehre und seinen Jüngern. Der dieser Nacht folgende Tag der *paraskeuē* ist wesentlich durch die rituelle Schlachtung der Passalämmer bestimmt, mit der Johannes Jesu Tod als das Sterben des Gotteslammes, das der Welt Sünde beseitigt (1,29), absichtsvoll synchronisiert. Erst nachdem die Sonne an diesem Rüsttag untergegangen ist, wird dann mit dem festlichen Verzehr dieser Lämmer das hohe Passafest beginnen.

Mit dem Sonnenaufgang dieses Tages beginnen also nun die Verhandlungen der Priester mit Pilatus über die Verurteilung Jesu.

Johannes 18,28b: Am frühen Morgen gehen die Ankläger Jesu nicht ins Prätorium, um sich nicht unrein zu machen

18,28b [E]s war aber früh am Morgen.

Und sie gingen nicht hinein in das Prätorium,
damit sie nicht unrein würden,
sondern das Passamahl essen könnten.

[4. Januar 2022] Im Rahmen seiner Auslegung von Johannes 18,28b (W497) schreibt Klaus Wengst zur Zeitangabe: „Es war früh am Morgen“, dass damit „der neue Abschnitt unmittelbar an den vorangehenden“ anschließt: „Dort war am Schluss ein Hahnenschrei genannt“. Das stimmt aber, wie gesagt, nicht ganz, denn dazwischen steht noch der Satz in Vers 18,a, der Jesu Überstellung von Kaiphas zum Prätorium vermerkt. Abgesehen davon sieht auch Wengst in dieser Zeitangabe „ein Signal zur Gliederung“:

Nach der Festnahme in der Nacht und dem, was mit ihr verbunden war, folgt nun als zweiter Teil bis zum Mittag der Prozess vor Pilatus. Der Beginn von Gerichtsverhandlungen am frühen Morgen war bei römischen Statthaltern üblich.

Während offenbar „Jesus als der Angeklagte ins Prätorium hineingeführt wird“, heißt es nun aber von denjenigen,

die ihn zum Prätorium brachten ...: „Sie aber gingen nicht ins Prätorium hinein, damit sie nicht unrein würden, sondern das Pessachlamm essen könnten.“ Die Wendung – so wörtlich – „das Pessach essen“ meint näherhin das Essen des Pessachlammes (vgl. 2. Chr 30,18 und im Neuen Testament Mt 26,17f.; Mk 14,12.14; Lk 22,11.15). Das muss im Zustand kultischer Reinheit geschehen. ... Häuser von Nichtjuden standen im Verdacht, dass in ihnen Fehlgeburten begraben sein könnten. Sie zu betreten, würde daher Totenunreinheit bewirken und also für sieben Tage unrein machen (Num 19,14). Damit hat Johannes die Voraussetzung genannt, die es erforderlich macht, dass Pilatus im Folgenden ständig zwischen Jesus im Prätorium und seinen Anklägern vor dem Prätorium hin und her geht.

Dass (Anm. 282) ein „Statthalter vor seiner Residenz Gericht“ halten konnte, beschreibt Wengst zufolge

- bezogen auf den Prokurator Florus – auch Josephus:¹²⁹⁶ „Florus, der damals im Königspalast abgestiegen war, ließ am nächsten Tag vor dem Palast den Richterstuhl aufstellen und nahm darauf Platz; die Hohenpriester, die Vorneh-

1296 Wengst zitiert Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, Band 2, hg. v. O. Michel und O. Bauernfeind, München 1959-1969, 301. Die Stelle ist unter [Bell. 2,14,8](#) in der Übersetzung von H. Clementz einsehbar.

men und überhaupt die Angesehensten der Bürgerschaft kamen herbei und stellten sich vor dem Richterstuhl auf“.

Die traditionelle Auslegung von Johannes 18,28 erfolgt nach Wengst (W499) „bis in die Gegenwart“ auf einer Linie, **„die das Achten auf Reinheitsvorschriften antijüdisch akzentuiert“**. Dazu zitiert er Calvin, Luther, Schenke und Dietzfelbinger.¹²⁹⁷ Calvin erkennt zwar zunächst „die Gottesfurcht“ der Ankläger Jesu an, aber dann

schlägt er umso heftiger zu und schreibt u. a.: „Jene Heuchler aber meinen, ihnen drohe Gefahr nur von äußerer Verunreinigung! Dabei sind sie voller Bosheit, Ehrgeiz, Hinterlist, Grausamkeit und Habgier und vergiften beinahe Himmel und Erde mit ihrem Gestank.“

Martin Luther zieht mit ähnlichen Beschimpfungen vom Leder:

[...] sie haben sich so heilig gestellt, daß sie nicht einmal in Pilatus Haus hineingehen wollten, um sich nicht zu beflecken und die lieben Osterfladen essen zu können. [...] Aber daß sie Gottes Sohn kreuzigten, das war keine Sünde, sondern Heiligkeit! Da habt ihr die Juden recht und frei abgemalt. So tun die falschen Heuchler: ein klein Stücklein Heiligkeit wenden sie vor, und darnach durchbrechen sie alle 10 Gebote!“

In der Wortwahl etwas weniger aggressiv argumentiert heute Ludger Schenke:

„Sie tragen Mordgedanken im Herzen, sorgen sich aber um ihre kultische Reinheit! Sie legen Wert darauf, das jüdische Paschalam zu essen, das jedoch nur ein Hinweis auf das echte Paschalam Jesus ist [...], das die Sünden der Welt wegträgt, also wirklich Reinheit vor Gott erbringt“.

Damit setzt Schenke voraus, dass schon Johannes das Essen des Passalammes als überholtes jüdisches Ritual angesehen hätte, ebenso wie Christian Dietzfelbinger:

„Es ist die kultische Korrektheit der ‚Juden‘, die sie vom Hören der in Jesus geschehenen Offenbarung ausschließt. Man erkennt Jesus als das wahre Passalam und hält an dem durch Jesus überholten Passabrauch fest, und damit versäumt man die wahre, in Jesus gewährte Befreiung (8,36)“.

In dieser Auslegungstradition fallen Wengst vor allem folgende drei Punkte auf:

die Pauschalisierung der vor dem Prätorium Stehenden zu „den Juden“, das Abqualifizieren ihres Achtens auf die Reinheitsvorschriften als ritualistisch und das Einschätzen ihrer Pessachfeier als überholt. Hier wirkt die in einer langen

¹²⁹⁷ Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 437, D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 5: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien, hg. von Erwin Mühlhaupt, Göttingen 1950, 49, Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 351, und Christian Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Teilband 2: Johannes 13-21, ZBK-NT 4.2, Zürich 2001, 268.

Auslegungsgeschichte eingeübte Perspektive der Völkerkirche in ihrer Abgrenzung vom Judentum sozusagen hinter dem Rücken der Ausleger und lässt sie in aller Selbstverständlichkeit voraussetzen, dass auch Johannes schon diese Perspektive gehabt habe. Aber warum sollte ein Jude oder eine Jüdin des ersten Jahrhunderts – selbst gegen dessen Ende hin –, die an Jesus als Messias glaubten, auf den Gedanken kommen, die Feier von Pessach und also die Erinnerung daran, dass Gott Israel aus der Sklaverei Ägyptens geführt hat, sei überholt? Warum sollten jüdische Messiasgläubige damals nicht die für diese Feier überlieferten Vorschriften einhalten?

Wengst gesteht zwar zu, dass „der Text – rein literarisch für sich betrachtet – die Möglichkeit enthält, die Pessachlämmer samt dem mit ihnen verbundenen Fest und Jesus als endzeitliches Pessachlamm in eine antithetische Beziehung zueinander zu setzen“, aber er hält es für

äußerst fraglich, ob Johannes diese Möglichkeit im Auge hatte. Er gibt dafür keinerlei Signal. Die Annahme reicht völlig aus, dass er mit dieser Angabe die Szenerie der „zwei Bühnen“ erreichen wollte. Überhaupt keine Frage ist es mir allerdings, dass die eben genannte Möglichkeit der Auslegung im Hören auf jüdisches Selbstverständnis und im Blick auf die antijüdische Wirkungsgeschichte nicht mehr aktualisiert werden sollte.

Hartwig Thyen (T717) geht nur knapp darauf ein, dass „die Juden“ an „diese[m] heilige[n] Tag“ des Rüsttages zum Passafest,

mit dessen Sonnenuntergang das feierliche Passamahl das Fest eröffnen soll, ... draußen vor dem Prätorium stehen [bleiben], um sich in diesem heidnischen Haus nicht zu verunreinigen und sich damit von der Teilnahme an ihrem hohen Fest auszuschließen.

Dass im Johannesevangelium „anders als in der synoptischen Chronologie“ der „Verzehr des Passalammes ... am Abend dieses Tage noch bevorsteht“, geht nach Thyen

aus unserem Evangelium völlig eindeutig hervor (s. u. 19,31ff mit dem entsprechenden Zitat Ex 12,46 ...). ... Zugleich führt der Evangelist mit der Wendung *alla phagōsin to pascha* {sondern das Passamahl essen könnten} erneut das schon in 1,29.36 deutlich benannte Thema seiner Passatheologie ein ...

Auf eine historische Einordnung der chronologischen Angaben des Johannesevangeliums verzichtet Thyen ausdrücklich:

Da wir hier mit der Kommentierung des Johannesevangeliums als eines literarischen Textes befaßt sind, braucht die schwierige und strittige historische Frage, ob Jesus, wie Johannes erzählt, am 14. Nisan, der *paraskeuē* {Rüsttag} des Passafestes, verurteilt und hingerichtet wurde, oder ob sein Prozeß und seine Kreuzigung der synoptischen Chronologie entsprechend am 15. Nisan, dem ersten und gewichtigsten Tag des Passafestes, stattfanden, hier nicht entschieden zu werden.

Für Ton Veerkamp¹²⁹⁸ ist mit der Überstellung Jesu zum Prätorium und der Zeitangabe *ēn de prōi* {es war aber frühmorgens} die

Nacht des Messias, des Verrats, des Abschieds, der Gefangennahme und des Verhörs ... vorbei. Ab jetzt ist Jesus nur auf sich gestellt. Dieser Abschnitt ist so konstruiert, dass Jesus und der Prokurator *im* Gebäude, seine gegnerischen Landsleute, die Judäer und speziell die führenden Priester, *vor* dem Gebäude sind.

Als Grund für diese Konstruktion gibt Johannes nur an, das „Betreten des Prätoriums mache unrein“. Veerkamp lehnt es ab, aus „diesem Satz eine allgemeine Regel herzuleiten, nach der das Betreten *jedes* Gebäudes der Gojim {Nichtjuden} unrein macht“. Zwar bestätigen Mischnastellen wie (Anm. 513)

Mischna Ohalot 18,7-10 ... die Unreinheit der Häuser der Gojim, nicht aber das Ausmaß der Unreinheit. Ein geringeres Maß an Unreinheit konnte durch ein Reinigungsritual vor dem Abend aufgehoben werden. Bei solchen Feinheiten hält sich Johannes nicht lange auf.

Im Blick auf den Prozess Jesu vor Pilatus ergibt sich aus dem Reinheitsthema eine ganz besondere Konstellation der beteiligten gesellschaftlichen Gruppen in ihren gegensätzlichen Interessen:

Für die führenden Priester ist das Prätorium *off limits* {nicht erlaubt}; ein Judäer macht sich unrein, wenn er die Schwelle des Prätoriums überschreitet. Jesus dagegen ist in ihren Augen schon ein Unreiner, er sei kein Kind Israels mehr. Die Verweigerung, das Prätorium zu betreten, schafft eine politische Distanz zwischen ihnen und der römischen Behörde andererseits. Johannes hat eine politisch durchdachte Dramaturgie. Der Hauptwiderspruch ist und bleibt der zwischen Rom und dem jüdischen Volk. Indem sie nun – formal auf ihre Reinheit und so auf die Distanz achtend – Pilatus für die Eliminierung eines Juden instrumentalisieren, werden sie jede Distanz zu Rom aufgeben müssen: „Wir haben keinen König, es sei denn Cäsar.“ Ihre formale Distanz wird durch das politische Bekenntnis zum Cäsar Lügen gestraft. Nicht Jesus wird aus Israel ausgeschlossen, sie werden sich selbst aus Israel ausschließen. Bevor es soweit ist, muss noch einiges geschehen.

Damit eröffnet Veerkamp zusätzlich zu den von Wengst dargestellten Möglichkeiten, den Vers 28 entweder antijüdisch auszulegen oder im Sinne einer nicht aufgegebenen Wertschätzung des jüdischen Passamahls, eine weitere Deutungsalternative. Auch in seiner [Anm. 512 zur Übersetzung von Johannes 18,28](#) stellt er klar, dass im Hinweis auf die beabsichtigte Teilnahme der jüdischen Ankläger Jesu am Passa-

1298 [Was ist schon Treue? 18,28b-38a](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 371-372; 2007, 85-86), und [Anm. 512 zur Übersetzung von Johannes 18,28](#) (Veerkamp 2021, 370; 2015, 132).

mahl durchaus scharfe Kritik impliziert sein kann, die aber nicht im Sinne einer pauschalen Ablehnung des Passa als ritualistisch oder überholt zu verstehen sein muss:

Dieser Vers bietet einen von Johannes beabsichtigten Kontrast zur politischen Komplizenschaft mit der römischen Behörde am Ende des Abschnitts in 19,15.

Vorausgesetzt ist dabei, dass nicht das Judentum und seine Rituale durch Jesu Tod am Kreuz überholt werden, sondern dass die führende judäische Priesterschaft, wie Johannes sie darstellt, den Messias des eigenen Volkes an die römische Weltordnung ausliefert und dass genau dadurch der Messias den Grund dafür legt, dass in der Zukunft das Passa als Fest der Befreiung Israels von der weltweiten Versklavung wieder im vollen Sinn gefeiert werden kann.

Johannes 18,29-32: Zuständigkeitsgerangel zwischen Pilatus und Jesu Anklägern

18,29 Da kam Pilatus zu ihnen heraus und sprach:

Was für eine Klage bringt ihr vor gegen diesen Menschen?

18,30 Sie antworteten und sprachen zu ihm:

Wäre dieser nicht ein Übeltäter,
wir hätten dir ihn nicht überantwortet.

18,31 Da sprach Pilatus zu ihnen:

So nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz.

Da sprachen die Juden zu ihm:

Es ist uns nicht erlaubt, jemanden zu töten.

18,32 So sollte das Wort Jesu erfüllt werden,

das er gesagt hatte, um anzuzeigen,
welchen Todes er sterben würde.

[5. Januar 2022] Im Abschnitt 18,29-32 treffen Klaus Wengst (W499) zufolge „die Ankläger und der Richter erstmals zusammen“. Obwohl schon in der nächsten Szene „ganz selbstverständlich eine klare politische Anklage“ vorausgesetzt wird, lässt Johannes (W499f.)

die Ankläger hier ganz anders sprechen. Sie geben keine klare Antwort, sondern wollen in dem bloßen Umstand, dass sie Jesus an Pilatus überstellten, einen hinreichenden Erweis dessen erkannt sehen, dass er ein Übeltäter sei. Warum stellt Johannes so eigenartig dar? Er hat hier ein doppeltes Interesse. Einmal will er deutlich machen, dass Jesus unschuldig ist. So lässt er von vornherein die Anklage als nicht stichhaltig erscheinen. Damit charakterisiert er zugleich – hier und im Folgenden – die Ankläger als solche, die vehement die Verurteilung des Angeklagten durch den Richter betreiben und so dessen Hinrichtung erreichen wollen. Zum anderen stellt er heraus, dass sich genau damit Jesu Wort von seiner Erhöhung erfüllt. Die diesbezügliche kommentierende Bemerkung in V. 32 ist der Zielpunkt dieser Szene.

In Vers 29 fällt auf (W500), dass Pilatus, der hier „in der Erzählung des Evangeliums zum ersten Mal“ auftritt, „bei der Leser- und Hörerschaft als bekannt“ vorausgesetzt wird. Zur Person des „**Pontius Pilatus**“ erwähnt Wengst unter anderem, dass er „von 26-36 n. Chr. Statthalter der Provinz Judäa“ war und „den Titel ‚Präfekt‘ trug“. Der jüdische Philosoph und Theologe Philon¹²⁹⁹ charakterisierte ihn

als „von Natur starrsinnig, von anmaßendem Trotz und unversöhnlich“ und als „argwöhnisch und aufbrausend“. Im Blick auf dessen Amtsführung nennt er „die Fälle von Bestechung, von Gewalttätigkeit und von Beraubung, die Miss-handlungen, die Einschüchterungen, die Morde in schneller Folge und ohne Urteil und Recht sowie die unsagbare und außerordentlich schlimme Rohheit“.

Auf die Frage des Pilatus, die er den vor dem Prätorium stehenden Anklägern stellt: „Welche Anklage bringt ihr gegen diesen Menschen vor?“, schreibt Johannes in Vers 30 (W501)

den Anklägern die Aussage zu: „Wenn der kein Übeltäter wäre, hätten wir ihn nicht an dich ausgeliefert.“ Die Übergabe selbst soll als Beweis ausreichen. Auf eine so vage Aussage hin lässt Johannes Pilatus das Verfahren an die jüdische Seite zurückverweisen: „Nehmt ihr ihn und richtet ihn eurem Gesetz gemäß!“

Damit scheint in Vers 31 „diese Möglichkeit der Rückverweisung einen Augenblick lang“ auf, aber nach Wengst ohne den geringsten Anhalt an einer historischen Wahrscheinlichkeit, denn (Anm. 284) einen „politisch Angeklagten hätte ein römischer Statthalter nicht ohne eigene Untersuchung aus der Hand gegeben.“ Johannes jedenfalls will (W501)

in der folgenden Antwort der Ankläger herauszustellen, worin er ihre eigentliche Absicht erblickt: „Wir sind nicht befugt, irgendjemanden hinzurichten.“

Das Verfahren muss bei Pilatus bleiben, damit es zur Kreuzigung Jesu komme.

Ausführlich beschäftigt sich Wengst mit der Frage, ob „die jüdische Selbstverwaltung unter römischer Herrschaft die **Kapitalgerichtsbarkeit**“ hatte. Er neigt zu der Auffassung, „dass die Angabe von Joh 18,31 historisch im Recht ist“. Insbesondere können ihm zufolge (W502) die in der Bibel

überlieferten Fälle von Hinrichtungen ... den Beweis nicht tragen, die Selbstverwaltung habe unter römischer Herrschaft die Kapitalgerichtsbarkeit gehabt: a) Die in Joh 7,53-8,11 erzählte beabsichtigte Steinigung einer Ehebrecherin hat keinerlei historischen Wert (vgl. die Auslegung z. St.). b) Die Erzählung von der Steinigung des Stephanus spricht zwar davon, dass er vor das Synhedrium geführt wurde (Apg 6,12-7,2), aber von einem Urteil verlautet

1299 Wengst zitiert Philon von Alexandria nach seinem Werk „LegGai“ = Legatio ad Gajum (Gesandtschaft an Gajus), 301-303.

nichts. Die Schilderung der Steinigung lässt viel eher an eine tumultuarische Lynchjustiz denken (Apg 7,54-59). c) Die Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus wurde, wie ausdrücklich festgestellt wird, durch König Herodes Agrippa I. veranlasst (Apg 12,1f.), als das Land Israel für kurze Zeit (41-44 n. Chr.) nicht unter direkter römischer Herrschaft stand.

In Vers 32 stellt Johannes mit „einer kommentierenden Bemerkung“ klar, warum das Verfahren gegen Jesus bei Pilatus bleiben und es also zur Kreuzigung Jesu kommen muss: „Es sollte das Wort Jesu ausgeführt werden, das er gesagt hatte um anzuzeigen, durch welchen Tod er sterben würde.“ An der – schon in 18,9 gebrauchten – einleitenden Formulierung wird deutlich, dass das Wort Jesu die Qualität des Schriftwortes gewonnen hat. ... Mit seiner Formulierung erinnert Johannes vor allem an 12,32-34, aber damit auch an die übrigen Stellen, die vom „Erhöhtwerden“ und „Erhöhen“ sprechen (3,14; 8,28). Damit gibt er zu verstehen, dass die nun unvermeidlich kommende Kreuzigung Jesu nicht blindes Schicksal ist. Jesus hat sie nicht nur schon im Blick gehabt, sondern sie ist zugleich auch seine „Erhöhung“: Gerade hier wird sich Gott als lebendiger und Leben schaffender Gott erweisen.

Nach Hartwig Thyen (T717) „darf man vermuten, daß Johannes Pilatus über den Fall Jesu informiert und mit dessen Festnahme nicht nur einverstanden denkt“, weil ja „die Kohorte mit ihrem Chiliarchen am Vorabend sicher nicht ohne Befehl von oben zur Festnahme Jesu ausgezogen war“. Daher ist in seinen Augen in Vers 29

seine Frage an die Juden als Zeugen in diesem Prozeß: ‚Was für eine Anklage erhebt ihr gegen diesen Menschen?‘, wohl mehr eine formale Prozeßeröffnung und schwerlich dem bloßen Informationsbedürfnis des Präfekten entsprungen.

In der Erwähnung des Pilatus ohne jede kommentierende Einführung ist nach Thyen „wiederum deutlich erkennbar, daß Johannes bei seinen Lesern/Hörern die Kenntnis seiner synoptischen Prätexte voraussetzt.“

Nachdem (T718) in Vers 30 „die Juden Jesus einfach als Übeltäter bezeichnen“ und „Pilatus so die Antwort auf seine Frage schuldig“ bleiben, „wegen welcher *konkreten* Übeltat sie Jesus denn anklagen“, stellt Thyen im Blick auf Vers 31 die Frage: „Wie ist die Antwort des Pilatus darauf zu verstehen?“ Kann es denn sein, dass Pilatus

nun erst durch ihre Antwort, daß es ihnen doch von Roms Macht verboten sei, an einem Angeklagten die Todesstrafe zu *vollstrecken* ... [erfährt], daß sie Jesus eines todeswürdigen Delikts für schuldig halten und ihn deshalb an Pilatus ausgeliefert haben?

Nach Thyen (T719) muss der Satz des Pilatus: „Nehmt ihr ihn doch mit und richtet ihn nach eurem Gesetz“, auf jeden Fall „als pure Ironie“ verstanden werden, „der

die Juden schmerzlich an ihre Ohnmacht erinnert, was ihre Antwort denn ja auch so gleich demonstriert“, denn schon wegen der

engen Kooperation des Kaiaphas mit Pilatus, die durch das Auftreten der römischen Kohorte mit ihrem Chiliarchen bei der Verhaftung Jesu zusätzliches Gewicht gewönne, muß man wohl annehmen, daß Pilatus über den ‚Fall Jesus‘ und den Wunsch des Kaiaphas, daß er ihn töten möge, bereits vor dessen Verbringung in das Prätorium gut informiert war.

Aber wie Wengst geht auch Thyen davon aus (T718), dass der Evangelist mit dem Frage-und-Antwort-Spiel zwischen Pilatus und den jüdischen Anklägern Jesu letzten Endes auf das Ziel hinaus will, das Johannes selber in seinem Kommentar zur „Auslieferung Jesu durch die Juden an Pilatus“ in Vers 32 angibt:

hina ho logos tou lēsou plērōthē hon eipen sēmainōn poiō thanatō ēmellen apothnēskein {auf dass sich Jesu Wort erfülle, das er gesagt hatte, um damit anzuzeigen, was für eine Art von Tod er sterben müsse}. Der ‚Logos‘, den Jesus ausgesprochen hat, muß darum ein Wort von der Heilsnotwendigkeit seines ‚Erhöhtwerdens‘ sein, wie es etwa in 3,14 erklingt: *houtōs hypsōthēnai dei ton hyion tou anthrōpou* {so muss auch der Sohn des Menschen erhöht werden}. Wiederaufgenommen wird das in 12,32: *kagō ean hypsōthō ek tēs gēs, pantas helkysō pros emauton* {und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, dann will ich sie alle zu mir ziehen}, wo es der Erzähler mit nahezu den gleichen Worten wie in 18,32 kommentiert: „Das sagte er aber, um anzudeuten, was für eine Art von Tod er erleiden sollte“ (12,33: *sēmainōn poiō thanatō ēmellen apothnēskein*). Die besondere Art seines Todes kann also nur seine ‚Erhöhung‘ von der Erde durch seine *Kreuzigung* als eine spezifisch *römische* Weise der Exekution von Aufrührern sein.

Wie Wengst ist auch Thyen

der Meinung, daß sich an dem römischen Privileg des Präfekten, in seiner Provinz Judäa allein die Todesstrafe vollstrecken zu dürfen, seit der Umwandlung der Ethnarchie des Archelaus in die römische Provinz Judaea i.J. 6 n. Chr. und der Einsetzung des Coponius zum Präfekten, „eines Mannes aus römischen Ritterstand, ... der vom Kaiser obrigkeitliche Gewalt einschließlich des Rechtes empfangt, die Todesstrafe zu verhängen“ (Josephus, Bell II/117 {vgl. nach H. Clementz: [Bell. 2,8,1](#)}), bis zum Beginn der Aufstandes der Juden gegen Rom nichts geändert hat.

Ton Veerkamp¹³⁰⁰ diagnostiziert in den Versen 29-31 zunächst einmal ein ganz normales behördliches Zuständigkeitsgerangel:

Jede Behörde ist bestrebt, sich für nicht zuständig zu erklären, erst recht bei einem Fall, der ihr Scherereien bringt. Der Prokurator Pontius Pilatus fragt

1300 [Was ist schon Treue? 18,28b-38a](#), Abs. 4-7 (Veerkamp 2021, 372-373; 2007, 85-86).

nach der Art des Verbrechens, wobei er zu verstehen gibt, dass er wohl nicht zuständig sei. Man sagte ihm, Jesus sei ein „Übeltäter“, d.h. ein Mensch, der Taten begeht, die von den Römern geahndet werden. Pilatus stellt sich stur, nicht er, sondern sie seien zuständig; sie haben ihre von Rom anerkannte Selbstverwaltung (*Autonomie*), nach den eigenen Gesetzen zu verfahren.

Anders als Wengst und Thyen beurteilt Veerkamp die Aussage der judäischen Ankläger Jesu, sie hätten „nicht das Recht, irgendeinen Menschen zu töten“, als „unrichtig“. Wie auch immer diese Frage historisch für die Zeit Jesu zu beurteilen sein mag, Johannes selbst berichtet mehrfach, dass jüdische Gegner Jesu ihn steinigen wollen:

Sie haben das Recht, Todesurteile zu vollstrecken, und sie versuchten das auch, 7,53ff.; 8,59; 10,31. Die politische Führung der Selbstverwaltung will aber zwei Ziele erreichen: erstens die Eliminierung eines innerjüdischen Gegners und zweitens den Nachweis ihrer politischen Zuverlässigkeit Rom gegenüber. Das ist eine politische Deutung des historischen Faktums des Kreuztodes des Jesus ben Joseph aus Nazareth, Galiläa, durch Messianisten wie Johannes. Um diese politische Deutung geht es, und deswegen wird der Prozess so erzählt, wie Johannes es tut.

Dabei betont Veerkamp sehr deutlich, dass hier keine historische Geschichtsschreibung vorliegt. Zwar kann man (Anm. 514) „wohl nicht bezweifeln“, dass Jesus gekreuzigt wurde, worauf Paulus als erster schriftlich hinweist, „der aber kein Augenzeuge war“,

aber wie die Hinrichtung zustande kam, wissen wir nicht und können wir so lange nicht wissen, bis nicht irgendein diesbezügliches historisches Dokument auftaucht. Das aber scheint völlig unwahrscheinlich.

Wie auch alle anderen Evangelisten bietet auch Johannes in seiner Erzählung letztlich

also *fiction*, keine *reality*, keine historische Dokumentierung. Wir haben keine Dokumente, keine Prozessakte, keinen Hinweis eines Augenzeugen, dass ein solcher Prozess stattgefunden hat. Es ist überhaupt fraglich, ob die Behörden, judäische und römische, mit irgendeinem in ihren Augen *fanatischen* Galiläer viel Federlesens gemacht hätten, etwa durch eine öffentliche Gerichtsverhandlung. Römer pflegten überall mit mutmaßlichen Rebellen *kurzen* – also keinen – „Prozess“ zu machen. Wir *wissen* eben nichts.

Aber wir haben vier Erzählungen. 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.

In diesem Zusammenhang stellt Ton Veerkamp klar, worin er die vorrangige Aufgabe der Auslegung des Johannesevangeliums erblickt:

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.

Johannes 18,33-38a: Verhör Jesu durch Pilatus über Jesu Königtum der Treue

18,33 Da ging Pilatus wieder hinein ins Prätorium
und rief Jesus und sprach zu ihm:
Bist du der Juden König?

18,34 Jesus antwortete:
Sagst du das von dir aus,
oder haben dir's andere über mich gesagt?

18,35 Pilatus antwortete: Bin ich ein Jude?
Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überantwortet.
Was hast du getan?

18,36 Jesus antwortete:
Mein Reich ist nicht von dieser Welt.
Wäre mein Reich von dieser Welt,
meine Diener würden darum kämpfen,
dass ich den Juden nicht überantwortet würde;
aber nun ist mein Reich nicht von hier.

18,37 Da sprach Pilatus zu ihm:
So bist du dennoch ein König?
Jesus antwortete:
Du sagst es: Ich bin ein König.
Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen,
dass ich die Wahrheit bezeuge.
Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme.

18,38 Spricht Pilatus zu ihm:
Was ist Wahrheit?

[6. Januar 2022] Sehr passend fügt es sich, dass ich mich ausgerechnet am traditionell so genannten Festtag der Heiligen Drei Könige mit dem Verhör Jesu durch Pilatus über die Art seines Königtums beschäftige.

Nach Klaus Wengst (W502) „stellt Johannes“ in Vers 33 „den Richter und den Angeklagten einander gegenüber“, indem er ihn im Prätorium zu sich rufen lässt. Allerdings (Anm. 286) hält er ein solches Verhör „unter Ausschluss der Öffentlichkeit“ für

„historisch unwahrscheinlich“; er ist für Johannes ein literarisches Mittel zur „Gestaltung der Szenenfolge“.

Die Frage (W502), die Pilatus wie „in den synoptischen Evangelien“ an Jesus richtet, gibt Wengst folgendermaßen wieder: „Du bist der König des jüdischen Volkes?!“, womit er den Ausdruck *ho basileus tōn loudaiōn* {wörtlich: der König der Judäer} durchgehend umschreiben wird. Bei den Synoptikern antwortet Jesus darauf einfach: „Du sagst es“, und hält dadurch „die Antwort in der Schwebe“, denn (W502f.) die

gestellte Frage erwartet ein „Ja“ oder „Nein“. Mit einer ausdrücklichen Bejahung hätte Jesus die Vorstellung des Römers von einem „König des jüdischen Volkes“ im Blick auf seine Person bestätigt. Er kann sie aber auch nicht verneinen, da er den Evangelisten als ein König gilt. Indem die Antwort in der Schwebe bleibt, ist die Leser- und Hörerschaft gefordert, sie selbst zu geben; sie wird wissen, wie das Königtum Jesu zu verstehen ist. Wie gesagt: Johannes beginnt das Verhör Jesu durch Pilatus mit derselben Frage. Aber die Antwort Jesu: „Du sagst es“ bietet er innerhalb eines längeren Gesprächs, in dem er der Leser- und Hörerschaft deutlich macht, wie sie das Königtum Jesu verstehen soll.

Dass die Frage des Königtums Jesu (W503) „nun in der das Verhör des Angeklagten eröffnenden Frage in aller Selbstverständlichkeit vorausgesetzt“ wird, ist „keineswegs überraschend“, da sie „in der vorangehenden Darstellung des Evangeliums vorbereitet“ wurde: im Bekenntnis des „Natanael gegenüber Jesus“ (1,49), im Versuch, „Jesus zum König zu machen“ (6,15), und beim „Einzug Jesu in Jerusalem“ (12,12-19):

Dort hat er durch eine Zeichenhandlung, das Reiten auf einem Eselchen, dazu angeleitet, wie sein Königtum verstanden werden soll. Aber nach 12,16 verstehen das seine Schüler erst nach Ostern. Wie sollten es da seine Gegner zur Zeit des Geschehens verstehen? Aus ihrer Sicht war die Sache klar: In der königlichen Einholung manifestierte sich königlicher Anspruch. „Alle Welt ist ihm nachgelaufen“ und damit ist gemäß der realistischen Befürchtung von 11,48 Gefahr im Verzug und also Handeln geboten. Daher kommt der Rat des Kajafas von 11,50 nun zum Zuge. Wer diese in der Erzählung des Evangeliums auch gebotene Perspektive noch im Blick hat, ist also nicht überrascht über die die Anklage enthaltene Frage des Pilatus: „Du bist der König des jüdischen Volkes?!“

Wengst hält es aber für wesentlich, dass Pilatus „nicht vom ‚König Israels‘, sondern vom ‚König des jüdischen Volkes‘“ spricht (503f.):

Mit der Bezeichnung „König Israels“ lässt Johannes in 12,13.15 biblische Tradition anklingen und bringt damit das königliche Auftreten Jesu mit dem Handeln Gottes in Verbindung. Das interessiert Pilatus nicht. Er isoliert den Sach-

verhält, vor den er sich gestellt sieht, auf ein politisches Problem, wie er es versteht, bei dem es ausschließlich um Machtfragen geht. Deshalb spricht er vom „König des jüdischen Volkes“. Ist Jesus ein Aufrührer, der das jüdische Volk oder Teile davon veranlasst haben könnte, sich gegen die römische Ordnung aufzulehnen?

Hier setzt Wengst ganz selbstverständlich eine Unterscheidung voraus, die er nicht begründet, nämlich dass nur Pilatus in politischen Kategorien denkt, während es auf der Seite Jesu ausschließlich um ein religiös zu verstehendes Königtum geht. Dass im Königtum des Gottes Israels, die der Messias Jesus verkörpert, politische Implikationen jedoch keineswegs auszuschließen sind, sollte zumindest nicht außerhalb jeder Erwägung bleiben. Zwar ist es richtig (W504), wie Schnelle¹³⁰¹ schreibt, dass sich „Pilatus und Jesus ... von Anfang an auf verschiedenen Gesprächs- und Verstehensebenen“ begegnen, aber es wird von den jüdischen Schriften her zu prüfen sein, inwiefern man wie Schnelle sagen kann: „Während für Pilatus die Frage nach dem ‚König der Juden‘ eine Machtfrage ist, stellt sich für Johannes gerade hier die Wahrheitsfrage.“

Wie „Pilatus auf seine an die Ankläger gerichtete klare Frage von diesen keine klare Antwort bekommen“ hatte, „so erhält er sie auch jetzt nicht vom Angeklagten auf seine ebenso klare Frage“. Stattdessen stellt ihm in Vers 34

jetzt Jesus eine Gegenfrage. Das Seltsame geschieht, dass der Angeklagte seinerseits den Richter vernimmt: „Sagst du das von dir selbst aus oder haben es dir andere über mich gesagt?“ Was andere über Jesus dem Pilatus gesagt haben, kann die Leser- und Hörerschaft aus der bisherigen Darstellung erschließen: Jesu Wirken führte zum Auflauf einer großen Menge, die ihm als König akklamierte. Das bedroht die bestehende, durch Rom garantierte Ordnung der Provinz Judäa. Mit dieser Unruhestiftung will die Repräsentanz des Volkes nichts zu tun haben, sondern sie beseitigt sehen. Hat Pilatus diese Information für sich übernommen?

Indem Wengst weiter fragt: „Oder spricht er in eigener Person in der Weise, dass seine Frage auf eine andere Dimension zielt als die der Machtpolitik? Fragt er nach Jesu wirklichem Königtum?“, lässt er deutlich werden, wie er in seiner Anm. 287 auch ausdrücklich sagt, dass er Jesu Frage für „nicht leicht zu verstehen“ hält, zumal der „historische‘ Pilatus“ sich diese kaum hätte gefallen lassen. Offenbar erwägt Wengst nicht nur, dass durch sie „Jesus Gelegenheit erhält, die Art seines Königtums darzulegen“, sondern auch, ob Pilatus sich „in eigener Person“ für die „andere Ebene“ des Königtums Jesu interessieren könnte oder sollte.

1301 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 352. Auf weitere Zitate einmal zitierter Autoren in diesem Abschnitt verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

Nach Vers 35 (W504) begibt sich Pilatus allerdings ausdrücklich nicht auf „diese andere Dimension“, was er „mit einer rhetorischen Gegenfrage“ klarstellt:

„Bin ich denn ein Jude?“ Nach dieser anderen Dimension zu fragen – das Folgende wird deutlich machen, dass es dabei um die Dimension Gottes geht –, hält er für „jüdisch“. Als Römer interessieren ihn nur Fragen der Machtpolitik. So spricht er im zweiten Teil seiner Antwort aus, wie sich ihm der vorliegende Sachverhalt darstellt: „Dein Volk, und zwar die Oberpriester, haben dich mir übergeben.“ Deshalb will er vom Angeklagten wissen: „Was hast du getan?“ Der Angeklagte soll seinerseits die Fakten benennen, die diese Anklage begründen, und sich zu ihnen verhalten.

Nach Wengst „entzieht sich Jesus“ diesem Ansinnen des Pilatus. In Vers 36 geht er wiederum

nicht direkt auf sein Gegenüber ein. Er beharrt auf der anderen Ebene. Zwar spricht er von seiner Herrschaft, seinem Königtum, stellt aber zunächst negativ heraus, dass dieses Königtum von anderer Art sei als das, nach dem Pilatus fragt: „Meine Herrschaft ist nicht von dieser Welt“, „d. h. sie hat in dieser Welt nicht ihren Ursprung und ist deshalb nicht von der Art dieser Welt“.¹³⁰²

Wichtig ist nun die Frage, welche Definition von *kosmos* {Welt} Johannes hier voraussetzt. Lässt er Jesus eine irdisch-diesseitige Welt von einer jenseitig-religiösen Dimension unterscheiden?

Aus den weiteren Ausführungen von Wengst geht hervor, dass er „Welt“ im Sinne von Pilatus als eine Welt der Stärke auf Grund von militärischer Gewalt begreift (W504f.):

Herrschaft „von der Art dieser Welt“ wird von seinem Gegenüber, von Pilatus, repräsentiert, eine Herrschaft, die über Truppen verfügt, die mit militärischer Gewalt errungen ist und mit militärischer Gewalt abgesichert wird. Der Stärkere setzt sich durch und behauptet sich. Das ist nicht die Herrschaft Jesu. Das hat sich gerade schon gezeigt: „Wenn meine Herrschaft von der Art dieser Welt wäre, hätten meine Wachleute gekämpft, damit ich den führenden Juden nicht ausgeliefert würde“. Hier ist an die Situation der Festnahme Jesu gedacht, die unmittelbar zur Überstellung an Hannas und Kajafas als den führenden Vertretern der jüdischen Selbstverwaltung führte. Bei dieser Festnahme hatte sich Jesus von sich aus gestellt; und als ein Schüler mit dem Schwert dr einschlug, ihm dessen weiteren Gebrauch sofort untersagt.

In diesem Zusammenhang hält es Wengst für möglich (Anm. 293), dass „Johannes bei den ‚Wachleuten‘, die für Jesus hätten kämpfen können, wie Mt 26,53 an ‚Legionen von Engeln‘“ denkt.

1302 So zitiert Wengst Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 506.

Wie unterscheidet sich nun (W505) Jesu Königtum von einem Königtum „dieser Welt“? Wengst betont dessen „völlig anderen Ursprung und Grund“ und muss damit den Gott Israels meinen. Hier klingen deutlich politische Implikationen an, nämlich dass auch Jesu Königtum „gegenwärtige Wirklichkeit in der Welt“ beansprucht und „der auf Gewalt gegründeten Herrschaft die Legitimität“ bestreitet:

Dennoch redet dieser ohnmächtige Angeklagte, der seiner Verurteilung zum Tode entgegengeht, von seiner Herrschaft, seinem Königtum. „Nun aber ist meine Herrschaft nicht von hier.“ Sie hat einen völlig anderen Ursprung und Grund als die Herrschaft Roms, beansprucht jedoch gleichwohl gegenwärtige Wirklichkeit in der Welt. Indem Jesus so seine Herrschaft – in ihrer Herkunft, Begründung und Art – betont in Gegensatz zur römischen Herrschaft bringt, tritt er ihr zwar nicht auf derselben Ebene entgegen, bestreitet damit aber der auf Gewalt gegründeten Herrschaft die Legitimität.

Damit bestreitet Wengst (Anm. 294), dass „der Text ... nicht in der eines schiedlich-friedlichen Nebeneinanders der Herrschaft Jesu und der von Pilatus repräsentierten römischen Herrschaft“ zu lesen ist, wie das von Johannes Calvin bis Siegfried Schulz¹³⁰³ behauptet wird:

Nach Calvin „leugnet“ Jesus, „daß sein Reich im Gegensatz zur politischen Ordnung stehe“. In derselben Richtung interpretiert Schulz: „Sein Königtum trägt im Unterschied zu den römischen Cäsaren keinerlei weltpolitischen Charakter, stellt also keine Gefahr für Rom dar. Die apologetische Absicht ist deutlich: der römische Staat kann die Christen nicht verfolgen, weil ihre Lehre nicht das römische Staatsrecht tangiert“.

„Treffender“, so Wengst, nimmt dagegen Josef Blank¹³⁰⁴ zu dieser Frage Stellung:

„Jede Verbindung mit Gewalt und irdischer Macht kompromittiert die Verkündigung und das Wollen Jesu. Gleichwohl ragt dieses ‚Reich‘ in die irdische Sphäre herein; ist es zwar nicht ‚von dieser Welt‘, so ist es doch ‚in dieser Welt‘ und erhebt in ihr seinen Anspruch. [...] Es ist gerade der nichtwelthafte Charakter dieses Reiches, durch den es auch die gesamte politische Sphäre an ihrer Wurzel tangiert und in Frage stellt“.

Was genau hier mit „nichtwelthaft“ gemeint sein soll, bleibt dabei immer noch ungeklärt.

Da Pilatus Wengst zufolge (W505) „den in den Ausführungen Jesu enthaltenen Anspruch durchaus herausgehört“ hat, setzt er seine Befragung in Vers 37 folgendermaßen fort:

1303 Wengst zitiert Johannes Calvin, *Auslegung des Johannes-Evangeliums*, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 440, und Siegfried Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1972, 229.

1304 Wengst zitiert Josef Blank, *Das Evangelium nach Johannes 3*, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 83.

„Bist du also doch ein König?“ Wieder antwortet Jesus nicht mit einem klaren Ja oder Nein. Die zunächst gegebene Erwiderung hält die Antwort in der Schwebe: „Du sagst, dass ich ein König bin.“ Wie er sein Königtum verstanden wissen will, legt er anschließend positiv dar. Zugleich gibt er damit Antwort auf die Frage, die Pilatus ihm zuvor gestellt hat, was er „getan“ habe. Sein Tun besteht ganz und gar im Ausführen dessen, wofür er „da“ ist, im Erfüllen seines Auftrags, seiner Sendung: „Dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich Zeugnis für die Wahrheit ablege.“

Mit Jesu Aussage, dass er „in die Welt gekommen“ ist, wird nach Wengst (Anm. 295) „zum Ausdruck gebracht, dass Jesus eine Sendung hat, die von jenseits der Welt, die von Gott kommt.“ Offen bleibt aber immer noch die Frage, wie dieses „jenseits“ zu verstehen ist. Bezieht es sich allein auf die Unverfügbarkeit des Gottes Israels oder auch auf eine jenseitige Dimension der messianischen Zukunft für die Menschen?

Das Stichwort *alētheia*, „Wahrheit“, versteht Wengst (W505) im Sinne des mit seiner Herrschaft „zum Zuge“ Kommens Gottes:

Vom Ablegen eines Zeugnisses für die Wahrheit war im Johannesevangelium schon in 5,33 die Rede. Dort sagte das Johannes der Täufer im Blick auf Jesus aus. Damit unterstrich er, worum es im Kontext ging, dass nämlich im Wirken Jesu Gott zum Zuge komme. Eben dafür ist Jesus da, dass in ihm Gott zum Zuge komme. Dass sich gerade darin Gottes Königtum erweist, ist die Wahrheit, für die Jesus einsteht. In seinem Wirken repräsentiert sich die Herrschaft Gottes.

Zur engen Verbindung (W506) von „**Wahrheit und Gottes Königtum** ... in der biblisch-jüdischen Tradition“ verweist Wengst zunächst auf Jeremia 10,10:

„Und der Ewige, Gott, ist Wahrheit. Er ist der lebendige Gott und König auf immer.“ Diese Stelle wird aufgenommen in jSan 1,1 (18a):¹³⁰⁵ „Was ist das Siegel des Heiligen, gesegnet er? Rabbi Bevaj im Namen Rabbi Re’uven: ‚Wahrheit.‘ Was ist Wahrheit? Rabbi Bun sprach: ‚Dass *Er der lebendige Gott und König auf immer ist*‘ (Jer 10,10). Resch Lakisch sprach: ‚Alef steht am Anfang des Alphabets, Mem in seiner Mitte, Tav an seinem Ende. Das bedeutet: *Ich, der Ewige, der Erste* (Jes 44,6), weil ich von keinem anderen (die Gottheit) empfangen habe; *und außer mir ist kein Gott* (Jes 44,6), weil ich keinen Partner habe; und bei den Letzten bin ich, weil ich sie (die Gottheit) keinem anderen übergeben werde.‘“ Das ist die Wahrheit, die Orientierung gibt, dass Gott allein Gott ist und deshalb aller Vergötzung gewehrt wird.

Indem Resch Lakisch (Anm. 296) die hebräischen Buchstaben „Alef, Mem, Tav“ symbolisch deutet, greift er auf „die drei Buchstaben des hebräischen Wortes *emét* = ‚Wahrheit‘“ zurück.

1305 Wengst zitiert den Traktat Sanhedrin aus dem Jerusalemer Talmud 1,1 [18a]: *talmud jeruschalmi*, Nachdruck Jerusalem 1969 (Krotoschin 1866).

Worin liegt nun nach Wengst (W506) in ihrem Kern die Bedeutung dieser „Wahrheit“, wie Jesus sie nach dem Johannesevangelium versteht und verkörpert?

Wie Gott in der biblisch-jüdischen Tradition seine königliche Wahrheit in der Treue und Beständigkeit gegenüber seinem kleinen und oft ohnmächtigen Volk Israel erweist, indem er sich mit ihm in jedes Exil führen lässt, so verbindet er sich hier mit diesem ohnmächtigen Angeklagten, der seiner Verurteilung zum Tod am Kreuz durch den Repräsentanten der römischen Macht entgegengeht. Die Wahrheit, für die Jesus einsteht, erweist sich so als in Antithese zu der auf Gewalt gründenden Macht stehend, die Pilatus repräsentiert. Diese Macht wird durch das Zeugnis „für die Wahrheit“ delegitimiert. Die „Wahrheit der Macht“ ist Lüge.

Indem Jesus gegenüber Pilatus der Beschreibung dessen, „was er ‚getan‘ hat“, nämlich „seines Königtums als eines Zeugnisses ‚für die Wahrheit‘“, noch „eine Folge“ hinzufügt, „die in diesem Tun enthalten ist“, und zwar: „Alle, denen an der Wahrheit liegt, hören auf meine Stimme“, wird „für die von Jesus beanspruchte Herrschaft“ ein konkreter „Ort“ angegeben:

Jesu Herrschaft, die „nicht von dieser Welt“ ist, „nicht von hier“, ist damit nicht ortlos; sie ist nicht „aus der Welt“. Sie hat ihren Ort bei denen, die sich auf die von ihm bezeugte Wahrheit einlassen. Ihr Ort in der Welt ist die Gemeinde.

Die Gegenfrage: „Was ist Wahrheit?“, mit der Pilatus in Vers 38a auf Jesu Antwort reagiert, ohne eine weitere Antwort abzuwarten, ist von den Exegeten auf die unterschiedlichsten Weisen verstanden worden:

Nach Schnelle [354] „vertritt (er) bewußt eine philosophische Gegenposition zum Wahrheitsanspruch Jesu“ ... Nach Blank [87] „flüchtet (er) sich in die Entscheidungslosigkeit“. Wie Johannes Pilatus darstellt, gibt dessen Frage eher dem Spott und Zynismus eines Machtmenschen Ausdruck. So Calvin [442]: „Daß Pilatus seine Worte spöttisch gemeint hat, wird daran deutlich, daß er sofort hinausgeht.“ Vgl. auch Luther:¹³⁰⁶ „Ich denke, es sind heidnische Possen aus einem frechen Gewissen. So ist der Welt Lauf: Wahrheit kann man nicht leiden; wer in der Welt leben will, verschweige die Wahrheit und bescheiße die Leute!“

Wengst selber verzichtet auf Spekulationen darüber, wie Pilatus auch immer, „in der Sicht des Johannes, seine Frage verstanden haben mag“, und meint:

[S]ein Weggehen zeigt: Er will darauf keine Antwort erhalten; sie hat abwehrende Funktion und soll das Gespräch beenden. Auf die von Jesus angespro-

1306 Wengst zitiert D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 5: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien, hg. von Erwin Mühlhaupt, Göttingen 1950, 56.

chene Ebene will er sich nicht einlassen, sondern entzieht sich ihr. Er schlägt die Frage der Wahrheit aus, weil er sich bei der Macht sicher wähnt. Für ihn ist die Macht die entscheidende Wirklichkeit.

Nach Hartwig Thyen (T719) zeigt in den Versen 33 bis 35 schon die erste an den „angeklagten Jesus“ gerichtete Frage des Pilatus: „Bist du der König der Juden?“, mit der er „bis in den Wortlaut hinein seinen Prätexten ... (Mk 15,2; Mt 27,11; Lk 23,3)“ folgt,

daß er weit mehr weiß, als seine anfängliche Frage an die Juden ahnen ließ. So antwortet Jesus ihm denn auch mit der rhetorischen Gegenfrage: Fragst du das von dir aus, oder haben dir das andere über mich erzählt? (V. 34). Und Pilatus entgegnet: Bin *ich* (betontes *egō*) denn etwa ein Jude? *Dein* Volk und seine Hohenpriester haben dich an mich ausgeliefert! Was hast du also getan?

Indem Thyen darauf hinweist, dass die „Anderen“, die ihm das gesagt haben, ... ihm am Ende dieses Prozesses gottvergessen erklären“ werden: „*ouk echomen basilea ei mē Kaisara* {wir haben keinen König außer dem Kaiser} (19,15)“, will er wohl die Ironie andeuten, die darin besteht, dass ausgerechnet sie Jesus als ihren König bezeichnet haben sollen. Wenn allerdings

Pilatus sagt, nicht ich der Römer, sondern dein jüdisches Volk und seine Hohenpriester haben dich an mich ausgeliefert, so unterstellt er damit wohl zu Unrecht, daß das Synhedrium, das im Falle der Hinrichtung Jesu nach Mk 14,1; Mt 26,3ff doch einen Aufstand des Volkes befürchtet, dessen wahrer Repräsentant sei.

Zur Antwort, die Jesus in Vers 36 gibt, geht Thyen davon aus, dass er „sich sehr wohl als der ‚König Israels‘ weiß (1,49)“:

Mein Königsein [oder mein Königtum: *basileia*] ist nicht von dieser Welt (*ek tou kosmou toutou*). Wäre mein Königtum nämlich ‚von dieser Welt‘, dann hätten meine Diener (*hypēretai*!) darum gekämpft, so daß ich den Juden nicht ausgeliefert worden wäre. Aber Jesus hat keine *hypēretai* wie Pilatus und die Synhedristen ... Er hat *mathētai* {Jünger, Schüler} und die hatte er beim Abschied *meine Freunde* genannt (15,15), und beim österlichen Wiedersehen wird er sie *meine Brüder* nennen (20,17). *E contrario* {aufgrund eines Umkehrschlusses} mußte das Petrus bestätigen, wenn er, als wäre er ein *hypēretēs* Jesu, denen mit dem gezogenen Schwert entgegengetreten war, die in Wehr und Waffen gekommen waren, Jesus zu verhaften, und dabei einem der Tempelpolizisten das rechte Ohr abgetrennt hatte (vgl. Lk 22,50f, wo Jesus den von einem der Seinen angerichteten Schaden freilich sogleich wieder heilt).

Da Thyen zufolge (T720) „Jesus sich ja freiwillig selbst in die Hände seiner Häscher begeben“ hatte, „damit er als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt beseitigt, endlich den Kelch trinke, den zu trinken sein Vater ihm aufgetragen hatte“, demons-

trierte Petrus damit „noch einmal, daß er seinem Herrn jetzt noch nicht nachzufolgen vermag (13,36)“ und

mit seinem Schwertstreich in Wahrheit nicht den Feinden Jesu, sondern seinem Herrn selbst in den Weg getreten [war]. Bis er die besondere Art des Königseins Jesu wirklich begriffen haben wird, liegt darum noch ein langer Weg vor ihm, der sich erst 21,15ff vollenden wird.

Als Pilatus sich in Vers 37 „mit der fragenden Schlußfolgerung“ an Jesus richtet: „Also bist du ja wohl doch ein König?“, antwortet Jesus wie in Markus 15,2; Matthäus 27,11 und Lukas 23,3 mit den Worten: „*sy legeis* {du sagst es}“, und er ergänzt die Worte: „*hoti basileus eimi*“, was Bauer¹³⁰⁷ nach Thyen „treffend mit: ‚Gewiß, ich bin ein König‘ übersetzt“:

Worin aber dieses Königtum Jesu besteht, wie es begriffen sein will und was er als derartiger ‚König‘ getan hat, erklären seine beiden folgenden Sätze: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, damit ich Zeugnis ablege für die Wahrheit. Wer aus der Wahrheit ist (*ek tēs alētheias*), der hört meine Stimme“.

Dass Jesus im ersten Teil dieses Verses „von dem Zweck seines Kommens in die Welt“ redet, muss nach Morris¹³⁰⁸ ziemlich sicher implizieren, „daß Jesus hier von seiner Präexistenz rede, ... auch wenn Pilatus das schwerlich begreife“. Zum zweiten Teil bemerkt Brown¹³⁰⁹ Thyen zufolge

treffend, daß das Verbum *akouein* {hören} hier ebenso wie in 10,3 mit dem Genitiv *tēs phōnēs* {auf die Stimme} konstruiert ist und dadurch den Sinn von verstehendem Hinhören und Sich-Einlassen auf das Gesagte („listening with understanding and acceptance“) gewinne. Anders als in 8,43, wo *akouein* mit dem Akkusativ gebraucht ist (*ou dynasthe akouein ton logon ton emon* {ihr könnt mein Wort nicht hören}) und eher das physische Nicht-Hören-Können tauber und verstockter Ohren ausdrückt (vgl. 12,40), ist der Ton hier durchaus einladend, so daß hier mit Pilatus alle potentiellen Leser/Hörer des Evangeliums dazu aufgerufen werden, aufmerksam auf die Stimme Jesu, ihres guten Hirten, zu hören und ihm nachzufolgen.

Spannend ist nun die Art und Weise, wie Thyen unter Berufung auf Brown von dieser Stimme des guten Hirten her im Rückgriff auf die jüdischen Schriften auf Jesu Königtum, das „nicht von dieser Welt ist“, eingeht:

Da Jesu Rede vom guten Hirten, wie schon des öfteren begründet wurde (s. dazu o. zu Joh 10), wohl vor biblischem Hintergrund und zumal vor dem von

1307 Thyen zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 216.

1308 Thyen zitiert Leon L. Morris, The Gospel According to John, NLC, London, 2. Aufl. 1974, 771.

1309 Thyen zitiert Raymond E. Brown, The Gospel According to John, AncB. 29/B, New York 1970, 854.

Ez 34 gelesen werden will, hält Brown die Entsprechung zwischen 10,3 und 18,37 darum für bedenkenswert, weil in beiden Fällen ein Königtum im Spiel sei, das nicht von dieser Welt ist. Bei Ezechiel erklärt Gott, daß er selbst dem eigensüchtigen Regime der ungetreuen Hirten seines Volkes jetzt ein Ende bereiten und als der königliche Hirte seine zerstreuten Schafe in dem Land sammeln will, das er ihren Vätern gegeben hat. Und daß er ihnen als ihren treuen Hirten und gesalbten König seinen ‚Knecht David‘ senden will. Auf dessen ihnen vertraute Stimme werden sie hören, ihm nachfolgen und gute Weidegründe finden.

Auf den ersten Blick könnte man auf Grund dieser Worte annehmen, dass Thyen zufolge Jesu Königtum insofern „nicht von dieser Welt ist“, als Gott selber durch ihn als seinen Messias sein Volk Israel sammeln und ihm das Leben der kommenden Weltzeit eröffnen wird. Allerdings scheint das, was sich nach Hesekiel/Ezechiel ganz diesseitig-politisch auf der Erde unter dem Himmel Gottes abspielen wird, bei Thyen dann doch wieder ziemlich religiös spiritualisiert oder gar verjenseitigt verstanden zu sein. Jedenfalls nehmen seine folgenden Ausführungen inhaltlich rein gar nichts aus dem Prätext Hesekiel 34 auf, sondern beschäftigen sich ausschließlich mit neutestamentlichen Paralleltexten (T720f.):

Das in den synoptischen Evangelien häufig vorkommende und prominente Lexem *basileia* {Königreich, Königtum} erscheint bei Johannes nur hier im Gespräch mit Pilatus und zuvor in Jesu nächtlicher Unterredung mit Nikodemus (3,3 u. 5). Aus der letzteren ist zu lernen, daß keiner die *basileia tou theou* {Königtum Gottes} sehen und in sie eingehen kann, der nicht zuvor ‚von oben‘ und ‚aus Wasser und Geist‘ neugeboren wurde. Und dem entsprechend heißt es in 1Joh 5,19f: „Wir wissen, daß wir aus Gott sind (*hoti ek theou esmen*) und daß die gesamte Welt im Bösen liegt (*en tō ponērō keitai*). Aber wir sind auch gewiß, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns die Augen geöffnet hat (*dedōken hēmin dianoian*), den wahren (Gott) zu erkennen (*hina ginōskōmen ton alēthinon*), und wir sind (nun) in dem wahren (Gott) und in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben“.

Thyen nutzt also nicht die Chance, auf dem Hintergrund von Hesekiel 34 genauer zu klären, was mit dem wahren Gott Israels, dessen Wahrheit und Treue und dem ewigen Leben einerseits und der im Bösen liegenden Welt andererseits unter den Bedingungen der römischen Weltherrschaft konkret gemeint sein könnte.

Dass Thyen den Evangelisten Johannes eben nicht jüdisch-messianisch, sondern religiös-christlich auslegt, zeigt sich ganz offensichtlich in seiner weiteren Interpretation des Satzes: „*pas ho ōn ek tēs alētheias akouei mou tēs phōnēs* {Jeder, der aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme}“. Dieser Satz muss in seinen Augen

zugleich auch in umgekehrter Folge gelesen werden ...: „Jeder, der auf meine Stimme hört, ist aus der Wahrheit“, ist und wird durch solches Hinhören neu

und von oben geboren und der österliche Geist wird ihn in die ganze Wahrheit führen. Wir haben also das Paradox vor Augen, daß nur, wer gehorsam hört, aus der Wahrheit ist und daß zugleich allein, wer aus der Wahrheit ist, so zu hören vermag. Daß dieses in der Erfahrung des Glaubens gegründete Sprechen nicht in die Ontologie einer Lehre von einer vorzeitigen Prädestination der einen zum Heil und der anderen zum Unheil transformiert werden darf, haben wir bereits mehrfach begründet (s. o. zu 1,12f...).

Christlich-dogmatisch ist mir Thyens Haltung in dieser Hinsicht durchaus sympathisch; die Frage ist allerdings, ob schon Johannes derartige Spekulationen über das ewige Heil oder die Verdammnis der Menschen auf Grund ihres religiösen Glaubens an Jesus im Sinn hatte.

Zu Vers 38a, in dem Pilatus „dieses erste Verhör Jesu mit der skeptischen Frage: *ti estin alētheia?* {Was ist Wahrheit?}“ beendet, beschränkt sich Thyen in seiner Auslegung auf wenige Sätze, eingeleitet durch ein Zitat von Heinrich Schlier:¹³¹⁰

„Pilatus fragt ... noch: ‚Was ist Wahrheit?‘.... Er meint, die Wahrheit sei ein ‚Was‘. Er merkt nicht, daß er vor der Wahrheit in Person steht und diese ein *basileus* {König} ist, der die Herrschaft nicht ‚aus dieser Welt‘ empfängt“. Da Pilatus mit seiner Frage auf den Lippen hinausgeht zu den wartenden Juden, erwartet er von Jesus keine Antwort mehr. Aber wenn Jesus ihm hier auch keine verbale Antwort auf seine Frage, was denn Wahrheit sei, mehr geben kann, wird er sie in der folgenden Erzählung durch die Tat der Vollendung seiner Liebe (13,1) in der Hingabe seines Lebens für seine Freunde (15,13) geben [vgl. Morris 771], denn die Wahrheit, von der Jesus spricht, hat ihren Grund und ihr Ziel in der Liebe.

Nach Ton Veerkamp¹³¹¹ fungiert Pilatus „hier als oberster Richter“. Auf seine Frage in Vers 33 an Jesus „ob er der König der Judäer sei“, antwortet Jesus in Vers 34

mit einer Gegenfrage. Er will wissen, woher Pilatus diese Information hat. Haben die Römer selber ermittelt oder sei er denunziert worden? Pilatus bestätigt {in Vers 35} letztere Vermutung. Er, Pilatus, sei kein Judäer, er hatte von sich aus keine Veranlassung gehabt, gegen Jesus vorzugehen.

Anders als Wengst unterstellt Veerkamp dem johanneischen Pilatus also kein eventuelles Interesse an der besonderen Art seines Königtums. Vielmehr geht es Johannes in Vers 34 um die Frage der Verantwortlichkeit für Jesu Verurteilung:

Bei der Verhaftung waren „Beamte der Peruschim“ (Pharisäer), der großen Gegner Jesu, beteiligt, bei der Gerichtsverhandlung vor dem römischen Ge-

1310 Thyen zitiert Heinrich Schlier, Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit, in: Ders., Besinnung auf das NT, Freiburg, 2. Aufl. 1967, 276.

1311 [Was ist schon Treue? 18,28b-38a](#), Abs. 1 und 8-35 (Veerkamp 2021, 371 und 393-377; 2015, 135 und 2007, 86-90).

richtshof 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* {aus dem Stillschweigen} 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.

Nochmals benennt Veerkamp präzise die in Jesu Leidensgeschichte bei Johannes verwickelten Akteure, die sich nach Vers 35 in dieser Verhandlung gegenüberstehen:

Das Dreieck der Akteure in der Passionserzählung besteht also aus *Pilatus* (Rom), den *führenden Priestern* (die judäische Regierung) bzw. *ihren Anhängern* und *Jesus*. 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?“

Was Jesus „auf diese Doppelfrage“ in Vers 36 antwortet, „ist ein Dreizeiler“:

- (1) „Mein Königtum ist nicht von dieser Weltordnung.
- (2) Wäre mein Königtum von dieser Weltordnung, meine Beamten hätten gekämpft, damit ich den Judäern nicht ausgeliefert worden wäre.
- (3) Nun ist aber mein Königtum nicht von dort.“

Von vornherein macht Veerkamp deutlich, dass Pilatus mit dieser Antwort „nichts anfangen“ kann, denn er kennt weder „die Königsgeschichte der jüngsten Zeit“ im Volk Israel noch „die Diskussion um das Königtum, die in Israel seit der Rückkehr aus Babel und vor allem in der makkabäischen Zeit geführt wurde.“ Aber auf diese bezieht sich Jesu Antwort.

Die Antwort hat drei Zeilen; die erste und die dritte sind fast identisch; das Königtum Jesu wird negativ bestimmt, es sei „nicht von dieser Weltordnung“. Hier ist *kosmos* eindeutig mit *Weltordnung* zu übersetzen. Die mittlere Zeile bringt die Definition eines Königtums dieser Weltordnung; es sei das Produkt eines militärischen Kampfes. Die Negation der dritten Zeile wird näher bestimmt durch die zweite Zeile, das zeigen die einleitenden Partikeln der dritten Zeile *nyn de*, nun aber. Das Königtum Jesu definiert sich also nicht vom Militär her.

Nach Veerkamp ist es nun aber nicht nur „Pilatus“, sondern es sind „nicht wenige von uns“, die „die Schrift“ nicht kennen. Deswegen weist er zur Deutung dieses Wortes Jesu „auf einige wichtige Stellen des TeNaK“, der jüdischen Bibel, hin, in denen glasklar beschrieben wird, wie ein König sein soll, der nicht von diesem *kosmos* ist, nicht von dieser Weltordnung der unterdrückenden Gewalt:

In der Tora kommt der König Israels nur an einer Stelle vor, Deuteronomium 17,13ff. Ein König muß nicht sein, erst recht nicht ein König „wie bei allen Völkern“ (*ke-khol ha-gojim*). Wenn die Menschen Israels aber unbedingt einen König wollen, dann sollen sie auf alle Fälle einen „König aus der Mitte der Brüder“ nehmen.

Die weitere Einschränkung eines eventuellen Königtums ist erstens: nicht zu viele Pferde = Rüstung, Kavallerie; zweitens: nicht zu viele Frauen = Bündnisse mit auswärtigen Mächten (vgl. 1 Könige 11,1ff.); drittens: nicht zu viel Silber und Gold = Ausbeutung der Untertanen. Nach der Tora ist die Aufgabe eines Königs, sich eine Abschrift der Tora – der Verfassung der Freiheit und des Rechtes – zu besorgen und auf dem Thron „darin zu lesen alle Tage seines Lebens“. Einen solchen König hat es noch nie gegeben.

Das führt uns wieder zum Psalm 72:

Gott, gib dein Recht dem König, deine Wahrheit dem Königssohn,
dass er dein Volk nach Wahrheit beurteilt, deine Unterdrückten nach Recht.

Die Berge tragen dem Volk Frieden zu, die Hügel Gerechtigkeit.
Er schaffe den Unterdrückten des Volkes Recht,
er befreie die Bedürftigen,
er zermalme den Ausbeuter.

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

Das ist *Königtum*, und dieses Königtum meint Jesus. Er, der Messias, ist der Königssohn, für den der Psalmist hier betet. Jesus als der messianische König unterscheidet sich auf der ganzen Linie und in seinem Wesen vom *Königtum nach dieser Weltordnung, basileia tou kosmou toutou*. Das Königtum Jesu ist eine radikale Alternative, aber es ist nichts Jenseitiges, rein Geistiges oder Innerliches. Es ist ein radikal diesseitiges, irdisches Königtum.

Dass sich fast alle Exegeten sehr schwer tun, das Johannesevangelium angemessen auszulegen, liegt in meinen Augen daran, dass sie auch die jüdischen Schriften, Altes

Testament genannt, vorwiegend als religiöses Buch lesen und nicht beachten, in welchem Maße die Tora als eine „Verfassung der Freiheit und des Rechtes“ in erster Linie auf eine gesellschaftskritische, befreiungspolitische Zielsetzung hinausläuft:

Mit der Tora hat sich Israel von der Normalität der altorientalischen Unterdrückung und Ausbeutung, von der „Produktion“ von *ʿanawim we-evjonim*, von Unterdrückten und Bedürftigen, verabschiedet, „es sollen unter euch keine Bedürftigen sein“, Deuteronomium 15,4. Jesus knüpft mit seiner Antwort nur an der geheiligten Tradition der Torarepublik der alten Judäer an. Jesus will kein unerhört Neues; er will ein Königtum nach der Tora. Da es, wie gesagt, ein solches Königtum noch nie gegeben hat, will Jesus unerhört Neues. Gerade das Traditionelle ist das Novum!

Das Gegenbild zum Königtum Jesu, das „nicht von dieser Weltordnung“ ist, kann man Veerkamp zufolge im 1. Buch Samuel betrachten:

Die Umschreibung des „Königs von dieser Weltordnung“ auf hebräisch lautet: *melekh ke-khol ha-gojim*, König wie bei allen Völkern. Genau diesen verlangen die Eliten Israels von Samuel, 1 Samuel 8,4ff.:

Es versammelten sich alle Ältesten Israels.

Sie gingen zu Samuel in Ramat.

Sie sagten: „Da, du bist alt geworden, und deine Söhne gehen nicht auf deinen Wegen.

Stelle doch jetzt einen König über uns an; er schaffe uns Recht wie bei allen Völkern.“

Böse war dieses Wort in den Augen Samuels,

weil sie sagten: „Gib uns einen König, dass er uns Recht schaffe.“

Samuel betete zum NAMEN.

Der NAME sagte zu Samuel:

„Höre auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen.

Denn nicht dich haben sie verworfen.

Mich haben sie verworfen, dass ich König über sie sein soll.“

Genau das wird auch hier wieder passieren, Johannes 19,15: „Wir haben keinen König, es sei denn Cäsar!“ Samuel zeigt dann, was die Rechtsordnung des Königs (*mischpat ha-melekh*) ist, 1 Samuel 8,11:

Dies ist die Rechtsordnung des Königs, der über euch König sein wird:

Er wird eure Söhne nehmen und sie zu seinen Streitwagenfahrern und Soldaten machen,

dass sie vor ihm und seinen Wagen herlaufen.

Es wird sie zu Oberen über Tausend und zu Oberen über Fünfzig einsetzen.

Er wird sie sein Land pflügen und seinen Ertrag ernten lassen.

Er wird sie Kriegsgerät und Fahrgerät machen lassen.

Er wird eure Töchter nehmen als Kosmetikerinnen, Köchinnen, Bäcker.

Eure Felder wird er nehmen, eure Weinberge, Ölhaine, die guten,

er wird sie seinen Ministern geben ...

... und ihr werdet seine Sklaven sein.

An jenem Tag werdet ihr aufschreien wegen eures Königs, den ihr euch erwählt habt.

Der NAME aber wird euch nicht antworten, an jenem Tag.

Ton Veerkamp zitiert „diese Texte so ausführlich“,

damit wir uns eine schriftgemäße Vorstellung über die *basileia tou kosmou toutou* {das Königtum dieser Welt} machen können. Das Königtum Gottes, in dem Jesus der messianische König ist, unterscheidet sich absolut von jener „Rechtsordnung des Königs (*mischpat ha-melekh*)“. Was Samuel beschreibt, passt auf sämtliche Großreiche der Antike, und es passt erst recht auf Rom. Das Königtum des Messias, die dritte Zeile, ist, gemäß der Tora und den Propheten, die absolute Alternative zur *malkhut ke-khol ha-gojim* {Königtum wie bei allen Völkern}, zu Rom.

Bereits ganz zu Anfang hat Veerkamp gesagt, dass Pilatus „das nicht verstehen“ kann. „Er versteht nur eins, Jesus sei irgendwie ein König.“ Seine nächste Frage in Vers 37: „Also ein König bist du doch?“ formuliert Pilatus

so, dass die Antwort positiv sein muss. Jesus reagiert klug. Klug, weil er sich nicht im Sinne der römischen Gerichtsordnung selbst belasten will: „Du sagst es (nicht *ich!*), dass ich ein König bin (aber nicht ein König, wie du denkst).“

Die gesamte Antwort Jesu in Vers 37 übersetzt Veerkamp folgendermaßen:

„Du sagst, dass ich ein König bin!

Ich bin dazu gezeugt worden und dazu in die Weltordnung gekommen, dass ich die Treue bezeuge.

Jeder, der von der Treue her ist, hört auf meine Stimme.“

Dazu betont Veerkamp zunächst, dass wir in der zweiten Zeile

[z]weimal ... *eis touto*, „dazu“ hören. Das kann sich auf das Vorangehende beziehen, auf das Königtum Jesu. Es kann sich auf das Nachfolgende beziehen, „Zeugnis geben über die Treue“. Beides ist gemeint. In Israel verkörpert der König von Psalm 72 die Treue Gottes zu Israel. Dazu ist er „gezeugt worden und in die Welt gekommen“, nämlich rechtschaffener, Recht schaffender Hirte des Volkes zu sein und die einzelnen Mitglieder des Volkes (die Schafe) zusammen zu halten. Die realen Könige der Völker und auch Israels taten und tun in der Regel das Gegenteil (vgl. Ezechiel 34).

Weiter stellt Veerkamp die Frage, warum der johanneische Jesus in einer so merkwürdigen Doppelung vom Gezeugtwerden und in-die-Welt-Kommen redet. Eine überzeugende Antwort findet er im 2. Psalm:

Warum „gezeugt worden“? „In die Welt gekommen“ würde völlig reichen (vgl. 11,27). Johannes ruft aber die Assoziation zu Psalm 2,6f. auf:

Ich habe dich ernannt zu meinem König,
über Zion, dem Berg meiner Heiligung.
Ich will es erzählen, den Beschluss:
Der NAME sprach zu mir: „Mein Sohn bist du.
Heute habe ich dich gezeugt.“

Mit den Worten „dazu bin ich gezeugt, dazu in die Welt gekommen“ hören wir zugleich, „wie die Völker toben“, wie „die Könige der Erde, ihre Erlauchten, eine Sitzung zusammenrufen / gegen den NAMEN und seinen Messias („Gesalbten“, *meschicho, christou autou*)“. Genau das geschieht hier.

„Verlange, und ich gebe dir die Völker als Erbteil, zum Besitz die Ränder der Erde (das römische Imperium), du magst sie zerschmettern mit einem eiser-
nen Stock, zerschlagen wie ein Gerät aus Ton.“ Das ist eine Sprache, die uns nicht gefällt. Aber die Erhöhung dieses Messias ist das Ende für Rom, die Zerschlagung dieses Reiches, die Vernichtung der *mischpat ha-melekh*, der Rechtsordnung des Königs. Dazu lässt uns Johannes Psalm 2 mithören. In Zeiten nach der katastrophalen Niederlage von 70 ist der zweite Psalm der Stroh-
halm, an dem sich die isolierte messianische Gemeinde des Johannes fest-
klammert.

So kann eine Auslegung von Johannes 18,36-37 aussehen, die sich konsequent von den jüdischen Schriften leiten lässt und den jüdisch-messianischen Blick des Johannes auf diese Schriften ernst nimmt.

Anders als Wengst und Thyen übersetzt Veerkamp wie sonst auch das Wort *alētheia* nicht einfach mit „Wahrheit“, sondern mit „Treue“, da es zwar auch die Bedeutung „Wahrheit“ mit einschließt, aber hauptsächlich vom hebräischen Wort *’emeth* mit seiner Bedeutung der Verlässlichkeit und Treue her verstanden werden muss. Dass Pilatus von all dem nichts versteht, kommt daher in Vers 38a bezeichnenderweise in einer knappen Bemerkung über diese Wahrheit oder Treue zum Ausdruck:

Das Wort „Treue“ kommt ihm sowieso „spanisch“ vor. Treue hat in der Realpolitik nichts verloren. Politik ist ein Spiel der Intrigen, der Lügen, des Verrates und der falschen Freunde, die nur auf eine Gelegenheit warten, den Konkurrenten eine Falle zu stellen. Auch die Götter Griechenlands und Roms waren notorisch treulos. Aus diesem Umstand bezogen die großen Tragödiendichter ihren Stoff. „Was ist schon Treue?“ Pilatus wendet sich achselzuckend von Jesus ab und den Judäern vor dem Prätorium zu.

Johannes 18,38b-40: Pilatus bietet der judäischen Führung den König der Juden statt des Terroristen Barabbas zur Freilassung an

Und als er das gesagt hatte,
ging er wieder hinaus zu den Juden
und spricht zu ihnen:
Ich finde keine Schuld an ihm.

18,39 Ihr habt aber die Gewohnheit,
dass ich euch einen zum Passafest losgebe;
wollt ihr nun,
dass ich euch den König der Juden losgebe?

18,40 Da schrien sie wiederum:
Nicht diesen, sondern Barabbas!
Barabbas aber war ein Räuber.

[7. Januar 2022] Klaus Wengst zufolge (W507) wendet sich in Vers 38b

Pilatus, der sich der Frage der Wahrheit nicht stellen will, ... von dem Angeklagten ab, der ihn mit ihr konfrontiert hat, und geht wiederum hinaus zu den Anklägern vor dem Prätorium. Ihnen gegenüber stellt er fest: „Ich finde keine Schuld an ihm.“ Diese Erklärung ist von der vorangehenden Darstellung so motiviert, dass Pilatus auf der Ebene, von der her Jesus mit ihm gesprochen hat, keine Gefahr für die von ihm repräsentierte Macht erkennt. Dessen Reden hat für ihn keine Realität. Er wird den hochmütigen Träumer seine Macht schon noch spüren lassen. Vorerst treibt er seinen Spott mit den Anklägern.

Die Einschätzung (Anm. 300) von Barrett,¹³¹² Pilatus werde „als durchaus freundlich gegenüber Jesus dargestellt“, ist in den Augen von Wengst „ein Fehlurteil. Er inszeniert ein zynisches Spiel – sowohl gegenüber dem Angeklagten als auch gegenüber den Anklägern.“ Das stellt Pilatus in der folgenden Szene sofort unter Beweis (Anm. 301):

Wenn ein römischer Präfekt so dargestellt wird, dass er nach der ausdrücklichen Feststellung der Unschuld eines Angeklagten diesen nicht freilässt, sondern weiter ein böses Spiel mit dem Angeklagten und seinen Anklägern treibt, dann ist das – entgegen einer verbreiteten Behauptung – alles andere als eine Entlastung der römischen Seite im Prozess gegen Jesus.

Die Verse 39 und 40 enthalten das Amnestie-Angebot für Jesus im Austausch gegen Barabbas (Anm. 299) gegenüber „der breiten Darstellung dieser Szene in den synoptischen Evangelien ... in einer sehr komprimierten Form.“ Wengst nimmt an, dass

1312 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 513.

„Johannes hier Tradition vorgegeben“ war, man aber im Blick auf die „Gestalt der Tradition ... über ein Raten nicht hinaus“ kommt.

Eigentlich (W507) müsste Pilatus, „nachdem er Jesus für unschuldig erklärt hat, ... ihn freilassen.“ Stattdessen

macht er den Anklägern ein Angebot. Dabei bezieht er sich zunächst auf einen Brauch: „Ihr seid es gewohnt, dass ich euch an Pessach einen freigebe.“ Pilatus kommt also von sich aus auf diese Gewohnheit zu sprechen; er wird nicht von anderen dazu gedrängt.

Dass ein solcher „**Brauch einer Pessachamnestie** ... nirgends sonst belegt und in sich unwahrscheinlich“ ist, spielt für die Darstellung des Johannes keine Rolle. Er verwendet in Vers 39 die ihm vorliegende Tradition sehr sparsam zu dem einzigen Zweck, die Ankläger Jesu zu verhöhnen (W508):

Unter Verweis auf seine Gewohnheit, ihnen an Pessach einen freizugeben, fragt Pilatus die Ankläger: „Wollt ihr also, dass ich euch den König des jüdischen Volkes freigebe?“ Er nennt nicht den Namen dessen, den er zur Freilassung anbietet, sondern gebraucht den Titel „der König des jüdischen Volkes“. Er behauptet die Unschuld Jesu – und bietet ihn im selben Atemzug den Anklägern als zu Amnestierenden unter der Bezeichnung an, mit der die Anklage formuliert war. Diese Bezeichnung hat Jesus im Gespräch mit Pilatus nicht negiert, wenn er auch auf einer anderen Ebene als der der Anklage sprach. So wie Pilatus formuliert, verhöhnt er die Ankläger, indem er den Angeklagten gerade als den anbietet, als den sie ihn ausgeliefert haben. Sie ihrerseits können sich unmöglich „den König des jüdischen Volkes“ freibitten, wollen sie nicht selbst als illoyal erscheinen. So ist das Angebot des Pilatus von vornherein darauf angelegt, abgelehnt zu werden.

Dass das Amnestie-Angebot, wie es in Vers 40 dargestellt wird, „einen Aufschrei der Ankläger“ provoziert, mag also sogar dem Kalkül des zynisch agierenden Machtpolitikers entsprechen. Wengst warnt davor (Anm. 302), das Schreien, *kraugazein*, im Sinne des entfesselten Wütens einer jüdischen Volksmenge aufzufassen, sondern vergleicht es mit dem „Aufschrei“ einer „jüdischen Delegation“, die Pilatus in einer von Philon in Legatio ad Gaium 300f. geschilderten Szene „um die Entfernung der am Herodespalast in Jerusalem angebrachten vergoldeten Schilde“ bittet: „Auf die schroffe Ablehnung des Pilatus hin – heißt es – „schrien sie auf“; und dann wird zitiert, was sie sagten. Philon gebraucht nicht dasselbe Wort wie hier Johannes, aber ein vergleichbares.“ Ähnlich wie dort hat auch „Johannes bei den jüdischen Anklägern nur die Oberpriester im Blick ..., von einer Wachmannschaft begleitet“; er denkt „nicht an die Anwesenheit einer Volksmenge“.

Das Wort *palin*, gewöhnlich mit „wiederum“ übersetzt (Anm. 303), passt an dieser Stelle „nicht in den johanneischen Kontext“, denn die Ankläger haben bisher ja noch gar nicht geschrien. Nach Wengst scheint es „bei den Abschreibern durch Einfluss

von Mk 15,13 eingedrungen zu sein.“ Übersetzt man *palin* allerdings mit „dagegen“, erscheint das Wort dem Kontext durchaus angemessen.

Indem die Ankläger (W508) die Forderung stellen: „Nicht den, sondern Barabbas!“, nennen auch sie

nicht den Namen dessen, der ihnen zur Freilassung angeboten ist, nehmen aber selbstverständlich auch nicht den von Pilatus gebrauchten Titel auf, sondern bezeichnen ihn – sozusagen nur einen Seitenblick auf ihn werfend – mit einem Demonstrativpronomen. Für die Freilassung geben sie eine mit Namen genannte Alternative an: Barabbas. Johannes hat den Barabbas nicht vorher eingeführt.

Zur „abschließenden kommentierenden Bemerkung“ (W508f.): „Barabbas aber war ein Räuber“, erklärt Wengst (W509):

In 10,1 und 8 hatte er das Wort „Räuber“ parallel neben „Dieb“ gebraucht; und beide standen im Gegensatz zum guten Hirten: Die Ankläger erbitten sich einen Räuber frei, während sie den guten Hirten hingerichtet sehen wollen. Johannes hat seinerseits auf Barabbas nur einen Seitenblick geworfen und richtet die Aufmerksamkeit seiner Leser- und Hörerschaft sogleich wieder auf Jesus. Er vermerkt nicht, dass Pilatus den Barabbas tatsächlich freigelassen habe.

Obwohl Wengst weiß (Anm. 305), dass „Josephus ... das hier mit ‚Räuber‘ übersetzte griechische Wort *lestés* zur Kennzeichnung der Angehörigen der Aufstandspartei“ gebraucht und dass Barabbas von „Markus und Lukas ..., ohne das Wort *lestés* zu gebrauchen, ausdrücklich als ein Aufständischer bezeichnet“ wird, „der bei einem Aufbruch auch einen Mord begangen habe (Mk 15,7; Lk 23,19)“, sieht er es „durch nichts nahegelegt ..., dass er demselben Sprachgebrauch wie Josephus folgt“. Hier kommt es entscheidend darauf an, ob man bereits [im Hirtengleichnis \(10,1.8\)](#) die Worte *lēstēs* und *kleptēs* tatsächlich einfach mit „Räuber“ und „Dieb“ zu übersetzen hat, oder ob nicht auch schon dort ein Zusammenhang mit den Aufständischen des Jüdischen Krieges vorauszusetzen ist.

Nach Hartwig Thyen (T721) erklärt Pilatus in Vers 38b „wieder draußen vor dem Prätorium“ mit „den Worten, daß er keinerlei Schuld an Jesus finden könne (... vgl. Lk 23,4!), ... den wartenden Juden das Resultat seines Verhörs, das ihn von der politischen Irrelevanz und Unschuld dieses sonderbaren ‚Königs der Juden‘ (vgl. Mk 15,9) überzeugt hat. Dabei bezieht auch Thyen wieder wie in Vers 31

die Wendung, daß Pilatus hinausgegangen sei *pros tous Ioudaiou* {zu den Juden} zusammenfassend auf diejenigen ..., die Jesus gefesselt vom Palast des Hohenpriesters Kaiaphas zum Prätorium vor Pilatus geführt hatten, und sicher nicht auf das gesamte jüdische Volk, unter dem Jesus ja zahlreiche Sympathisanten hatte.

Anders als Wengst geht Thyen beim nun folgenden Vorgehen des Pilatus in Vers 39 nicht von der Absicht einer zynischen Verhöhnung der Ankläger Jesu aus; vielmehr scheint er – mir völlig unverständlicherweise – das Amnestie-Angebot für Jesus als ein Zugeständnis an die Ankläger Jesu aufzufassen:

Pilatus hofft nun, sich dem Druck der auf Jesu Verurteilung zum Tode drängenden Juden dadurch entziehen zu können, daß er sie an einen bei ihnen bestehenden Brauch erinnert, daß er am Passafest einen der unter seiner Aufsicht gefangenen Delinquenten zu amnestieren pflege. Unter Berufung auf diesen angeblichen Brauch einer Passaamnestie fragt er sie nun: Wollt ihr, daß ich euch den ‚König der Juden‘ freilasse? (vgl. Mk 15,91).

Was in Thyens Augen Pilatus nicht vorherzusehen vermochte, geschieht nun aber doch, nämlich dass Jesu Ankläger „dieses Angebot, zumal mit der Bezeichnung Jesu als des ‚Königs der Juden‘, als zynisch“ empfinden. Daher reagieren sie

darauf mit dem Schrei: Nicht diesen, sondern Barabbas! Wozu der Erzähler nur knapp bemerkt: Barabbas aber war ein Räuber (*lēstēs*, ein Wort das Josephus häufig zur Bezeichnung der Zeloten gebraucht, um ihre terroristischen Ambitionen auszudrücken). Den wütenden Schrei: „Nicht diesen, sondern sondern Barabbas!“ erheben bei Johannes aber allein die draußen stehenden Ankläger Jesu, nämlich die von Kaiaphas zur Auslieferung Jesu an Pilatus ausgesandten Oberpriester samt ihrer Dienerschaft ...

Mit dem bestimmten Artikel *ton Barabbon* {den Barabbas} wird dieser Mann,

der im gesamten Evangelium bisher überhaupt noch nicht genannt, geschweige denn näher charakterisiert worden ist, ... gleichwohl... als eine den Lesern bekannte Figur eingeführt ... Das bedeutet mit anderen Worten gesagt aber, daß wir hier wiederum ein intertextuelles Spiel unseres Evangelisten mit seinen synoptischen Prätexten vor Augen haben, an die auch die kurze nachgestellte Bemerkung: „Barabbas aber war ein Aufrührer“ (*lēstēs*) erinnern will.

Anders als Wengst setzt Thyen für *lēstēs* also eindeutig die Bedeutung „Aufrührer“ oder „Terrorist“ voraus, und er zieht zur weiteren Begründung das Hirtengleichnis heran:

Das Lexem *lēstēs*, gepaart mit *kleptēs*, hatte Johannes zur Bezeichnung der Gegenspieler des messianischen ‚guten Hirten‘ schon 10,1 u. 8 {Thyen nennt versehentlich Vers 9} gebraucht. Wie zu Joh 10 oben ausgeführt, ist die Hirtenrede weithin ein intertextuelles Spiel mit Ez 34. Wohl ist sein Königreich, wie Jesus Pilatus versichert hatte (V. 36), nicht von dieser Welt. Dennoch greift aber die oft wiederholte Beteuerung von dessen unpolitischem Charakter entschieden zu kurz. Denn auch wenn Jesu Reich zwar nicht von und nach Art dieser Welt ist, „so ist es doch ‚in dieser Welt‘ und erhebt in ihr seinen Anspruch. ... Es ist gerade der nichtwelthafte Charakter dieses Reiches, durch den es auch die gesamte politische Sphäre an ihrer Wurzel tangiert und in Frage stellt“.

Mit diesem Zitat von Blank [83], das schon Wengst zur Auslegung [von Johannes 18,36](#) angeführt hatte, unterstreicht somit Thyen, dass auch seine Sicht des Reiches Jesu, das nicht von dieser Welt ist, politische Implikationen zumindest nicht ausschließt. Thyen nutzt aber nicht die Gelegenheit eines Vergleichs von Jesus mit Barabbas, um sie hinsichtlich ihrer politischen Strategie zu unterscheiden, nämlich der *agapē* als einer gewaltfreien Praxis des freiwilligen Sklavendienstes füreinander auf der einen Seite und des zelotisch-terroristischen Aufstandes auf der anderen.

Nach Ton Veerkamp¹³¹³ hat Pilatus

nicht verstanden, dass Jesus eine absolute Alternative zur römischen Weltordnung will. Und wenn er das schon verstanden hätte, kann er in ihm keine akute politische Gefahr erkennen. Jesus will weder Divisionen noch Legionen haben. Solche Weltverbesserer mögen lästig sein, gefährlich sind sie nicht. Am besten, man würde ihn negieren und ihn laufen lassen: „Ich finde keinerlei Grund für einen Prozess gegen ihn.“ Die Judäer sehen das anders. Sie wissen, welche Gefahr Jesus und ihm Ähnliche darstellen. Sie kennen die Schrift und wissen, welche politische Kraft der Traditionalismus in Judäa darstellt.

Damit bleibt Veerkamp dabei, auch die Gegner Jesu nicht von vornherein zu verteufeln, sondern in ihren Motiven ernst zu nehmen.

Das Amnestie-Angebot des Pilatus interpretiert er im Rahmen der politischen Interessenlage zwischen der Besatzungsmacht und einer ihr unterworfenen Nation, innerhalb derer es immer wieder auch um das Schicksal politischer Gefangener geht:

Pilatus kennt aber andererseits seine Judäer, und als gewiefter Politiker schlägt er ihnen einen Kuhhandel vor. Er hatte noch einen weiteren politischen Gefangenen, einen gewissen Barabbas, einen *lēstēs*, Terroristen. Markus 15,7 fügt hinzu, Barabbas sei anlässlich eines Aufruhrs, bei dem ein Mord begangen wurde, gefangen genommen worden. Barabbas war höchstwahrscheinlich ein Zelot, ein militanter Kämpfer für ein Judäa, wo die Tora uneingeschränkte Geltung haben wird. Pilatus beruft sich auf ein angebliches Gewohnheitsrecht, nach dem die Behörde einen Gefangenen freilassen kann. Dieses Gewohnheitsrecht behaupten unsere Evangelien, aber es gibt keinen weiteren Beleg für diese Behauptung. Für die Erzählung ist es aber ein wichtiges Element.

Die Grundbedeutung von *lēstēs* ist tatsächlich „Räuber“. Das Wort hat, wie Veerkamp in seiner [Anm. 516 zur Übersetzung von Johannes 18,40](#) sagt, im „Munde der Obrigkeit ... eine inkriminierende Konnotation.“ Deswegen übersetzt er mit „Terrorist“.

1313 [Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs. 2-5 (Veerkamp 2021, 379-380; 2007, 91), und [Anm. 516 zur Übersetzung von Johannes 18,40](#) (Veerkamp 2021, 377; 2015, 134).

Der Name „Barabbas, Sohn des Vaters“, ist gebräuchlich. Veerkamp geht davon aus, dass Johannes den Namen *bar abbas* bewusst in seinem „Kontrast zu *bar enosch* {Sohn des Menschen}“ verwendet und so den am Kreuz der Römer getöteten Menschensohn dem mit tötender Gewalt agierenden Terroristen gegenüberstellt: „Johannes ist ein antizelotischer Text“.

In den Augen von Veerkamp hat die kurze Szene mit Barabbas für den Evangelisten also eine äußerst wichtige Funktion, nämlich die klare Absage der messianischen Bewegung an zelotische Umtriebe herauszustellen:

Rom stellt die Judäer vor die Wahl, einen harmlosen, nichtzelotischen, in Roms Augen „gewaltfreien“ Weltverbesserer, den sogenannten „Fürsten (Nazoräer), König der Judäer“, zu verlangen oder einen gewaltbereiten Freiheitskämpfer, der für sie eine weit größere Gefahr darstellt. Sie verlangen aber Barabbas. Die frommen Christen sind hier empört: Die Juden wollen einen erbarmungslosen Mörder statt eines sanften Gottessohnes. Aber der Text ist nicht moralisch, sondern politisch. Diese Judäer haben sich tatsächlich auf den bewaffneten Kampf eingelassen, sie haben tatsächlich Barabbas gewählt.

Die Messianisten, die sich auf Jesus beriefen, waren anderer Meinung, sagt Johannes. Das darf man bezweifeln, man muss es sogar, solange man auf der Ebene der Erzählung bleibt. Simon Petrus zog das Schwert, er wollte den Kampf, den bewaffneten Kampf. Erst nach dem katastrophalen Ausgang des jüdischen Krieges, also erst in der Jetztzeit des Erzählers, sind die Wortführer dieser Messianisten, also Matthäus, Markus usw., von ihren Sympathien für die Zeloten endgültig geheilt worden. Deswegen flechten sie ihre Erzählung in den Vorfall um die Freilassung des Barabbas ein, um ihren Gemeinden jegliches Liebäugeln mit den Zeloten, die auch nach dem Krieg politisch aktiv waren, unmöglich zu machen.

Johannes 19,1-3: Pilatus lässt Jesus geißeln und von seinen Soldaten als König der Juden verspotten und misshandeln

- 19,1 Da nahm Pilatus Jesus und ließ ihn geißeln.
- 19,2 Und die Soldaten flochten eine Krone aus Dornen
und setzten sie auf sein Haupt
und legten ihm ein Purpurgewand an
- 19,3 und traten zu ihm und sprachen:
Sei gegrüßt, König der Juden!,
und schlugen ihm ins Gesicht.

[8. Januar 2022] Nochmals wiederholt Klaus Wengst (W509), dass die Szene 19,1-3, „in der von den drei Hauptakteuren der Angeklagte allein ist, ... in der Mitte der gesamten Komposition des Prozesses Jesu vor Pilatus“ steht. Damit ändert Johannes

den Zeitpunkt der Auspeitschung, die nach „Mt 27,26b-30; Mk 15,15b-19 ..., römischem ‚Recht‘ entsprechend, auf die Verurteilung zum Tode am Kreuz“ folgte, und stellt damit „den Zynismus der Macht heraus, mit dem Pilatus hier handelt.“ Aus dem Umstand (Anm. 307), dass Johannes mehrere Einzelheiten der Darstellung bei Markus nicht bietet, die „auch sehr gut in die Darstellung des Johannes gepasst“ hätten, meint Wengst den Schluss ziehen zu können, „dass er sie in seiner Tradition nicht vorfand ... und dass er die synoptischen Evangelien nicht kannte“. Da Johannes allerdings häufig aus Prätexten übernommene Überlieferungen verkürzt, umformt und erweitert, ist dieses Argument nicht überzeugend.

Wörtlich wird die Geißelung Jesu in Vers 19,1 folgendermaßen dargestellt (Anm. 308):

„Daraufhin nahm Pilatus Jesus und peitschte ihn aus.“ Natürlich hat Pilatus Jesus nicht selbst ausgepeitscht und er hat ihn auch nicht „genommen“. Das „Nehmen“ betont, dass das Auspeitschen auf Veranlassung des Pilatus geschieht.

Indem Johannes (W509) „die Auspeitschung Jesu“ auf diese Weise nicht wie bei „Matthäus und Markus ... nur beiläufig in einem Partizip erwähnt“, sondern „in einem eigenen Satz“ herausstellt, hebt er in besonderer Weise „die Verantwortlichkeit des Pilatus hervor“. In den Augen von Wengst ist es „in jedem Fall ein Willkürakt“, jemanden „auspeitschen zu lassen, den er gerade noch für unschuldig erklärt hat“. Keineswegs darf man laut Wengst (W510) dieses „brutale Geschehen der Auspeitschung, das schon zum Tode führen konnte“, als eine Handlung beurteilen, wie dies manche Exegeten tun, „mit dem Pilatus bei den Anklägern Mitleid mit dem Angeklagten erregen wollte, um ihn auf diese Weise freilassen zu können“. Carl Schneider¹³¹⁴ beschreibt die „römische Geißel“ als „eine Ledergeißel mit eingeflochtenen Knochen und Metallstücken. Sie ist das grausamste Schlaggerät“. Bei einer Geißelung war „die Anzahl der Schläge ... nicht festgelegt; man geißelte solange, bis das Fleisch in blutigen Fetzen herabhing. Geschlagen wurde von dazu angestellten Sklaven, der Verurteilte war dabei an eine Säule gebunden“.

Wenn Pilatus Jesus wirklich hätte freilassen wollen,

brauchte er nicht die Zustimmung der Ankläger – jedenfalls nicht in diesem Stadium des Prozesses, wie ihn Johannes bisher dargestellt hat. Wer einen Angeklagten, den er für unschuldig hält, so zurichten lässt wie Pilatus Jesus, legt einen solch menschenverachtenden Zynismus an den Tag, dass ihm auch die Erwartung menschlichen Mitgefühls bei anderen fremd sein muss. Er, der von der Wahrheit nichts wissen wollte, lässt den König „nicht von hier“, der für die Wahrheit Zeugnis ablegt und damit die Herrschaft nach Art dieser Welt hinterfragt, seine Macht spüren, indem er ihn zutiefst erniedrigt.

1314 Wengst zitiert Carl Schneider, Art. *mastigóo* usw., Theologisches Wörterbuch IV, 523 u. 524.

Dies wird auf die Spitze getrieben, indem nach Vers 2 und 3 der „durch die Auspeitschung gleichsam schon zum Tode Verurteilte ... dem Mutwillen einer rüden Soldateska preisgegeben“ wird, die ihn (W511)

als König der Juden verspottet: „Dann flochten die Soldaten einen Kranz aus Dornen, drückten ihm den auf den Kopf und zogen ihm einen purpurfarbenen Mantel an, kamen zu ihm und sagten: ‚Sei gegrüßt, du König des jüdischen Volkes!‘ Und sie gaben ihm Ohrfeigen.“ Die hier beschriebene Szene ist eine einzige Persiflage auf die Inthronisation eines Königs.

Indem Jesus „als ‚Huldigung‘“ von den Soldaten „Schläge ins Gesicht“ erhält, wird sein Anspruch, der „König des jüdischen Volkes“ zu sein, „lächerlich“ gemacht.

Auch Hartwig Thyen (T722) erläutert nach dem Wörterbuchartikel von Schneider die römische „Geißelung (*verberatio*)“ als „die auf ergangene Todesurteile stets folgende ‚Begleitstrafe‘“ in ihrer ganzen Grausamkeit. Zur anschließenden Verspottung Jesu macht er mit Hart¹³¹⁵ darauf aufmerksam, dass

man sich unter der Dornenkrone wohl ein Geflecht aus Zweigen der Dattelpalme vorstellen [muss]. Mit deren bis zu 30 cm langen Dornen ist sie die Karikatur der Strahlenkrone göttlicher Herrscher, so daß Jesus in dieser Szene als *divus rex radiatus* {göttlicher Strahlenkönig} erscheint ... Das purpurne Obergewand ist wohl als eine entsprechende rote Toga zu denken. Nach Mt 27,30 drücken die Soldaten Jesus als königliches Zepter zudem noch ein Rohr (*kalamos*) in die Rechte und geben ihrer sarkastischen Verehrung dieses lächerlichen Judenkönigs dadurch Ausdruck, daß sie vor ihm auf die Knie fallen, ihm als dem König der Juden huldigen und ihm ins Gesicht schlagen.

Thyen teilt Wengsts Meinung nicht, das Fehlen einiger Einzelheiten weise darauf hin, dass Johannes „die synoptischen Evangelien nicht kannte“, sondern hält daran fest (T722f.), dass

Johannes im intertextuellen Spiel mit seinen synoptischen Prätexten ... sowie mit dem Alten Testament und zumal mit dem Jesajabuch gelesen sein will. In Jes 50,6 spricht der Knecht JHWHs und erklärt: „Ich aber widerstrebte nicht und wich auch nicht zurück. Meinen Rücken bot ich den Schlagenden dar und meine Wangen den Raufenden. Ich verbarg mich nicht vor Schmähung und Bespeien“. Daß Pilatus den, den er soeben öffentlich für unschuldig erklärt hat, nun auspeitschen läßt, weist u.E. nicht auf eine andere Tradition, der Johannes hier folgte, sondern das entspricht, wie auch Wengst treffend sieht {siehe oben}, genau seinem Pilatusbild und dem „Zynismus der Macht“, die er den Römer hier ausüben läßt.

1315 Thyen beruft sich auf H. St. J. Hart, The Crown of Thorns in John 19,2-5, JTS 3 (1952), 71ff.

Ton Veerkamp¹³¹⁶ interpretiert die Szene 19,1-3 wie Thyen auf dem Hintergrund des Buches Jesaja. Er denkt zunächst an das Kapitel 53:

Pilatus kommt mit seinem Kuhhandel nicht weiter, er macht eine Konzession. Er lässt Jesus auspeitschen. Die Strafe ist fast schon eine Todesstrafe. Viele überlebten die Tortur nicht. Die Geißelung Jesu ist, wie die ganze nachfolgende Szene, sicher als Erfüllung von Jesaja 53,4f. gemeint:

Er aber wurde durchbohrt wegen unserer Abtrünnigkeiten,
zerschlagen wegen unserer Verbrechen.
Gezüchtigt, uns zu befrieden,
durch seine Geißelstriemen wurden wir geheilt.

Die Soldaten haben ihren Spaß an der Sache. Soll der sich wirklich zum König gemacht haben, dann werden wir ihn als König behandeln, mit Purpur und Krone ausstatten, „Heil dir, König der Juden“. Und sie schlugen ihn mit ihren Fäusten, *rapismata*, wie der Beamte des Großpriesters, 18,22.

In seiner [Anm. 518 zur Übersetzung von Johannes 19,3](#) ergänzt Veerkamp, dass die Szene inspiriert ist

von Jesaja 50,4-9, besonders 50,6, wo in der Fassung der LXX beide Wörter, „auspeitschen“ (*mastigoun*) und „ins Gesicht schlagen“ (*didonai rapisma*) vorkommen: „Meinen Rücken gab ich hin den Peitschenden, meine Backen denen, die mich schlugen, mein Gesicht wende ich nicht ab, als sie mich verhöhnten und anspuckten.“

Indem Johannes hier auf das Schicksal des so genannten Gottesknechts aus dem Jesajabuch anspielt, entwickelt er nach Veerkamp „die antizelotische ‚Strategie‘ des Messias, die Johannes der Täufer schon ankündigte“. Dazu hatte er in seiner [Anm. 73 zur Übersetzung von 1,29](#), wo es um „das Mutterschaf“ aus Jesaja 53,7 ging, „das verstummt vor seinen Scherern“, geschrieben:

Jesaja 53 handelt von einem Menschen, der Verantwortung für seine Stadt Jerusalem trug und von der Reichsregierung haftbar für die Rebellion der Stadtbewohner gemacht wurde. Das „Tragen der Sünden“ ist das Auf-sich-Nehmen der Folgen, die sich aus der Rebellion ergeben. Hier geht es um die Verirrung der Weltordnung, das heißt der Welt, die durch das Römische Reich geordnet wurde. Der „Menschensohn“ wird haftbar gemacht für diese Verirrung, er muss den Gang antreten, den der „Knecht Gottes“ in Jesaja 53 gehen musste. Es geht also nicht um moralische Verfehlungen der einzelnen Menschen, sondern um die Verirrung der ganzen Menschenwelt.

1316 [Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs. 6-8 (Veerkamp 2005, 18, Anm. 7, Veerkamp 2015, 134, und Veerkamp 2007, 91-92), und [Anm. 518 zur Übersetzung von Johannes 19,3](#) (Veerkamp 2021, 378, 2015, 134) sowie [Anm. 73 zur Übersetzung von 1,29](#) (Veerkamp 2021, 53-54; 2015, 16 und 2005, 18, Anm. 7).

Um das freiwillig auf sich genommene Leiden des Messias als „Strategie“ der Überwindung der herrschenden Weltordnung begreifen zu können, muss man nach Veerkamp einsehen, was nach der jüdischen Bibel wirklich damit gemeint ist, dass „das Mutterschaf Gottes“ (*ho amnos tou theou*, gewöhnlich mit „Lamm Gottes“ übersetzt), die „Sünde der Weltordnung“ (*tēn hamartian tou kosmou* {gewöhnlich mit „Sünde der Welt“ übersetzt}) trägt:

Denn *hamartia* ist nicht eine individuelle moralische Fehlleistung (Sünde), sondern das, was eine ganze Gesellschaft in die Verirrung führt. Wenn man das berücksichtigt, kann man auch die Opfertexte des Buches Leviticus verstehen; wenn man etwas tut, was die Gesellschaft beschädigt, kaputt macht, kann man dem nur gerecht werden, indem man Dinge, Tiere vernichtet. Das Wort „Sünde“ ist viel zu religiös, um die schriftgemäße Dimension von *chata-tath/hamartia* zum Ausdruck bringen zu können.

Um aus der Welt zu schaffen, was die ganze Welt kaputt macht, genügen in den Augen des Johannes die bisherigen Sühneopfer nach dem 3. Buch Mose nicht mehr. Der Messias des Gottes Israels als die Verkörperung seines befreienden NAMENS muss dafür sein Leben freiwillig hingeben, indem er sich der schändlichsten Erniedrigung bis zum Tod am Kreuz durch die Hände der römischen Weltordnung aussetzt.

Johannes 19,4-5: Pilatus führt Jesus seinen Anklägern vor als „den Menschen“

19,4 Und Pilatus ging wieder hinaus
und sprach zu ihnen:
Seht, ich führe ihn heraus zu euch,
damit ihr erkennt,
dass ich keine Schuld an ihm finde.

19,5 Da kam Jesus heraus
und trug die Dornenkrone und das Purpurgewand.
Und Pilatus spricht zu ihnen:
Sehet, welch ein Mensch!

[9. Januar 2022] In der Szene 19,4-7 treten Klaus Wengst zufolge (W511) zum ersten Mal „alle drei Hauptakteure zusammen“ auf. Zu Beginn eröffnet in Vers 4 das

Auftreten des Richters ... die neue Szene: „Pilatus kam wieder heraus.“ Ohne es eigens erzählt zu haben, hat Johannes vorausgesetzt, dass Pilatus nach der Antwort auf sein Amnestieangebot ins Prätorium hineinging, um den Befehl zur Auspeitschung Jesu zu geben. Nun kommt er wieder zu den Anklägern heraus und kündigt ihnen an: „Passt auf! Ich lasse ihn euch herausbringen.“ In dieser Ankündigung gebraucht Pilatus zur Bezeichnung des Angeklagten nur das Personalpronomen und spricht – anders als in 18,39 – nicht vom „König des jüdischen Volkes“. Das braucht er hier auch nicht, obwohl er es genau so

meint, wie die folgende Vorführung Jesu demonstrieren wird. Zuvor gibt er noch als deren Ziel an: „sodass ihr erkennt, dass ich keine Schuld an ihm finde“.

Wie bereits gesagt, kann Pilatus nicht die Absicht verfolgen, „mit der Vorführung Jesu ... Mitleid bei seinen Anklägern zu wecken“. Wengst lehnt aber „auch die andere oft gegebene Deutung“ ab (W511f.),

Pilatus wolle die Ankläger zur Aufgabe ihrer Anklage bringen, um dadurch Jesus freizubekommen... Diese Deutung setzt voraus, Pilatus bedürfe der Zustimmung der Ankläger, wenn er Jesus freilassen wolle. Noch in der nächsten Szene wird er gegenüber Jesus feststellen, dass er Macht habe, ihn freizulassen oder kreuzigen zu lassen. Mit der Vorführung Jesu macht er in der Tat die Anklage lächerlich. Indem er einen von ihm für unschuldig Gehaltenen so vorführen lässt, verhöhnt er den Angeklagten und die Ankläger gleichermaßen.

In Vers 5 heißt es dann (W512):

„Da kam Jesus heraus.“ Er wird nicht gebracht, sondern er kommt selbst – ein leiser Hinweis auf seine Souveränität, die im Gespräch mit Pilatus in der folgenden Szene wieder klar hervortreten wird. Die Beschreibung Jesu erinnert an die vorangegangene Szene: „Er trug die Dornenkrone und den purpurfarbenen Mantel.“ Da kommt eine elende Erscheinung, ein Opfer missbrauchter Macht und sadistischer Rohheit, zum Spott und Hohn als König ausstaffiert – „die Karrikatur eines Königs“.¹³¹⁷

Für die Aussage des Pilatus über Jesus: „Seht doch! Da ist der Mensch!“, hält sich nach Wengst die „nächstliegende und einfachste Erklärung ... ganz eng an die dargestellte Situation, in der Pilatus seine Einschätzung des als Königsprätendenten angeklagten Jesus demonstrieren will.“ Wengst fragt sich aber, ob „damit im Blick auf die Leser- und Hörerschaft des Johannes schon alles gesagt“ ist:

Sie soll sich ja nicht die Einschätzung des Pilatus zu eigen machen. Sie kann in seiner Aussage mehr erkennen, als dieser in der erzählten Situation meint. Sicherlich sind solche Erwägungen verfehlt, die hier eine Darstellung des allgemein Menschlichen finden wollen, des Menschen überhaupt und schlechthin. Jesus ist hier der elende und erniedrigte Mensch. Wenn er „den Menschen“ repräsentiert, dann ist er Repräsentant der Erniedrigten und Beleidigten, der Geschlagenen und Gefolterten. Dass diese Dimension mitschwingen soll, ist im Blick auf die Situation der ersten Leser- und Hörerschaft alles andere als abwegig. Die von ihr erfahrene Bedrängnis hat gewiss nicht das hier an Jesus dargestellte Ausmaß. Aber in 15,18 hat er ihr gesagt: „Wenn euch die Welt

1317 So zitiert Wengst Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 510. Auf ein weiteres Bultmann-Zitat in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

hasst, so wisst, dass sie mich vor euch gehasst hat.“ Ihm ist nicht fremd, was sie erfährt.

So gesehen (W513) kann die

dargestellte Szene mit dem Pilatus-Wort ... späteren Leserinnen und Lesern die Augen öffnen für die lange Reihe derjenigen, die dieser Jesus repräsentiert – innerhalb und außerhalb der Kirche. Er ist hier ein zutiefst erniedrigter Mensch. An der Tatsächlichkeit dieser Erniedrigung gibt es nichts zu rütteln. Und doch sagt Pilatus mit seinem Wort: „Seht doch! Da ist der Mensch!“ zu wenig. Von dem er so spricht, ist kein anderer als derjenige, den Johannes schon im Prolog in die Dimension Gottes gerückt hat – eine Dimension, die er bei der Festnahme Jesu (18,4-6) und bei dem Gespräch mit Pilatus (13,36) wieder deutlich hat anklingen lassen. Beides ist nicht gegeneinander auszuspielen, sondern zusammen zu sehen: In diesem geschundenen Menschen Jesus erkennt der Glaube den in die tiefste Niedrigkeit mitgehenden und sie überwindenden Gott.

Auch Hartwig Thyen (T723) hebt hervor, dass in Vers 4 „draußen vor dem Prätorium“ zum „ersten Mal ... alle drei Parteien versammelt“ sind,

nämlich die Ankläger, der Richter und der Angeklagte. Pilatus tritt also vor die draußen versammelten Oberpriester und ihre Diener (V. 6) und erklärt ihnen, daß er ihnen Jesus jetzt vorführen werde, „damit ihr erkennt, daß ich keinerlei Schuld an ihm habe erkennen können“. Wie zuvor die Wendung: *elaben ho Pilatos ton lēsoun kai emastigōsen* {Pilatus nahm Jesus und geißelte ihn} (V. 1) natürlich nicht sagen will, Pilatus persönlich habe Jesus ergriffen und ihn geißelt, sondern vielmehr, daß Pilatus die Ergreifung Jesu und seine Geißelung angeordnet habe, so muß auch das *ide agō hymin auton exō* verstanden werden: „Seht, ich lasse ihn euch vorführen“.

Wie Wengst ist auch Thyen davon überzeugt, dass „der Anblick des derart geschundenen und entstellten ‚Narrenkönigs‘“ bei Jesu Anklägern gewiss kein Mitleid hervorrufen sollte, um seine Freilassung zu bewirken. Stattdessen will Pilatus, wie Thyen unter Berufung auf Blank¹³¹⁸ meint, „ihnen so mit dem ihm eigenen Zynismus die Gegenstandslosigkeit ihrer Anklage demonstrieren“.

Indem Jesus in Vers 5 wie „schon bei seiner Verhaftung im Garten (18,2ff)... auch hier nicht von anderen ergriffen und vorgeführt“ wird, sondern selber herauskommt (*exēlthen oun ho lēsous exō*), ist er

also auch hier noch Herr der Lage und tritt als der soeben verhöhnte König purpurfarben gewandet und mit einer Dornenkrone auf dem Haupt vor die

1318 Thyen beruft sich auf Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes, 3. Band, Düsseldorf 1977, 91.

Priesterschaft seines Volkes ... Denn anders als in den synoptischen Prätexten (Mk 15,20; Mt 27,31) werden Jesus diese königlichen Insignien vor seinem Weg nach Golgatha nicht wieder ausgezogen und durch seine eigenen Kleider ersetzt, sondern Johannes läßt ihn diesen Weg als den mit Dornen Gekrönten und in Purpur Gekleideten gehen. Daß er auch darin noch Herr der Lage und unterwegs ist, sein Leben, das ihm keiner nehmen kann, freiwillig hinzugeben, markiert der Evangelist – wiederum in intertextuellem Spiel mit Mk 15,21 (Mt 27,32; Lk 23,26) – dadurch, daß in seiner Erzählung Jesus selbst sein Kreuz trägt (*bastazōn heautō ton stauron*: V. 16) und kein Simon von Kyrene von den zur Kreuzigung Jesu abkommandierten Soldaten dazu gezwungen werden muß, es zu tragen.

Das Ende von Vers 5 legt Thyen (T723f.) unter Rückgriff auf Bultmann [510] folgendermaßen aus:

Mit den Worten: *idou ho anthrōpos*, „Seht, da ist der Mensch!“, präsentiert Pilatus den Juden Jesus als einen ‚Spottkönig‘, „als die Karikatur eines Königs ... Da seht die Jammergestalt! Im Sinne des Evangelisten ist damit die ganze Paradoxie des Anspruchs Jesu zu einem ungeheuren Bilde gestaltet. In der Tat: solch ein Mensch ist es, der behauptet, der König der Wahrheit zu sein! Das *ho logos sarx egeneto* {das Wort ward Fleisch} ist in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden“.

Gegen alle Exegeten (T724), die wie etwa Becker¹³¹⁹ meinen, dass für den Evangelisten Johannes das Kreuz Jesu gerade „nicht Tiefpunkt in der Konsequenz der Inkarnation, vielmehr Rückkehr des Gesandten zum Vater, nicht paradoxe Einheit von Niedrigkeit und Verherrlichung, sondern nach der Sendung in die Welt der notwendige komplementäre Teil dazu, nämlich Jesu Erhöhung als Rückkehr zum Vater“ sei, hält Thyen mit Bultmann und Wengst daran fest, dass man „realistischer als Johannes ... Jesu tatsächliche und totale Erniedrigung ja wohl kaum beschreiben“ könne:

Darin, daß die paradoxe Einheit von Erniedrigung und Verherrlichung keinesfalls zugunsten oder zu Lasten der einen oder der anderen Seite aufgelöst werden darf, besteht darum das unumstößliche Recht von Bultmanns Interpretation ...

In der Verwendung des bestimmten Artikel „bei *anthrōpos* {der Mensch}“, der „hier den Charakter eines Demonstrativpronomens“ hat, sieht Thyen „kein Indiz dafür, daß *ho anthrōpos* hier als messianisches Prädikat ... gebraucht wäre, wie das Richardson, Meeks und Schnackenburg¹³²⁰ unterstellen. Letzterer

1319 Thyen zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 679f.

1320 Thyen bezieht sich auf Alan Richardson, The Gospel according to St. John, TBC, London 1959, 197 („königlicher Urmensch“ und „neuer Adam“), Wayne A. Meeks, The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology, NT.S 15, Leiden 1967, 68ff. (der

und viele andere sehen in der Wortverbindung *ho hyios to anthrōpou* {der Sohn des Menschen} ein geläufiges apokalyptisch-messianisches Hoheitsprädikat, das der Erzähler Pilatus hier nur deshalb nicht gebrauchen lasse, weil diese semitische Wendung im Munde des Römers doch unpassend und seltsam klänge (vgl. Schnackenburg, *Ecce homo* 373).

Dass Thyen vom Rückbezug der johanneischen „Wendung *ho hyios tou anthrōpou*“ auf die Gestalt des Menschensohnes von Daniel 7 nichts wissen will, betont er erneut, ohne dieser Begründung neue Argumente hinzuzufügen.

Auch Ton Veerkamp¹³²¹ beschreibt die Motive der Vorführung des geschundenen Jesus durch Pilatus in den Versen 4 und 5 ähnlich wie Wengst und Thyen:

Was Pilatus gedacht oder gefühlt haben mag, als er Jesus vorführte, hat uns Johannes nicht verraten. Seine Erzählfigur Pilatus ist nicht gerade eine humane Gestalt. Pilatus kann das Wort „Mensch“ nur geringschätzig meinen. Er will, dass die Menschen draußen vor dem Prätorium Jesus als klägliche Figur sehen, von der weder für sie noch für Rom Gefahr ausgehen kann.

Darin, dass er diese Jammergestalt hat auspeitschen lassen, mag er Veerkamp zufolge eine „Konzession“ zur Besänftigung seiner Gegner sehen und rechnet wohl damit, dass diese jetzt Ruhe geben. „Er sagt, er finde keinerlei Schuld bei Jesus, beweist seinen Zynismus“. Für nicht ausgeschlossen hält es Veerkamp, dass im Hintergrund dieser Darstellung der Geißelung und Vorführung Jesu ein Ereignis aus dem Jüdischen Krieg eine Rolle spielt:

Wir kennen aus der Darstellung des jüdischen Krieges von Flavius Josephus {[Bell. 6,5,3](#) in der Übersetzung von H. Clementz} einen Zwischenfall. Ein gewisser Jesus, des Ananus Sohn, lief im Jahr 62 durch die Stadt mit einem Wehruf: „Kampfgeschrei aus dem Osten, Kampfgeschrei aus dem Westen, Kampfgeschrei aus den vier Winden. Wehe Jerusalem, Wehe dem Heiligtum, wehe Bräutigam und Braut, wehe dem ganzen Volk“, wie Jeremia (7,34). Tag und Nacht schrie er, er ging den Leuten so auf die Nerven, dass sie ihn dem Prokurator Albinus auslieferten. Dieser ließ ihn auspeitschen, „bis auf die Knochen zerfleischt“. Er rief auch unter der Tortur weiter. Albinus, überzeugt, dass er es mit einem Verrückten zu tun hatte, ließ ihn laufen.

Wir wissen nicht, ob dieser Vorfall irgend etwas mit der Szene der Geißelung in unseren Evangelien zu tun hatte. Pilatus hätte aber mit Jesus ben Joseph so handeln können, wie sein Nachfolger Albinus dreißig Jahre später mit Jesus ben Ananus gehandelt hat.

Messias als „königlicher Mensch“), und Rudolf Schnackenburg, *Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn*, in: R. Pesch und R. Schnackenburg (Hrsg.), *Jesus und der Menschensohn*, FS A. Vögtle, Freiburg 1975, 371ff. („Menschensohn“).

1321 [Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs. 15-18.9-14 (Veerkamp 2021, 380-382; 2007, 92-93).

Das hat Pilatus allerdings nicht getan, vielmehr wurde Jesus am Ende doch gekreuzigt. Zuvor lässt Johannes

Pilatus wieder die Rolle des bewusstlosen Propheten spielen, genauso wie er Kaiphas diese Rolle spielen ließ, 11,51. „Seht den Menschen“ ist, aus dem Munde des zynischen Römers, die Erfüllung des Schriftwortes Jesaja 53,3.

Genau in seinem menschenverachtenden Verhalten zeigt Pilatus,

ohne sich dessen bewusst zu sein, wie sehr Jesus eins mit dem Knecht des NAMENS aus Jesaja 53 geworden ist. Er führt Jesus in vollem Königsornat heraus, mit Purpur und Krone aus Dornen, und sagt: „Seht den Menschen!“ Er zitiert, ohne es zu wissen, Jesaja 53,3:

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

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. 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.

In dieser Weise sieht Veerkamp bei Johannes die messianische Vorstellung des Menschensohnes aus Daniel 7 mit der Gestalt des Gottesknechts aus dem Jesajabuch verbunden und durch sie entscheidend verändert. Obwohl also Johannes seine messianische Botschaft voll und ganz in den jüdischen Schriften verwurzelt, entfernt er sich erheblich vom überlieferten Messianismus:

Die Messiasvorstellung eines „leidenden Knechtes des NAMENS“ ist zwar traditionell, aber diese Tradition ist nicht populär. Jesus ist die totale und absolute Gegengestalt des zelotischen Messias. Viele werden mit dieser Befreiungsfigur große Probleme haben. Das Leiden rettet nicht, sagen sie, es führe nicht weniger als das zelotische Abenteuer 66-70 in die Vernichtung. Johannes sagt: Der MENSCH wird so, hier vor dem Prätorium, vorgeführt. Dieser ist der MENSCH.

An die Adresse der christlichen Kirche, die sich das Johannesevangelium als einen ihrer Grundtexte zu eigen gemacht hat, richtet Veerkamp in diesem Zusammenhang mahnende Worte:

Dennoch sollten es sich die Christen nicht allzu einfach machen mit dem Satz: „Durch seine Geißelstriemen wurden wir befreit.“ Das Christentum hat in seiner Geschichte eher auf das Schwert als auf das stellvertretende Leiden gesetzt.

Jede neue Generation sollte neu über diesen MENSCHEN als über unseren Messias und Befreier nachdenken. Diese theologische Aufgabe kann keine Auslegung des Johannesevangeliums vorwegnehmen. Auf alle Fälle kommt kein Messias Wundermann mehr, erst recht keiner mit dem Schwert. 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.

Johannes 19,6-7: Die priesterliche Führung Judäas fordert Jesu Kreuzigung gemäß der Tora, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht hat

19,6 Als ihn die Hohenpriester und die Diener sahen,
schrien sie: Kreuzige! Kreuzige!

Pilatus spricht zu ihnen:

Nehmt ihr ihn hin und kreuzigt ihn,
denn ich finde keine Schuld an ihm.

19,7 Die Juden antworteten ihm:

Wir haben ein Gesetz,
und nach dem Gesetz muss er sterben,
denn er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht.

[10. Januar 2022] In Vers 6 lässt Johannes Klaus Wengst (W513) zufolge nun „in der Passionsgeschichte zum Zuge kommen, was er schon in 5,18 angelegt und danach mehrfach zum Ausdruck gebracht hat“ (7,25.30.32,44f.; 8,40.59; 10,31.39):

„Als ihn nun die Oberpriester und die Wachleute erblickten, schrien sie: ‚Lass ihn kreuzigen! Lass ihn kreuzigen!‘“ Der schon so sehr Gedeemütigte soll ganz und gar zunichte gemacht werden. ... An diesen Stellen wurde aber auch deutlich, dass die Festlegung der Gegner Jesu auf die Absicht, ihn zu töten, von den Auseinandersetzungen aus der Zeit des Evangelisten bestimmt ist. Dem entsprechend kommt nun der Streit dieser Zeit um die Bedeutung Jesu ins Spiel, wie er sich ganz ähnlich schon in 5,18 zeigte, der ersten Stelle, die von der Absicht sprach, Jesus zu töten. Zuvor aber nimmt Pilatus zur Forderung, Jesus zu kreuzigen, Stellung: „Lasst ihr ihn doch kreuzigen! Ich finde nämlich keine Schuld an ihm.“ Das kann nach 18,31 kein ernst gemeinter Vorschlag sein, sondern Pilatus redet in sarkastischer Weise, indem er den Anklägern ihre Schwäche demonstriert und sie damit erneut verhöhnt.

Nachdem Pilatus mehrfach die „Unschuld Jesu“ erklärt hat, weisen in Vers 7 „die Ankläger“, wie Bernhard Weiss sagt,¹³²² „die Unterstellung zurück, als ob sie den Tod eines Unschuldigen verlangen“:

1322 Wengst zitiert Bernhard Weiss, Das Johannes-Evangelium, KEK, Göttingen, 8. Aufl. 1893, 584f. Thyen wird sich auf dieselbe Stelle beziehen.

„Wir haben ein Gesetz und gemäß diesem Gesetz muss er sterben; denn er hat sich selbst zum Sohn Gottes gemacht.“ Jetzt rückt der Kontroverspunkt aus der Zeit der Abfassung des Evangeliums ins Blickfeld. Ihn hat Johannes in ähnlicher Form schon in 5,18 und 10,33.36 angesprochen.

Wengst meint also (Anm. 323), dass Johannes „den Streit seiner Zeit um die Bedeutung Jesu mit dessen tatsächlich erfolgter Hinrichtung“ verbindet, „die wahrscheinlich dadurch veranlasst wurde, dass führende Persönlichkeiten Jesus an Pilatus auslieferten.“ Zum Streit der johanneischen Gemeinde (W514) mit der „jüdischen Mehrheit“ ihrer Zeit macht Wengst noch einmal deutlich,

dass es in der biblisch-jüdischen Tradition durchaus möglich ist, Menschen als „Sohn Gottes“, sogar auch als „Gott“ zu bezeichnen. Entschieden abgelehnt aber wird ein solches Reden, wenn es eigenmächtig erfolgt, d. h. wenn der in ihm erhobene Anspruch der Gemeinschaft nicht ausgewiesen erscheint und von ihr nicht akzeptiert wird. Das ist bei der jüdischen Mehrheit hinsichtlich des für Jesus erhobenen Anspruchs der Fall. Er bezeichnet daher eine Grenze, aber keinen prinzipiellen Gegensatz.

Damit grenzt sich Wengst (Anm. 324) einmal mehr von Wilckens¹³²³ ab, der „die Gottessohnschaft Jesu als seine *wesenhafte* Einheit mit dem Vater“ versteht (wobei die Hervorhebung von Wengst stammt):

Sie entspreche „in der Sache dem Selbstverständnis Jesu“. Nicht weniger als der johanneische Jesus hebe „er sich, was die Legitimation seiner Sendung betrifft, aus dem Rahmen israelitisch-jüdischer Autoritätsbegründung heraus“. So markiert nach ihm „das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn Gottes, [...] von Anfang an nicht nur die Grenze zwischen Christentum und Judentum, sondern einen tiefgreifenden Gegensatz“. Mir scheint, dass ein solches Reden, das exklusiv die Kategorie „ehrlich“ für sich beansprucht, aufgrund mangelnder Wahrnehmung gegenüber jüdischen Zeugnissen und aus einem nicht geführten Gespräch heraus erfolgt.

Nach Wengst (W514) hat das „Einspielen dieses Streitpunktes in die Darstellung des Prozesses vor Pilatus“ lediglich „episodischen Charakter“, ist in seinen Augen also nebensächlich „und dient in ihr vor allem dazu, ein weiteres Gespräch zwischen dem Richter und dem Angeklagten zu veranlassen.“ Damit wendet er sich (Anm. 325) gegen Gniesmer,¹³²⁴ der diesen Streitpunkt seines Erachtens „überzeichnet“, wenn er schreibt:

1323 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1998, 286.

1324 Wengst zitiert Dirk F. Gniesmer, *In den Prozeß verwickelt. Erzähltechnische und textpragmatische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus* (Joh. 18,28-19,16.a.b), Frankfurt am Main 2000, 308f., teilweise wiederholt auf S. 354.

„Sie pochen auf das damals von Mose gegebene Gesetz Gottes, aber verpassen gerade so den lebendigen, sich gegenwärtig offenbarenden Gott (vgl. z. B. 9,28ff und auch 8,33ff). So bewirkt das Gesetz, das doch Leben bringen soll, den Tod. Die Juden meinen, Gott zu dienen im starren Festhalten am Wortlaut des Gesetzes, doch sein lebendiges, menschengewordenes Wort verfehlen sie gerade so. Auch ist es die gleiche Haltung einer unmenschlichen Frömmigkeit, die schon in der Einleitung der Prozeßerzählung (18,28c.d) in Erscheinung trat. Dort halten die Juden peinlichst genau an ihren Reinheitsgesetzen fest, aber scheuen sich nicht, ihre Hände mit dem Blut eines Unschuldigen zu beflecken“. In einer Anmerkung fügt Gniesmer hinzu: „Um nicht den Spuren einer antijüdischen Exegese zu folgen, sei nochmals darauf hingewiesen, daß es sich hier um die Nachzeichnung der (aus ihrem zeitgeschichtlichen Kontext zu beurteilenden) Sichtweise des Johannes handelt.“ Abgesehen davon, dass die Reflexion, wie mit einer solchen „Nachzeichnung“ umzugehen ist, m. E. zur Exegese gehört, scheint mir diese „Nachzeichnung“ in wichtigen Punkten weniger vom Text des Johannesevangeliums selbst als vielmehr von seiner antijüdischen Auslegung bestimmt zu sein.

In der Antwort (T725) des Pilatus auf die lauthals mit den Worten: „Kreuzige, kreuzige ihn!“ geäußerte Forderung der „Oberpriester und ihre Diener ..., Jesus zu kreuzigen“, erkennt Hartwig Thyen den „ihm eigenen Sarkasmus“:

Dann nimmt *ihr* ihn doch hin (*labete auton hymeis*) und kreuzigt ihn, denn *ich* (*egō gar ktl.*) finde keine Schuld an ihm. Deutlich markieren hier die *pronomina* den Abstand zwischen den Klägern und dem Richter.

Denn Pilatus weiß natürlich, „daß die Kreuzigung eine spezifisch römische Art der Hinrichtung ist und daß den Juden überhaupt jegliche Kapitalgerichtsbarkeit entzogen ist“.

Erst daraufhin und zum Erweis, daß sie von Pilatus nicht die Tötung eines Unschuldigen fordern [Weiss 584f.] offenbaren die Oberpriester Pilatus nun den wahren Grund ihrer Anklage mit den Worten: „Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben, denn er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht“. Wie in Mk 14,61-64 / Mt 26,63-66 das Synhedrium sein Todesurteil auf Jesu in seinen Augen blasphemische und damit todeswürdige Aussagen über sich selbst stützte, so klagen die Oberpriester Jesus jetzt vor Pilatus der Blasphemie an.

Zur diesbezüglichen Bemerkung von Haenchen:¹³²⁵ „Daß wir uns hier im Bereich einer nachösterlichen Diskussion zwischen Christen und Juden befinden, ist deutlich“, meint Thyen, dass das „freilich kein johanneisches Spezifikum“ ist, sondern „bereits

1325 Thyen zitiert Ernst Haenchen, Johannesevangelium. Ein Kommentar (hg. von U. Busse), Tübingen 1980, 539.

den genannten synoptischen Prätexten gegenüber“ gilt, „mit denen Johannes wie bereits beim Tempelweihfest (10,22ff) so auch hier spielt.“

Seine folgenden Erwägungen scheinen aber auch damit zu rechnen, dass bereits zur Zeit Jesu innerhalb der sadduzäischen Priesterschaft solche Themen eine Rolle gespielt haben können:

Als die konkrete Torabestimmung, auf die sich Jesu Ankläger berufen, wird in der Regel Lev 24,13 u. 16 genannt: „Wer den Namen JHWHs lästert, der soll mit dem Tod bestraft werden. Die ganze Gemeinde soll ihn steinigen“ (vgl. zur näheren Bestimmung der Gotteslästerung in der rabbinischen Literatur Billerbeck,¹³²⁶ der die Rabbinen darum bemüht sieht, „durch engste Fassung des Begriffs Gotteslästerung ein Todesurteil wegen dieses Vergehens so gut wie unmöglich zu machen“ (ebd. 1018...). Doch das Synhedrium, das vor der Tempelzerstörung von der *sadduzäischen* Priesterschaft beherrscht war, dürfte da wesentlich rigoroser geurteilt haben. Josephus erklärt, im Vergleich mit allen übrigen Juden seien die Sadduzäer die unbarmherzigsten Richter gewesen (*eisi peri tas kriseis ōmoi para pantas tous loudaious*: Ant XX/199 {vgl. nach H. Clementz: [Ant. 20,9,1](#)}). Der jetzt vorgebrachten Anklage Jesu, daß er sich selbst zum Sohn Gottes gemacht habe, entsprechen auch die in 5,18 und 10,33ff vorausgegangenen Vorwürfe gegen Jesus sowie das Urteil des Synhedriums unter der Ägide des Kaiaphas (11,47ff), und endlich die wiederholten Versuche seiner Gegner, ihn zu steinigen (10,31ff; 11,8; vgl. Mt 27,43).

Bis zu diesem Zeitpunkt schätzt Ton Veerkamp¹³²⁷ Pilatus immer noch so ein, dass er Jesus am liebsten freilassen und von den Judäern in Ruhe gelassen werden will:

Offenbar geht Pilatus davon aus, dass das Bild dieses geschundenen und verhöhten Menschen ausreichen würde, die Menge vor dem Prätorium zu besänftigen. Das Gegenteil ist der Fall. Man will ihn ans Kreuz bringen. Pilatus ist es leid, er gibt nach.

Darauf, dass Pilatus den Judäern sagt: „Nehmt ihr ihn und kreuzigt ihn“, geht Veerkamp nicht ein; er beschäftigt sich stattdessen näher mit der Frage, welchen Schuldvorwurf Jesu Ankläger gegen Jesus erheben und welches politische Ziel sie damit gegenüber Pilatus verfolgen:

In einer Hinsicht bleibt er [Pilatus] stur, er will bei Jesus keine Schuld festgestellt haben. Das reicht den Eliten Jerusalems nicht aus. Nach ihrer Tora ist Jesus schuldig und muss sterben, er habe sich zum „Sohn Gottes“ gemacht. Das soll amtlich festgestellt werden. Die Tora sieht bei der „Antastung des NA-

1326 Thyen bezieht sich auf (H. Strack /) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1, München, 3. Auflage 1961, 1006ff.

1327 [Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs. 1 und 19-21 (Veerkamp 2021, 378 und 382; 2015, 137 und 2007, 92-93).

MENS“ Steinigung als Todesstrafe vor, Leviticus 24,10. Überhaupt sieht die mündliche Tora nur vier Tötungsarten vor: Verbrennung, Enthauptung, Steinigung und Erwürgung, Mischna Sanhedrin 7,1. Kreuzigung gehört nicht dazu. Kreuzigen ist die römische Manier, mit Rebellen abzurechnen.

Wer sich „Sohn Gottes“ nennt, erfüllt den Tatbestand der Blasphemie im Sinne der Tora *und* des Hochverrats im Sinne Roms. Beides wollen sie festgestellt wissen. Das politische Kalkül der führenden Priester war die Bloßstellung Jesu als Verbrecher im Sinne Roms. Sie wollen einen politischen Prozess vor einem römischen Gericht. Im Falle einer Verurteilung bleibt nur das Urteil: Tod durch das Kreuz. Erst wenn Pilatus das Urteil „Tod durch Kreuzigung“ ausspricht, haben die führenden Priester ihn mit in ihr politisches Boot genommen.

Ton Veerkamp lässt an dieser Stelle also alle Erwägungen außen vor, die sich auf die Auseinandersetzung zwischen messianischen und rabbinischen Juden über Jesu Messianität beziehen, sondern konzentriert sich ganz auf den Blasphemievorwurf als einem politisch relevanten Mittel, das die priesterliche Führung Judäas im Prozess gegen Jesus vorbringt, um ihn aus dem Weg zu räumen und ihre eigene Position gegenüber Rom zu stärken.

Johannes 19,8-11: Die Furcht des Pilatus und die Frage, ob und woher er Macht hat

19,8 Als Pilatus das hörte,
fürchtete er sich noch mehr

19,9 und ging wieder hinein in das Prätorium
und spricht zu Jesus:
Woher bist du?
Aber Jesus gab ihm keine Antwort.

19,10 Da sprach Pilatus zu ihm:
Redest du nicht mit mir?
Weißt du nicht,
dass ich Macht habe, dich loszugeben,
und Macht habe, dich zu kreuzigen?

19,11 Jesus antwortete:
Du hättest keine Macht über mich,
wenn es dir nicht von oben gegeben wäre.
Darum hat, der mich dir überantwortet hat, größere Sünde.

[11. Januar 2022] Klaus Wengst zufolge (W514) hat „Pilatus in seinem ersten Gespräch mit Jesus sich der Frage nach der Wahrheit verweigert und anschließend seine Macht ausgespielt“. In den Versen 8 bis 11 pocht er (W515) im

zweiten Gespräch mit Jesus ausdrücklich auf seine Macht, als ihm dieser die Antwort verweigert. Dass er Macht gegen ihn hat, ist augenscheinlich; aber es

wird ihm die eigene Souveränität bestritten. Was Pilatus in Ausübung seiner Macht an Jesus tut, muss letztlich einem anderen Willen und einer anderen Absicht dienen.

In Vers 8 nimmt Johannes „das Motiv von der Furcht des Machthabers vor dem göttlichen Menschen auf“, durch das in Erzählungen der Antike „die Sache im Konfliktfall für die Menschen, in denen göttliche Kräfte vermutet werden, gut“ ausgeht, da „es den irdischen Machthabern als töricht und riskant erscheint, „gegen die Götter zu kämpfen““. Dazu verweist Wengst (Anm. 327) auf ein „anschauliches Beispiel“, das

Philostrat in seiner Schrift „Das Leben des Apollonios von Tyana“ [erzählt]. Im Rom Neros wird Apollonios wegen Majestätsbeleidigung vor Gericht gestellt. Als die Anklageschrift aufgerollt wird, ist sie leer. Der Richter Tigellinus vernimmt daraufhin Apollonios außerhalb der Öffentlichkeit. Der antwortet unerschrocken. Die Szene endet: „Diese Worte klangen nun dem Tigellinus so dämonisch und übermenschlich, daß er, wie wenn er sich fürchtete, gegen die Götter zu kämpfen, ausrief: ‚Geh, wohin du willst! Du bist zu stark, um unter Kontrolle gehalten zu werden!‘“¹³²⁸

Aber (W515) der „Ausgang bei Jesus wird ein anderer sein“, daher hat nach Wengst für Johannes „das aufgenommene Motiv nur die Funktion, zu einem zweiten Gespräch zwischen Jesus und Pilatus zu führen.“ Als ähnlich nebensächlich hatte Wengst ja bereit „die von den Anklägern gemachte Aussage“ beurteilt, „Jesus habe sich selbst zum Sohn Gottes gemacht“, auf die hin Pilatus folgendermaßen reagiert:

„Als nun Pilatus diese Aussage hörte, erschrak er noch mehr.“ Schon Calvin meinte, es „bemächtigte sich seiner die Furcht, er könnte in diesem zutiefst verachteten Menschen eine Gottheit beleidigen“.¹³²⁹ ...

Auffällig ist die Aussage, dass Pilatus „noch mehr“ erschrak bzw. sich „noch mehr“ fürchtete. So wie er bisher dargestellt wurde, hat sein Handeln keine Furcht gezeigt, nicht vor dem Angeklagten und nicht vor den Anklägern. Wenn Johannes jetzt dennoch vermerkt, dass Pilatus sich noch mehr fürchtete, lässt er gerade dessen so machtbewusst erscheinendes Handeln aus Angst heraus getan sein. Die Angst, die Macht zu verlieren, führt dazu, sie demonstrativ zu gebrauchen – und zu missbrauchen.

Aber, wie gesagt, nach Wengst hat die „Furcht des Pilatus ... also die Funktion, ein erneutes Gespräch mit Jesus zu veranlassen. So geht er nach Vers 9 wieder ins Prätorium. Dass Jesus dorthin gebracht wurde, ist vorausgesetzt. Pilatus fragt ihn: „Wo bist du her?“ Das ist nicht die schlichte Frage des vernehmenden Beamten nach dem

1328 Wengst zitiert Philostrat IV 44 nach der Übersetzung von Vroni-Mumprecht, die allerdings in seinem Literaturverzeichnis nicht auftaucht.

1329 So zitiert Wengst Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 445f.

Geburts- oder Wohnort. Wengst beschränkt sich zur Deutung dieses Verses auf Zitate von Tholuck, Blank und Brodie:¹³³⁰

Nach Tholuck ist sie so zu verstehen, dass sie „die Qualität mit in sich befaßt (9,29)“. Was ist die „Qualität“ dieses Angeklagten? „Jesus aber gab ihm keine Antwort.“

Blank zufolge gibt es „auf seine Frage im Grunde keine andere Antwort als die, die ihm Jesus schon im ersten Gespräch gegeben hat (vgl. 18,36-37); aber diese hatte Pilatus ja völlig ignoriert.“ Und nach Brodie

„wirkt Jesu Schweigen als Indikator eines Geheimnisses, des Tatbestandes nämlich, dass letztlich sein Ursprung auf Gott zurückgeht.“ Die Leser- und Hörschaft des Evangeliums weiß und soll es sich hier in Erinnerung gerufen sein lassen, dass derjenige, der „natürlich“ aus Nazaret (1,46), aus Galiläa (7,41.52) kommt, „von oben“ ist (3,31; 8,23), gleichsam „himmlische Qualität“ hat.

Anders als etwa (Anm. 331) „in Mt 27,13f.; Mk 15,4f. gegenüber Pilatus und Lk 23,9 gegenüber Herodes (Antipas)“ bricht (W516) das „Schweigen Jesu ... hier das Gespräch nicht ab, denn in Vers 10 reagiert Pilatus

auf Jesu Schweigen mit Fragen, die den Angeklagten zurechtweisen und zugleich seine, des Richters, Macht hervorkehren: „Mit mir redest du nicht? Weißt du nicht, dass ich Macht habe, dich freizulassen, und Macht habe dich kreuzigen zu lassen?“ Er ist der Statthalter Roms; er vertritt dessen imperiale Macht in der Provinz Judäa. Das Leben dieses Angeklagten liegt in seiner Hand. Er kann ihn laufen lassen und er kann ihn hängen lassen. Indem Pilatus sich so auf seine Macht beruft, hat er das Recht suspendiert. Die rechtsfreie Macht erweist sich als Willkür. „Da er der Macht der Wahrheit nicht traut, sucht er jetzt seinen Rückhalt in der ‚Wahrheit der Macht‘.“ [Blank 96]

„Die unerschrockene Antwort Jesu“, die er in Vers 11 gibt, „ist nicht die eines Angeklagten, sondern eines Richters“, wie Brodie [538] diese Umkehrung der Rollen deutet:

„Du hättest keine Macht gegen mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre. Deswegen hat größere Sünde, wer mich an dich auslieferte.“ Jesus stellt zunächst die Aussage des Pilatus über seine Macht, die er ihm gegenüber habe, in einen anderen Bezugsrahmen: Wäre es ihm nicht von Gott eingeräumt, könnte er gar nichts gegen ihn tun. Damit wird es Pilatus bestritten,

1330 Wengst zitiert August Tholuck, *Commentar zum Evangelium Johannis*, Gotha, 7. Aufl. 1857, 421, Josef Blank, *Das Evangelium nach Johannes 3*, *GSL.NT 4*, Düsseldorf 1977, 95, und Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, *AncB 29*, 1.2, London u. a., 2. Auflage 1971, 537. Auf weitere Zitate dieser Autoren in diesem Abschnitt verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

dass er souverän handelt. Er setzt mit seiner Macht im Falle Jesu, mit der bevorstehenden willkürlichen Hinrichtung, kein letztes Faktum. Gott nimmt dieses schlimme Handeln in Dienst, indem er es in der Auferweckung des Gekreuzigten wendet.

Nach Wengst (Anm. 337) ist in Vers 11a

genau auf die Formulierung des Textes zu achten: Er spricht im Vordersatz von der „Macht gegen mich“ und hat im Nachsatz eine neutrische Form, nicht eine feminine. Es heißt nicht: „wenn sie (die Macht) dir nicht von oben gegeben wäre“, sondern: „wenn es (das bestimmte gegen Jesus gerichtete Handeln) dir nicht von oben gegeben wäre“. Diese vom Text gesetzte Akzentuierung, „daß nur an die faktische Gewalt gedacht werden kann“ [Tholuck 422...], spricht dagegen, hier eine grundsätzliche Reflexion über staatliche Macht zu sehen.

Bultmann¹³³¹ dagegen vertritt in seinem Kommentar genau diese Sichtweise, die er allerdings später im „Ergänzungsheft (1957, 54) ... revidiert“ hat: „Seine (Jesu) Worte besagen, daß die Autorität des Staates nicht aus der Welt stammt, sondern durch Gott begründet ist“. Darauf wird Wengst etwas später noch einmal zurückkommen.

Die Art und Weise, wie Gott die willkürliche Machtausübung des Pilatus in seinen Dienst nimmt, wird Wengst zufolge (Anm. 338) von Haenchen¹³³² in „jeder Beziehung schief“ gedeutet, wenn er schreibt, dass es „zuletzt der Wille Gottes“ ist, „der alle Versuche des Römers, Jesus freizubekommen, scheitern lässt“:

Abgesehen davon, dass von einer Absicht des Pilatus, Jesus freizulassen, erst in V. 12 die Rede ist, begibt sich diese Deutung gleichsam in die Perspektive Gottes und verharmlost die tatsächlich erfahrene Geschichte zum Marionettentheater. In dem Wort Jesu jedoch kommt die Dimension Gottes als Widerspruch, als Protest gegen die Anmaßung der Gewalt zum Zuge. Vgl. auch die [Auslegung zu 10,17f.](#)

Zur Aussage Jesu in Vers 11b (W516f.): „Deswegen hat größere Schuld, wer mich an dich auslieferte“, gesteht Wengst (Anm. 339), dass er „die Überleitung mit ‚deswegen‘ nicht“ versteht:

Zudem erscheint mir der Komparativ als problematisch. Wieso sollte die Verfehlung des Richters, der einen Unschuldigen zum Tode verurteilt, geringer sein als die Verfehlung dessen, der ihm den Unschuldigen ausliefert und anklagt?

1331 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 512. Auf weitere Bultmann-Zitate in diesem Abschnitt verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

1332 Wengst zitiert Ernst Haenchen, Das Johannesevangelium, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 540.

Immerhin meint Wengst (W517):

So problematisch der Komparativ ist, er impliziert jedenfalls, dass der Angeklagte auch dem Richter Schuld zuweist. Es gibt hier „keine Entlastung des Pilatus“ [Calvin 447].

Hier kommt Wengst auf „**Bultmanns Auslegung der Stelle**“ [513] zurück, denn sie

kann dem „Deswegen“ gerecht werden, indem sie sich auf V. 11a als eine grundsätzliche Aussage über staatliche Macht bezieht. Aber das führt auf eine seltsame Spur: „Der Staat vollzieht, sofern er wirklich als Staat handelt, seine Handlungen ohne persönliches Interesse; handelt er sachlich, so kann von einer *hamartía* („Schuld“, „Sünde“, „Verfehlung“) bei ihm überhaupt nicht die Rede sein. Handelt er unsachlich, indem er sich von der Welt für ihre Wünsche mißbrauchen läßt – wie Pilatus zu tun in der Gefahr ist und dann auch wirklich tut –, so behält sein Handeln doch immer noch etwas von seiner Autorität; noch ist wenigstens die *Form* des Rechtes gewahrt und damit die Autorität des Rechtes anerkannt, sodaß sich der ungerecht Verurteilte zu fügen hat [...]. Der Staat kann, so lange er noch in irgendeinem Grade staatlich handelt, nicht mit der gleichen persönlichen Feindschaft, mit dem gleichen leidenschaftlichen Haß handeln, wie es die Welt tut [...]. Und im vorliegenden Falle ist es klar: Pilatus hat gar kein persönliches Interesse am Tode Jesu; er verfolgt ihn nicht mit dem Haß wie die Juden, die ihm Jesus überliefert haben. Sie tragen die größere Sünde, die eigentliche Verantwortung. Und ihre Sünde ist sozusagen doppelt, weil zu ihrem Haß gegen Jesus noch der Mißbrauch des Staates für ihre Zwecke kommt“.

Mit diesen Sätzen kommt Bultmann der Auslegung von Emanuel Hirsch¹³³³ aus dem Jahr 1936 nahe, der sich als Deutscher Christ und aktiver Befürworter der Ideologie und Politik der NSDAP hervortat. Bultmanns Johannes-Auslegung ist

1941 veröffentlicht worden, als ein kaltblütiger staatlicher Vernichtungsapparat zur „Endlösung der Judenfrage“ vorbereitet wurde, an dem die einzelnen Täter ohne Hass beteiligt sein konnten und sich später, wenn sie zur Rechenschaft gezogen wurden, auf staatlichen Befehl beriefen. Das wusste Bultmann beim Schreiben dieser Sätze noch nicht. Es gereicht ihm zur Ehre, dass er diesen Passus im Ergänzungsheft gestrichen und durch andere Ausführungen ersetzt hat. Die Unterscheidung von „Staat“ und „Welt“ behielt er jedoch bei (Ergänzungsheft 1957, 54).

Nach Wengst bleibt zu Vers 11b noch eine Frage zu beantworten:

Wem aber wird „größere Sünde“ zugewiesen? Wer ist „der Auslieferer“? In der bisherigen Darstellung des Evangeliums war wiederholt Judas als der be-

1333 Wengst bezieht sich auf Emanuel Hirsch, Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936, 421f.

zeichnet worden, der Jesus auslieferte, und in 13,2.27 galt seine Tat als teuflisch. Aber Judas hat Jesus nicht an Pilatus ausgeliefert. Nach 18,30 sprachen die Ankläger, also die Oberpriester, zu Pilatus davon, dass sie ihm Jesus auslieferten. In 18,35 gab Pilatus selbst die Oberpriester als diejenigen an, die das taten. An sie muss also gedacht sein, wenn in 19,11 von der Auslieferung Jesu an Pilatus die Rede ist. Wenn Johannes dennoch singularisch formuliert, erinnert er damit zugleich auch an Judas und seine Tat. Sie begegnete im Evangelium erstmals im Rahmen des Erzählens vom Abfall vieler Schüler (61,66-71). Das hatte sich als transparent für die Situation des Evangelisten und seiner Gemeinde erwiesen, der die Abwendung von der eigenen Gruppe als Verrat an Jesus deutet. Das dürfte der Hintergrund sein, der ihn die größere Schuldzuweisung an die Ankläger vornehmen lässt.

Die Steigerung (T725) der „Furcht des Pilatus (*mallon ephobēthē* {noch mehr fürchtete er sich})“ durch die „Anklage der Priesterschaft, daß Jesus sich selbst zu Gottes Sohn erklärt habe und darum nach ihrem Religionsgesetz getötet werden müsse“, ausgedrückt mit dem „Komparativ *mallon*“, zeigt nach Hartwig Thyen, dass „Pilatus in dieser heiklen Sache von Anfang an von Furcht beherrscht war.“ Nach Bauer¹³³⁴ bereitet Vers 8 (T725f.)

in zweifacher Hinsicht „Schwierigkeiten, formell, weil *mallon* in der Luft“ stehe, und sachlich, weil nicht klar sei, „vor wem sich Pilatus“ fürchte. Zum Sachlichen fragt er, ob es etwa „der Fanatismus der Juden“ sei, den Pilatus fürchte, oder „die römische Obergewalt, die ihren Organen Beschützung der religiösen Gefühle der unterworfenen Völker zur Pflicht machte“, oder ob er sich jetzt gar vor Jesus fürchte, den er nach der letzten jüdischen Anklage vielleicht „nicht mehr (für) einen Unschuldigen, sondern (für) ein höheres Wesen“ hielt.

Auch Bauer verweist dazu, wie Wengst es getan hat, „auf das Verhalten des Tigellinus dem vor seinem Richterstuhl stehenden Apollonius gegenüber“:

Zwar paßte diese letztere Erklärung glänzend zu der nun folgenden Frage des Pilatus nach dem Woher Jesu, mit der er in V. 9 sein neues Verhör eröffnet, dennoch bleibt sie aber insofern unbefriedigend, als sie das *mallon* nun wirklich in der Luft hängen lassen muß. Brown¹³³⁵ sucht das dadurch zu vermeiden, daß er erklärt: „Pilatus hat Angst, denn es wird immer deutlicher, dass er nicht umhin kommt, ein Urteil über die Wahrheit zu fällen“.

1334 Thyen zitiert Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Auflage 1933, 218f.

1335 Thyen zitiert Raymond E. Brown, The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels, AncB Reference Library, 2 vols., New York 1994 u. 1995, 830, mit den oben von mir übersetzten Worten:
„Pilate is afraid because it becomes clearer and clearer that he will not be able to escape making a judgement about truth“.

Wie Wengst verweist auch Thyen auf ein Zitat von Blank [96], der im Rückblick

auf die skeptische Frage des Pilatus „Was ist Wahrheit?“ (18,38) ... erklärt: „Da er der Macht der Wahrheit nicht traut, sucht er jetzt seinen Rückhalt in der ‚Wahrheit der Macht‘“. Man wird also die drei von Bauer genannten möglichen Motive der Angst des Präfekten nicht als Alternativen ansehen müssen, zwischen denen zu wählen wäre, sondern als ein unauflösliches Geflecht in das sich noch die Angst vor dem Zusammenbruch der eigenen Karriere mischt. Wenn Johannes vermerkt, daß Pilatus sich jetzt *noch mehr* fürchtete, „läßt er gerade dessen so machtbewußt erscheinendes Handeln aus Angst heraus getan sein. Die Angst, die Macht zu verlieren, führt dazu, sie demonstrativ zu gebrauchen – und zu mißbrauchen“ {so Wengst, siehe oben}.

Indem Pilatus in Vers 9 „[w]ieder drinnen im Prätorium ... Jesus also die Frage nach seinem Woher“ stellt: „*pothen ei sy* {Woher bist du?}“,

legt der Erzähler dem Heiden Pilatus die seinen Lesern/Zuhörern seit langem vertraute, genuin johanneische Frage danach in den Mund, ob einer *ek tēs sarkos* {aus dem Fleisch} geboren ist *oder ek tou pneumatos* {aus dem Geist}, ob er *ek tēs gēs* {von der Erde} bzw. *ek tōn katō* {von unten} oder aber *ek tou ouranou* {vom Himmel} bzw. *ek tōn anō* {von oben} ist (vgl. 3,3ff; 8,23 u. ö.). Wenn Jesus ihm auf diese Frage jetzt „keine Antwort“ gibt – denn dazu hatte er sich in 18,36ff ja schon eingehend geäußert –, so bricht er damit, wie der Fortgang zeigt, das Gespräch nicht ab, sondern verbirgt in seinem Schweigen beredt das Geheimnis seines Gekommenseins *ek tou ouranou* {vom Himmel}.

Thyen bezweifelt allerdings, ob

deshalb freilich dieses paradoxe Geheimnis der Gegenwart Gottes in, mit und unter Jesus, dem Mann aus Nazaret, in der Sprache der heidnischen Ontologie als dessen *wesenhafte Einheit mit dem Vater* deklariert werden darf, die „von Anfang an nicht nur die Grenze zwischen Christentum und Judentum, sondern einen tiefgreifenden *Gegensatz*“ markiere {so Wilckens [286], wie ihn Wengst im vorigen Abschnitt zu Vers 7 zitiert} ...

Auf „Jesu Schweigen“ reagiert Pilatus in Vers 10, indem er fragt (T726f.):

„Mit mir (vorangestelltes *emoi*!) redest du wohl nicht?“ Und dann versucht er Jesu Schweigen durch das Ausspielen seiner Macht zu brechen, indem er ihn fragt, ob er denn etwa nicht wisse, daß allein er die Macht (*exousia*) habe, ihn freizulassen oder ihn zu kreuzigen? Blank [96] bemerkt dazu: „Da er der Macht der Wahrheit nicht traut, sucht er jetzt seinem Rückhalt in der ‚Wahrheit der Macht‘“. Doch nicht wie ein Angeklagter, sondern als der wahre Richter in diesem Prozeß [Brodie 538] antwortet Jesus ihm {Vers 11}: „Du hättest jedoch keinerlei Macht über mich, wenn es (*dedomenon*!) dir nicht von oben (*anōthen*) gegeben wäre“. Mag Pilatus dieses Von-Oben auch auf seine Bevoll-

mächtigung als provinzieller Repräsentant des Caesar beziehen, so ist jedem Leser aus dem Kontext des Evangeliums ja deutlich, daß sich in diesem *anōthen* Jesu verweigerte Antwort auf die Frage nach seinem Woher verbirgt.

In diesem Zusammenhang geht Thyen (T727) wie Wengst auf die „problematischen Ausführungen zu V. 11 in der ersten Auflage“ von Bultmanns Kommentar (1941, S. 512f.) ein, „wo Bultmann den Vers noch als grundsätzliche Aussage über die gottgegebene Macht des Staates begriff, demgegenüber, sofern er sachlich handle, ‚von einer *hamartia* {Sünde} ... überhaupt nicht die Rede sein‘ könne“. Diese hat er

in seinem Ergänzungsheft (S. 54) ganz entschieden korrigiert. Einmal hat er nämlich ... richtig gestellt, daß es nicht abstrakt die *staatliche Autorität* ist, die Pilatus von Gott gegeben wäre, weil es dann anstelle von *dedomenon* {ein Gegebenes, Neutrum} ja *dedomenē* {eine gegebene, Femininum, auf *exousia*, Macht, Autorität bezogen} heißen müßte, sondern daß Jesus dem Pilatus durch Gottes Fügung in die Hand gegeben ist, damit der als Gottes Werkzeug den göttlichen Ratschluß ausführe. Und zum anderen begreift er Jesu Antwort jetzt als Korrektur des Machtverständnisses des Präfekten. Dessen Macht resultiert nach Jesu Wort nicht aus seiner amtlichen Stellung, sondern sie ist ihm *für diesen spezifischen Fall* von Gott gegeben. Die im Blick auf das Johannes-evangelium u. E. anachronistische Unterscheidung eines quasi neutralen *Staates* von der *Welt*, die dagegen *ek tou ponērou* {von dem Bösen} ist, behielt Bultmann jedoch auch in dieser Neubearbeitung bei...

Zu Vers 11b: „Darum hat der, der mich dir ausgeliefert hat, größere Sünde“, fragt Thyen: „Wen meint er mit diesem *paradous* {dem Ausliefernden}?“ Obwohl „Judas bereits in 6,64.71; 12,4; 13,2.11.21 und 18,2.5 als derjenige bezeichnet“ wurde,

der Jesus ausliefern sollte..., hat Judas ihn aber ja nicht an *Pilatus* ausgeliefert, sondern das hat erst Kaiaphas getan, der Hohepriester (18,28), auf dessen Anordnung es die Oberpriester mit ihren Dienern dann ausgeführt haben (18,30: *soi paredōkamen auton* {wir haben ihn dir ausgeliefert}). Und dementsprechend erklärte Pilatus dann ja dem verhörten Jesus: Dein Volk hat dich mir durch seine *archiereis* {Oberpriester} ausgeliefert (18,35). Auch wenn der Erzähler das singularisch formuliert, ist also zunächst an diese, und dann an Kaiaphas und an Judas zu denken. Immerhin zeigt aber der Komparativ *meizona hamartian* {größere Sünde}, daß Jesus hier auch seinen Richter als Sünder verklagt.

Ton Veerkamp¹³³⁶ begreift die Furcht des Pilatus in Vers 8 nicht vor einem „magisch-religiösen“, sondern „politischen“ Hintergrund, der sich auf die „Beschuldigung“

1336 [Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs. 22-29 (Veerkamp 2021, 382-384; 2007, 93-94), und [Anm. 521 zur Übersetzung von Johannes 19,11](#) (Veerkamp 2021, 379; 2015, 136).

durch die judäische Führung bezieht, „Jesus habe sich für den Sohn Gottes ausgegeben“. Diese

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

Diese Zusammenhänge lässt Wengst außer Acht, wenn er sowohl den Vorwurf, Jesus mache sich zu Gottes Sohn, als auch die Reaktion des Pilatus mit Furcht als lediglich erzählerisch-funktional motiviert einschätzt. Veerkamp hält es für wohlbegründet, dass Pilatus meint, „der Sache auf den Grund gehen“ zu müssen (Verse 9-10):

Er will, wie beim ersten Mal, die Befragung unter Ausschluss der Öffentlichkeit durchführen. Wiederum lässt er Jesus ins Prätorium führen und fragt: „Woher bist du?“ Diese Frage wurde Jesus oft gestellt, gerade von seinen Gegnern, 8,25. Er schweigt.

Der Römer plustert sich auf, er habe die Macht, Jesus kreuzigen zu lassen oder ihn zu entlassen. Dass ein geschundener, fast zu Tode geprügelter Mensch eine solche Souveränität zeigen kann, wie Jesus es tut, ist schwer vorstellbar, aber es hat in der jüngsten Geschichte solche Beispiele gegeben. Johannes will deutlich machen, dass Jesus „die Weltordnung (Rom) besiegt hat (16,33)“ und dass der „Führer der Weltordnung (der Kaiser) herausgeworfen worden ist (12,31)“.

Die Frage, wie Jesu Aussage in Vers 11 über die Macht des Pilatus zu verstehen ist, veranlasst Veerkamp zu einem „kleinen textkritischen Exkurs“, in dem er auf zwei Versionen des Verbs *echein* {haben} eingeht, die in unterschiedlichen Handschriften vorliegen. In seiner [Anm. 521 zur Übersetzung von Johannes 19,11](#) aus dem Jahr 2015 schreibt er:

Der Vers ist schwierig. Es gibt zwei Textversionen. Erstens *echeis*, Präsens, „du hast“; zweitens *eiches*, Imperfekt, „du hättest“. Wählt man, wie üblich, die zweite Version, entscheidet man sich für den Irrealis; man hat dann das Problem, das Fehlen der Partikel *an* zu erklären. Man erhält dann: „Du hättest gar keine Macht gegen mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre.“ Das läuft auf die Sanktionierung der römischen Macht (gegen den Messias!) durch Gott hinaus. Wählt man die erste Version, und diese erste Version (κ, A, D, L,

N, Ψ, 054, 23, 565 1241 al.) ist besser bezeugt als die zweite (B, W, Θ, f1.13, al., der die lateinischen Versionen folgen), dann wählt man einen Hauptsatz im Indikativ: „Du hast gar keine Macht“ und einen Einschränkungssatz: „es sei denn, sie wäre dir von oben gegeben worden“ (*ei mē* = hebräisch *ki-ʾim* oder *bilti ʾim*, vgl. Genesis 32,27). Gedanklich muss man dann ergänzen: „Aber du hast keine Macht“, denn sie ist ihm eben von oben (*anōthen*) nicht gegeben. Genau dieses „oben“ ist im Johannesevangelium eindeutig, 3,3.7.31 und vor allem 8,23, wo der Messias sagt: *egō ek tōn anō eimi*, „ich bin von oben“. Pilatus hat keine Ahnung von dem, was sich wirklich abspielt.

Dass die textkritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments von Nestle/Aland als Parallelstelle zu Vers 11 „auf Römer 13,1“ verweist,

ist typisch. Sie wählen *eiches* und entscheiden sich politisch-theologisch für die Verordnung der Staatsmacht durch Gott. Das kann u.a. wegen Johannes 16,33 („Ich habe die Weltordnung (deren Repräsentant Pilatus ist) besiegt“) nicht sein. Der Konflikt zweier Versionen ist politischer Natur und wurde quer durch die Textgruppen spätestens seit dem 4. Jh. geführt. In der ersten Version wird Rom/Pilatus jeden Anspruch auf Macht abgesprochen, in der zweiten Version hat Rom allenfalls zeitweise (Römer 13,1) einen Machtspielraum; das wäre die Situation des Augustinus, aber mitnichten die des Johannes. In beiden Versionen ist Menschenmacht immer Verirrung (*hamartia*).

Das heißt, ähnlich wie Wengst und Thyen wendet sich Veerkamp gegen die Auffassung Johannes hätte hier grundsätzlich jede staatliche Macht als von Gott gegeben legitimiert, allerdings mit anderen Argumenten. Was Veerkamp übersehen hat, nämlich dass das Wort *dedomenon* {gegeben} sich als Partizip im Neutrum nicht direkt auf das feminine Wort *exousia* {Macht, Vollmacht, Autorität} beziehen kann, stützt seine Argumentation noch zusätzlich. Er meint ja, so bereits in seiner Auslegung im Jahr 2007, dass man übersetzen muss: „Du *hast* (*echeis*) über mich keinerlei Vollmacht, es sei denn, sie wäre dir von oben gegeben worden“, korrekter ist die Übersetzung: „... es sei denn, es wäre dir von oben gegeben“, also sozusagen zugestanden worden. Um so mehr ergibt sich

die logische Fortsetzung: „Die Macht ist dir nicht von oben gegeben worden, also hast du auch keinerlei Macht über mich.“ Auch die Polizeitruppe hatte keine Macht über Jesus (18,5).

Abwegig ist daher die Vorstellung, Gott habe Pilatus Vollmacht gegeben. Pilatus hatte vielleicht einen Spielraum, aber keine Macht. Er hätte seinen Spielraum nützen und Jesus freilassen müssen, er nützt ihn nicht. Das ist eine Verirrung („Sünde“).

Von dieser *hamartia* {Sünde, Verirrung} spricht Jesus aber nun in der Weise, dass er gegenüber Pilatus demjenigen, „der mich dir auslieferte“, eine noch „größere Verirrung“ zuschreibt. Dazu fragt sich Veerkamp:

War hier Judas Iskariot gemeint? Wohl kaum. Es war Kaiphas, der Jesus der römischen Gerichtsbarkeit überstellte, 18,28, und zwar einzig und allein aus politischen Gründen, 11,50. Pilatus selber sagt: „Deine Nation und die führenden Priester haben dich mir ausgeliefert“, 18,35. Sie begehen die größere Verirrung. Hier zeigt sich, was *chata*[?], eigentlich ist. Kaiphas zeigt sich hier weniger als ein moralisch verwerflicher Mensch, vielmehr begeht er einen unverzeihlichen und katastrophalen Irrtum, er liefert mit Jesus sein Volk ganz und gar in die Hände der Römer. Das werden wir noch deutlicher hören.

Ton Veerkamp¹³³⁷ unterbricht nun seine Auslegung, um ausführlich auf die Frage einzugehen, ob man biblisch die staatliche Obrigkeit als von Gott eingesetzt beurteilen kann. Indem er dabei pauschal auf „die ideologische Voreingenommenheit der Theologen“ hinweist, mag er allerdings unzulässigerweise verallgemeinern, denn wir haben ja gesehen, dass zumindest Wengst und Thyen im Blick auf Johannes 19,11 diese Frage ebenfalls verneinen. Zu Recht wendet sich Veerkamp jedenfalls dagegen, unseren Vers 11 von Römer 13,1 her zu interpretieren:

Der Seitenverweis von Nestle-Aland, 27. Ausgabe, lautet: Römer 13,1. Sie gehen davon aus, dass staatliche Macht von Gott (*exousia ... hypo theou*) sei. Die real existierende Staatsmacht (*ousai*) sei von Gott geordnet (*hypo theou tetagmenai*). Abgesehen davon, dass man *hypo* hier nicht mit „von“, sondern mit „unter“ übersetzen soll, konstruieren die Theologen einen staatstheoretischen Einheitsbrei im sogenannten Neuen Testament. Den gibt es nicht, und die Haltung des Johannes Rom gegenüber unterscheidet sich eindeutig von der des Paulus.¹³³⁸

Interessant finde ich, dass Veerkamp das, was gewöhnlich als lutherische Staatsfrömmigkeit bezeichnet wird, in dieser Form gar nicht auf Luther selbst zurückführt:

Luther hatte aus seiner Sicht gute politische (weniger theologische!) Gründe, das kommunistische Experiment Thomas Münzers radikal abzulehnen, um das übergeordnete Experiment der Reformation nicht zu gefährden. Dazu brauchte er die theologische Verankerung der real existierenden Staatsmacht als *in diesen Umständen* von Gott gewollt.

Er fügt hinzu (Anm. 525), dass

Luther selber ... ein politischer Mensch“ war „und alles andere als staatsfromm...“¹³³⁹ So wie die meisten Christen den „Christus“ nicht verstanden haben, haben die meisten Lutheraner den Luther nicht verstanden.

1337 [Scholion 8: Obrigkeit von Gott?](#), Abs. 1-9 (Veerkamp 2021, 384-386; 2007, 95-96).

1338 Dazu verweist Veerkamp (Anm. 523) auf Gerhard Jankowski, Die große Hoffnung. Paulus an die Römer. Eine Auslegung, Berlin 1998, 275ff., der Römer 13 von seiner Überschrift in Vers 12,21 her als Strategie eines konfrontationsfreien Umgangs mit der gleichwohl als grundsätzlich „böse“ eingeschätzten römischen Herrschaft deutet.

Als Beispiel für diejenigen Theologen, die Johannes 19,11 so auslegen, dass „Gott ... jedem Staat und also auch Rom die Macht gegeben“ habe und Pilatus „in seinem Bereich diese von Gott gegebene Macht legitim“ ausübe, Jesus „sich daher dieser göttlichen Verordnung“ füge, bezieht sich Veerkamp wie Wengst und Thyen auf Rudolf Bultmann [513], an dessen Ausführungen er mit der Frage herangeht: „Wozu dann aber ‚Sünde‘ oder, wie wir sagen, ‚Verirrung‘?“, und den er wie folgt zitiert:

„Auf die eigentümliche Zwischenstellung des Staates zwischen Gott und Welt weist auch die Fortsetzung des Wortes Jesu hin: „Deshalb hat der mich dir überliefert hat, größere Sünde.“ Der Staat vollzieht, sofern er wirklich als Staat handelt, seine Handlungen ohne persönliches Interesse; handelt er sachlich, so kann von einer *hamartia* [Sünde, T.V.] bei ihm überhaupt nicht die Rede sein. Handelt er unsachlich, indem er sich von der Welt für ihre Wünsche mißbrauchen läßt – wie Pilatus zu tun in der Gefahr ist und auch wirklich tut –, so behält sein Handeln doch immer noch etwas von seiner Autorität; noch ist wenigstens die Form des Rechtes gewahrt und die Autorität des Rechtes anerkannt, sodaß sich der ungerecht Verurteilte zu fügen hat [folgt ein Hinweis auf das Beispiel des Sokrates, T.V.]. Der Staat kann, solange er noch in irgendeinem Grade staatlich handelt, nicht mit der gleichen persönlichen Feindschaft, mit dem gleichen leidenschaftlichen Haß handeln, wie es die Welt tut, – wie sehr er auch durch Unsachlichkeit seine Autorität ruinieren mag. Er kann der Welt verfallen; aber seine Motive sind nie mit denen der Welt identisch. Und im vorliegenden Falle ist es klar: Pilatus hat gar kein persönliches Interesse am Tode Jesu; er verfolgt ihn nicht mit Haß wie die Juden, die ihm Jesus überliefert haben. Sie tragen die größere Sünde, die eigentliche Verantwortung. Und ihre Sünde ist sozusagen doppelt, weil zu ihrem Haß gegen Jesus noch der Mißbrauch des Staates für ihre Zwecke kommt.“

Nicht einmal (Anm. 524) im Jahr 1957, als Bultmann folgenden Satz aus seiner Auslegung von 1941 [512] gestrichen hat: „Seine (Jesu) Worte besagen, daß die Autorität des Staates nicht aus der Welt stammt, sondern durch Gott begründet ist“, sah er sich dazu veranlasst,

seine Ansicht zu revidieren, nach der „die Juden“ die größere (und doppelte!) Sünde begingen. Inzwischen fangen wir an, die Judenfeindschaft der evangelischen Theologie zu sehen und zu bekämpfen. Die lutherische Staatsfrömmigkeit aber ist in den Kirchen – nicht nur den evangelischen! – mehr als sechzig Jahre später immer noch quicklebendig.

In seiner Auslegung des Johannesevangeliums geht es Veerkamp aber

1339 Dazu verweist Veerkamp auf das große Lutherkapitel in Ulrich Duchrow, *Christentum und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, 2. Aufl. 1983, 437-573.

weniger um die lutherische Staatsfrömmigkeit und die vom Hitlerstaat geforderte Judenfeindlichkeit Bultmanns. Sie mögen für sich selbst sprechen. Uns geht es darum, dass der Exeget Bultmann das eigentliche Anliegen des Johannesevangeliums auf der ganzen Linie verfehlt hat. Hätte er sich damals von Bildern des Widerstands leiten lassen, hätte er das Evangelium völlig anders gelesen. Er hätte dann die Variante *echeis* gewählt.

Pilatus hatte keine Macht über Jesus. Er konnte ihn vernichten, aber er hatte keine Macht über ihn. Der Gestaposcherge, der Sophie Scholl verhörte, hatte keine Macht über sie. Er musste ihr sogar eine goldene Brücke anbieten: „Verrätst du mir deine Komplizen, dann werde ich dafür sorgen, dass du deinen Kopf aus der Schlinge ziehen kannst.“ Sophie Scholl wies das Ansinnen zurück, und in diesem Augenblick hatte die Gestapo keinerlei Macht (*oudemia exousia*) über sie.

Oder man denkt an ein berühmtes Bild. Ein hünenhafter SS-Mann hat sich vor einem schwächlichen Gefangenen aufgebaut. Dieser Gefangene war Carl von Ossietzky. Der SS-ler konnte Ossietzky mit einem Schlag wie eine Fliege totschlagen, aber er hatte keine Macht über ihn.

Vor diesem Hintergrund kann Veerkamp eine Auslegung von Johannes 19,11b ansteuern, die nicht wie diejenige Bultmanns von Judenfeindschaft geprägt ist:

Solche Gefangene könnten darüber nachdenken, wer die größere „Sünde“ hatte, der Staat, von dem man nichts anderes erwarten konnte, oder der Verräter bzw. der Kollaborateur, die sie dem Staat auslieferten. Jesus war letzterer Ansicht. Daraus ein Recht eines verbrecherischen Staates – und für Johannes und viele Messianisten war Rom ein verbrecherischer Staat – abzuleiten, wie Bultmann und die Herausgeber von Nestle-Aland offenbar taten und tun, mag den ideologischen Scheuklappen des deutschen Protestantismus geschuldet sein, mit Johannes hat es nichts zu tun.

Einen letzten Gedankengang zu diesem Thema widmet Veerkamp dem Kirchenvater Augustin:¹³⁴⁰

Augustin hat Johannes gelesen. Seine Methode ist nicht unsere Methode, aber er hat Johannes besser verstanden als Bultmann & Co. Augustin sieht Rom, wie Johannes Rom sah: „*Remota igitur iustitia quid sint regna nisi magna latrocinia?* Was sind ohne Gerechtigkeit Königreiche anderes als große Räuberhöhlen?“ Legitimer Staat leitet sich hier von Gerechtigkeit, und zwar biblischer Gerechtigkeit, und nicht umgekehrt, Gerechtigkeit von dem jeweils real existierenden Staat her. Für Augustin war Rom nie „eine von Gott verordnete Obrigkeit“, sondern in seiner ganzen Geschichte ein Staat des Unrechts

1340 Veerkamp bezieht sich auf Aurelius Augustinus: De Civitate Dei Libri XXII. Recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann, CSEL Vol. XXXX, Wien 1899, I, 4:4.

und des Dämonenglaubens. Was ihn nicht daran hinderte, staatliches Eingreifen eines inzwischen christlich gewordenen Staates gegen die [Donatisten](#) und die radikalen [Circumcellionen](#) zu fordern. Aber weder bei Augustin noch bei Luther ist der Staat ein Theologoumenon {etwas von Gott Festgesetztes}.

Johannes 19,12-13: Als Pilatus als Freund des Kaisers erpresst wird, Jesus nicht freizulassen, setzt er sich auf den Richterstuhl

19,12 Von da an trachtete Pilatus danach,
ihn freizulassen.

Die Juden aber schrien:

Lässt du diesen frei,
so bist du des Kaisers Freund nicht;
wer sich zum König macht,
der ist gegen den Kaiser.

19,13 Da Pilatus diese Worte hörte,
führte er Jesus heraus
und setzte sich auf den Richterstuhl an der Stätte,
die da heißt Steinpflaster, auf Hebräisch Gabbata.

[12. Januar 2022] Klaus Wengst (W518) scheint davon überzeugt zu sein, dass Pilatus in Vers 12 erst als „erstaunliche Reaktion des Richters auf das Urteil des Angeklagten“ sein Urteil zugunsten Jesu fällen will:

„Daraufhin suchte Pilatus ihn freizulassen.“ Erst jetzt spricht Johannes von einer solchen Absicht. Dass er sie im Vorangehenden implizit vorausgesetzt hätte, ist durch nichts nahegelegt und wird durch die jetzt ausdrücklich getroffene Feststellung mit dem einleitenden „Daraufhin“ ausgeschlossen.

Aber kann es sein, dass er, wie Wengst meint, das Urteil Jesu „akzeptiert ... und ... die Konsequenz daraus ziehen“ will? Jedenfalls kommt es nicht dazu, denn in

dem Augenblick, als Pilatus es endlich unternehmen will, Jesus freizulassen, verfängt er sich genau in dem, was er bisher ausgespielt hat: in seiner Macht. Gerade die Bindung an die Macht verhindert es, dass er seine jetzt beschlossene Absicht auch ausführen kann. ...

Auf die bloß referierte Absicht des Pilatus hin, Jesus freizulassen, lässt Johannes sofort die Ankläger reagieren. Um dieser unmittelbaren Konfrontation im Text selbst willen, die das Einlenken des Pilatus gegenüber Jesus nur einen Augenblick lang aufblitzen lässt, verzichtet er auf alle szenischen Bemerkungen und setzt das Herauskommen des Richters zu den Anklägern und deren Kenntnis seiner Absicht einfach voraus. Wie schon in 18,40 und 19,6 wird ihr Reden als „Schreien“ und damit als besonders eindringlich charakterisiert: „Wenn du den freilässt, bist du kein Freund des Kaisers.“

Ein *philos tou Kaisaros*, „**Freund des Kaisers**“, zu sein, bildet nach Epiktet (Dissertationes IV, 1,45-48) „unter dem, was man ‚werden‘ kann – lässt man den Kaiser außen vor –, die höchste Stufe“. Nach Sueton waren

[d]ie „Freunde des Kaisers“ ... ein Beratungsgremium des Princeps. Ein solcher „Freund des Kaisers“ war der Ritter Pontius Pilatus, Präfekt einer kleinen Provinz, mit Sicherheit nicht. ... Wesentlich näher liegt die Annahme, dass Johannes bei seiner Formulierung beeinflusst ist durch den häufigen Gebrauch des Adjektivs *philokáisar* (etwa „kaiserliebend“, „kaiserfreundlich“), mit dem Angehörige einheimischer Eliten in den Provinzen und abhängigen Vasallenreichen ihre Loyalität gegenüber dem Princeps bekundeten. ... Diesen Sprachgebrauch nimmt Johannes so auf, dass er die Ankläger die Loyalität des Pilatus gegenüber dem Kaiser in Frage stellen lässt.

Indem Jesu Ankläger (W519) diese Loyalität in Frage stellen, „erpressen jetzt die Ankläger den Richter“, und zwar gerade „im Blick auf sein bisheriges Handeln, das seine Macht demonstrierte: „Wenn du den freilässt, bist du kein Freund des Kaisers. Jeder, der sich selbst zum König macht, widersetzt sich dem Kaiser.“

Trotz seiner Unschuldserklärungen hatte Pilatus Jesus als Königsprätendenten auspeitschen, verspotten und vorführen lassen. Damit hat er ein Faktum gesetzt, bei dem er jetzt gepackt wird. Lässt er Jesus nun frei, setzt er sich einer Anklage der Begünstigung eines Aufrührers und also der Illoyalität gegenüber dem Kaiser aus. Das würde für ihn den Verlust der Macht bedeuten, was er auf keinen Fall will. So ist Pilatus in seiner Macht gefangen.

Mit Vers 13 lässt Wengst die „Schlusszene“ der Verhandlung vor Pilatus beginnen, die ihm zufolge bis Vers 16a reicht und in der „noch einmal alle drei Hauptakteure versammelt“ sind:

Jetzt kommt der Prozess mit der Übergabe Jesu zur Kreuzigung an sein Ende. Der Anfang ist in auffälliger Parallele zum Anfang von V. 8 formuliert. Dort ging Pilatus auf das Wort der Ankläger hin, Jesus habe sich zum Sohn Gottes gemacht, irritiert ins Prätorium, um erneut mit Jesus zu sprechen. Jetzt, auf die implizite Drohung der Ankläger hin, ihn bei Freilassung Jesu der Illoyalität gegenüber dem Kaiser zu bezichtigen, geht er nicht nochmals hinein zum Angeklagten, sondern lässt diesen herauskommen. „Als nun Pilatus diese Worte gehört hatte, ließ er Jesus herausführen.“ Um der Leser- und Hörerschaft den offiziellen Charakter deutlich zu machen, den das Handeln des Pilatus hat, vermerkt Johannes: „Und er setzte sich auf den Richterstuhl.“

Dieser „Richterstuhl“, griechisch *béma* (Anm. 343), war genauer „ein Podest für Richter oder Redner; das für Beamte errichtete hatte Stufen und oben einen Sitz“.¹³⁴¹

1341 So zitiert Wengst nach der Ausgabe von Flavius Josephus, *De Bello Judaico*. Der jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, Band 2, hg. v. O. Michel und O. Bauernfeind, München 1959-

Die Wendung *ekathisen epi bēmatos* heißt nach Wengst nichts anderes, als dass sich Pilatus auf den Richterstuhl setzte, und wendet sich damit gegen „die – grammatisch mögliche, aber nicht gerade wahrscheinliche – immer wieder vertretene These, Pilatus habe nicht sich, sondern Jesus auf den Richterstuhl gesetzt“. Zwar ist in Epheser 1,20 davon die Rede, dass Gott Jesus zu seiner Rechten im Himmel setzt, aber in der Regel hat das „Sitzen“, *kathizein*, wie schon Zahn¹³⁴² schlüssig argumentiert hat, „in ‚gleichartigen Verbindungen‘ vom Sitzen auf dem Thron, dem Katheder und zur Rechten ... ‚stets intransitive bzw. reflexive Bedeutung‘“ und heißt „nichts anderes ... als sich setzen“.

Dass Johannes (W519) am Ende von Vers 13 „den Ort näher benennt“ und am Anfang von Vers 14 „die genaue Zeit angibt“, dient Wengst zufolge lediglich dazu, dass „die Bedeutung der jetzt erzählten Situation“ unterstrichen wird. Er erwägt nicht, die Zeitangabe als Signal für den Beginn eines neuen Erzählabschnitts zu deuten.

In der doppelten Benennung des Ortes, der auf Griechisch ***Lithostrōtos***, „Mosaikboden“ heißt, auf Hebräisch ‚Gabbata‘, erkennt Wengst die eine Bezeichnung nicht als die „Übersetzung der anderen“, denn wo Johannes (W519f.)

Übersetzungen vornimmt, nennt er zuerst das hebräische oder aramäische Wort. Hier steht die griechische Bezeichnung voran. Es liegen also unterschiedliche Benennungen desselben Platzes vor. Sie werden als Namen eingeführt. Johannes gibt nicht zu erkennen, dass er diesen Namen Bedeutung abgewinnen will. Sie haben ihre Funktion darin, die Besonderheit der erzählten Situation hervorzuheben.

Obwohl (W520) der aramäische Name „***Gabbata***“ sich „weder bei Josephus noch in der rabbinischen Literatur“, sondern „nur hier“ findet, wird Johannes ihn durchaus korrekt benannt haben, was Wengst aus „der Ortskenntnis Jerusalems“ schließt, „die Johannes an anderen Stellen zeigt“.

Hartwig Thyen (T727) äußert sich zum Sinneswandel des Pilatus in Vers 12 zurückhaltender als Wengst:

Auch wenn Pilatus bisher mehrfach die Unschuld Jesu beteuert hat (18,38; 19,4 u. 6), ist – im Gegensatz zu Lk 23,14ff. 20 u. 22) – bei Johannes erst jetzt (*ek touto* {daraufhin}) davon die Rede, daß er nun tatsächlich danach trachtet, Jesus freizulassen. Wie auch immer, jedenfalls müssen die draußen stehenden *loudaioi* von dieser Wende erfahren haben, denn daraufhin protestieren sie

1969, die Anm. 98 zu Buch 2 auf S. 441, vgl. Josephus, Bell 2, 172, wonach „sich Pilatus in der großen Rennbahn (von Cäsarea) auf seinen Richtstuhl (setzte)“, und Bell 2, 301, wo es vom Prokurator Florus heißt, dass er „vor dem Palast den Richtstuhl aufstellen (ließ) und [...] darauf Platz (nahm)“ (vgl. die Version bei H. Clementz: [Bell. 2,9,2](#) und [Bell. 2,14,8](#)).

1342 Wengst zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes, KNT 4, Leipzig, 5. und 6. Auflage 1921, 645, Anm. 65.

erneut mit lauter Stimme (*ekraugasan*): „Wenn du diesen freilässt, dann bist du kein Freund des Kaisers, denn wer sich selbst zum König macht, der wider setzt sich (*antilegei*) dem Kaiser!“

Wie Wengst hält es auch Thyen für „höchst unwahrscheinlich“, dass „der dem Ritterstand entstammende Pontius Pilatus, der durch die Gunst des allmächtigen Prätorianer-Kommandanten Seianus zum Präfekten Judäas aufgestiegen war und das bis zum Sturz seines Förderers blieb, den offiziellen Titel eines *philos tou Kaisaros* geführt und damit zum engsten Beraterkreis des Caesar gehört hätte“. Stattdessen (T728) verfällt Pilatus, als er beschlossen hat, „Jesus freizulassen“, wie Thyen mit einem Zitat von Beasley-Murray¹³⁴³ erläutert,

der Erpressung der Priester, die ihn mit einer Denunziation beim Caesar bedrohen: „Die Drohung, Pilatus vor Cäsar zu denunzieren, wenn er Jesus freilässt, ist offensichtlich. Und das war wirklich etwas, was Pilatus fürchten musste! Denn Tiberius war notorisch misstrauisch gegenüber allen, die seine Position bedrohten, und er ging rücksichtslos und brutal gegen sie vor. Pilatus wusste, dass die Anschuldigung, einen revolutionären König im unruhigen Palästina zu unterstützen, höchst gefährlich sein würde. Er saß in einer Falle, die er selbst gestellt hatte und aus der er nicht entkommen konnte“.

In treffender Weise als „grotesk“ bezeichnet Blinzler¹³⁴⁴ die Situation, dass

hier Roms höchster Repräsentant in Judäa fürchten muß, ausgerechnet durch die Vertreter eines Volkes, das leidenschaftlicher als alle übrigen Völker des Imperiums vom Haß gegen das römische Joch beseelt ist, der Illoyalität dem Caesar gegenüber angeklagt zu werden...

Diese Erpressung ist der Anlass, dass Pilatus in Vers 13 „Jesus nun erneut aus dem Prätorium nach draußen“ bringt:

Zum zweiten Mal steht der Angeklagte so zwischen seinem Richter und seinen Anklägern, die ebenso wie die Leser erwarten, daß Pilatus nun wohl endlich sein Urteil verkünden wird.

Indem Thyen im nächsten Satz bereits auf die Äußerung des Pilatus aus Vers 14b eingeht: „Seht, da ist er, euer König!“, die er als Hinauszögern des Urteils interpretiert, lässt auch er erkennen, dass er die Zeitangabe in Vers 14a nicht als Auftakt zu

1343 Thyen zitiert G. R. Beasley-Murray, John, Waco/Texas 1987, 340, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„The threat to denounce Pilate before Ceasar if he sets Jesus free is evident. And that really was something for Pilate to fear! For Tiberius was notoriously suspicious of any who threatened his position, and he dealt with them ruthlessly and savagely. Pilate knew that an accusation of aiding and abetting a revolutionary king in turbulent Palestine would be highly dangerous. He was caught in a trap of his own making, unable to escape“.

1344 Thyen bezieht sich auf J. Blinzler, Der Prozess Jesu, Regensburg, 4. Aufl. 1969, zur Stelle.

einer weiteren Erzähleinheit einschätzt. Wie Wengst sieht er darin, dass Johannes „eindrucksvoll Ort und Stunde dieses Geschehens benennt“ einfach eine Hervorhebung des „außerordentliche[n] Gewicht[s] dieses Augenblicks“.

Anders als Wengst will Thyen „eine *transitive* Bedeutung des Verbums *ekathisen*“ nicht ausschließen, für die bereits Harnack¹³⁴⁵ unter „Berufung auf Fragmente des apokryphen Petrusevangeliums ... plädiert“ hatte, „so daß Pilatus nicht sich selbst, sondern Jesus als den königlichen Richter auf das *bēma* gesetzt hätte“ (T729):

Zwar überwiegt der intransitive Gebrauch des Verbums *kathisen* im Sinne von *sich setzen* seinen transitiven Gebrauch (*jemanden setzen* oder *jemanden Platz nehmen lassen*) im griechischen Schrifttum bei weitem. Intransitiver Gebrauch liegt auch in Joh 8,2 und 12,14 vor.

Im Johannesevangelium aber ist dies allerdings außer in der „sekundären Erzählung von Jesu Begegnung mit der Ehebrecherin“ in 8,2 nur in 12,14 der Fall, wo

Jesus sich selbst auf jenes *onarion* {Eselchen} setzte, um so die Schrift zu erfüllen. Doch dieser einmalige intransitive Gebrauch von *kathizō* kann kein Indiz dafür sein, daß das auch in 19,13 der Fall sein müßte. Zumal wegen der Stellung von *ton lēsoun* {den Jesus} zwischen dem *ēgagon exō* {führte hinaus} und dem *ekathisen epi bēmatos* {setzte auf den *bēma*} könnte man den fraglichen Satz ja rein sprachlich durchaus auch so übersetzen: Und er führte Jesus hinaus und ließ ihn auf dem *bēma* Platz nehmen ... Das *bēma* wäre dann nicht ein einzelner Richterstuhl, sondern, wie häufig in griechischen Texten, das Podest, auf dem sich das Tribunal versammelte, also eine ‚Tribüne‘. Dazu paßte das Wort: *ide ho basileus hymōn* {seht, euer König}, das Pilatus in der entscheidenden sechsten Stunde an die *ioudaioi* {Juden} richtet, trefflich. Denn es setzt doch voraus, daß Jesus ihnen allen sichtbar gegenüberstehen oder -thronen muß. Da sie ihn nicht als ihren König haben wollen, erscheint er vor ihnen als ihr Richter.

So fasst Thyen „die Pointe von de la Potteries¹³⁴⁶“ eingehender Analyse unserer Szene“ zusammen,

in der er die bisher wohl stärksten Argumente für diese transitive Deutung des *ekathisen* vorgetragen hat. Und im Blick auf das Hochartifizielle und Symbolische der gesamten Pilatusszene mit ihrem ständigen Ortswechsel zwischen dem Draußen bei den Anklägern und dem Drinnen mit Jesus, für das es ja gewiß keinen Augenzeugen, sondern nur einen gegeben haben dürfte, der er-

1345 Thyen beruft sich auf Adolf von Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, TU 9, Berlin 1893, 63f.

1346 Thyen bezieht sich auf Ignace de la Potterie, Jesus roi et juge d’après Jn 19,13: *ekathisen epi bēmatos*, Bib 41 (1960), 217-247.

zählt, wie es gewesen sein könnte, sowie unter dem Aspekt ihrer theologischen Pointe ist de la Potteries Deutung durchaus denkbar.

Zu dem „*Lithostrōtos* (Steinpflaster oder Mosaikboden) genannten Platz ..., den die Juden auch Gabbatha nannten“, stimmt Thyen der Einschätzung von Wengst zu (T730), dass es ihn in Jerusalem gegeben haben könnte. Er bezweifelt aber mit guten Gründen, dass dieser Ort auf dem Gebiet der „unmittelbar beim Tempel jenseits von dessen nördlicher Mauer“ gelegenen „Burg Antonia“ zu finden sei, das seit „dem zwölften Jahrhundert ... als die Szenerie des Prozesses Jesu verehrt“ wurde. Er ist somit auch dagegen, anstelle „des ehemaligen Herodespalastes auf dem Westhügel Jerusalems ... die Burg Antonia als den Ort des Prätoriums“ anzunehmen.

Ton Veerkamp¹³⁴⁷ nimmt nicht an, dass Pilatus das von Jesus ausgesprochene Urteil über seine Verfehlung vor Gott in irgendeiner Weise ernst genommen haben könnte:

Pilatus kann „von oben“ nur als „von Rom“ verstehen. Von Jesus scheint für ihn keinerlei Gefahr auszugehen. Aus diesem Grund (*ek toutou*) versucht er ihn zu entlassen. Das hängt aber nicht von ihm ab.

Zur Erpressung des Pilatus durch die Priester schließt Veerkamp es nicht aus, dass der Präfekt tatsächlich den Titel „Freund des Kaisers“ getragen haben könnte:

Die führenden Priester spielen nun ihre beste Karte aus, sie erpressen Pilatus genau dort, wo er erpressbar ist, seine Beziehung mit der römischen Zentrale, mit dem Kaiser. Ihr Argument ist bestechend einfach und logisch. Wer sich – offenbar gegen den Willen Roms – zum König macht, begibt sich in einen Widerspruch (*antilegei*) mit Rom, ist ein Feind des Cäsars. Wer den fast amtlichen Titel „Freund des Cäsars“ trägt, kann auf einträgliche Posten in den Provinzen hoffen. Wer jemanden unterstützt, der sich in Widerspruch mit Rom befindet, setzt seine Freundschaft mit dem Kaiser und so seine Funktion aufs Spiel. Einer, der jemanden entlässt, der sich Rom widersetzt, sei kein Freund des Cäsars, sagen seine Gegner vor dem Prätorium. Wenn die Selbstverwaltung auf ein Todesurteil besteht, müsse er, Pilatus, entsprechend handeln, sonst werden sie gegen ihn eine Beschwerde bei der Zentrale einreichen.

Anders als Wengst sieht Veerkamp die Situation des Pilatus, in die ihn die Priester bringen, nicht nur davon bestimmt, dass er (W519) „in seiner Macht gefangen“ ist, vielmehr wird er

seine Gegner dafür, dass sie ihn in die Enge zu treiben versuchen, einen hohen Preis zahlen lassen. Sie wollen ein Gerichtsurteil? Nun, sie sollen es haben, aber anders als sie denken. Er setzt sich auf den Richtersitz, *bēma*, eine gemauerte Tribüne, *Lithostrōtos*, *Gabbatha*. Johannes wählt seine Worte mit Bedacht. Es handelt sich tatsächlich um einen Richtersitz, den die aramäisch

1347 [Freund des Cäsars, 19,12-13](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 386-387; 2007, 97).

sprechenden Bewohner Jerusalems als *Gabbatha* kannten, was Johannes für seine griechisch sprechenden Zuhörer übersetzen muss: dort war es, genau dort! Pilatus wird als Freund Cäsars, mehr noch als Vertreter Cäsars, handeln, er wird das Vertrauen, das Kaiser Tiberius in ihn gesetzt hatte, nicht enttäuschen.

So sieht Veerkamp anders als Wengst und Thyen das Wort *Lithostrōtos* doch einfach als Übersetzung des aramäischen Wortes *Gabbatha*, und er verzichtet auf Erwägungen, ob Johannes etwa hätte sagen wollen, dass Pilatus eigentlich Jesus auf den Richterstuhl setzte.

Da Veerkamp die Zeitangabe in Vers 14a als Signal betrachtet, das Johannes bewusst einsetzt, um den Beginn einer neuen Erzähleinheit anzuzeigen, darf nun mit Spannung erwartet werden, wie Pilatus als der Richter Jesu urteilen und wie er auf die Erpressung durch die jüdische Führung reagieren wird.

Rüsttag des Pascha: Jesus als der gekreuzigte König Israels (Johannes 19,14-42)

[13. Januar 2022] Da Wengst und Thyen die Szene der Gerichtsverhandlung vor Pilatus erst beendet sehen, wenn Jesus zur Kreuzigung abgeführt wird, kommen Sie nicht auf die Idee, zwischen den Versen 13 und 14 im Kapitel 19 einen tiefen Einschnitt zu erkennen. Nach Ton Veerkamp¹³⁴⁸ denkt Johannes anders als in den uns gewohnten dramaturgischen Szeneneinteilungen, die sich vorwiegend an den auftretenden Personen oder an einer bestimmten zeitlich-linearen oder geographischen Abfolge orientieren. Sein Gliederungskonzept hatte sich im zweiten Teil eng an eine ganze Reihe jüdischer Feste angelehnt und im dritten Teil – seit Johannes 13,30b – an Zeitangaben innerhalb eines einzigen Tages, nämlich des Rüsttages zum Passafest, der jetzt zu seinem Höhepunkt gelangt:

Was jetzt, ab der sechsten Stunde bis zum Sonnenuntergang am Vorbereitungstag des Pessachfestes, geschieht, ist tatsächlich die Vorbereitung auf das Fest der Befreiung. Nirgendwo im Evangelium ist Pessach, nie. Wir sind immer nur in der „Nähe zum Pessach“, aber wir kommen über *‘Erev Pascha*, den Vorabend des Pascha, nicht hinaus. Wie das Schlachten des Paschalamms die notwendige Vorbereitungstat war, um das Pascha feiern zu können, so ist das, was jetzt erzählt wird, die notwendige Vorbereitung auf das messianische, ultimative Pascha.

Diese Vorbereitung wird nach Veerkamp in drei voneinander unterschiedenen Abschnitten erzählt:

1348 [Der zweite Teil der Passionserzählung: ‘Erev Pascha, 19,14-42](#), Abs. 1-3 (Veerkamp 2021, 387; 2007, 97-98).

Am *ʿErev Pascha* geht es um den König Israels (14-21), um das Ziel, das der König am Kreuz erreicht hat (22-37), und um seine Beerdigung (38-42). In allen drei Abschnitten von 19,14-42 wird ausdrücklich daran erinnert, dass dies alles am *ʿErev Pascha* geschieht. Die Anerkennung des Königs, Sein Tod und seine Beerdigung: das, und nur das, ist für Johannes Vorbereitung des Paschafestes, *ʿerev pessach*.

Schon jetzt weist Veerkamp darauf hin, dass mit dem, was wir Christen „Ostern“ nennen, zwar definitiv eine neue Schöpfungswoche beginnt, aber auch dieser Tag steht noch im Zeichen des „noch nicht“:

Auch das, was „am Tag eins der Schabbatwoche“ erzählt wird, gehört zum Auftakt des messianischen Pascha. „Noch nicht“ wird der Messias Jesus Maria aus Magdala sagen.

Tatsächlich ist ja bis heute das Leben der kommenden Weltzeit, das für Israel Frieden in Gerechtigkeit und Freiheit inmitten der Völker gebracht hätte, noch nicht angebrochen, und die römische Gewaltordnung ist zwar grundsätzlich in ihrer Legitimität aufgehoben, aber im Lauf der Geschichte bisher lediglich durch andere Formen der Gewaltherrschaft und nicht durch ewigen Frieden abgelöst worden.

Johannes 19,14-16a: Die Führung Judäas erreicht die Kreuzigung des ihr von Pilatus präsentierten Königs der Juden und bekennt sich zum Kaiser als ihrem König

19,14 Es war aber der Rüsttag für das Passafest,
um die sechste Stunde.

Und er spricht zu den Juden:
Sehet, euer König!

19,15 Sie schrien aber:

Weg, weg mit dem! Kreuzige ihn!

Spricht Pilatus zu ihnen:

Soll ich euren König kreuzigen?

Die Hohenpriester antworteten:

Wir haben keinen König außer dem Kaiser.

19,16 Da überantwortete er ihnen Jesus,
dass er gekreuzigt würde.

[14. Januar 2022] Klaus Wengst (W520) deutet die Zeitangabe in Vers 14a: „Es war der Rüsttag zu Pessach; etwa die sechste Stunde war es“, als Hinweis auf die genaue Zeit der Verurteilung Jesu „um 12 Uhr mittags am Tag vor Pessach“.

Mit dem Abend werden der neue Tag und also das Fest beginnen. Der Tag vor Pessach ist nach ihm in diesem Jahr zugleich der Tag vor einem Sabbat. Diese Zeitangabe ist bedeutungsvoll: „[...] das war die Stunde, in der sich an jenem

Freitag die Hausväter in Jerusalem etwa anschickten, ihr Passahlamm zur Schlachtung nach dem Tempel zu schaffen.“¹³⁴⁹

Damit (Anm. 345) datiert „Johannes ... den Tod Jesu wie die synoptischen Evangelien an einem Freitag. Bei ihm aber ist es nicht der 15. Nissan, der erste Festtag, sondern der 14. Nissan.“ Auf diese Weise (W520) werden die

Verurteilung Jesu, sein Gang nach Golgota und seine Hinrichtung ... der Hinführung der Pessachlammer zum Tempel und ihrer Schlachtung parallelisiert. So erscheint Jesus als endzeitliches Pessachlamm. Das wird das biblische Zitat in 19,36 bestätigen. Damit schlägt der Evangelist einen weiten Bogen zurück zum Anfang seines Werkes, wo Johannes der Täufer über Jesus sagte: „Seht doch! Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt!“ (1,29)

Die „Vorstellung des zur Spottfigur gemachten Jesus“ durch Pilatus gegenüber seinen Anklägern in Vers 14b mit den Worten: „Seht da! Euer König!“, interpretiert Wengst als höhnische Rache (W520f.) „für die gerade – erfolgreich – geübte Erpressung, mit der sich hinsichtlich dieses ‚Königs‘ die jüdischen Ankläger dem Kaiser gegenüber loyaler gaben als der römische Richter.“ In diesem Worten (Anm. 347) eine letzte Bemühung des Pilatus zu erkennen, Jesus freizubekommen, was viele Exegeten meinen, erscheint Wengst „als abwegig“, denn die „Verspottung der Ankläger ist unverkennbar.“ Dennoch (W521)

sagt Pilatus wiederum mehr, als er selbst in der erzählten Situation zu sagen meint. Er, der in 18,38 mit der von Jesus bezeugten Wahrheit nichts zu tun haben wollte, sagt, ohne es selbst zu wissen, die Wahrheit: Dieser geschundene Mensch, der gekreuzigt wird, ist in der Tat der wahre König.

Daraufhin beginnen die Ankläger in Vers 15 erneut zu schreien:

Gemäß ihrer zuvor gegebenen Einschätzung Jesu als eines, der sich selbst zum König gemacht hat und sich damit dem Kaiser widersetzt, verlangen sie, dass mit ihm geschieht, was mit einem solchen zu geschehen hat: „Weg mit ihm! Weg mit ihm! Lass ihn kreuzigen!“

Diese Antwort lässt Pilatus wieder Oberwasser gewinnen, indem er seinen Spott fortsetzt und die Frage stellt:

„Euren König soll ich kreuzigen lassen?“ Er war für den Fall der Freilassung Jesu, die er kurz erwogen hatte, der Illoyalität bezichtigt und damit erpresst worden. Indem er jetzt hartnäckig dabei bleibt, von Jesus als „eurem König“ zu reden – und ihren König kann und darf er selbstverständlich nicht freilassen! –, stellt er sie im Spott unter das Verdikt der Illoyalität. Von daher ist die Antwort der – jetzt wieder ausdrücklich als „die Oberpriester“ benannten –

1349 So zitiert Wengst P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, 836f.

Ankläger zu verstehen, mit der sie in stärkster Weise ihre Loyalität bekunden: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser.“ Auf dieser Bekundung politischer Loyalität liegt im Kontext der Ton. Abgegeben wird sie von den Oberpriestern, also Vertretern der führenden Kreise.

Energisch wendet sich Wengst gegen die Verallgemeinerung, daraus „eine Absage des Judentums an seine messianischen Hoffnungen“ zu folgern, wie dies in „der Auslegung ... fast durchgängig“ getan wird, zum Beispiel (Anm. 350) von Bultmann, Schnelle und Zumstein.¹³⁵⁰ Nach Rudolf Bultmann gibt diese Antwort „den messianischen Anspruch des Volkes preis, und damit gibt das jüdische Volk sich selbst preis“. Udo Schnelle meint:

„Damit geben die Juden ihren wahren König preis und zugleich ihre messianischen Hoffnungen auf. Sie unterwerfen sich einem Kaiser, der eine Verehrung als Gott fordert“ – als wenn ihm Juden die jemals erwiesen hätten. Nach Zumstein gar „sagen sich die ‚Juden‘ schließlich von ihrem eigenen Gott los. Nicht nur die Messias Hoffnung wird zerstört, sondern überdies die Alleinherrschaft Gottes über sein Volk verworfen“.

Demgegenüber betont Wengst nochmals (W521f.):

Gegenüber dem von Johannes genannten Subjekt des Satzes – „die Oberpriester“ – ist in jedem Fall die Pauschalität verfehlt, in der hier in der Auslegung von „den Juden“ und „Israel“ geredet wird. Dass eine für die Gegenwart abgegebene Erklärung politischer Loyalität, wie Johannes sie die Oberpriester geben lässt, eine grundsätzliche Absage an messianische Hoffnungen einschließt, ist zumindest nicht zwingend. Aber wenn im Text in dieser Richtung gedacht sein sollte, dann muss erstens mit Schnackenburg¹³⁵¹ beachtet werden, dass „die Äußerung der Hohenpriester [...] aus der Sicht des Evangelisten formuliert (ist), der nur einen Messias kennt: Jesus, den Sohn Gottes (20,31)“. Es läge dann eine in den Auseinandersetzungen seiner Zeit gezogene zwanghafte Folgerung vor. Und zweitens und vor allem wäre mit Schnackenburg zu betonen, dass das tatsächlich weiter existierende Judentum – unbeschadet dessen, dass in unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten politische Loyalität zu erweisen war – sowohl an Gott als seinem alleinigen König als auch an seinen messianischen Hoffnungen festgehalten hat.

1350 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 515, Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 361f., und Jean Zumstein, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999, 151. Auf weitere Zitate von Bultmann und Schnelle in diesem Abschnitt verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

1351 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 308. Auf ein weiteres Zitat Thyens von Schnackenburg verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Indem Wengst dem Evangelisten hier eine zeitgebundene „zwanghafte Folgerung“ vorwirft, scheint er zu bedauern, dass Johannes nicht die Möglichkeit nutzte, seine jüdischen Gegner ohne falsche Unterstellungen zu beurteilen: als Juden, die zwar den Messias Jesus nicht anerkennen, aber dennoch an ihren messianischen Hoffnungen und vor allem an ihrem Glauben an den einen Gott Israels festhalten. Da er das Johannesevangelium letzten Endes als Vermittlung des Vertrauens auf den Gott Israels an die Völker durch den Messias Jesus versteht und nicht als eine vor allem anderen an das auf Jesus vertrauende Rest-Volk Israel gerichtete Botschaft, nimmt er allerdings nicht ernst genug, dass der Evangelist tatsächlich nicht anders kann, als eine politische Führung Judäas, die an Stelle ihres Gottes bzw. seines Messias einen Fremdling zu ihrem König macht, als götzendienerisch zu brandmarken.

Als den „Schluss dieser Szene und der ganzen Darstellung des Prozesses Jesu vor Pilatus“ betrachtet Wengst Vers 16a, in dem „Johannes lapidar“ feststellt:

„Danach nun lieferte er ihn ihnen aus, dass er gekreuzigt würde.“ Dass damit nicht die Oberpriester – oder gar „die Juden“ – als solche hingestellt werden sollen, die nun die Exekution ausführen, zeigt sich einmal schon daran, dass Johannes im Nebensatz im Passiv formuliert. Zum anderen werden in V. 23 „die Soldaten“, womit nur römische gemeint sein können, ausdrücklich als diejenigen genannt, die die Kreuzigung ausführten. Dass „er ihn ihnen auslieferte“ – „was heißt es anders als daß Pil(atus) nach ihrem Wunsche das Todesurteil sprach ...?“¹³⁵² Das Urteil ist gesprochen; die Exekution wird sofort vollzogen.

Wengst geht nicht darauf ein, dass das Todesurteil nicht ausdrücklich, sondern nur indirekt in dem Satz: *paredōken auton autois* {er lieferte ihn ihnen aus} ausgesprochen wird. Im Grunde haben die jüdische Führung und die römische Oberherrschaft Jesus einander gegenseitig ausgeliefert, so dass Jesus als ihr Spielball im Dienst politischer Interessen und Intrigen sterben muss. Will Johannes andeuten, dass von einer rechtskräftigen Verurteilung in keinem Sinne die Rede sein kann?

Hartwig Thyen (T728) sieht in der Präsentation Jesu vor „den gespannt Wartenden“ mit den Worten des Pilatus: „Seht, da ist er, euer König!“, eine bewusste Verzögerung des Urteilsspruches, zu dem sich Pilatus doch auf die Richtertribüne begeben hat. „Der Erzähler hebt das außerordentliche Gewicht dieses Augenblicks dadurch hervor“ (T729), dass er ihn „genau lokalisiert“ und seine „Stunde an jenem Rüsttag des Passa benennt“. Also „mittags gegen zwölf Uhr“ auf dem Gabbatha genannten „Steinpflaster oder Mosaikboden“ wird durch Pilatus weniger die Verurteilung Jesu als seine Proklamation zum König ausgesprochen:

1352 So sieht es Wengst zufolge schon August Tholuck, Kommentar zum Evangelium Johannis, Gotha, 7. Aufl. 1857, 413.

Soeben zum Opfer der Erpressung durch die jüdischen Ankläger Jesu geworden, „die sich dem Kaiser gegenüber loyaler gaben als der römische Richter“, rächt sich Pilatus an ihnen nun dadurch, daß er ihnen mit höhnischer Ironie erneut den geschundenen, purpurgekleideten und dornengekrönten Jesus mit den Worten präsentiert: „Seht her! Da ist euer König“. Wie zuvor Kaiaphas, *weil er zu der Zeit Hoherpriester war*, ohne es selbst zu wissen, die Wahrheit gesagt hatte (*eprophēteusen*), denn Jesus sollte ja tatsächlich für das jüdische Volk sterben, ja nicht nur für dieses allein, sondern darüber hinaus dafür, daß er alle in der Welt zerstreuten Gotteskinder zur Einheit versammele (11,49ff), so bezeugt jetzt Pilatus, als derjenige, *dem es ‚von oben‘ aufgegeben ist, Jesus zum Kreuzestod zu verurteilen* (19,11), ebenfalls unwissend eben *die Wahrheit*, von der er in 18,38 doch nichts wissen wollte: „Dieser geschundene Mensch, der gekreuzigt wird, ist in der Tat der wahre König“ {so Wengst, siehe oben}.

Als die Ankläger, die „das natürlich nur als blanken Hohn begreifen“ können, in Vers 15 „abermals laut ihre Stimmen“ erheben „und schreien (*ekraugasan*): ‚Weg, weg mit dem! Kreuzige ihn!‘“, setzt Pilatus

mit der Gegenfrage: „Euren König soll ich kreuzigen (lassen)?“, ... ihre Verhöhnung fort und fordert damit die Oberpriester (*hoi archiereis*!) zu dem fragwürdigen Loyalitätsbekenntnis heraus: „Wir haben keinen König, außer dem Kaiser!“ Wie die Wende im Verhalten des Pilatus dadurch verursacht war, daß die Oberpriester ihn mit dem Vorwurf mangelnder Loyalität dem Kaiser gegenüber erpreßbar gemacht hatten, so muß auch ihre erneute Antwort auf seine höhnische Frage, ob er denn etwa ihren König kreuzigen lassen solle, als Bekundung ihrer *politischen* Loyalität verstanden werden.

Wie Wengst geht auch Thyen auf Kommentatoren ein (T730f.), die „in dieser Aussage eine ‚Absage des Judentums‘ an das alleinige Königtum Gottes und die Preisgabe seiner messianischen Hoffnungen“ sehen (T731):

In diesem Sinne sieht Bultmann [515] in dieser Antwort nicht nur die Preisgabe des messianischen Anspruchs Israels, sondern zugleich seine Selbstpreisgabe besiegelt ... Gegen alles, was wir aus der weitergehenden Geschichte Israels wissen, erklärt Wilckens,¹³⁵³ die Juden hätten ihre Messias Hoffnung „zugunsten einer totalen Unterwerfung unter die Gewalt des heidnischen Imperators preis(gegeben)“; nach Schnelle [281ff.] unterwerfen sie sich damit gar „einem Kaiser, der seine Verehrung als Gott fordert“. Gegen solche und ähnliche Pauschalurteile über ‚das Judentum‘, das seinen Glauben an Gottes alleiniges Königtum und seine messianische Hoffnung zugunsten seiner Unterwerfung unter den römischen Caesar preisgegeben habe, zitiert Schnackenburg

1353 Thyen zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 290.

[308] zu Recht aus dem bis heute in allen Synagogen täglich gebeteten Achtzehngebet: „Laß zurückkehren unsere Richter wie früher und unsere Ratgeber wie am Anfang; nimm von uns Trauer und Seufzen; Du allein, Adonaj, sei König über uns in Freundlichkeit und Erbarmen, und rechtfertige uns im Gericht! Gesegnet seist Du, Adonaj, König, der du Recht und Gerechtigkeit liebst!“ (Benediktion 11) Und: „Den Sproß Davids, Deines Knechtes, laß schnell ersprießen, und erhöhe sein Horn durch Deine Hilfe! Ja, auf Deine Hilfe hoffen wir den ganzen Tag. Gesegnet seist Du, Adonaj, der Du das Horn der Hilfe ersprießen läßt“ (Benediktion 15). Solchen Gebeten gegenüber kann von einem Abrücken vom Glauben an Gottes alleiniges Königtum und von der Preisgabe der messianischen Hoffnungen Israels nicht entfernt die Rede sein.

In dieser Argumentation ist Thyen gegen die pauschale Verurteilung des Judentums durch Wilckens und Schnelle Recht zu geben. Die Frage ist aber, wie er konkret die Haltung des Evangelisten Johannes einschätzt, der ja als jüdischer Messianist tatsächlich die judäische Führung des praktischen Götzendienstes gegenüber dem römischen Kaiser bezichtigt. Zunächst zitiert er Wengst {siehe oben}, der

gegen solche Pauschalurteile über ‚die Juden‘ oder ‚das Judentum‘ zu Recht ein[wendet], daß das ausdrücklich noch einmal genannte Subjekt der fraglichen Aussage doch die *archiereis* {Oberpriester} seien, weshalb sich jegliche Pauschalität verbiete, „in der hier in der Auslegung von ‚den Juden‘ und ‚Israel‘ geredet wird“.

Im Folgenden betont Thyen, dass die judäische Hohepriesterschaft tatsächlich dazu neigte, mit der römischen Besatzungsmacht zu kollaborieren (T732):

Da es die römischen Statthalter waren, die den Hohenpriester ein- oder absetzten, war die Versuchung natürlich groß, daß der sich oft als deren verlängerter Arm gerierte und sich in seiner Loyalität dem Caesar gegenüber kaum überbieten ließ.

Und es ist wohl kaum ein Zufall, dass der Evangelist Johannes dem Hohenpriester Kaiphas eine besondere Rolle im Hintergrund der Verurteilung Jesu durch Pilatus zuschreibt (T731):

Im Blick auf die häufige und zuweilen höchst willkürliche Absetzung und Neueinsetzung von Hohepriestern durch die römischen Präfekten des Imperiums, die in der Antonia auch die hohepriesterlichen Kultgewänder unter Verschluss hielten, verstand es Kaiaphas, der im Jahre 18 n. Chr. von Valerius Gratus in dieses Amt eingesetzt worden war, sich ungewöhnlich lange darin zu halten, nämlich 19 Jahre lang.

Mit diesen Ausführungen bezieht Thyen die johanneische Schilderung der judäischen Führung auf die politische Situation zur Zeit Jesu.

Zu Vers 16a (T732): „*tote oun paredōken auton autois hina staurōthē* {Daraufhin lieferte er ihn an sie aus, daß er gekreuzigt werde}“, den auch Thyen als den „letzte[n]

Satz unserer Szene“ betrachtet, hebt er hervor, dass dieser „nur implizit das Todesurteil des Pilatus“ ist. Es ist nicht

eines, das er souverän von seinem *bēma* {Richterstuhl} herab verkündet hätte, sondern eher Ausdruck seiner Kapitulation vor der Erpressungsdrohung der priesterlichen Ankläger Jesu (*paredōken auton autois*). Denn auch wenn die Wendung ‚er lieferte ihn an sie aus‘ – grammatisch an die *archiereis* {Oberpriester} – so aussehen mag, als seien es die Priester, die Jesus nun kreuzigen sollten, zeigt doch das Passiv *hina staurōthē* {dass er gekreuzigt werde} deutlich, daß das Urteil jetzt durch die Kreuzigung und damit durch die römischen Instanzen exekutiert werden soll. Statt ‚Er lieferte ihn an sie aus‘, könnte es also geradezu heißen, er unterwarf sich ihrer Drohung und lieferte damit sich selbst ihrem Drängen aus.

Nach Ton Veerkamp¹³⁵⁴ zeigt Pilatus in den Versen 14 und 15,

dass er nun doch der ausgebufftere Politiker war. Er stellt sich einer Volksversammlung, die keine war. Die Peruschim {Pharisäer}, die offizielle Opposition, fehlen. Anwesend sind nur die priesterlichen Eliten und ihr Personal. Das Ganze ist ein demokratisch verbrämtes Schmientheater.

Jetzt sagt er nicht: „Seht den Menschen“, jetzt sagt er: „Da, euer König“. Sie brüllen: „Hinauf, hinauf,¹³⁵⁵ kreuzige ihn.“ Pilatus verlangt die „demokratische“ Legitimation des Todesurteils: „Euren König soll ich kreuzigen?“ Er hat sie, wo er sie haben wollte. Die führenden Priester – nicht das Volk der Judäer – sagen: „Wir haben keinen König, es sei denn Cäsar.“ Was sie wohl nicht realisieren, ist, dass sie damit feierlich erklären, dass sie einen *melekh ke-khol-ha-gojim* {König wie alle Völker}, *basileia tou kosmou toutou*, einen König nach dieser Weltordnung haben wollen. Das ist der politische Preis, den Pilatus von ihnen fordert. Sie zahlen ihn.

Um „den Vorgang zu begreifen“ setzt sich Veerkamp mit der Deutung von Jürgen Becker¹³⁵⁶ auseinander. Er

beschreibt Pilatus als einen, der „zwischen den Juden draußen und Jesus drinnen hin- und herlaufen“ muss. „Ein demonstratives Stück Lächerlichkeit! Mit den Juden kommt er nicht klar ...“. Genausowenig wie Petrus „feige“ ist, ist Pilatus „lächerlich“. Pilatus macht seinen „Job“ im Auftrag Roms nicht schlecht. Zwar lässt er einen Menschen, dem er kein Gewicht beimisst und den er eigentlich laufen lassen möchte, hinrichten, aber er erzwingt ein politisches Bekenntnis der judäischen Selbstverwaltung zu Rom. Der Kaiser würde mit ihm

1354 [König der Judäer, 19,14-22](#), Abs. 2-9 (Veerkamp 2021, 388-390; 2007, 98-99).

1355 So übersetzt Veerkamp wörtlich den Imperativ „*aron, aron*“ vom Wort *airein*, (auf-)heben.

1356 Veerkamp zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes. II. Kapitel 11-21, Gütersloh 31991, 664.

zufrieden sein. Wir neigen immer dazu, Politiker, die wir verabscheuen, lächerlich zu machen. Verständlich als psychisches Entlastungsinstrument, politisch oft unklug. Johannes nimmt Pilatus (Rom) sehr ernst. Die Auslegungen sollten das auch tun.

Was ist also nach Veerkamp die Aussageabsicht des Evangelisten Johannes?

Johannes erzählt ein Ereignis, das mindestens zwei Generationen zurückliegt, und passt es in seine eigene politische Situation ein. Er will zwei Dinge klarmachen. Erstens, dass der Messias durch Rom hingerichtet oder ermordet wurde, also durch das, was er *kosmos*, Weltordnung, nennt. Zweitens, dass der Repräsentant dieser Weltordnung durch die politische Führung in Jerusalem dazu gedrängt wurde, einen innenpolitischen Gegner dieser Führung umzubringen. Die Führung tut das deswegen, weil sie Teil dieser von ihr bejahten Weltordnung ist: der Kaiser *ist* ihr König, und sie sind jetzt ein Element der kaiserlichen Weltordnung.

Johannes weiß, wie das Ränkespiel zwischen Priestern und römischer Behörde funktioniert, er weiß, was Politik ist: ein Feld, auf dem Argwohn, Zynismus, Theater, Massenmanipulierung die entscheidenden Faktoren sind: „Was ist schon Treue“, lässt er Pilatus fragen. Beide Parteien erreichen ihr Ziel: der Messias wird eliminiert, Pilatus zwingt die Selbstverwaltung zu einem Bekenntnis der unbedingten politischen Loyalität.

Wie beurteilt Veerkamp in diesem Zusammenhang das Kräfteverhältnis zwischen den beteiligten politischen Akteuren und die Verantwortung jüdischer Akteure im Besonderen? Das Verhalten der judäischen Führung ist seiner Ansicht nach am Königsgesetz der Tora im 5. Buch Mose zu messen (Anm. 533):

„Einsetzen sollt ihr, einsetzen einen König, den der NAME, dein Gott, erwählen wird. Aus der Mitte deiner Brüder magst du einen König über dich einsetzen. Du darfst dir nicht einen auswärtigen Mann über dich [als König] geben, der nicht dein Bruder ist“, Deuteronomium 17,15.

Von daher ist der

eigentliche Gewinner dieses üblen Spiels ... die römische Behörde. Die Priester haben mit ihrem Bekenntnis zu einem Goj {Nichtjuden} als zu ihrem König – in flagranter Schändung der Tora – ihre Legitimation verspielt. Indem sie sich gegen den Messias entschieden haben, entschieden sie sich notwendig für Cäsar als ihren König und für Rom als ihren Gott. Notwendig: ein Drittes wird ausgeschlossen. So deutet Johannes das Verhalten der priesterlichen Führung. Sie haben sich aus dem Israel, das Johannes will, endgültig verabschiedet.

Einschränkend meint Veerkamp allerdings im Blick auf die Gesamtheit der Juden:

Ganz so einfach macht sich das Johannes nicht. Das Prinzip des „ausgeschlossenen Dritten“ würde bedeuten, dass jeder, der sich gegen den Messias ent-

scheidet, sich *ipso facto* für die Weltordnung (*kosmos*) entscheidet. Es wäre eine Kleinigkeit gewesen, in seiner Erzählung des Todesurteils als Gesinnungsgenossen der Priester auch die Peruschim {Pharisäer} auftreten zu lassen. Auch die Peruschim lehnen Jesus als Messias vehement ab. Auch sie wollen die Ausschaltung eines politischen Gegners, aber nicht zu dem Preis, dass sie das politische Bekenntnis mitsprechen müssen: „Wir haben keinen König, es sei denn Cäsar.“ Deswegen lässt Johannes sie hier nicht auftreten. Diese Leerstelle in seiner Erzählung ist vielsagend: Die Peruschim sind und bleiben politische Gegner im Kampf um Israel, aber sie sind nicht der Feind, sie gehören nicht ohne Wenn und Aber zum *kosmos*, zu Rom. Deswegen lässt Johannes sie aus dem Spiel. Nach der Verhaftung treten sie nirgendwo mehr auf.

Johannes kennt sich im politischen Geschäft aus, er weiß, was er sagen und was er nicht sagen muss. Erinnern wir uns an die Schilderung des Auftretens des Kaiphas, als er seine Kollegen im Sanhedrin für die Eliminierung Jesu zu gewinnen suchte, 12,50ff. Kein messianischer Schriftsteller hat die politischen Vorgänge zwischen Besatzungsmacht und kollaborierenden lokalen Eliten so gnadenlos ausgeleuchtet wie Johannes.

Johannes 19,16b-18: Jesus trägt das Kreuz nach Golgatha, wo sie ihn in der Mitte zwischen zwei anderen kreuzigen

19,16_b Sie nahmen ihn aber,

19,17 und er trug selber das Kreuz
und ging hinaus zur Stätte,
die da heißt Schädelstätte,
auf Hebräisch Golgatha.

19,18 Dort kreuzigten sie ihn
und mit ihm zwei andere zu beiden Seiten,
Jesus aber in der Mitte.

[15. Januar 2022] Nach Klaus Wengst besteht (W523) von „der Übernahme Jesu durch die Soldaten zur Kreuzigung bis zu seiner Bestattung ... ein einheitlicher Erzählzusammenhang“, der „örtlich um die Hinrichtungsstätte zentriert“ ist und „zeitlich den Nachmittag des Rüsttages vor Pessach“ umfasst. Anders als bei den Synoptikern hat „der Weg zu ihr ... kein eigenes Gewicht“, und erst (W524) „mit der neuen Zeitangabe in 20,1, der frühe Morgen des übernächsten Tages“, findet sich zeitlich ein weiterer „deutlicher Einschnitt“. Wie bereits gesagt, hat Johannes aber den Beginn des Erzählzusammenhangs, in dem es um Jesus als den König der Juden geht, wohl bereits mit der Zeitangabe in Vers 14a markieren wollen.

Zur Darstellung der Kreuzigung Jesu schreibt Wengst vorab:

Johannes erzählt die Fakten nüchtern und kurz. Das Sterben Jesu am Kreuz wird weder dramatisch ausgemalt noch wird es „vergoldet“.

Als ein „unzutreffendes Urteil“ bezeichnet Wengst (Anm. 355) die einseitige Einschätzung von Blank,¹³⁵⁷ das Kreuz sei für Johannes das „Siegeszeichen des Glaubens“, womit eine „Reduktion des Widerspruchs, des Skandalons, des wirklichen Leidens, Versagens und Scheiterns Jesu“ einhergehe:

Als ein wesentliches Moment der Begründung ist es wohl gedacht, wenn Blank zu Beginn des Absatzes ausführt: „Für eine Verspottung des Gekreuzigten, wie wir sie bei Markus kennengelernt haben, ist bei Johannes kein Platz mehr. Sie paßt in sein Konzept von Jesu Sieg und Verherrlichung nicht hinein“. Die sehr drastische Verspottung Jesu als König hatte Johannes im Prozess vor Pilatus gerade ausführlich und mehrfach gebracht. Sie passte offenbar durchaus „in sein Konzept von Jesu Sieg und Verherrlichung“. Man sollte vorsichtig sein mit weitreichenden Schlüssen aus etwas, das nicht dasteht. Wer kann denn mit Gewissheit sagen, dass bewusstes Weglassen vorliege? Und dass Johannes die Kreuzigung Jesu als eine glanzvolle darstelle, dass er die harten Fakten übermale, trifft nicht zu. Der Vergleich mit den synoptischen Evangelien wird daher auch hier behutsam geführt werden, ohne harsche Urteile zu fällen.

Obwohl also Johannes die Kreuzigung in keinsten Weise verharmlost, lässt er Wengst zufolge (W524)

in der Darstellung mit unterschiedlichen Mitteln immer wieder die Dimension Gottes aufscheinen und gibt so seiner Leser- und Hörerschaft zu verstehen, dass in diesem schlimmen Geschehen doch Gott wirkt.“ So wird im ersten Abschnitt (V. 16b-22) die Kreuzigung recht schnell erzählt und relativ lang bei der Aufschrift am Kreuz Jesu verweilt. Johannes lässt erkennen, dass mit ihr, die Jesus „König“ nennt, mehr und anderes gesagt ist, als dass Jesus um eines politischen Anspruches willen hingerichtet wurde.

Problematisch finde ich die letztere Formulierung deswegen, weil Wengst weder definiert, was er mit dem „politischen“ Anspruch meint, noch genauer bestimmt, worin dieses „mehr und anderes“ bestehen soll, das mit der Aufschrift am Kreuz gemeint sein soll. Übergibt Jesus, indem er gekreuzigt wird, die Inspiration der Treue Gottes seiner Schülerschaft (19,30 und 20,22) und bringt so den befreienden NAMEN des Gottes Israels zur Geltung und zumindest auch politischen Wirksamkeit, dann geht es hier um einen Widerstreit verschiedener politischer Ansprüche und Zielsetzungen und nicht um einen Gegensatz etwa zwischen Politik und Religion.

Die Bemerkung in Vers 16b: „Da nahmen sie Jesus“, leitet die knappe Darstellung der „Exekution“ Jesu ein, die unmittelbar der „Verurteilung zum Tode folgt“ und nach

1357 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 113. Auf ein weiteres Zitat von Blank verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Wengst auch ebenso unmittelbar „an die vorige Szene“ anknüpft. In meinen Augen könnte man darin allerdings auch bestätigt sehen, dass die neue Szene eben nicht hier, sondern bereits mit der Zeitangabe in Vers 14a einsetzt (W524f.):

Nachdem Pilatus Jesus „ausgeliefert“ und damit das Todesurteil gesprochen hat, wird dieser zur Hinrichtung abgeführt. Dass das Subjekt dieses Übernehmens und der folgenden Hinrichtung römische Soldaten sind, entspricht dem, was die Leser- und Hörerschaft aus ihrer Erfahrung kennt, und wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Soldaten werden erst ausdrücklich erwähnt, wenn über sie mehr gesagt werden soll (V. 23f.).

In Vers 17 (W525) ist der

von den Soldaten übernommene Jesus ... wieder Subjekt, ohne allerdings mit dem, was er hier tut, besonders hervorgehoben zu werden: „Indem er sich selbst das Kreuz trug, ging er hinaus“, nämlich aus der Stadt. Dass der zum Tode am Kreuz Verurteilte selbst das Kreuz – bzw. den Querbalken, während der Pfahl schon eingerammt war – zur Hinrichtungsstätte tragen musste, war üblich. Im Blick auf Jesus wird hier also nichts Ungewöhnliches festgestellt.

Ungewöhnlich (Anm. 357) war demgegenüber eher die Darstellung der Synoptiker, „nach der Simon von Kyrene gezwungen wurde, für Jesus das Kreuz zu tragen (Mt 27,32; Mk 15,21; Lk 23,26)“:

Setzt man voraus, Johannes habe die Synoptiker gekannt, kann man eine „bewußte Korrektur der synoptischen Darstellung“ vermuten. So tut es z. B. Blank [114], der fortfährt: „Jesus wird ‚heroisiert‘.“ Er tut aber hier nichts, was ihn von irgendeinem anderen Delinquenten unterscheiden würde, der gezwungen wird, sein Kreuz zum Richtplatz zu tragen.

Dieser Richtplatz wird bezeichnet als (W525)

„der ‚Schädel‘ genannte Ort, was auf Hebräisch Golgota heißt“. Hier entspricht der aramäische Name in seiner Bedeutung dem griechischen. Der Ort wird seinen Namen von daher bekommen haben, „daß eine kahle Felsbildung an einen Schädel erinnerte“.

Dazu erläutert Wengst (Anm. 358), dass auf

Hebräisch *gulgólet*, aramäisch *gulgultá* bzw. *gulgaltá* ... „Schädel“, „Kopf“ [bedeutet]. Als Bezeichnung eines Ortes vor der Stadtmauer Jerusalems begegnet dieses Wort nur in den Evangelien.

Indem Johannes in Vers 18 (W525f.) das „Faktum der Kreuzigung Jesu ... in äußerster Knappheit nur in einem Nebensatz“ feststellt: „wo sie ihn kreuzigten“, beschreibt er

den Vorgang nicht, schon gar nicht malt er ihn aus. Er war der Leser- und Hörerschaft aus ihrer Erfahrungswelt bekannt. Aus 20,20.25.27 kann sie erschließen, dass Jesus an den Händen am Kreuz angenagelt worden ist.

Der Verzicht auf dramatisierende Einzelheiten kann also nicht dem Zweck dienen, den grausamen und erniedrigenden Tod Jesu am Kreuz zu verharmlosen (Anm. 360):

Die Kreuzigung war übliche römische Hinrichtungsart an Sklaven und in den Provinzen vor allem an Aufständischen. Der Delinquent wurde nackt ... an den Händen am Querbalken angebunden oder angenagelt und dann am schon stehenden Pfahl hochgezogen und die Füße an diesem befestigt.

Dass (W526) wie „in der synoptischen Darstellung ... auch nach Johannes nicht allein gekreuzigt“ wird, sondern „mit ihm zwei andere auf beiden Seiten, Jesus in der Mitte“, lässt (Anm. 361) bereits hier und nicht erst in Vers 23 deutlich werden, worauf schon Weiss¹³⁵⁸ hinweist, dass „römische Soldaten die Exekution vornahmen“ und nicht etwa Beauftragte der jüdischen Priesterschaft (W526):

Bei Matthäus und Markus werden die beiden anderen als „Räuber“, bei Lukas als „Verbrecher“ bezeichnet. Demgegenüber ist die johanneische Formulierung erstaunlich; sie spricht schlicht von „zwei anderen“ – Opfer römischer Gewaltherrschaft wie Jesus. Sowohl die Synoptiker als auch Johannes teilen mit, dass die beiden anderen links und rechts von Jesus gekreuzigt wurden. Darüber hinaus hebt Johannes noch eigens hervor, dass Jesus den Platz in der Mitte hat – den königlichen Ehrenplatz.¹³⁵⁹ Dass der, dem diese zweifelhafte Ehre zuteilwird, allerdings König ist, stellt die Fortsetzung des Abschnitts deutlich heraus.

Hartwig Thyen (T733) verbindet bereits mit Vers 16b Spekulationen über die Identität des Soldaten, der nach Vers 34 mit einer Lanze in Jesu Seite stechen wird. Er geht davon aus, dass zwar „[g]rammatisch ... jene *autoi* {sie}, denen Pilatus Jesus zur Kreuzigung übergeben hatte, nämlich die in V 15 genannten *archiereis* {Oberpriester}, auch das in dem *parelabon* {sie übernahmen} implizierte Subjekt sein“ müssten:

Sachlich ist das jedoch nicht möglich, da die Kreuzigung ja eine römische Art der Hinrichtung zum Tode Verurteilter ist und deshalb auch von römischen Instanzen exekutiert werden muß. Wegen Jesu Rede von der größeren Sünde dessen oder derer, die ihn Pilatus ausgeliefert haben (V. 11), hat der Erzähler das Subjekt von *parelabon* vermutlich absichtsvoll im Unbestimmten der Doppeldeutigkeit belassen und diese *autoi* erst in der Episode von der Verteilung der Kleider des Gekreuzigten (V. 23f) zunächst als *hoi stratiōtai* {Soldaten} des Hinrichtungskommandos bezeichnet, um dann implizit noch zu sagen, daß

1358 Wengst zitiert Bernhard Weiss, Das Johannes-Evangelium, KEK, Göttingen, 8. Aufl. 1893, 592.

1359 Dazu verweist Wengst auf Adolf Schlatter, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 348: „Der mittlere Platz, der Ehrenplatz, gebührt dem König.“

dieses Kommando, den vier Teilen der Kleidung Jesu entsprechend, aus vier Soldaten bestand.

Mehr als blühende Phantasie ist es Thyen zufolge offenbar, wenn er sich auf Grund johanneischen Spiels mit Markus 15,39 und altkirchlicher Traditionen zu weiteren Schlussfolgerungen veranlasst sieht:

Wie stets beim Militär muß einer dieser vier die Verantwortung für die Exekution getragen und das Kommando geführt haben. Vermutlich war das jener *kentyriōn* {Centurio}, der in Mk 15,39 unter dem Kreuz Jesu stand und bekannte: Dieser Mensch ist wahrhaftig der Sohn Gottes gewesen. Jedenfalls hat die Tradition diesen ‚Hauptmann‘ alsbald mit dem Soldaten von Joh 19,32ff identifiziert, der, bewehrt mit einer Lanze, Jesu Seite durchbohrt und bezeugt hat, daß daraus sogleich Blut und Wasser herausgeströmt seien. Die späte Legende hat den Lanzenbewehrten *Longius* genannt und ihn wegen seines Bekenntnisses unter dem Kreuz als frühen Christen verehrt. Da wir, wie unten begründet werden muß, in Joh 19,32ff ein intertextuelles Spiel mit Mk 15,39 sehen, hat die Tradition den Mann mit der Lanze wohl nicht nur zufällig mit dem bekennenden Centurio von Mk 15,39 identifiziert.

Ebenso ausführlich geht Thyen (T734) auf die knappe Formulierung in Vers 17 ein: „*Er selbst ging, sein Kreuz tragend, hinaus an den sogenannten ‚Ort des Schädels‘, der hebräisch Golgotha heißt*“. Sie setzt im Unterschied zu seinen synoptischen Prätexten (etwa Markus 15,22) voraus, dass Jesus sich „nicht durch andere dahin bringen läßt“ und (T733) auch nicht an seiner Stelle „der gerade von seinem Feld kommende Simon von Kyrene von den Soldaten gezwungen worden sei, Jesu Kreuz zur Hinrichtungsstätte zu schleppen (Mk 15,20f; Mt 27,32; Lk 23,26).“ Damit bleibt Jesus, wie Brown¹³⁶⁰ schreibt, „bis zuletzt der Handelnde und ‚alleiniger Herr seines Schicksals‘“. Gerade die Souveränität, in der Jesus sein Kreuz selbst trägt, spricht nach Thyen dagegen, das Johannesevangelium gnostisch misszuverstehen. Da nämlich (T733f.), wie Irenäus es darstellt,

die Gnostiker im Bann der Ontologie griechischer Philosophie die Gottheit Jesu nur als dessen wesenhafte Leidensunfähigkeit zu denken vermochten, ließ etwa Basilides jenen Simon aus Kyrene nicht nur Jesu Kreuz tragen, sondern ihn aus Unwissenheit und Irrtum der irdischen Mächte dann auch noch an {734} Jesu Stelle gekreuzigt werden, während Jesus, der zuvor sein Aussehen mit dem Simons vertauscht hatte, neben dessen Kreuz stand und lachte ([Irenaeus, adv. haer. I/ 24,4](#) ...).

1360 Thyen zitiert Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, AncB. 29/B, New York 1970, 917, mit den oben von mir übersetzten Worten: „sole Master of his destiny“. Auf ein weiteres Zitat von Brown verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Nach Johannes dagegen wird Jesu Weg dadurch (T734), dass er

selbst sein Kreuz trägt, ... zum *hypodeigma* {Vorbild} für seine Jünger: *hina kathōs egō epoiēsa hymin kai hymeis poiēte* {denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe} (13,15) und zur Motivierung ihres Weges der Nachfolge: „Wenn einer mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich, und so wird er mir nachfolgen“ (Mk 8,34; Mt 16,24; Lk 9,23).

Außerdem macht Thyen darauf aufmerksam, dass viele „Kirchenväter ... in Isaak, der an der Seite seines Vaters Abraham mit dem Holz für seine eigene Hingabe als Brandopfer beladen den Berg Moria bestieg, den Jesu Kreuzweg vorabbildenden Typos“ sahen. Er hatte schon zu Johannes 1,29 ausgeführt, dass „die Weisen Israels seit den Tagen der makabäischen Märtyrer diesen Weg Isaaks als dessen freudiges Selbstopfer begriffen haben, das alle Sünden des Gottesvolkes sühnt“:

Nach Gen 22,8: *ho theos opsetai heautō probaton eis holokarpōsin* {Gott wird sich ansehen ein Schaf zum Brandopfer}, sahen sie in Isaak das von Gott selbst ersehene Opferlamm, an das alle folgenden Schlachtungen von Opfertieren Gott nur erinnern sollen und aus dem sie ihre sühnende Kraft beziehen. Das gilt auch für die Schlachtung der Passalämmer. Wie einst Isaak das Holz für seine *holokarpōsis* trug, so trägt jetzt Jesus sein Kreuz. Da die aufrechten Balken bereits fest im Boden der Hinrichtungsstätte verankert waren, mußten die Verurteilten als ‚ihr Kreuz‘ wohl nur dessen Querbalken tragen, an den sie mit ausgestreckten Armen angenagelt oder angebunden wurden ...

Leider übernimmt Thyen hier einfach die Art, wie die Kirchenväter das alttestamentliche Urbild oder den Typos des Isaak *auf Jesus hin* interpretiert haben, so dass Jesu Opfer letzten Endes das Opferwesen der jüdischen Religion ablöst und überflüssig macht. Außer Acht bleibt dabei die Frage, ob der Evangelist Johannes nicht *von der Tora her* Jesus als die Verkörperung Isaaks und somit Israels als des einziggezeugten Sohnes verstanden hat, so dass Jesu Tod in seinen Augen vor allem dem Ziel der Sammlung und Befreiung Israels dienen sollte (vgl. dazu Veerkamps Auslegung [von Johannes 3,16](#)).

Zum Ort der Hinrichtung Jesu schreibt Thyen:

Der in Joh 19,17 ebenso wie zuvor schon bei Markus durch den qualitativen Genitiv *kraniou* {Schädel} näherbestimmte *topos* {Ort}, dürfte ein Hügel gewesen sein, dessen Gestalt an eine Schädelkalotte erinnerte, und keinesfalls ein Ort, wo die Schädel zuvor Hingerichteter herumlagen. Zur Lokalisierung dieses Platzes hilft auch sein hebräischer bzw. aramäischer Name *Golgotha* nicht weiter, da er als Ortsbezeichnung abgesehen von Mk 15,22; Mt 27,33 und Joh 19,17 nirgendwo belegt und zudem nichts anderes ist als ein Derivat des aramäischen Lexems *gulgultha*⁷ (hebräisch *gulgoleth*] = *Schädel, Kopf*). ... Als

Stätte der Hinrichtung muß der ‚Schädelberg‘ nach Num 15,35 ... außerhalb Jerusalems und seiner Mauern gelegen haben. Da auch die Toten nur außerhalb der Stadt begraben werden durften, wird der Garten mit dem Grab Jesu in unmittelbarer Nähe von Golgotha gelegen haben. Auch wenn die topographischen Zeugnisse für die Lage jenes Platzes Golgotha nicht hinter Eusebs [*Vita Constantini* \(III/25ff\)](#) zurückreichen, dürfte der etwa 300 Meter nordnordöstlich des Prätoriaums und damit außerhalb der herodianischen Stadtmauern gelegene Platz, an dem Konstantin um 326 einen Venustempel bis in dessen Fundamente hinein abreißen und an seiner Stelle die Grabeskirche errichten ließ, die wahrscheinlichste Lage von Golgotha sein ...

Auch zu Vers 18 greift Johannes Thyen zufolge (T736) auf seine synoptischen Prätexte zurück, die erzählen, dass

Jesus zusammen mit zwei anderen, die Markus und Matthäus als Aufrührer (*lēstēs*) und Lukas als Übeltäter (*kakourgoi*) bezeichnen, und in deren Mitte gekreuzigt wird... (Mk 15,27; Mt 27,38; Lk 23,33). Brown [900] bemerkt dazu, daß auch dabei der Passionspsalm 22, sowie Jes 53,12 im Hintergrund stehen könnten. In Ps 22,17 klagt der Beter, daß ihn eine Versammlung von Verbrechern umgeben habe (LXX: *synagōgē ponēreuomenōn perieschon me*), und in dem von Johannes immer wieder assoziierten Jesajabuch lautet der letzte Vers des vierten Liedes vom Gottesknecht: „Darum will ich ihm die Vielen als Anteil geben, und die Mächtigen fallen ihm als Beute zu dafür, daß er sein Leben in den Tod dahingegeben hat *und unter die Übeltäter gezählt ward*, während er doch die Schuld der Vielen trug und eintrat für die Sünder“ ...

Auf weitere Unterschiede der Kreuzigungsdarstellung bei Johannes gegenüber den Synoptikern geht Thyen an dieser Stelle vorausblickend und zusammenfassend ein:

Während bei Markus und Matthäus dem Akt der Kreuzigung die Gabe gewürzten Weines (*esmyrnismenos oinos*: Mk) bzw. mit Galle gemischten Weines (*oinon meta cholēs memigmenon*: Mt) an den Verurteilten vorausgeht und allein Lukas die Soldaten dem bereits Gekreuzigten aus Spott Essig reichen läßt (*oxos prospherontes autō*: 23,36), hat Johannes diesen Zug zu einer Jesu Sterben unmittelbar vorausgehenden eigenen Episode gestaltet (19,28-30). Das gilt auch für das Verteilen und Verlosen der Kleidung Jesu unter die Soldaten. Waren hier schon die Prätexte im intertextuellen Spiel mit Ps 22,19 begriffen, so hat Johannes auch diesem Zug ein eigenes Gewicht verliehen: Vier Soldaten teilen sich Jesu Kleider und über seinen ungenähten Leibrock werfen sie das Los. Und das erhält seine besondere Beleuchtung durch andere Vier, nämlich Jesu Mutter, die beiden Marien und den geliebten Jünger (23-24 u. 25-27; s. u. z. St.). Endlich hat Johannes auch aus der in den Prätexten bloß mitgeteilten Kreuzesinschrift eine eigene Episode gemacht, in der es erneut zum Zusammenstoß der Ankläger Jesu mit Pilatus kommt (19-22).

Recht knapp legt Ton Veerkamp¹³⁶¹ die Verse 16b bis 18 aus, indem er sein Augenmerk ganz auf die Art richtet, in der Jesus als der König Israels für eben dieses Volk Israel Frieden und Befreiung bewirken kann:

Wir verlassen das Prätorium und das Hin und Her zwischen Rom, der jüdischen Regierung und dem Messias. Aber auch auf dem Weg zwischen dem *Lithostrōtos*, *Gabbatha*, dem römischen Richterstuhl, zur Schädelstätte, *Kraniou Topos*, *Golgotha*, bleibt das Thema des Königs das Leitmotiv. Der König trägt das Instrument seiner Hinrichtung selbst. Johannes betont das, nicht nur, weil die Verurteilten ihr Kreuz selber schleppen mussten, sondern vor allem um anzuzeigen, dass Jesus genau das will. Jesus hatte keinen Hang nach dem Märtyrertum, er ist kein Selbstmordtäter. Dennoch wählt er selbst und völlig bewusst den Weg von Gabbatha nach Golgotha, weil dieser der einzige ist, auf dem das Volk seinen Frieden und Heilung von seinem politischen Abenteuerer-tum findet: „Trug er nicht so die Verirrung der vielen?“, fragte Deuterijosaja, Jesaja 53,12. Der Mensch, dieser Mensch als König. Er wird zwischen zwei anderen gekreuzigt. Auch hier erklingt das Lied des leidenden Sklaven: „Er entblößte bis zum Tode seine Seele, unter den Aufständischen wurde er gerechnet“, Jesaja 53,12.

Johannes 19,19-22: Die umstrittene Urteilsbegründung am Kreuz Jesu: Jesus der Nazoräer, der König der Juden

- 19,19 Pilatus aber schrieb eine Aufschrift
und setzte sie auf das Kreuz;
und es war geschrieben:
Jesus von Nazareth, der Juden König.
- 19,20 Diese Aufschrift lasen viele Juden,
denn die Stätte, wo Jesus gekreuzigt wurde,
war nahe bei der Stadt.
Und es war geschrieben
in hebräischer, lateinischer und griechischer Sprache.
- 19,21 Da sprachen die Hohenpriester der Juden zu Pilatus:
Schreibe nicht: Der Juden König,
sondern dass er gesagt hat: Ich bin der Juden König.
- 19,22 Pilatus antwortete:
Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben.

[23. Januar 2022] Zu Vers 19 schreibt Klaus Wengst (W526), dass Johannes „in Übereinstimmung mit den synoptischen Evangelien (Mt 27,37; Mk 15,26; Lk 23,38)“ ver-

1361 [König der Judäer, 19,14-22](#), Abs. 10 (Veerkamp 2021, 390; 2007, 99).

merkt: „Pilatus ließ auch eine Tafel schreiben und an das Kreuz heften.“ Mit dem Wort „Tafel“ übersetzt Wengst das griechische Wort *titulus*, wozu er auf einige Fälle verweist, die belegen, dass „die Schuld eines Verurteilten mit einer **Tafel (*titulus*)** öffentlich gemacht wurde“:

Am aufschlussreichsten ist die Angabe bei Cassius Dio, Römische Geschichte 54, 3,7, über einen Vorfall zur frühen Zeit des Augustus, weil hier die Aufschrift der Schuld mit einer Kreuzigung verbunden ist: Ein Herr ließ einen Sklaven „mitten über das Forum mit einer Aufschrift (*grámmata*) führen, die den Grund seiner Hinrichtung anzeigte, und anschließend kreuzigen“. Was geschah mit einer solchen Tafel, wenn der Verurteilte am Kreuz angebracht war? Was lag näher, als sie ebenfalls ans Kreuz zu heften? Sie erfüllte dann weiter dieselbe Funktion, die sie beim Gang zur Richtstätte hatte. Berichtet wird ein solches Verfahren allerdings nur in den Evangelien im Falle Jesu. Das spricht nicht gegen seine Historizität, da es sich fast von selbst ergab.

Auch zum Inhalt der Tafel, der „sich außer in Mt 2,2 nur im Zusammenhang des Verhörs durch Pilatus und auf dem *titulus*“ findet, meint Wengst, es sei „jedenfalls historisch wahrscheinlich“, dass „Jesus aus römischer Perspektive als ‚König des jüdischen Volkes‘, als messianischer Aufrührer, hingerichtet wurde“:

Nicht christologisches Nachdenken hat nach Ostern diese Bezeichnung samt dem *titulus* produziert, sondern die historisch im Prozess vor Pilatus und in der Kreuzigung verankerte Bezeichnung hat das christologische Denken angeregt und beeinflusst: Als wer Jesus hingerichtet worden ist, als „König des jüdischen Volkes“, als messianischer Prätendent, als der ist er durch die Auferweckung von den Toten vonseiten Gottes erwiesen worden. Von daher ist es verständlich, dass der Titel *christós* („Gesalbter“, „Messias“) und der zur königlichen Messianologie gehörige Titel „Sohn Gottes“ schon in vorpaulinischen Formeln im Zusammenhang der Deutung des Todes Jesu begegnen ...

Mit der Aufschrift auf der Tafel (W527): „Jesus aus Nazaret, der König des jüdischen Volkes“ wird nach Wengst „aufgenommen, was sich in 18,33 als Inhalt der Anklage ergab und womit Pilatus in 19,14f. Jesus den Anklägern zum Spott vorstellte“, aber „der weitere Text, der keine Parallelen bei den Synoptikern hat“, wird betont herausstellen, dass Johannes „durch Pilatus mehr geschrieben sein“ lässt, „als dieser damit sagen wollte.“ Wengst wehrt sich aber dagegen, diese Aussage in einem „grundsätzlich antijüdischen“ Sinn zu interpretieren, wie dies etwa Bultmann¹³⁶² tut, demzufolge

„durch diese Inschrift demonstriert [wird], daß die Verurteilung Jesu zugleich das Gericht über das Judentum ist, das seine Hoffnung, die seiner Existenz

1362 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 518.

ihren Sinn gab, preisgegeben hat“. Der antijüdische Charakter dieser Aussage wird nicht aufgehoben, wenn Bultmann verallgemeinernd fortfährt: „- das Gericht über die Welt, die um der Sicherheit der Gegenwart willen ihre Zukunft preisgibt“, weil damit das Judentum auf die negativ qualifizierte Welt festgelegt ist.

Natürlich wendet sich Wengst zu Recht gegen diese verallgemeinernde Judenfeindlichkeit, scheint aber außer Acht zu lassen, dass der jüdische Messianist Johannes tatsächlich die priesterliche Führung Judäas in ihrer Kollaboration mit der gottwidrigen römischen Weltordnung als gerichtet ansieht. Keineswegs ist in seinen Augen damit jedoch eine Verurteilung ganz Israels verbunden, dessen Leben der kommenden Weltzeit der Messias Jesus durch seinen Tod am Kreuz anbrechen lassen wird.

In Vers 20 bestätigt sich nach Wengst, dass sich Johannes

beim Prozess vor Pilatus und bei der Kreuzigung nicht eine große Menschenmenge als anwesend vorstellt. Erst jetzt, da Jesus und die beiden anderen schon am Kreuz hängen, kommen „viele aus der jüdischen Bevölkerung“. Ihr Kommen wird mit der Nähe der Hinrichtungsstätte zur Stadt motiviert. Als auslösender Faktor dafür gilt – als selbstverständlich vorausgesetzt –, dass die Gekreuzigten von der Stadt her gesehen werden können. So schreibt Johannes: „Diese Tafel lasen nun viele aus der jüdischen Bevölkerung, da der Ort, wo Jesus gekreuzigt worden war, nahe bei der Stadt lag.“

Durch die weitere Angabe: „Auf Hebräisch, Lateinisch und Griechisch stand es geschrieben“, betont der Evangelist Wengst zufolge, „dass die allseitige Lektüre intendiert ist und dass die Tafel auch von allen gelesen werden kann“, denn mit

„Hebräisch“ dürfte das im Land gesprochene Aramäisch gemeint sein, Lateinisch war die Sprache der römischen Verwaltung und Griechisch die im gesamten Imperium allgemein gebräuchliche Verkehrssprache. Wichtige Dekrete wurden lateinisch und griechisch abgefasst.

Diese (W528) öffentliche „Wirkung, die die Tafel erzielt“, führt zu einem weiteren Auftritt der „Oberpriester“, die sich in Vers 21 mit der Forderung an Pilatus wenden:

„Lass nicht geschrieben sein: ‚der König des jüdischen Volkes‘, sondern; ‚Der hat gesprochen: Ich bin der König des jüdischen Volkes‘.“ Was auf der Tafel steht, soll nicht als Proklamation missverstanden werden können, sondern als Anmaßung des Hingerichteten deutlich sein. Dieser Forderung gegenüber erweist sich Pilatus jetzt {Vers 22}, da es zu spät ist, als standfest, indem er schlicht feststellt: „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben.“ Was er geschrieben hat, steht nun da und bleibt stehen. Auf die dadurch ermöglichte Proklamation kommt es Johannes an. Seine Leser- und Hörerschaft soll es wahrnehmen, dass Pilatus, der sich vorher von der Wahrheit abwandte, nun unfreiwillig die Wahrheit bezeugt: Der hier am Kreuz Sterbende ist „der König des jüdischen Volkes“.

In der „hier von den Oberpriestern an Pilatus gerichtete Forderung“ sieht Wengst eine ernst zu nehmende „Anfrage“ jüdischer Menschen an „uns als Christenheit“:

Wie können und dürfen wir von „**Jesus als König des jüdischen Volkes**“ reden? Johannes hat das als Jude getan in einer Zeit, in der noch nicht ein Christentum dem Judentum gegenüber stand. Können und dürfen wir den von Johannes als „König des jüdischen Volkes“ bezeugten Jesus heute Jüdinnen und Juden als von ihnen zu akzeptierenden Messias vorhalten? Müsste nicht vielmehr diese Rede – in Verbindung mit V. 20b – so aufgenommen werden, dass sich dieser Messias aus Israel als „Retter der Welt“ (vgl. zu 4,42) erwiesen hat?

Hier macht Wengst unübersehbar deutlich, dass er das Johannesevangelium dadurch vom Vorwurf des Antijudaismus freisprechen will, indem er es letzten Endes, anknüpfend an Paulus/Lukas oder Matthäus, umzudeuten versucht, nämlich so, dass sich Jesu Anspruch nicht auf das Judentum bezieht, sondern auf die Völkerwelt. Dem Johannesevangelium wird er damit jedoch nicht gerecht. Es bleibt ein jüdisch-messianisches Evangelium, das das Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker eindeutig an das Bekenntnis zum Messias Jesus bindet, und zwar in erster Linie für ein Rest-Israel, das sich in der messianischen Gemeinde sammelt. Dass das Johannesevangelium heidenchristlich umgedeutet und missbraucht wurde, ist in der Auslegung zu brandmarken. Dass es in seiner ursprünglichen Zielrichtung gescheitert ist und bezüglich der Erhaltung der Identität Israels als auf die Tora hörendes Gottesvolk inmitten der Völker gegenüber dem rabbinischen Judentum im Unrecht war, ist realistisch festzustellen. Dennoch mag es angebracht sein, die diesseitsbezogene Hoffnung auf die Überwindung der Gewaltordnungen dieser Welt vom Vertrauen auf den befreienden NAMEN des Gottes Israels her zu bewahren und im Zusammenhang mit den anderen messianischen Schriften dann auch auf die Befreiung der Völker der Welt von den Ordnungen, die auf ihnen lasten, zu beziehen – und das (nunmehr in vollem Einverständnis mit Wengst) auch im respektvollen Dialog mit Vertretern des Judentums.

Hartwig Thyen (T735) betont zu Vers 19, dass Pilatus „die Kreuzesaufschrift ... natürlich nicht selbst geschrieben“ hat, aber sie geht nach Johannes „ausdrücklich auf die Anordnung durch Pilatus zurück“:

Die Inschrift oder vielleicht die sie tragende Tafel, von der dann das darauf Geschriebene (*gegrammenon*) zu unterscheiden wäre, bezeichnet Johannes mit dem Lexem *titlos*, einem Lehnwort nach dem lateinischen *titulus*, das sich im gesamten Neuen Testament nur hier findet. Möglicherweise hat er anstelle des gebräuchlicheren Lexems *epigraphē* {Aufschrift} seiner Prätexte das seltene *titlos* gewählt, weil es einerseits zwar *terminus technicus* für eine beschriebene Tafel ist, die Namen und Verbrechen des Verurteilten angibt und ihm auf dem Gang zur Exekution umgehängt oder vorangetragen wird, andererseits

aber dient das Wort *titulus* in der Regel der Bezeichnung von Ruhmes- oder Ehrentiteln, so daß es in diesem Kontext absichtsvoll doppeldeutig sein könnte...

Gegenüber den Hinweisen auf „den Grund der Hinrichtung“ bei den Synoptikern heißt es Thyen zufolge bei Johannes

[s]ehr viel ‚dokumentarischer‘ und ‚titularer‘ ...: *lēsous ho Nazōraios ho basileus tōn loudaiōn* {Jesus, der Nazoräer, der König der Juden}. Anzumerken ist hier freilich, daß wir jenseits des Neuen Testaments und der darauf bezogenen Literatur keinen einzigen Beleg für den Brauch haben, daß ein derartiger *titulus* je zu Häupten von Hingerichteten an deren Kreuzen angebracht worden wäre.

Da diese Inschrift nach Vers 20 „dazu noch in drei Sprachen, nämlich hebräisch, lateinisch und griechisch“ abgefasst wurde, „nämlich in der Volkssprache, in der lateinischen Amtssprache (*Rōmáisti*) und auf griechisch, jener Sprache, die seit dem Alexanderzug zur *lingua franca* {Verkehrssprache eines größeren mehrsprachigen Raums} der alten Welt geworden war“, und weil „Jesu Kreuz offenbar an einer belebten Straße stand, die in die Stadt Jerusalem führte, gingen viele Juden daran vorüber und lasen die Inschrift.“

Diese öffentliche Aufmerksamkeit wiederum erweckte nach Vers 21

den zornigen Widerspruch der Oberpriester. Sie wandten sich also an Pilatus und forderten, er müsse die Inschrift revidieren. Das drückt er negierte Imperativ Präsens *mē graphē* aus.... Pilatus dürfe den Nazarener Jesus doch nicht als König der Juden proklamieren, sondern müsse stattdessen schreiben lassen: ‚Dieser (Mann) hat behauptet: Ich bin der König der Juden‘. Doch Pilatus weicht nun nicht noch einmal vor ihnen zurück {Vers 22}, sondern erklärt: ‚Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben‘. Wiederum unwissend macht sich der Statthalter Roms mit dieser unabänderlichen Inschrift zum Zeugen der Wahrheit Jesu, von der er doch im Verhör noch nichts wissen wollte, wie seine skeptische Frage: ‚Was ist Wahrheit?‘ verriet. Ja, die Dreisprachigkeit der Inschrift macht ihn ironischerweise *volens nolens* zum ersten Missionar Jesu über die Sprachgrenzen Israels hinaus.

Ton Veerkamp¹³⁶³ erläutert in seiner [Anm. 530 zur Übersetzung von Johannes 19,19](#), warum er *titlos* als einen Begriff „aus der lateinischen Gerichtssprache“ mit „Urteilsbegründung“ umschreibt. Zwar kann das Wort „Titel“ auch im Deutschen eine auf das Recht bezogene Bedeutung haben, aber „Schuldtitel“ hat bei uns hauptsächlich mit Geldschuld zu tun.“

1363 [König der Judäer, 19,14-22](#), Abs. 1 und 11-13 (Veerkamp 2021, 388 und 391; 2015, 139 und 2007, 100), und [Anm. 530 zur Übersetzung von Johannes 19,19](#) sowie [Anm. 531 zur Übersetzung von Johannes 19,21](#) (Veerkamp 2021, 2015, 138).

Die in Vers 20 erwähnte Mehrsprachigkeit der Urteilsbegründung nimmt Veerkamp nicht wie Wengst und Veerkamp zum Anlass, Johannes die Neigung zu einer Völkermission zu unterstellen, zumal in diesem Vers lediglich von vielen jüdischen Menschen die Rede ist, die sich für sie interessieren. Schon [zu Johannes 11,52](#) hatte Veerkamp ja herausgestellt, dass er unter den „auseinandergejagten Gottgeborenen“ die in alle Welt versprengten Diasporajuden versteht und nur am Rande auch Gottesfürchtige aus den nichtjüdischen Völkern.

Was genau geschieht nun nach Veerkamp mit der Kreuzigung Jesu als des Königs der Judäer?

Genau an diesem Punkt setzt sich der Messias gegen Rom und gegen seine jüdischen Gegner durch. Der Grund, weshalb Rom Jesus hinrichten ließ, ist die Tatsache, dass er König der Judäer ist. Damit ist das Königtum Jesu, der absolute Widerspruch zum Königtum Roms, amtlich besiegelt, und zwar in drei Sprachen, aramäisch, lateinisch, griechisch. Viele der Judäer – aus aller Herren Länder, denn es war Pascha – lasen diese Begründung.

Das kann die politische Führung Judäas nicht tatenlos hinnehmen (Vers 21):

Aber die führenden Priester der Judäer ahnten politisches Ungemach. Es muss klargestellt werden, dass es sich um einen illegitimen Anspruch Jesu handelte. Sonst würde eine solche Begründung die Legitimität der Macht führender Eliten in Frage stellen. Pilatus solle das berichtigen.

Ungewöhnlich ist nach Veerkamp, dass die von den Priestern angemahnte Veränderung des *titlos* lautet: „Jener hat gesagt: König bin ich der Judäer“. In seiner [Anm. 531 zur Übersetzung von Johannes 19,21](#) weist er darauf hin, dass die „führenden Priester“ auf diese Weise „durch *eimi* das Wort *basileus* von *tōn loudaiōn*“ trennen. Aber sie können Pilatus nicht noch einmal in die Enge treiben:

Jetzt setzt sich Pilatus gegen die führenden Priester durch. ... Pilatus weist das Gesuch barsch zurück, was er geschrieben habe, habe er geschrieben. Es bleibt dabei: Jesus aus Nazareth ist König der Judäer, die Priester selber haben seine Kreuzigung verlangt, jetzt haben sie keinen anderen König mehr als nur den Cäsar! Sie sind keine legitime Obrigkeit mehr, denn sie haben die Kreuzigung ihres wahren Königs verlangt. Das ist keine schäbige Retourkutsche des Pilatus, der das Spiel gegen die Priester verloren haben soll. Nein, er bleibt dabei: Jesus ist der messianische König, und Rom bringt ihn auf Verlangen der Führung der priesterlichen Eliten um.

Nach Veerkamp scheint es so, als dürfe Pilatus an dieser Stelle einen Sieg über die jüdische Führung und erst recht über einen unbedeutenden Möchte-gern-König verzeichnen:

Die Autorität Roms scheint jetzt definitiv gefestigt, die Führung erkennt Cäsar als ihren einzig legitimen König an, Rom hat gewonnen. Hat es?

Johannes 19,23-24: Vier römische Soldaten teilen Jesu Kleider und werfen das Los über sein Gewand

19,23 Die Soldaten aber, da sie Jesus gekreuzigt hatten,
nahmen seine Kleider und machten vier Teile,
für jeden Soldaten einen Teil, dazu auch den Rock.
Der aber war ungenäht, von oben an gewebt in einem Stück.

19,24 Da sprachen sie untereinander: Lasst uns den nicht zerteilen,
sondern darum losen, wem er gehören soll.
So sollte die Schrift erfüllt werden, die sagt (Psalm 22,19):
„Sie haben meine Kleider unter sich geteilt
und haben über mein Gewand das Los geworfen.“
Das taten die Soldaten.

[24. Januar 2022] Aus den Worten in Vers 23 (W528): „Nachdem nun die Soldaten Jesus gekreuzigt hatten, nahmen sie seine Kleider und machten vier Teile – für jeden Soldaten ein Teil“, ergibt sich nach Klaus Wengst nebenbei

die Anzahl von vier Soldaten, die die Hinrichtungen ausgeführt haben und nun Wache halten, damit niemand versuche, einen der Gekreuzigten abzunehmen und zu retten. Ihnen kommt zu, was die zum Tode Verurteilten auf dem Leib trugen. Dabei erwähnt Johannes hier nur die Hinterlassenschaft Jesu, nicht die der Mitgekreuzigten.

Da die „Aufteilung der Hinterlassenschaft eines Hingerichteten ... selbstverständlich“ war, geht Wengst davon aus, dass der auch in den „synoptischen Evangelien“ enthaltene entsprechende Bericht nicht erst auf Grund der „Lektüre des Psalms“ 22,19 erfunden wurde:

Aber dass sie im Falle Jesu erwähnt und wie sie erzählt wird, gründet im Lesen der Schrift. In dem im Psalm ausgesprochenen Leiden des Gerechten entdeckte man die Geschichte Jesu. Indem ihr schreckliches Ende mit der Schrift erzählt werden kann, kommt Gott ins Spiel – und damit wird für die Geschichte Jesu eine Perspektive offen gehalten, die über dieses Ende hinaus reicht.

Während die Synoptiker darauf verzichten, „das Zitat ausdrücklich kenntlich zu machen (W529), macht Johannes in Vers 24

den Bezug auf die Schrift ausdrücklich. „So sollte die Schrift ausgeführt werden: *Sie haben meine Kleider unter sich verteilt und über meine Kleidung das Los geworfen.*“ Hier wird nun deutlich, wie die Lektüre der Schrift auch erzähltes Geschehen produziert. Während die Synoptiker in Aufnahme des Psalmverses die Verteilung der Kleider durch Losen geschehen lassen, ordnet Johannes jeder Zeile des ganz zitierten Verses einen eigenen Vorgang zu.

Das geschieht bereits vor der Zitierung des Psalmverses am Ende von Vers 23 und am Anfang von Vers 24:

Nachdem er schon berichtet hat, dass die Soldaten die Kleider in vier Teilen nahmen, fügt er noch an: „Auch den Hemdrock“. Er beschreibt ihn näher: „Der Hemdrock war ohne Naht, von oben an ganz durchgewebt.“ Diese Beschaffenheit lässt die Soldaten erwägen: „Wir wollen ihn nicht zerreißen, sondern darüber losen, wessen er sei.“ Was Johannes über den Hemdrock sagt, erklärt sich also hinlänglich aus dem Interesse, das sich in der Anführung des Zitates zeigt. Wenn zu einem schlimmen Geschehen eine Entsprechung in der Schrift gefunden wird, ist es nicht mehr nur schrecklich, ist es vor allem nicht mehr fatal, sondern dann verbindet sich damit die Hoffnung, dass in ihm – trotz allem – Gott zum Zuge komme.

Zur Bedeutung des Wortes *chitōn* {Hemdrock} bezieht sich Wengst (Anm. 370) auf Billerbeck,¹³⁶⁴ demzufolge es „ein langes, mit Ärmeln versehenes Kleid“ war, „meist aus Wolle oder Leinwand gefertigt“, und als „Untergewand ... entweder auf der bloßen Haut oder über einem leinenen Hemd“ getragen wurde.

Wie steht es (W529) mit dem „**Hemdrock ohne Naht**“? Wengst meint (Anm. 371):

Der vergleichende Blick auf die Synoptiker legt den Schluss von Blank¹³⁶⁵ nahe, „daß der ‚Leibroch ohne Naht‘ von Johannes erst aufgrund der Schriftstelle erfunden worden ist“. Ich würde allerdings lieber formulieren: „in der Schriftstelle gefunden“. Dass dann ein entsprechender Rock auch in der Wirklichkeit gefunden wurde und bis heute in Trier verwahrt wird, ist eine andere Geschichte.

Er schließt aber nicht aus, „dass hier auch eine hohepriesterliche Funktion des sterbenden Jesus anklingen soll“, denn nach Josephus (Ant 3, 161, vgl. bei H. Clementz [Ant. 3,7,4](#)) besteht der „Hemdrock (des Hohepriesters) ... nicht aus zwei Teilen, so dass er an den Schultern und an den Seiten entlang genäht wäre, sondern er ist als einziges langes Stück gewebt“. Auch trug Mose nach zwei rabbinischen Stellen¹³⁶⁶ „die sieben Tage bei der Einweihung des Zeltens der Begegnung ‚einen weißen Hemdrock ohne Naht‘.“ Wie der Hohepriester in der biblisch-jüdischen Tradition wirkt Jesus „Versöhnung – in dem in 11,50-52 und 18,14 hintergründig gemeinten Sinn.“

Ein weiterer Aspekt dieser Szene wird sich „erst im Zusammenhang mit der folgenden“ ergeben, zu der Johannes „ausdrücklich eine Verbindung“ herstellen wird.

Nach Hartwig Thyen (T736) geht erst aus Vers 23 hervor, dass „vier Soldaten mit der Kreuzigung Jesu beauftragt waren, also die kleine militärische Einheit eines *tetradi-on*“, von der auch in Apostelgeschichte 12,4 die Rede ist. Zu Vers 24 schreibt er:

1364 Wengst zitiert P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1, 565f. und 343.

1365 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 118.

1366 Wengst bezieht sich auf „bTaam 11b“ und „bAS 34a“, also die Traktate Taʿanit 11b und ʿa-voda Zara 34a im Babylonischen Talmud: *talmud bavli*, Bde. 1-20, Nachdruck Jerusalem 1981 (Romm, Wilna 1880-1886).

Während alle drei Synoptiker bei der Schilderung der Verteilung der Kleidung Jesu unter die Soldaten an Ps 22,19 nur *anspielen* (Mk 15,24; Mt 27,35; Lk 23,34), wählt Johannes hier mit dem wörtlichen Zitat des LXX-Textes von Ps 22,19 die unmittelbarste Form der Intertextualität. Selbst dieses Tun der Soldaten, das dem christlichen Leser makaber erscheinen mag, aber wohl das Gewohnheitsrecht der zur Hinrichtung kommandierten Soldaten war, muß bei ihm noch der Erfüllung der Schrift dienen, die da sagt: *diemerisanto ta himatia mou heautois / kai epi ton himatismos mou ebalon klēron* {Sie teilen meine Kleider unter sich und werfen das Los um mein Gewand}. Der dem Schriftzitat unmittelbar nachgestellte Satz: „Das taten die Soldaten damals“, zeigt, daß auch sie ihren Part hatten bei der Vollendung von Gottes Plan, die Welt durch die Hingabe seines Sohnes zu erlösen...

Ein weiterer Unterschied zur Aufnahme des Psalmzitats durch die Synoptiker besteht bei Johannes darin, dass er „die beiden Glieder dieses *parallelismus membrorum* {Nebeneinanderstellung zweier parallel gebauter Sätze} nicht als synonym“ begreift (T736f.):

Er unterscheidet darin vielmehr das *Verteilen* der Kleider (*ta himatia*) von der *Verlosung* des Untergewandes (*himatismos*), das er als den *chitōn* bezeichnet. Die Angabe, daß dieser *chitōn* nahtlos und von oben bis unten aus einem Stück gewebt war, dient auf der Ebene der Erzählung allein der Begründung des Umstandes, daß das Los entscheiden sollte, wer dieses unteilbare Stück bekomme. Ob dieser Zug der Erzählung darüberhinaus noch einen symbolischen Sinn haben könnte, ist umstritten und schwer zu entscheiden.

Thyen sieht jedenfalls (T737) anders als Wengst und viele andere Kommentatoren „seit der Zeit der Kirchenväter ... in der ausdrücklichen Beschreibung dieses Gewandes“ nicht unbedingt einen Hinweis auf das „Hohepriestertum Jesu“, für das im Johannesevangelium ansonsten „keinerlei Indizien“ zu entdecken sind, „nicht einmal die entfernteste Andeutung“. Für äußerst unwahrscheinlich hält Thyen

auch die seit Cyprian ([de cathol. eccl. Unitate 7](#)) öfter wiederholte Deutung des ungenähten Untergewandes Jesu auf die Einheit der Kirche. Angesichts eines durch das Los an einen der heidnischen Soldaten gefallenem Kleidungsstückes ist sie nicht plausibel.

Anders als Wengst und Thyen bezieht Ton Veerkamp¹³⁶⁷ den Hintergrund der Verse 23 und 24 im 22. Psalm nicht auf den Umstand, dass hier trotz allem Gott zum Zuge kommt bzw. die Rolle römischer Soldaten in Gottes Plan der Erlösung der Welt beschrieben wird. Er legt Wert darauf, sich den gesamten Psalm 22 vor Augen und Ohren zu stellen, um der tatsächlichen Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz nachzuspüren:

1367 [Erste Szene: Psalm 22,19 und 23-24](#), Abs. 2-9 (Veerkamp 2021, 392-393; 2007, 100-102).

Römische Söldner wurden nicht üppig entlohnt, deswegen hielten sie sich an der Nachlassenschaft eines Verurteilten schadlos. Die Nachlassenschaft Jesu bestand nur aus den Kleidern an seinem Leib. Für die messianische Erzählung ist dieses Detail wichtig, weil es eine Erfüllung der Schrift – hier des 22. Psalms – ist. Der Psalm ist einer der erschütterndsten Lieder Israels. Wir können ihn nicht besprechen, bitten aber die Lesenden, an dieser Stelle den ganzen Psalm zu lesen. Sie werden verstehen, warum die messianischen Gemeinden in diesem Lied eines verzweifelten Kindes Israels den Messias Jesus gesehen haben. Der Psalm beginnt (2-9):

Mein Gott, mein Gott, warum verlässt du mich?
Ich brülle, fern ist meine Befreiung.
Mein Gott, ich rufe am Tage und du antwortest nicht,
nachts, und ich kann nicht schweigen.
Bist du doch der Heilige, wohnst im Lobgesang Israels.
An dir fanden unsere Väter Sicherung,
sicher waren sie, denn du ließest sie entkommen.
Zu dir riefen sie, du ließest sie entfliehen,
deiner waren sie sicher, sie wurden nicht beschämt.
Ich aber bin nur ein Wurm und kein Mensch,
Hohn den Menschen, verachtet vom Volk.
Alle, die mich sehen, verspotten mich,
sie spitzen die Lippen, schütteln den Kopf:
„Schieb es auf den NAMEN, mag er ihn entkommen lassen,
mag er ihn retten, wenn er lustig ist!“

Die Synoptiker lassen die Schaulustigen am gekreuzigten Messias vorbeiziehen und sagen: „Andere hat er befreit, sich selbst kann er nicht befreien. Der Messias, der König Israels steige ab von seinem Kreuz, dann vertrauen wir ihm ...“, Markus 15,31ff. Diese bibelfesten Schaulustigen fehlen bei Johannes; hier sind nur Gojim {Nichtjuden}. Weiter heißt es im Psalm, V. 17bff.:

In den Staub des Todes ziehst du mich.
Denn mich umzingeln Hunde,
umkreist mich der Verein der Bösen,
sie fesseln mich an Hand und Fuß,
ich kann all meine Knochen zählen.
Die gucken zu, besehen mich,
teilen sich meine Kleider,
über mein Gewand werfen sie das Los ...

Die Kommentatoren teilen Wissenswertes mit über den Leibrock ohne Naht. Johannes weicht vom Psalm ab. Er lässt sie nüchtern überlegen: „Es wäre schade, das gute Stück zu zerreißen, lasst uns würfeln.“ Johannes will zeigen, dass sie tatsächlich „nicht wissen, was sie tun“. Für ihn ist das Ganze ein Teil

ihrer blutigen Jobs. Hinter dem Rücken der Täter vollzieht sich das große Drama, in dem sie bewusstlos mitspielen: Rom erfüllt hier die Schrift. Der Messias Israels ist nicht der strahlende Heerführer des Endzeitsieges, er ist der Sklave aus Jesaja 53, er ist der Geschundene von Psalm 22.

An dieser Stelle stellt Veerkamp eine Frage, die sich aufdrängt, wenn man möglichst unbefangen (also ohne die christliche Gewohnheit, die Schrecken der Kreuzigung von einem triumphal verstandenen Osterereignis her zu verharmlosen) die Erzählung von der Kreuzigung Jesu zu lesen versucht:

„Was hab' ich davon?“ Diese Frage nach dem Erlösungs- oder Befreiungswert dieses blutigen Spektakels ist immer wieder die Frage, auf die wir stoßen.

Die Antwort, die Veerkamp auf diese Frage andeutet, bezieht sich auf die Hoffnung, die der Psalm 22 selbst für Israels Zukunft inmitten der Völker formuliert, wenn die Ausbeuter und Gewaltherrscher der Erde ihre Macht verlieren und sich vor dem befreienden NAMEN verneigen müssen:

Der Psalm endet freilich so (28-32):

Sie werden gedenken, sie kehren um zu ihm, dem NAMEN,
alle Ränder der Erde.
Sie werden sich deinem Angesicht verneigen,
alle Geschlechter der Völker,
denn dem NAMEN ist das Königreich,
Er waltet über die Völker.
Die das ganze Fette der Erde fressen,
verneigen sich,
sie gehen auf die Knie vor ihm, alle,
die zum Staub herabgesunken sind –
und ihre Seele bleibt nicht am Leben.
Der Same aber darf ihm dienen.
Erzählt wird von meinem Herrn dem kommenden Geschlecht,
und meldet seine Bewährung dem nachgeborenen Geschlecht,
was Er getan hat.

In Israel ist kein Untergang endgültig. Deswegen muss der Psalm 22 bei jeder Erzählung über die Passion des Messias mitgebetet werden.

„Das also machen die Soldaten“, sagt Johannes.

Johannes 19,25-27: Jesu letzter Wille für seine Mutter und den geliebten Schüler in Anwesenheit zweier weiterer Frauen als Zeuginnen

19,25 Es standen aber bei dem Kreuz Jesu
seine Mutter
und seiner Mutter Schwester,
Maria, die Frau des Klopas,

und Maria Magdalena.

19,26 Als nun Jesus seine Mutter sah
und bei ihr den Jünger, den er lieb hatte,
spricht er zu seiner Mutter:
Frau, siehe, das ist dein Sohn!

19,27 Danach spricht er zu dem Jünger:
Siehe, das ist deine Mutter!
Und von der Stunde an nahm sie der Jünger zu sich.

[25. Januar 2022] Die letzten Worte von Vers 24 (W530), *hoi men oun stratiōtai tauta epoiēsan*, übersetzt Klaus Wengst wörtlich mit: „Das zwar hatten nun die Soldaten getan“, das heißt, er versteht sie nicht einfach als „den Abschluss der Szene über die Verteilung der Kleider Jesu“, sondern nimmt ernst, dass „mit dieser Bemerkung eine Zwar-Aber-Konstruktion beginnt“ und „eine neue Szene“ eröffnet, indem „Johannes zusammenfassend auf das Tun der Soldaten“ zurückblickt:

Das darin Erzählte verbindet Johannes auf diese Weise mit dem Tun der Soldaten und stellt es ihm gegenüber. Während diese das Wenige an sich brachten, was Jesus auf dem Leib trug, wird nun gezeigt, wie vom Kreuz Jesu her sein Vermächtnis erfüllt wird. Dazu nimmt Johannes die Tradition auf, die mit der Kreuzigung Jesu die Anwesenheit von Frauen verbindet, und gestaltet sie aus. So erstellt er – noch nicht ganz vollständig – die Szenerie für das, was er nun erzählen will: „Es standen aber beim Kreuz seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, die Mirjam des Klopas und Mirjam aus Magdala. Jetzt, in der Todesstunde, sind es Frauen, die Jesus am nächsten stehen.

Unwesentlich ist dabei in den Augen von Wengst (Anm. 373), „wie viele Frauen hier vorgestellt sind“, was sich auch „nicht mit Sicherheit klären“ lässt:

Es kann auch an nur drei Frauen gedacht sein, wenn „die Mirjam des Klopas“ als Näherbezeichnung der „Schwester seiner Mutter“ verstanden ist.

Auch hier ist deutlich (Anm. 374), „dass Johannes ... Tradition aufnimmt“, denn schon „die synoptischen Evangelien erwähnen Frauen im Zusammenhang der Kreuzigung Jesu (Mt 27,55f.; Mk 15,40; Lk 23,49).“ Über die von allen Evangelisten genannte Maria Magdalena hinaus finden sich die „Mutter Jesu, deren Schwester und die Mirjam des Klopas“ nur bei Johannes:

Die Mutter Jesu und – im folgenden Vers genannt – der Schüler, den Jesus liebte, kommen unter das Kreuz zu stehen, weil er gerade diese beiden für das braucht, was er in dieser Szene sagen will. Deshalb schauen die Frauen hier auch nicht – wie in den synoptischen Evangelien – „von fern“ zu, sondern stehen beim Kreuz.

Zur „Mutter Jesu“ erwähnt Wengst weiter (W530), dass sie „im Johannesevangelium nie mit Namen genannt“ und „in 6,42 von Außenstehenden nur eben erwähnt“ wird:

Sie trat aber schon zu Anfang des Evangeliums auf, als Jesus zum ersten Mal von seiner „Stunde“ sprach, die noch nicht gekommen war (2,4). Jetzt ist diese Stunde da und auch die Mutter ist wieder anwesend. Johannes stellt sie der Aufzählung der Frauen beim Kreuz voran, weil er von ihr gleich mehr erzählen will. Die aufgenommene Tradition bildet den Rahmen, innerhalb dessen er nun ein eindrückliches Bild zeichnet.

Zu den drei oder vier in Vers 25 erwähnten Frauen tritt in den Versen 26 und 27 eine vierte Person hinzu:

Jetzt führt Johannes auch noch den Schüler, den Jesus liebte, als beim Kreuz stehend an. Jesus wendet sich jeweils an seine Mutter und ihn und weist sie einander zu: „Als nun Jesus seine Mutter erblickte und den Schüler, den er liebte, bei ihr stehen, sagte er seiner Mutter: ‚Frau, sieh doch, dein Sohn!‘ Danach sagte er dem Schüler: ‚Sieh doch, deine Mutter!‘“

Indem diese „Zuweisung“ (W531) „zugleich den Charakter eines Gebotes“ hat und als „das Letzte, was Jesus vor seinem Tod gebietet, ... den Charakter eines Vermächtnisses“ bekommt, beschreibt Jesus klar und deutlich, was es mit „Jesu Stunde“ auf sich hat, von der Jesus „nach 13,1 wusste, dass sie gekommen sei“ und die „mit Jesu Tod ihren Höhepunkt“ erreicht. Dem von Jesus ausgesprochenen Vermächtnis

wird sogleich entsprochen: „Und von jener Stunde an nahm sie der Schüler bei sich auf.“ ... Von dieser Stunde an, vom Kreuz Jesu her, nimmt der Schüler die Mutter Jesu bei sich auf, verhält er sich ihr gegenüber solidarisch. Es ist das genau gegenteilige Verhalten zu dem vorher geschilderten der Soldaten. Während sie den kärglichen Besitz Jesu an sich rafften, wird hier sein Vermächtnis erfüllt, einander zu lieben. Dieses Vermächtnis hat Jesus – im Wissen, dass seine Stunde gekommen sei – seinen Schülern in 13,34f. gegeben. Vom Kreuz herab konkretisiert er es jetzt gegenüber der Mutter und dem Schüler. So entsteht ein eindrückliches Bild dessen, worauf das Vermächtnis Jesu zielt: dass von seinem Kreuz herkommend solidarisch gehandelt wird. So ist dieser namenlose Schüler der ideale Schüler, mit dem sich alle identifizieren können und sollen.

Wenn „man diese Absicht“ wahrnimmt, ist es nach Wengst (Anm. 375)

weder angebracht, diese Gestalt in irgendeiner Weise zu historisieren, noch Überlegungen darüber anzustellen, wieso nicht ein Bruder Jesu mit der Sorge für die Mutter betraut wird. Völlig abwegig ist die Deutung der Mutter Jesu auf das Judentum und des Schülers auf das Heidentum bei Bauer und Bultmann – als wäre dieser weniger als Jude vorzustellen als jene als Jüdin.¹³⁶⁸

1368 Wengst bezieht sich auf Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Aufl.

Das ist richtig; dennoch ist eine symbolische Deutung dieser beiden wohl mit Absicht namenlosen Gestalten im Johannesevangelium nicht auszuschließen, auf die ich im Zusammenhang mit Thyens und Veerkamps Auslegungen zu sprechen kommen werde.

Dass der Schüler, „den Jesus liebte, ... an dieser Stelle nicht in einem unmittelbaren Gegenüber zu Simon Petrus“ steht, schließt Wengst zufolge „eine implizite Gegenüberstellung mit der Szene“ nicht aus, „in der dieser Jesus verleugnet. Dagegen harrt der ideale Schüler unter Jesu Kreuz aus und lässt sich von da einweisen in die geschwisterliche Gemeinde (vgl. 20,17).“

Nach Hartwig Thyen (T737) stehen nach den Vollstreckern der Kreuzigung Jesu in den Versen 25 bis 27 „nun der Gekreuzigte selbst und die Seinen im Zentrum.“ Auch er macht darauf aufmerksam, dass nach der Vers 24 abschließenden Bemerkung des Erzählers über das „Tun der Soldaten, mit dem sie, ohne es zu wissen, die Schrift erfüllt hatten, ... die folgende Episode dann mit der bei ihm seltenen Adversativ-Partikel *de* {aber} eröffnet“ wird, womit er deutlich macht, „daß sie als Kontrast zur vorausgegangenen begriffen sein will.“ Inhaltlich geht Thyen zunächst auf die Darstellung dieser Szene in den synoptischen Prätexten ein. Dort

wird erzählt, daß die Frauen, die Jesus bereits von Galiläa an nachgefolgt waren (Mk 15,40; Mt 27,55; Lk 23,49), das Geschehen auf Golgotha nur von fern (*apo makrothen theōrou sai*) beobachteten. Lukas fügt diesen bei ihm namenlosen Frauen noch „alle Bekannten Jesu“ hinzu. Namentlich nennt Markus unter diesen Frauen die Magdalenerin Maria, daneben eine weitere Maria, nämlich die Mutter der Brüder Jakobus des Kleinen und des Joses sowie endlich eine Salome. Die letztere fehlt bei Matthäus oder sie ist mit der von ihm ohne Namen genannten Mutter der Zebedaiden identisch.

Im Unterschied dazu lässt Johannes (T737f.) wegen „der Intimität der letzten Worte des Gekreuzigten an seine Mutter und an den Jünger, den er liebte, ... die Frauen... unmittelbar unter das Kreuz treten.“ Noch auffälliger ist jedoch,

daß er unter den Frauen an erster Stelle die *Mutter Jesu* (*hē mētēr autou*) nennt, von deren Gegenwart seine synoptischen Prätexte nichts wissen. Wie bei ihrem ersten Auftreten bei der Hochzeit zu Kana, wo sie einfach als *hē mētēr tou Iēsou* bezeichnet wurde (s. o. zu 2,1ff), so wird ihr Name auch hier nicht genannt. Und wie damals in Kana redet Jesus sie auch hier mit der für einen Sohn doch ungewöhnlichen Anrede *gynai* an.

Darin sieht Thyen – ganz anders als Wengst – ein klares Indiz dafür (T738), „daß wir es mit einer fiktionalen und hochsymbolischen Szene zu tun haben. Es wird durch

1933, 224, und Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 521. Auf weitere von Thyen und Veerkamp angeführte Bultmann-Zitate werde ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen.

ein zweites Indiz bestätigt, nämlich „die gleichzeitige und doppelt überraschende Gegenwart des geliebten Jüngers unter dem Kreuz seines Herrn“:

Doppelt überraschend nennen wir diese Gegenwart deshalb zum einen, weil dieser Jünger, ohne daß er wie die Frauen erst eingeführt worden wäre, plötzlich einfach da ist neben Jesu Mutter. Das erinnert an seine explizite Einführung in das Evangelium in 13,21ff, wo von ihm als einem der Jünger Jesu gesagt wird, daß er beim letzten Mahl an der Brust seines Herrn gelegen habe. Und zum anderen überrascht seine Gegenwart in dieser Stunde, weil keiner der Prätexte von der Gegenwart eines der Zwölf in der Stunde der Kreuzigung weiß, sie sind im Gegenteil alle geflohen und haben ihren Herrn allein gelassen (vgl. 16,32f). Und als Teilnehmer am letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern muß er doch einer der Zwölf sein.

Eine andere Frage beurteilt Thyen wie Wengst, nämlich ob insgesamt „vier Frauen als das Gegenüber der vier Soldaten“ aufgezählt werden oder nur „drei Frauen ..., die mit dem geliebten Jünger ja ebenfalls eine Vierergruppe bildeten“:

Entweder hat der Evangelist wie die Mutter Jesu auch deren Schwester namenlos gelassen, oder diese Schwester ist Maria, die Frau des Klopas. Jedenfalls aber war Maria, die Magdalenerin, wenn auch nur als Zuschauerin von fern, ja schon von Mk und Mt genannt. Johannes übernimmt ihre Gegenwart aus diesen Prätexten und führt damit zugleich seine erste Osterzeugin in sein Evangelium ein (s. u. zu 20,1ff). Da die Frauen als Augenzeuginnen des Sterbens Jesu hier nur zur Vervollständigung des Quartetts neben den Hauptpersonen der Episode stehen, nämlich neben der Mutter Jesu und dem geliebten Jünger, muß die Frage nach ihrer Zahl und Identität nicht entschieden werden.

Was hier über Jesu Mutter ausgesagt ist, sieht Thyen in engem Zusammenhang mit ihrem ersten Auftreten bei der Hochzeit zu Kana (T738f.):

Die erneute Gegenwart der auch hier anonymen Mutter Jesu läßt den Zuhörer zurückdenken an ihr erstes Auftreten bei der Hochzeit in Kana und an das von ihr herausgeforderte Weinwunder als den Ursprung der Zeichen Jesu. Denn von hier aus erscheint auch dieses in neuem Licht, in dem sichtbar wird, daß die Fülle des Weines von damals nicht nur Symbol der anbrechenden messianischen Zeit war, sondern zugleich das konkrete Zeichen des am Kreuz für das Leben der Welt vergossenen Blutes Jesu. Obgleich sich die Mutter Jesu in Kana – in einer wohl nicht nur zufälligen Umkehrung der Frage der Witwe von Sarepta an den Propheten Elia: ‚Was habe ich denn mit dir zu schaffen, du Mann Gottes?‘ (1Kön 17,18) – von Jesus fragen lassen mußte: ‚Frau, was habe ich denn mit dir zu schaffen?‘ und so ihres unendlichen Abstandes von diesem Sohn inne werden mußte, bleibt sie die treue und auf die Erfüllung von Gottes Verheißungen wartende Zeugin des Sinaibundes, wenn sie in Abwandlung der Worte von Ex 19,8 den Dienern aufträgt: ‚Alles, was er euch sagt, das tut!‘ (2,5...).

Daraus zieht Thyen völlig zu Recht den Schluss, dass man in der Mutter Jesu wie „in Johannes dem Täufer (1,19ff), in Abraham (8,56ff), in Mose (5,45ff) und in Jesaja (12,41) ... eine Gerechte des alten Gottesvolkes Israel und dessen Repräsentantin sehen“ muss. Die Auslegung Bultmanns [529f], „wonach Jesu Mutter die Repräsentantin des noch an die Tora gebundenen *Judenchristentums* sein soll, während der geliebte Jünger den wahren Glauben des endlich vom Gesetz befreiten *Heidenchristentums* repräsentiere“, hält Thyen dagegen für

von Grund auf verfehlt. Das hatte schon Bultmanns Schülerin Eva Krafft¹³⁶⁹ gegen ihren Lehrer eingewandt. Denn so wie Bultmann denkt Johannes nicht über die Tora. Auch wenn die Gnadengabe der Wahrheit des Fleischgewordenen sie übertrifft, bleibt sie doch Gottes durch seinen Knecht Mose vermittelte gnädige und verbindliche Gabe (s. o. zu 1,17). Darum gibt es für einen Streit zwischen Judenchristen und Heidenchristen um die Verbindlichkeit von Gottes Gesetz im gesamten Evangelium keinerlei Indiz, ja nicht einmal eine vage Andeutung. Nicht innerchristliche Querelen, sondern die Auseinandersetzung mit der Synagoge um die Messianität Jesu ist sein bestimmender Zug. Und nach Jesu letztem Willen darf diese Auseinandersetzung nicht in einer Trennung enden, sondern sie muß dem Ziel dienen, „daß sie alle Eines seien“ (17,11), daß sie alle „eine Herde unter dem einen guten Hirten werden, der hier sein Leben hingibt für seine Schafe (10,11). Indem Jesus seiner Mutter seinen geliebten Jünger als neuen Sohn gibt, macht er sie zur Mittlerin zwischen der alten und der neuen Familie Gottes.

Unter Berufung auf Paul Minear¹³⁷⁰ sieht Thyen mit „dem geliebten Jünger ... zugleich alle Christen, für die er spricht und für die er dieses Evangelium ‚geschrieben hat‘ (21,24)“, dazu „aufgefordert, Jesu ‚Mutter‘, nämlich das messianische Volk Israel, wahrzunehmen und in ihrer eigenen Gemeinschaft willkommen zu heißen“:

1369 Thyen bezieht sich auf Eva Krafft, *Die Personen des Johannesevangeliums*, EvTh 16 (1956), 19 u. ö.

1370 Thyen zitiert Paul S. Minear, *John. The Martyr's Gospel*, New York 1984, 150, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„They must continue to seek reconciliation with their enemies in synagogues and temple. They must refuse to despair of the ultimate success of that mission. ‚From that hour they must obey this word as the command of their king: ‚Look! This is your mother!‘ The exclamation points are entirely justified. The obedience of the beloved disciple makes obligatory the same obedience on the part of the community... In their action of hospitality the past history of God's people becomes reconciled to its future history. This is not an idle dream. This is what happened in the hour of Jesus' death. This is an index to the power released by that death. The beloved disciple welcomed the Messiah's beloved mother into the community of those reborn as God's children. The word of the crucified cancels out anti-Semitism among his disciples by means of a pro-Semitic command, an inescapable ‚Love your enemies!‘“

„Sie müssen weiterhin die Versöhnung mit ihren Feinden in den Synagogen und Tempeln suchen. Sie müssen sich weigern, am endgültigen Erfolg dieser Mission zu verzweifeln. Von dieser Stunde an müssen sie diesem Wort als Befehl ihres Königs gehorchen: ‚Seht! Dies ist eure Mutter!‘ Die Ausrufezeichen sind völlig gerechtfertigt. Der Gehorsam des geliebten Jüngers verpflichtet die Gemeinschaft zum gleichen Gehorsam... In ihrem Akt der Gastfreundschaft wird die vergangene Geschichte des Gottesvolkes mit seiner zukünftigen Geschichte versöhnt. Dies ist kein leerer Traum. Das ist es, was in der Todesstunde Jesu geschah. Dies ist ein Hinweis auf die Kraft, die durch diesen Tod freigesetzt wurde. Der geliebte Jünger nahm die geliebte Mutter des Messias in die Gemeinschaft derer auf, die als Kinder Gottes wiedergeboren wurden. Das Wort des Gekreuzigten hebt den Antisemitismus unter seinen Jüngern durch ein pro-semitisches Gebot auf, ein unausweichliches ‚Liebt eure Feinde!‘“

Diese symbolische Deutung der Mutter des Messias auf das Gottesvolk Israel ist in meinen Augen nachvollziehbar. Ob Johannes allerdings den geliebten Jünger bereits als Repräsentanten der „Christen, ... für die er dieses Evangelium ‚geschrieben hat‘“, im Gegenüber zur „alten ... Familie Gottes“ betrachtet, wage ich zu bezweifeln. Zwar steht er für Menschen, die auf den Messias Jesus vertrauen, aber auch bei diesen hat Johannes doch in erster Linie Juden im Blick und nicht Vertreter der Völkerwelt oder gar das Christentum als eine vom Judentum unterschiedene Religion.

Zu Recht wendet sich Thyen jedoch dagegen, den Jünger (T739f.),

der in 18,15 um des *Verisimile* der Erzählung willen als ein Bekannter des Hohenpriesters beschrieben wurde (*ēn gnōstos tō archierei*), nun zu einem Jerusalemer Hausbesitzer [zu] erklären, in dessen Haus Jesu Mutter fortan gelebt habe. So gewiß man diese symbolische Szene nicht zur Allegorie für ganz Anderes machen darf, und darum daran festhalten muß, daß Jesus seine Mutter nicht unversorgt in einer feindlichen Welt zurückläßt, sondern seinen geliebten Jünger mit der Verantwortung für sie betraut, so gewiß liegt ihr Akzent doch auf ihren symbolischen Obertönen, die Minear so feinsinnig herausgehört und expliziert hat.

Letztendlich erzählt Thyen zufolge (T739) Johannes „die ganze Episode wohl nur“ zu dem Zweck, den geliebten Jünger „und sein Evangelium zu autorisieren“, denn es ist ja allein er, der „dadurch, daß er Jesu Mutter zu sich nimmt, auf dessen Wort: ‚Siehe, die ist deine Mutter!‘, reagiert und den in diesem Vermächtnis seines Herrn implizierten Auftrag sogleich wahrnimmt“.

Ton Veerkamp¹³⁷¹ beschreibt zunächst die in den Versen 25 bis 27 anwesenden bzw. handelnden Personen, wobei er besonders hervorhebt, dass Jesus bei Johannes auf

1371 [Zweite Szene: Mutter und Sohn, 19,25-27](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 394-395; 2007, 102-103).

seinem Weg in den Tod anders als bei den Synoptikern nicht von allen männlichen Schülern verlassen ist:

Die Frauen, die Jesus gefolgt sind, wahren bei den Synoptikern große Distanz. Immerhin folgten sie ihm auf seinem Weg in den Tod. Die männlichen Schüler glänzen durch totale Abwesenheit. Bei Johannes gibt es diesen Unterschied nicht. Vier derer, die Jesus nahe stehen, sind im Augenblick des Todes da, drei Frauen und ein Mann.¹³⁷² Von diesen vier Menschen spielen drei eine wichtige Rolle in der Erzählung. Über Maria von Klöpas wissen wir weiter nichts.

Maria aus Magdala dagegen ist eine bekannte Persönlichkeit der frühen messianischen Gemeinden gewesen. Sie wird die erste sein, die den Schülern und so der Menschheit die Botschaft des *Noch-Nicht* bringen soll, 20,17f.

Der Schüler, dem Jesus freundschaftlich verbunden war, ist der Schüler, der sich an die Brust Jesu lehnte, 13,25, der am offenen Grab sah und vertraute, 20,8, der den Herrn erkannte, 21,7, der bleibt, bis der Messias kommt, 21,22, und er könnte auch identisch mit dem „anderen Schüler“ gewesen sein, der im Gerichtshof des Hannas war, 18,16.

Nach Veerkamp repräsentiert die Mutter des Messias im Johannesevangelium, wie bereits bei der Hochzeit zu Kana deutlich wurde, ein messianisches Israel, das bereit ist, sich dem Messias Jesus anzuvertrauen und auf ihn zu hören:

Die Mutter des Messias vermittelt zwischen den Hochzeitsgästen (Israel) und Jesus. Dort ging es um den fehlenden Wein, um das, was die Hochzeit zur messianischen Hochzeit machen sollte. Die Mutter Jesu hat bei Johannes keinen eigenen Namen; wir hören bei ihm nie, dass sie *Maria(m)* heißt. Das muss eine Bedeutung haben, denn der Name des Vaters Jesu wird von Johannes angegeben (1,45; 6,42). Die Mutter des Messias hatte Jesus dazu gebracht, zum ersten Mal seine Ehre öffentlich zu zeigen, und zwar, indem sie den „Diensthabenden“ (*diakonoï*) sagt, sie sollen tun, was Jesus ihnen sagen wird. Sie ist also die Mahnende, die immer die messianische Gemeinde dazu anhalten soll, das zu tun – und nur das –, was Jesus sagt.

In der Szene am Kreuz Jesu steht nun diese Repräsentantin Israels als der messianischen Gemeinde nicht symbolisch einer wie auch immer zu verstehenden christlichen Gemeinde gegenüber, sondern dem geliebten Schüler als dem Repräsentanten aller Schülerinnen und Schüler Jesu:

Die Mutter des Messias soll den „geliebten“ Schüler Jesu als Sohn annehmen, dieser jene als Mutter. Auch der Name des geliebten Schülers wird nicht er-

1372 Auch Veerkamp bemerkt wie Wengst und Thyen (Anm. 536):

Oder vier Frauen, wenn man „die Schwester seiner Mutter“ von „Maria von Klöpas“ unterscheidet.

wähnt. Beide Namenlosen, die Mutter des Messias und der geliebte Schüler, sind buchstäblich *Prototypen*. Die Mutter repräsentiert die messianische Gemeinde als solche, der geliebte Schüler den Schüler (und die Schülerin) als solche(n).

Die Mutter des Messias, die messianische Gemeinde, ist die Mahnende: „Was er euch sagen wird, das sollt ihr tun!“ Als Mahnende ist sie die autoritative Instanz dem Schüler gegenüber. Der Schüler muss sie, die Gemeinde, als Mutter, eben als jene autoritative Instanz, annehmen. Die beiden anderen Frauen dienen hier als Testamentzeugen: Es handelt sich also um die *letzte Verfügung* des Messias.

Angesichts des Problems, dass die Mehrheit der Kinder Israels Jesus als ihren Messias nicht annimmt, müssen nach Johannes diejenigen, die Jesus als Schülerinnen und Schüler nachfolgen, den Ort bilden, wo sich Israel um den Messias sammeln kann:

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

Bis zu diesem Punkt weicht zwar Veerkamps Auslegung bereits erheblich von derjenigen Wengsts und Thyens ab, aber in einem längeren Exkurs oder, wie er es nennt, seinem „Scholion 9“ unter dem Titel „Der Friede unter den messianischen Gemeinden“, ¹³⁷³ fügt er weitere Gesichtspunkte hinzu, die in seinen Augen eine idyllisierende Sicht des Geschehens am Kreuz Jesu in Frage stellen. Der „Sinn dieser ‚letzten Verfügung‘ des Messias“ hat nämlich „etwas mit dem sehr schwierigen Verhältnis zwischen den einzelnen messianischen Gemeinden zu tun“. Er geht dabei zunächst von der Jerusalemer Gemeinde aus, die von leiblichen Brüdern Jesu geleitet wurde und „um die Mitte des ersten Jahrhunderts ... sicher eine führende Rolle inne“ hatte, denn „Paulus musste sich von dort seine Legitimation für die Verkündigung des Messias unter den Völkern holen“, was aus Apostelgeschichte 15,12ff. hervorgeht. ¹³⁷⁴

1373 [Scholion 9: Der Friede unter den messianischen Gemeinden](#), Abs. 1-11 (Veerkamp 2021, 395-397; 2007, 103-105).

1374 Dazu verweist Veerkamp (Anm. 537) auf Gerhard Jankowski, Und dann auch den Nichtjuden. Die Apostelgeschichte des Lukas. 2. Teil (9,32-21,14), in: Texte & Kontexte 98/99 (2003), 66ff.

Einen solchen Führungsanspruch und überhaupt „so etwas wie eine *Ranking-competition* zwischen den verschiedenen Gemeinden“ lehnen die „synoptischen Evangelien“ in den Jahrzehnten nach dem Judäischen Krieg „vehement ab: ‚Unter euch sei das nicht so‘, mahnen sie ihre Gemeinden (Lukas 22,24ff., Markus 10,42ff., Matthäus 20,25ff.)“. Dazu ruft Veerkamp

ein Fragment aus dem Markusevangelium in Erinnerung ..., 3,31; wir hatten diese Stelle bei der Besprechung von Johannes 2,1ff. kurz erwähnt:

Es kam seine Mutter, auch seine Brüder.

Sie standen draußen, und sie sandten zu ihm, ließen ihn rufen.

Eine Menge saß um ihn herum.

Sie sagten zu ihm:

„Da, deine Mutter, deine Brüder, deine Schwester stehen draußen und suchen dich.“

Er antwortete und sagte zu ihnen:

„Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder?“

Und er sah um sich die Menge, die rings um ihn saß, und sagte:

„Da, meine Mutter und meine Brüder.

Wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder, Schwester und Mutter.“

Aber auch Johannes hielt nichts von den Brüdern Jesu, wie sich in Kapitel 7,1ff. zeigt:

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

Ich bin mir nicht ganz sicher, ob Veerkamp hier wirklich meint, dass ein solcher Vorrang tatsächlich bestand. Vermutlich will er sagen, dass die Gruppierung um Johannes einen solchen Anspruch erhob und daher zwar die Kritik an den Brüdern Jesu, nicht aber an seiner Mutter teilte.

Die Situation der messianischen Bewegung insgesamt, aus der später die christliche Kirche hervorging, skizziert er folgendermaßen:

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 „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.

Von dieser Gesamtschau her wird verständlich, wie Veerkamp die Funktion des letzten Kapitels im Johannesevangelium einschätzt:

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).

Setzt man diese Zusammenhänge voraus, muss man Johannes 19,25-27 anders interpretieren, als dies gewöhnlich geschieht:

Im Lichte dieses Hintergrundes ist die Szene am Kreuz wenig erbaulich. Wir müssen hier unsere Gefühle ausschalten. Es geht nicht um die Pietät des Soh-

nes, der die vereinsamte Mutter einem geliebten Schüler anvertraut. Wo sie im Evangelium auftritt, macht sie nicht den Eindruck, auf solche Fürsorglichkeit angewiesen zu sein. In der Konkurrenz der messianischen Gemeinden untereinander galt: Wer die Mutter des Messias „hat“, hat im *Ranking* der messianischen Gemeinden einen Vorsprung. Dem, der den „Wert“ der Mutter des Messias herabsetzt, wie Markus in 3,31ff., sei mit dieser Szene gesagt, dass die Mitgliedschaft der Mutter Jesu in der Gemeinde des „geliebten Schülers“ vom Messias selbst und in einem dramatischen Augenblick angeordnet wurde. Da die Mutter Jesu auch die Mutter der „Brüder des Herrn“ war, habe die messianische Gemeinde des Schülers, mit dem Jesus befreundet war, einen Anspruch auf besonderen Respekt.¹³⁷⁵

So gesehen mag zwar Wengst zu Recht annehmen, dass Johannes hier die von Jesus geforderte solidarische Liebe beispielhaft verwirklicht sieht und Thyen sogar die Feindesliebe gegenüber einer jüdischen Mehrheit, die den Messias Jesus ablehnt und seine Gemeinde verfolgt, aber nach Veerkamp verfolgt Johannes zugleich die Absicht, die Position der eigenen Gruppierung innerhalb der messianischen Bewegung zu stärken:

Was Johannes sagt, bleibt *Menschenwort* und ist als solches nicht frei von eigenen Interessen. Gleichzeitig aber lehrt Johannes uns auch, dass die messianische Gemeinde und in ihrer Nachfolge die allgemeine (*katholische*, nicht *römisch-katholische*) Kirche und die Gemeinden, in denen diese Kirche existiert, nur das zu tun haben, was der Messias sagt, und nichts anderes. Indem der Schüler die Mutter des Messias zu eigen nimmt, nimmt er die Stimme der Frau auf, die sagt: „Was er euch sagt, das sollt ihr tun.“ Diese Art von *Mariologie* – nicht das ganze Brimborium, das die römisch-katholische Kirche daraus gemacht hat – gehört zum Wesen der messianischen, katholischen Kirche weltweit. Insofern wird aus dem gruppenegoistischen, interessengeleiteten *Testament des Messias* messianisch inspiriertes Wort Gottes. Johannes ist dann mehr als Johannes! Aber das gilt für die ganze *Heilige Schrift*.

Auf diese Weise legt der ursprünglich römisch-katholische Theologe und Priester Ton Veerkamp ein beeindruckendes Zeugnis für eine Lehre von der Mutter des Messias ab, die wahrhaft der Bibel entspricht. Zugleich lässt er erkennen, in welcher Weise eine weltweit, also „katholisch“ {allumfassend}, wirkende Kirche vom Heiligen Geist geleitet (also vom Gott Israels und seinem Messias her „inspiriert“) sein müsste, um im Hören auf den Messias Jesus den Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit tätig erwarten zu können.

1375 Auch Veerkamp geht in diesem Zusammenhang (Anm. 538) auf Rudolf Bultmann [369 und 521] ein, demzufolge „die Szene symbolisch“ zu verstehen ist; „die Mutter repräsentiert das Judentum, der geliebte Schüler das hellenistische Christentum. Diese Auffassung ist im Ordner ‚blühende Phantasie‘ abzuheften.“

Johannes 19,28-30: Der dürstende Jesus am Kreuz erreicht sein Ziel, indem er die Schrift erfüllt und das *pneuma* {Geist, Inspiration} übergibt

19,28 Danach, als Jesus wusste,
dass schon alles vollbracht war,
spricht er, damit die Schrift erfüllt würde:
Mich dürstet.

19,29 Da stand ein Gefäß voll Essig.
Sie aber füllten einen Schwamm mit Essig
und legten ihn um einen Ysop
und hielten ihm den an den Mund.

19,30 Da nun Jesus den Essig genommen hatte,
sprach er: Es ist vollbracht.
Und neigte das Haupt und verschied.

[27. Januar 2022] Die nun folgende Szene (W531), von Klaus Wengst mit „Der Tod Jesu“ überschrieben, knüpft in Vers 28

mit „danach“ an die vorangehende an und verbindet so das nun erwähnte Wissen Jesu mit dem dort Beschriebenen: Jetzt, da das in 13,34f. gegebene Vermächtnis sich vom Kreuz her in der gegenseitigen Zuweisung von Mutter und Schüler zu realisieren beginnt, weiß Jesus, „dass schon alles vollbracht ist“. Dass er die Seinen nach 13,1 „vollends bis zuletzt liebte“, wirkt sich nun aus.

Dabei entsprechen (Anm. 376) im „griechischen Text“ die Worte *eis télos* {wörtlich: bis zum Ende, Ziel}, die Wengst in 13,1 mit „vollends bis zuletzt“ übersetzt hat, sogar buchstäblich dem Wort *tetélestai* {vollenden, ein Ziel erreichen} in 19,28.

Zum hier erneut betont herausgestellten Wissen Jesu schreibt Wengst (W531f.):

Bisher bezog sich sein Wissen immer auf das, was auf ihn zukommen und was er tun würde, sodass er als Souverän des Geschehens, und gerade auch des eigenen Geschicks, dargestellt wurde. Jetzt bezieht es sich auf das schon vollendete Geschehen, das in seinem Sterben zum Ende und zum Ziel kommt. ... In 4,34 hat er es als seine „Speise“ bezeichnet, „dass ich den Willen dessen tue, der mich geschickt hat, und sein Werk zu Ende führe“. Er führt es zu Ende, er vollendet es mit seinem Sterben am Kreuz. In 5,36 hat er von „den Taten“ gesprochen, „die der Vater mir gegeben hat, dass ich sie zu Ende führe“. Damit hat er deutlich gemacht: In seinem Handeln und dann auch in seinem Erleiden und Sterben vollzieht sich der Wille Gottes. In 17,4 hat er proleptisch von der Vollendung des Werkes gesprochen. Nun weiß er, dass es „vollbracht“ ist.

Dieses Vollbrachtsein von Jesu Werk wird hier aber nicht (Anm. 377) mit dem an diesen drei Stellen 4,34; 5,36 und 17,4 verwendeten Verb „*teleióo* (,vollenden‘, ,vollzie-

hen')“ ausgedrückt, sondern mit dem verwandten Verb „*teléo* – hier mit ‚vollbringen‘ übersetzt“. Interessant ist (W532), dass auch das erstere Verb im selben Vers ausdrücklich aufgenommen wird, indem

Jesus noch einmal spricht, „sodass die Schrift vollzogen würde“. Es ist dies die einzige Stelle, an der Johannes statt vom „Ausführen“ der Schrift vom „Vollziehen“ spricht. Indem er so das in 4,34; 5,36 und 17,4 gebrauchte Verb aufnimmt, zeigt er an: In dem gleich erwähnten Vollzug der Schrift bringt Jesus nun, da er am Kreuz stirbt, sein Wirken zu Ende, kommt der in seiner Sendung sich auswirkende Wille Gottes zum Ziel.

Gegen Weidemann¹³⁷⁶ hebt Wengst hervor (Anm. 379), dass es hier

[s]elbstverständlich ... um den in der Schrift bezeugten und also in Israel bekannten Gott [geht] – bekannt aufgrund seiner Geschichte, die er mit Israel hatte und hat. Weidemann sieht dagegen in der Weise „die Schrift Israels ‚vollendet‘“, dass „sie nicht von der Geschichte Israels, sondern ausschließlich vom irdischen Jesus Christus zeugt“. Hier wird Johannes ein Schriftverständnis unterstellt, wie es sich später im Barnabasbrief findet, dessen Verfasser sich dafür in starkem Maß gedanklich verrenken muss. Das tut Johannes nicht.

Damit spricht sich Wengst für ein Schriftverständnis aus, im Zuge dessen alles, was vom Messias Jesus ausgesagt wird, *von* den jüdischen heiligen Schriften *her* zu begreifen ist, statt umgekehrt, wie es seit Barnabas üblich wurde, das Alte Testament allein *auf* einen nunmehr völlig unjüdisch verstandenen Jesus Christus *hin* auszulegen.

Wie setzt Wengst nun selbst (W532) dieses Schriftverständnis praktisch in die Tat um?

Auch jetzt, wo er zum letzten Mal agiert, erscheint Jesus, obwohl ohnmächtig am Kreuz hängend, als Souverän. Er gibt gleichsam das Stichwort, damit die anderen am Geschehen Beteiligten ihren Part übernehmen: „*Ich habe Durst.*“ Wie das Folgende zeigt, wonach Jesus mit Säuerling getränkt wird, denkt Johannes an Ps 69,22. Dort sagt der leidende Gerechte: „*Sie gaben Gift in meine Speise, für meinen Durst tränkten sie mich mit Säuerling.*“

Zur üblichen Übersetzung (Anm. 380) des hebräischen Wortes „*chómetz*, in Septuaginta Ps 68,22 durch *óxos* wiedergegeben, mit ‚Essig‘“ betont Wengst, dass sie „bei uns falsche Vorstellungen“ hervorruft, „da der antike ‚Essig‘ längst nicht die Säurekonzentration hatte wie der heutige. Nach Num 6,3 war er trinkbar. Gegenüber dem Wein galt er aber als minderwertiges Getränk.“

1376 Wengst bezieht sich auf Hans-Ulrich Weidemann, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht, BZNW 122, Berlin u. a. 2004, 385; vgl. weiter 387.446f.

Während die Synoptiker (W532) „die zweite Hälfte“ von Psalm 69,22 lediglich „in Erzählung“ umsetzen (Matthäus 27,48; Markus 15,36; Lukas 23,36), macht Johannes ausdrücklich den „Schriftbezug kenntlich“. Damit kommt nach Wengst wie

schon beim Verteilen der Kleider ... Gott ins Spiel. Die Darstellung bei Johannes, dass Jesus in der Schrift Gesagtes sozusagen inszeniert, nimmt der Tatsächlichkeit seines Leidens nichts weg, sondern bringt zum Ausdruck, dass gerade in diesem Geschehen doch Gott sein Werk ausführt und zu Ende bringt.

Dazu (Anm. 382) stellt Culpepper¹³⁷⁷ eine Verbindung mit Johannes 18,11 her,

wo Jesus rhetorisch fragt, ob er den Kelch nicht trinken solle, den der Vater ihm zu trinken gibt: „Er ist bereit, den letzten Schluck von dem Kelch zu trinken, der ihm gegeben ist. Nur im Johannesevangelium trinkt Jesus tatsächlich den sauren Wein und indem er das tut, trinkt er symbolisch den Kelch des Leidens, als er stirbt“.

In Vers 29 ist nun (W532), nachdem „Jesus seinen Durst ausgesprochen hat“, genau von dem Getränk die Rede, auf das eben mit dem Schriftbezug auf Psalm 69,22 angespielt wurde: „Es stand da ein Gefäß voll *Säuerling*.“ An dieser Stelle ergänzt Wengst seine bisherigen Erläuterungen zu diesem Stichwort durch ein Zitat aus dem „Wörterbuch von Bauer“.¹³⁷⁸ Dieses nennt (W532f.)

für das hier gebrauchte Wort *óxos* ... die Bedeutungen „d(er) saure Wein, d(er) Weinessig“ und merkt dazu an: „Er war zum nachhaltigen Stillen starken Durstes geeigneter als Wasser und, weil billiger als der eigentl(iche) Wein, bei einfachen Leuten sowie solchen v(on) bescheideneren Lebensgewohnheiten beliebt [...], bes(onders) auch Soldatengetränk.“ Die Situation ist also so vorgestellt, dass die Soldaten dieses Getränk bei sich hatten.

Seltsam ist die Art und Weise, in der Johannes nun von der Darstellung der Synoptiker abweicht (W533):

Johannes fährt fort: „Nachdem sie nun einen Schwamm voll *Säuerling* auf Ysop gesteckt hatten, reichten sie ihn an seinen Mund.“ Bei Matthäus und Markus wird der Schwamm auf einen Rohrstab gesteckt. Johannes erwähnt stattdessen Ysop. Bei dieser Pflanze handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um den wilden Majoran (*Oregano*), der als Stab nicht gerade geeignet

1377 Wengst zitiert Alan R. Culpepper, *The Gospels and Letters of John*, Interpreting Biblical Texts, Nashville 1998, 235.

1378 Wengst zitiert Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., von Victor von Reichmann bearbeitete Aufl., 1988, Sp. 1164:

Von den hier genannten Belegen sei Plutarch, *Marcus Cato* 1,7, zitiert: „Auf Feldzügen trank er Wasser; nur wenn er einmal sehr brennenden Durst hatte, verlangte er *Säuerling* oder nahm, wenn die Kraft nachließ, ganz wenig Wein dazu.“

ist. Wenn Johannes ihn dennoch erwähnt, verbindet er mit ihm eine besondere Aussageabsicht. Da er sie nicht ausspricht, kann nur gefragt werden, an was mit der biblisch-jüdischen Tradition Vertraute denken konnten.

Wengst denkt dabei insbesondere an den Traktat ShemR 17,2,¹³⁷⁹ in dem „die biblischen Vorkommen von Ysop miteinander verbunden und einer bestimmten Deutung zugeführt“ werden:

„Und so gibt es Dinge, die als niedrig erscheinen, und doch hat der Heilige, gesegnet er, geboten, mit ihnen viele Gebote zu verrichten. Der Ysop erscheint dem Menschen als überhaupt nichts; und doch ist seine Kraft groß vor Gott. Denn er hat ihn an vielen Stellen mit der Zeder verglichen: bei der Reinigung des Aussätzigen (Lev 14,4.6) sowie beim Verbrennen der roten Kuh (Num 19,6) und in Ägypten gebot er, ein Gebot mit Ysop zu verrichten. Denn es ist gesagt (Ex 12,22): Und nehmt ein Büschel Ysop. Und so sagt sie (die Schrift) von Salomo (1. Kön 5,13): *Und er redete über die Bäume – von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst*, um dich zu lehren, dass das Große und das Kleine gleich sind vor dem Heiligen, gesegnet er, und er mit kleinen Dingen Wunder tut. Sogar durch den Ysop, der niedrig ist unter den Bäumen, hat er Israel erlöst.“ Der Niedrigkeit des Ysop entspricht die Niedrigkeit Jesu in der erzählten Situation – und doch hat Gott ihn zum „Retter der Welt“ (4,42) gemacht, zum „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“ (1,29).

Zu Vers 30 hebt Wengst zunächst die Bedeutung des hier nochmals verwendeten Wortes *teleō* hervor, das er mit „vollbringen“ übersetzt:

Was als Wissen Jesu festgestellt war, spricht er als letztes Wort vor seinem Tod aus: „Als dann Jesus den *Säuerling* genommen hatte, sagte er: ‚Es ist vollbracht.‘“ In 13,1 hieß es vorgreifend, dass Jesus die Seinen bis zum *télos*, bis zum Ende und ganz und gar, geliebt hat. Dieses Ziel ist nun erreicht. Wie es sich auswirkt, hat die vorige Szene schon gezeigt. „Es ist vollbracht“, sagt Jesus, der sterbend am Kreuz hängt.

Die den Vers beschließenden Worte *kai klinas tēn kephalēn paredokēn to pneuma* gibt Wengst folgendermaßen wieder:

„Und er neigte das Haupt und übergab seinen Lebensgeist.“ Nach Matthäus und Markus stirbt Jesus mit einem lauten Schrei (Mt 27,50; Mk 15,37). Bei Johannes schreit Jesus nicht; in beiden Verben ist er wiederum handelndes Subjekt. Die Wendung vom Neigen des Hauptes weckt die Assoziation ans Einschlafen.

Dazu verweist Wengst (Anm. 383) auf Matthäus 8,20 und Lukas 9,58, „wo diese Wendung die Bedeutung hat, sich zum Schlafen niederzulegen.“

1379 Wengst zitiert Shemot Rabba 17,2: Midrasch Rabba über die fünf Bücher der Tora und die fünf Megillot. *midrasch rabbah*, 2 Bde., Nachdruck Jerusalem o.J. (Romm, Wilna 1887), 33b.

Auf Psalm 31,6 und Jesaja 53,12 verweist Wengst als Hintergrund zur „abschließenden Formulierung vom Übergeben ‚des Lebensgeistes‘“ (W533f.):

Der Psalmvers lautet: „*In Deine Hand übergebe ich meinen Lebensgeist (rúach): Du hast mich erlöst, Ewiger, du treuer Gott.*“ Das mit „übergeben“ übersetzte Wort hat auch die Bedeutungen „deponieren“, „anvertrauen“. In Jes 53,12 heißt es vom Gottesknecht: „*Er hat seinen Lebensatem (néfesch) dem Tod hingegeben.*“

Dazu vermerkt Wengst (Anm. 385), dass die „Septuaginta ... hier im Passiv“ übersetzt und „néfesch, wie meistens, mit *psychē*“ wiedergibt. In seinen Augen zeigen beide Stellen, „dass sowohl *rúach* und *néfesch* als auch *pneúma* und *psyché* als ‚Lebensatem‘/‚Lebensgeist‘ verstanden werden können.“

Damit nimmt Johannes (W534) „in der Beschreibung des Todes Jesu sachlich auf, was er ihn in 10,17f. hat sagen lassen, dass er nämlich von sich aus sein Leben einsetzt.“ Zwar ist (Anm. 386) „dort von der ‚Seele‘ (*psyché*), verstanden als ‚Lebensatem‘“, die Rede, „hier aber vom ‚Lebensgeist‘ (*pneúma*)“, das ist aber nach Wengst „durch die Anspielung an Ps 31,6 bedingt und macht sachlich keinen Unterschied.“

Keiner Erwägung wert hält es Wengst, in welchen Bedeutungszusammenhängen die Worte *pneuma* und *paradidomi* im Johannesevangelium an anderen Stellen verwendet werden – das Wort *pneuma* im Zusammenhang mit dem Geist der Wahrheit bzw. Treue des Gottes Israels als des Parakleten, den die Schüler Jesu in 20,22 empfangen werden, und das Wort *paradidomi* als Bezeichnung der Übergabe oder Auslieferung Jesu an die römischen Behörden zur Kreuzigung.

Hartwig Thyen (T740) wirft zu Vers 28 eine umstrittene Frage auf, auf die Wengst nicht eingegangen ist: Ist „der *hina*-{damit-}Satz“, der angibt, worauf sich die Erfüllung der Schrift richtet, „dem ihm folgenden *legei* {spricht er} oder aber dem ihm vorausgehenden *tetelestai* {vollbracht war} zuzuordnen“?

Für die erstere Option hatte schon Zahn¹³⁸⁰ plädiert und unseren Vers dann so paraphrasiert: „Nach diesen Dingen wußte Jesus, daß ...; und damit die Schrift erfüllt werde sprach er“. Er muß dazu dem ausdrücklichen *panta* {alles} freilich widersprechen. Schwerlich zu Recht folgen dieser Interpretation bis heute zahlreiche Kommentatoren und identifizieren die *graphē* {Schrift}, die erfüllt werden mußte, dann mit dem singulären Psalmvers: *kai edōkan eis to brōma mou cholēn kai eis tēn dipsan mou epotisan me oxos* {Sie geben mir Galle zu essen und Essig zu trinken für meinen Durst} (Ps 69,22 = LXX 68,22).

Dieser Interpretation ist auch Wengst ganz selbstverständlich gefolgt, ohne die von Thyen genannte Alternative in Erwägung zu ziehen. Gleichwohl hat dieser das Voll-

1380 Thyen zitiert Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 659f.

zogen sein des folgenden Schriftzitats durch die Verwendung des Wortes *teleioō* dennoch ganz eng mit dem zuvor durch das Wort *teleō* ausgedrückten Vollbrachtsein aller Werke Jesu verbunden gesehen. Thyen dagegen bezieht mit Bergmeier¹³⁸¹ „den *hina*-{damit-}Satz auf den ihm vorausgehenden *hoti*-{dass-}Satz, den er präzisierend erläutert“, und gibt Vers 28 dementsprechend folgendermaßen wieder:

„In der Gewißheit, daß bereits alles realisiert war und die Schrift dadurch ihre Erfüllung gefunden hatte, sagte Jesus nach diesen Worten (an seine Mutter und an seinen geliebten Jünger): Mich dürstet!“

Zur Begründung verweist Thyen darauf, dass das Wort *teleioō* {vollenden} bei Johannes (T740f.)

vorwiegend auf das *ergon* {Werk} des Vaters bezogen [ist], das Jesus nach dessen Willen ausführen muß (4,34), bzw. auf die *erga*, die zu vollbringen der Vater ihm aufgetragen hat (5,36; 17,4). Auf das Offenbarungswerk Jesu und seine Sendung vom Vater bezieht sich auch das Vorkommen des Lexems in der Form des Part. Pass. Perf. *teteleiōmenoi* in 17,23. Und endlich gilt auch für das *teleiōthē* {endgültig erfüllt} unseres Verses, daß dadurch das, was durch das Tun und Sagen des Sohnes vollbracht ist (*tetelestai*), seinen Grund in der Schrift und in dem hat, was Mose über ihn geschrieben hat (5,46f). Dagegen kommt das Lexem *teleō* {vollbringen} im gesamten Evangelium nur in der Passivform *tetelestai* {es ist vollbracht} und einzig hier und gleich danach im gleichen Sinne noch einmal in V. 30 vor. – Wenn es gilt, von der Erfüllung eines konkreten *Einzeltextes* der Schrift oder eines bestimmten Wortes Jesu zu reden, gebraucht Johannes nahezu technisch das Verbum *plēroō* {erfüllen}, zumeist in der Wendung *hina plērōthē ktl.* {damit erfüllt werde usw.}; vgl. 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 18,9.32; 19,24.36. Niemals verwendet er dagegen das Lexem *teleioō*, wenn von dem Erfülltsein eines *Einzeltextes* der Schrift die Rede sein soll. Dieser Sprachgebrauch läßt es darum wenig plausibel erscheinen, daß die finale Bestimmung *hina teleiōthē hē graphē* {damit die Schrift endgültig erfüllt werde} sich auf Jesu isoliertes Wort *dipsō* {mich dürstet} bezieht und auf Ps 69,22 verweisen will. Denn dazu wäre die Formulierung: *hina plērōthē hē graphē* {damit die Schrift erfüllt werde} mit einer entsprechenden Näherbestimmung zu erwarten.

Nicht einleuchten will mir allerdings (T741), dass Thyen zwar eine „fraglose Intertextualität mit Ps 69,22, die wohl schon die synoptischen Prätexte bestimmt“, für den Vers 29 voraussetzt, dass diese aber „bei Johannes nicht schon durch Jesu bloßes Wort ‚mich dürstet‘ ins Spiel kommt, sondern erst durch die gesamte Szene 19,28f, in der Jesus durch sein *dipsō* das Handeln der Soldaten auslöst“, was Thyen zufolge Braw-

1381 Thyen zitiert Roland Bergmeier, TETELESTAI. Joh 19,30, ZNW 79 (1988), 282-290, auf den Thyen später noch ein weiteres Mal verweisen wird.

ley¹³⁸² „sehr klar erwiesen“ hat. Kann es nicht doch sein, dass Johannes mit seiner Vorliebe für Worte mit annähernd gleicher Bedeutung genau in diesem Augenblick der Vollendung des Werkes Jesu zur Bestätigung dieser Vollendung auch ein Schriftzitat mit einer darauf bezogenen einmalig abweichenden Formulierung einleitet?

Interessant ist nach Thyen schließlich die Beobachtung von Bergmeier,

daß die Sätze 6,15 und 13,1 syntaktisch in nahezu völliger Analogie zu unserem V. 28 gebaut sind. Wie 19,28 die Sterbeszene Jesu eröffnet, so dient 13,1 der Eröffnung der gesamten Passionserzählung bis hin zu diesem Ende (*eis telos ēgapēsen autous* {bis zur Vollendung liebte er sie}). Beide Verse beginnen mit einer *Zeitbestimmung*, nämlich hier mit dem *meta touto* {danach}, das auf das Vermächtnis Jesu an seine Mutter und den geliebten Jünger zurückweist, und dort – dem Gang und Stand der Erzählung entsprechend – mit den vorausweisenden Worten: *pro de tēs heortēs tou pascha* {vor dem Passafest}. Hier wie dort schließt sich daran die Wendung *eidōs ho Iēsous* {wusste Jesus} an. Und in beiden Fällen folgt darauf ein *hoti*-{dass-}Satz, der sogleich durch einen *hina*-{damit-}Satz näherbestimmt wird: *hoti ēlthen autou hē hōra, hina metabē ek tou kosmou toutou pros ton patera, agapēsas tous idious tous en tō kosmō eis telos ēgapēsen autous* {dass seine Stunde nun gekommen war, aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen; und wie er die Seinen, die in der Welt sind, geliebt hatte, so erwies er ihnen nun seine Liebe bis zur Vollendung}. Nicht nur formal, sondern zumal auch inhaltlich bilden so der Satz, mit dem in 13,1 die Passionserzählung eingeleitet wird, und unser Vers 19,28 eine Inklusion, die sie umschließt...

Holtzmann¹³⁸³ hatte bereits darauf hingewiesen, dass der Vers 29 einleitende Satz: *skeuos ekeito oxous meston*, „Da stand ... ein mit oxos gefülltes Gefäß“, mit demselben Verb wie in Johannes 2,6 formuliert ist, in dem es um die Wasserkrüge bei der Hochzeit zu Kana ging. Den oxos erklärt Thyen wie Wengst unter Berufung auf Bauer als das Getränk, über das die Soldaten verfügten, „die, wie die folgende Episode 19,31ff zeigt, zur Bewachung der Gekreuzigten am Ort bleiben mußten“. Diese sind es nun, die, „[n]achdem sie einen Schwamm damit getränkt und auf einem Ysopzweig befestigt hatten, ... ihm den zum Munde“ reichten:

Anstelle der Bitte Jesu um einen Trank (*dipsō*) bieten die Prätexte Mk 15,36 und Mt 27,48 f Jesu Ps 22,2 folgenden Gebetsruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ Auf diesen Ruf hin, auf den die Soldaten mit der Bemerkung reagieren: „Der ruft Elia zu Hilfe!“, stecken sie einen Schwamm auf ein Rohr (*kalamos*) und setzen bei Lukas mit der Gabe dieses Trankes nur ihre

1382 Thyen zitiert Robert L. Brawley, An Absent Complement and Intertextuality in John 19,28-29, JBL 112 (1993), 435.

1383 Thyen zitiert Heinrich Julius Holtzmann, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, HC 4, Freiburg, nach der 3. Auflage 1908, 217.

Verspottung Jesu fort (vgl. Lk 23,36). Johannes, bei dem Jesus seinen Jüngern beim Abschied ausdrücklich versichert hatte: ‚Wenn ihr mich auch alle verlassen werdet, so bin ich dennoch nicht allein, denn der Vater ist ja bei mir‘ (16,32), hat Jesu Gebet von seiner Gottverlassenheit darum durch seinen Ausruf: ‚Mich dürstet!‘ ersetzt. ... Außerdem ist bei Johannes an die Stelle des ‚Rohres‘ der Ysopzweig getreten.

Da nach Meinung vieler Exegeten ein solcher Zweig als ungeeignet erschien,

einem Gekreuzigten damit einen Trank zu reichen, hat wohl zuerst Camerarius (um 1550) trotz der nahezu einhelligen Überlieferung der Lesart *hyssōpō* vorgeschlagen sie zu *hyssō* (lat. *pilum*, der etwa zwei Meter lange mit eiserner Spitze versehene Wurfspieß der römischen Legionäre) zu konjizieren {als vermutlich ursprüngliche Lesart zu ersetzen}. ... Aufgrund der breiten und frühen handschriftlichen Überlieferung sowie der gewiß nicht zufälligen symbolischen Obertöne, die der Gebrauch von Ysop hier assoziieren läßt, folgen wir dieser Verlockung jedoch nicht, zumal das *pilum* erst mit den regulären römischen Legionen im jüdischen Krieg nach Palästina gekommen sein dürfte, und bleiben beim Ysop. Haenchen¹³⁸⁴ weist im übrigen darauf hin, daß „der Gekreuzigte nicht, wie es viele Bilder darstellen, hoch über der Menge (hing), sondern (daß) seine Füße dicht über der Erde“ waren.

Außerdem zitiert Thyen zustimmend die bereits von Wengst angeführte Talmudstelle Shemot Rabba 17,2 (siehe oben) und schließt daran weitere Überlegungen zur symbolischen Deutung des Ysop an:

Da Jesus bei Johannes in ebender Stunde stirbt, in der im Tempel die Passalämmer geschlachtet werden, halten wir die durch den Gebrauch des Ysop bewirkte Assoziation an das Passalamm keineswegs wie Bultmann für „kaum glaublich“ und auch nicht wie Schnackenburg¹³⁸⁵ für „weit hergeholt und dem Vorgang nicht entsprechend“, zumal die Identifikation Jesu mit dem Passalamm durch des Zitat von Ex 12,10 in V. 37 gleich darauf ja ausdrücklich vollzogen wird.

Ausführlich geht Thyen auf eine besondere Form der Ironie ein, die darin enthalten ist, dass Jesus nach Vers 30 das ihm angebotene Getränk tatsächlich zu sich nimmt:

Für Jesu Ausruf *dipsō* {Mich dürstet}, den nach Becker¹³⁸⁶ schon der von ihm postulierte ‚vorjohanneische Passionsbericht‘ enthalten haben soll, schlägt er die folgende Interpretation vor: Mit diesem *dipsō* habe Jesus „nicht eigentlich

1384 Thyen zitiert Ernst Haenchen, Johannesevangelium. Ein Kommentar (hg. von U. Busse), Tübingen 1980, 553.

1385 Thyen zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, nach der 21. Auflage 1986, 522, und Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, HTHK IV, Freiburg, Basel u. Wien, Band III 1975, 331.

1386 Thyen zitiert Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 701.

um einen Trank gebeten, weil er Durst hatte, sondern damit seine Passion für den gläubigen Betrachter einer Deutung zugeführt werden könne, die es erlaubt, darin göttliches Planen am Werk zu sehen“. Daran ist zwar richtig, daß Jesu Bitte um einen Trank die Soldaten in die entsprechende Aktivität versetzt und sie ironischerweise zu unwissenden Vollstreckern der Schrift als der Zeugin von Gottes Heilsplan macht. Aber daß der zunächst gegeißelte und danach gekreuzigte Jesus nicht wirklichen physischen Durst gehabt, sondern ihn nur simuliert haben soll, erscheint uns denn doch als eine doketistische {von eben der folgenden Annahme geleitete} Leugnung der Grundaussage unseres Evangeliums, daß in Jesus Christus das ewige Wort tatsächlich *Fleisch* geworden ist, Fleisch, das es nun einmal an sich hat, Hunger und Durst zu haben und unter Mangel zu leiden.

Thyen betrachtet nun weiter „die *johanneische Ironie*“ im Licht der grundsätzlichen Aussage von Amante,¹³⁸⁷ die „von allem ironischen Sprechen gilt:

„Ironie ist eine Sache der Wahrnehmung, und sie muss, um in Erscheinung zu treten, von einem Beobachter gesehen werden, sonst existiert sie nicht.“

Diese Ironie erfährt

mit dieser letzten Bitte Jesu einen paradoxen Zusammenbruch ... Denn bisher war es ja stets so, daß die erzählten Personen – wie Nikodemus, die Samaritanerin am Jakobsbrunnen, die wunderbar gesättigte Menge am See von Tiberias oder die unverständigen Jünger – in den Augen des vermeintlich mehr wissenden *Lesers* Opfer der Ironie geworden waren.

Dazu verweist Thyen auf den „plötzlichen Übergang von der wörtlichen zur figürlichen Rede über das Wasser“ in Johannes 4,7ff., (T744) auf Nikodemus als ein „Opfer der Ironie ..., als er Jesus gefragt hatte, ob einer denn etwa in den Leib seiner Mutter zurückkehren könne, wenn er doch von neuem (oder: von oben) geboren werden müsse (3,4)“, und auf

die Masse der am See von Tiberias wunderbar Gesättigten ..., die statt das ‚Zeichen‘ wahrzunehmen, das Jesus getan hat, sich nur satt gegessen haben und Jesus daraufhin zum König machen wollte (6,14f). Ebenso vermögen auch die Jünger Jesu wörtliche Rede (*en paroimiais* {in Bildrede}) nicht von dem zu unterscheiden, was er *en parrhēsia* {offen} sagt (16,25.29).

Dass das „natürliche Wasser“, indem Jesus „der samaritanischen Frau“ ein anderes Wasser „als unversiegbaren Quell verheißt, ... zugleich Symbol des österlichen und in alle Wahrheit leitenden heiligen Geistes“ ist,

1387 Thyen zitiert David J. Amante, *Theory of Ironic Speech Acts*, *Poetics Today* 2 (1981), 81, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„Irony is a matter of perception and it must, to become manifest, be seen by an observer or it does not exist“.

erfährt im übrigen auch der Leser erst bei Jesu Auftreten auf dem Laubhüttenfest, wo er erneut die Durstigen zu sich ruft und der Erzähler dem Leser erklärt: „Das sagte er aber über den Geist, den die empfangen sollten, die an ihn glauben würden. Denn noch gab es den Geist ja nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (7,37ff).

Aus diesem Grund müssen nun „in der Szene der Kreuzigung als der Verherrlichung Jesu die Themen von Durst und Trinken in einem denkwürdigen Echo ihres ersten Vorkommens in Joh 4 aufs neue“ erscheinen, und zwar in einer für die Leserschaft unerwarteten paradoxen Wendung:

Waren, zumal seit 4,10ff, alle Erwartungen des Lesers/Zuhörers stets vom Irdischen weg und auf das Himmlische gerichtet worden, so erscheint Jesus, die Quelle des Geistes als des himmlischen ‚Wassers‘, nun unvermittelt den Bedingungen ganz irdischen Dürstens unterworfen. Und erst nachdem sein Durst gestillt ist, erreicht die Szene mit seinem Ausruf *tetelestai* {Es ist vollbracht} ihre Klimax {Höhepunkt}.

Was hier geschieht, erläutert Thyen unter Berufung auf Moore¹³⁸⁸ folgendermaßen:

„Die Ironie, die auf der sauberen Trennung von Fleisch und Herrlichkeit, irdisch und himmlisch, materiell und geistig, buchstäblich und bildlich, Wasser und ‚Wasser‘ beruhte, ist nun im Paradox zusammengebrochen.“ Und anstelle der erzählten Personen versetzt dieser Kollaps jetzt den vermeintlich überlegenen Leser in ein ironisches Dilemma und wirft die Frage auf: „Aber wer nimmt das ironische Dilemma des Lesers in der Todesszene wahr?“ Das kann ja nur ein zweiter Leser sein, der seine eigene Lektüre erneut liest und dabei endlich begreift, daß er mit seiner Trennung des Irdischen vom Himmlischen auf dem Holzwege war, daß vielmehr, dem Chalcedonense {dem Glaubensbekenntnis des Konzils von Chalcedon} folgend, in Christus jenseits aller Ontologie Fleisch und Geist *asynchytōs* und *atreptōs*, sowie *adiairetōs* und *achōristōs* {unvermischt und unveränderlich, ungetrennt und unteilbar} wahrgenommen sein wollen.

Am Ende von Vers 30 folgen Thyen zufolge „Jesu letztem Wort *tetelestai* {Es ist vollbracht} ... nur noch zwei stumme Gesten: *kai klinas tēn kephalēn paredōken to pneuma* {er neigte des Haupt und gab den Geist hin}.“ Die erstere, das „Neigen des Hauptes“, interpretiert er vor dem Hintergrund synoptischer Worte vom Menschensohn:

1388 Thyen zitiert Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, New Haven & London 1989, 163 und 168, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„Irony – which depended on the clean separation of flesh and glory, earthly and heavenly, material and spiritual, literal and figural, water and ‚water‘ – is now collapsed in paradox“,

und:

„But who perceives the reader’s ironic dilemma at the death scene?“

Das im gesamten Neuen Testament nur siebenmal vorkommende Verbum *klinō* findet sich bei Johannes nur hier. Wie in dem synoptischen Wort vom Menschensohn, der keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen könnte: *pou tēn kephalēn klinē* (Mt 8,20 / Lk 9,58), ist auch hier das Neigen des Hauptes nicht Ausdruck der Schwäche eines Sterbenden, sondern – zumal es der aktiven Hingabe des Geistes vorausgeht – willentliches Tun Jesu, der bis zuletzt die Initiative behält ... Kanonisch {im Zusammenhang biblischer Schriften} gelesen heißt das: Erst am Kreuz hat der daran erhöhte Menschensohn den Ort gefunden, wo er sein Haupt niederlegen kann.

Zur letzten Handlung Jesu, der Hingabe seines Geistes, nach dem Johannesevangelium hebt Thyen den in seinen Augen sicher nicht zufälligen „Unterschied zu den Prätexten“ hervor, „wo Jesus mit einem gewaltigen Schrei den Geist aufgibt (*phōnē megalē aphēken to pneuma*: Mt 27,59; bzw. *exepneusen*: Mk 15,37)“, während Johannes die Formulierung wählt: „*paredōken to pneuma* (er gab den Geist hin)“:

Als Ausdruck zur Beschreibung des *Sterbens* eines Menschen ist sie in der gesamten griechischen Literatur ohne Parallele. Mag man sie im Blick auf den Kontext auch als einen, wenn auch befremdlichen, Euphemismus für das Sterben Jesu lesen können, so erschöpft sie sich darin doch schwerlich.

Dazu verweist Thyen auf die „wegen der Verwendung des prominenten Lexems *paradidonai* {übergeben} ... absichtsvolle Doppeldeutigkeit der Wendung“, die von Hoskyns, Brown, Swetnam¹³⁸⁹ und anderen „wohl treffend beschrieben“ wurde (T744f.):

Denn diese Hingabe des Geistes durch den am Kreuz Erhöhten muß den Leser ja daran erinnern, daß es abgesehen von jenem Geist, der seit der Stunde seiner Taufe auf Jesus geblieben war (1,32), zu dessen Lebzeiten den verheißenen Geist noch nicht gab (*oupō gar ēn to pneuma*). Der sollte vielmehr erst in der Stunde der Verherrlichung Jesu in die Welt kommen (7,39) und in die ganze Wahrheit führen (16,13)...

Dazu erwägt Hoskyns, ob die ungewöhnliche Formulierung von der „Hingabe des Geistes“ nicht einfach nur „noch einmal die Souveränität Jesu und die Freiwilligkeit seines Sterbens“ unterstreicht, sondern¹³⁹⁰

1389 Thyen zitiert Edwin Clement Hoskyns (ed. by F. N. Davey), *The Fourth Gospel*, London, 2. Aufl. 1947, 532, Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, AncB. 29/B, New York 1970, 931, und James Swetnam, *Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel*, Bib 74 (1993), 564ff. Zwei der Autoren werden in den folgenden zwei Anmerkungen wörtlich zitiert.

1390 Thyen zitiert Hoskyns (ebd. 532) mit folgenden von mir oben übersetzten Worten:
 „This is no fantastic exegesis, since vv. 28-30 record the solemn fulfilment of 7,37-39. The thirst of the believers is assuaged by the rivers of living water which flow from the belly of the Lord, the author having already noted that this referred to the giving of the Spirit. The outpouring of the Spirit here recorded must be understood in close connection with the outpouring of the water and the blood (v. 34). The similar association of Spirit

ob der Leser sich nicht vorstellen solle, daß Jesu Mutter und der geliebte Jünger noch unter dem Kreuz stehen, so daß Jesus *ihnen* als den Repräsentanten des Alten wie des Neuen Gottesvolkes sein Haupt zugeneigt und *ihnen* den Geist übergeben habe. Dazu erklärt er: „Dies ist keine phantastische Exegese, denn die V. 28-30 geben die feierliche Erfüllung von 7,37-39 wieder. Der Durst der Gläubigen wird durch die Ströme lebendigen Wassers, die aus dem Leib des Herrn fließen, gestillt, wobei der Verfasser bereits darauf hingewiesen hat, dass es sich um die Gabe des Geistes handelt. Die hier beschriebene Ausgießung des Geistes muss in engem Zusammenhang mit der Ausgießung des Wassers und des Blutes (V. 34) verstanden werden. Die ähnliche Verbindung von Geist und Wasser und Blut in 1Joh 5,8: *„Drei sind es, die Zeugnis geben, der Geist und das Wasser und das Blut; und die drei stimmen überein“*, scheint diese Auslegung nicht nur möglich, sondern notwendig zu machen.“

Swetnam¹³⁹¹ wiederum sieht Thyen zufolge

sehr klar, daß bei Johannes angesichts der Verse 19,30 und 20,22f von einer zweifachen Verleihung des Geistes gesprochen werden muß. Beide seien sie bezogen auf das *paredōken to pneuma* {er gab den Geist hin} des Gekreuzigten: „die den Höhepunkt der Kreuzigung darstellt. Diese Verleihung konstituiert den Geist sozusagen als Jesu ‚Nachfolger‘, während die Verleihung in 20,22 den Geist als Jesu ‚Gegenwart‘ zu konstituieren scheint“. Doch auch wenn Joh 20,22f mit der Sendung der Jünger und ihrer Bevollmächtigung, Sünden zu vergeben oder aber sie zu ‚behalten‘, eine spezifische *Funktion* des Geistes thematisiert (s. u. z. St.), darf man die Passage nicht wie Swetnam als die Verleihung eines spezifischen Amtscharismas exklusiv an die Zwölf verstehen, vielmehr repräsentieren die da um Jesus versammelten Zehn (an der Zwölfzahl fehlen ja Judas und Thomas!) alle potentiellen Jesusjünger auch unter den späteren Lesern des Evangeliums.

and Water and Blood in 1John 5,8, *There are three who bear witness, the Spirit and the water and the blood: and the three agree in one*, seems to make this interpretation not only possible, but necessary“.

1391 Thyen zitiert Swetnam (ebd. 569 und 567) in den folgenden Absätzen mit den von mir oben übersetzten Worten:

„which is the climax of the crucifixion. This bestowal constitutes the Spirit as Jesus ‚successor‘, so to speak, whereas the bestowal in 20,22 seems to constitute the Spirit as Jesus ‚presence‘“,

und:

„However, to deny that the basis for such thinking is present in the Passion account which he has carefully crafted would seem to go against the linguistic evidence. The linguistic evidence is indirect and evocative. This explains, in part at least, the instinctive repugnance the normal person immersed in biblical language has to seeing the climax of the Fourth Gospel in terminology which involves explicit ontology“.

Typisch für Thyen sind einige weitere Überlegungen, die er unter Bezug auf Swetnam im Blick auf christologische Fragen anstellt:

Mit Recht nennt Swetnam die ‚klassische Christologie‘, wonach Jesus als göttliche Person, weil er eine menschliche Natur besaß, zwar sterben muß, doch kraft seiner göttlichen Natur zugleich auch nicht sterben kann, im Blick auf unser Evangelium anachronistisch. Widersprechen müssen wir ihm aber, wenn er dann fortfährt: „Zu leugnen, dass die Grundlage für ein solches Denken in der Passionsgeschichte, die er sorgfältig ausgearbeitet hat, vorhanden ist, würde jedoch den sprachlichen Belegen zuwiderlaufen. Die sprachlichen Belege sind indirekt und anspielungsreich. Dies erklärt, zumindest teilweise, die instinktive Abneigung, die der normale, in die biblische Sprache vertiefte Mensch hat, wenn er den Höhepunkt des vierten Evangeliums in einer Terminologie sieht, die eine explizite Ontologie beinhaltet“. Denn auch eine indirekte und evokative linguistische Evidenz dafür, daß Johannes die allein dem Glauben erschlossene transsubjektive Wahrheit des Wortes Gottes in die Sphäre der von der Ontologie beherrschten intersubjektiven Verifizierbarkeit verlagert hätte, vermögen wir nicht zu erkennen. Weder implizit, geschweige denn *explizit* ist Ontologie in seiner Terminologie involviert. Vielmehr wollen, wie bereits des öfteren gesagt, Fleisch und Geist in dem *Menschen* Jesus Christus jenseits aller Ontologie *asynchytōs* und *atreptōs*, sowie *adiairetōs* und *achōristōs* {unvermischt und unveränderlich, ungetrennt und unteilbar} wahrgenommen sein ...

Nach Ton Veerkamp¹³⁹² deuten die Synoptiker

den Tod des Messias als das Zeichen der Gottverlassenheit des Volkes Gottes: Sein Heiligtum zerstört, seine Stadt vernichtet, sein Land von fremden Mächten in Besitz genommen. Johannes weist diese depressive Darstellung des Markus zurück. Er kennt den Psalm 22 und deutete ihn, als die Soldaten die Kleider Jesu unter sich verteilen: der Messias ist von seinem Volk verlassen. Aber er ist nicht von Gott verlassen.

Johannes lässt den Messias nicht die erste Zeile des Psalms 22 beten: „Mein Gott, mein Gott, warum verlässt du mich?“ Er sagt vielmehr {Vers 28}: „Ich habe Durst.“ Jesus betet einen anderen Psalm. Die Kommentare verweisen alle auf Psalm 69. In V. 22 hören wir: „Sie geben Gift in meine Nahrung, meinen Durst löschen sie mit Essig.“

In seiner [Anm. 540 zur Übersetzung von Johannes 19,28](#) beschreibt Veerkamp auch diesen Psalm wie „das Lied Psalm 22“ als „ein Klagelied jener Kinder Israels, die wegen ihrer Treue zur Sache Gottes verhöhnt, verfolgt und getötet wurden.“

1392 [Dritte Szene: Das Ziel ist erreicht, 19,28-30](#), Abs. 1 und 4-10.2-3.11-18 (Veerkamp 2021, 397-401; 2015, 141 und 2007, 105-108), und [Anm. 540 zur Übersetzung von Johannes 19,28](#) (Veerkamp 2021, 398; 2015, 140).

Nach Vers 29 hören die

Umstehenden ... das Wort „Durst“ und erfüllen die Schrift, indem sie einen Schwamm mit saurem Wein tränken und ihn Jesus reichen, Barrett¹³⁹³ bemerkt zu Recht, dass der Ysopbüschel für die Darreichung des Schwammes nicht geeignet ist. Der Ysop diene dazu, das Blut des Pessachlammes an die Tür zu schmieren, damit der Todesengel an den Häusern der Israeliten vorbeigeht, Exodus 12,21ff. Markus hat diesen Zusammenhang nicht, denn er lässt den Schwamm an einen Rohrstock befestigen (15,36). Johannes habe, so Barrett, die Darstellung des Markus geändert, um Jesus als das wahre Pessachlamm darzustellen. Aber diese Deutung ist schwierig, denn von Blut ist an dieser Stelle nicht die Rede. Ansonsten ist Ysop ein Element im Reinigungsritual (Leviticus 14, Numeri 19, Psalm 51,9). Eine wirklich einleuchtende Erklärung für den Gebrauch des Ysops finden wir nicht.

Um das Dürsten Jesu zu verstehen, muss man nach Veerkamp aber auch an Psalm 42,2-4 denken:

Wie der Hirsch schmachtet nach dem Wasserlauf,
so schmachtet meine Seele nach Dir, Gott.
Meine Seele dürstet nach Gott, nach der Gottheit des Lebens.
Wann darf ich kommen, darf ich gesehen werden vor dem Antlitz Gottes?
Tränen sind mir zum Brot geworden, Tag und Nacht,
weil sie den ganzen Tag sagen: „Wo ist dein Gott?“

Das Dürsten hat im Johannesevangelium wie auch das Hungern eine spezielle Bedeutung. Wir hörten das Wort im Gespräch mit der samaritanischen Frau, Johannes 4,13ff., in der Rede über das Brot vom Himmel in der Synagoge zu Kapernaum, 6,35 und in der Rede Jesu während des Sukkotfestes, 7,37. Der Durst nach Gott erfüllt Jesus ganz. Sein ganzes Leben war nie etwas anderes als Durst nach seinem Gott, dem Gott Israels. Johannes ruft uns beide Psalmen in Erinnerung. Psalm 69 endet so:

Denn Gott wird Zion befreien, Er wird die Städte Judas aufbauen;
Sie werden dort wiederkehren, sie werden sie ererben.
Der Samen Seiner Knechte wird sie als Eigentum haben,
die Seinen Namen lieben, werden dort wohnen.

Der Tod des Messias wird die Befreiung Zions und der Wiederaufbau Judas sein. Deswegen sagt Jesus {Vers 30}, „nachdem er den sauren Wein genommen hatte: *tetelestai*, das Ziel ist erreicht“.

1393 Veerkamp zitiert Charles K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes [KEK], Göttingen 1990, 531.

Dieselbe Form des Wortes *teleō* wird auch schon in Vers 28 verwendet, um die „Erzählung vom Tod des Messias ... mit der Einleitung der Erzählung von der Fußwaschung“ zu verknüpfen,

und zwar mit den Worten *eidōs*, im Bewusstsein, und dem Wort *telos*, Ziel. Die Solidarität mit den Schülern kam ans Ziel, hier wird erzählt, wie das Ziel erreicht wurde. Dazu verwendet Johannes das zum Wort *telos* gehörende Verb *telein*, und zwar im Perfekt-passiv, *tetelestai*. Der Tod des Messias ist bei Johannes ein vollkommen bewusster Prozess. Durch den Tod wird das Ziel der Solidarität verwirklicht. Die Verwirklichung des Ziels ist die Übergabe der Inspiration.

Alles sei getan, was getan werden musste, alles sei „vollbracht“, wie das Perfekt *tetelestai* meistens übersetzt wird. Die Stunde, in der der Messias dorthin geht, woher er gekommen war, zu seinem Gott, der der Gott Israels ist, ist die Stunde der Einheit mit Gott, nicht die Stunde der Gottverlassenheit.

Zur Begründung seiner Auffassung, dass der Satz „Es ist vollbracht“ noch besser mit „Das Ziel ist erreicht“ übersetzt werden sollte, beschäftigt sich Veerkamp eingehend mit den drei von Johannes verwendeten Verben für „vollenden“: *teleioun*, *telein* und *teleutan*. Das Letztere (Anm. 543) heißt: „durch den Tod vollenden“, und Johannes gebraucht es nur ein einziges Mal im „Partizip Perfekt *teteleutēkotos*“ für den verstorbenen Lazarus als den „Vollendeten“ (11,39). Hier in der Szene am Kreuz soll genau das von Jesus „nicht gesagt werden.“ Aber die beiden anderen Verben tauchen gemeinsam in Johannes 19,28 auf, und zwar

teleioun und *telein*. Das erste Verb wird hauptsächlich mit dem Wort *ergon*, Werk, gebraucht [wird], 4,34; 5,36; 17,4. Es bedeutet dann: „ein Werk vollenden, vollbringen“. In 17,23 ist etwas Ähnliches suggeriert; die Einheit der Schüler ist das Werk, das vollbracht werden muss. *Telein* bedeutet: „das Ziel erreichen“; das zugehörige Substantiv *telos* bedeutet „Ziel“. *Telein* weist auf den Endpunkt einer Bewegung hin, *teleioun* auf die Vollendung einer Aufgabe. In 19,28 kommen beide Verben vor, *telein* und *teleioun* (die Schrift erfüllen). In 19,28 und in 19,30 verwendet Johannes das Verb *telein*. Hier wird ein Verb reserviert, um das Einmalige wiederzugeben, das am Kreuz geschieht.

Das Perfekt deutet bei Johannes immer Endgültiges, Definitives, an. Jesus hat im Moment seines Todes das Ziel erreicht, das der VATER ihm vorgegeben hat. Die Übersetzung: „Es ist vollbracht“ – geheiligt durch die Tradition und durch die Musik aus Bachs Johannespassion – ist impliziert in dem, was das Perfekt *tetelestai* sagen will. Im Vollbringen (*teleioun*) des Werkes, das der VATER ihm aufgegeben hat, ist das politische Lebensziel Jesu erreicht (*telein*). Deswegen schreibt Johannes nicht *teleiōtai*, „es ist vollbracht“, sondern *tetelestai*, „das Ziel ist erreicht“.

Um diesen Augenblick ging es. Der Messias erreicht das Ziel, das der Psalm 69 angibt: die Befreiung Zions. Der Tod ist nicht das Ende oder die Vollendung Jesu, dieser Tod ist das Ende Roms. Durch Jesu Tod wird „der Führer dieser Weltordnung hinausgeworfen“, 12,31. Jesus hat in und durch diesen Tod hindurch Zukunft, denn sein Tod heißt, dass er seine Inspiration über- und weitergibt. Diese Inspiration wird dafür Sorge tragen, dass von Jesus als Messias (Christus) durch die Jahrtausende hindurch die Rede sein wird und die Menschen in seinem Namen und durch diese Inspiration „Werke tun“, die „größer“ als Jesu Werke sein werden, 14,12. Rom hat aber keine Zukunft mehr.

Das sagt und hofft Johannes.

Im letzten Satz von Vers 30 heißt es zu Beginn: „Jesus neigte seinen Kopf (*klinas tēn kephalēn*)“. Dazu beschränkt sich Veerkamp auf folgende Bemerkung:

Der Ausdruck kommt in der griechischen Fassung der Schrift nicht vor; in den messianischen Schriften begegnet er nur in Matthäus 8,20 und der Parallelstelle in Lukas 9,58: „Die Füchse haben Höhlen, die Vögel Nester, aber der MENSCH hat nichts, wo er sein Haupt hinneigen kann (*tēn kephalēn klinē*).“ Der Ausdruck muss also nicht sterben bedeuten.

Sehr viel ausführlicher konzentriert sich Veerkamp auf die Auslegung der letzten drei Worte in Vers 30: *paredōken to pneuma*, von ihm mit „er übergab die Inspiration“ übersetzt:

Für den finalen Lebensakt Jesu verwendet Johannes den Ausdruck „die Inspiration (*to pneuma*) ausliefern bzw. übergeben (*paradidonai*)“. Nach allem, was wir über das *pneuma*, die Inspiration, gerade bei Johannes gelernt haben, müssen wir diesen Ausdruck aus dem Gesamtzusammenhang erklären.

Matthäus hat „die Inspiration entlassen“ (*aphienai to pneuma*), Markus „entgeisten“ oder „exspirieren“ (*ekpneuein*).¹³⁹⁴ Lukas übernimmt das ungebräuchliche Wort des Markus und erklärt es mit einem Psalmzitat, 31,6.¹³⁹⁵ Offenbar hat es Schwierigkeiten bereitet, hier das richtige Wort zu finden. Was hier geschieht, ist für alle Evangelisten mehr als sterben. Das Verb, das Johannes ver-

1394 Die Übersetzung von *ekpnein* in Markus 15,37 mit „entgeisten“ geht zurück auf Ton Veerkamp, Vom ersten Tag nach jenem Sabbat. Der Epilog des Markusevangeliums: 15,33-16,8. In: Texte & Kontexte 13 (1982), 5-34, hier 16:

Durch dieses ungewöhnliche Wort will Markus das Sterben Jesu als Negation seiner „Begeistung“ nach der Taufe darstellen. Der Geist – der heilige Geist! – wird von ihm weggenommen. Die Übersetzung: „er gab den Geist auf“ ist daher nicht gut. Es handelt sich nicht um einen etwas gehobenen Ausdruck für „sterben“, sondern um die theologische Tragweite dieses Sterbens. Deshalb der Vorschlag, hier „entgeisten“ zu sagen, um so auf das völlig ungewöhnliche Wort aufmerksam zu machen.

1395 Veerkamp weist aber darauf hin (Anm. 544), dass dort „meinen Geist deiner Hand zuordnen (*paqad*)‘ gerade nicht sterben“ bedeutet.

wendet, *paradidonai*, bedeutete bis zu dieser Stelle ein politisches bzw. polizeiliches *Ausliefern*. Der *paradidous* par excellence ist Judas Iskariot. Was Jesus mit seinem Sterben tut, muss sowohl mit seiner Ankündigung, die Inspiration als Anwalt zu senden, als auch mit der Auslieferung an die Römer in Zusammenhang gebracht werden. Er tut genau das Gegenteil von dem, was Judas Iskariot und die politische Führung der Judäer bezwecken: die Eliminierung des Messias. Indem Jesus stirbt, wird seine Inspiration wirksam, werden seine Schüler „inspiriert“. Als inspirierte Menschen werden sie die Befreiung von Rom – genau das Gegenteil vom *Ausliefern an Rom* – bewirken. Dieser Tod ist das „Weggehen“ des Messias, 16,7, und genau dies ist die Bedingung für die Inspiration.

Abschließend geht Veerkamp auf den „Ausdruck ‚den Geist aufgeben‘“ ein, „der in der alltäglichen Sprache verwendet wird“ und „aus einer oberflächlichen Auslegung von Johannes 19,30“ stammt (Anm. 545): „So kann man von einem Automotor sagen: ‚Er hat seinen Geist aufgegeben.‘“ Ernsthaft schreibt Veerkamp:

„Den Geist (über)geben“ ist *auch* sterben, aber zugleich viel mehr als *sterben*. Wir müssen warten bis zur Besprechung von 20,22, wo das „Übergeben der Inspiration“ (*paradidonai to pneuma*) als die eine, das „Nehmen der Inspiration“ (*lambanein ton pneuma*) als die andere Seite *einer* Wirklichkeit sichtbar wird. Wir werden das in der folgenden Szene noch deutlicher sehen.

Johannes 19,31-37: An Jesus wird kein Bein gebrochen, aber ein Lanzenstich durchbohrt ihn, so dass Blut und Wasser herauskommt, was der treue Zeuge bezeugt

19,31 Weil es aber Rüsttag war
und die Leichname nicht am Kreuz bleiben sollten den Sabbat über
– denn dieser Sabbat war ein hoher Festtag –,
baten die Juden Pilatus,
dass ihnen die Beine gebrochen und sie abgenommen würden.

19,32 Da kamen die Soldaten
und brachen dem ersten die Beine
und auch dem andern, der mit ihm gekreuzigt war.

19,33 Als sie aber zu Jesus kamen und sahen,
dass er schon gestorben war,
brachen sie ihm die Beine nicht;

19,34 sondern einer der Soldaten
stieß mit einer Lanze in seine Seite,
und sogleich kam Blut und Wasser heraus.

19,35 Und der das gesehen hat, der hat es bezeugt,
und sein Zeugnis ist wahr,

und er weiß, dass er die Wahrheit sagt,
damit auch ihr glaubt.

19,36 Denn das ist geschehen,
damit die Schrift erfüllt würde:
„Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen.“

19,37 Und ein anderes Schriftwort sagt (Sacharja 12,10):
„Sie werden auf den sehen, den sie durchbohrt haben.“

[29. Januar 2022] Auch in der Darstellung dessen, was dem Tod Jesu folgt, fährt Johannes Klaus Wengst zufolge (W534) damit fort,

die herausragende Bedeutung des Todes Jesu seiner Leser- und Hörerschaft vor Augen zu führen. Die drei miteinander Gekreuzigten erfahren nun eine unterschiedliche Behandlung. Sie sind jedoch am Beginn dieser Szene gemeinsam im Blick „der führenden Juden“, die erneut bei Pilatus vorstellig werden.

Es werden erneut „die Oberpriester“ sein, die es nach Vers 31 nicht wollen, „dass die Leichen der Gekreuzigten hängen bleiben“, da nach 5. Mose 21,22f. „ein zum Tode Verurteilter und Hingerichteter und dann Aufgehängter nicht über Nacht hängen bleiben, sondern noch am selben Tag beigesetzt werden“ soll:

Bei Josephus wird diese Vorschrift so aufgenommen: „Wer Gott gelästert hat, soll gesteinigt und dann den Tag über aufgehängt sowie ehrlos und unbestattet beigesetzt werden“ (Ant 4, 202 {vgl. [Ant. 4,8,6](#) nach H. Clementz}). An anderer Stelle merkt er an, dass „die Juden so sehr um die Beisetzung besorgt sind, dass sie sogar die zum Tod verurteilten Gekreuzigten vor Sonnenuntergang herunternehmen und beisetzen“ (Bell 4, 317 {vgl. [Bell. 4,5,2](#) nach H. Clementz}). Das Problem im Falle Jesu und der mit ihm Gekreuzigten besteht nun darin, dass diese Hinrichtungen in römischer Verantwortung erfolgten und die Verfügungsmacht über die Hingerichteten daher bei Pilatus liegt. Übliche römische Praxis war es jedoch, Gekreuzigte hängen zu lassen, sodass sich aasfressende Vögel über sie hermachten.

Nach Philon, wie er in seinem Werk [In Flaccum](#) 83 berichtet (engl. Übersetzung: [Flaccus](#)), gab es aber Ausnahmen von dieser Regel, weil ein besonderer Feiertag bevorstand, etwa „der Geburtstag des Kaisers“. Aus solchen Anlässen wurden

„einige von den Gekreuzigten... abgenommen und ihren Verwandten übergeben..., um eines Grabes gewürdigt zu werden und so das dem Brauch Gemäße zu erlangen. Denn auch die Toten müssen von den Geburtstagen des Kaisers Nutzen haben und zugleich muss die Würde des Festes gewahrt werden“.

Das ist nach Wengst (W534f.)

der Hintergrund dafür, dass Johannes am Beginn des Abschnitts den anstehenden Sabbat als einen großen Feiertag betont: Dieser Sabbat fällt mit dem

ersten Festtag von Pessach zusammen. Innerjüdisch würde es im Blick auf Dtn 21,22f. natürlich keine Rolle spielen, welcher Tag ansteht. Aber gegenüber Pilatus bedarf es einer besonderen Argumentation. Die Situation ist also so vorgestellt, dass die jüdischen Vertreter Pilatus auf die besondere Koinzidenz von Sabbat und erstem Feiertag von Pessach hinweisen und ihn bitten, durch Abnahme der Gekreuzigten darauf Rücksicht zu nehmen.

Zugleich setzt Johannes voraus (W535), dass sein Publikum über das Mittel des *crurifragium* Bescheid weiß, um „das Verfahren der Hinrichtung zu beschleunigen“, nämlich dass den „Gekreuzigten ... die Schenkel zerschlagen werden“:

In der erzählten Situation wird erwartet, dass durch das Zerschlagen der Beine bei den Gekreuzigten der Tod zeitig genug eintritt, um ihre Leichen noch vor Ende des Tages wegschaffen zu können.

Dieses Mal hat „die Intervention der jüdischen Vertreter bei Pilatus ... Erfolg“, wie aus Vers 32 hervorgeht: „Die Soldaten gingen nun hin und zerschlugen dem ersten die Schenkel, auch dem anderen mit ihm Gekreuzigten.“ Da aber „Jesus bereits gestorben ist“, muss das in seinem Fall nicht mehr geschehen (Vers 33): „Als sie aber zu Jesus kamen, zerschlugen sie ihm, wie sie sahen, dass er schon tot war, die Schenkel nicht.“ Da aber der „Augenschein ... täuschen“ kann (Vers 34), „prüft ein Soldat, ob Jesus tatsächlich tot ist: ‚Vielmehr stieß ihn einer der Soldaten die Lanze in die Seite.‘“ In seiner [Biographie von Kleomenes](#) erzählt Plutarch

von einer Situation, in der eine solche Prüfung auf analoge Weise durchgeführt wurde. Gegen Ende seiner Darstellung des Lebens des Kleomenes berichtet er von einem kollektiven Selbstmord einer Gruppe von Spartanern in Alexandria. Von demjenigen, der sich als letzter umbringen sollte, heißt es, dass er, „während sie schon alle dalagen“, sie durchging „und im Vorbeigehen jeden einzeln mit dem Kurzschwert berührte und so prüfte, ob einer etwa noch unbemerkt am Leben sei. Als er nun auch den Kleomenes beim Knöchel anstieß und sah, dass er das Gesicht verzog [...]“. Der Stich mit der Lanze in die Seite Jesu dient also der Vergewisserung dessen, dass er tatsächlich schon gestorben ist, und soll nicht seinerseits den – eventuell noch nicht eingetretenen – Tod herbeiführen. Hätte Jesus noch Lebenszeichen gezeigt, wäre auch an ihm das *crurifragium* vorzunehmen gewesen.

Der Lanzenstich (W536) bestätigt „für die Soldaten, was sie schon gesehen zu haben meinten..., dass nämlich Jesus tot ist“, so dass sie ihm nicht die Beine brechen, zugleich aber hat er „noch eine weitere Folge, die für Johannes bedeutungsvoll ist: ‚Und sogleich kam Blut und Wasser heraus.‘“ Dazu betont Wengst nochmals (Anm. 392), dass dies „nicht als Beleg für den tatsächlich erfolgten Tod anzusehen“ ist, denn der

Beleg dafür ist schon implizit mit der Erzählung des Stiches gegeben worden: Wer noch lebt und gestochen wird, empfindet Schmerz und wird den auch

zeigen. Wer darauf nicht mehr reagiert, ist tot. Das ist hier als selbstverständlich vorausgesetzt.

Dass (W536) „bei einer Verletzung Blut und Wasser austreten“, ist „nach antik-jüdischer Vorstellung“ selbstverständlich zu erwarten; es ist nur deshalb „des Erzählens wert“, weil Johannes damit mehr verbindet:

In 6,53-58 hatte Jesus vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes gesprochen. Das ließ sich so verstehen, dass die Gemeinde in der Feier der Eucharistie vom Tode Jesu „zehrt“. Sie hat ihr Leben von ihm im Zuspruch der Vergebung – wie es dann in 1. Joh 1,7 formuliert wird: „[...] und das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von jeder Sünde“. In 7,38 hatte Jesus angekündigt, dass von seinem Leib Ströme lebendigen Wassers fließen werden, was Johannes als die kommende Gabe der Geisteskraft interpretierte. Diese Aussagen des Evangeliums verdichten sich in dem jetzt gezeichneten Bild, sodass mit Barrett¹³⁹⁶ gesagt werden kann: „Höchstwahrscheinlich sah Joh(annes) dann in dem Austreten von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Christi ein Symbol für die Tatsache, daß von dem Gekreuzigten jene lebendigen Ströme ausgingen, durch welche die Kirche lebt.“ Darin sind auch eingeschlossen und in zweiter Linie mit im Blick Taufe (vgl. 3,5) und Eucharistie.

Es ist diese symbolische Bedeutung von Blut und Wasser, auf die Johannes in Vers 35 „eine Aussage und eine Zielangabe“ formuliert (W536f.):

„Und der es gesehen hat, hat es bezeugt [...], damit auch ihr glaubt.“ Für das bloße Faktum, dass Blut und Wasser aus der Wunde austraten, bedarf es keines Zeugen. Das ist ja das ganz und gar zu Erwartende. Auf dieser Ebene wäre Zeugenschaft erforderlich, hätte es sich anders verhalten. Ginge es bloß um das Bezeugen dieses Faktums, wäre die Zielangabe seltsam: „damit auch ihr glaubt“. Dass Blut und Wasser austreten, ist keine Frage des Glaubens. ... Der Zeuge, der gesehen hat, ist selbst ein Glaubender; im Zeugnis gibt er seine „Sicht“ wieder. Dass er ein Glaubender ist, zeigt sich auch daran, dass es in der Zielangabe heißt: „damit *auch* ihr glaubt“.

Mit den Bemühungen (W537), „diesen Zeugen zu identifizieren“, beschäftigt sich Wengst nur am Rande. Er will es ernst nehmen,

dass Johannes das Subjekt des Sehens und Bezeugens nicht benennt; er lässt es sozusagen noch anonym sein als den „Schüler, den Jesus liebte“. Wer hier Zeugnis ablegt, ist – wie im ganzen Evangelium – der Autor. Wie in 20,31 gibt er hier das Ziel seines Bezeugens an. Wie dort spricht er auch hier nicht in der ersten Person. Er formuliert hier so, dass er exemplarisch für die Glauben-

1396 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 534.

den spricht. Was er „gesehen“ hat – nämlich seine „Sicht“ des gekreuzigten Jesus –, sollen sie sich zu eigen machen und damit ihrerseits Zeugen werden.

Zwischen der bisher besprochenen „Aussage und Zielangabe“ stehen eingeklammert noch zwei weitere Sätze, in denen „Johannes ‚die Wahrheit‘, die Zuverlässigkeit dieses Zeugnisses“, unterstreicht:

Ihr erster Satz beteuert: „Und sein Zeugnis ist verlässlich.“ Im Blick auf das bloße Faktum gibt es weder etwas zu deuteln noch irgendetwas auszusagen; es ist von schlichter Einfachheit – um nicht zu sagen: Banalität. Ob das Zeugnis von Jesu Tod verlässlich, ob es „wahr“ ist, wird von der Erfahrung derer zu beantworten sein, die sich darauf einlassen und es in ihrem Leben erproben, dass von seinem Tod Lebensströme ausgehen. Der zweite Satz der Parenthese stellt die Gewissheit, die Selbstgewissheit des Zeugen hinsichtlich dessen heraus, was er sagt: „Und jener weiß, dass er die Wahrheit sagt.“ Er weiß es, weil er die im Zeugnis vermittelte Sicht des gekreuzigten Jesus selbst schon erprobt hat.

Mit zwei Schriftziten (W538) blickt Johannes in den Versen 36 und 37 auf „das zuvor erzählte Geschehen“ zurück:

Wie Johannes beim Verteilen und Verlosen der Kleidung Jesu und bei dessen Aussage, er habe Durst, auf die Schrift hinwies, so tut er es jetzt auch bei dem, was unmittelbar nach Jesu Tod mit seinem Leichnam geschieht bzw. nicht geschieht. Auch das erfolgt nicht losgelöst vom Willen Gottes. Dabei klingt im ersten Zitat noch eine spezifische Aussage an, die in Verbindung mit vorangehenden Stellen des Evangeliums steht. Es knüpft an den Bericht darüber an, dass Jesus die Schenkel nicht zerbrochen wurden: „Das nämlich geschah, so dass die Schrift ausgeführt wurde: *Kein Knochen von ihm darf zerbrochen werden.*“ Ex 12,46 heißt es von dem im Haus zu verzehrenden Pessachlamm, dass nichts von seinem Fleisch hinausgetragen werden darf. Daran schließt sich die weitere Mahnung an: „*Und keinen Knochen an ihm dürft ihr zerbrechen*“ (vgl. Num 9,12). Die Entsprechung Jesu zum Pessachlamm wurde schon durch die Zeitangabe in V. 14 vorbereitet. Von hier aus führt ein Bogen zurück auf das Täuferwort von 1,29 über Jesus als „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“.

Ein weiterer Bogen wird nach Wengst in diesem Zusammenhang von der Befreiungserfahrung Israels her zur Öffnung des Glaubens der Völker an den Gott Israels gespannt:

Dem Pessachlamm, das Israel einst Schutz bot und ihm Befreiung aus dem Sklavenhaus erwirkte, dessen sich die Judenheit in der Pessachfeier im Lobpreis Gottes erinnert, entspricht Jesus als „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“ – und das damit so wirkt, dass Menschen aus den Völkern durch es den Weg zum Gott Israels fanden und finden.

Wengst wendet sich aber dagegen (Anm. 400), dass in „der Auslegung ... oft an die Stelle der Entsprechung nur allzu leicht die Ablösung“ tritt, wenn zum Beispiel Bultmann¹³⁹⁷ sagt: „Das Ende des jüdischen Kultes bzw. die Nichtigkeit seines ferneren Vollzuges ist damit behauptet“, und schon Luther¹³⁹⁸ betont:

„[...] in Christus hört das alte Passah auf [...]. Wenn die Weissagung erfüllt ist, so ists aus, gilt nicht mehr und ist nicht mehr weiter für Weissagung zu halten. [...] So halten die Juden noch jetzt ihr Passahlamm, aber es ist Götzendienst und Lüge; denn was von dem Passahlamm geweissagt ist, ist jetzt vollbracht“. Die Vorstellung, an Jesus als Messias glaubende Jüdinnen und Juden im 1. Jh. hätten die Feste ihres Volkes für überholt angesehen und nicht mehr an ihnen teilgenommen, ist pure Rückprojektion aus späterer Zeit, als die Abgrenzung so scharf geworden war, dass sie gezwungen wurden, ihre jüdische Identität aufzugeben, wollten sie in der – dominant nichtjüdisch gewordenen – Kirche bleiben.

Das zweite Zitat in Vers 37 bezieht sich auf den Lanzenstich (W538f.):

„Und wiederum eine andere Schriftstelle lautet: *Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben.*“ Johannes bezieht sich hier auf Sach 12,10. Dort heißt es nach dem hebräischen Text in Gottesrede: „*Und sie werden auf mich schauen, den sie durchbohrt haben.*“ Dieses Zitat leistet dasselbe wie die anderen Schriftzitate im Evangelium, gerade und besonders auch in der Passionsgeschichte: Es bringt das erzählte Geschehen mit Gott in Verbindung. Das hier Berichtete, der Lanzenstich in Jesu Seite, wird damit als von Gott in Dienst genommen qualifiziert und sozusagen seiner Autonomie beraubt. Diese Absicht zeigt sich auch in dem im Hauptsatz des Zitats gebotenen Verb für „sehen“ (*ópsontai*; in der Septuaginta steht *epiblépsontai* = „blicken auf“). Wo Johannes es, bezogen auf Jesus als Objekt, im Evangelium gebraucht, geht es nicht um ein bloßes Hinblicken, sondern um ein Sehen Jesu, dass zugleich damit Gott als den in ihm und durch ihn Wirkenden wahrnimmt.

An Beispielen für dieses besondere Sehen Jesu führt Wengst (Anm. 402) die Stellen „1,46.50f.; 11,40; 14,7-9; 20,18.20.25“ an. Das (W539) „Objekt des Sehens“ nennt Johannes „im Zitat nicht – wie das im masoretischen Text der hebräischen Bibel der Fall ist – in der ersten Person, sondern in der dritten“, denn er will ja „von Jesus als dem ‚Durchbohrten‘ reden“:

Die erzählte Ebene vom Lanzenstich wird vom Zitat gleichsam überblendet, in dem Gott der Durchbohrte ist. Damit bringt das Zitat ein, dass Gott den Tod

1397 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 525. Auf ein weiteres Bultmann-Zitat verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1398 Wengst zitiert D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 5: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien, hg. von Erwin Mühlhaupt, Göttingen 1950, 105.

Jesu auf sich zieht. Weil es aber Gott ist, der das tut, ein Gott des Lebens, wird damit zugleich über die erzählte Situation hinausgeblickt und angedeutet, dass der Tod und das noch zu berichtende Begräbnis nicht das Letzte sind, was über diesen Gekreuzigten gesagt werden kann.

Da die griechische Septuaginta (Anm. 401) in ihrer Übersetzung des hebräischen Textes von Sacharja 12,10 darauf verzichtet, von Gott als dem „Durchbohrten“ zu reden, hält es Wengst für naheliegend, „dass er selbst den hebräischen Text übersetzt“ und ihn auf seine Weise in den neuen Zusammenhang eingepasst hat.

Zu Vers 31 fügt Hartwig Thyen (T746) dem, was Wengst über das „Zerschmettern“ der Schenkel der Gekreuzigten sagt, nichts Wesentliches hinzu. Die (T747) „ganze Szene“, die in den Versen 32 bis 37 folgt, ist in seinen Augen ebenso

wie die Episode mit Jesu Vermächtnis an seine Mutter und an den Jünger, den er liebte, ... fiktional und hochsymbolisch. Wie jene hat sie keine unmittelbare Analogie in den synoptischen Prätexten. ... Der Umstand, daß Jesus die Beine nicht zerschlagen wurden, wird ebenso wie der Lanzenstich in seine Seite ... als die Erfüllung konkreter und ausdrücklich zitierter Schriftstellen gedeutet ...

Wie Wengst bezieht auch Thyen das „erste der Zitate“ in Vers 36: „Kein Bein soll ihm gebrochen werden“ hauptsächlich auf „Ex 12,10.46 (vgl. Num 9,12)“, obwohl

darüberhinaus möglicherweise noch das Psalmwort mit anklingen mag, das über den Gerechten sagt, auch wenn er viel leiden müsse, rette ihn daraus doch der Herr, „der alle seine Gebeine behütet, daß keines von ihnen zerbrochen wird“ (*kyrios phylassei panta ta osta autōn, hen ex autōn ou syntribēsetai*: Ps 34,20f). Jedenfalls sollte man aber zwischen Ex 12,46 und Ps 34,20f keine Alternative konstruieren. Denn in der jüdischen Art der Bibellektüre, in der Johannes zu Hause ist, werden derartige Stellen stets aufeinander bezogen. Für Johannes ist Jesus gerade als der leidende Gerechte, als Gottes Knecht und Sohn, von dem es bei Jesaja heißt: *idou synēsei ho pais mou kai hypsōthēsetai kai doxasthēsetai sphodra* {Siehe, meinem Knecht wird's gelingen, er wird erhöht und sehr hoch erhaben sein} (52,13), das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt... Wie einst in Ägypten das Blut des Lammes dem Todesengel die Tür zu den Kindern Israels verschlossen hatte, so verschließt ihm nun das vergossene Blut Jesu den Zutritt zu allen, die an ihn glauben, und eröffnet ihnen den Weg zum Vater und den Einzug des Vaters und des Sohnes bei ihnen.

Ebenso, wie auf diese Weise „das Exoduszitat nicht als isolierter ‚Schriftbeweis‘ verstanden sein will, sondern vom Leser fordert, das Geschehen in der Stunde des Todes Jesu im Lichte der gesamten Stiftung, Geschichte und Praxis des Passafestes wahrzunehmen“, muss nach Thyen dann auch das „zweite Schriftzitat“ in Vers 37, „das nun auf den Lanzenstich in die Seite Jesu bezogen ist: *opsontai eis hon exekentēsan* {sie werden auf den sehen, den sie durchbohrt haben}“ aus „dem Sacharja-

buch (12,10) ... als intertextuelles Spiel mit seinem Kontext (Sach 12f) begriffen werden“, denn hier erfüllt (T748)

sich symbolisch Sacharjas Weissagung von Jerusalems Bedrängnis und Erlösung: „An jenem Tage werde ich ... alle Völker vernichten, die gegen Jerusalem heraufgezogen sind. Aber über das Haus David und die Bewohner Jerusalems werde ich einen Geist der Erbarmung und des Gebets ausgießen, und sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben; ihn werden sie betrauern, wie man trauert um den einzigen Sohn, und bitter werden sie um ihn klagen, wie man klagt um den Erstgeborenen. ... An jenem Tage wird ein Quell sich öffnen für das Haus David und die Bewohner Jerusalems gegen Sünde und Befleckung“ (Sach 12,9f u. 13,1). Im hebräischen Text von Sach 12,10 erklärt JHWH in der Gottesrede: „Sie werden auf *mich* schauen, den sie durchbohrt haben“ (*wəhibijtu ʾelaj ʾeth ʾascher-daqaru* – LXX: *kai epiblepsontai pros me anth' hōn katōrchēsanto*). Johannes dürfte diese Textgestalt gekannt haben. In der Person seines gekreuzigten Sohnes ist der *egō eimi* {ICH BIN} der Durchbohrte. Zugleich mit Sacharjas Weissagung erfüllt sich hier auch noch Jesu eigenes Wort an die Juden, von denen daraufhin viele von ihnen an ihn glaubten (8,30): „Wenn ihr den Sohn des Menschen erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich (es) bin“ (*tote gnōsesthe hoti egō eimi*: 8,28; s. o. z. St.).

Erst nach der Beschäftigung mit den Schriftziten wendet sich Thyen ausführlich der symbolischen Bedeutung von Vers 34b und seiner Deutung in Vers 35 zu:

„Und sogleich strömten Blut und Wasser hervor. Und der das gesehen hat, der hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Ja, *jener* weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr *an dem Glauben festhaltet*“.

Mit der letzteren Übersetzung entscheidet sich Thyen an Stelle der von der Mehrheit der Handschriften bezeugten Lesart *pisteusēte* {damit ihr glaubt bzw. zum Glauben kommt} für „die schwierigere Lesart {*pisteuēte*}, die aber zugleich einen Grundzug unseres Evangeliums markiert, nämlich das Festhalten und *Bleiben* am und im Glauben, daß Jesus der messianische Gottessohn ist“.

Außerdem versucht Thyen zu begründen, dass derjenige, der das Hervorströmen von Blut und Wasser gesehen hat und bezeugt, der Lanzenstecher selbst sein muss:

In dem Sacharjateext ist der Sache nach deutlich von Umkehr und Reue die Rede: Vom Geist der Erbarmung und des Gebets erfaßt, werden Mörder umkehren und den, den sie durchbohrt haben, wie einen einzigen Sohn betrauern. Da das Sacharja-Zitat den Lanzenstich und seine Folgen deuten soll, kann derjenige, der das gesehen und bezeugt hat, nur der Soldat sein, der den Lanzenstich ausführte, keinesfalls aber der geliebte Jünger. Denn das Zitat fordert, daß diejenigen, die ihn durchbohrt haben, mit denen identisch sind, die jetzt, erfaßt vom Geist des Erbarmens, auf ihn schauen...

Zwar will Thyen (T749) nicht wie Sabbe¹³⁹⁹ „die markinische Szene“ vom Hauptmann unter dem Kreuz als „Quelle von Joh 19,33-37 ... im Sinne der älteren Literarkritik“ betrachten, sieht diese aber dennoch als den entscheidenden Prätext, mit dem Johannes hier intertextuell spielt. Dadurch verliert allerdings der geliebte Jünger durchaus nicht seinen Platz in diesem Vers und unter dem Kreuz, denn „die Wendung *ekeinos oiden* {jener weiß}“ ist

nicht einfach ein emphatischer Rückverweis auf den *heōrakōs* {der das gesehen hat}, sondern bei dem ‚Wissenden‘ und bei dem ‚Sehenden‘ muß es sich um zwei verschiedene Personen handeln [vgl. Sabbe 49]. Diesen durch *ekeinos* {jener} markierten Subjektwechsel innerhalb von V. 35 haben bereits die griechischen Kirchenväter deutlich wahrgenommen. Und in diesem Sinne fragt Bultmann [526] denn auch treffend: „Wer ist der *ekeinos*? Der Augenzeuge selbst kann es ja nicht sein, sondern nur ein Anderer, der in der Lage ist, für die Wahrheit des Zeugnisses zu bürgen“. Wenn Bultmann dann jedoch fortfährt: „Dann aber kann doch nur Jesus selbst gemeint sein“, so ist ihm zu widersprechen, denn nicht der tote Jesus, sondern nur der von ihm soeben autorisierte geliebte Jünger und Evangelist kann der um die Wahrheit des Zeugnisses des Soldaten Wissende sein. Bestätigt wird das durch 21,24, wo der geliebte Jünger als der fiktionale Evangelist in seine einladenden Worte: *kai oidamen hoti alēthēs autou hē martyria estin*, das Zeugnis des Soldaten von 19,35 erkennbar mithineinnimmt. Darum hegen wir mit Sabbe keinen Zweifel daran, daß der wissende Andere nur der geliebte Jünger sein kann. Wie auch sonst im Evangelium behält er sein Wissen jedoch für sich, bis er es als der, „der dies geschrieben hat“, in seinem Evangelium öffentlich bezeugen wird, „damit auch ihr (so wie dieser Zeuge unter dem Kreuz) glaubt. Die Notwendigkeit, zwischen dem *heōrakōs* und dem *ekeinos* zu unterscheiden, wird auch aus der fundamentalen Bedeutung des biblischen Zeugenrechts von Dtn 19,15 für unser Evangelium klar. Selbst Jesu eigenes Zeugnis verlöre seine Wahrheit, wenn er nur für sich selbst zeugte (5,31; 8,16f u.ö.). Weil es stets des übereinstimmenden Zeugnisses zumindest zweier Zeugen bedarf, wird auch Joh 19,35 die Wahrheit des Zeugnisses des Einen erst durch den Anderen verbürgt. Diese Deutung bewahrt endlich auch das Rätsel um den geliebten Jünger, der im gesamten Corpus des Evangeliums nie als der öffentliche Zeuge seines Herrn hervortritt. Dieses ihm bestimmte Zeugenamt tritt er erst im Epilog (Joh 21) an; und zwar zunächst noch innerhalb der Erzählung dem engeren Jüngerkreis gegenüber (21,7) und am Ende vor aller Welt durch sein geschriebenes Evangelium (21,24).

1399 Thyen zitiert Maurits Sabbe, *The Johannine Account of the Death of Jesus and Its Synoptic Parallels* (Jn 19,16b-42), ETL 70, Leuven 1994, 43ff. Auf ein weiteres Zitat von Sabbe verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Das Hervorströmen des Wassers aus dem Leib Jesu betrachtet Thyen als die Erfüllung von Johannes 7,37-39:

Wir haben oben zu 7,37f eingehend begründet, daß Jesu Einladung an alle Durstigen so zu gliedern ist: „Wenn einen dürstet, so komme er zu mir. / Und es trinke, wer an mich glaubt. / Wie die Schrift sagt: Aus seinen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers entspringen“. Die Schrift verheißt danach also, daß aus *seinem* Leib – nämlich aus dem Leib Jesu und nicht etwa aus den Leibern der Glaubenden – Ströme lebendigen Wassers hervorgehen sollen. Zugleich hatte der Erzähler diese Wasserströme dann als Symbol des österlichen Geistes identifiziert und dessen Ausgießung in die Stunde der Verherrlichung Jesu datiert (7,39).

Damit geht (T750), wie Bultmann [229] treffend urteilt, eine „deutliche Bezugnahme auf eschatologische Weissagungen“ wie Jesaja 12,3; Hesekiel 47,1ff.; Joel 4,18; Sacharja 13,1 und 14,8 einher, die Thyen zufolge

das heilszeitliche Entspringen eines unversiegligen Quells lebendigen Wassers aus dem Tempel oder aus Jerusalem verheißen. ... Weil die in der kritischen Forschung ‚Deutero-Sacharja‘ genannten Kapitel Sach 9-14 schon früh zur prophetischen Haphtara des Laubhüttenfestes geworden sind ..., und weil innerhalb der erzählten Welt unseres Evangeliums Jesu Verheißung, daß aus seinem Leibe Ströme lebendigen Wassers entspringen werden, mit der Szene vom Lanzenstich und dem Hervorströmen von Blut und Wasser aus seiner durchbohrten Seite, für das eigens ein Augenzeuge aufgeboten wird (19,33-37), ihre förmliche Erfüllung erfährt, haben wir oben als die primäre Quelle der in 7,37 zitierten ‚Schrift‘ Sach 13,1 und 14,8 identifiziert: „An jenem Tage (nämlich am Tage, da sie auf den blicken, den sie durchbohrt haben und alle um ihn trauern) öffnet sich ein Quell für das Haus David und alle Bewohner Jerusalems gegen Sünde und Unreinheit“ (13,1) und: *kai en tē hēmera ekeinē exeuse tai hydōr zōn ex Ierousalēm ktl.* {Und an jenem Tag werden lebendige Wasser aus Jerusalem fließen usw.} (Sach 14,8)... Im übrigen ist Sach 14 wohl seinerseits ein intertextuelles Spiel mit Ez 47, wobei Sacharja statt des einen Stromes, der selbst das ‚Tote Meer‘ mit Leben erfüllt, gleich deren zwei aus Jerusalem hervorgehen läßt.

Abschied nimmt Thyen von einer Deutung, die das „Hervorgehen von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu“ als Erweis seiner „wirkliche[n] Leiblichkeit“ bzw. seines „tatsächliche[n] Gestorbensein[s]“ betrachtet (T750f.):

Denn einen Zeugen für den jedermann sichtbaren tatsächlich eingetretenen Tod Jesu oder für seine in der antiken Welt aus dem Herausfließen von Blut und Wasser aus seiner Wunde angeblich einfach diagnostizierbare *menschliche Natur* würde Johannes schwerlich mit der emphatischen Wendung: *kai ho heōrakōs memartyrēken* {Und der das gesehen hat, der hat es bezeugt} einge-

führt und als endzeitliche Erfüllung der Schrift ausgezeichnet haben. Mit den Worten: *kagō heōraka kai memartyreka hoti houtos estin ho hyios tou theou* {Und ich habe es gesehen und bezeugt: Dieser ist Gottes Sohn}, die wohl kaum zufällig an das Bekenntnis des synoptischen Hauptmanns unter dem Kreuz anklingt, hatte er bereits die *Martyria* {das Zeugnis} des Johannes beschrieben (1,34), und ebenso erweisen Joh 3,11 und 32f dieses Syntagma {Satzgefüge} als geprägten Ausdruck. Wo es erscheint, wird nicht eine jedermann sichtbare Banalität des Alltags bezeugt, sondern die allein dem Glauben sichtbare himmlische Welt ...

Indem „die Ströme von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu“ Thyen zufolge „unterscheidbar zu sehen gewesen sein“ müssen, kann man diesen Vorgang zu Recht „als ein ‚Wunder‘“ bezeichnen. Zum „Wasser als Symbol des Geistes“, das im Johannesevangelium häufig vorkommt, hat er „oben bereits das Nötige gesagt“. Das Wort *haima* {Blut} kommt dagegen

bei Johannes nur selten vor. Abgesehen von dem neutralen Gebrauch des Lexems in 1,13, wo der seltsame Plural *haimata* in der Konnotation mit *thelēma sarkos* {Fleischeswille} und dem *thelēma andros* {Manneswille} der Charakterisierung derer dient, die nicht ‚aus Gott‘ und ‚von oben‘ geboren, sondern *ek tou kosmou* {aus der Welt} sind, ist vom *haima* als dem *Blut Jesu* außer in unserer Passage nur noch in dem Abschnitt 6,51-58 die Rede. In diesem Abschnitt, der auf seine Weise mit den überlieferten *verba testamenti* {Bundesworten} spielt, erscheint *haima* aber in auffälliger Häufung, nämlich gleich viermal. Jesu Hingabe seines Fleisches, die nach dem Kontext natürlich mit dem Vergießen seines Blutes verbunden ist, geschieht nach 6,51ff *hyper tēs tou kosmou zōēs* {für das Leben der Welt} (s. o. z. St.).

Ton Veerkamp¹⁴⁰⁰ geht zu Vers 31 genauer auf die Satzkonstruktion ein:

Die vorletzte Szene in der Erzählung über Jesu Tod beginnt mit einem einfachen Satz: „Die Judäer fragten nun Pilatus, ob sie...“ Zwischen dem Subjekt und dem Verb schaltet Johannes einen Zwischensatz. Dieser Zwischensatz ist auf den ersten Blick recht holprig. Zwischen zwei Bestimmungen des Tages „es war Vorbereitungstag (*‘erev pascha*)“ und „es war sogar ein großer Schabbat“, zitiert Johannes die Tora, Deuteronomium 21,12f. (vgl. Mischna Sanhedrin 6,4):

Wenn an einem Mann eine Verirrung, eines Todesurteils würdig, gefunden wird,
ihr ihn an einem Baumstamm aufgehängt habt,
bleibe dessen Leiche nicht über Nacht,
sondern begraben sollt ihr ihn, begraben am Tag selbst.
Denn ein Gehängter ist dem NAMEN ein Fluch.

1400 [Vierte Szene: Der Erstochene, 19,31-36](#), Abs. 2-16 (Veerkamp 2021, 402-406; 2007, 108-111).

Jesu Leiche darf daher nicht über Nacht am Kreuz hängen bleiben. Die Judäer sind bei der Hinrichtung nicht anwesend, sie bleiben in der Nähe des obersten Repräsentanten Roms, Pilatus. Johannes will die Vollstreckung des Todesurteils als eine Sache darstellen, die sich ausschließlich zwischen dem Messias und Rom abspielt.

Nach Johannes fiel der Pascha-Schabbat auf den siebten Tag der Woche, daher „großer Schabbat“. Die Toravorschrift hat an sich weder mit dem Schabbat noch mit dem Tag vor Pascha zu tun, aber der Umstand, dass der große Schabbat des Pascha unmittelbar bevorsteht, macht es um so dringlicher, die Leichen vor Sonnenuntergang von ihren Kreuzen zu holen. Dazu müssen die Verurteilten erst einmal tot sein. Also treten Soldaten vor, um das Urteil endgültig zu vollstrecken. Was nachher mit den Leichen der Hingerichteten geschieht, entscheidet das Gericht, das das Todesurteil gesprochen hatte, in diesem Fall Pilatus. Der Zwischensatz dient dazu, die Verbindung zwischen dem Pessachfest und der Erhebung des Messias durch den Tod am Kreuz deutlich zu machen. Der ganze Abschnitt 11,55-19,42 wird von der Nähe zum Paschafest bestimmt. Wir näherten uns schrittweise dem Fest, *sechs Tage vor dem Fest* (11,55), *vor dem Fest* (13,1) und schließlich *am Vorbereitungstag vor dem Fest*, 19,14. Zum ersten Mal hörten wir das Wort *paraskeuē* in dem Augenblick, als das römische Gericht das Todesurteil gegen Jesus spricht. Jetzt hören wir es zum zweiten Mal.

Bedeutungsvoll ist die Erwähnung dieses Rüsttages, *‘erev pascha*, für Johannes deswegen, weil damit die Bedeutung Jesu als des am Kreuz geschlachteten Passalammes herausgestellt wird. Diese Schlachtung wird in Vers 34 durch den Lanzenstich eines römischen Soldaten quasi amtlich bestätigt:

Wir wissen, dass der Vorbereitungstag zugleich der Tag ist, an dem das für das Pessachfest vorgesehene Lamm geschlachtet wird. Johannes will beides, das Schlachten des Pessachlammes und das, was nach dem Tod Jesu geschieht, miteinander verknüpfen. Jesus ist tot, und ein – römischer! – Soldat stößt seine Lanze in die Brust Jesu – „der ist hin“, will er damit sagen, „macht euch keine Mühe“. Man kann das als „amtliche Feststellung des Todes“ auffassen. Etwas anderes kann ein römischer Soldat von sich aus nicht tun. Aber er tut für die Zuhörenden des Johannes mehr. Er tut das, was in allen messianischen Gemeinden schon sehr lange zum Grundwissen über den Messias gehört. Paulus schrieb mindestens eine Generation früher: „Unser Pascha(lamm) ist geschlachtet: der Messias“, 1 Korinther 5,7. Mit seiner bewussten Tat „erfüllt“ der Soldat „die Schrift“. Alles in der Schrift läuft nach Johannes auf diesen Augenblick hinaus. Das ist die Schriftauffassung des Johannes: „Jener (Mose) hat über mich (Jesus) geschrieben“, 5,46.

Durch die dritte Wiederholung des unscheinbaren Wortes *euthys* {sofort} wird in Veerkamps Augen der Vers Johannes 19,34 mit den Stellen 13,30 und 32 verknüpft:

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.

Zum symbolischen Bezug des Wassers auf den Geist Gottes schreibt Veerkamp:

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.

Damit die Inspiration von Jesus ausgehen kann, muss er jedoch als das neue Passalamm sterben, dafür steht symbolisch das Blut:

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) 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.

Nach Veerkamp ist nun derjenige, der in Vers 35 als Zeuge dessen benannt wird, was hier geschieht, einfach der Evangelist selbst. Ähnlich wie Wengst zieht er Spekulationen über mögliche Identifikationen dieses Zeugen mit dem geliebten Schüler oder gar mit dem römischen Lanzenstecher nicht einmal in Erwägung. Stattdessen hebt er die Bedeutung des Schriftbeweises für die Beglaubigung seines Zeugnisses hervor:

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.

Der Messias ist das Paschalam, deswegen „sollten seine Knochen nicht gebrochen werden“. Der Satz kommt in der hebräischen Fassung der Pessachsatzung nur einmal vor, Exodus 12,46, zweimal in der griechischen Fassung, 12,10.46. Heute, scheint Johannes zu sagen, geschieht Befreiung nicht mehr durch die traditionelle Schlachtung des Paschalammes, die genau am Vorbereitungstag des Pascha im Heiligtum stattfindet, sondern ist bereits durch den amtlich besiegelten Tod des Messias geschehen.

Dieses erste Schriftzitat in Vers 36 wird Veerkamp zufolge durch ein zweites in Vers 37 noch klarer politisch zugespitzt:

Johannes geht aber noch einen Schritt weiter. Er fasst seine Erzählung vom Tod des Messias als *Midrasch* zu Sacharja 12 auf. Das zweite gibt dem ersten Schriftzitat eine politische Orientierung. Denn die Gleichsetzung Paschalam = Messias erlaubte in einem gnostischen Milieu eine symbolische Ausrichtung; das Neue an der Befreiung wäre dann eine innere Erlösung. Aber bei Johannes ist die Befreiung der Menschen und ihrer Welt von der Ordnung, die auf ihr lastet. Deswegen ist Sacharja 12,10 in seinem Zusammenhang zu lesen, 12,1-4.9-11:

Lastwort, eine Anrede des NAMENS über Israel:

Verlautbarung des NAMENS.

Der die Himmel ausbreitet, die Erde begründet,
der im Inneren dem Menschen Atemgeist bildet:

Ich setzte Jerusalem ein als Taumelbecken für alle Völker ringsum,
auch über Juda bei der Belagerung Jerusalems.

Es wird geschehen an diesem Tag:

Ich setze Jerusalem ein als Stein der Last für alle Völker,
die ganze Last, daran sollen sie sich wundscheuern, ja, wundscheuern,
die ganzen Weltmächte, die sich zusammenschließen.

An diesem Tag – Verlautbarung des NAMENS –

schlage ich die ganze Kavallerie mit Verwirrung,

die ganzen Streitwagen mit Irrfahrt.

...

Es wird geschehen an diesem Tag:

Ich suche auszurotten alle Weltmächte, die gegen Jerusalem kamen.

Ich gieße aus über das Haus David, über alle Bewohner Jerusalems,

Inspiration der Gnade und der Begnadigung.

Dann werden sie zu mir aufblicken.

Über den, den sie durchstoßen haben, werden sie trauern,

wie mit der Trauer über den Einzigen,

verbittert sein seinetwegen, wie mit der Verbitterung wegen des Erstgeborenen.

An diesem Tag wird die Trauer groß sein, die Trauer in Jerusalem,

wie die Trauer um Hadadrimon im Tal Megiddon.

Zwar sind „[b]ekanntlich ... die letzten sechs Kapitel des Buches Sacharja schwer zu deuten“, und niemand „weiß genau, wen Sacharja mit dem ‚Erstochenen‘ meinte und welche politische Lage im Hintergrund stand“. Dennoch macht es Sinn, so Veerkamp, dieses Stichwort im Rahmen des Buches Sacharja auf die Zukunft Israels zu beziehen:

Der Erstochene, über den getrauert wird, ist der „Einzige“ (*jachid*). Das ruft Isaak in Erinnerung, der in Genesis 22,2 nach der Septuaginta *agapētos* genannt wird, wie in Sacharja 12,10. Der Kontext ist das Haus Davids, die Ortsangaben¹⁴⁰¹ suggerieren den König Josia, den Reformkönig, dessen Politik Jeremia so leidenschaftlich verteidigte. Dessen Tod bedeutete das Ende aller Bemühungen, die Zukunft der Stadt zu sichern. „Einziger“ und „Erstgeborener“ sind Chiffren für das einzige, das Zukunft verheißt.

Johannes zitiert die Stelle weder nach dem hebräischen Text noch nach der Septuaginta, sondern „frei“: „Sie werden aufblicken zu dem, den sie erstochen haben“, und wendet den Satz auf Jesus an: er ist der „Einzige“ und der „Erstgeborene“, er ist die Zukunft Israels, ihn hat man erstochen. Wie immer, ruft ein kurzes Zitat den unmittelbaren Kontext auf, den die Zuhörer im Ohr haben. Wir haben bei der Besprechung des Einzugs in Jerusalem (12,12ff.) schon feststellen können, dass die messianischen Gemeinden den letzten Teil des Buches Sacharja intensiv studiert haben. Unmittelbar vor dem Zitat redet Sacharja vom „Ausgießen der Inspiration (*schafakh ruach, ekchein pneuma*)“. Johannes verbindet das Geschehen am Kreuz mit der Lage der Stadt, gegen die „die Völker ringsum“ – Rom – aufgezogen sind, und er kündigt mit diesem Zitat implizit die Gabe der Inspiration an.

1401 „Hadadrimon im Tag Meggidon“ spielt wohl (Anm. 550) auf den Ort an, „an dem der König Josia tödlich verwundet wurde, 2 Chronik 35,22ff.“

Damit bezieht Veerkamp ähnlich wie Thyen das Schriftwort in Vers 37 auf eschatologische, endzeitliche Hoffnungen, jedoch sehr viel konkreter auf das zukünftige Leben Israels inmitten der Völker und auf die Befreiung der Welt von der versklavenden Weltordnung, die auf ihr lastet.

Johannes 19,38-42: Josef von Arimathäa und Nikodemus bestatten Jesus als den König der Juden in einem neuen Grab in einem nahe gelegenen Garten

- 19,38 Danach bat Josef von Arimathäa,
der ein Jünger Jesu war,
doch heimlich, aus Furcht vor den Juden,
den Pilatus,
dass er den Leichnam Jesu abnehmen dürfe.
Und Pilatus erlaubte es.
Da kam er und nahm den Leichnam Jesu ab.
- 19,39 Es kam aber auch Nikodemus,
der vormals in der Nacht zu Jesus gekommen war,
und brachte Myrrhe gemischt mit Aloe, etwa hundert Pfund.
- 19,40 Da nahmen sie den Leichnam Jesu
und banden ihn in Leinentücher mit Spezereien,
wie die Juden zu begraben pflegen.
- 19,41 Es war aber an der Stätte, wo er gekreuzigt wurde,
ein Garten und im Garten ein neues Grab,
in das noch nie jemand gelegt worden war.
- 19,42 Dahin legten sie Jesus wegen des Rüsttags der Juden,
weil das Grab nahe war.

[31. Januar 2023] Bevor sich Klaus Wengst (W539) mit den einzelnen Versen des Abschnitts 19,38-42 beschäftigt, in dem wie „in den synoptischen Evangelien ... auch von Johannes die Passionsgeschichte mit dem Erzählen von Jesu Beisetzung abgeschlossen“ wird, zollt er den beiden hier agierenden Männern den ihnen gebührenden Respekt. Dem von den Synoptikern erwähnten „Josef von Arimatäa“, den Johannes (W539f.) „einen heimlichen Schüler Jesu nennt, der sich vor den führenden Juden fürchtet“, steht hier „die Gestalt des Nikodemus zur Seite“, der bereits zuvor im Johannesevangelium mehrfach aufgetreten ist. Obwohl die beiden zu denjenigen gehören, die „nach 12,42“ als „Bessergestellte, die an Jesus glaubten, kein offenes Bekenntnis“ wagten, wird ihr jetziges Verhalten

aber nicht negativ gewertet. Sie bezeugen mit ihrem Tun dem toten Jesus ihre Verehrung. Das führt sie nicht dazu, offen bekennende Schüler Jesu zu werden. In den Ostergeschichten werden sie nicht auftauchen; sie stoßen nicht zur Gemeinde hinzu. Auch Jesu Schüler fürchten sich vor den führenden Juden

und halten sich deshalb hinter verschlossenen Türen auf (20,19). Aber Jesus tritt lebendig in ihre Mitte und sie empfangen die Geisteskraft des auferweckten Gekreuzigten (20,22), die sie Jesus als Herrn bekennen lässt (20,25.28). Das tun Josef und Nikodemus nicht. Sie machen sozusagen vor Ostern Halt. Aber sie erweisen dem toten Jesus die letzte Ehre und bezeugen so seinem Leben und Werk, wie sie es ohne die österliche Perspektive verstehen, ihren Respekt. Ihr Tun wird in der Darstellung des Johannes gewürdigt. Er kennt doch nicht nur das harte Entweder-Oder. Damit deutet sich eine andere Möglichkeit des Verhältnisses zwischen den an Jesus Glaubenden und den „anderen“ an, als sie Johannes sonst im Evangelium beschreibt.

Keinesfalls darf man also nach Wengst (Anm. 404) das Verhalten dieser beiden Männer in ähnlicher Weise negativ werten wie die Haltung der führenden Priesterschaft. Von einer inhaltlichen „Spannung“ zwischen „diesem Abschnitt und dem vorangehenden“ kann ebenfalls keine Rede sein, obwohl Haenchen, Brodie und Blank gegen Weiss¹⁴⁰² diese Auffassung vertreten:

Haenchen meint: Das Fortschaffen „in V. 31 und dasselbe Verb in V. 38 vertragen sich nicht“. Vgl. auch Brodie: „Josef fährt damit fort zu tun, was die Juden bereits getan haben – die Erlaubnis von Pilatus zu erhalten, um den Leib fortzuschaffen (V. 31.38). Das Ergebnis ist ein offensichtlicher Widerspruch“. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Die bei Pilatus intervenierenden Oberpriester wollen, dass die Leichname von den Kreuzen verschwinden; Josef will den Leichnam Jesu, um ihn ehrenvoll zu bestatten. Dass er „mit seiner Bitte dann wohl zu spät gekommen (wäre)“ (so Blank), trifft ebenfalls nicht zu. Schon Weiss hat festgestellt, dass „nach dem Crurifragium doch noch das völlige Ableben der beiden Missethäter abgewartet werden musste“. Damit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, dass die johanneische Erzählung den tatsächlichen historischen Ablauf wiedergäbe, sehr wohl aber, dass sie in sich stimmig ist.

Dass mit Vers 38 ein neuer Abschnitt beginnt, wird durch das Wort *meta de tauta*, „danach“, kenntlich gemacht:

Der schon eingetretene Tod Jesu ist festgestellt. Den beiden Mitgekreuzigten zerschlugen die Soldaten die Schenkel. Sie kommen fortan nicht mehr in den Blick. Wie sie von den Kreuzen fortgeschafft werden, interessiert Johannes

1402 Wengst zitiert Ernst Haenchen, Das Johannesevangelium, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 564, Thomas L. Brodie, The Gospel according to John, AncB 29, 1.2, London u. a., 2. Auflage 1971, 558, Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 135, und Bernhard Weiss, Das Johannes-Evangelium, KEK, Göttingen, 8. Aufl. 1893, 604. Auf ein weiteres von Thyen angeführtes Zitat von Haenchen werde ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern verweisen.

nicht. Seine Erzählung ist nur darauf ausgerichtet, dass Jesus eine ehrenvolle Beisetzung zuteilwird. „Danach bat Josef aus Arimatäa [...] Pilatus, dass er den Leib Jesu abnehmen dürfe.“ In einer Parenthese charakterisiert Johannes diese Gestalt: „Der war ein Schüler Jesu, jedoch ein heimlicher aus Furcht vor den führenden Juden.“ Er erscheint damit als einer der Ratsherren von 12,42, die zum Glauben an Jesus gekommen waren, aber aus Furcht vor der Distanzierung von der synagogalen Gemeinschaft kein offenes Bekenntnis wagten. Nun setzt er sich für den toten Jesus ein. Seine hohe Stellung ergibt sich auch daraus, dass er bei Pilatus vorsprechen kann, um den Leichnam Jesu abzunehmen. „Und Pilatus erlaubte es ihm. Er ging nun hin und nahm seinen Leib ab.“

Die Auslegung dieser Aussage durch Schenke¹⁴⁰³ beurteilt Wengst (Anm. 405) als „[a]ußerordentlich seltsam“:

„Gleichwohl handelt er im Interesse der gegnerischen Juden, denen daran liegt, daß um ihres Paschafestes willen das wahre Paschalamm verschwindet und die Erhöhung am Kreuz rückgängig gemacht wird.“

Deren Bitte von Vers 31 hatte sich aber „gleicherweise auf alle drei Gekreuzigten“ bezogen.

„Unvermittelt tritt“ nach Wengst in Vers 39 nun auch „Nikodemus in dieser Szene auf“, der der johanneischen „Leser- und Hörerschaft“ bereits bekannt ist (W540f.):

„Auch Nikodemus kam, der das erste Mal nachts zu ihm gekommen war.“ Mit dieser Erinnerung ist derselbe Zusammenhang noch einmal angesprochen, den schon die Erwähnung der heimlichen Schülerschaft Josefs aufgerufen hatte. Dass Johannes das dann erzählte gemeinsame Tun von Josef und Nikodemus kritisiere, lässt sich nicht erkennen. Wie sollte es auch negativ gewertet werden, dass sie den hingerichteten Jesus so ehrenvoll beisetzen?

Von dieser Einschätzung her überdenkt Wengst (W541) seine eigene kritische Sicht auf Nikodemus „bei der Auslegung von 3,1“ noch einmal neu, denn sie ist „nicht die einzig mögliche.“ Er erwägt, ob die Haltung des Nikodemus „durch die Trauer über den Fanatismus der Radikalen bestimmt sein“ könnte,

die alles und alle in sich ausschließende Alternativen zwingen wollen. Indem er sich der klaren Parteinahme verweigert, eröffnet sich ihm hier die Möglichkeit humanen Handelns, die anderen in solcher Situation verwehrt ist oder die sie nicht ergreifen wollen.

Allerdings meint Wengst nicht (Anm. 406), „dass das dritte Erscheinen dieser Gestalt im Evangelium die Frage lösen müsse, ob sie nun glaube oder nicht glaube.“

1403 Wengst zitiert Ludger Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 364. Auf ein weiteres Schenke-Zitat verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Nachdem Josef den Leichnam Jesu vom Kreuz abgenommen hat, kommt Nikodemus

„mit einer Mixtur aus Myrrhe und Aloe von ungefähr hundert Litra“ {vgl. 12,3}. Wie aus V. 40 hervorgeht, sind Myrrhe, ein Harz, und Aloe, ein Holz, in zerstampfter oder pulverisierter Form vorzustellen. Es handelt sich um außerordentlich wertvolle Duftstoffe, die hier in verschwenderisch großer Menge gebracht werden. Die Zusammenstellung von Myrrhe und Aloe kann Ps 45,9 einspielen – und damit wieder die königliche Dimension aufscheinen lassen –, wo es vom König heißt: *„(Von) Myrrhe und Aloe, (von) Kassia (duften) alle deine Kleider.“*

Dass Johannes (Anm. 409) „in dieser Weise ... positiv noch einmal die königliche Dimension auch des hingerichteten Jesus betont“, liegt Wengst zufolge näher,

als dass er eine Bloßstellung des Nikodemus beabsichtige, wie Meeks¹⁴⁰⁴ meint. „Die lächerlichen ‚hundert Pfund‘ Myrrhe und Aloe, die er für die Einbalsamierung mitbringt, sind ein deutlicher Hinweis darauf, daß er das ‚Auf-fahren‘ des Menschensohns nicht verstanden hat“. Ähnlich Schenke [364]: „Der Leser dagegen weiß, daß der Aufwand, den Nikodemus treibt, gar nicht nötig ist. Er wird die Darstellung mit Befremden lesen, zumal er sich erinnert, daß Jesus bereits für den Tag seines Begräbnisses gesalbt wurde (12,7).“ Nach V. 40 lässt Johannes Nikodemus und Josef den Leichnam Jesu weder salben noch einbalsamieren. Er hat in seiner Darstellung nicht vergessen, dass das Salben Jesu für sein Begräbnis schon in 12,3 geschehen ist. Deshalb berichtet er hier nichts von dem, was nach mShab 23,5¹⁴⁰⁵ unter den ersten Dingen bei der Versorgung eines Leichnams zu tun ist: Salben und Waschen.

Dass (W542) „die als Spezereien von Nikodemus mitgebrachte Mixtur nicht als Salbe oder Öl vorzustellen ist“, sondern als zwischen die Leichenbinden gestreutes Pulver, geht aus dem gemeinsamen Handeln von Josef aus Arimatäa und Nikodemus in Vers 40 hervor:

„Da nahmen sie den Leib Jesu und umwickelten ihn samt den Spezereien mit Leinenbinden, wie es bei jüdischen Bestattungen Brauch ist.“ ... Die Kennzeichnung ihres Tuns als bei jüdischen Bestattungen üblicher Brauch bezieht sich selbstverständlich nicht auf die außerordentliche Menge der verwendeten Duftstoffe, vielleicht nicht einmal auf diese überhaupt – ihr Gebrauch wird ja vom jeweiligen Vermögen abhängen –, sicher aber auf das Einwickeln des

1404 Wengst zitiert Wayne A. Meeks, Die Funktion des vom Himmel herabgestiegenen Offenbarers für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde. In: Ders. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums, München 1979, 260 (in seinem Literaturverzeichnis führt er das Buch nicht auf; ich übernehme die Quellenangabe aus Thyens Literaturangaben).

1405 Wengst zitiert den Traktat Mischna Schabbat 23.5: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

Leichnams in Leinentücher. ... So war auch in 11,44 der aus dem Grab kommende Lazarus als „umwickelt mit Tüchern an Füßen und Händen“ geschildert worden, dazu „sein Gesicht mit einem Schweiß Tuch umbunden“.

Ein solches (Anm. 412) „Schweiß Tuch wird in 19,40 nicht erwähnt; es ist aber vorausgesetzt, wie dann 20,17 zeigt.“

Als Beisetzungsort (W542) erwähnt Johannes in Vers 41 „einen Garten“, womit „die Szene zwischen Mirjam aus Magdala und dem ‚Gärtner‘ in 20,14f. vorbereitet“ ist:

„An dem Ort, wo er gekreuzigt worden war, befand sich ein Garten und im Garten ein neues Grab, in dem noch niemand beigesetzt war.“ ... Die Beschreibung des Grabes als eines neuen und bisher nicht gebrauchten hebt die Besonderheit des Toten hervor, der jetzt in ihm beigesetzt werden soll.

Nachdem nun (W542f.) alle Voraussetzungen für „ein ehrenvolles Begräbnis“ geschildert sind, schließt Johannes in Vers 42

die Erzählung ab: „Dort nun setzten sie Jesus bei wegen des jüdischen Rüsttags, weil das Grab in der Nähe war.“ Dass dieses Grab Josef gehört, wird nicht gesagt. Wichtig ist allein seine Nähe. Sie macht es möglich, dass Jesus noch am Rüsttag beigesetzt werden kann. ... Johannes erzählt nicht, dass das Grab mit einem Rollstein verschlossen wurde, setzt das aber nach 20,1 voraus.

Damit ist zwar dieser Abschnitt der Darstellung des Johannes beendet, aber nicht sein ganzes Evangelium (W543):

Mit der Darstellung des Begräbnisses endet üblicherweise die literarische Nachzeichnung des Lebens eines Menschen. In den Evangelien ist das anders. Es folgt noch ein Teil, der nicht ein Anhang ist, sondern der Zielpunkt der ganzen vorangehenden Darstellung, und der als solcher auch schon diese Darstellung bestimmt und ihr die Perspektive vorgegeben hat, stärker noch als in den anderen Evangelien. So folgen Erzählungen, die vom auferweckten Gekreuzigten Zeugnis geben.

Hartwig Thyen (T748) weist auf die „Szene des Begräbnisses Jesu durch Joseph von Arimathäa und Nikodemus“ mit den Worten hin, dass sie „mit ihrem Tun und den hundert Pfunden kostbarer Narde tatsächlich um ihn trauern, wie um einen einzigen Sohn, und klagen, wie um einen Erstgeborenen“. Den (T752f.) „aus den synoptischen Prätexten bekannten Joseph von Arimathäa“ führt der Erzähler in Vers 38

als einen ein, der aus Furcht vor den Juden verbirgt, daß er ein Jünger Jesu ist. (Derart furchtsame und sich ins Verborgene zurückziehende Jünger [*kekrymmenoi mathētai*] zum öffentlichen Bekenntnis zu Jesus, zu wechselseitiger Bruderliebe und zur offenen Teilnahme an der gemeinsamen Kultgemeinschaft zu ermutigen, erscheint uns als der Hauptzweck des ersten Johannesbriefes). Johannes folgt hier wieder der Markuskomposition ..., doch er spielt intertextuell zugleich auch mit den synoptischen Parallelen. Denn während

Markus unseren Joseph nur als einen ‚angesehenen Ratsherrn‘ bezeichnet und erklärt, daß er das Gottesreich erwartet habe (15,43), und Lukas ihn wie Markus einen Ratsherrn (*bouleutēs*) nennt und hinzufügt, er sei ein guter und gerechter Mann gewesen (23,50), sagt nur Matthäus über diesen Joseph, den er als einen ‚reichen Mann‘ und Besitzer jenes neuen Grabes bezeichnet (27,60), daß er zum Jünger Jesu geworden sei (*hos kai autos emathēteuthē tō Iēsou*: 27,57). Wie einst Tobias, der seine toten Brüder, die einfach hinter die Mauern Ninives geworfen worden waren, und auch die von Salmanassar Hingerichteten in Treue zur Tora begrub (Tob 1,17ff), so erbittet nun der fromme Arimathaier Joseph den Präfekten Pilatus um die Freigabe des Leichnams Jesu, damit er ihn begraben könne. Pilatus gewährte ihm die Bitte, und er ging hin und nahm Jesu Leichnam vom Kreuz ab (*kai ēren to sōma autou*).

Auch weiterhin geht Thyen davon aus (T753), dass „Johannes seinen potentiellen Lesern wohl“ zumutet, „sein intertextuelles Spiel mit Mt 27,57-61 zu durchschauen.“

Denn was Mt 27,61 explizit erklärt, daß nämlich Maria von Magdala und die andere Maria Zeuginnen der Grablegung Jesu waren und darum die Lage des Grabes kannten, das setzt Johannes offenbar stillschweigend voraus, wenn er sich die Magdalenerin dann in in der Morgendämmerung des ersten Tages der Woche zielsicher auf den Weg dorthin machen läßt. Sie findet aber den Verschußstein des Grabes entfernt und das Grab leer. Da Johannes diesen Stein aber in seiner Bestattungs-Szene gar nicht erwähnt hat, setzt er auch hier voraus, daß seine Leser seine Prätexte kennen, nach denen Joseph die Grablegung Jesu damit beschließt, daß er das Felsengrab mit einem riesigen Stein verschließt (*kai proskylisas lithon megan tē thyra tou mnēmeiou*: Mt 27,60; vgl. Mk 15,46).

In Vers 39 erscheint der bereits mehrfach im Johannesevangelium erwähnte „Nikodemus zur Bestattung Jesu ... und bringt zur Salbung des Leichnams Jesu ungefähr ‚hundert Pfund‘ (*hōs litras hekaton*; das sind etwa 33 kg) eines kostbaren Gemischs aus Myrrhe und Aloe mit.“ Dazu betont Thyen, dass

jener erste Dialog mit Jesus wohl nicht unfruchtbar geblieben ist. Darum darf man wohl auch in Nikodemus einem *heimlichen Jünger* Jesu sehen; freilich einen, der, ebenso wie der Arimathaier Joseph, mit seinem Barmherzigkeitswerk des Begräbnisses Jesu gerade dabei ist, diesen Status der Heimlichkeit und der Furcht vor den Juden hinter sich zu lassen ... So *vertreten* diese beiden gerechten Juden hier Jesu Jünger, die sich jetzt, als wären *sie* nun ‚heimliche Jünger‘, aus Furcht vor den Juden irgendwo hinter verschlossenen Türen verschanzt haben (20,19). Daß die exorbitante Menge des kostbaren Salböls dagegen Ausdruck vermeintlicher johanneischer Ironie wäre und Nikodemus als einen darstellen wollte, für den mit dem Tode alles aus ist, ist dem Text nicht zu entnehmen.

In diesem Zusammenhang zitiert Thyen ablehnend dieselben Stellen von Meeks und Schenke wie Wengst und fügt hinzu (T754):

Doch was diese Ausleger Nikodemus ankreiden, das muß dann ja wohl auch und erst recht von Jesu Jüngern gelten, die doch erst im Licht der Begegnung mit dem Auferstandenen und unter der Gabe des österlichen Geistes begreifen werden, was hier geschah! Zudem ist dieses Bild von Nikodemus schon darum unglaublich, weil der doch gleich bei seinem ersten nächtlichen Auftreten als ein *anthrōpos ek tōn Pharisaion* vorgestellt worden war (3,1). Und daß in der Glaubenswelt der Pharisäer, im Gegensatz zu derjenigen der Sadduzäer, die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten eine zentrale Rolle spielt, ist doch bekannt (vgl. Mk 12,18ff par. und die Kommentare dazu). Eher weisen das hier geschilderte Begräbnis Jesu und die Menge des Salböls sowie das neue Grab im Garten, in dem noch kein Toter jemals gelegen hatte (vgl. Lk 23.53!), im Blick auf den Kontext doch darauf hin, daß hier tatsächlich der „König der Juden“ bestattet wird, und daß Joseph und Nikodemus hier stellvertretend für „alle Bewohner Jerusalems“ um den „Durchbohrten trauern, wie um einen einzigen Sohn und den Erstgeborenen“ (Sach 12,10ff).

In Vers 40 wird nach Thyen beschrieben, dass Joseph und Nikodemus nun vollenden, was Maria bei der Salbung in Bethanien (12,7) bereits vorwegnehmend getan hat:

Wie es jüdischer Begräbnissitte entspricht (*kathōs ethos estin tois loudaiois entaphiazein*) umwickeln Joseph und Nikodemus nun den Leichnam Jesu mit Leinenbinden samt den Aromen (*othoniois meta tōn arōmatōn*). *entaphiazein* heißt: einen Leichnam für die Bestattung bereiten.

Die Menge des von Maria verwendeten (und in den Augen von Judas verschwendeten) Salböls wird durch die beiden Männer noch einmal ins Unermessliche gesteigert:

Statt einer Litra, deren Wert Judas auf dreihundert Denare schätzte, verwenden sie nun deren hundert! Und wenn schon der Duft der einen Litra des Salböls das ganze Haus erfüllte (12,3), wie müssen dann die Hundert das Grab erfüllt haben! Wie die immense Menge des Weins bei der Kanahochzeit, die Speisung der Fünftausend oder die 153 großen Fische (21,11), so ist auch diese Menge der Gewürzmischung ein Zeichen der messianischen Fülle ...

Abwegig erscheint Thyen angesichts der „fiktionalen Szene“ der Versuch, „genauer zu ergründen“, ob eine „pulverisierte Substanz aus Myrrhenharz und Aloe vera zwischen die Grabbinden gestreut worden sei“; stattdessen stimmt er „Wengsts Erwägung“ zu, „daß die Zusammenstellung von Myrrhe und Aloe ein intertextuelles Spiel mit Ps 45,9 sein könnte, wo vom König gesagt wird; vor seinen Genossen habe JHWH ihn mit Freudenöl gesalbt, Myrrhe, Aloe und Kassia seien alle seine Gewänder“ (siehe oben). Entgegen (T754f.) der schroffen Erklärung von Haenchen [556]:

„Der Schreiber dieses Verses kannte weder die jüdischen Bestattungssitten, noch wußte er über das Einbalsamieren Bescheid“, betont Thyen, dass Johannes über „die gründliche rituelle Waschung des Leichnams“ sicher Bescheid wusste (T755), worauf „die dafür eintretende merkwürdige Waschung der Füße Jesu durch die bethanische Maria (12,3)“ hindeutet. Am Ende von Kapitel 19 wird

aber nur das Außergewöhnliche dieser Bestattung des messianischen Königs [erzählt]. ... Denn wenn hier nicht Irgendeiner, sondern ein *König* bestattet wird, dann sollte man auf entsprechende Texte schauen, wie den über die Bestattung des Königs Asa von Juda (2Chr 16,14) oder über die Herodes des Großen (Josephus, Ant XVII, 199 {vgl. [Ant. 17,8,3](#) nach H. Clementz}).

Zum Stichwort *othonion* {Leinentuch}, dass außer in Vers 40 und in „den darauf bezogenen Versen 20,5.6 u. 7 ... im Neuen Testament nur noch in Lk 24,12“ erscheint, hebt Thyen hervor:

Da wir die Szene vom Wettlauf des Petrus und des geliebten Jüngers (20,3-10), wie unten zu begründen ist, für ein intertextuelles Spiel mit Lk 24,12 halten, dürfte auch das Lexem *othonion* aus diesem Vers stammen. Die gleiche Art der Bereitung eines Leichnams zur Bestattung zeigt auch die Lazaruserzählung. ... Anstelle des Plurals *othonia* gebraucht Johannes hier den für derartige Totenbinden gebräuchlicheren Plural von *keiria*.

Anders als Wengst geht Thyen davon aus, dass „es sich bei dem von Nikodemus mitgebrachten Gemisch von Myrrhe und Aloe wohl um Salböl handeln wird“ und nicht um Pulver, was „dessen Bezeichnung als *arōmata*“ nahelegt:

Nach Mk 16,1 hatten die Frauen derartige *arōmata* gekauft, um Jesu Leichnam damit früh am Ostermorgen zu *salben*: *ēgorasan arōmata hina elthousai aleipsōsin auton*. Sie kamen aber zu spät und fanden Jesus nicht mehr in seinem Grabe. Darum läßt Johannes Joseph und Nikodemus diese Salbung zur rechten Zeit durchführen. Endlich erinnert der V. 42 noch einmal daran, daß Jesu Bestattung in unmittelbarer Nähe der Stätte seiner Kreuzigung erfolgen mußte, weil sich mit dem Untergang der Sonne der Tag der Bereitung auf Passamah und -fest seinem Ende neigte. Und weil die Nacht des Passamahles und der erste Passatag in jenem Jahr auf einen Sabbat fiel, stand ein ganz besonderes Passa vor der Tür.

Ton Veerkamp¹⁴⁰⁶ findet in der Darstellung der Bestattung Jesu in 19,38-42 zwei Umstände der besonderen Hervorhebung wert, erstens die Art, wie die römische Weltordnung gewöhnlich mit einem Gekreuzigten umging, und zweitens das Stichwort der „Furcht vor den Judäern“, *phobos tōn Iouaiōn*:

1406 [Die Grablegung, 19,38-42](#), Abs. 2-5 (Veerkamp 2021, 406-407; 2007, 111-112).

Wenn Rom sich eines Menschen bemächtigt, um ihn hinzurichten, gehört ihm dieser Mensch auch noch nach dessen Tod. Der Akt der Pietät einem Verstorbenen gegenüber war in der Antike unbedingte Pflicht. Diese Pietät wurde einem Hingerichteten verweigert; er wurde buchstäblich als ein Stück Dreck entsorgt. Der Schüler mit dem Namen Joseph aus dem Ort Ramatajim wollte zumindest das verhindern.

Es handelt sich um einen „verborgenen Schüler“. Grund war „die Furcht vor den Judäern“. Den Ausdruck hörten wir schon in 7,13, wo man sich nicht traute, öffentlich über den Messias Jesus zu reden. Zwei Tage nach dem Tod und der Grablegung werden wir die Schüler in einem Raum antreffen, der „aus Furcht vor den Judäern“ verschlossen war. Die messianische Gemeinde des Johannes konnte sich keine Situation vorstellen, in der man Schüler des Messias Jesus sein konnte, ohne Furcht vor den Judäern haben zu müssen. Bei Johannes sind alle Schüler verborgene Schüler. Das Wort *phobos*, Furcht, gibt es bei Johannes nur in Verbindung mit den Judäern. Zum zweiten Mal hören wir „Furcht vor den Judäern“, zum dritten Mal begegnet uns Nikodemus, der Prototyp des verborgenen Schülers. Das ganze Begräbnis ist von dieser Furcht bestimmt.

Auch Veerkamp verweist auf den Zusammenhang der für die Beisetzung Jesu verwendeten Duftstoffe mit der Erzählung von der Salbung Jesu durch Maria von Bethanien:

Sie wickelten die Leiche Jesu sorgfältig in Tüchern ein, zusammen mit „an die hundert Pfund Myrrhe und Aloe“. Die ungewöhnlich große Menge der Balsamkräuter korrespondiert mit dem „sehr wertvollen Pfund Nardebalsam“, den Maria, die Schwester des Lazarus, für die vorweggenommene Beerdigung Jesu verwendete, 12,3ff. Die Ausstattung des Begräbnisses Jesu ist die Ausstattung beim Begräbnis eines Königs.

Schließlich betont Veerkamp, dass Jesus „nach dem Brauch der Judäer“ bestattet wurde und „noch in seinem Tod ... ein Kind Israels“ blieb, und er weist darauf hin, dass sich das nun zu Ende erzählte Geschehen am Rüsttag des Passafestes zwischen zwei besonderen Gärten abgespielt hat, während das Passafest der Judäer unerwähnt bleibt:

Da wegen der vorgerückten Stunde Eile geboten war – der *große* Schabbat des Paschafestes, das in jenem Jahr mit einem gewöhnlichen Schabbat zusammenfiel, fing mit Sonnenuntergang am Tag der Vorbereitung an –, wurde Jesus in einem neuen Grab in einem Garten in der Nähe beigesetzt. Zwischen beiden Gärten, dem Garten des Verrats und dem Garten des Grabes, vollzog sich das dramatische Geschehen am *‘erev pascha*, der *paraskeuē* jenes Paschafestes. An diesem „Pascha der Judäer“ geht Johannes schweigend vorbei. Zurück bleibt die Leiche, in Tücher gewickelt.

„Tag eins“ der neuen Schöpfung (Johannes 20,1-29)

[7. Februar 2023] Nachdem er die Beisetzung Jesu als des Königs der Judäer erzählt hat, beginnt Johannes das Kapitel 20, das „aus vier Erzählungen und einem Schlusswort“ besteht, mit einer weiteren Zeitangabe, die nach Ton Veerkamp¹⁴⁰⁷ „mit einer ausführlichen sprachlichen Darstellung“ zu erläutern ist:

Die hebräische Sprache unterscheidet zwischen der Ordinalzahl *rischon* („erst“) und der Kardinalzahl *ʿechad* („eins“); bei der Zahl 1 hat die Kardinalzahl eine andere Wurzel als die Ordinalzahl.¹⁴⁰⁸ Der hebräische Text der Schrift schreibt in speziellen Fällen die Kardinalzahl, wo wir eine Ordinalzahl erwarten würden, z.B. bei der Angabe für die Tagzahl eines Monats: „Es geschah im dreißigsten Jahr, im vierten (Monat) am *fünf*[ten] des Monats.“ Die Wochentage werden mit normalen Ordinalzahlen angegeben.

Für die Zeitangabe in Johannes 20,1 ist ein bestimmter biblischer Hintergrund von wesentlicher Bedeutung, nämlich die „Erzählung über die Schöpfung von Himmel und Erde“, die gerade nicht, wie es in der Lutherbibel oder der katholischen Einheitsübersetzung heißt, auf den „erste[n] Tag“ der Schöpfung hinausläuft:

Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.
Und die Erde war Irrsal-und-Wirrsal¹⁴⁰⁹ geworden,
Finsternis über der Fläche des Chaos,
Sturmwind brauste über der Fläche des Chaos.
Gott sprach:
Es werde Licht.
Gott sah das Licht – dass es gut war –
Und Gott trennte zwischen dem Licht und der Finsternis.
Gott rief dem Licht zu: Tag.
Der Finsternis rief er zu: Nacht.
Es wurde Abend, es wurde Morgen:
Tag eins (*jom ʿechad*).

1407 [Vorbemerkung: Die Zeitangabe „Tag eins“](#), Abs. 1-11 (Veerkamp 2021, 407-409; 2007, 112-114).

1408 Veerkamp schreibt ergänzend (Anm. 552):

Ähnlich verfahren andere semitische Sprachen auch. Aramäisch *chad/qadmaj*, Arabisch *wahid/awwal*. In der Ordnung derer, die mit einer Ordinalzahl angedeutet werden, spielt „Erste(r)“ eine Spezialrolle. Verglichen mit allen weiteren hat der Erste eine herausgehobene Bedeutung. Im Hebräischen ist der Erste der „Kopf“, im Aramäischen der, der vorgeht, im Arabischen der, der zurückgeht, der Ursprüngliche.

1409 Nach Veerkamp (Anm. 553) heißt „*Tohu wa-bohu* ... ‚Irrsal und Wirrsal‘ in der genialen Übersetzung von Martin Buber.“

Die weiteren Schöpfungstage werden mit Ordinalzahlen gekennzeichnet: *jom scheni*, *jom schlischi*, *jom revi'i* usw. Der erste Tag ist aber nicht „erster Tag“, *jom rischon*, sondern „Tag eins“, *jom 'echad*. Die griechische Übersetzung hat sich dieser Anomalie angeschlossen. Auch sie zählt *hemera mia* (nicht wie üblich *prōtē*), dann wie üblich weiter *hēmera deutera*, *hēmera tritē*, *hēmera tetartē* usw. Nicht anders die Vulgata: *dies unus* (nicht, wie üblich, *primus*), *dies secundus*, *dies tertius*, *dies quartus* usw. Im berühmten Torakommentar des Rabbi Salomo ben Isaak, genannt Raschi, aus dem späten 11. Jahrhundert lesen wir:

jom 'echad (eins). Nach der gewöhnlichen Sprachordnung in diesem Kapitel hätte man schreiben müssen: *jom rischon* (erster). Warum wird *'echad*, eins, geschrieben? Das ist deswegen geschehen, dass der Heilige, gesegnet sei Er, allein (*jachid*) in seiner Welt war, weil die Engel nicht vor dem zweiten Tag geschaffen wurden, wie in Bereschit Rabba [eine Midraschsammlung aus dem 5. Jahrhundert – T. V.] erklärt wurde.“¹⁴¹⁰

Man muss dieser Erklärung nicht beipflichten, aber das Problem wurde bereits früh gesehen. Alle wichtigen Übersetzungen aus der spätklassischen Zeit haben die Anomalie stehenlassen.¹⁴¹¹

Weiter hat nach Veerkamp nicht erst Johannes, sondern es haben alle Evangelien

für den Tag nach dem Pascha-Schabbat, an dem Jesus im Grabe war, diesen theologischen Sprachgebrauch von Genesis 1 übernommen. Wie bei der Schöpfung der Tag der Schöpfung des Lichtes nicht nur ein „erster“ Tag in einer Reihe von ähnlichen Tagen war, sondern ein Tag, der Voraussetzung für alle kommenden Tage ist, so ist für alle messianischen Gemeinden der Tag nach jenem großen Schabbat nicht nur ein „erster“ Tag einer neuen Woche, sondern Voraussetzung für alle kommenden Tage. Unsere Übersetzungen müssen diesem Umstand Rechnung tragen. Wie der Tag der Unterscheidung zwischen Licht und Finsternis alle kommenden Unterscheidungen, etwa Himmel/Erde, Meer/Trocknes, normiert, so normiert der Tag eins der Schabbatwoche das ganze Leben aller Schüler Jesu.

Die Übersetzungen, die uns geläufig sind, übersetzen *tē mia tōn sabbatōn* mit „am ersten Tag der Woche“. Sachlich ist das auf den ersten Blick korrekt. Der

1410 Veerkamp verweist dazu (Anm. 554) auf Salomo ben Isaak (Raschi), Pentateuch-Commentar benevens eene nederlandsche verklarende vertaling door A. S. Onderwijzer I-V, Amsterdam 1895 (Reprint 1985), 5.

1411 Das gilt nach Veerkamp (Anm. 555) auch für den „Targum Onkelos, eine verbreitet akzeptierte und sehr frühe Übersetzung ins Aramäische. Er hat *joma chad* (Kardinalzahl) statt *joma qadmaja* (Ordinalzahl).“

„große Schabbat“ – das Pessach der Judäer – wird übersprungen, es beginnt eine neue Woche. Dass wir es mit einem absolut neuen Tag zu tun haben, zeigt der Ausdruck *mia tōn sabbatōn*. Nun ist *mia* die weibliche Form einer Kardinalzahl. Die Ordinalzahl würde *prōtē* lauten.

Mit seiner Zeitangabe befindet sich Johannes mitten im Mainstream des Messianismus. Wie die anderen Evangelisten überspringt auch Johannes den großen Schabbat. Er wird nicht gefeiert.

Veerkamp verwahrt sich aber mit guten Gründen gegen eine antijüdische Schlussfolgerung aus dieser Auslegung:

Das große Schweigen am Schabbat bedeutet keine Abwertung des Pessachfestes. Vielmehr ist und bleibt das Fest der Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus das Fundament. Israel ist aber, so sagen alle messianischen Gemeinden, heute im Sklavenhaus. Es muss noch einmal – und diesmal definitiv – befreit werden.

Diese definitive Befreiung wird am Tag eins der Schabbatwoche offenbar, wie diejenigen meinen, die in Jesus den Messias Israels sahen, sozusagen eine neue Zeitrechnung. Das ist durchaus in Übereinstimmung mit dem TeNaK. Auch das Buch Jeremia kannte das Überbieten des Pessachfestes, 23,7f. Paulus redet in 2 Korinther 5,17 von neuer Schöpfung (*kaine ktisis, beria chada-scha*). Man muss Johannes 20 und Genesis 1 zusammenlesen.

Von vornherein betrachtet Ton Veerkamp also das, was wir Christen gewohnt sind, als Ostergeschichten zu verstehen, vor dem Horizont der jüdisch-messianischen Erwartung einer weltweiten Befreiung Israels von der versklavenden Weltordnung, die auf Israel und den anderen von ihr unterworfenen Völkern lastet. Diese Befreiung wird mit dem Tod Jesu am Kreuz und seiner Auferstehung von den Toten möglich!

Klaus Wengst (W543) sieht die „Erzählungen, die den gekreuzigten Jesus als auferweckten und also lebendigen erkennen lassen“ und die „den zweiten Teil des Evangeliums“ beschließen, „vom Vorangehenden durch die Zeitangabe in 20,1“ abgegrenzt, „die mehr als einen ganzen Tag Zwischenraum voraussetzt“, aber der besonderen „Ausdrucksweise im griechischen Text“ misst er keine inhaltliche Bedeutsamkeit bei, obwohl er andeutet (W545, Anm. 417), dass sie „ganz und gar vom hebräisch-aramäischen Sprachhintergrund geprägt“ ist und der „Wendung: ‚am (Tag) eins des Schabbat‘“ entspricht.¹⁴¹²

Wengst betont zur „Ostergeschichte bei Johannes“ zunächst, dass sie „keine starken Berührungen mit den synoptischen Evangelien“ hat, sondern

1412 Dazu verweist Wengst auf die bei P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1, 1052f. angegebenen Stellen.

in großer Eigenständigkeit ausgeprägt ist. Sie besteht aus vier Erzählungen, die aber nicht isoliert nebeneinander stehen, sondern eine profilierte Einheit bilden:

1. Mirjam aus Magdala und die beiden Schüler am leeren Grab (V. 1-10)
2. Die Begegnung Jesu mit Mirjam aus Magdala (V. 11-18)
3. Die Begegnung Jesu mit seinen Schülern (V. 19-23)
4. Die Begegnung Jesu mit Thomas (V. 24-29)

Zu den zeitlichen und örtlichen Beziehungen dieser Erzählungen zueinander stellt Wengst einen „engen Zusammenhang“ fest (W543f.):

Zeitlich sind sie einander so zugeordnet, dass die erste auf den frühen Morgen des ersten Wochentages gelegt ist, die zweite sich unmittelbar anschließt. Die dritte spielt gegen Abend desselben Tages, die vierte genau eine Woche später. Örtlich erfolgt in den ersten ein doppelter Wechsel zwischen dem Grab und dem Aufenthaltsort der Schüler. Die zweite ist am Grab lokalisiert, die dritte und vierte im Versammlungsraum der Schüler.

Als inhaltlichen Schwerpunkt dieser Erzählungen bezeichnet Wengst recht allgemein das Thema „Zeugnis und Glaube“. Diesen Glauben bezieht er auf den aus dem Tode erweckten gekreuzigten Jesus, ohne ihn in den Zusammenhang einer übergreifenden Perspektive für Israel oder die Schöpfung zu stellen:

Bei der Entdeckung des leeren Grabes heißt es nur von dem Schüler, den Jesus liebte, dass er glaubte. Aber dieser Glaube bleibt folgenlos. Sowohl von ihm als auch von Simon Petrus sagt der Schluss dieser Erzählung: „Also gingen die Schüler wieder zu sich zurück“ (V. 10). In der Erzählung von der Begegnung Jesu mit Mirjam aus Magdala im Garten lernt sie, dass sie ihn so, wie sie ihn kannte loslassen muss, um seine Gegenwart neu zu erfahren. Sie erhält einen Auftrag gegenüber den Schülern und bezeugt ihnen: „Ich habe den Herrn gesehen.“ In der dritten Erzählung, der Erscheinung Jesu vor den Schülern, werden auch sie beauftragt und gesandt sowie mit der Geisteskraft ausgestattet, um so Zeugen Jesu zu sein. Dass für Johannes der Glaube an den auferweckten Gekreuzigten das übergreifende Thema in diesem Teil ist, zeigt die vierte Erzählung. Wie Mirjam es ihnen gegenüber getan hat, so bezeugen die anderen Schüler gegenüber Thomas, der am Osterabend nicht anwesend war: „Wir haben den Herrn gesehen.“ Thomas aber findet erst zum Bekenntnis, als er von Jesus selbst zum Glauben gebracht wird. Dessen letztes Wort jedoch gilt den Glaubenden jenseits der hier vorgestellten Situation, den Glaubenden zur Zeit des Johannes, für die er sein Evangelium schreibt: „Glücklich, die nicht gesehen haben und doch zum Glauben kommen!“ (V. 29)

Bei Hartwig Thyen (T757) findet sich vor seiner Auslegung der Ostererzählungen keine Einleitung, die sich auf das gesamte Kapitel 20 beziehen würde. Lediglich zu den

Versen 20,1-18 hält er es für angebracht, unter Berufung auf Frans Neirynck „alle literarkritisch orientierten Versuche“ zurückzuweisen,¹⁴¹³

hinter diesem Text von den Synoptikern unterschiedene und von ihnen unabhängige Quellen zu eruieren, die der Evangelist – und/oder ein sein Evangelium nachträglich bearbeitender Redaktor – seinem Werk einverleibt haben soll. Da wir Neiryncks glänzende Analyse hier nicht wiederholen wollen, fassen wir nur ihre wichtigsten Resultate zusammen. (1) „Die knappe Christophanie-Erzählung bei Matthäus (Mt 28,8-10) ist kein Traditionsstück, das der Evangelist vorgefunden und mit seiner Bearbeitung von Mk 16,1-8 nur verbunden hätte, sondern ganz und gar seine eigene Invention. Denn inhaltlich sagt sie der vorausgehenden Angelophanie gegenüber nichts Neues, zu deutlich ist die Hand des ersten Evangelisten in ihr erkennbar, und es ist kaum vorstellbar, daß sie je für sich tradiert wurde. (2) Lukas 24,12, gerade in der diesem Vers eigenen, gleichsam schwebenden Position im Kontext, ist ein textkritisch gesicherter Bestandteil des Lukasevangeliums (vgl. Lk 24,24!). Mit diesen beiden Stellen in ihren jeweiligen Kontexten (!) ist das Material genannt, aus dem Joh 20,1-18 gebaut ist. Da beide Stellen redaktionelle Bildungen ihres jeweiligen Evangelisten sind, ist deutlich, daß Johannes intertextuell mit unseren *kanonischen* Evangelien spielt und nicht etwa mit deren vermeintlichen *Quellen* oder *Traditionen*. Außer diesen synoptischen Texten noch irgendwelche anderen Quellen für Joh 20,1-18 anzunehmen, ist nicht *nötig* und daher nach dem Gesetz, das äußerste Sparsamkeit im Gebrauch von Hypothesen verlangt, auch nicht zulässig.

Auf die Besonderheit der Zeitangabe *tē de mia tōn sabbatōn* {aber am [Tag] eins der Sabbatwoche} (Johannes 20,1) mit ihrem Anklang an die Formulierung *hēmera mia* {Tag eins} der Schöpfungserzählung (1. Mose 1,5) geht Thyen mit keinem Wort ein; er würdigt sie nicht einmal als gliederndes Element der Erzählung und spricht einfach von „der Morgendämmerung des ersten Tages der Woche“, in der sich „die Magdalenerin“ auf den Weg zum Grab Jesu macht.

Johannes 20,1-2: Maria Magdalena findet an „Tag eins“ den Stein von Jesu Grab weggenommen und informiert Petrus und den geliebten Schüler

- 20,1 Am ersten Tag der Woche
kommt Maria Magdalena früh,
als es noch finster war, zum Grab
und sieht, dass der Stein vom Grab weggenommen war.
- 20,2 Da läuft sie und kommt zu Simon Petrus
und zu dem andern Jünger, den Jesus lieb hatte,

1413 Thyen zitiert Frans Neirynck, *John and the Synoptics: The Empty Tomb Stories*, NTS 30 (1984), 161-187 (= Evangelica II, 572-600).

und spricht zu ihnen:
Sie haben den Herrn weggenommen aus dem Grab,
und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben.

[8. Februar 2023] Klaus Wengst (W544) beurteilt die „erste von vier Ostererzählungen“ in Johannes 20,1-10 als „ein eigenartiges Vorspiel“, das „keinen Fortschritt erkennen“ lässt (W544f.):

Denn die zweite Erzählung beginnt wieder mit genau der Szenerie, die in der ersten schon im ersten Vers erreicht war: mit Miriam aus Magdala am Grab Jesu. Dass das Grab leer sei, ist dort nur Annahme, aber durch den Fortgang der Erzählung gesichert. Deutlich wird auch, dass das Grab nicht deshalb leer ist, weil es einen Leichenraub gegeben hätte. Als zutreffende Antwort auf das Phänomen des leeren Grabes scheint kurz der Glaube an die Auferstehung Jesu von den Toten auf. Das alles lässt Johannes erkennen, indem er vom Laufen zweier Schüler zum Grab und dessen Inspektion durch sie berichtet. Sie erscheinen dabei in einer gewissen Konkurrenz – und reden kein Wort miteinander und reden auch nicht danach. Das macht ihren Besuch beim Grab völlig folgenlos. Dadurch wird diese Erzählung zum Vorspiel, das nach Fortsetzung verlangt.

Trotzdem will Wengst (W545) dieses „Vorspiel ... als Teil des Gesamtzusammenhangs von Kap. 20“ und als „von Johannes so gewollte Einheit“ auslegen und nicht, wie viele Ausleger es tun, „von seiner vermuteten Entstehungsgeschichte her“ zu erklären versuchen, denn (Anm. 416) „Letzteres führt nur allzu leicht dazu, Textphänomene unterschiedlichen Ebenen zuzuweisen und nicht nach ihrem Verständnis im gegebenen Zusammenhang zu fragen.“

Zur Zeitangabe in Vers 1 ist in der Einleitung zu Kapitel 20 schon viel gesagt worden. Wengst hebt hervor (W545), dass zuletzt „in 19,42 der zu Ende gehende Rüsttag genannt“ wurde und dass der „Sabbat, in jenem Jahr zugleich der erste Festtag von Pessach“, mit Schweigen übergangen wird:

Nun heißt es: „Am ersten Wochentag kam Mirjam aus Magdala frühmorgens [...] zum Grab.“ In 19,25 hat Johannes sie als eine der Frauen beim Kreuz Jesu angeführt. Nun wird er mehr über sie erzählen. Ein Motiv dafür, weshalb sie zum Grab geht, nennt er nicht. Es ergibt sich aus dem Anfang der zweiten Erzählung: Sie sucht den Ort auf, an dem Jesus beigesetzt ist, um dort ihre Trauer festzumachen. Dem entspricht die Näherbestimmung der Zeit am frühen Morgen: „als es noch dunkel war“. In Mk 16,2 dagegen heißt es: „als die Sonne aufging“. Dort wird damit sozusagen schon das Osterlicht angedeutet. Bei Johannes bricht es an dieser Stelle noch nicht durch. Die Wahrnehmung dessen, dass das Grab leer ist, belässt Mirjam aus Magdala im Dunkeln; erst Jesus selbst wird ihre Trauer wenden (V. 16).

Anders als (Anm. 418) nach Markus 16,1 und Lukas 24,1 kommt Maria Magdalena also nicht gemeinsam mit anderen Frauen zum Grab, um „Jesu Leichnam zu salben“. Nach Johannes ist Jesus ja „schon in 12,3 für sein Begräbnis gesalbt und nach 19,39f. sein Leichnam reichlich mit Duftstoffen versehen worden.“

Als Maria nun den „Stein, der das Grab verschloss und der bei der Beisetzung nicht eigens erwähnt wurde, ‚vom Grab weggenommen‘“ sieht, wird ihr das nach Vers 2,

ohne das Grab selbst in Augenschein genommen zu haben, zum Anlass, sofort einen Schluss daraus zu ziehen und entsprechend zu reagieren: „Da lief sie und kam zu Simon Petrus und zu dem anderen Schüler, den Jesus liebte, und sagte ihnen: ‚Man hat den Herrn aus dem Grab weggenommen und wir wissen nicht, wo man ihn beigesetzt hat.‘“ Die Wahrnehmung, dass der Stein vom Eingang des Grabes entfernt ist, lässt sie also sogleich wieder in Eile vom Grab aufbrechen und Schüler Jesu aufsuchen, und zwar Simon Petrus und den nicht mit Namen Genannten, „den Jesus liebte“.

In der (W546) auffälligen Wiederholung der Präposition: Sie „kam zu Simon Petrus und zu dem Schüler, den Jesus liebte“, sieht Wengst unter Berufung auf Brodie¹⁴¹⁴ einen Hinweis darauf, dass die beiden Schüler erst „durch Mirjam aus Magdala zusammengebracht“ werden:

Wie beim ersten Auftreten des Schülers, den Jesus liebte (13,23-26) stehen sich damit dieser Schüler und Simon Petrus gegenüber. Wie dort werden sie im Folgenden in eine eigenartige Beziehung zueinander gesetzt. Dass dem Petrus eine besondere Stellung vorgegeben ist, war schon bei seiner ersten Erwähnung im Evangelium deutlich (1,40-42), aber auch, dass Johannes dessen Stellung einebnet und diesen Schüler in die Gemeinschaft der Schüler Jesu einordnet. Ein deutlicher Kontrast zwischen beiden Schülern ergibt sich, wenn beachtet wird, was er jeweils zuletzt über sie im Evangelium erzählt hat. Während Simon Petrus, nach 18,25-27 Jesus zum zweiten und dritten Mal verleugnete, erfüllte der andere nach 19,26f. vom Kreuz Jesu her dessen Vermächtnis.

Was nun „Mirjam aus Magdala“ den beiden Schülern mitteilt, ist zunächst das, „was sie als feste Annahme aus ihrer Beobachtung schließt: ‚Man hat den Herrn aus dem Grab weggenommen.‘“ Ihre Annahme (Anm. 420) „dass das Grab leer sei“, lässt sie also „hier nicht auf die Auferweckung Jesu“ schließen,

sondern darauf, dass sein Leichnam entfernt wurde. Das war auch die These Außenstehender, und zwar in der Zuspitzung, die Schüler Jesu hätten seinen Leichnam weggebracht. Sie findet sich zuerst Mt 27,64; 28,11-15. Demgegen-

1414 Wengst verweist auf Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, AncB 29, 1.2, London u. a., 2. Auflage 1971, 561, der daraus folgert: „Der Text sagt nicht, dass sie von vornherein zusammen waren.“

über wird hier dargestellt, eine Anhängerin Jesu hätte zunächst selbst angenommen, der Leichnam sei aus dem Grab entfernt worden.

Wengst nimmt daher an, dass „in dieser Erzählung auch eine apologetische Dimension“, nämlich die der Verteidigung gegen Argumente von Außenstehenden, mitschwingt. Unbestimmt bleibt (W545), wer den „Leichnam Jesu aus dem Grab entfernt“ haben könnte.

„Auffällig“ findet es Wengst, dass Maria

jetzt schon – und nicht erst in 20,18 – von Jesus als „dem Herrn“ spricht. Das geschah im Evangelium bisher nur in 6,23 und 11,2 in bestimmten Zusammenhängen. In den Ostergeschichten wird das nun öfter der Fall sein. In ihnen ist „dieser Titel mit einer besonderen Aura umgeben; es herrscht eine eigenartige Schwebelage zwischen Vertrautheit und Distanz, eine gleichsam feierliche Verlegenheit. Der Auferstandene gehört von Anfang an nicht mehr zu ‚dieser Welt‘.“

Mit dem zuletzt angeführten Zitat von Blank¹⁴¹⁵ deutet Wengst ein Verständnis von Jesu Auferstehung an, das in seinem Übergang in eine jenseitige Wirklichkeit besteht, womit zugleich eine Definition von *kosmos* {Welt} vorausgesetzt ist, die „diese Welt“ als diesseitige Wirklichkeit von einer jenseitigen unterscheidet.

Indem Johannes Mirjam aus Magdala schon hier von Jesus als „dem Herrn“ reden lässt, deutet er für seine Leser- und Hörerschaft an, dass die getroffene Annahme falsch ist: Wie sollte man „den Herrn“ wegnehmen können?

Der zweite Satz, den Maria den beiden Schülern gegenüber ausspricht, ergibt sich für sie „als Effekt“ aus „der Annahme der Entfernung des Leichnams Jesu aus dem Grab“:

„Und wir wissen nicht, wo man ihn beigesetzt hat.“ Anders als gegenüber den beiden Fremden in V. 13 schließt sie sich in dem „Wir“ mit den beiden Schülern als Mitbetroffenen zusammen.

Die Erklärung des Plurals *ouk oidamen* {wir wissen nicht} erscheint aber im Zuge ihrer Information der Schüler wenig plausibel. Wenn sie deren Nichtwissen, wo Jesu Leichnam ist, bereits voraussetzt, müsste sie es gar nicht erwähnen. Da sie ihnen gegenüber aber das Nichtwissen eines „Wir“ erwähnt, müssen damit andere Personen gemeint sein. Wengst schließt aber eine solche Auslegung aus (Anm. 422). Der älteren Exegese, die wie Weiss¹⁴¹⁶ „in dem von Mirjam gebrauchten Plural“ zu erkennen meinte, „dass sie ihre (nicht erwähnten) Begleiterinnen einschliesst“, hält er vor, dass sie „auf historische Harmonisierung mit den synoptischen Evangelien“ bedacht war, für „[k]einen Deut besser als diese ‚konservative‘ Exegese“ hält er aber

1415 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 162.

1416 Wengst zitiert Bernhard Weiss, Das Johannesevangelium, KEK, Göttingen, 8. Aufl. 1893, 606.

die „kritische“, die den Plural traditions- oder literarkritisch von daher erklärt, dass in der vom Evangelisten benutzten Fassung der Geschichte von einer Mehrzahl von Frauen die Rede war.¹⁴¹⁷ Man traut ihm zu, dass er zwar bewusst die Anzahl der Frauen auf eine reduziert, dann aber sofort bewusstlos einen Plural stehen lässt – und das bei einem Satz, der nicht einmal als Tradition beweisbar ist. Beiden Zugangsweisen ist gemeinsam, dass sie die besondere Form des vorliegenden Textes als vom Verfasser gewollte nicht ernst nehmen, sondern es besser wissen. Nicht überzeugend empfinde ich auch Thyens {T757} Ausführungen, wenn er aufgrund der Voraussetzung des „intertextuellen Spiels“ mit den Synoptikern meint, dass einerseits „Maria allein hier die Frauen vertreten (muß), die am Ostermorgen das Grab Jesu besuchten (Mk 16,1ff parr.)“, und dann andererseits „der Erzähler seine Zuhörer hier durch den unvermittelten Pluralgebrauch im Munde Marias (daran erinnert)“.

Den drei Anliegen von Wengst ist zwar zuzustimmen: Weder kann es darum gehen, die vier Evangelien historisch zu harmonisieren, noch die literarischen Fähigkeiten des vierten Evangelisten herabzusetzen, vielmehr ist der Text in der Weise ernst zu nehmen, wie er ihn gestaltet hat. Aber gerade deswegen ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass Johannes sehr bewusst sich sowohl auf die eine Zeugin Maria Magdalena am Grab Jesu konzentriert als auch daran erinnert, dass nach anderen Auferstehungsberichten weitere Frauen an diesem Zeugnis beteiligt waren.

Als Begründung dafür verweist Hartwig Thyen darauf (T757), dass Johannes in Johannes 20,1-18 wie auch „sonst oft ... eine namentlich genannte Einzelperson zur Antagonistin“ macht,

jetzt also Maria von Magdala, die der Leser ja schon von der Szene unter dem Kreuz Jesu kennt; vgl. das Auftreten von Nikodemus, Malchus und nachher von Thomas (20,24ff), der die Zweifler: *hoi de edistasan*, von Mt 28,17 repräsentiert. So muß auch Maria allein hier die Frauen vertreten, die am Ostermorgen das Grab Jesu besuchten (Mk 16,1ff parr.). Daran erinnert der Erzähler seine Zuhörer hier durch den unvermittelten Pluralgebrauch im Munde Marias, als sie Petrus und dem Jünger berichtet: „Sie haben den Herrn aus dem Grab weggebracht, und wir (!) wissen nicht, wohin sie ihn gelegt haben“.

Weiter argumentiert Thyen, wie von Wengst erwähnt, mit seiner Vermutung, dass bereits

die Beerdigungs-Szene als intertextuelles Spiel mit Mt 27,57-61 verstanden sein will. Matthäus nennt da in V. 61 ausdrücklich die beiden Marien als Augenzeuginnen der Grablegung und damit als Kennerinnen der Lage des Grabes Jesu. Die Kenntnis dieses Berichts setzt Johannes bei seinen Lesern wohl vor-

1417 Dazu verweist Wengst auf Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 358, und Jürgen Becker, Das Evangelium des Johannes, ÖTBK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, 717.

aus, denn nur, wenn sie weiß, wo das Grab Jesu zu finden ist, kann Maria sich in der Morgendämmerung des ersten Tages der Woche, als es noch finster war, zielsicher auf den Weg dorthin machen. Und weil Johannes sich die Magdalenerin offenbar auch als Zeugin der üppigen Salbung des Leichnams Jesu durch Joseph und Nikodemus vorstellt, kann er die vergebliche Salbungsabsicht der Frauen am Ostermorgen übergehen (Mk 16,1; Lk 24,1ff).

Damit wäre erklärt, warum die Magdalenerin nicht zum Grab kommt, um Jesus zu salben. Im Johannesevangelium hat sie dafür einen anderen Grund, und zwar denselben wie „die andere Maria, die Schwester des Lazarus, von der die Juden, die zum Trauern in ihr Haus gekommen waren, glaubten, daß sie zum Grab des Bruders gegangen sei“, nämlich um (T758) „dort um ihn zu trauern (*hina klausē ekei*: 11,31)“. Zu diesem Zweck

hat sich nun Maria von Magdala tatsächlich zum Grab Jesu begeben: *hina klausē ekei* {um dort zu trauern}. Und dann findet sie das Grab leer und den Stein, der es verschloß, weggerückt! Sie fürchtet das Schlimmste! Denn als sie bei Petrus und dem anderen Jünger, den Jesus liebte, angekommen ist, klagt sie ihnen: Sie haben (oder: man hat) den Herrn aus dem Grab geraubt, und wir wissen nicht, wohin sie ihn gebracht haben!

Zur Auslegung des Beginns von Johannes 20 durch Ton Veerkamp¹⁴¹⁸ sei zunächst auf Eigentümlichkeiten seiner Übersetzung hingewiesen:

20,1 Am Tag eins der Schabbatwoche kommt Maria von Magdala
– früh, Finsternis ist noch –
an das Grab;
sie sieht, dass der Stein vom Grab weggenommen ist.
20,2 Sie rennt also weg,
sie kommt zu Simon Petrus und zum anderen Schüler,
mit dem Jesus befreundet war,
sagt zu ihnen:
„Sie haben den HERRN aus dem Grab weggenommen,
wir wissen nicht, wo sie ihn beigesetzt haben.“

In der Einleitung zur Auslegung dieses Kapitels habe ich bereits auf den für die Zeitangabe „Tag eins“ wesentlichen Hintergrund der Schöpfungserzählung hingewiesen. In seiner [Anm. 557 zur Übersetzung von Johannes 20,1](#) erläutert Veerkamp weiter zu dem Einschub *skotias eti ousēs*, dass die Übersetzung „Es war noch dunkel“ zwar naheliegt, aber die Bedeutung verfehlt,

die „Finsternis“ (*skotia*, hebräisch *choschekh*, Genesis 1,2) bei Johannes hat, vgl. Johannes 1,5 (zweimal); 6,17 (zweimal); 8,12; 12,3; (zweimal); 12,46. „In

1418 [Das Grab, 20,1-10](#), Abs. 1-9 (Veerkamp 2021, 409-411; 2015, 145 und 2007, 114-115), und [Anm. 557 zur Übersetzung von Johannes 20,1](#) (Veerkamp 2021, 409-410; 2015, 144).

der Finsternis gehen“ heißt „leben ohne Messias und ohne die messianische Inspiration“. Deswegen die spröde Übersetzung: „Finsternis ist noch“.

Zu Maria von Magdala merkt Veerkamp zunächst an (Anm. 558), dass sie in 19,25 und 20,1.11 *Maria* genannt wird, in 20.16.18 jedoch *Mariam*. Mit ihrer Rolle „in allen Evangelien“ beschäftigt er sich eingehend:

Sie ist ständige Zeugin der Auferstehung. Bei Johannes ist sie die einzige Frau, die die entscheidende Nachricht bringt. Warum es Frauen sind, die die Evangelien als Kronzeugen für die Auferstehung anführen, hat wohl wenig mit plötzlichen feministischen Bekehrungen zu tun.

Paulus kennt nur eine Überlieferung, nach der der „aufstehende“ – wir werden erklären, warum wir nicht „auferstandene“ sagen – Messias ausschließlich Männern erschienen ist, darunter „fünfhundert Brüdern“ (!), (1 Korinther 15,1-10). Von Frauen keine Spur.

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

Damit verbindet Veerkamp jedoch „keine Illusionen“ über „die Position der Frauen in den messianischen Gemeinden“, denn die „patriarchalische Durchformung aller gesellschaftlichen Verhältnisse in der Antike wird vor den messianischen Gemeinden kaum haltgemacht haben.“ Dass dennoch in „der Erzählung über Jesus ... auf einmal die eine Schlüsselrolle“ spielen, „die sonst nur für die Nebenrollen vorgesehen waren“, ist auf die „radikal neue Situation“ zurückzuführen,

die durch die oben erläuterte Zeitangabe wiedergegeben wird. Jetzt spielen nicht die in 1 Korinther 15 erwähnten Kephas, die Zwölf, die fünfhundert Brüder, Jakobus, der Bruder des Messias, alle Apostel und zuletzt die „Missgeburt unter den Aposteln“ (1 Korinther 15,8), Paulus, die Rolle der Protagonisten der Auferstehungserzählung, sondern die in allen messianischen Gemeinden bekannten Frauen.

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

In diesem Zusammenhang verweist Veerkamp auf die durchwegs positive Art und Weise, in der Johannes in seinem Evangelium schon bisher von Frauen erzählt hatte:

An wichtigen Stellen spielten bei Johannes bis zum „Tag eins“ vier Frauen eine Schlüsselrolle: die Mutter des Messias bei der messianischen Hochzeit in Kana/Galiläa, das lebende Wasser und die samaritanische Frau am Jakobsbrunnen bei Sychar in Samaria und die beiden Schwestern Maria und Martha bei der Belebung Lazarus' = Israel sowie bei der messianischen Mahlzeit in Bethanien.

Jetzt kommt die fünfte Frau, Maria aus Magdala. Sie hat bei Johannes keine Vergangenheit. Von den sieben Dämonen, die nach Lukas Jesus aus Maria austrieb (8,2), ahnt Johannes nichts. Ihre Rolle besteht zunächst darin, festzustellen, dass der Stein vom Grabeingang weggerollt ist. Sie kann das Ereignis nicht deuten, sie bringt die Nachricht der Führung der messianischen Bewegung.

Mit dem Stichwort „Führung der messianischen Bewegung“ deutet Veerkamp bereits an, innerhalb welchen Bezugsrahmens er den sich nun anschließenden Wettlauf zwischen „Simon Petrus“ und dem „Schüler, mit dem Jesus befreundet war“, interpretieren wird.

Johannes 20,3-10: Der Wettlauf von Petrus und dem anderen Schüler zu Jesu Grab

- 20,3 Da gingen Petrus und der andere Jünger hinaus,
und sie kamen zum Grab.
- 20,4 Es liefen aber die beiden miteinander,
und der andere Jünger lief voraus, schneller als Petrus,
und kam als Erster zum Grab,
- 20,5 schaut hinein und sieht die Leinentücher liegen;
er ging aber nicht hinein.
- 20,6 Da kam Simon Petrus ihm nach
und ging hinein in das Grab
und sieht die Leinentücher liegen,
- 20,7 und das Schweiß Tuch, das auf Jesu Haupt gelegen hatte,
nicht bei den Leinentüchern, sondern daneben,
zusammengewickelt an einem besonderen Ort.
- 20,8 Da ging auch der andere Jünger hinein,
der als Erster zum Grab gekommen war,
und sah und glaubte.
- 20,9 Denn sie verstanden die Schrift noch nicht,
dass er von den Toten auferstehen müsste.
- 20,10 Da gingen die Jünger wieder zu den anderen zurück.

[9. Februar 2023] Nachdem Maria Magdalena ihre Nachricht an Petrus und den geliebten Schüler ausgerichtet hat, spielt sie (W547) „in dieser ersten Erzählung“ keine Rolle mehr:

Von nun an handeln nur diese Schüler, die durch die ihnen gegebene Mitteilung veranlasst werden, selbst zum Grab zu gehen, Johannes nennt beide noch einmal nacheinander beim Aufbruch und dann gemeinsam beim Gehen zum Grab: „Da ging Petrus hinaus, auch der andere Schüler, und sie gingen zum Grab.“ Im Folgenden aber stellt er differenziert dar, wie sich dieses Gehen vollzieht. Zunächst charakterisiert er es näher. Es war {Vers 4} kein gemächliches, sondern erfolgte in Eile, wie er schon von Mirjam sagte, dass sie „lief“: „Die beiden liefen miteinander.“ Wie zuvor befindet sich auch hier Simon Petrus mit dem Namenlosen auf einer Ebene – doch nur zunächst. „Aber der andere Schüler lief voraus, schneller als Petrus, und kam als erster zum Grab.“ Der Namenlose lässt also Petrus hinter sich und kommt ihm zuvor.

Von diesem heißt es in Vers 5, dass er sich bei der Ankunft am Grab „[vor]beugte ... und ... da die Leinenbinden liegen“ sah, womit sich bestätigt, „dass Jesus selbst nicht mehr im Grabe ist.“

Wie geht Wengst damit um (Anm. 423), dass Lukas 24,12 genau das, was „hier von dem Schüler, den Jesus liebte, erzählt wird“, von Petrus berichtet? Dort heißt es:

„Petrus aber stand auf und lief zum Grab, beugte sich vor und sah allein die Leinenbinden, ging zu sich zurück und wunderte sich über das Geschehene.“ Bei Johannes ist er, als der andere die Leinenbinden sieht, noch gar nicht am Grab. Das Motiv der liegen gebliebenen Leinentücher findet sich nicht in der synoptischen Erzählung vom leeren Grab in Mt 28,1-7; Mk 16,1-8. In Lk 24,12 taucht es unvermittelt auf.

Nach Wengst kann man über „die Beziehung zwischen Lk 24,12 und Joh 20,5 ... nur Vermutungen anstellen.“ Er schließt weder aus, dass Lukas 24,12 eine später ins Lukasevangelium eingeschobene Stelle sein könnte, noch dass „Johannes eine Lk 24,12 entsprechende Tradition kannte“. Im letzteren Fall „ist es umso deutlicher, wie er den Namenlosen dem Simon Petrus zuvorkommen lässt.“ Dass Johannes einfach den Text des Lukasevangeliums kennen könnte und mit ihm intertextuell spielt, zieht er nicht in Erwägung.

In der Beziehung der beiden Schüler stellt Wengst sodann „ein retardierendes Moment“ fest, wenn es „hinsichtlich des Schülers, den Jesus liebte“, am Ende von Vers 5 heißt: Er „ging jedoch nicht hinein“. Das gibt nach Vers 6

Simon Petrus Gelegenheit, nicht nur mit dem anderen gleichzuziehen, sondern ihm nun seinerseits voranzugehen. Indem Johannes ihn das tun lässt, betont er dabei aber noch einmal, dass Petrus dem anderen „gefolgt“ war: „Da kam auch Simon Petrus, der ihm gefolgt war, und ging in das Grab hinein und sah da die Leinenbinden liegen.“ Dass er zuerst ins Grab geht, könnte ein ver-

haltener Reflex auf die Tradition von der Ersterscheinung des auferweckten Jesus vor ihm sein (vgl. 1. Kor 15,5; Lk 24,34).

Auch Simon Petrus sieht im Grab „zunächst nicht mehr, als was der andere schon von außen wahrgenommen hatte: die Leinenbinden“, nach Vers 7 macht er jedoch

eine weitere Beobachtung: „Auch das Schweiß Tuch, das auf seinem Kopf gewesen war, sah er da liegen, aber nicht zusammen mit den Leinenbinden, sondern getrennt für sich zusammengewickelt an einem besonderen Platz.“ Dass Simon Petrus angesichts seiner Beobachtungen Folgerungen angestellt hätte, erzählt Johannes nicht. Aber die Leser- und Hörerschaft des Evangeliums soll doch wohl aus dem hier Berichteten ihre Schlüsse ziehen.

Eine solche Folgerung, die sich bereits in „altkirchlicher Auslegung“ findet, formuliert Calvin¹⁴¹⁹ (W548):

„Es war nämlich unwahrscheinlich, daß man den Leichnam entkleidet hätte, um ihn anderswohin zu bringen. Weder Freund noch Feind hätte das getan“. So schließt Calvin weiter, „Christus habe die Zeichen des Todes von sich geworfen, um zu bezeugen, daß er sich mit dem seligen und unsterblichen Leben bekleidet hatte“. Den das Evangelium Lesenden und Hörenden drängt sich auch der Vergleich mit der Beschreibung auf, wie der von Jesus angerufene Lazarus aus dem Grab herauskommt (11,44): „Der zum irdischen Leben auferweckte Lazarus muß von den Leichenbinden befreit werden, der wahrhaft auferstehende Jesus befreit sich von ihnen und läßt sie als Zeichen seiner Auferstehung zurück.“¹⁴²⁰

Nach Wengst sagt Johannes aber nicht, dass „Simon Petrus solche Schlüsse zöge“. Stattdessen lässt er in Vers 8

nun den „anderen Schüler“ seinen Mitschüler nicht nur wieder einholen, indem auch dieser ins Grab geht und sieht, was jener zusätzlich gesehen hatte, sondern ihn auch überholen. Dabei erinnert er noch einmal daran, dass dieser der Erste beim Grab war: „Dann ging nun auch der andere Schüler hinein, der als erster zum Grab gekommen war, und er sah und glaubte.“

Überholt wird Petrus von dem anderen Schüler also Wengst zufolge eindeutig, was seinen Glauben betrifft, denn (Anm. 427) diese „Art der Darstellung schließt es aus, dass die Glaubensaussage implizit auch für Simon Petrus gelten soll, wie es in der Auslegung immer wieder behauptet wird.“

1419 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 465 und 466.

1420 So zitiert Wengst Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 367. Auf ein weiteres Schnackenburg-Zitat verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Aber was hat den Glauben des geliebten Schülers ausgelöst (W548)?

Was er „sah“, sind die Leinenbinden und das Schweiß Tuch ohne den Leichnam Jesu. Diese Szenerie des leeren Grabes begreift er als Zeichen des Auferstehung Jesu. Was also von den Lesenden und Hörenden bei ihrer Wahrnehmung dieser Aussagen erwartet wird, das tut innerhalb der Erzählung „der Schüler, den Jesus liebte“. „Er kann [so Schnackenburg 368] gleichsam die Spuren und Zeichen seines Herrn lesen; darin ist er der ideale Jünger mit einem exemplarischen Glauben“. Mit diesem Namenlosen können und sollen sich die Lesenden und Hörenden identifizieren. Tun sie es, ist er ihr Repräsentant. Aber in der Erzählung blitzt der Glaube hier nur eben auf – als Hinweis für die Leser- und Hörerschaft, wie sie das Erzählte aufnehmen soll. Innerhalb der Erzählung bleibt dieser Glaube, wie das Weitere zeigt, völlig folgenlos. Damit es zum Osterzeugnis und Osterglauben komme, dazu bedarf es eines anderen Anstoßes.

Völlig falsche Schlüsse ziehen nach Wengst (Anm. 429) aus diesem Vers 8 die Exegeten Blank und Frey.¹⁴²¹ So meint Blank, indem er eine These Bultmanns aufnimmt, dass „im Grunde ... der Osterglaube nach Johannes auf die Ostererscheinungen verzichten“ kann, und Frey formuliert ähnlich:

Der Glaube dieses Schülers „entsteht aus dem bloßen Anblick der geordneten Verhältnisse im Grab. Er ‚braucht‘ weder eine Engelsbotschaft noch Erscheinung des Auferstandenen noch einen Beweis aus der Schrift, sondern glaubt aufgrund des als ‚Zeichen‘ fungierenden Grabes. So wird er zum ersten und paradigmatischen Zeugen des Auferstehungsglaubens“. Davon steht nichts im Text; die beiden folgenden Verse sagen das Gegenteil. Johannes weiß hier nichts von einem Zeugnis. Er hält es für nötig, anschließend gleich drei Erscheinungsgeschichten zu erzählen. Der Glaube entsteht offenbar nicht als Folgerung aus konstatierbaren Realien.

In Vers 9 gibt Johannes eine Erklärung dafür (W548f.),

warum der Glaube des einen nur eben aufblitzt und über den anderen in dieser Hinsicht gar nichts zu sagen ist, warum also das hier Berichtete für die weitere Erzählung folgenlos bleibt: „Sie hatten freilich noch nicht die Schrift verstanden, dass er von den Toten aufstehen müsse.“

Für seine Übersetzung des griechischen Wortes *gar* nicht mit „denn“, sondern mit „freilich“, der die Tragweite der Bedeutung des vorangehenden Verses zumindest einschränkt, beruft sich Wengst auf das Wörterbuch von Bauer.¹⁴²² Dass (Anm. 430)

1421 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 165, und Jörg Frey, Leiblichkeit und Auferstehung im Johannesevangelium, in: Jörg Frey, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften, Tübingen 2013, 727.

1422 Wengst bezieht sich in Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., von Victor von Reichmann bearbeitete Aufl., 1988, auf die Bedeutung Nr. 4 des Wortes *gár*.

nach Frey¹⁴²³ mit dieser Aussage „zunächst an Petrus gedacht sein“ wird, der „- im Gegensatz zum Lieblingsjünger – offenbar noch nicht glaubt“, hält Wengst für „vom Text her ausgeschlossen. Die 3. Person Plural meint von V. 3 an die beiden genannten Schüler und ebenso auch im folgenden V. 10.“

Was Johannes in 20,9 aussagen will, erinnert Wengst zufolge (W549)

an die in 2,22 und 12,16 gegebenen Hinweise. Danach sollen die Schüler die Geschichte Jesu in der Schrift entdecken, wenn dieser auferweckt ist. Die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde versteht Jesu Geschichte bereits im Licht der Schrift. Und sie hat auch in der Schrift gefunden, dass Jesus „von den Toten aufstehen muss“.

Nicht in Frage kommt es für Wengst (Anm. 432), „als die in V. 9 gemeinte Schriftstelle Lk 24,7, vielleicht in Verbindung mit Mk 9,9 oder Lk 24,46, zu identifizieren“, wie es Wolter¹⁴²⁴ tut, der annimmt, der

Evangelist nehme hier „auf einen schriftlichen Text Bezug [...], der ihm aus der synoptischen Jesusüberlieferung bekannt gewesen ist“ (352). Allein von dieser Schriftstelle könne er „schreiben, dass Petrus und der Lieblingsjünger sie am Ostermorgen ‚noch nicht kannten‘ weil es sie zu diesem Zeitpunkt nämlich noch nicht gab“ (ebd.). Aber wieso würde in diesem Fall die kommentierende Bemerkung des Evangelisten in V. 9 „die Rückkehrnotiz von V. 10 erklärend vor[...]bereiten“ (344)?

Dem von Wolter zur Begründung angeführten Argument, dass *oída*, „das Verb des Hauptsatzes von V. 9“, nicht mit „verstehen“, sondern ausschließlich mit „wissen“ oder „kennen“ übersetzt werden darf und „von *gínosko* als ‚erkennen‘ (348)“ unterschieden werden muss, widerspricht Wengst unter Hinweis auf die „von ihm in Anm. 29 angeführte Stelle Mk 4,13“, denn

oída und *gínosko* stehen sich dort nicht ‚gegenüber‘, sondern in genauer Entsprechung zueinander; sie werden synonym gebraucht. Natürlich trifft die Aussage zu, dass Jesu Schüler nach dieser Stelle nicht „den parabolischen Sinn“ des „in V. 3-8 erzählten Gleichnisses“ kennen, aber zugleich damit verstehen sie nicht dessen Text.

Weiter betont Wolter, „dass der Singular *graphé* {Schrift} sich auf eine einzelne Schriftstelle beziehen müsse“, was er „für eine ganze Reihe von Stellen im Johannesevangelium eindeutig machen“ kann. Aber nach Wengst schwingt zugleich

1423 Wengst zitiert Jörg Frey, Heil und Geschichte im Johannesevangelium, in: Jörg Frey, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften, Tübingen 2013, 630, Anm. 184.

1424 Wengst bezieht sich auf Michael Wolter, Schriftkenntnis. Anmerkungen zu Joh 20,9, in: Fragmentarisches Wörterbuch. Festschrift Horst Balz, hg. v. Kerstin Schiffner u. a., Stuttgart 2007, 343-352; die eben genannte These steht auf S. 351.

bei diesem Begriff doch sehr viel mehr mit, nämlich die Dimension einer kanonischen Vorgabe. Es geht immer um Stellen der jüdischen Bibel. Das ist besonders deutlich in 10,35. Im vorausgehenden Kontext ist zwar eine einzelne Psalmstelle im Blick. Aber wenn formuliert wird: „Die *graphé* darf nicht aufgelöst werden“, kann sich das nicht isoliert auf diese eine Stelle beziehen. Kraft hat das Argument doch nur deshalb, weil diese einzelne Stelle zur Schrift – als Bibel – gehört, die nicht aufgelöst werden kann. Von daher ist es auch völlig unwahrscheinlich, dass *graphé* in Joh 20,9 nur eine geschriebene Textstelle ohne kanonische Dignität (352) bezeichne.

Wenn ich es richtig sehe, weist Wengst damit zwar überzeugend die von Wolter vorgetragene These ab, bringt aber selbst keinen einzigen eigenen Vorschlag, worauf ganz konkret in den jüdischen Schriften sich Vers 9 beziehen könnte. In den folgenden Sätzen suchen wir jedenfalls vergeblich eine Antwort auf die Frage (W549), wo genau „in der Schrift“ die Schülerschaft Jesu gefunden hat, dass Jesus „von den Toten aufstehen muss“:

Die Schüler in der Erzählung jedoch befinden sich gleichsam noch in der vorösterlichen Situation, obwohl Jesus schon auferweckt ist. Es bedarf noch dessen, dass der Gekreuzigte sich selbst als Auferwecker erweist, dass er sich im Glauben derer ausprägt, denen er in seiner Lebendigkeit eindrücklich geworden ist. Davon werden die Erscheinungsgeschichten erzählen und dort kommt es dann auch zum Zeugnis und zum Bekenntnis. Der ausgesagte Glaube ist auf der Ebene der Erzählung exzeptionell – vor allem auch in der Weise, dass er nicht zum Zeugnis führt. Das stellt Johannes gleich deutlich heraus.

Als Fazit der Erzählung vom Wettlauf der beiden Schüler ergibt sich für Wengst also im Blick auf Vers 10 die Schlussfolgerung, dass hier von einem völlig folgenlosen Geschehen die Rede ist (W549f.):

Standen beide Schüler – trotz der vorangehenden Differenzierungen – nun wieder nebeneinander, so ist das auch in der diese Erzählung abschließenden Aussage der Fall: „Da gingen die Schüler wieder zu sich zurück.“ Noch einmal sei betont: Diese beiden Männer, die nach der vorangehenden Darstellung in einer gewissen Konkurrenz zueinander erschienen, haben in dieser Erzählung kein einziges Wort miteinander gewechselt. Johannes berichtet auch nicht, dass sie irgendjemandem sonst etwas gesagt hätten. Was sie getan und erlebt haben, bleibt somit völlig folgenlos. Trotz des von dem einen ausgesagten Glaubens wird er nicht zum Zeugen – anders als Mirjam aus Magdala in 20,18 und alle Schüler in 20,25, nachdem ihnen Jesus als lebendig erschienen ist. Diese beiden kehren zu sich zurück, gehen ihrer Wege – als wäre nichts geschehen.

Warum aber sollte Johannes auf derart umständliche Weise von der Beziehung dieser beiden Schüler zueinander erzählen, wenn er damit keine weiteren Absichten verbinden würde?

Hartwig Thyen (T758) beschreibt, bevor er zunächst die Verse 3 bis 7 auslegt, noch einmal die bisherige Beziehung von Petrus und dem geliebten Jünger:

Mit Ausnahme der Szene unter dem Kreuz, wo die *Mutter Jesu* das Gegenüber des geliebten Jüngers ist, erscheint dieser wie hier stets neben und in Interaktion mit *Petrus*. Eindrucksvoll hatte die Szene des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern die besondere Nähe dieses anonymen Anderen zu seinem Herrn demonstriert: Da ruhte er *en tō kolpō* {an der Brust} seines Herrn, so wie der als der einzige Sohn an der Brust seines Vaters ruht (1,18), und der Erzähler bezeichnete ihn hier zum ersten Mal als den ‚Jünger, den Jesus liebte‘ (13,21ff). Diese Bezeichnung erscheint danach fast wie der feste Name jenes Anonymen. Beim Mahl hatte Petrus ihn gebeten, Jesus doch nach der Identität dessen aus ihrem Kreis zu fragen, der ihn an seine Feinde ausliefern sollte. Doch mit dem geliebten Jünger erfuhr da nur der implizite Leser, nicht aber der Fragesteller Petrus, daß Judas gemeint war. Danach war es dann wieder der geliebte Jünger, der Petrus den Eintritt in die hohepriesterliche Aula des Hannas verschaffte, wo der seinen Herrn dreimal verleugnen sollte (18,15ff).

Diese beiden machen sich nach Vers 3 auf „die bestürzende Nachricht Marias hin ... unverzüglich auf den Weg zum Grabe Jesu“, ohne dass zunächst weiter von Maria die Rede ist. Nach Vers 4 wird unter

ihren Füßen ... der Weg zum Grab zu einem förmlichen Wettlauf. Der geliebte Jünger läuft schneller als Petrus und erreicht die Grabstätte als erster. Weil er zugleich der allwissende Erzähler dieses Evangeliums ist, der ja detailliert auch die Szene der Beerdigung Jesu beschrieben hat, kennt er natürlich die Lage des Grabes Jesu. Da der Evangelist aber erst ganz am Ende seines Werkes (21,24) verrät, daß es der geliebte Jünger war, der darin die Geschichte Jesu erzählt hat, kann das einstweilen nur ein Leser wissen, der das Buch nicht zum ersten Male liest.

Als nach Vers 5 der also zuerst am Grab angekommene

geliebte Jünger sich vor dem Grabe bückt, sieht er darin die Leinenbinden liegen (mit denen der Leichnam Jesu umwickelt war). Doch er geht noch nicht in die Gruft hinein, sondern überläßt dem nun dazukommenden Petrus den Vortritt.

Der wiederum betritt nach Vers 6 „unmittelbar nach seiner Ankunft Jesu Grab und sieht dort aus größerer Nähe, was der Andere schon von außen gesehen hatte.“

Nach Vers 7 sieht er (T758f.)

da nämlich nicht nur die Leichenbinden Jesu liegen, sondern darüberhinaus auch noch das Schweiß Tuch, das Jesu Haupt verhüllt hatte. Es lag sorgsam zusammengefaltet an einer anderen Stelle der Gruft... Dieses *soudarion* erinnert wohl nicht nur zufällig an die Art der Beerdigung und an die Auferweckung des Lazarus; vgl. 11,44.

Als (T759) den „Prätext dieser Szene“ betrachtet Thyen die Erzählung Lukas 24,1-12. In ihr

finden die Frauen Jesu Grab geöffnet und leer, doch zwei Engel (*andres dyo epestēsan autais en esthēti astraptousē* {zwei Männer traten zu ihnen in glänzenden Kleidern}: V 4) verkünden ihnen, daß Jesus auferstanden sei, wie er es doch schon in Galiläa vorausgesagt habe (Lk 9,22). Mit dieser Botschaft kehren sie nun zu den ‚Aposteln‘ zurück. Doch die halten ihre Worte für leeres Gerede und glauben ihnen nicht (V. 11). Dann heißt es in V. 12 aber, daß allein Petrus sich von der Wahrheit der unglaublichen Botschaft der Frauen zu überzeugen suchte: *ho de Petros anastas edramen epi to mnēmeion kai parakypsas blepei ta othonia mona, kai apēlthen pros heauton thaumazōn to gegonos* {Petrus aber stand auf und lief zum Grab und bückte sich hinein und sah nur die Leinentücher und ging davon und wunderte sich über das, was geschehen war}.

Gegen die Auffassung, dass dieser Vers Lukas 24,12 „ein später Eindringling in das Lukasevangelium aus Joh 20“ sei, weshalb er „bis zur 25. Auflage im Text von Nestle“ fehlte, sprechen nach Thyen vor allem

die Worte der beiden Emmaus-Jünger, die dem unerkant mit ihnen wandernden Jesus sagen: Einige ihrer Frauen hätten sie mit ihrem Bericht von einer Engelscheinung am Grabe und von der Botschaft der Engel, daß Jesus lebe, in Bestürzung versetzt. Die beiden Jünger fügen dem dann in Übereinstimmung mit dem strittigen V. 12 noch hinzu, daraufhin seien *einige* der Ihren (*tines tōn syn hēmin*: Lk 24,24) zum Grabe gegangen und hätten dort alles so vorgefunden, wie die Frauen es gesagt hätten. Ihn selbst hätten sie jedoch nicht gesehen (24,22-24).

Irgendeine andere Tradition anzunehmen, in der „der ‚andere Jünger‘ ... einen Vorläufer gehabt haben könnte“, hält Thyen unter Berufung auf Neyrinck¹⁴²⁵ „für höchst unwahrscheinlich“, denn (T759f.)

der ‚Jünger, den Jesus liebte‘, oder wie in 18,15: ‚der andere Jünger‘, ist eine literarische Fiktion, von unserem Evangelisten eigens dazu erfunden, daß er ihn am Ende seines Werkes seinen Lesern als den verlässlichen Augenzeugen und Erzähler der Geschichte Jesu präsentieren kann. Wie in Joh 13,21ff und 18,15f, wo er ihn den Petruserzählungen seiner synoptischen Prätexte einfach hinzugefügt hat, damit er an dem bekannten Petrus sein besonderes Profil ge-

1425 Thyen beruft sich auf Frans Neirynck, *John and the Synoptics: The Empty Tomb Stories*, NTS 30 (1984), 173f., und wird ihn im folgenden Absatz mit den oben von mir übersetzten Worten zitieren:

„The comparative study of Jn 20,3-10 and Lk 24,12 leads to the conclusion that this is what happened also in John’s empty tomb story“.

winne, so gilt auch für die Erzählung vom Wettlauf der beiden Jünger zum Grabe Jesu: „Die vergleichende Untersuchung von Joh 20,3-10 und Lk 24,12 führt zu dem Schluss, dass dies auch in der Erzählung vom leeren Grab des Johannes geschehen ist“. Gegen alle Hypothesen eines Proto-Lukas hat Neiryneck u. E. im übrigen überzeugend begründet, daß Mk 16 die *einzig*e Quelle ist, die Lukas für seine Erzählung vom leeren Grabe Jesu bearbeitet hat.

In Vers 8 wird erzählt (T760), dass „nach Petrus nun auch der ‚andere Jünger‘ die Gruft“ betritt, obwohl dieser „doch zuerst das Grab erreicht hatte – woran der Erzähler ausdrücklich noch einmal erinnert!“ Ausdrücklich wird nun „nur über den Jünger, den Jesus liebte, nicht aber über Petrus gesagt ...: Er sah und glaubte.“ Nach Thyen stellt Byrne¹⁴²⁶

mit Recht die Frage, was der geliebte Jünger denn nach seinem Eintritt in die Gruft Jesu gesehen und ihn zum Glauben veranlaßt habe. Das könne nach dem Duktus der Erzählung ja wohl nur das sorgfältig zusammengefaltete und an einen besonderen Platz gelegte *soudarion* {Schweiß Tuch} (V. 6f) gewesen sein. Das habe er, als er von außen in die Gruft hineinblickte und darin nur die *othonia* {Leinenbinden} liegen sah, noch nicht wahrnehmen können. Damit er es als das seinen Glauben gründende *sēmeion* sehen kann (vgl. 20,31), läßt der Erzähler ihn nach Petrus nun auch noch die Gruft betreten: *kai eiden kai episteusen* {und er sah und glaubt}. Und dafür gibt der Erzähler dann sogleich diese höchst merkwürdige Begründung: Denn noch kannten sie die Schrift ja nicht, daß er von den Toten auferstehen müsse (*oudepō gar ēdeisan tēn graphēn hoti dei auton ek nekrōn anastēnai*).

Dieser „verwunderliche Satz“ kann in den Augen von Thyen

nur das außergewöhnliche Wunder dieses anachronistischen Glaubens des geliebten Jüngers begründen wollen: Ohne den Auferstandenen selbst gesehen zu haben, *glaubt* er aufgrund dieses für ihn untrüglichen *Zeichens* schon jetzt im Vollsinn des Wortes. Daß er auch hier seine Glaubenserkenntnis nicht an Petrus weitergibt, sondern sie – anders als dann Maria, die Jesus ja ausdrücklich als die Botin seines neuen Lebens zu den Jüngern senden wird – für sich behält, entspricht seinem im Evangelium seit 13,21ff absichtsvoll gezeichneten Bild. Zum *Verkündiger* der Glorie seines Herrn wird er erst im letzten Kapitel (21,7) und vor allem dann und dadurch werden, daß er die Feder in die Hand nimmt und Jesu ganze Geschichte in festen Buchstaben *schreibt* (21,24).

Damit beklagt Thyen nicht wie Wengst die Folgenlosigkeit des Glaubens dieses Schülers, sondern er bettet sein Verhalten ein in seine Gesamtschau des geliebten Jüngers als des getreuen Zeugen des Evangeliums, wie er es niederschreiben wird. Auf

1426 Thyen bezieht sich auf Brendan Byrne, *The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20*, JSNT 23 (1985), 85ff.

welche konkrete Aussage der Schrift sich Vers 9 beziehen könnte, hält er keiner Erwägung für wert.

Als „völlig verfehlt“ beurteilt Thyen eine von Minear¹⁴²⁷ geforderte

„radikale Revision der üblichen Exegese von Vers 8“. Er bezieht den Satz vom Glauben dieses Jüngers zu Unrecht auch auf Petrus und sieht beide Jünger dem gleichen ‚Mißverständnis‘ und derselben Ratlosigkeit verfallen, wie zuvor die Magdalenerin. Nach ihm glauben die beiden Jünger, nachdem sie das leere Grab Jesu in Augenschein genommen haben, jetzt lediglich den Worten Marias und teilen deren Bestürzung: „Sie ‚glaubten‘ nun Marias Bericht und stimmten in ihr Geständnis der Unwissenheit ein: ‚Wir wissen nicht, wo‘“.

„Erwägenswert und weiterführend“ findet Thyen

dagegen die Bemerkung von D. A. Lee,¹⁴²⁸ daß die Erzählung von den beiden Jüngern und ihrem Wettlauf, zumal wegen des scheinbaren Widerspruchs zwischen den V. 8 und 9, nämlich noch *unvollendet* sei, und daß dieses Rätsel seine Lösung vielmehr erst im folgenden Kapitel 21 finde.

Er schließt daran seine Überlegung an (T760f.), dass Petrus hier wie „in dem hier assoziierten lukanischen Prätext ... über das Gesehene *verwundert* und ebenso *ratlos* wie zuvor Maria neben dem bereits vom Wunder des Glaubens eingeholten geliebten Jünger nach Hause geht“, wobei aber Johannes die lukanische Wendung „*thau-mazōn to gegonos* {über das Geschehene verwundert} wegen der Gegenwart des glaubenden geliebten Jüngers nicht zufällig“ weglässt. Der „geliebte Jünger“ dagegen ist in den Augen von Thyen (T761) als

der *Erzähler* der Geschichte Jesu, „der dies geschrieben hat“ (21,24), und zwar dazu geschrieben hat, damit auch seine potentiellen Leser ebenso wie er selbst aufgrund der Zeichen, die Jesus getan hat, am dem Glauben festhalten, daß Jesus der messianische Gottessohn ist, und so am ewigen Leben teilgewinnen (20,31), ... von Anfang seines Erzählens an einer, der als Jesu Zeuge vom österlichen Geist erfüllt und vom Parakleten in die ganze Wahrheit eingewiesen ist. Seine zahlreichen das Geschehen von seinem Osterglauben her kommentierenden Parenthesen und Kommentare erweisen ihn als einen, der bereits aus dem Licht des Ostermorgens kommt und sich noch einmal als

1427 Thyen zitiert Paul S. Minear, ‚We Don’t Know Where...‘ John 20,2: Interpr. 30 (1976), 127f., mit den oben von mir übersetzten Worten:

„a radical revision in the usual exegesis of verse 8“,
und:

„They now ‚believed‘ in Mary’s report and thus joined in her confession of ignorance, ‚We don’t know where‘“.

1428 Thyen bezieht sich auf Dorothy A. Lee, Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20: JSNT 58 (1995), 40f.

Nachfolger seines Herrn auf die Wege des irdischen Jesus gemacht hat ... Er ist nicht einer der erzählten Mißverstehenden, sondern derjenige, der deren Mißverständnisse durch seine Kommentare überhaupt erst erkennen läßt, und seine Hörer/Leser so zum lebendig machenden Glauben führt.

Abschließend kommt Thyen in der Auslegung dieses Abschnitts auf die Frage von Byrne¹⁴²⁹ zurück, „inwiefern denn das an separater Stelle liegende Schweißstuch (*soudarion*) eine derart entscheidende Rolle für das Glauben des geliebten Jüngers spielen kann“. Die Antwort findet er in „der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus“, deren Zeuge „der geliebte Jünger als fiktionaler Erzähler und Verfasser des gesamten Evangeliums natürlich auch“ gewesen ist „und davon im elften Kapitel erzählt hat.“ Allerdings „darf man ihn“ nach Thyen „schwerlich mit einem ‚historischen Lazarus‘ identifizieren, wie das manche Autoren vorschlagen. Denn wie unser Erzähler ist ja auch der aus Lk 16,19ff bekannte Lazarus nur eine *erzählte* Figur.“ Für die Erklärung von 20,7-8 ist es nun wichtig, dass Jesus auf

dem Höhepunkt der Lazarus-Erzählung ... dem toten Freund in seinem Grabe mit lauter Stimme zu[rufte]: ‚Lazarus komm heraus!‘. Und dann heißt es: ‚Und der Tot-Gewesene kam heraus an Händen und Füßen gefesselt mit den Totenbinden und sein Angesicht war verhüllt unter einem *soudarion*‘ (43f). „Das säuberlich gefaltete und separat liegende *soudarion* weist darauf hin, dass Lazarus bei seiner Wiedererweckung völlig passiv war und sich ganz auf den Befehl Jesu verließ und andere brauchte, um das Gesichtstuch zu entfernen und so sein volles menschliches und soziales Leben wiederherzustellen, während Jesus sich selbst aktiv aufgerichtet hat. Das fein säuberlich gefaltete, separat abgelegte Gesichtstuch scheint der krönende Abschluss dieser völlig selbstbeherrschten, majestätischen Handlung Jesu zu sein.“

Dazu verweist Byrne „treffend auf 10,18“, wie Thyen meint. Anders als Thyen hält Byrne allerdings „Joh 21 zu Unrecht für eine sekundäre Ergänzung“ und (T761f.) vermag daher „natürlich auch den geliebten Jünger als den Erzähler von Joh 11 nicht wahrzunehmen und muß ihn erst am leeren Grab Jesu zum Glauben kommen lassen.“

Mit all dem sieht Thyen durch die Erzählung vom Wettlauf mit Petrus sowohl seine besondere Sicht des geliebten Jüngers bestätigt als auch seine Überzeugung, dass

1429 Thyen zitiert Brendan Byrne (siehe Anm. 1426), 87ff. und wird im folgenden Absatz seine oben von mir übersetzten Worte zitieren (88):

„What the neatly folded and separately lying *soudarion* indicates is that whereas Lazarus was completely passive in his coming back to life, entirely reliant upon the command of Jesus and needing others to remove the facial cloth and so restore him to full human and social life, Jesus has actively raised himself. The neatly folded, separately placed facial cloth would appear to be the culminating indication of this totally self-possessed, majestic act of Jesus“.

der gottgleiche Jesus, der nach Johannes 5,26 wie Gott in sich selber das Leben hat, aus eigener Kraft von den Toten auferstehen konnte.

Nach Ton Veerkamp¹⁴³⁰ spiegeln sich in der Erzählung vom Wettlauf der beiden Schüler die Kräfteverhältnisse in der Führung der messianischen Bewegung zur Zeit des Johannesevangeliums wider:

Für Johannes besteht die judäische Bewegung aus zwei Komponenten. Die eine wird vertreten durch Simon Petrus (Kephass), die andere durch „den Schüler, mit dem Jesus freundschaftlich verbunden war“, die Zentralfigur der Gruppe um Johannes. Maria aus Magdala setzt diese zwei Protagonisten des judäischen Messianismus in Bewegung – und wie: „Die zwei liefen (*etrechon*) zusammen“ und dann „rannten sie (*edramon*)“, der eine Schüler schneller als der andere, der von allen anerkannte Führer des judäischen Messianismus, Simon Petrus. Das ganze Dreieck handelnder Personen bringt kaum verklausuriert die komplizierten Verhältnisse in der messianischen Bewegung ans Licht. Der Lehrling kommt als erster ans Grab, ist der erste Augenzeuge, lässt aber Petrus den Vortritt. Begründet wird das erst im Anhang, 21,15ff. Die letzten beiden Kapitel unseres Textes erzählen auch, wie die ziemlich isolierte Gruppe sich in die messianische Bewegung als Ganzes ein- und der Führung durch Simon Petrus unterordnete.

Aber obwohl für Veerkamp das „Rennen zum Grab ... ein deutliches Zeichen“ ist, ist nicht von vornherein klar, worauf es denn hindeuten soll. Aus seinem Vergleich der johanneischen Erzählung mit den Synoptikern geht jedenfalls hervor, dass er die Fassung des Johannes nicht auf ein Spiel mit Lukas 24,12 zurückführen würde:

Warum wird dieses Bild – die zwei liefen gemeinsam, der eine rannte schneller – gewählt? Das Verb *trechein*, laufen, rennen, kommt in drei Auferstehungserzählungen vor; Markus hat das Verb hier nicht, und bei Lukas dürfte 24,12 später unter dem Einfluss des Johannesevangeliums eingefügt worden sein. Die Nachricht vom leeren Grab macht zunächst den Eindruck einer Schreckensnachricht. Maria findet das offene Grab und *rennt* zu Simon; Simon und der andere Schüler *rennen*, um sich vom geöffneten Grab und dem Verschwinden der Leiche zu überzeugen.

Alle drei gehen von einem Grabraub aus. Die akribische Beschreibung des Zustandes – Lechentücher und Schweißstuch liegen getrennt und nicht auf einem Haufen, letzteres sorgfältig zusammengelegt – suggeriert, dass hier keine Räuber am Werke waren; Diebe und Räuber haben es immer eilig. Das Ganze mutet wie „Spurensicherung“ an.

Welche Schlüsse werden aus einer solchen Erhebung der Spuren innerhalb der Erzählung gezogen?

1430 [Das Grab, 20,1-10](#), Abs. 10-21 (Veerkamp 2021, 411-414; 2007, 115-117).

Was Simon sich denkt, ist nicht überliefert; der andere Schüler, der nach Simon die Grabstelle betritt, „sah und vertraute“ – nämlich der Ankündigung Jesu in 2,19 und der Erklärung 2,21-22 dazu. Dieser Schüler – und wohl auch Simon Petrus und nach ihm Maria aus Magdala – musste zunächst sehen, um vertrauen zu können. Auf diese Dialektik von Sehen und Vertrauen kommt Johannes noch ausführlich zu sprechen. Das Vertrauen in den Messias setzt das *Verstehen der Schrift* voraus, die sorgfältig zusammengelegten Tücher sind allenfalls eine Bestätigung dafür, dass hier kein Grabraub stattgefunden hat. Hier wie in 2,22 ist das Nicht-Verstehen der Schrift die Ursache für das mangelnde Vertrauen in den Messias.

Im Unterschied zu Thyen sieht Veerkamp also Schlussfolgerungen aus dem anders als bei der Erweckung des Lazarus vom Gesicht des Toten entfernten und zusammengefalteten Schweiß Tuch nicht als ausreichend an, um das Auferstehen Jesu in seinem vollen Sinne zu begreifen. Hinzukommen muss auf jeden Fall, wie auch Wengst meint, ein Verstehen auf Grund der Schrift. Während Wengst aber keine konkreten Stellen in der Schrift gesucht hat, auf die sich Johannes beziehen könnte, stellt Veerkamp die Frage:

Um welche Schriftstelle handelt es sich? Viele Psalmen sind Lieder von verlorenen Menschen, die dem Untergang nahe waren und von Gott aus der Todesgefahr befreit wurden. Aber das Lied Jesaja 53 ist wohl die Schriftstelle par excellence. Wir haben es bei der Besprechung von 1,29 („Lamm Gottes“), 12,37f. („Blendung Israels“) und 19,5 („Seht den Menschen“) zitiert und gedeutet. Auch hier drängt sich das Lied auf, 53,9ff.:

Man gab ihm sein Grab bei den Verbrechern, seinen Tod bei den Reichen,¹⁴³¹
 obwohl er nie Gewalt getan hat, nie Betrug in seinem Mund war.
 Der NAME wollte ihn zermalmen, ihn krank machen,
 damit Er seine Seele als Schuldopfer einsetzen kann.
 Aber der wird noch Samen sehen, seine Tage verlängern.
 Das will der NAME: ihn durch Seine Hand retten.
 Ohne Schmerz für seine Seele wird er sehen, wird sich sättigen,
 Durch diese Erkenntnis wird er sich für die vielen bewähren
 – Bewährter, mein Knecht –,
 weil er die Last ihrer Verfehlung trug ...

Erneut weist Ton Veerkamp in diesem Zusammenhang darauf hin, wie wichtig es ist, die Bedeutung Jesu und dessen, was mit ihm geschah, *von* den jüdischen heiligen

1431 Veerkamp meint allerdings (Anm. 559), dass das hier verwendete Wort „*‘aschir* = Reicher, LXX *plousious*“ möglicherweise einmal falsch abgeschrieben wurde und dass ursprünglich „statt *‘aschir* – *‘osse ra*“ = Übeltäter“ zu lesen sein könnte.

Schriften *her* zu verstehen, und dass es nicht darum gehen kann, ein im Grunde überholtes Altes Testament in dem Sinne *auf Jesus hin* zu interpretieren, dass es jegliche eigenständige und fortwirkende Bedeutung verliert:

Alle messianischen Gemeinden aus Israel mussten versuchen, *von der Schrift her* zu verstehen, was geschehen war und geschehen musste. Der Messias Israels war sowohl der *bar enosch*, der MENSCH, als auch der leidende Vertreter seines leidenden Volkes. Auch das ist Gemeingut in allen messianischen Gemeinden. Was immer die Konsequenz der Auferstehung ist, auf alle Fälle beginnt in den messianischen Gemeinden eine neue Lektüre der Schrift.

Der geheimnisvolle Gast der Schüler von Emmaus „legte ihnen, beginnend bei Mose und bei den ganzen Propheten, in der ganzen Schrift aus, was über ihn selbst (geschrieben war)“. Erst nachdem sie den Gast „beim Brechen des Brotes erkannt“ hatten, wurde ihnen bewusst, „dass unser Herz brennend war, als er auf dem Weg zu uns redete, als er uns die Schriften erschloss“ (Lukas 24,27.32).

Weitverbreitet war die Auffassung der Peruschim, dass am Tage des Weltgerichtes die Toten aufstehen würden, aber niemand rechnete damit, dass einer vor dem Tag des Endgerichtes aus den Toten erweckt wurde. Eine Konstante in allen Auferstehungserzählungen ist die Tatsache, dass die Auferstehung Jesu vollkommen unerwartet war. Die Juden lesen die Schrift – z.B. Jesaja 53 – nicht auf Jesus hin.

Biblische Theologie ist der Nachweis, dass der von den Toten aufstehende Messias von den Schriften her – und nur von ihnen her – verständlich ist. Das ist etwas völlig anderes als die traditionelle Schriftauslegung der Christen „auf Jesus hin“. Die Große Erzählung hat ein offenes Ende und bleibt für jede Überraschung gut. Zum Beispiel nährt sie das Vertrauen darauf, dass der Tod nicht das letzte Wort hat, erst recht nicht der Tod Jesu, verordnet durch den Vertreter des Prinzipals (*archōn*) der herrschenden Weltordnung.

Entscheidend ist in dieser Argumentation der Satz, dass die „Große Erzählung ... ein offenes Ende“ hat.¹⁴³² Die unerwartete Auferstehung Jesu stellt seinen Nachfolgern nicht einfach ihre eigene Auferstehung am Ende der Tage in Aussicht (auf die sie auf Grund von Daniel 12,2 bereits hoffen konnten), sondern die Erfüllung aller Hoffnungen der Propheten und Apokalyptiker Israels auf eine radikale Veränderung aller Weltverhältnisse. Mit Jesu Tod und seinem Aufsteigen zum VATER ist nach Johannes

1432 Es mag angebracht sein, hier noch einmal zu wiederholen, worauf ich in [meiner Anm. 70](#) hingewiesen hatte, dass nämlich die „Große Erzählung“ Israels, auf der noch die messianischen Schriften aufbauen (die wir das Neue Testament nennen), nicht auf eine Erlösung im Jenseits ausgerichtet ist, sondern eine konkrete Veränderung dieser Welt auf der Erde unter dem Himmel Gottes für möglich hält.

die weltweite Versklavung unter die Gewaltherrschaft des römischen Imperiums bereits überwunden; in der Praxis der von ihm geforderten *agapē*, einer tatkräftigen solidarischen Liebe, kann der Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit tätig erwartet werden.

Mit diesen Ausführungen Veerkamps ist aber ein bestimmtes

Element dieser ersten Erzählung des Tages *eins* ... noch immer nicht erklärt. Was bedeutet das Laufen der zwei Schüler und die Angabe, daß der „andere Schüler“ schneller rannte? Eine nette und lebhaft Schilderung der Ereignisse? Bei Johannes muss man nicht vorschnell auf nebensächliche Details zwecks gefälliger literarischer Ausschmückung schließen.

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

Gegen diese Erzählung als Hintergrund für den Wettlauf der beiden Schüler Jesu könnte eingewendet werden, dass sie stumm bleiben und überhaupt keine Botschaft ausrichten. Vielleicht ist es aber gerade die Absicht des Evangelisten Johannes, auf Fragwürdigkeiten eines Wettkampfs hinzuweisen, den es innerhalb der messianischen Gemeinde gegeben haben mag: Wessen Glaube ist der tiefste, wer liefert das überzeugendste Auferstehungszeugnis? Stoßen Menschen, die in dieser Weise miteinander um die Wette laufen, überhaupt zum Kern dessen vor, worum es im Johannesevangelium geht? Bleiben sie nicht vielmehr ratlos am oder im Grab Jesu stehen, um dann nach Hause gehen zu müssen? Welche Hoffnung mit dem Aufstehen Jesu tatsächlich eröffnet ist, die Hoffnung auf ewige Seligkeit im Himmel nach dem individuellen Tod oder auf das Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker, darauf ist in der bisherigen Erzählung noch keine Antwort gegeben worden.

Johannes 20,11-13: Maria weint am Grab Jesu und sieht zwei Engel, denen sie die Frage beantwortet, warum sie weint

20,11 Maria aber stand draußen vor dem Grab und weinte.

Als sie nun weinte, beugte sie sich in das Grab hinein

20,12 und sieht zwei Engel in weißen Gewändern sitzen,
einen zu Häupten und den andern zu den Füßen,
wo der Leichnam Jesu gelegen hatte.

20,13 Und die sprachen zu ihr:

Frau, was weinst du?

Sie spricht zu ihnen:

Sie haben meinen Herrn weggenommen,

und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben.

[10. Februar 2023] Nach Klaus Wengst (W550) wurde bereits „im vorigen Abschnitt das leere Grab zum Zeichen der Auferstehung“, aber nur für „die das Evangelium Lesenden und Hörenden“, indem in

der Gestalt des Schülers, den Jesus liebte, ... der Glaube, der ihnen Perspektive geben soll, kurz auf[blitzte], was aber innerhalb der Erzählung folgenlos blieb. Der Auferweckte selbst muss sich erst noch so erweisen, dass Glaube entsteht, der dann auch das Zeugnis zur Folge hat. Das kommt jetzt in der zweiten Erzählung von Kap. 20 zur Darstellung.

Indem diese „zweite Erzählung ... noch einmal sozusagen von vorn beginnt, womit schon die erste begonnen hat: mit Mirjam am Grab“, tritt in Vers 11 die „Folgenlosigkeit der ersten ... augenfällig zu Tage...: ‚Mirjam stand draußen beim Grab und weinte.‘“ Nach Wengst (Anm. 433) ist es „also nicht erzählerisches Ungeschick oder Ergebnis notdürftig verbundener Traditionen“, dass „Mirjam in V. 11 wieder unvermittelt am Grab Jesu steht“, vielmehr ist es ein „überlegt eingesetztes literarisches Mittel.“

Ausführlich beschäftigt sich Wengst (W550f.) mit der Trauer der Maria Magdalena, in der sich ihm zufolge die Gefühlslage der johanneischen Gemeinde widerspiegelt:

Sie trauert; sie ist wie selbstverständlich am Grab Jesu. Das ist der Ort, an dem der Abschied sich weiter vollzieht und an dem ihre Erinnerung sich festmachen kann, der Ort stärksten Gedenkens. Sie steht am Grab Jesu und weint. Dieses Bild ist transparent für die Situation der Gemeinde des Evangelisten. In der weinenden Mirjam kann diese bedrängte Gemeinde sich wiedererkennen; sie wird von dieser Frau repräsentiert. In ihrem Weinen erfüllt sich innerhalb der Erzählung des Evangeliums die Trauer, die Jesus seinen Schülern in den Abschiedsreden angekündigt hatte: „Amen, amen, ich sage euch: Weinen und klagen werdet ihr, die Welt aber wird sich freuen“ (16,20). Johannes ließ Jesus seinen Schülern für die Zeit unmittelbar nach seinem Tod solche Erfahrungen

ankündigen, wie sie die Gemeinde zu seiner eigenen Zeit macht. Zugleich aber hat er Jesus von seiner neuen Gegenwart kraft des Geistes sprechen lassen, der in alle(r) Wahrheit leitet und an alles erinnert. Und so stand neben der Ankündigung der Trauer sofort auch die einer heilvollen Wende: „Ihr werdet traurig sein, aber eure Trauer soll zur Freude werden“ (16,20). Mit dieser Darstellungsweise machte Johannes deutlich: Die Trauer der Gemeinde, die schon jenseits der Zeit des Abschieds Jesu und also zur Zeit der Geisteskraft lebt, ist im Grunde anachronistisch. Aber er tadelt seine Gemeinde nicht, so wenig wie er die zum Grab gehende Mirjam tadelt. Beide haben Grund zur Trauer; es besteht Anlass zum Weinen. Das ist die Situation, sie wird nicht übersprungen. Johannes kritisiert Mirjam nicht. Sie wird am Ort ihrer Trauer abgeholt und weitergeführt – wie die Gemeinde auch, deren Trauer und Klage nicht der Einbildung entspringt, sondern erfahrener Wirklichkeit Ausdruck gibt. In der Gestalt der weinenden Mirjam, die in der unerwarteten Begegnung mit dem lebendigen Jesus zu dessen Zeugin wird, will Johannes auch seine Gemeinde diesen Weg führen.

Nach (W551) ihrem ersten „Gang zum Grab“ wurde Marias Trauer noch „verstärkt, weil sie aus dem vom Grab weggenommenen Stein auf die Entfernung des Leichnams Jesu schließen musste.“ Zurückgekehrt ist sie, weil sie hofft, an „dem Ort, an dem sich Jesu Spur verloren hat ..., diese Spur wieder zu finden. Nachdem Jesus umgebracht worden ist, soll nicht auch noch sein Leichnam spurlos verschwunden sein.“

Auf seltsame Weise spricht Johannes nun von Engeln, die in „der synoptischen Erzählung vom leeren Grab ... die Osterbotschaft“ verkünden. Bei Matthäus (28,5f.) und Markus (16,6) ist es einer, bei Lukas (24,5-7) sind es zwei. „Nichts dergleichen geschieht hier.“ Stattdessen beschreibt Johannes in Vers 12 zunächst einfach, dass „Mirjam ... die Engel“ sieht:

„Während sie nun weinte, beugte sie sich vor zum Grab und sah da zwei Engel in weißen Gewändern sitzen, einen beim Kopf und einen bei den Füßen, wo der Leib Jesu gelegen hatte.“ ... Indem Johannes das erzählt, soll seine Leser- und Hörerschaft selbstverständlich erkennen: Dass der Platz leer ist, den sie jetzt markieren – der Platz, an dem der tote Jesus gelegen hat –, ist durch himmlisches Eingreifen bedingt. Aber wie für Mirjam schon der weggenommene Stein nicht zum Zeichen der Auferstehung wurde, so wird es ihr auch nicht die Anwesenheit der Engel.

Bultmann¹⁴³³ hat nach Wengst (Anm. 434) als „ein Argument für traditionskritische Scheidungen“ angeführt,

1433 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 528.

„daß Maria beim Blick in das Grab die Engel sieht, die die Jünger nicht gesehen haben, und ,die doch auch vorher schon zu sehen gewesen sein mußten‘ (Wellh[ausen])“ – als handle es sich bei ihnen um Möbelstücke. Demgegenüber hat schon Weiss¹⁴³⁴ Recht: „Thöricht ist die Frage, wo die Engel bei der Anwesenheit des Petrus und Joh(annes) in der Gruft gewesen seien [...], da Englerscheinungen natürlich nur für den da sind, dem sie zu Theil werden sollen“.

Jedenfalls scheint sich (W551f.) die „Aktivität“ der Engel fast in „bloßer Anwesenheit“ zu erschöpfen. Sie verkündigen nicht, in Vers 13 fragen sie Maria lediglich:

„Frau, warum weinst du?“ Mirjam antwortet darauf mit fast denselben Worten, die sie schon gegenüber den beiden Schülern gebraucht hat: „Man hat meinen Herrn weggenommen und ich weiß nicht, wo man ihn beigesetzt hat.“ Damit wiederholt sie „den Irrtum, mit dem sie den Leichnam Jesu für Jesus selbst genommen hatte“.¹⁴³⁵ Sie ist keinen Schritt weiter gekommen. Indem ihr nicht einmal Engel helfen können, stellt Johannes umso deutlicher heraus: „Zum Osterglauben kommt es erst durch die Begegnung mit dem Auferstandenen selbst.“¹⁴³⁶

Hartwig Thyen (T762) beschränkt sich zur Auslegung der Verse 11 und 12 auf den Hinweis, dass Johannes auch hier „intertextuell mit seinen als bekannt vorausgesetzten Prätexten spielt und sie sich nicht in der Weise einfach einverleibt hat, wie das Matthäus und Lukas weitgehend mit dem Markustext getan haben“. Wer das erkennt und „unnötigerweise immer wieder nach vermeintlichen von den Synoptikern unabhängigen Quellen“ fahndet, unterschätzt damit „die poetische Kraft unseres Evangelisten“:

Wußte Markus (16,5) nur von *einem* Grabesengel (*neaniskos* {Jüngling}), der mit einem weißen Gewand bekleidet war, zu berichten, worin Matthäus ihm auf seine Weise folgt (28,2-6), so läßt Lukas den Frauen deren zwei erscheinen: „Und siehe da traten zwei Männer in strahlenden Gewändern zu ihnen“ (24,4), auch darin dürfte Johannes Lukas folgen.

Zu Vers 13 referiert Thyen einfach nur knapp dessen Inhalt und hebt mit einem Ausrufezeichen hervor, dass sie nun im Singular von ihrem Nichtwissen spricht:

Die beiden Engel fragen Maria, warum sie weine, und darauf weiß sie nur zu wiederholen, was sie zuvor schon Petrus und dem anderen Jünger geklagt hat-

1434 Wengst zitiert Bernhard Weiss, Das Johannesevangelium, KEK, Göttingen, 8. Aufl. 1893, 609, Anm. 1.

1435 So zitiert Wengst Johannes Beutler, Das Johannesevangelium, Freiburg u. a., 2. Auflage 2016, 522.

1436 So zitiert Wengst Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 168.

te: Sie haben meinen Herrn weggeschafft und ich (!) weiß nicht, wohin sie ihn gebracht haben.

Auch Ton Veerkamp¹⁴³⁷ gibt nur den Inhalt der Verse 11 bis 13 in wenigen Worten wieder und weist darauf hin, dass die Magdalenerin den geliebten Toten nicht einmal beweinen kann, da sie einen Grabraub annimmt, und erst recht nicht auf die Idee kommt, Jesu könnte auferstanden sein:

Maria war den beiden Männern gefolgt. Diese hatten sich vom Grab entfernt, und Maria war allein am Grab. Auch sie bückte sich und sah, was die Männer nicht gesehen hatten: zwei Boten.

Maria weinte, nicht aus Trauer um den Toten, sondern aus Verzweiflung darüber, dass man ihr die Möglichkeit genommen hatte, das zu tun, was Menschenpflicht im antiken Orient war: das Beweinen der Toten. Dass Jesus auferstanden sein sollte, kam ihr nicht in den Sinn, nicht einmal, nachdem die Boten sie gefragt hatten, weshalb sie weinte. Sie bleibt bei ihrer Meinung.

Johannes 20, 14-16: Maria hält Jesus für den Gärtner und erkennt ihn erst als ihren Lehrer, als er sie mit Namen anspricht

20,14 Und als sie das sagte, wandte sie sich um
und sieht Jesus stehen
und weiß nicht, dass es Jesus ist.

20,15 Spricht Jesus zu ihr:
Frau, was weinst du?
Wen suchst du?
Sie meint, es sei der Gärtner, und spricht zu ihm:
Herr, hast du ihn weggetragen,
so sage mir: Wo hast du ihn hingelegt?
Dann will ich ihn holen.

20,16 Spricht Jesus zu ihr: Maria!
Da wandte sie sich um
und spricht zu ihm auf Hebräisch: Rabbuni!,
das heißt: Meister!

[11. Februar 2023] Bevor es aber nach Klaus Wengst (W552) zur Begegnung mit Jesus selbst kommt, baut Johannes in Vers 14 „ein retardierendes Moment“ in seine Erzählung ein:

„Nachdem sie das gesagt hatte, wandte sie sich um, zurück.“ Sie ist bisher nicht nur keinen Schritt vorangekommen; jetzt wendet sie sich sogar „zurück“.

1437 [Noch nicht, 20,11-18](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 415; 2007, 117-118).

Ein solches „Zurück“ stand in 6,66, als viele Schüler an Jesus Anstoß nahmen: Sie „gingen weg, zurück, und zogen nicht mehr mit ihm“. Das war transparent für die Situation der Gemeinde, die Abfall erlebte. Als Mirjam selbst ihre Trauer an nichts mehr festmachen kann, wendet sie sich „zurück“. Dem resignierenden Rückzug stellt sich jedoch der lebendige Jesus selbst entgegen. Anders, scheint es, ist dieser Rückzug nicht aufzuhalten: „Und sah da Jesus stehen“, heißt es weiter. Dass er nicht mehr an seinem Platz im Grab „liegt“, hat Mirjam wahrgenommen. Aber er ist auch nicht irgendwo anders „beigesetzt“, „hingelegt“ worden. Sich auf die Füße zu stellen und also zu „stehen“, ist Ausdruck der Lebendigkeit.

Dieses Stehen Jesu interpretiert Wengst so (Anm. 437) auf dem Hintergrund der Totenerweckung in Hesekiel 37,10, die ebenfalls mit dem Wort „stehen, stellen“ umschrieben wird (hebräisch *ʿamar*, griechisch *histēmi*).

Aber (W552) obwohl Maria auf der Suche nach dem „toten Jesus ... nun unverhofft dem lebendigen“ begegnet, wird von ihr zunächst gesagt: sie „wusste nicht, dass es Jesus war.“ Daraufhin stellt Jesus ihr in Vers 15

zunächst dieselbe Frage wie vorher schon die Engel: „Frau, warum weinst du?“ Dann aber richtet er eine weitere Frage an sie, die erkennen lässt, dass er mehr weiß, als ein Unbeteiligter wissen kann: „Wen suchst du?“ Als wüsste er nicht, dass sie ihn sucht! Indem der lebendige Jesus sie so fragt, erscheint ihre Suche nach dem toten geradezu als absurd. Aber auf diese Suche ist sie noch fixiert. So ist das, was sie nun sagt, zum dritten Mal zu Wort kommend, nur eine Variante ihrer bisherigen beiden Aussagen (V. 2.13). Sie meint, es mit dem Gärtner zu tun zu haben. Das ist naheliegend; wer sonst sollte auch zu dieser frühen Stunde im Garten sein? Mit dieser Erwähnung werden die das Evangelium Lesenden und Hörenden daran erinnert, dass das Grab Jesu in einem Garten liegt (19,41), wie auch schon seine Festnahme in einem Garten erfolgte (18,1).

Da „der ‚Gärtner‘ der von den Toten auferweckte Jesus“ ist, „die Erstlingsfrucht der Entschlafenen“ (1. Kor 15,20), der Repräsentant endzeitlicher Neuschöpfung“, wird hier „eine weitere mögliche Dimension“ eingespielt, „nämlich die Erinnerung an den Garten Eden am Anfang der Bibel“, die Jürgen Ebach¹⁴³⁸ als „erhoffte Vergangenheit“ bezeichnet. Das ist aber eine „Einsicht“, die Maria „noch verstellt“ ist (W552f.):

Sie hofft, in der Person des mit ihr Redenden, den sie für den Gärtner hält, einen Anhalt zu haben, mit ihrer Suche nach dem toten Jesus doch noch zum

1438 Wengst verweist dazu auf den Buchtitel von Jürgen Ebach, Ursprung und Ziel. Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit, Neukirchen-Vluyn 1986. Auf die „sehr viel weitergehenden Ausführungen“ von Friedrich-Wilhelm Marquardt und Magdalene Frettlöh, mit denen er sich bereits in seiner Auslegung [von Johannes 18,1](#) auseinandergesetzt hat, verweist Wengst in Anm. 439.

Ziel zu kommen. Das wird sie auch, aber ganz anders, als sie denkt. Sie nennt keinen Namen, sondern spricht nur von „ihm“: „Herr, wenn du ihn weggebracht hast, sage mir, wo du ihn beigesetzt hast, sodass ich ihn holen kann.“ Gegenüber den beiden Schülern und den Engeln hatte sie Nichtwissen darüber bekundet, wo Jesus beigesetzt ist. Das soll nun der vermeintliche Gärtner beenden.

Zur Anrede dieses Gärtners als „Herr“ weist Wengst (Anm. 440) darauf hin, dass es sich wie bereits in Johannes 12,23, „wo Philippus als ‚Herr‘ angeredet wird“, um eine „bloße Höflichkeitsanrede“ handelt,¹⁴³⁹ wie schon Calvin meinte: „Herr nennt sie ihn, weil das in ihrem Volke so üblich ist. Denn die Hebräer reden auch Bauern und andere einfache Leute mit ‚Herr‘ an.“

Mit Susanne Ruschmann¹⁴⁴⁰ geht Wengst davon aus (Anm. 441), dass Marias „Anliegen ironisch ad absurdum geführt und der Grund für die Notwendigkeit ihres Scheiterns aufgedeckt“ wird, indem „Maria den Auferstandenen selbst nach dem ‚Ort‘ des Irdischen fragt“. Dieses Anliegen der Maria beschreibt Wengst folgendermaßen (W553):

Ihre Trauer soll nicht im unbestimmten Raum umherirren, sondern einen festen Ort haben, einen Halt bekommen an der Stelle, wo der Leichnam beigesetzt ist. Sie will sich dieses Halts in stärkster Weise vergewissern, indem sie sagt, den Leichnam geradezu „holen“ zu wollen. Sie will die denkbar größte „Reliquie“. Damit – mit dem, was nach ihrer Meinung von Jesus nach seinem Tod übriggeblieben ist – kann sie die Erinnerung an ihn bewahren, seiner gedenken, lebt sie in der Gemeinschaft mit dem Toten. Der Fortgang der Geschichte zeigt, dass das, was sonst verständlich und angemessen ist, in diesem Fall nicht ausreicht, zu wenig ist. Es geht hier nicht um die Erinnerung an einen Toten, sondern um ein Gedenken, das Jesus kraft des Geistes als Lebendigen gewärtigt.

Aber bis dahin ist Mirjam noch nicht durchgestoßen.

Dass dieser Text in besonderer Weise „in der Schwebe hält“, was er zugleich „eindeutig benennt“, zeigt sich nach Wengst,

wenn er in Spiel umgesetzt werden soll. Mittelalterliche Osterspiele fanden unterschiedliche Lösungen für die Rolle Jesu, die hier ein Problem darstellt,

1439 So zitiert Wengst Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 531, Anm. 10, und im Folgenden Johannes Calvin, *Auslegung des Johannes-Evangeliums*, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 469.

1440 Wengst zitiert Susanne Ruschmann, *Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Liebesbotin*, Münster 2002, 195.

das nicht befriedigend gelöst werden kann. Entweder trat Jesus als herrscherliche Person auf oder als Gärtner oder zunächst als Gärtner und dann – in einem schnellen Wechsel der Rollen – als herrscherliche Person. Jedes Mal aber ist die Eigenart des Textes, die er auch nur als Text haben kann, aufgelöst, die Eigenart nämlich, dass die Leser- und Hörschaft von vornherein Bescheid weiß, die am Geschehen direkt beteiligte Person aber nicht. Mirjam meint, den Gärtner vor sich zu haben. Aus ihrer Perspektive betrachtet, wird von einer Begebenheit im Rahmen des Üblichen erzählt. Genau da erfolgt nun eine sie überraschende Wendung.

Diese Wendung wird nach Wengst in Vers 16 dadurch hervorgerufen, dass Jesus, der „ihr begegnet, ... nun nicht mehr“ tut, „als dass er sie mit ihrem Namen anredet: ‚Mirjam‘“. Darauf, dass Johannes in seinem griechischen Text hier nicht mehr die Namensform *Maria* verwendet, sondern sie (wie auch in Vers 18) *Mariam* nennt, geht Wengst nicht ein. Er fährt fort, indem er das nochmalige Umwenden der Maria zu Jesus zur Situation der johanneischen Gemeinde in Beziehung setzt (W553f.):

In 10,3f. hat Jesus über den „Hirten der Schafe“ gesagt, dass er „seine Schafe Name um Name ruft“ und sie ihm folgen, „da sie seine Stimme kennen“. Als mit Namen von Jesus Angesprochene erkennt Mirjam Jesus und wendet sich ihm zu. Obwohl bereits von Mirjam gesagt war, dass sie sich umwandte und dann Jesus gegenüberstand, heißt es nun, nachdem Jesus sie mit Namen angedet hat, noch einmal: „Sie wandte sich um.“ Dass sie sich zwischenzeitlich wieder abgewandt habe, ist durch das Gespräch ausgeschlossen. Sollte Johannes nicht auch hier wieder sehr hintergründig formulieren? Mirjam hat gemeint, es mit dem Gärtner zu tun zu haben. Erfolgt dann nicht hier die Wendung vom „Gärtner“ zu Jesus selbst, als sie dessen Anrede vernimmt? Und sollte mit all dem Johannes nicht auch die eigene Zeit im Blick haben, in der es geschehen kann, ja in der es darauf ankäme, die Anrede Jesu in Gestalten und Situationen zu gewärtigen, in denen man es nicht erwartet? Wenn die weinende Mirjam am Grab Jesu die Gemeinde repräsentiert, wenn die Gemeinde sich in Mirjam wiedererkennen kann und soll, wenn sie liest und hört, dass Jesus schon da ist, obwohl Mirjam es noch nicht merkt, dann soll sie merken und erkennen, dass er auch in ihrer Gegenwart da ist.

Auf die Anrede Jesu antwortet Maria wiederum (W554), indem sie „ihrerseits Jesus mit einem einzigen Wort an[redet], das Johannes auf Hebräisch bietet: ‚Rabbuni.‘ Er übersetzt es sofort mit ‚Lehrer.‘“ Zu dem Wort „*rabboní* oder ***rabbuní***“ = ‚mein Herr‘, das auf „*rabbón*“, eine „Nebenform von *rabbán*, ... ‚Lehrer, Herr‘“, zurückgeht, erwähnt Wengst, dass es „sich im rabbinischem Schrifttum öfter als Anrede an Gott“ findet. Außerdem erinnert er daran, dass „Johannes ... in 1,38 *rabbí* mit *didaskale* (‚Lehrer‘) wiedergegeben“ hat. „Dasselbe tut er hier mit *rabbuní*. Für ihn besteht also zwischen ‚Rabbí‘ und ‚Rabbuní‘ sachlich kein Unterschied.“ Daher hält

Wengst es für „[u]nbegründet und unzutreffend ..., wenn Schnelle¹⁴⁴¹ ausführt, im Gegensatz zu *rabbí* habe *rabbuní* ‚einen Bekenntnischarakter‘“.

Hartwig Thyen (T762) gibt wie Vers 13 auch die Verse 14 und 15 inhaltlich wieder:

Kaum hat sie das gesagt, da wendet sie sich um und sieht nun Jesus vor ihr stehen. Doch trotz ihrer Wendung weg von Grab und Tod zu dem Lebendigen, der ihr gegenübersteht, begriff sie noch nicht, daß dieses Gegenüber Jesus war. Der redet sie nun mit den gleichen Worten an, wie zuvor die beiden Engel, indem er sie fragt: Frau, warum weinst du? Wen suchst du denn? Und sie, in dem Glauben, daß er der Gärtner sei, erwidert ihm: Herr, wenn du ihn weggetragen hast, dann sag mir doch, wohin du ihn gelegt hast. Dann will ich ihn holen.

Als „ein produktives Mißverständnis“ will es Thyen in diesem Zusammenhang bezeichnen, dass „Maria ihren Herrn für den Gärtner hält“,

denn als der Herr des *kēpos* {Gartens} (vgl. 18,1 {Thyen zitiert versehentlich 18,14}; 19,41f) – im Alten Testament traditionell der Ort der Königsgräber und zumal des Davidsgrabes – ist Jesus in der Tat nicht nur der *kēpouros* {Gärtner}, sondern zugleich auch der, der den Toten weggeschafft hat. Sein Garten ist der Ort des Lebens, wie denn dieser ‚Gärtner‘ allein die Vollmacht hat, sein Leben hinzugeben, so hat er allein auch die Vollmacht es wieder an sich zu nehmen (10,18) und es, wie einst Gott dem ersten Menschenpaar, den Seinen einzuhauchen (20,22). So ruft dieser Garten wohl nicht zufällig den Garten Eden in Erinnerung.

Zu Vers 16 weist Thyen ausdrücklich darauf hin, dass Jesus Maria „in ihrem eigenen Idiom“ anredet, nämlich auf Aramäisch (T762f.):

Mirjam (*Mariam*). Und daran erkennt sie nun in ihm ihren Herrn wieder. Er ist der gute Hirte, dessen Stimme ihr vertraut ist und der alle seine Schafe namentlich kennt und sie zu sich ruft (10,3ff.2f). Wie er sie mit ihrem hebräischen Namen Mirjam genannt hat, so antwortet sie ihm jetzt in der ihnen gemeinsamen Muttersprache mit der Anrede: *rabbouni*, was der Erzähler durch die Bemerkung kommentiert, das heißt: mein Meister. Mit dieser Anrede erweist Maria, daß sie jetzt zur reifen Meisterschülerin ihres Lehrers geworden ist, und erst mit diesem intimen Wortwechsel ist der Bann des Todes gebrochen, der auf ihr lastete ...

Ton Veerkamp¹⁴⁴² nimmt den Umstand, dass Maria Jesus zunächst nicht erkennt, zum Anlass für grundsätzliche Erwägungen über seine Art und Weise einer politischen Lektüre biblischer Texte:

1441 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 384.

1442 [Noch nicht, 20,11-18](#), Abs. 4-5 (Veerkamp 2021, 415; 2007, 118).

Sie kann von sich aus Jesus nicht selbst sehen, und wenn er selber da wäre. Sie hält ihn für einen Gärtner, der für die Ordnung im Garten zuständig war und der am Tag nach dem Pascha die vor dem großen Schabbat eilig bestattete Leiche weggeschafft hatte. Jesus ist nicht zu erkennen, wenn er sich nicht selbst zu erkennen gibt. Das gilt nicht nur für Maria, es gilt allgemein. Man kann unsere Texte so politisch – ja, materialistisch – lesen und erklären, wie man will, dem Außenstehenden bleibt die Große Erzählung verschlossen. Die Indizien im verlassenen Grab sind eben nicht mehr als das, Beweise gibt es hier nicht. Für jeden Menschen, auch für Maria, war der Tod Jesu wie der Tod jedes anderen Menschen auch einfach das letzte Wort. Es gibt eben nur den Gärtner, der auch nicht mehr weiß als Maria und nur fragen kann: „Frau, warum weinst du, wen suchst du?“ Etwas anderes als den Gärtner kann hier niemand sehen.

An dieser Stelle zeigt sich jedoch, dass das, was Ton Veerkamp im Rückgriff auf Begriffe aus der marxistischen Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse als politische oder materialistische Exegese versteht, ihn nicht daran hindert, als biblischer Theologe Einsichten zu formulieren, die Jesus als den einzigartigen vom Gott Israels autorisierten Lehrer ernst nehmen, durch den allein gewährleistet ist, dass die „Große Erzählung“ Israels mit ihren Hoffnung auf die radikale Veränderung dieser Welt nicht einfach ein Sammelsurium leerer Versprechungen darstellt:

Jesus gibt sich erst zu erkennen, indem er den Namen Marias ausspricht. In dem Augenblick, wo sie sich angesprochen weiß, kann sie ihn als ihren Lehrer erkennen. Das Verhältnis zwischen Jesus und Maria aus Magdala hat zu den wüstesten Phantasien Anlass gegeben. Bei Johannes ist das Verhältnis klar: Er ist der Lehrer, sie die Schülerin. Johannes erklärt sein aramäisches *rabbuni* ausdrücklich durch das griechische *didaskale*, um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen. Sie wird durch den Lehrer und seine Lehre angesprochen, und sie lässt sich ansprechen. Aber auch das geschieht nur, weil er sie anspricht, nicht weil sie sich auf ihn einlässt. Glauben, Vertrauen, ist kein „Werk“, sondern Vertrauen wird erweckt, indem die Vertrauende selbst, mit ihrem Namen, von dem, dem das Vertrauen gilt, angesprochen wird.

Johannes 20,17-18: Jesus beauftragt Maria Magdalena mit der Botschaft an seine Brüder, dass er, der „noch nicht“ zum VATER aufgestiegen ist, zu ihm aufsteigt

20,17 Spricht Jesus zu ihr:

Rühre mich nicht an!

Denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater.

Geh aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen:

Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater,
zu meinem Gott und eurem Gott.

20,18 Maria Magdalena geht und verkündigt den Jüngern:

„Ich habe den Herrn gesehen“,
und was er zu ihr gesagt habe.

[12. Februar 2023] Nachdem (W554) Maria Magdalena „Jesus erkannt“ hat und, „wie die Anrede zeigt, den vertrauten Umgang mit ihm wieder aufnehmen“ will, „entzieht sich Jesus“ Wengst zufolge nach Vers 17 „solch rückgreifendem Zugriff“:

Sie muss lernen, dass seine Gegenwart nach seinem Tod eine andere ist als vorher. Es verhält sich hier ganz analog wie in der Erzählung von den beiden Schülern auf dem Weg nach Emmaus, denen sich Jesus als von ihnen unerkannter Mitwanderer zugesellte (Lk 24,13-35). Als sie ihn am Brotbrechen endlich erkannten, „wurde er vor ihnen unsichtbar“. Vor Mirjam wird Jesus zwar nicht unsichtbar, aber er entzieht sich ihr. Er sagt: „Halt mich nicht fest!“ In der Lutherübersetzung steht: „Rühre mich nicht an!“

Da Jesus „nicht nur vermeintlich tot“ war und „auch nicht in das Leben vor dem Tod zurückgekehrt“ ist, „sondern zu einem Leben aufgeweckt, das den Tod nicht noch einmal vor sich hat, sondern ein für alle Mal hinter sich“, kann die

Wirklichkeit dieses neuen Lebens ... nicht mit den Kategorien der alten Welt erfasst werden. Jesu Aufforderung, ihn nicht anzurühren, steht im griechischen Text im Präsens. Der verneinte Imperativ Präsens „bezeichnet den Abbruch einer bereits im Gange befindlichen Handlung, manchmal auch die Unterlassung einer beabsichtigten Handlung“. ¹⁴⁴³ Gemeint ist also: „Halt mich nicht fest!“ oder noch zugespitzter: „Lass mich los!“ Mirjam muss lernen – und mit ihr soll die Gemeinde es lernen –, das Bild des irdischen Jesus loszulassen. Es geht nicht um die Beschwörung des Vergangenen, sondern um seine wirksame Vergegenwärtigung. Es geht nicht um die Pflege des Andenkens an einen Toten, sondern darum, ihn als Lebendigen zu gewärtigen.

Mit zwei Zitaten (Anm. 445) von Marquardt und Ruschmann ¹⁴⁴⁴ unterfüttert Wengst diese Interpretation, die die Beziehung zum auferweckten Jesus in ihrer besonderen Dimension der bestehen bleibenden „Entzogenheit“ beschreibt. Friedrich-Wilhelm Marquardt schreibt:

„Das neue Leben ist geschützt davor, je noch einmal unterworfen zu werden. Es hat, was dies betrifft, einen Charakter der Entzogenheit. [...] Realistische Beziehung zum Auferweckten muß nicht nur Abstand wahren, sie kann nur

1443 So zitiert Wengst Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 542.

1444 Wengst zitiert Friedrich-Wilhelm Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie 1, Gütersloh 1993, 404, und Susanne Ruschmann, Maria von Magdalena im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Liebesbotin, Münster 2002, 163 und 164.

Beziehung in jener Entzogenheit sein, die ein Sein ‚bei meinem Vater und bei eurem Vater‘ bedeutet (Joh 20,17b).“

Und Susanne Ruschmann betont, dass

der Auferstandene ... den Weg in eine andere Art der Gemeinschaft [weist]. Doch um den Weg in dieses dauerhafte Beieinander-Bleiben voranzugehen, muss er, nach menschlichen Kategorien, losgelassen werden.“ „Sie ‚lässt los‘ bzw. wendet sich vom Grab ab und geht den Weg in die Verkündigung. In dieser Wende vollzieht sie selbst eine Auferstehung von der trauernd Suchenden zur Verkündigerin der Osterbotschaft“.

Was Maria Magdalena hier erfährt, läuft nach Wengst (W555) darauf hinaus, dass „es Johannes auf die Präsenz Jesu in der Gegenwart der Gemeinde ankommt“. Das

zeigt sich daran, wie er Jesus seine Aufforderung begründen lässt: „Denn noch bin ich nicht hinaufgestiegen zum Vater.“ In dem Auftrag an Mirjam, was sie Jesu Schülern ausrichten soll, sagt Jesus im Präsens: „Ich steige hinauf.“

Was will Wengst damit aber sagen? Geht man unbefangen an diese beiden Sätze heran, deutet zwar das „noch nicht“ vollzogene Aufgestiegen-Sein darauf hin, dass Jesus sich sozusagen noch im Diesseits befindet, in dem die Gemeinde lebt, aber das im Aufsteigen-begriffen-Sein würde einer solchen Vorstellung dann doch wieder entgegenstehen. Keinesfalls will Wengst, wie es beispielsweise Schnelle¹⁴⁴⁵ tut, aus „diesen Aussagen auf einen „Zwischenzustand“ Jesu ... schließen“, denn das „wäre der Versuch, etwas zu verobjektivieren, was nicht verobjektivierbar ist.“

Zum Verständnis des „noch nicht“ lehnt sich Wengst an einen Vorschlag von Bultmann an, der in ähnlicher Form bereits von Luther¹⁴⁴⁶ formuliert wurde:

Wenn von Jesus als Auferwecktem, der nicht in das Leben vor dem Tod zurückgekehrt ist, in Begegnung mit Menschen erzählt wird, kann das nicht anders geschehen, als dass er dabei in einer eigenartigen Schwebelage bleibt. Bultmann hat sachlich Recht, wenn er meint, das „noch nicht“ gelte „im Grunde nicht von Jesus, sondern von Maria: sie kann noch nicht in Gemeinschaft mit ihm treten, ehe sie ihn als den erkannt hat, der, den weltlichen Bedingungen enthoben, beim Vater ist“.

1445 Dazu verweist Wengst auf Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 384. Thyen wird auf dieselbe Stelle anspielen.

1446 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 533 (auf den auch Thyen Bezug nehmen wird) und verweist zugleich auf D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung 5: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien, hg. von Erwin Mühlenhaupt, Göttingen 1950, 369 und 371:
„Für seine Person war Christus bereits zum Vater gegangen, für uns aber noch nicht.“
„Summa summarum, er will sagen: Magdalena, ich gelte bei dir noch nicht, was ich gelten soll“.

Weiter erinnern nach Wengst die

Aussagen Jesu, dass er noch nicht zum Vater hinaufgestiegen sei und dass er hinaufsteige, ... an frühere Ausführungen – vor allem in den Abschiedsreden –, die er im Blick auf seinen Tod gemacht hat: Dass er dahin aufsteige, wo er vorher war (6,62); dass er zum Vater gehe (14,12, 16,5). Mit dieser Ankündigung verbunden war die Verheißung der Geisteskraft als Beistand (14,16f.; 16,7), der Jesus „wieder-holen“ wird im erinnernden Zeugnis (14,26, 15,26). Jetzt ist der Zeitpunkt da, dass diese Ankündigung sich vollzieht. Aber die Schüler wissen es noch nicht. Dazu, dass sich das Verheißene realisiert, bedarf es ihres Glaubens, dass Jesus mit seinem Tod am Kreuz kein ein für alle Mal Gescheiterter und Erledigter ist, sondern als ihr Herr lebendig gegenwärtig. Daher kann Jesu Aussage, noch nicht zum Vater hinaufgestiegen zu sein, auch in der Weise zugespitzt werden: Bevor er sich in seiner Lebendigkeit ihnen nicht eindrücklich gemacht und sich in ihrem Glauben ausgeprägt hat, ist er auch „noch nicht zum Vater hinaufgestiegen“.

Dieses „noch nicht“ ist also nach Wengst nicht auf ein Geschehen zu beziehen, das sozusagen objektiv noch nicht vollzogen ist, sondern das bisher subjektiv von den auf Jesus Vertrauenden noch nicht nachvollzogen wurde. Damit Letzteres ermöglicht wird,

erhält Mirjam einen Auftrag. Zu ihr, die den gestorbenen Jesus loslassen soll, um für den kraft des Geistes begegnenden lebendigen offen zu sein, der doch kein anderer ist als der, der gelebt hat, wird gesagt: „Doch geh zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, meinem Gott und eurem Gott.“

Mit einem Zitat (Anm. 448) von Jürgen Ebach¹⁴⁴⁷ deutet Wengst einen Grund an, warum ausgerechnet Maria mit dieser Botschaft betraut wird:

„Wenn unter allen Maria den Auftrag bekommt, die Gemeinde in eine neue Beziehung zum Auferstandenen hineinzurufen, eine Beziehung, in der er in der geschwisterlichen Liebe in der Gemeinde präsent ist, dann doch vielleicht auch, weil sie, der das Loslassen schwer fällt, verbürgt, daß in der neuen Beziehung die alte bewahrt bleibt“.

Aus dem Umstand (W555), dass „Jesus hier einer Frau die grundlegende Zeugenfunktion zuweist und diese damit den Schülern Jesu nicht nur voraus ist, sondern gerade ihnen gegenüber zur Zeugin wird“, zieht Wengst den Schluss (W555f.),

dass Frauen in der Gemeinde des Johannes dieselben Rollen wahrnahmen wie Männer und dass Johannes nichts dagegen einzuwenden hatte – im Unterschied zu späteren Auslegern.

1447 Wengst zitiert Ebach mit der Quellenangabe „EBACH, Loslassen 165)“; im Literaturverzeichnis findet sich aber kein dementsprechender Titel.

Zur Frage, ob das in dieser Allgemeingültigkeit zutrifft, verweise ich auf die Überlegungen Veerkamps, die er in seiner Auslegung [von Johannes 20,1-2](#) zur Rolle der Frauen im Gegenüber zur männlichen Führung der messianischen Gemeinden anstellt. Zu Recht stellt Wengst allerdings fest, dass Johannes die ausschließlich auf Männer beschränkte Funktion der Verkündigung massiv in Frage stellt. Interessant ist die Art und Weise (Anm. 449), in der der Reformator Calvin¹⁴⁴⁸

sehr wohl [bemerkt], welche Konsequenzen in dem Auftrag Jesu stecken, aber er schiebt ihnen ganz schnell einen Riegel vor: „Sie sollen (Calvin nimmt in Harmonisierung mit den synoptischen Evangelien mehrere Frauen an) den Aposteln verkünden, was diese später – und damit übten sie ein ihnen übertragenes Amt aus – der ganzen Welt bekanntmachten. Darum jedoch sind diese Frauen nicht etwa weibliche Apostel. Deshalb wäre es falsch, dieser einmaligen Anordnung Christi ständige Gültigkeit zuzuschreiben und den Frauen das Taufen zu erlauben. Wir wollen uns damit begnügen, daß Christus in ihnen den unermeßlichen Reichtum seiner Gnade sichtbar werden ließ, indem er sie ein einziges Mal zu Lehrerinnen der Apostel machte. Zur Regel werden lassen wollte er es nicht“.

In der Formulierung (W555) der Botschaft, die Jesus durch Maria übermitteln lässt: „Doch geh zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, meinem Gott und eurem Gott“, macht Wengst darauf aufmerksam, dass Jesus hier erstmals im Johannesevangelium von Gott auch als vom Vater seiner Schüler und von den Schülern als seinen Brüdern spricht:

In seinem Auftrag an Mirjam unterscheidet Jesus nicht zwischen seinem Gott und Vater und dem Vater und Gott seiner Schüler. Als seine Brüder sind sie Kinder Gottes. An keiner Stelle vorher im Johannesevangelium hat er seine Schüler als seine Brüder bezeichnet. Das tut er erst jetzt, da sie ihn nach seinem Tod neu gewärtigen sollen. Mit seinem Tod hat er ihnen die Liebe Gottes vermacht und ihnen als sein Vermächtnis das Gebot gegeben, einander zu lieben (13,34f.). Die geschwisterliche Gemeinde wäre dann auch der Ort, an dem die lebendige Gegenwart Jesu erfahren werden könnte.

Auf die Frage, ob das Stichwort „Brüder“, das ja im Johannesevangelium hier keineswegs zum ersten Mal auftaucht, wirklich im Sinne dieser Geschwisterlichkeit auszu-
legen ist, komme ich im Zusammenhang mit Veerkamps Auslegung der Stelle zurück.

Zur Frage, ob sich Jesu Verhältnis zu Gott als dem Vater in grundlegender Weise von dem Verhältnis anderer Gotteskinder zu Gott unterscheidet, setzt sich Wengst zu Recht kritisch mit Frey, Wilckens und Zumstein¹⁴⁴⁹ auseinander (Anm. 450):

1448 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 471f.

1449 Wengst zitiert Jörg Frey, Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie, in: Jörg Frey, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen

Nach Frey wird hier „betont, daß sein (Jesu) eigenes Sohnesverhältnis von dem der Gotteskinder bleibend kategorial unterschieden“ sei. Das kann ich an dieser Stelle nicht finden. Es ist dieselbe Metaphorik, in der Jesus in Bezug auf sich und in Bezug auf die Schüler spricht. Der behauptete kategoriale Unterschied ergibt sich nicht von diesem Text, sondern nur, wenn man unter der Hand eine Teilnahme Jesu am „Wesen“ Gottes in ihn einliest. Wilckens schreibt zu dieser Stelle: „Indem er zu seinem Vater geht, wird sein Vater zum Vater der Seinen, und sein Gott (dessen ‚einziggeborener Sohn‘ er ist 1,14) zu ihrem Gott (worin sich die große Verheißung zu Anfang des Dekalogs allererst wirklich erfüllt ‚Ich bin J[...] (von W. ausgeschrieben), dein Gott‘, Ex 20,2)“ (ähnlich Zumstein: „der Gott Jesu wird zum Gott der Jünger“). Damit wird die im ersten Gebot ausgesprochene konkrete Bindung Gottes an sein Volk Israel gelöst und es zugleich unsichtbar gemacht, dass Jesu Gott kein anderer ist als der Gott Israels. Dazu kommt es, weil eine Verheißungsaussage, die den sich auf Jesus Beziehenden Gewissheit geben soll, durch ihn mit Gott verbunden zu sein, dogmatisch gelesen und exklusiv verstanden wird.

Nach Vers 18 ist (W556f.) „die geschwisterliche Gemeinde“ Wengst zufolge

jedenfalls der Ort, an den Mirjam aus Magdala sich gewiesen weiß: Sie „ging und meldete den Schülern: ‚Ich habe den Herrn gesehen‘ – und dass er ihr das gesagt hatte.“ In der eigenartigen Struktur des Schlusses, dass Johannes zunächst Mirjam in direkter Rede sprechen lässt, dann aber zu indirekter Rede übergeht, ist ein Doppeltes ausgedrückt: Einmal entledigt sich Mirjam ihres Auftrags; das wird in indirekter Rede summarisch mitgeteilt. Zum anderen und vor allem aber formuliert sie die ihr widerfahrene Begegnung mit Jesus selbst aus in einem bekennenden Zeugnis: „Ich habe den Herrn gesehen.“ Sie wird zur Zeugin der Gegenwart Jesu, indem sie ihn als lebendigen Herrn bekennt. Und das heißt zugleich, dass die Herrschaftsansprüche anderer Herren abgewiesen werden. Unter der Herrschaft dieses einen Herrn gewinnt Geschwisterlichkeit Raum. Gegenüber all den vielen Herrschaftsansprüchen schafft das Bekenntnis zu ihm Raum, indem es mit ihnen aufräumt; und darin gewinnt dieser Herr selbst Raum, ist er da. Mirjam ist die erste Zeugin solcher Gegenwart Jesu: „Ich habe den Herrn gesehen.“

Die Geschwisterlichkeit (W557), die hier unter der Herrschaft Jesu als des Herrn entsteht, zeigt sich nach Wengst bereits darin, dass

Mirjam, eine Frau, ... in diesem Kapitel mehrfach die Erste [ist]. Sie ist die Erste am Grab und sieht, dass der Stein weggenommen ist. Erst auf ihre Nach-

Schriften, Tübingen 2013, 823, Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 310, und Jean Zumstein, Das Johannesevangelium, KEK 2, Göttingen 2016, 755. Auf weitere Bezugnahmen von Thyen auf Wilckens werde ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen.

richt hin folgt der seltsame Wettlauf zum Grab zwischen Petrus und „dem anderen Schüler, den Jesus liebte“. Aber die Konkurrenz der Männer bleibt folgenlos. Mirjam ist die Erste, der Jesus nach seinem Tod begegnet; und sie ist die Erste, die ihn bezeugt. Erst danach erscheint er den Schülern. Deren anschließendes Zeugnis gegenüber dem abwesenden Thomas lautet nicht anders, als es Mirjam ihnen gegenüber ausgesprochen hat: „Wir haben den Herrn gesehen.“ Schon in dieser Darstellung zeigt es sich, wie unter der Herrschaft dieses einen Herrn patriarchale Herrschaftsansprüche zerbrechen und Geschwisterlichkeit entsteht. Die summarische Mitteilung in indirekter Rede – „und dass er ihr das gesagt hatte“ – bereitet zugleich die nächste Erzählung vor. In dieser Mitteilung steckt, dass sich das in den Abschiedsreden Angekündigte nun zu vollziehen beginnt.

Mir scheint, dass Wengst zu blauäugig formuliert. Mag der Evangelist Johannes auch patriarchale Herrschaftsansprüche anknacksen wollen, im Kreis der männlichen Schüler, zu denen Maria gesandt wird und die wiederum von Jesus mit einem allgemeinen Sendungsauftrag betraut werden, spielen weder Maria noch andere Frauen eine Rolle. Und auch im Schlusskapitel agieren nur Männer, und es ist der Apostel Petrus, der von Jesus unwidersprochen die Führungsrolle zugesprochen bekommt.

Hartwig Thyen (T763) sieht in der Aufforderung Jesu an Maria in Vers 17:

mē mou haptou ...: „Halte mich nicht fest!“ oder: „Halte mich nicht auf, denn noch bin ich nicht aufgefahren zu meinem Vater“, ... erkennbar ein Spiel mit dem Verhalten der Frauen in dem matthäischen Prätext: *ekpatēsan autou tous podas* {sie umfassten seine Füße} (Mt 28,9). Denn der Gebrauch des verneinenden *mē* mit dem nachfolgenden Imperativ Präsens fordert zum Abbruch einer andauernden Handlung auf und spricht nicht etwa ein grundsätzliches Berührungsverbot aus, wie das die meisten Kommentatoren behaupten. *mē mou haptou* heißt also nicht: „Rühr mich nicht an!“ (*Noli me tangere!*), sondern: „Halte mich nicht auf!“, in dem sprichwörtlichen Sinn, daß man Reisende nicht aufhalten soll. Maria und mit ihr alle potentiellen Leser müssen es lernen, in Jesu Abschied einzuwilligen, denn nur so wird seine Gegenwart fortan erfahrbar bleiben (vgl. Wengst {siehe oben}). Wie die Fortsetzung zeigt, ist Jesus bereits unterwegs zu seinem Vater.

Thyen geht also davon aus, dass sich „Jesu Auferstehen aus dem Grabe und sein Aufstieg zu seinem Vater, also Ostern und Himmelfahrt, ... – ebenso wie die pfingstliche Anhauchung mit dem Heiligen Geist (V. 22f) – am gleichen Tage“ ereignen:

Von einem erneuten, vierzig Tage währenden, *irdischen* Wirken des auferstandenen Jesus (*di' hēmerōn tesserakonta* {vierzig Tage lang}: Act 1,3) und seiner erst danach erfolgenden *Himmelfahrt* will Johannes offenbar nichts wissen. ... Für irgendeinen „Zwischenzustand“ Jesu [so Schnelle 303] ist jedenfalls bei Johannes kein Platz. Auch als Auferstandener ist und bleibt Jesus der unter Pon-

tius Pilatus gekreuzigte Jude aus Nazaret, in dem der ewige *logos* Fleisch geworden ist. Und diese Fleischwerdung ist keine Episode in der Geschichte eines ewigen Geistwesens ...

Für problematisch hält Thyen die Auffassungen von Wilckens und Bultmann hinsichtlich der Bedeutung der Ostererzählungen im Johannesevangelium:

Wilckens [309f.] erklärt, Johannes, der in Wahrheit nicht nur Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten zusammenfallen lasse, sondern diese drei auch noch mit der Kreuzigung Jesu identifiziere, handle gegen seine eigene theologische Überzeugung, wenn er überhaupt von Ostern erzähle! Und wenn er das dennoch tue, so habe das seinen Grund darin, daß er die „die Geschehenswirklichkeit der Auferstehung des Gekreuzigten“ keinesfalls preisgeben wolle. Sei die Auferstehung aber ein *wirkliches Geschehen*, dann müsse sie auch *erzählbar* sein. Darum sei es *nicht nur* (!) seine Reverenz vor der kirchlichen Tradition, die ihn die Ostergeschichten – wenn auch auf seine spezifische Weise – erzählen lasse, sondern das liege durchaus auch in seinem eigenen theologischen Interesse. Freilich müsse er dabei von Ostern im Widerspruch zu seinem eigenen Verständnis der Auferstehung Jesu erzählen. Und so komme es dann in 20,17 „zu der eigenartigen Aussage Jesu, daß er zwar auferstanden, also verherrlicht ist und in seiner geistlichen Existenzweise Maria erscheint, in der sie ihn nicht mehr leibhaft berühren kann, wie in der Zeit vor seinem Tod, – daß er aber gleichwohl noch nicht zum Vater aufgestiegen ist“. Darin folgt er in gewisser Weise Bultmann, der ebenfalls Karfreitag und Ostern identifiziert, die Ostererzählungen für ‚eigentlich‘ überflüssig hält und in ihnen darum nur symbolische Illustrationen des Kreuzigungsgeschehens sieht. Aber auch wenn sich das Recht kaum bestreiten läßt, daß für Johannes Jesu Kreuzigung als seine Erhöhung sowie seine Auferstehung und Auffahrt zu seinem Vater zwei Seiten nur *einer* Medaille sind, so bleiben sie doch auch für ihn *zwei unverwechselbare und nicht zu identifizierende Seiten*. Und daß Maria Jesus *nicht mehr leibhaft berühren kann* (Wilckens), sagt der Text ja gar nicht. Sie soll ihn vielmehr *loslassen*, und das kann ja nicht heißen, daß er jetzt zu einem unberührbaren Geistwesen geworden wäre!

Thyens eigene Auffassung scheint also darauf hinauszulaufen, dass es der Mensch Jesus selbst ist, der als der Gekreuzigte am Tage seiner Auferstehung den Aufstieg zum Vater vollzieht.

Dass der Evangelist Johannes einer Frau die Rolle als erste Osterzeugin überlässt, ist nach Thyen besonders hervorzuheben (T763f.):

Seinen Jüngern zu verkünden, daß sie Jesus gesehen hat, daß er lebt und jetzt auffährt zu seinem und ihrem Vater, sendet er die Magdalenerin Maria als die erste Zeugin seiner neuen österlichen Gegenwart. Wie der geliebte Jünger zuvor Petrus den Vortritt in das Grab Jesu überließ, so überläßt er mit seinem

Schweigen über sein Glauben nun auch der zur Jüngerin Jesu gewordenen Maria den Vorrang, als erste Osterzeugin vor die männlichen Jünger zu treten. Im Gegensatz zu Paulus, der 1Kor 15,5ff *Petrus* als den ersten Osterzeugen benennt, und nahezu der gesamten kanonischen Tradition ist dieses bei Johannes mit Maria eine Frau!

Da Thyen davon ausgeht (T764), dass Jesus an diesem Tag bereits in den Himmel aufsteigt, wird er dann

[v]om Himmel her ... am Abend dieses Tages zu seinen Jüngern kommen und auch ihren Todesbann lösen und ihnen an seinem Sieg teilgeben, mit dem er die Welt überwunden hat (16,33). Und am folgenden *Sonntag* – zur Zeit, da das Evangelium geschrieben wurde, sicher bereits der Tag der Feier seiner Auferstehung – wird er auch seinem vom Zweifel geplagten Jünger Thomas erscheinen, so daß der aus vollem Herzen bekennen kann: „Mein Herr und mein Gott“ (V. 28). Insofern besteht also zwischen dem *mē mou haptou* und der Aufforderung an Thomas, er solle doch seinen Finger in Jesu Nägelmale und seine Hand in seine durchbohrte Seite legen, auch überhaupt kein Widerspruch ...

Dass „Jesu Sendungsauftrag an Maria“ an die Brüder Jesu gerichtet ist, veranlasst Thyen zu Erwägungen, die in eine ähnliche Richtung gehen wie bei Wengst mit seiner Betonung der Geschwisterlichkeit der Gemeinde:

Wohl dürfte auch der Auftrag: „geh hin und sage meinen Brüdern“ dem Prätext Mt 28,10 entstammen, wo Jesus den Frauen gebietet: „Geht hin und verkündet meinen Brüdern“. Doch damit folgt der Evangelist nicht einfach einer *Quelle*. Vielmehr ist Jesu bei ihm hier erstmals erscheinende Bezeichnung seiner Jünger als *meine Brüder* – im Gegensatz etwa zu Mk 3,31ff / Mt 12,49f – die große Überraschung. Schon in der Stunde seines Abschieds hatte Jesus ihnen erklärt, fortan seien sie nicht mehr *blinde Sklaven*, die nicht wüßten, was ihr Herr im Sinn hat, sondern seine *Freunde*, die er dazu erwählt habe, daß sie auch untereinander als Freunde bis zur Konsequenz der Lebenshingabe füreinander verantwortlich seien (15,12-17). Doch erst jetzt, nachdem Jesus das ihm aufgetragene Werk des Vater sterbend vollbracht und die Schrift erfüllt hat, sind seine Freunde zu seinen Brüdern geworden.

Wie Wengst lässt Thyen dabei allerdings außer Acht, dass Johannes selbst bereits in 2,12 von Jesu Brüdern in deutlicher Unterschiedenheit von seinen Schülern gesprochen hat, als ob er sie als eine gesonderte Gruppe bezeichnen wollte, und dass Jesus mit eben dieser Gruppe im Zusammenhang mit dem Aufstieg nach Jerusalem beim Laubhüttenfest (7,3.5.10) einen Konflikt auszufechten hatte. Da Thyen selbst die Stellen Markus 3,31ff. und Matthäus 12,49f. erwähnt, in denen es ebenfalls um eine Auseinandersetzung mit Jesu leiblichen Brüdern geht, ist es um so erstaunlicher,

dass er die bisherigen Erwähnungen dieser Brüder Jesu im Johannesevangelium selbst in seine Überlegungen überhaupt nicht einbezieht.

Zu der Formulierung, die Maria den Brüdern Jesu ausrichten soll: „Ich steige (jetzt) hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“, hebt Thyen hervor, dass er damit „Gott, den er bisher in einer auffälligen Exklusivität stets nur als ‚meinen Vater‘ bezeichnet hatte, nun auch *ihren* Vater und *ihren* Gott“ nennt. Dabei scheint er Dorothy Lee¹⁴⁵⁰ zuzustimmen, die zwischen der Vaterbeziehung Jesu und seiner Schüler zu Gott Nuancierungen feststellt:

„Diese Sprache drückt das starke Empfinden der Identifikation zwischen Jesus und seinen Jüngern im Verhältnis zu Gott aus. Aber sie ist auch sorgfältig nuanciert, um den Unterschied im Status zwischen Jesus und seinen Jüngern zu verdeutlichen. Die Bundesbeziehung, in der die Gläubigen zu Gottes ‚Familie‘ werden, hängt von Jesus als Sohn ab (14,5; auch 10,7.9).“

Zu weit geht in den Augen von Thyen aber Wilckens [310], wenn er meint, dass sich nach dem Johannesevangelium

mit Jesu Wort von ‚eurem Vater und Gott‘ „die große Verheißung zu Anfang des Dekalogs allererst wirklich erfüllt (habe): ‚Ich bin Jahwe, dein Gott‘, Ex 20,2“ ..., denn „damit wird die im ersten Gebot ausgesprochene konkrete Bindung Gottes an sein Volk Israel gelöst und zugleich unsichtbar gemacht, daß Jesu Gott kein anderer ist als der Gott Israels“. Zudem ist natürlich auch Jesu Reden von ‚eurem Gott‘ *Verheißung*, die wahrgenommen sein will, und kein Garantieschein {dazu Wengst, siehe oben}.

Den Vers 18 referiert Thyen so knapp, wie dieser selbst ihm zufolge erzählt:

In äußerster Knappheit, und ohne daß Maria Jesu Auftrag an die Jünger vor ihnen noch einmal wörtlich wiederholte, berichtet der Erzähler am Ende dieser Szene nur noch, daß Maria ihren Auftrag erfüllt und den über das Leersein des Grabes verängstigten Jünger verkündet: „Ich habe den Herrn gesehen!“ und das Folgende habe er ihr gesagt: *kai tauta eipen autē*.

Dem fügt Thyen nur noch die Bemerkung an (T764f.), dass „es in diesem Evangelium auch erst jetzt nach Jesu Rede von ‚meinem Vater und eurem Vater‘ an der Zeit“ wäre, „daß er seine neuen Brüder das Vater-Unser lehrte. Vielleicht hat Johannes auch darum dieses Gebet durch sein intertextuelles Spiel mit ihm in Jesu großem Gebet von Joh 17 ersetzt.“

1450 Thyen zitiert Dorothy A. Lee, *Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20*: JSNT 58 (1995), 45, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„This language expresses the strong sense of identification between Jesus and his disciples in relation to God. But it is also carefully nuanced to reflect the difference in status between Jesus and his disciples. The covenant relationship in which believers become God’s ‚family‘ is dependent on Jesus as Son (14,5; also 10,7.9).“

Nach Ton Veerkamp¹⁴⁵¹ ist die Auslegung des Wortes *oupo* {noch nicht} in Johannes 20,17 von entscheidender Bedeutung für seine politische Lektüre des Evangeliums. Und schon die ersten Worte: *mē mou haptou*, „Berühre mich nicht“, betrachtet er unter völlig anderen Gesichtspunkten als alle mir bekannten Ausleger und Auslegerinnen dieses Verses. So bestechend die von Wengst und Thyen vorgetragene Auffassung ist, hier gehe es darum, dass Jesus von Maria fordert, ihn nicht festzuhalten, nicht aufzuhalten auf seinem Weg des Aufstiegs zum Vater, sondern loszulassen, ist eine solche Bedeutung des Wortes *haptēin* in der Bibel sonst überhaupt nicht belegt. In aller Regel gibt es das hebräische Wort *naga*^ς wieder, das „anfassen, anrühren, antasten“ bis hin zum „schlagen“ meinen kann. Veerkamp bringt es in Verbindung mit dem strikten jüdischen Verbot der Berührung eines Leichnams:

Johannes erzählt nicht, dass Maria im Begriffe war, niederzufallen und seine Knie zu umklammern. Eine Reihe von Manuskripten fand das unlogisch und ergänzte: „Sie lief heran, um ihn zu berühren.“ Es handelt sich aber um ein absolutes Verbot, das auch begründet wird: „Denn ich bin noch nicht aufgestiegen zum VATER.“

Wir müssen hier die Torastellen Leviticus 11 und Numeri 19 besprechen. In Leviticus 11,24ff. wird gesagt, dass das Berühren von Tierleichen (*thnēsimaion, nevela*) unrein macht. Die Berührung verursacht „Unreinheit bis zum Abend“. Numeri 19,11ff. sagt:

Wer ein totes Menschenwesen, wer auch immer, berührt,
wird sieben Tage unrein.

Wer sich so verunreinigt hat, mache sich frei von Verirrung
am dritten Tag und am siebten Tag;
er wird rein.

Macht er sich nicht frei von Verirrung am dritten Tag und siebten Tag,
wird er nicht rein.

Jeder, der einen Toten, eine gestorbene Menschenseele, berührt
und sich nicht frei von Verirrung macht:
der hat die Wohnung des NAMENS verunreinigt.

Ausgerottet wird diese Seele aus Israel ...

Das Verb *haptesthai, naga*^ς, „berühren“, recht häufig bei den Synoptikern, findet sich bei Johannes nur an dieser einen Stelle 20,17. Der Unberührbare ist der ganz und gar vom Tod gezeichnete Messias. Nicht anders wird er sich den Schülern zeigen.

Zwei Argumente lassen diese Auslegung Veerkamps von vornherein als abwegig erscheinen: Erstens, dass Thomas später dann doch von Jesus die Erlaubnis bekommt,

1451 [Noch nicht, 20,11-18](#), Abs. 6-14 (Veerkamp 2021, 415-417; 2007, 118-119).

ihn zu berühren, und zweitens, dass es unserem christlichen Empfinden zutiefst widerstrebt, den auferstandenen Jesus als den Inbegriff neuen, österlichen, vollkommenen Lebens nicht anders zu betrachten als eine Leiche, die man auf Grund ritueller Verbote nicht anfassen darf. Ich war zeitweise geneigt, zwar Veerkamps Auslegung des „noch nicht“ als überzeugend zu betrachten, aber mich gegen seine Sicht des „Berühre mich nicht“ zu entscheiden. Inzwischen frage ich mich aber doch, ob unsere christliche Vorstellung von der Auferstehung Jesu tatsächlich der Sichtweise des jüdischen Messianisten Johannes entspricht. Wenn er, was ja auch Wengst und Thyen nicht bestreiten, tatsächlich als ein toratreuer Jude gelebt hat und sogar bestattet wurde, und wenn er an seinen Wundmalen bleibend als der Gekreuzigte zu erkennen ist, dann ist es zumindest nicht völlig von der Hand zu weisen, dass der Versuch, diesen Gekreuzigten anfassen wollen, mit dem Toraverbot der Berührung eines Leichnams in Konflikt kommt. Das bezieht sich sicher erst recht auf die Absicht, den ermordeten Jesus als den Menschen, der er war, festhalten zu wollen, und vielleicht sogar auf Vorstellungen, ihn in einem jenseitigen Himmel, von dem Johannes die gesamte Bibel nirgends etwas zu berichten weiß, wiedersehen zu können.

Wenn solche Vorstellungen nicht die Sache des Johannes sind, worin besteht dann seine hoffnungsvolle Osterbotschaft?

Der Befehl und seine Begründung erklären sich gegenseitig. Beim Tod am Kreuz beginnt unaufhaltsam die Ehrung des Messias, beginnt unaufhaltsam der Aufstieg zum VATER. Wir haben das bei der Besprechung 12,28ff. gesehen. 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.

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.

Im Klartext: Wenn die Ehre des Gottes Israels, also die Ehre des befreienden NAMENS, und damit auch die Ehre des Messias im Leben des Volkes Israel inmitten der Völker besteht und diese Ehre mit dem Aufstieg des Messias zum VATER beginnt, dann ist dieses Aufsteigen nicht einfach ein Ortswechsel vom Diesseits zum Jenseits, von der Erde zu einem als Aufenthaltsort Gottes verstandenen Himmel. Anders gesagt: Jesu irdisches Leben ist nicht einfach eine Zwischenstation zwischen seinem vorherigen und nachmaligen Leben im Himmel, in den er zurückkehren würde, ohne dass sich an Israels Schicksal der Versklavung unter eine weltweite Gewaltherrschaft

irgendetwas ändern würde. Das heißt: Jesu Aufstieg zum VATER ist nicht beendet, bis nicht jede Gewaltherrschaft auf Erden von der Herrschaft seiner *agapē* überwunden und abgelöst worden ist.

Im Blick auf die Brüder Jesu, zu denen er Maria ausdrücklich entsendet, nimmt Veerkamp ernst, was bisher im Johannesevangelium von diesen gesagt war. Der Konflikt Jesu mit diesen Brüdern besteht nach Johannes gerade darin, dass diese mit dem hier von Jesus ausgesprochenen „noch nicht“ große Schwierigkeiten haben. Sie hatten Jesus beim Laubhüttenfest zur öffentlichen Wirksamkeit gedrängt, die Veerkamp im Sinne zelotisch-messianischer Aktionen gegen die römische Besatzungsmacht interpretiert:

Die – leiblichen – Brüder Jesu gehörten zur ursprünglichen messianischen Gemeinde, 2,12. Dort wird ein Unterschied zwischen „den Brüdern“ und „den Schülern Jesu“ gemacht. Dieser Unterschied wird deutlich in der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Brüdern anlässlich des Aufstiegs nach Jerusalem zum Sukkotfest. Tatsächlich geht Maria, wie es im folgenden V.18 heißt, zu allen „Schülern“; dass Jesus sie seine „Brüder“ nennt, unterstreicht deutlich, wie sehr in den Augen des Johannes die führenden Kreise der messianischen Gemeinde in Jerusalem nach wie vor zelotisch infiziert waren. Ihnen muss gesagt werden: „Ich steige auf.“

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.

Auf der Ebene der Erzählung, also der Situation des Johannes nach dem Jahr 70, heißt das: Der Gemeinde der Brüder Jesu, die in der Zeit vor dem Krieg eine herausragende Position unter den messianischen Gemeinden hatte bzw. noch immer eine solche für sich in Anspruch nimmt, muss gesagt werden: „Nichts ist abgeschlossen; weder Kreuz noch Auferstehung schließen die Bewegung ab.“ Offenbar beinhaltet das Präsens eine deutliche Kritik an der Politik der Gemeinde der Brüder Jesu.

Anders als Wengst und Thyen sieht Veerkamp in Jesu Erwähnung der Brüder in Johannes 20,17 also nicht als Anspielung auf Geschwisterlichkeit in der Schülerschaft Jesu. Dass Jesus Maria zu seinen Brüdern schickt und sie seine Botschaft den Schülern ausrichtet, dass also die Grenzen zwischen beiden Gruppierungen verschwimmen, mag vielmehr andeuten, dass Johannes trotz aller Kritik an zelotischen Neigungen in der unter dem Einfluss der Brüder Jesu stehenden Jerusalemer Gemeinde es nicht für ausgeschlossen hält, dass sie für die Botschaft Jesu ansprechbar bleibt:

Aber das Präsens und die Kritik heben die fundamentale Gemeinsamkeit nicht auf. Jesus bleibt trotz aller heftigen Auseinandersetzungen (7,1ff.) mit der Gemeinde in Jerusalem verbunden: „Mein VATER, *euer* VATER, mein Gott, *euer* Gott“. Der Konflikt ging damals, 7,1ff., um den *kairos* {richtiger Zeitpunkt}. Dieser *kairos* ist jetzt gekommen, aber ganz anders als die Brüder Jesu dachten. Johannes rückte sie in die Nähe des zelotischen Abenteuers einer illusionären Machtergreifung. Der Nachfolgerin der Gemeinde der Brüder Jesu nach dem Krieg ist zu sagen: Der *Kairos* ist der Anfang eines Prozesses, unaufhaltsam vielleicht, aber nicht abgeschlossen.

Ton Veerkamp selbst ist sich dessen bewusst, wie ungewöhnlich seine Auslegung ist, die von der Unabgeschlossenheit des Aufsteigens Jesu zum VATER ausgeht. Daher beschäftigt er sich in seinem 10. und letzten lehrhaften Exkurs oder Scholion¹⁴⁵² mit der Frage, ob denn der Tod und die Auferstehung des Messias nicht etwas beschreiben, das „ein für allemal“ für alle geschehen ist, die auf Jesus vertrauen. So jedenfalls scheint es der „Autor des Hebräerbriefes ... zu unterstreichen: Anders als beim jährlichen Feiern und Erleben der Paschanacht sei der Tod des Messias ein Geschehen ‚ein für allemal‘ (*ephapax*, Hebräer 7,27; 9,12; 10,10; vgl. Römer 6,10).“

So groß sind in den Augen von Veerkamp die Unterschiede des christlichen Osterfestes zum jüdischen Passa aber gar nicht, zumindest wenn man es wie der Evangelist Johannes jüdisch-messianisch als Fest der weltweiten Befreiung interpretiert:

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

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

Das klassische Dokument des *immer wieder* ist das Buch der Richter: da finden immer wieder Befreiungen statt, aber es wurde in jener Zeit nie das Pascha gefeiert, 2 Könige 23,22! Das Pascha der Juden ist wie das Ostern der Christen: Was einmal geschah, steht immer noch aus. Pharao wurde besiegt und Pharao regierte weiter. Rom ist besiegt, und Rom herrscht weiter. Die Nacht

1452 [Scholion 10: Tod und Auferstehung des Messias; ein für allemal?](#), Abs. 1-14 (Veerkamp 2021, 417-419; 2007, 120-122).

des Messias ist ohne die Nacht, in der der Todesengel an den mit dem Blut des Paschalamms beschmierten Türen vorbeiging, undenkbar.

Wenn man das, was am „Tag eins“ der Sabbatwoche ein für allemal geschieht, nicht einfach als die Rückkehr Jesu in den Himmel, sondern als Auftakt zur Befreiung der Welt von der Weltordnung, die auf ihr lastet, betrachtet, dann muss man nach Veerkamp den

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

Zur Begründung dafür, dass Johannes mit Jesu Auferstehung kein neuer christlicher Bund beginnt, der den alten Bund Gottes mit Israel ablöst, beruft sich Veerkamp auf den Propheten Jeremia:

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

Deswegen:

Da, Tage kommen, Verlautbarung des NAMENS,
da sagt man nicht länger:

Es lebe der NAME,
der die Söhne Israels hinaufgebracht hat aus dem Land Ägypten.

Nein! Es lebe der NAME,
der hinaufgebracht hat, der kommen ließ,
den Samen des Hauses Israel aus dem Land des Nordens,
aus den Ländern, wohin sie verschlagen wurden,
und wohnen werden auf ihrem Boden.

Genausowenig wie Jeremia die Befreiung aus Ägypten überholt sah, genauso wenig überholt der Tod des Messias die Befreiung aus dem Sklavenhaus Pharaos.

Allerdings sehen „Paulus und Lukas, wohl auch ... Matthäus und letztlich auch ... die Schule des Johannes“ das von Jesus durch seinen Tod und sein Aufsteigen zum VATER bewirkte Passa ausgeweitet zu einer „Verheißung für die Völker“, und genau an dem Punkt gingen nach Veerkamp die christliche Kirche und das rabbinische Judentum, „Ekklesia und Synagoge“, auseinander. Damit ist aber zunächst noch keine Ab-

sage an das Ziel der Befreiung Israels inmitten der Völker verbunden, keine Verjenseitigung solcher Hoffnungen auf ein Leben nach dem Tod mit Jesus im Himmel:

Der Tod des Messias macht Befreiung zu einer weltweiten Perspektive für alle Völker, nicht irgendeine Befreiung, sondern die Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus: Der Gott der Christen ist der Gott, dessen NAME nur ausgesprochen werden kann als der, „der Israel hinausführte aus dem Land Ägypten, aus dem Haus des Sklaventums“, Exodus 20,2. Die Eröffnung dieser Perspektive ist „ein für allemal“ geschehen. Hinter dieses „ein für allemal“ können und dürfen wir nicht zurück. Israel und die Völker, die Juden und die Christen, müssen freilich mit der Schule des Johannes sagen, 1 Johannes 3,2f., dass

noch nicht offenbar sein wird, was wir sein werden.

Wir wissen: Wenn er (der Messias) offenbar sein wird,
werden wir ihm gleich sein,
weil wir ihn dann sehen, wie er ist.

Das Entscheidende *ist* geschehen, das ist die Botschaft des Johannes, aber dieses Entscheidende ist durch das *noch nicht* bestimmt. Der Aufstieg zum VATER bedeutet die Befreiung der Welt. Das ist der *Augenblick*, der *kairos*, auf den wir warten. Gerade der *kairos* des Messias „ist *noch nicht* erfüllt“, 7,8. Damals musste der Aufstieg zum Fest „nicht öffentlich (*phanerōs*), sondern im verborgenen (*en tō kryptō*)“ erfolgen, 7,10. Auch der auferstehende Messias bleibt der verborgene Messias. Die beiden Stellen 7,8 und 20,17 setzen sich gegenseitig voraus.

An dieser Stelle wird überdeutlich, welche Konsequenzen es hat, wenn Ausleger von Johannes 20,17 es vermeiden, diese Stelle im Zusammenhang mit Johannes 7,2-8 auszulegen.

Abschließend zu seiner Auslegung von 20,17 verweist Veerkamp auf den engen Zusammenhang, in dem auch im Vertrauen auf Christus das „ein für allemal“ mit dem „noch nicht“ und mit einem „immer wieder“ stehen:

„Noch nicht“ freilich hat „immer wieder“ als Konsequenz. Nikos Kazantzakis hat nach dem zweiten Weltkrieg einen Roman über einen jungen Hirten geschrieben, der versuchte, wie Christus zu leben, und der wie Christus ermordet wurde. Der Titel des Romans ist: *Ho Christos xanastaurōnetai*, Christus wird wieder gekreuzigt.¹⁴⁵³ Der Roman ist eine Parabel; er spielt in den Bergen von Westanatolien kurz vor der Vertreibung der Griechen aus Kleinasien durch Atatürk. Der Hirte Manolios, der Held des Romans, ist mehr als irgendein Grieche in einem bestimmten Augenblick der griechischen Geschichte.

1453 Dazu merkt Veerkamp an (Anm. 561):

Die F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung hatte gemeint, die deutsche Übersetzung unter dem unsachgemäßen Titel *Griechische Passion* veröffentlichen zu müssen.

Christus erscheint ihm, sagt ihm, er solle seinen Leuten sagen: „Ich bin hungrig, gehe an die Türen des Dorfes und bitte um Almosen.“ Und Manolios sagt, was er sagen soll.

Er ist immer wieder unter uns, der Messias. Und Menschen wie Manolios werden immer wieder gekreuzigt, bis „offenbar sein wird, was wir sein werden“ (1 Johannes 3,2). Das Entscheidende ist, dass *dieser* ermordete Messias *immer wieder* unter uns ist, weil er *noch nicht* aufgestiegen ist. Im Roman Kazantzakis' weht der Wind der messianischen Inspiration.

Weil alles entschieden ist, müssen und können wir immer wieder von vorne anfangen. Der Messias ist da als der und die von ihm Inspirierte. Sie leben, weil und insofern sie vom Messias inspiriert sind. Ihr Leben ist *jetzt schon* und *noch nicht* das „Leben der kommenden Weltzeit“. Es ist nicht offenbar, es ist verborgen, wie der Messias verborgen ist.

In diesem Augenblick wird das klar, erzählt uns Johannes. Hinter diesen Augenblick kann niemand zurück. Deswegen *ephapax*, „ein für allemal“.

Johannes 20,19-20: Jesus gibt sich den Schülern hinter verschlossenen Türen als der Gekreuzigte zu erkennen

20,19 Am Abend aber dieses ersten Tages der Woche,
da die Jünger versammelt
und die Türen verschlossen waren aus Furcht vor den Juden,
kam Jesus und trat mitten unter sie
und spricht zu ihnen:
Friede sei mit euch!

20,20 Und als er das gesagt hatte,
zeigte er ihnen die Hände und seine Seite.
Da wurden die Jünger froh, dass sie den Herrn sahen.

[13. Februar 2023] Zum Abschnitt Johannes 20,19-23 beschreibt Klaus Wengst (W557) einleitend, worauf seiner Ansicht nach die Auferstehung Jesu hinausläuft:

Das in den Abschiedsreden Angekündigte schloss ein, dass als Frucht des Todes Jesu Gemeinde entstehen würde. Die vorige Erzählung hat an der Gestalt Mirjams gezeigt, dass es der auferweckte Jesus selbst ist, der Einzelnen zum Glauben verhilft. Sie wurde daraufhin zu seiner ersten Zeugin. In der jetzigen Erzählung wird deutlich, dass Jesus selbst auch die Entstehung von Gemeinde bewirkt, indem er als Lebendiger inmitten seiner Schüler auftritt und handelt, die in ihrer Gesamtheit die Gemeinde repräsentieren.

Außerdem geht Wengst auf „einige Berührungen“ ein, die es zwischen „**Joh 20,19-23 und Lk 24,36-43**“ gibt“, obwohl beide Erzählungen „aber auch deutlich voneinander“ abweichen:

Folgende Punkte sind gemeinsam: 1. Jesus erscheint vor allen Schülern. 2. Der Auferweckte tritt plötzlich und unvermittelt inmitten seiner Schüler auf. 3. Er entbietet ihnen den Friedensgruß. 4. Die Schüler freuen sich (bei Lukas allerdings verbunden mit Unglaube und Verwunderung). Der Punkt, der darüber hinaus noch angeführt werden könnte, markiert zugleich einen gewichtigen Unterschied: Nach Joh 20,20 zeigt Jesus seinen Schülern seine Hände und seine Seite, nach Lk 24,39f. seine Hände und Füße. Bei Johannes geht es bei diesem Motiv darum, dass der Auferweckte seine Identität an den Wundmalen des Gekreuzigten ausweist. Bei Lukas sind die Wundmale nicht im Blick.

Stattdessen (W557f.) konzentriert sich die „lukanische Erzählung“ ganz und gar auf den „Erweis seiner Leibhaftigkeit im Unterschied zu einem Geistwesen“, indem Jesus „auf seine Hände und Füße als die unbekleideten Körperteile“ hinweist, seine Schüler auffordert, „ihn zu betasten, damit sie sich von Fleisch und Knochen überzeugen“, und schließlich „seinen Schülern demonstrativ etwas vorisst (Lk 24,41-43)“. Wegen dieses erheblichen Unterschieds will Wengst (W558) zum „literarische[n] Verhältnis“ beider Texte zueinander keine „Mutmaßungen“ anstellen, sondern nur „ihr jeweiliges besonderes Profil“ herausstellen.

Schließlich hebt Wengst hervor, dass der Abschnitt in Vers 19 „mit einer neuen Zeitbestimmung“ beginnt:

Zuletzt war in V. 1 der frühe Morgen des ersten Wochentages angegeben worden. Unmittelbar anschließend spielten die ersten beiden Erzählungen dieses Kapitels. Nun erfolgt ein zeitlicher Sprung auf den Abend desselben Tages. Es ist noch nicht Nacht und also nicht der Beginn des neuen Tages vorausgesetzt. Die Schüler Jesu werden als an einem – nicht benannten – Ort im Haus versammelt vorgestellt. Das scheint das Zeugnis Mirjams bewirkt zu haben, dass sie sich nun versammelt haben. Aber die Türen sind „verschlossen aus Furcht vor den führenden Juden“. Jesu Schüler haben ihre eigene Ostererfahrung noch vor sich. Für sie ist bisher nur die Ankündigung Jesu von 16,33 eingetreten: „In der Welt werdet ihr bedrängt.“ Und das lässt sie Furcht haben. Die danach folgende Aufforderung haben sie noch nicht realisiert: „Aber habt Mut! Ich habe die Welt besiegt.“ Sie sind noch gelähmt vom Eindruck harter, leidvoller Realität. Dass Jesus ihr nicht unterworfen geblieben und so auch ihnen eine Perspektive eröffnet ist, hat sich noch nicht in ihrer Lebenswirklichkeit niedergeschlagen. Wieder einmal mehr parallelisiert Johannes die Situation seiner Gemeinde mit der Situation der Schüler Jesu vor ihrer Ostererfahrung.

Interessant ist, dass Wengst von einer Annahme ausgeht, die im Text nicht genannt ist, nämlich dass die Schüler Jesu sich erst auf Grund von Marias Zeugnis in einem nicht näher bezeichneten Haus versammeln. Der griechische Text spricht nicht einmal ausdrücklich von einer Versammlung, sondern verwendet zwei Mal Formen des Wortes *eimi* {sein}, um den inzwischen eingetretenen Abend und die Befindlichkeit

der Schüler hinter verschlossenen Türen aus Furcht vor den Juden auszudrücken. Die Betonung liegt also in keinsten Weise darauf, dass hier eine Gemeinde im Entstehen begriffen ist.

Die „verschlossenen Türen“ betrachtet Wengst nicht näher unter dem Gesichtspunkt des Grundes, warum sie verschlossen sind, außer dass er in der Übersetzung der Wendung *ton phobon tōn loudaiōn* klarstellt, dass diese Furcht vor den Juden sich allein auf die „führenden Juden“ bezieht, die für Jesu Verurteilung mitverantwortlich waren. Sein Augenmerk liegt auf der Frage, wie Jesus trotz verschlossener Türen seine Schüler aufsuchen konnte:

„Da kam Jesus und trat mitten unter sie“ – ungebeten und unvermittelt. Überlegungen darüber, wieso er das könne und wie es vorzustellen sei, dass er trotz verschlossener Türen doch leibhaftig da ist, helfen nicht weiter. Johannes erzählt es, weil er Jesus in seiner lebendigen und gegenwärtigen Wirksamkeit bezeugen will.

Mit (Anm. 452) zwei Zitaten von Blank¹⁴⁵⁴ deutet Wengst an, dass hier symbolische Sprache vorliegt:

„Man muß bei diesem Text ganz von der literarischen Ebene ausgehen. [...] Der Evangelist stand vor dem Problem, von etwas völlig Unfaßlichem doch auf eine faßliche und verständliche Weise sprechen zu müssen.“ Blank schreibt weiter: „Mögen auch Angst und Verschlossenheit noch so groß sein, der Auferstandene hat die Fähigkeit, durch verschlossene Türen zu dringen. [...] Auf diese Weise kommt der Auferstandene immer wieder in eine ‚verschlossene Welt‘, um sie durch seine Wirksamkeit zu einer ‚offenen Welt‘ zu machen“.

Auffällig ist im zweiten Zitat, dass der konkrete Bezug der verschlossenen Türen völlig aus dem Blick gerät und sie allgemein als Symbol für die Verschlossenheit der Welt betrachtet werden.

Eine noch weiter reichende symbolische Auslegung der verschlossenen Türen bietet Wengst zufolge Martin Luther,¹⁴⁵⁵ indem er sie auf die Öffnung verschlossener Herzen durch die christliche Predigt bezieht:

„Durch verschlossene Türen tritt er ein und versehrt sie nicht. Solch Stehen ist nichts anderes als daß er in unserem Herzen steht wie dazumal inmitten der Jünger. Wenn er mitten in unserem Herzen steht, dann hören wir die Stimme: Friede sei mit dir, deine Sünden sind vergeben, Teufel und alle Gewalt kann dir nicht schaden. [...] Er geht durch verschlossene Türen und zerbricht sie doch nicht. Das geschieht durch die Predigt, die niemand verachten soll. Man

1454 Wengst zitiert Josef Blank, *Das Evangelium nach Johannes 3*, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 175 und 176. Auch Thyen wird sich auf den Kommentar von Blank beziehen.

1455 Wengst zitiert D. Martin Luthers *Evangelien-Auslegung 5: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien*, hg. von Erwin Mühlhaupt, Göttingen 1950, 386f.

soll das Wort nicht vom Himmel erwarten. [...] Sein Kommen ist die Predigt, sein Stehen in uns ist der Glaube.“

Zu dem Gruß (W558): „Friede sei mit euch!“, mit dem Jesus, in „ihre Mitte getreten, ... seine Schüler“ begrüßt, zitiert Wengst den Reformator Calvin¹⁴⁵⁶ (W558f.):

„Das ist der übliche Gruß der Hebräer: Friede bedeutet bei ihnen alles Günstige, was man sich für ein glückliches Leben zu wünschen pflegt. Dieser Ausdruck bedeutet also etwa: Möge es euch gut gehen!“ Zugleich ist damit aber auch die Zusage von 14,27 aufgenommen und so daran erinnert, dass sich der von Jesus zugesprochene Friede in der Erfüllung seines Vermächtnisses, in Erfahrungen von Solidarität einstellen wird.

In Vers 20 ist dann (W559) „von einem weiteren Handeln Jesu“ die Rede, das den bereits erwähnten charakteristischen Unterschied zu Lukas 24,39-40 aufweist, wo Jesus seinen Schülern seine Hände und Füße zeigt:

„Nachdem er das gesagt hatte, zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite.“ Die Erwähnung der Seite Jesu erinnert an den in 19,34 genannten Stich mit der Lanze. Das Zeigen von Seite und Händen weist daher die Wundmale vor. Das wird sich eindeutig aus V. 25 und 27 ergeben. Der Auferweckte erweist also seine Identität sofort an den Wundmalen des Gekreuzigten; sie gehören unablässig zu ihm. Sie bestimmen bleibend, wer er ist: der Gekreuzigte.

Zur Auslegung dieser Stelle setzt sich Wengst (Anm. 454) kritisch mit Bultmann, Calvin und Zahn¹⁴⁵⁷ auseinander:

Nach Bultmann „überrascht“ dieser Identitätsausweis Jesu „nicht nur in Joh überhaupt, sondern ist auch innerhalb der vorliegenden Erzählung unmotiviert“. Er kann zu dieser Behauptung nur kommen, weil er die auf das Kreuz zulaufende Erzählung des Evangeliums nicht wahrnimmt und in dem – formal verstandenen – Paradox „Das Wort ward Fleisch“ schon alles enthalten sieht. Calvin findet es „lächerlich [...], wollte jemand daraus schließen, Christi Seite sei noch immer durchstoßen, seine Hände seien noch immer durchbohrt. Gewiß waren die Wunden nur für kurze Zeit von Nutzen: bis nämlich die Apostel

1456 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 474, und meint (Anm. 453), dass an „dieser Nüchternheit Calvins ... gegenüber christlichem Überbietungswahn“ festzuhalten ist, wie er sich bei Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 312, „zeigt und völlig nichtssagend bleibt: ‚Es ist der der alltägliche jüdische Gruß [...] jedoch in unendlicher Vertiefung‘“.

1457 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 535, Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes, KNT 4, Leipzig, 5. und 6. Auflage 1921, 678, sowie Calvin nach dem in der vorigen Anmerkung zitierten Kommentar, 475. Später wird auch Thyen sich auf die beiden letzteren Werke beziehen.

fest davon überzeugt waren, Christus sei vom Tod erstanden“. Auch Zahn meint, Johannes habe nicht „den erhöhten Jesus beständig mit den Wundmalen behaftet vorgestellt“. Doch geht es nicht um unsere – in gewisser Weise immer kindlich bleibenden – Vorstellungen, sondern um die Frage, was Jesu Identität ausmacht. Er ist bleibend als Verwundeter gekennzeichnet.

Von der im vorigen Abschnitt dargelegten Auslegung Veerkamps her ist allerdings zu fragen, ob Wengst hier unsere kindlichen Wünsche, sich trotz allem den verwundeten Jesus doch immerhin im Himmel als lebendig vorstellen zu können, tief genug in Frage stellt. Veerkamp denkt ja, dass Jesu Aufsteigen zum VATER nicht als bloße Verlagerung seines Aufenthaltsortes in den Himmel zu verstehen ist und dass sein Abschied auch in dem Sinne ernst zu nehmen ist, dass kein Messias mehr kommen wird, der eine handstreichartige militante Veränderung der Weltverhältnisse zum Guten bewirken könnte. Stattdessen erwartet der Evangelist Johannes vom Tod Jesu am Kreuz und von seinem Aufsteigen Jesu zum VATER die Übergabe der Inspiration des Gottes Israels an seine Schülerschaft, durch die allein sie in den Stand gesetzt wird, das Leben der kommenden Weltzeit in der Praxis der *agapē* tätig zu erwarten.

Wengst interpretiert Johannes 20,20 nicht vor diesem politischen Horizont der Befreiung Israels inmitten der Völker, sondern von seiner Vorstellung der johanneischen Gemeinde her, deren eigene Situation er „als verstellt erfahrene Welt“ beschreibt, die von „Klage und Trauer“ bestimmt ist und in der sich „doch auch schon Freude Bahn“ bricht:

Nachdem Jesus sich so ausgewiesen hat, heißt es weiter: „Da freuten sich die Schüler, weil sie den Herrn sahen.“ Hier werden in der Erzählung des Evangeliums die positiven Ankündigungen von 16,20.22 als sich vollziehend dargestellt, dass ihre Trauer sich in Freude wenden wird. ... Dort war deutlich, dass Johannes transparent für die Situation der Gemeinde schreibt. Von Ostern her müsste ihre als verstellt erfahrene Welt aufbrechen, wie er es hier für die Schüler darstellt. In der Erfahrung der Gemeinde gibt es eine Gleichzeitigkeit von Trauer und Freude, allerdings nicht ausgewogen, sondern von Ostern her wird die Freude die Trauer überwinden. Die Schüler freuten sich ja, „als sie den Herrn sahen“. Johannes formuliert nicht einfach, dass sie *Jesus* sahen. Vom unmittelbar vorangehenden Kontext her ist damit gesagt, dass sie den *Gekreuzigten* so sahen, dass sie ihn als *Herrn* erkannten. Wo in verstellter und niederschmetternder Situation gerade der Gekreuzigte, das Opfer brutaler Gewalt, doch als Herr erkannt und bekannt wird, wo also diese Situation – und wer oder was alles in ihr herrscht – nicht mehr dominiert, da bricht sich mitten in Klage und Trauer doch auch schon Freude Bahn.

Auch Hartwig Thyen (T765) nimmt wie Wengst an, dass der Grund für die Versammlung fast aller Schüler Jesu (außer „Thomas, wie wir in V. 24 nachträglich erfahren“) „am Abend des Ostertages ... wohl in der nahezu gemeindegründenden Osterbot-

schaft Maria Magdalenas als ihrer ‚Osterapostelin‘¹⁴⁵⁸ zu erkennen ist, obwohl, wie gesagt, an dieser Stelle von einer sich versammelnden Gemeinde jedenfalls nicht ausdrücklich die Rede ist. Auch die von Thyen vorausgesetzte Annahme, Maria habe die Schüler erst zusammenrufen müssen, beruht auf reiner Vermutung, zumal er selber weiß, dass Johannes eine Erzählung von der Flucht aller Jünger nach der Verhaftung Jesu aus den synoptischen Evangelien gerade nicht ausdrücklich aufgreift:

Ohne daß das eigens erzählt worden wäre, hatten die Jünger – mit Ausnahme dessen, den Jesus liebte – ihren Herrn nach 16,32 nach seiner Festnahme im Garten *allein gelassen* und waren zerstreut worden ‚ein jeder in das Seine‘.

Zu den hier und im Folgenden handelnden Personen erläutert Thyen (T765f.):

Wie zuvor diese eine namentlich genannte Maria aus dramaturgischen Gründen die Frauen der Prätexte repräsentieren mußte, so muß nachher der *eine* Jünger Thomas alle zweifelnden Jünger und potentiellen Leser (*hoi de edistēsan* {einige aber zweifelten}: Mt 28,17) vertreten. Da Jesu Jünger ja allzumal Juden sind und das auch zeitlebens bleiben werden, können die *loudaioi*, vor denen sie sich aus Angst hinter verschlossenen Türen verschanzt haben, ja nur solche sein, die der Hörer/Leser aus zahlreichen Szenen (vgl. etwa 7,13; 9,22; 19,38) und zumal aus der Passionserzählung bereits als Feinde Jesu kennengelernt hat; Wengst spricht darum treffend von den „führenden Juden“ {siehe oben}.

Im Blick (T766) auf das Erscheinen Jesu bei seinen Schülern und seinen Friedensgruß beschränkt sich Thyen auf wenige Bemerkungen:

Durch die verschlossene Tür tritt der Auferstandene mit den Worten *eirēnē hymin* in die Mitte seiner Jünger. ‚Friede sei mit euch!‘ (*shalom ‘alejkhem*) ist „der übliche Gruß der Hebräer“ {vgl. Wengst, siehe oben}, wobei *shalom* als Heil und Heilsames mehr ist als das Schweigen der Waffen und Frieden im landläufigen Sinn. Darüberhinaus ist dieser Wunsch von Heil und Frieden im Munde Jesu durch seine beim Abschied gesagten Worte definiert {14,27 und 16,33}... Diese abschiedlichen Verheißungen Jesu finden hier ihre Erfüllung.

In dieser Kürze kann Thyen allerdings kaum auch nur ansatzweise ausloten, worin die Tragweite „dieser Gabe der eschatologischen *eirēnē* {Friede}“ besteht und in welcher Weise sie sich verwirklichen kann und soll.

Dazu, dass „Jesus den Jüngern seine von den Malen der Nägel gezeichneten Hände und seine von der Lanze des Soldaten durchbohrte Seite“ zeigt und „seine Jünger

1458 So zitiert Thyen Sandra M. Schneiders, John 20,11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transforming Feminist Reading, in: F. F. Segovia (ed.), What Is John? Vol. I. SBL. SS3, Atlanta 1996, 165ff. Ihre Formulierung „Easter Apostle“ habe ich oben ins Deutsche übersetzt.

von Freude erfüllt“ wurde, „weil sie ihren Herrn erkannten“ erkannten, schreibt Thyen, dass Wengst (siehe oben) „zu Recht auf die unübersehbaren Berührungen von Joh 20,19-23 mit Lk 24,36-43 aufmerksam“ macht. Den dabei vermerkten Unterschied, dass „die Jünger“ bei Lukas zwar „von Freude erfüllt“ werden (Lukas 24,41), aber verbunden „mit Unglauben und Verwunderung“, kommentiert Thyen so:

Doch weil er mit dem Vater des epileptischen Jungen aus Mk 9,24 weiß, daß auch Glaubende nur beten können: ‚Ich glaube, hilf meinem Unglauben!‘, wird Johannes diesen zweifelnden Unglauben in der folgenden Erzählung ja eigens thematisieren. Wiederum muß da der einzelne Thomas alle *apistountes* {Ungläubigen} unter den Jüngern (und Lesern!) repräsentieren: *mē ginou apistos alla pistos* {sei nicht ungläubig, sondern gläubig!} (20,27).

Dass „Jesus bei Johannes den Jüngern seine Hände und seine Seite, ihnen nach Lukas aber seine Hände und seine *Füße* zeigt“, widerspricht Thyen zufolge keineswegs gegen „ein literarisches Verhältnis der beiden Texte zueinander“, denn es entspricht durchaus den „theologischen Interessen des Evangelisten“ Johannes, im „intertextuelle[n] Spiel mit dem Lukastext“ dessen Formulierung so zu ändern, dass sich Jesus eindeutig „als der Gekreuzigte zu erkennen gibt“:

Denn daß die Jünger Jesus für ein Gespenst halten, hatte Johannes schon in der Erzählung vom Seewandel Jesu (6,16ff) überspielt (s. o. z. St.), und daß bei ihm an die Stelle der Füße Jesu als ein johanneisches Spezifikum dessen durchbohrte Seite getreten ist, deren Ursprung wohl in Sach 12,10 zu suchen sein dürfte (s. o. z. St.), läßt sich auch plausibler als ein absichtsvolle Spiel mit dem existierenden Lukastext als durch das Postulat irgendeiner verlorenen Quelle erklären.

Die Empfehlung von Wengst (T767) (siehe oben), „im Vergleich der vorliegenden Texte ihr jeweiliges besonderes Profil herauszustellen“, entspricht allerdings „auf seine Weise“, wie Thyen meint, „in etwa“ seiner „intertextuellen Fragestellung“.

In der in Vers 20 beschriebenen Freude der Jünger darüber, „daß sie ihren *kyrios* sahen“, erfüllt sich nach Thyen „Jesu abschiedliche Verheißung: ‚Jetzt seid ihr traurig, aber ich werde euch wiedersehen und eure Herzen werden von Freude erfüllt werden, und eure Freude wird euch keiner trüben können‘ (16,22)“, obwohl diese Freude damit nicht aufhört, „selbst wiederum Verheißung zu sein, die wahrgenommen und eingeholt sein will“:

Zwar werden mit dem Osterglauben Trauer und Verzweiflung samt ihren vielfältigen Anlässen nicht einfach aus der Welt verschwunden sein, aber „mitten im unbegreiflichen, sinnlosen Leid der Welt“ bricht er doch immer wieder der freudigen Hoffnung auf dessen endliche Überwindung Bahn [Blank 171].

Wie Wengst hebt Thyen weiter hervor, dass „die Jünger“ Jesus nicht anders „als ihren *kyrios* {Herrn} erkennen“ können als „an seinen Wundmalen“:

Auch wenn Calvin [475] es lächerlich findet, wenn jemand aus dieser Wiedererkennungs-Szene schließen wollte, „Christi Seite sei immer noch durchstochen, seine Hände seien immer noch durchbohrt“ (ähnlich Zahn [678]), erklärt Wengst treffend, daß es hier doch nicht um unsere ‚kindlichen‘ *Vorstellungen*, sondern darum gehe, „was Jesu Identität ausmacht. Er ist kein heiler Siegertyp,¹⁴⁵⁹ sondern bleibend als Verwundeter gekennzeichnet“. Die großen Maler scheinen das besser begriffen zu haben als viele große Theologen, wenn sie selbst den Weltenrichter als den Durchbohrten erscheinen lassen.

Ton Veerkamp¹⁴⁶⁰ überschreibt seine Auslegung von Johannes 20,19-23 mit den Worten „Die geschlossenen Türen“ und sieht auch die folgende Thomas-Szene durch diese für ihn überraschende Rahmenbedingung entscheidend geprägt:

Dass eine messianische Gruppe mit einer weltweiten Perspektive sich in einem Raum mit geschlossenen Türen wiederfindet, ist in sich absurd. Die Situationsbeschreibung „geschlossene Türen“ bleibt in der nächsten Szene erhalten. Die Gruppe befindet sich in einer politischen Isolation, die totaler nicht sein kann. Der Grund ist „die Furcht vor den Judäern“. Darüber sollten wir nachdenken.

Dass Wengst und Thyen dieses Problem nicht näher erörtert haben, liegt sicher daran, dass sie die Konzentration des jüdisch-messianischen Johannesevangeliums auf die Zukunft Israels inmitten der Völker nicht ernst genug nehmen. Für Veerkamp liegt hier ein Problem, das die gesamte von Johannes beabsichtigte Perspektive zum Scheitern verurteilen kann:

Die Abgrenzung von den Judäern, a fortiori {erst recht} von Israel, muss zur politischen Isolation führen. Die Gruppe isoliert sich genau von denen, die Jesus in „eins zusammenführen“ (11,52), in einer einheitlichen Synagoge versammeln wollte, und verkehrt sein eigentliches Ziel ins Gegenteil. Der aufstehende Messias durchbricht zwar die Isolation von außen, die Schüler durchbrechen sie aber nicht von innen. Trotz der Tatsache, dass Jesus sich zweimal von den Schülern sehen lässt, bleiben sie innerhalb eines geschlossenen Raumes gefangen.

Es wird sich zeigen, dass diese Isolation erst im nachgetragenen Kapitel 21 durchbrochen wird. Hier, in Kapitel 20, bleibt es zunächst dabei, dass Jesu Erscheinen bei seinen Schülern noch keine nachhaltige Veränderung ihres Gemütszustandes herbeiführt oder gar ihren sofortigen Aufbruch, um öffentlich Zeugnis für Jesus und die von ihm geschenkte und geforderte *agapē* abzulegen:

1459 Dieser Halbsatz fehlt in der gekürzten Fassung des Johannes-Kommentars von Wengst aus dem Jahr 2019, die ich meiner Besprechung zu Grunde lege. Thyen zitiert Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21: ThKzNT IV/2, Stuttgart 2001, 291.

1460 [Die geschlossenen Türen, 20,19-23](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 420-421; 2007, 122).

„Jesus kam und stellte sich in die Mitte.“ Er sagt: „Friede mit euch!“ Das ist mehr als ein orientalisches „Guten Tag“ – *shalom* bzw. *salam ‘alaikum*. Der Friede des Messias steht in schroffem Gegensatz zum „Frieden“, den die Weltordnung durchzusetzen pflegt, 14,27. Deswegen zeigt er ihnen die klaffenden Wunden in seiner Seite und in seinen Händen. Es geht ihm um mehr als um einen Identitätsnachweis. In der Tat, der aufstehende Messias ist noch vom Tod gezeichnet. Friede in einem geschlossenen Raum voller angstgeschüttelter Menschen ist in der Tat ein Widerspruch in sich! Die Schüler freuen sich dennoch. Die Freude wird sich in Grenzen gehalten haben, denn, wie wir hören werden, werden die Türen auch die kommenden acht Tage geschlossen bleiben.

Johannes 20,21-23: Die Sendung und Belebung der Schüler Jesu mit heiliger Inspiration zur Aufhebung der Verirrung der Menschen oder ihrer Verstockung

20,21 Da sprach Jesus abermals zu ihnen:
Friede sei mit euch!
Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.

20,22 Und als er das gesagt hatte,
blies er sie an
und spricht zu ihnen:
Nehmt hin den Heiligen Geist!

20,23 Welchen ihr die Sünden erlasst,
denen sind sie erlassen;
welchen ihr sie behaltet,
denen sind sie behalten.

[14. Februar 2023] Bevor Jesus seine Schüler aussendet, wiederholt er in Vers 21 Klaus Wengst zufolge nochmals den Friedensgruß (W559f.):

„Jesus sprach nun wiederum zu ihnen: ‚Friede sei mit euch!‘“ ... Der Zuspruch des Friedens rüstet sie für ihre Sendung aus und zugleich realisiert sich dieser Friede doch nicht anders, als dass sie sich gesandt sein lassen: „Wie mich der Vater gesandt hat, schicke auch ich euch.“ Dass Jesus vom Vater gesandt ist, wurde im Evangelium wieder und wieder gesagt. Gott kommt im Wirken Jesu zum Zuge. Und jetzt sendet Jesus ganz entsprechend seine Schüler. Das hat er proleptisch schon 17,18 ausgesprochen (vgl. 13,16.20). In der Sendung seiner Schüler wirkt er weiter, kommt er selbst zum Zuge.

Ganz selbstverständlich nimmt Wengst an (W560), dass die

hier von ihm beauftragte Schülerschaft ... die Gemeinde [repräsentiert], die sich insgesamt als von Jesus gesandt begreifen soll. Die Gemeinde wird sich dann als von Jesus gesandt erweisen und sein Werk in rechter Weise zur Wir-

kung kommen lassen, wenn sie sich an seinem Handeln orientiert, wie es Johannes paradigmatisch in der Szene von der Fußwaschung beschrieben hat (13,1-20).

Überhaupt nicht selbstverständlich ist es allerdings nach Wengst, dass „es überhaupt zur Sendung kommt“, wie in Vers 22 deutlich wird, denn

dazu bedarf es des kräftigen Anstoßes, dazu bedarf es dessen, dass sich die Schüler Jesu von seiner Geisteskraft ergreifen und bewegen lassen. Deshalb erzählt Johannes weiter: „Und nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sagte: ‚Empfangt heilige Geisteskraft!‘“ Die Formulierung vom Anhauchen erinnert an Gen 2,7, wo es von Gott im Blick auf den von ihm gebildeten Erdenkloß *adám*, das Menschenwesen, heißt: „[...] und er hauchte in seine Nase Lebensatem. Da wurde der Mensch zur lebendigen Person.“ Nach Ez 37,9 soll der Prophet den Geistwind, die Geisteskraft auffordern: „Komm von den vier Winden, Geisteskraft, und hauche diese Erschlagenen an, dass sie leben.“ Das wird hier zum Bild für den neuen Exodus aus dem Exil in Babel als neue Schöpfung.

Obwohl allerdings Wengst den Hintergrund dieser Schriftstellen und ihren Bezug auf die Befreiung Israels wahrnimmt, zieht er diese Linie nicht weiter aus, um sie auf die Situation der neuen und in diesem Fall weltweiten Versklavung unter die römische Weltordnung zu beziehen und auf den neuen Exodus aus diesem Sklavenhaus, den Jesus mit der Übergabe der Geisteskraft des Gottes Israels an seine Schülerschaft in Gang setzt. Nur andeutungsweise ist das, was Wengst aus der Schrift folgert, offen auch für eine solche Interpretation:

Auf solchem Hintergrund zeichnet Johannes, indem er den endzeitlich auferweckten Jesus Geisteskraft vermitteln lässt, die Entstehung von Gemeinde als endzeitliche Neuschöpfung. Die Formulierung vom Empfangen heiliger Geisteskraft nimmt die Aussagen von 7,38f. und 14,16f. auf. Was dort – und in den übrigen Verheißungen von der Gabe heiliger Geisteskraft in den Abschiedsreden – angekündigt war, vollzieht sich nun und wird sich weiter vollziehen. Das führt die jetzt beschriebene Szene bildhaft-anschaulich vor Augen.

Bevor in Vers 23 das Thema der Sündenvergebung ausdrücklich angesprochen wird, geht Wengst darauf ein, dass „**Gabe des Geistes und Sündenvergebung** sowie **neue Schöpfung und Sündenvergebung** ... schon traditionell miteinander verbunden“ sind. Dazu führt er neben einigen Belegen aus dem Schrifttum von Qumran folgende biblischen Stellen an:

In Ez 36,25-27 ist zwar nicht terminologisch von Sündenvergebung die Rede, aber der Sache nach ist sie da, wenn von „reinigen“ gesprochen wird. Vgl. auch Ps 51,3-14, wo das Bekenntnis der Sünde, die Bitte um Vergebung und die Bitte um Geisteskraft zusammen stehen. ... In 1. Kor 6,9-11 beschließt Pau-

lus den Hinweis auf einstiges Lasterleben mit der Aussage: „Aber ihr seid abgewaschen, aber ihr seid geheiligt, aber ihr seid gerechtfertigt worden durch den Namen unseres Herrn Jesus, des Gesalbten, und durch die Geisteskraft unseres Gottes.“ Für den festen Zusammenhang von Taufe, Sündenvergebung und Geistempfang sei nur noch auf Apg 2,38 verwiesen. Die Verbindung von neuer Schöpfung im Gesalbten, Versöhnung und Nicht-Anrechnung der Übertretungen bezeugt Paulus in 2. Kor 5,17-19.

Außerdem spricht eine rabbinische Quelle¹⁴⁶¹

von Gottes rechtfertigendem Handeln im Zusammenhang von Umkehr, Sühne und neuer Schöpfung ...: „*Und macht ein Brandopfer für den Ewigen!* (Num 29,2) Und an anderer Stelle sagt sie (die Schrift): *Und bringt ein Brandopfer dar für den Ewigen!* (Num 29,36) Und hier: *Und macht!* Rabbi Jizchak sagte: ‚Warum *Und macht!*? Der Heilige, gesegnet er, sagte zu Israel: Macht Umkehr in jenen zehn Tagen zwischen Neujahr und dem Versöhnungstag, und ich rechtfertige euch am Versöhnungstag und erschaffe euch als neue Schöpfung.“

Von daher ist es Wengst zufolge (W561) „nicht überraschend“, dass Johannes in Vers 23 „den Gedanken der Sündenvergebung“ ausdrücklich anführt, denn „sowohl die Gabe des Geistes als auch die damit verbundene Vorstellung neuer Schöpfung implizieren“ ihn bereits,

auch wenn das terminologisch nur an dieser Stelle des Evangeliums geschieht: „Welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“ Das hier Gesagte ist im Evangelium sachlich verankert in dem großen Bogen zwischen 1,29 und 19,14.33.36, nach dem der gekreuzigte Jesus als endzeitliches Pessachlamm zu verstehen ist, „das die Sünde der Welt trägt“. Von dem so auf das Kreuz zugespitzten Weg Jesu „inspiriert“ zu werden, kann nur bedeuten, als Versöhnte Versöhnung zu praktizieren.

Ganz selbstverständlich setzt Wengst auch hier voraus, dass „die Schülerschaft Jesu ... die Gesamtgemeinde“ repräsentiert:

„Die Vollmacht zur Sündenvergebung ist also der ganzen Kirche zugesprochen, so daß alle Glieder der Kirche an dieser Vollmacht Anteil haben.“¹⁴⁶²

Daraus ergibt sich nach Wengst weiter die notwendige Schlussfolgerung,

dass Vergebung wechselweise erfolgt und dass sie nicht eintritt, wo sich ihr verweigert wird. Deshalb ist auch vom „Behalten“ der Sünden die Rede. In

1461 Wengst zitiert Pesikta Rabbati 40, hg. v. M. Friedmann, Nachdruck Tel Aviv 1963 (Wien 1880), 169a.

1462 So zitiert Wengst Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 180.

mJom 8,9¹⁴⁶³ heißt es: „Übertretungen des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag; Übertretungen des Menschen gegen den Mitmenschen sühnt der Versöhnungstag nicht eher, bis dass er seinen Mitmenschen begütigt hat.“ Jesus hat im Vaterunser zu beten gelehrt: „Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir unseren Schuldnern vergeben haben“ (Mt 6,12). Die eigene Vergebung gegenüber anderen gilt beim Beten dieser Bitte als schon vollzogen. Die Bitte an Gott um Vergebung der Schuld können die Bittenden gar nicht anders aussprechen, als damit ihrerseits denen schon vergeben zu haben, die ihnen gegenüber schuldig geworden sind. In Joh 20,23 stehen Vergeben und Behalten von Sünden nebeneinander. Aber die Reihenfolge scheint nicht gleichgültig zu sein. Intendiert ist das Vergeben; das Behalten ist das Ergebnis verweigerter Versöhnung. Als versöhnte Gemeinschaft wirken Jesu Schüler in ihrer Sendung als ein Ferment der Versöhnung und des Friedens.

Wie sehr Wengst davon überzeugt ist, dass das ganze Evangelium des Johannes auf dieses Versöhnungswirken der Gemeinde Jesu Christi hinausläuft, zeigt seine folgende abschließende Bemerkung zur Auslegung dieses Verses:

An dieser Stelle könnte das Evangelium beendet sein. Ähnlich wie das Matthäusevangelium wäre es dann mit der Sendung der Schüler abgeschlossen. Aber Johannes fügt noch eine weitere Erzählung über eine Begegnung mit dem auf-erweckten Jesus an. Das Zeugnis, dass der Gekreuzigte lebt, ist dermaßen unglaublich und also Zweifel so naheliegend, dass Johannes solchem Zweifel Raum gibt.

Nach Hartwig Thyen (T767) eröffnet Jesus in Vers 21 mit

dem wiederholten Segenswort *eirēnē hymin* {Friede mit euch} ... seine weltweite Sendung der Jünger: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich nun euch!“ Als Entsprechung der Sendung des Sohnes durch den Vater ist das *Ich* Jesu als des Senders der Jünger hier nachdrücklich betont: *kagō pempō hymas* {auch ich sende euch}. Wir nannten diese Sendung ‚weltweit‘, weil jetzt die Stunde der Sammlung auch der über die Welt zerstreuten Gotteskinder gekommen ist (11,51f). Jetzt, da das Weizenkorn in die Erde gefallen und gestorben ist, können auch die ‚Griechen‘ zu Jesus kommen (12,24). Proleptisch hatte Jesus diese Sendung seiner Jünger schon in seinem großen Gebet vor seinen Vater gebracht und ihm versichert, daß er sich für sie heiligen werde, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt seien (17,18f).

Ebenso selbstverständlich, wie Wengst hier die christliche Gemeinde mit einem Sendungsauftrag Jesu betraut sieht, meint Thyen ohne weitere Begründung die „Samm-

1463 So zitiert Wengst den Traktat Mischna Joma Kippurim 8,9: *schischah sidrej mischnah*, hg. v. Ch. Albeck, Bde. 1-6, Jerusalem u. Tel Aviv 1952-1958 (Nachdruck 1988).

lung auch der über die Welt zerstreuten Gotteskinder“ auf die Mission der Völkerwelt beziehen zu können, auf die in seinen Augen das Kommen einiger Griechen zu Jesus (12,20) hingedeutet hatte.

Die beiden Verse 22 und 23 legt Thyen in engem Zusammenhang miteinander aus, wobei er zunächst wie Wengst auf die in ihnen enthaltene Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte aufmerksam macht:

Und als er das gesagt hatte, hauchte er sie an und erklärte ihnen: Nehmt hin den Heiligen Geist! Welchen auch immer ihr die Sünden vergebt, denen sind sie vergeben; welchen ihr sie aber behaltet, denen bleiben sie behalten. Gewiß nicht absichtslos versetzt der mit der Gabe des Heiligen Geistes verbundene Hauch Jesu die Hörer/Leser dieser Erzählung in die Atmosphäre der Genesis, wo Gott dem aus Erde geformten Adam seinen Lebensodem einhauchte, so daß er zu einem lebendigen Wesen wurde (Gen 2,7f –...). Wir haben hier also den Anfang der neuen Schöpfung vor Augen.

Aus diesem Grund sieht Thyen wie Wengst die gesamte Gemeinde Jesu mit der Sündenvergebung beauftragt und hält

es gegen Swetnam¹⁴⁶⁴ auch für wenig wahrscheinlich, daß die Gabe des Geistes und der ‚Schlüsselgewalt‘ (vgl. Mt 16,18f; 18,18) als die Verleihung eines besonderen Amtscharismas an einen entsprechend begrenzten Kreis von Jüngern verstanden werden darf (s. o. zu 19,30).

Aber warum war (T768) „von der Sündenvergebung als Gabe des Geistes nicht schon in den Verheißungen des Parakleten (siehe aber 16,7-10) und explizit auch nicht in 19,30 die Rede“? Den Grund dafür sieht Thyen

einmal darin ..., daß sich für Johannes in Jesu Sterben primär die Liebe Gottes zum *kosmos* vollendet ..., zum anderen aber vor allem darin, daß es dazu erst der Hingabe des Fleisches des Sohnes des Menschen für das Leben der Welt bedurfte (6,51). Denn was Jesus am Kreuz erworben hat, das sollen seine Jünger nun weitergeben.

Hier ist deutlich erkennbar, in welcher Weise Thyen die traditionelle christliche Deutung des Kreuzestodes Jesu als Voraussetzung für die Sündenvergebung teilt, wobei Sünde als individuell zurechenbare Verfehlung bzw. mangelndes Vertrauen auf Gott oder Jesus zu verstehen wäre.

In einer gewissen Spannung stehen dazu allerdings seine weiteren Ausführungen, die sich auf die jüdischen heiligen Schriften beziehen:

1464 Thyen bezieht sich auf James Swetnam, *Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel*, Bib 74 (1993), 571ff.

Gleichwohl ist aber implizit auch schon in 19,30 von Sünde und Vergebung die Rede. Denn die Ströme lebendigen Wassers, die nach dem Zeugnis der Schrift aus dem Leib des Erhöhten fließen sollen, hatte der Erzähler in Joh 7,39 als *Symbol des österlichen Geistes* identifiziert. Und dabei hatten wir als die primäre Quelle jenes Zeugnisses der Schrift Sach 12,10ff und 14,8 ausgemacht (s.o. z. St.). Deshalb hat uns die Lektüre der Szene vom Lanzenstich und dem Hervorströmen von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (19,33-37) nahegelegt, sie als die förmliche Erfüllung jener Verheißungen Sacharjas zu begreifen: „An jenem Tage (nämlich am Tage, da sie auf den Durchbohrten schauen und alle um ihn trauern werden) wird sich ein Quell öffnen für das Haus David und alle Bewohner Jerusalems *gegen Sünde und Unreinheit*“ (Sach 13,1); und: „An jenem Tage wird lebendiges Wasser aus Jerusalem hervorquellen (Sach 14,8).

Nimmt man diesen Bezug auf das Sacharjabuch ernst, muss man fragen, ob die Beseitigung von „Sünde und Unreinheit“ dort tatsächlich auf die Vergebung individueller Verfehlungen zu beziehen ist oder nicht vielmehr auf die Ausrottung der „Götzen“ (Sacharja 13,2), in deren Namen Unterdrückung und Ausbeutung in und über Israel geherrscht haben, und auf das Ziel der Befreiung Israels, so dass „das ganze Land verwandelt“ und „Jerusalem ganz sicher wohnen“ wird (14,10-11). Thyen beteiligt sich also an der üblichen christlichen Art und Weise, alttestamentliche Stellen auf eine ganz andere neutestamentliche Bedeutung hin auszulegen, statt die Aussagen der messianischen Schriften von ihren jüdischen Wurzeln her zu begreifen.

Das gilt auch für den Rückbezug auf Hesekiel 37, wo „die Wiederbelebung der Totengebeine zum Bild für den neuen Exodus des Gottesvolkes aus dem babylonischen Exil als neue Schöpfung“ wird“, was nach Wengst, den Thyen hier zitiert (siehe oben) bei Johannes auf „die Entstehung von Gemeinde als endzeitliche Neuschöpfung“ hinausläuft. Sicher ist Thyen und Wengst darin Recht zu geben, dass unter anderem nach Hesekiel 36,25ff. „die Gabe der Sündenvergebung schon traditionell mit derjenigen des Geistes sowie mit der neuen Schöpfung verbunden ist“. Aber was „[a]ngesichts der Talebene voller Totengebeine“ in Hesekiel 37,1ff. die Aufforderung des NAMENS an Hesekiel letzten Endes bedeutet (37,9), „er solle dem Geist zurufen: ‚Komm, o Geist, komm aus den vier Windrichtungen und wehe diese Erschlagenen an, daß sie lebendig werden‘“, lassen beide Exegeten unberücksichtigt. Dem jüdisch-messianischen Evangelisten Johannes, der in Kapitel 4 und 11,57 die Sammlung ganz Israels einschließlich der verlorenen zehn Nordstämme und der unter die Völker zerstreuten Diasporajuden als das Ziel des Messias Jesus formuliert, ist es zuzutragen, dass er mit der Anspielung auf dieses Hesekiel-Kapitel gerade auch dessen Schlussverse 37,21-28 in den Blick nimmt (nach Luther 2017):

21 So spricht Gott der HERR: Siehe, ich will die Israeliten herausholen aus den Völkern, wohin sie gezogen sind, und will sie von überall her sammeln und wieder in ihr Land bringen

22 und will ein einziges Volk aus ihnen machen im Land auf den Bergen Israels, und sie sollen allesamt einen einzigen König haben und sollen nicht mehr zwei Völker sein und nicht mehr geteilt in zwei Königreiche.

23 Und sie sollen sich nicht mehr unrein machen mit ihren Götzen und Gräuelbildern und allen ihren Sünden. Ich will sie retten von allen ihren Abwegen, auf denen sie gesündigt haben, und will sie reinigen, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein.

24 Und mein Knecht David soll ihr König sein und der einzige Hirte für sie alle. Und sie sollen wandeln in meinen Rechten und meine Gebote halten und danach tun.

25 Und sie sollen wieder in dem Lande wohnen, das ich meinem Knecht Jakob gegeben habe, in dem eure Väter gewohnt haben. Sie und ihre Kinder und Kindeskinde sollen darin wohnen für immer, und mein Knecht David soll für immer ihr Fürst sein.

26 Und ich will mit ihnen einen Bund des Friedens schließen, der soll ein ewiger Bund mit ihnen sein. Und ich will sie erhalten und mehren, und mein Heiligtum soll unter ihnen sein für immer.

27 Meine Wohnung soll unter ihnen sein, und ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein,

28 damit auch die Völker erfahren, dass ich der HERR bin, der Israel heilig macht, wenn mein Heiligtum für immer unter ihnen sein wird.

Die Völker spielen hier zwar eine Rolle für Israel, aber nicht in der Weise, dass sie durch eine Völkermission praktisch zum Hauptadressaten der befreienden Wirksamkeit des NAMENS werden, vielmehr kann ganz Israel inmitten der Völker im Frieden wohnen. Der einzige Zug dieser Verheißung Hesekiels, den Johannes in dieser Form nicht aufnimmt, ist das Königtum Davids, das in seinen Augen offenbar zu sehr mit einer zelotisch-militanten Strategie messianischen Aufstands gegen die bestehenden Verhältnisse verbunden ist. Davids Rolle in der von Johannes aufgenommenen Hoffnung Hesekiels auf das Leben der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker übernimmt vielmehr der Messias Jesus, der in seinem Tod am Kreuz die *Pax Romana* als Menschenschlächterherrschaft bloßstellt und durch die Übergabe der in der Solidarität Gottes mit seinem Volk (*agapē*) gründenden Inspiration an seine Schülerschaft überwindet. Da Israels friedvolle Zukunft unter römischen Bedingungen nicht anders als durch die Befreiung der gesamten Menschenwelt von der Weltordnung, die auf ihr lastet, zu erreichen ist, hat das Johannesevangelium also eine

weltweite Perspektive, konzentriert sich aber dennoch ursprünglich auf Israel. Mit diesen Ausführungen lehne ich mich eng an Ton Veerkamp an, dem zufolge Johannes nur von den jüdischen Schriften her angemessen zu verstehen ist.

Dieser Ton Veerkamp¹⁴⁶⁵ fragt in seiner Auslegung von Vers 21, wie sich ganz konkret das vollziehen wird, was als Aufstieg Jesu zum VATER bzw. als sein Auferstehen bezeichnet wurde. Anders als Wengst und Thyen beschäftigt sich Veerkamp mit den beiden unterschiedlichen griechischen Worten *apostellein* und *pempein*, die in der Regel beide mit „senden“ übersetzt werden:

Noch einmal der messianische Friedenswunsch. Dann sagt Jesus, wie der Prozess des Aufstehens weitergehen wird: „Wie der VATER mich gesandt hat, so schicke ich euch.“ Zwischen den beiden Verben *apostellein*, senden, und *pempein*, schicken, gibt es keinen wesentlichen Unterschied. Beide Verben geben die Sendung des Messias durch den Gott Israels und die Sendung der Schüler durch den Messias wieder. Wenn nun in einem Satz das Verb gewechselt wird, drängt sich ein Unterschied zwischen beiden Sendungsvorgängen auf. Wir können nur sagen, dass der VATER den Messias sendet oder schickt und die Inspiration, die von beiden ausgeht; Menschen werden aber nicht vom VATER geschickt bzw. gesendet, sondern nur vom Messias. Es gibt hier keine Gesandten, die direkt von Gott kommen, und der Gesandte, den es gab, Mose, wird in der Gruppe um Johannes durch den Messias abgelöst. Auch bei Matthäus ist alle Sendung Sendung durch den Messias. Der Messias sendet also die Schüler, und diese Sendung ist der Sendung des Messias durch den VATER absolut gleich: sein Leben einsetzen für die Schafe, d.h. die Kinder Israels, 10,15.

Die Ausstattung der Schüler Jesu mit dem *pneuma hagion*, traditionell mit „Heiliger Geist“ übersetzt, interpretiert auch Veerkamp vor dem Hintergrund einiger von Wengst und Thyen angeführter Schriftstellen, zieht aber auch noch einige weitere in Betracht. Er übersetzt Vers 22 so:

Als er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sagt ihnen:
„Nehmt an Inspiration der Heiligung.“

Dann „inspiriert“ Jesus seine Schüler körperlich, er haucht über sie. Das Verb *emphysan* kommt in den messianischen Schriften nur hier, Johannes 20,21, 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 ur-

1465 [Die geschlossenen Türen, 20,19-23](#), Abs. 1 und 5-17 (Veerkamp 2021, 419-424; 2015, 149, 2005, 102 und 2007, 122-125), und [Anm. 564 zur Übersetzung von Johannes 20,23](#) (Veerkamp 2021, 420; 2015, 148).

sprüngliche 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:

„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!““
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. Das wird hier nicht erzählt, vorerst bleibt die Isolation, der geschlossene Raum. Erst als die Gruppe nach Galiläa geht, wird die Verwandlung zur Wirklichkeit. Die Inspiration, die ausgeht vom wundgeschlagenen und getöteten Messias, belebt diese Menschen und befähigt sie, ihre Mission zu erfüllen.

Noch viel stärker weicht Veerkamp in seiner Übersetzung und Auslegung der beiden Sätze in Vers 23 von dem ab, was Wengst und Thyen aus ihm herauslesen. Sie sind ihm zufolge „schwer zu übersetzen und noch schwerer zu erklären“. An der Art und Weise, wie das Wort *hamartia* {Sünde} zu interpretieren ist, entscheidet sich letzten Endes die Frage, worauf die Sendung Jesu an seine Schülerschaft hinausläuft:

Vorab sei gesagt: Hier wird nicht, wie die Katholiken lesen, das Sakrament der Beichte eingerichtet.

Es geht um Verirrung (*hamartia*, *chata*?, „Sünde“), um wegnehmen (*aphienai*, *ssalach*) und um verstockt sein lassen (*kratein*):

„Wenn ihr irgendwelchen die Verirrungen aufhebt,
sind sie ihnen aufgehoben.¹⁴⁶⁶
Soweit ihr bei ihnen Verstockung bleiben lasst,
bleiben sie verstockt.“

Das Verb *kratein* kommt bei Johannes nur hier vor, das Verb *aphienai* dagegen vierzehnmal. Bis auf 20,23 bedeutet letzteres „verlassen, entlassen“. Man übersetzt dann „Sünden erlassen, vergeben“. Weil wir das Wort „Sünde“ ob seines moralistischen Beigeschmacks vermeiden und von „Verirrung“ reden, müssen wir *aphienai* mit einem Wort wie „aufheben“ umschreiben. In der Schrift werden „Sünden“ nur von Gott „vergeben“, „Verirrungen“ werden nur durch Gott „bedeckt“ (*kipper* vgl. *jom kippur*) oder „aufgehoben“, vgl. Markus 2,7. Das Verb *salach* („vergeben“) hat in der Schrift kein anderes Subjekt als Gott bzw. der NAME.

Eng an die jüdische Tora angelehnt beschreibt Veerkamp nun, „[w]as geschieht, wenn Verirrungen aufgehoben werden“, und zwar in deutlichem Unterschied zu einem christlichen Verständnis von Sündenvergebung, das die Seele rein macht, um nach dem Tod im Himmel aufgenommen werden zu können:

In den ersten Kapiteln des Buches Leviticus wird über Verirrungen gesprochen. Der, der in die Irre gegangen ist, muss ein Opfer darbringen, er muss etwas vernichten, ein Handvoll Mehl verbrennen oder ein Tier schlachten. Er zeigt drastisch, dass durch seine Verirrungen etwas kaputtgegangen ist. Wenn er dieses Bewusstsein – mit einem drastischen Opfer – zeigt, wird die Verirrung bedeckt, und sie kann nicht länger ihre gesellschaftszerstörende Wirkung entfalten. Die Menschen können also wieder das tun, was ihre eigentliche Bestimmung von ihnen verlangt.

Das hebräische Verb *chata*? bedeutet so etwas wie „ein Ziel verfehlen“. „Vergeben“ bedeutet dann „wieder auf das ursprüngliche Ziel orientieren“. Wie gesagt, diese Neuorientierung kommt in der Schrift nur von Gott. „Wer vermag Verirrungen aufzuheben, es sei denn Gott“, fragen die Peruschim bei der Heilung des Gelähmten in Markus 2,7. In der Tat: Verirrungen kann man nicht dadurch aus der Welt schaffen, indem man sie „vergibt“. Die ursprüngliche

1466 In der Regel folge ich Veerkamps Übersetzung aus dem Jahr 2015 (Veerkamp 2015); in seiner Auslegung aus dem Jahr 2007 bezieht er sich jedoch auf seine Übersetzung aus dem Jahr 2005 (Veerkamp 2005, 102), die ich hier wiedergebe.

Bestimmung der Menschen wird wiederhergestellt, indem Gott, von dem diese Bestimmung kommt, sie wieder zur Bestimmung der Menschen macht. In der Vollmacht „Gottes“ kann das der Messias, und in der Vollmacht des Messias können es die vom Messias inspirierten Schüler. Anders gesagt: Nur wenn ein Mensch Gott und seine gesellschaftliche Ordnung – die Tora – wieder als sein alleiniges Ziel annimmt, „ist ihm vergeben worden“ (*nisslach lo, aphethēsetai autō*). Diese Vollmacht erteilt der Messias durch seine Inspiration der Heiligung den Schülern.

Das Verb *kratein*, das der Aufhebung der Verirrung bzw. der Vergebung der Verfehlung entgegensteht, deutet Veerkamp in seiner [Anm. 564 zur Übersetzung von Johannes 20,23](#) vor dem Hintergrund der Verstockung Pharaos durch den Gott Israels:

Das Verb *kratein* steht sehr oft für das hebräische *chasaq*. Der Hintergrund ist Exodus 10,20: „Der NAME ließ das Herz Pharaos verstocken (*JHWH jechaseq*); er schickte die Kinder Israels nicht frei.“ Hier handelt es sich um einen Wechsel zwischen *hechesiq* (Kausativ) und *chasaq* (Grundstamm), den Johannes auf Griechisch durch den Wechsel von Konjunktiv Präsens und Perfekt Passiv wiedergibt. Das Geschehen im Kampf um die Befreiung Israels ist wie die Verstockung Ägyptens das Ergebnis einer Tat des NAMENS: es verhärten sich notwendig die Fronten, weil entweder Ägypten aufhören muss, das Haus der Sklaverei zu sein, oder Israel die Bereitschaft aufgeben muss, zu Kindern der Freiheit zu werden. Das indikativische Perfekt *kekratēntai* deutet, wie immer bei Johannes, einen definitiven Zustand an.

Einschränkend ist dazu allerdings festzustellen, dass die Septuaginta die Verstockung des Herzens Pharaos nicht mit *kratein*, sondern mit *sklērynein* wiedergibt, während im Kontext der Exoduserzählung das Wort *krataia cheiri* oft die „mächtige Hand“, *bechoseq jad*, des NAMENS bezeichnet, die die Israeliten aus Ägypten herausführt. Nur in Exodus 9,2 wird *enkratein* für das Aufhalten der Israeliten durch den Pharao verwendet.

In seiner Auslegung von 2007 legt Veerkamp das Wort *kratein* noch ohne den Bezug auf die Exodusgeschichte aus, sondern vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit den Judäern, die Jesus in Johannes 9,41 ihrer Verirrung überführt:

Kratein ist offenbar das Gegenteil. *Kratein*, „ergreifen, verhaften, dingfest machen“. Wir sollten uns erinnern an Johannes 9,41: Jesus sagte ihnen: „Wenn ihr blind wärt, würdet ihr euch nicht verirren. Jetzt sagt ihr: wir sehen. Eure Verirrung bleibt.“ Wenn also die Schüler feststellen, dass Menschen sich (politisch) irren, diese Verirrung bei ihnen „fest sitzt“, etwa wenn sie behaupten, sie seien auf dem richtigen Weg, dann bleibt nichts anderes übrig, als sie in die falsche Richtung gehen lassen, dann „ist“ die Verirrung in ihnen „fest gemacht worden“, so kann man das passive Perfekt *kekratēntai* umschreiben.

Im Grunde bezieht Veerkamp das, was wir traditionell unter Sündenvergebung verstehen und was eine solche Vergebung unmöglich macht, auf das resignative Verhalten gegenüber einer angeblichen Allmacht der gesellschaftlichen Verhältnisse:

Die Schüler und ihre messianischen Gemeinden sollten darin bestärkt werden, die Resignation und die Ohnmacht der Weltordnung gegenüber „aufzuheben (*aphienai*)“. Wer allerdings die Übermacht, ja Allmacht der Weltordnung als eine Tatsache ohne Alternative auffasst, dessen Verirrung sitzt dann so tief, dass er sich nicht mehr bewegen kann. Das ist Verstockung. Dadurch, dass die Schüler die Alternative zeigen, ja leben, wird aus der politischen Verblendung Verstockung. Sie verursachen sozusagen die Verstockung.

Wir müssen diese Stelle nicht als Begründung für die Beichte auffassen, sondern versuchen, sie im Lichte des Erfüllungszitates Jesaja 6,10 zu verstehen, das uns Johannes 12,37-43 in einem bitteren Resümee hören ließ. Dort ging es um die Verstockung. Die Schüler sollen tun und reden wie die Propheten, wie Ezechiel, „dass der Verirrte, der umkehrt von seiner Verirrung, seine Seele am Leben hält“ (Ezechiel 18; 33,1-20); wie der Prophet Jesaja: ein Volk „mit verfettetem Herzen, schwerhörigen Ohren und verschmierten Augen“ geht zugrunde (6,10). Keine beneidenswerte Aufgabe für die inspirierten Schüler. Propheten finden selten Gehör!

Leider muss man hinzufügen: Selbst wenn sie doch Gehör finden, können sie, wie es dem Autor des Johannesevangelium am Ende geschieht, in extremer Weise missverstanden werden. Denn kaum einem Exegeten ist es noch bewusst, dass Johannes als jüdischer Messianist einen durch Jesus inspirierten Widerstand gegen die Gewaltverhältnisse dieser Weltordnung im Sinn hatte, der zu ihrer Überwindung durch die Praxis der *agapē* führen sollte. Schon bald wurde Johannes 20,23 eben tatsächlich auf eine Beichtpraxis bezogen, durch die der Sünder als Individuum seine Reinheit des Gewissens als Zugangsvoraussetzung zum Himmel herstellen lassen musste.

Johannes 20,24-25: Thomas will die Wundmale Jesu sehen und ertasten, um vertrauen zu können

20,24 Thomas aber, einer der Zwölf,
der Zwillings genannt wird,
war nicht bei ihnen, als Jesus kam.

20,25 Da sagten die andern Jünger zu ihm:
Wir haben den Herrn gesehen.
Er aber sprach zu ihnen:
Wenn ich nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe
und lege meinen Finger in die Nägelmale
und lege meine Hand in seine Seite,
kann ich's nicht glauben.

[15. Februar 2023] Die Absicht (W562), die Johannes damit verbindet, dass er „an das Auftreten des auferweckten Jesus inmitten seiner Schüler, bei dem er sie mit Geisteskraft ausrüstete und sandte, nicht unmittelbar den Epilog anfügt und damit sein Evangelium abschließt, sondern noch eine weitere Erzählung bietet“, besteht nach Klaus Wengst darin, dass er in „der Gestalt des Schülers Thomas, die jetzt im Mittelpunkt steht, ... dem Zweifel Raum“ gibt, und er

macht deutlich, wer allein den Zweifel überwinden kann, nämlich Jesus selbst. Dabei unterstreicht er noch einmal in großer Eindringlichkeit und Ausführlichkeit, was er schon vorher angedeutet hat, dass nämlich der Auferweckte kein anderer ist als der Gekreuzigte, dass er sich gerade als der Gekreuzigte ausweist. Auf ihn bleibt der Glaube derjenigen bezogen, die jenseits der Zeit derer leben, die Jesus „gesehen“ haben, wie es die Geschichten in Kap. 20 erzählen. Ihnen, den späteren Glaubenden, gilt die abschließende Beglückwünschung Jesu.

Den „Schüler Thomas“, der „zuerst in 11,16 und dann in 14,5 aufgetreten“ war, führt Johannes nun in Vers 24 erneut als „einen von den Zwölf“ ein, die nach 6,66f. „von den Schülern Jesu ... übrig geblieben“ sind:

Dass danach andere dazu gekommen wären, wird nicht erzählt. Im Gegenteil, Judas ist herausgefallen. Die Zwölf ohne Judas hat Johannes also im Blick, wenn er nach 13,30 von den Schülern spricht. Das aber heißt, dass Thomas in der vorangehenden Erzählung eigentlich als anwesend gedacht wäre. Aber nun heißt es lapidar: „Thomas jedoch, einer von den Zwölfen, ‚Zwilling‘ genannt, war nicht bei ihnen, als Jesus gekommen war.“ Das geht aus V. 19-23 nicht im Geringsten hervor. Diese Erzählung ist in sich abgeschlossen und auf keine Fortsetzung angelegt. Johannes eröffnet eine mögliche Fortsetzung, indem er nachträglich das Fehlen des Thomas bei der dort erzählten Begegnung feststellt. Diese neue Erzählung setzt damit die Vorhergehende voraus und hinge ohne sie in der Luft. Sie erweist sich damit als eine sekundäre Bildung. Aber indem Johannes sie erzählt, zeigt er, dass er an ihr ein primäres Interesse hat.

Wengst zufolge repräsentiert an dieser Stelle die „Leser- und Hörerschaft des Evangeliums“, die wie „Thomas bei der Begegnung des auferweckten Jesus mit seinen Schülern nicht anwesend war“ und wie er „auf das Zeugnis anderer angewiesen“ ist. In Vers 25 wird nun der Zweifel ausgesprochen, der auf Grund eines solchen Zeugnisses aufbrechen kann:

„Da sagten ihm die anderen Schüler: ‚Wir haben den Herrn gesehen.‘“ Dass Jesus lebe, dass der Gekreuzigte „der Herr“ sei, weiß Thomas nur vom Hörensagen. Da erhebt sich Zweifel. In der Gestalt dieses Schülers bringt Johannes den Zweifel zur Sprache, dem er in seiner Gemeinde und ihrem Umfeld begegnet. Solchen Zweifel hat er schon in der Schülerfrage von 14,22 anklingen lassen: „Herr, wie kommt es, dass du dich uns zeigen willst und nicht der Welt?“

Die Kreuzigung Jesu ist eine feststehende historische Tatsache, seine Auferweckung dagegen – in der Perspektive von außen – nur ein Gerücht, weil einige behaupten, Jesus nach seinem Tod „gesehen“ zu haben. Solcher Art Zweifel gibt Johannes Ausdruck in der Gestalt des Schülers Thomas, der nicht dabei war, als Jesus seinen Schülern erschien.

Die Schilderung (W563) der „Überwindung dieses Zweifels“ hält Wengst „in zweifacher Hinsicht“ für „aufschlussreich“, und zwar erstens im Blick auf das, was der Evangelist

nicht schreibt. Er lässt die anderen Schüler den Thomas nicht bestürmen. „Glaube, der sich durch den Zweifel des andern an seine eigne Wundtheit, an das Stück Unehrllichkeit und menschlicher Anstrengung in ihm selbst erinnert weiß, solch Glaube wird gegen den Zweifel ausziehen mit Büchse und Saufeder, so als ob es auf die Wildschweinjagd ginge.“¹⁴⁶⁷ Nein, die anderen Schüler gehen gegenüber Thomas nicht auf solche Wildschweinjagd. Ihre Sache ist allein das Zeugnis, sonst nichts. Wie es Sache der Mirjam war, ihnen zu bezeugen: „Ich habe den Herrn gesehen“, so ist dasselbe Zeugnis ihre Sache gegenüber Thomas: „Wir haben den Herrn gesehen.“ Und es ist ganz und gar nicht ihre Sache, Thomas mit Bekehrungseifer zu bedrängen oder ihn gar auszuschließen. Sie behalten ihn in ihrer Gemeinschaft und er bleibt bei ihnen. Aber Glauben zu schaffen, der auf den Gekreuzigten als Auferweckten vertraut, und den Zweifel zu überwinden, ist weder ihre Sache noch seine. Das ist nach dieser Erzählung allein die Sache Jesu selbst. So macht sie davon frei, den Glauben als schwer errungene eigene Leistung zu verstehen und den Zweifel durch krampfhaftes Anstrengen überwinden zu wollen. Sie macht dazu frei, mit Zweifeln in der Gemeinde zu bleiben, ja mit Zweifeln glauben zu dürfen.

Weitere Aufschlüsse ergeben sich nach Wengst daraus,

wie Thomas seinen Zweifel formuliert: „Wenn ich nicht an seinen Händen das Mal der Nägel sehe und meinen Finger nicht an die Stelle der Nägel lege und meine Hand nicht an seine Seite lege, traue ich dem ganz gewiss nicht.“

Da es (Anm. 460) „[b]eim ‚Glauben‘ ... selbstverständlich nicht um ein bloßes Fürwahrhalten“ geht, übersetzt Wengst „in diesem Zusammenhang mit ‚trauen‘, ‚vertrauen‘.“ Dabei verstehe ich nicht ganz, warum er das nur in diesem Zusammenhang für angebracht hält. Was Thomas zur Überwindung seines Zweifels für notwendig hält deutet Wengst folgendermaßen (W563):

Thomas fordert nicht auch für sich einfach eine Erscheinung Jesu, sondern er will wissen, ob „der Herr“, von dem die anderen reden, wirklich dieselbe Person ist, die er gekannt hat, Jesus von Nazaret – noch genauer: ob er mit dem

1467 So zitiert Wengst Emanuel Hirsch, Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936, 458f.

identisch ist, der hingerichtet wurde. Zur Identität Jesu gehören unaufgebar die Wundmale des Gekreuzigten. Sie sind das unveränderliche Kennzeichen seiner Person; durch sie bleibt er mit dem bestimmten Schicksal seines Todes am Kreuz gekennzeichnet. Ein auferweckter Jesus ohne Wundmale wäre nicht mehr derselbe Jesus, der am Kreuz hingerichtet worden ist, und dann auch nicht derselbe Jesus, dem seine Schüler nachgefolgt sind und weiter nachfolgen sollen. Thomas hat in 14,5 Unkenntnis über „den Weg“ geäußert. Inzwischen hat er wahrgenommen, dass der Weg Jesu ans Kreuz führte. Wie soll er sich „trauen“, diesem Weg zu folgen, wenn es ein Weg ins Scheitern war und also ein Weg ohne Perspektive ist? Er könnte sich nur dann „trauen“, er könnte nur dann „glauben“, wenn sich ihm wirklich der Gekreuzigte als „der Herr“ erwiese.

Diese Erklärung klingt plausibel und lässt doch Fragen offen. Immerhin haben manche Exegeten gerade die bleibende Ausstattung des Auferstandenen mit seinen Wundmalen als lächerlich betrachtet. Warum sollten diese als Beweis dafür tauglich sein, dass der Weg Jesu ans Kreuz kein Weg ins Scheitern war? Das Problem scheint mir darin zu bestehen, dass Wengst nicht klar genug macht, woran sich hier überhaupt der Zweifel entzündet. Es scheint ihm zufolge nicht einfach der Zweifel daran zu sein, ob ein Toter von Gott überhaupt neues Leben geschenkt bekommen haben kann, sondern daran, ob Jesus in seinem Weg ans Kreuz gescheitert ist. Warum aber ist dieses Scheitern ausgerechnet dann in Frage gestellt, wenn der auferstandene Jesus sich dem Zweifler mit seinen Wundmalen präsentieren kann?

Hartwig Thyen beschäftigt sich zu den Versen 24 und 25 mit solchen Fragen nicht. Er referiert zunächst einfach ihren Inhalt (T768):

Erst jetzt erfährt der Leser, daß Thomas, der hier als *einer der Zwölf* und wie schon in 11,16 als der Jünger mit dem Beinamen *Didymos* (Zwilling) eingeführt wird (s. dazu o. z. St.), nicht unter den Jüngern war, als Jesus ihnen am Osterabend erschien. Doch mit denselben Worten wie zuvor Maria den Jüngern verkündet hatte, daß sie den Herrn gesehen habe, so hatten sie Thomas gesagt: *heōrakmen ton kyrion* {Wir haben den Herrn gesehen}. Doch der hatte ihnen entgegnet: ‚Wenn ich nicht (selbst) die Male der Nägel in seinen Händen sehe und meinen Finger in diese Nägelmale lege und meine Hand in seine Seitenwunde, werde ich das nie und nimmer glauben!‘ (stärkste Verneinung: *ou mē pisteusō*).

Außerdem geht er lediglich darauf ein, dass ein „Grund für die Abwesenheit des Thomas an jenem ersten Osterabend ... nicht genannt“ wird und wir „auch nicht danach suchen“ sollten. Dazu macht Thyen zufolge (T768f.) unter

Berufung auf Alter, der gezeigt hat, daß in der Kunst biblischen Erzählens derartige Details wie in unserem Fall die Abwesenheit des Thomas oder in Joh 5,9, der Umstand, daß der Tag der Heilung ein Sabbat war, oft bis zur letzten

Minute verborgen bleiben, ... D.A. Lee¹⁴⁶⁸ darauf aufmerksam, daß auch für Johannes gilt: „Abwesenheit ist ein beliebtes literarisches Mittel dieses Autors“.

Ton Veerkamp¹⁴⁶⁹ stellt wie Wengst zu den Versen 24-25 fest, dass „Thomas, der solidarische Skeptiker, der Zwilling, ... die messianische Gemeinde“ repräsentiert,

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 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.

Damit bringt Veerkamp die Fragen zur Sprache, die in meinen Augen in der Auslegung dieser Stelle von Wengst offen geblieben sind.

Johannes 20,26-29: Thomas inmitten der Schüler hinter verschlossenen Türen darf Jesu Wundmale sehen, und Jesus preist Vertrauende selig, die nicht sehen

20,26 Und nach acht Tagen
waren seine Jünger abermals drinnen,
und Thomas war bei ihnen.
Kommt Jesus, als die Türen verschlossen waren,
und tritt mitten unter sie und spricht:
Friede sei mit euch!

20,27 Danach spricht er zu Thomas:
Reiche deinen Finger her und sieh meine Hände,
und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite,
und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!

20,28 Thomas antwortete und sprach zu ihm:
Mein Herr und mein Gott!

20,29 Spricht Jesus zu ihm:
Weil du mich gesehen hast, darum glaubst du?
Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!

1468 Thyen verweist auf Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, 66), und zitiert Dorothy A. Lee, *Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20*, JSNT 58 (1995), 43, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„absence is a favourite literary device of this author“.

1469 [Sehen und vertrauen, 20,24-29](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 424; 2007, 125).

[16. Februar 2023] Indem (W563) der „bei der Begegnung Jesu mit seinen Schülern nicht anwesend[e]“ Thomas „[g]egenüber deren Zeugnis ... für seine Bereitschaft zum Glauben eine Bedingung“ formuliert,

hat Johannes den Problemhorizont für die weitere Erzählung entworfen. Sie wird {Vers 26} mit einer neuen Zeitangabe fortgeführt: „Und nach acht Tagen waren seine Schüler wiederum drinnen und Thomas bei ihnen.“ Genau eine Woche später sind also Jesu Schüler wieder im Haus versammelt.

Zu dieser Zeitangabe bemerkt Wengst (Anm. 461) mit Schlatter,¹⁴⁷⁰ dass „[n]ach acht Tagen‘ ... nicht ‚nach Ablauf von acht vollen Tagen‘“ meint, „sondern ‚nach dem Anbruch des achten Tages, am ersten Wochentag‘“, außerdem hält er es (W564) für „wahrscheinlich“, dass sich in dieser „Versammlung jeweils am ersten Wochentag, also am Sonntag“ bereits widerspiegelt, dass „zur Zeit des Johannes das sonntägliche Zusammenkommen der Gemeinde schon ein fester Brauch war“, worauf auch die Schrift Didache 14,1 verweist. Für Wengst ist darin ein „indirekter Hinweis“ darauf zu erkennen, wie Blank¹⁴⁷¹ formuliert,

dass „die Gegenwart des auferstandenen Christus im Gottesdienst der Gemeinde erfahren werden kann“. Jedenfalls erzählt Johannes unmittelbar anschließend, dass Jesus wiederum unvermittelt da ist: „Jesus kam bei verschlossenen Türen und trat mitten unter sie und sprach: ‚Friede sei mit euch!‘“ Von Furcht der Schüler wird nicht mehr gesprochen; die Türen sind jedoch noch verschlossen. Wieder entbietet Jesus den Schülern insgesamt den Friedensgruß. Darüber hinaus interessieren sie in dieser Erzählung nicht mehr. Jesus wendet sich allein Thomas zu.

Er weiß um seinen Zweifel, wie aus seiner unvermittelten Anrede an Thomas in Vers 27 hervorgeht:

„Strecke deinen Finger hierher und sieh meine Hände, strecke deine Hand aus und lege sie an meine Seite!“ Was Thomas gegenüber den anderen Schülern als Bedingung dafür, dass er ihrer Botschaft traue, verlangt hat, wird ihm von Jesus selbst gewährt. Gegenüber den Angaben in V. 20 wesentlich verstärkt und durch die Aufnahme der Aussagen des Thomas betont hervorgehoben, gibt sich der Auferweckte als der Gekreuzigte zu erkennen. Noch einmal: Die Wundmale machen seine Identität aus.

Eine (Anm. 464) angeblich „beachtliche Parallele“, die Schnelle¹⁴⁷² dazu bei Philostrate findet, entspricht dem bei Johannes Erzählten nicht so genau, wie dieser meint:

1470 Thyen zitiert Adolf Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart, 2. Aufl. 1933, 525f.

1471 Wengst zitiert Josef Blank, *Das Evangelium nach Johannes 3*, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 188.

1472 Wengst zitiert Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 388f., Anm. 52). Das folgende Zitat aus der entsprechenden Stelle in der *Vita Apollonii VIII 12* führt Wengst in der Übersetzung von Vroni Mumprecht an.

Danach hatte sich Apollonius vor einem Prozess vor Domitian mit seinen Schülern verabredet, sie danach an einem bestimmten Ort zu treffen. Bei diesem Prozess musste mit seiner Verurteilung zum Tod gerechnet werden. Als er dann tatsächlich mit seinen Schülern zusammentrifft und sie unsicher sind, ob er wirklich lebe, fordert er sie auf, seine Hand zu ergreifen und sich so von seiner leibhaftigen Lebendigkeit zu überzeugen. Als sozusagen natürliche Reaktion der Schüler wird daraufhin erzählt: „Sie standen auf, warfen sich um seinen Hals und umarmten ihn“. Eine solche Reaktion findet sich bei Johannes in 20,17 angedeutet und dann sofort von Jesus untersagt und kommt bei den weiteren Erscheinungserzählungen gar nicht in den Blick. Das gilt auch für Lk 24,39f. Selbst diese massivste neutestamentliche Erscheinungsgeschichte wahrt insofern Distanz, als sie erkennen lässt, dass es bei Jesus nicht um die Rückkehr in das Leben vor dem Tod geht. Mit ihrer Art der Darstellung weisen diese Erzählungen auf eine andere Dimension von Wirklichkeit.

Thomas hatte (W564), „weil er von der Unerfüllbarkeit seiner Bedingung ausging, mit Bestimmtheit gesagt, dem nicht zu trauen bzw. nicht zu glauben, was die anderen ihm bezeugten“. Nun aber hat Jesus seine Bedingung erfüllt und fordert ihn auf:

„Und sei nicht ohne Vertrauen, sondern habe Vertrauen!“ Luther übersetzt: „Und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!“ Die positive Formulierung findet sich identisch in der Mahnung in Apk 2,10, die Luther so übersetzt: „Sei getreu (bis an den Tod)!“ Dort wird die Gemeinde in Smyrna ermuntert, in bedrängter Situation ihren Weg im Vertrauen auf Gott, der in Tod und Auferweckung Jesu gehandelt hat, weiterzugehen.

Zu diesem „Verständnis von **Glauben bzw. Vertrauen**“ zitiert Wengst entsprechende „Aussagen der rabbinischen Tradition“ (W564f.):¹⁴⁷³

Als die Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten in die ausweglose Situation zwischen dem Meer und dem sie verfolgenden ägyptischen Heer zu geraten drohen (S. 83: „[...] das Meer vor ihnen und die Ägypter hinter ihnen“), bringt Mose sie genau da hinein durch die Rückkehr nach Pi-Hachiroth (Ex 14,2), die beim Signal des Blasens erfolgen soll. „Als er das Horn blies zurückzukehren, begannen diejenigen, denen es in Israel an Vertrauen fehlte, ihre Haare auszureißen und ihre Kleider einzureißen, bis Mose zu ihnen sprach: ‚Aus dem Munde der Macht ist mir gesagt worden, dass ihr Kinder von Freien seid!‘ Es gilt also, auf Gottes Verheißungswort zu trauen und den eingeschlagenen Weg in die Freiheit weiterzugehen.

Wird Wengst nun (W565) auf Grund dieser Parallele auch so konsequent sein, das von Thomas geforderte Vertrauen darauf zu beziehen, dass der Aufstieg des gekreuz-

1473 Wengst zitiert „Mekhilta d'Rabbi Ismael (Wajehi) 1“ (Mekhilta d'Rabbi Ismael. *mekhilta d'Rabbi Jischmael*, hg. v. H. S. Horowitz u. I. A. Rabin, Jerusalem, 2. Auflage 1970 [Erstausgabe Frankfurt am Main 1931], 84.

zigten Messias zum VATER den Weg Israels inmitten der Völker in die Freiheit bereitet? Er beginnt seine Antwort auf die Frage: „Worauf soll Thomas vertrauen? Was soll er ‚glauben‘?“ mit den sehr allgemein gehaltenen Worten:

Angesichts dessen, dass sich ihm der gekreuzigte Jesus als lebendig erwiesen hat, kann und soll er darauf setzen, dass Gott hier sein schöpferisches, Leben aus den Toten schaffendes Wort gesprochen hat, und sich auf die Nachfolge Jesu einlassen.

Für „bezeichnend“ hält es Wengst, „dass Johannes nichts davon erzählt, Thomas sei der Aufforderung Jesu, seine Wundmale zu berühren, nachgekommen“. Das betont er (Anm. 465) gegenüber Hirsch-Luipold,¹⁴⁷⁴ demzufolge „Jesus in dieser Erzählung ‚die handgreiflichste Form körperlicher Versicherung‘ einsetze, ‚die Versicherung über das Greifen mit den Händen‘.“ Aber tatsächlich spricht Jesus „im folgenden Vers hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmung des Thomas nur vom Sehen.“ Allein dieses Sehen genügt (W565), um ihn „stattdessen sofort auf die letzte Aufforderung Jesu mit einem bekennden Ausruf reagieren“ zu lassen (Vers 28):

„Thomas antwortete und sagte ihm: ‚Mein Herr und mein Gott!‘“ Er macht diesen Ausruf im Augenblick der Erkenntnis, dass der gekreuzigte Jesus lebt.

Im Zusammenhang mit der Deutung dieses Thomasbekenntnisses sieht sich Wengst genötigt, eine ganze Reihe von Klarstellungen zu unternehmen.

Zu dem Bekenntnis *ho theos mou* {mein Gott} hebt er **erstens** hervor: „Er lebt nicht deshalb, weil er „ein Wesen göttlicher Art“ sei“ (Anm. 466), wie Schneider¹⁴⁷⁵ meint, denn der „Artikel vor ‚Gott‘ im griechischen Text ‚(ist) durch den Vokativ bedingt‘ und macht nicht über Jesus eine Wesensaussage als ‚Gott‘.“

Zweitens betont Wengst (W565): „Dass der gekreuzigte Jesus lebt, ist in Gottes schöpferischer Macht begründet.“ In seinen Augen (Anm. 467) ist die Annahme von Hirsch-Luipold [342] „doppelt falsch“, dass „Jesus nach Lazarus auch sich selbst aus den Todesbanden befreit“ habe, denn bei

der Auferweckung des Lazarus ist Gott das entscheidend handelnde Subjekt (Joh 11,41f.). Er ist auch logisches Subjekt in 2,22: „Als er (Jesus) von den Toten aufgerichtet/aufgeweckt worden war“. Wie Jesus sich nach der analogen Aussage in 12,16 nicht selbst verherrlicht hat, ist auch hier *egérthe* nicht in dem Sinne zu verstehen, dass er „sich aufrichtete“ oder schlicht „aufwachte“.

1474 Wengst zitiert Rainer Hirsch-Luipold, Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium, Tübingen 2017, 324. Auf ein weiteres Zitat dieses Autors verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1475 Wengst bezieht sich auf Johannes Schneider, Das Evangelium nach Johannes, ThHK Sonderband, Berlin 1976, 324, und Walter Bauer, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Aufl. 1933, 233, der dort „auf die Differenzierung in 1,1“ verweist.

Drittens (W565) geht er näher auf den Zusammenhang der beiden Bekenntnisformeln *ho kyrios mou kai ho theos mou* {mein Herr und mein Gott} ein:

Mirjam aus Magdala und die Schüler hatten bezeugt, „den Herrn gesehen“ zu haben (20,18.25). Sie hatten Jesus als Lebendigen wahrgenommen, von Gott zu einem Leben erweckt, das den Tod nicht mehr vor sich hat. Das macht Thomas ausdrücklich, wenn er Jesus anredet: „Mein Herr und mein Gott!“ Er sieht den Gekreuzigten und erkennt in dessen Lebendigkeit den schöpferisch handelnden Gott.

Von daher kann Wengst (Anm. 468) der Aussage Dietzfelbingers¹⁴⁷⁶ zustimmen:

„In Jesus wird Gott selbst präsent“, [hält] es aber für verfehlt, wenn er – wie viele andere – einen Satz vorher meint: „Mit der Benennung Jesu als Kyrios (Herr) wurde der alttestamentliche Gottesname J[...] (von Dietzfelbinger ausgeschrieben) auf Jesus übertragen – ein entscheidender und für die Zeitgenossen unerhörter theologischer Schritt“ (vgl. aber auch die differenzierteren Ausführungen auf S. 344f.). Mir scheint, dass so aufgrund der Gleichheit des griechischen Wortes *kýrios* erst in griechischer Tradition gedacht werden konnte, als man das einmütige Zusammenwirken von Vater und Sohn (Joh 10,30) ontologisch als Wesenseinheit begriff. Wenn im Neuen Testament von Jesus als „Herrn“ (*kýrios*) gesprochen wird, steht hebräisch *adón* oder aramäisch *mar* dahinter. Im Ruf *marána thé* ist das auch ausdrücklich fassbar.

Wengst ist sicher darin zuzustimmen, dass es im Johannesevangelium noch nicht um die wesensmäßige Einheit Jesu mit Gott geht, wie sie die Konzilien in griechisch-philosophischer Terminologie formulierten. Dennoch ist es in meinen Augen kaum von der Hand zu weisen, dass der Messias Jesus den Willen und das Wirken des Gottes Israels nach Johannes in einem solchen Ausmaß repräsentiert, dass man ihn tatsächlich als die Verkörperung seines befreienden NAMENS betrachten kann. Entscheidend für das angemessene Verständnis dieser Verkörperung ist es jedoch, sie von den jüdischen Schriften her zu begreifen, und zwar insofern, als im Wirken Jesu und vor allem durch seinen Tod am Kreuz die für Israel geltenden Verheißungen des Lebens der kommenden Weltzeit in Erfüllung gehen. Problematisch wird eine christlich verstandene Übertragung des Gottesnamens auf Jesus dann, wenn damit der eine Gott Israels von Jesus her völlig neu definiert werden soll.

Nach Wengst geht es im Thomasbekenntnis **viertens** darum (W565f.), dass „zum Ziel“ kommt,

was Jesus in den Abschiedsreden gegenüber Philippus gesagt hat: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (14,9). Das verstanden die Schüler in der

1476 Wengst zitiert Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes. Teilband 2: Johannes 13-21*, ZBK.NT 4.2, Zürich 2001, 343.

Situation des Abschieds nicht. Es erschließt sich erst angesichts des auferweckten Gekreuzigten. Darauf kommt es Johannes aufgrund der erfahrenen Infragestellung an: herauszustellen, dass Gott auch und gerade im gekreuzigten Jesus präsent ist.

Zustimmend zitiert Wengst dazu Marianne Thompson:¹⁴⁷⁷ „Sehen erfordert die Gegenwart dessen, der gesehen wird“, wendet sich aber zugleich kritisch (Anm. 469) gegen ihre Schlussfolgerung,

es sei „die Erkenntnis Gottes keine Erkenntnis, die es abgesehen von der Person Jesus gibt“. Danach stellt sie fest: „Die Bezeichnung ‚Gott‘ wird unter Bezug auf das Wort (Gottes) gebraucht und unter Bezug auf den Auferweckten“, sie werde aber „nicht gebraucht für Jesus von Nazaret während seines Lebens und Wirkens“ (233f.). In 1,1 wird „das Wort“ in engste Verbindung mit Gott gebracht, aber nicht mit ihm identifiziert. Darf man angesichts der genannten Beobachtungen im Blick auf das Thomasbekenntnis von der „Identität Jesu mit Gott“ reden (235) oder aus der „Verleiblichung des Wortes Gottes“ in Jesus folgern: „Dann verdient er die Anrede ‚mein Gott‘“ (224)? Wem genau gilt diese Anrede?

Wengst meint, nicht weiter gehen zu dürfen (W566), als dass

Gottes Gegenwart im Gekreuzigten – das Sehen des Vaters im Sehen Jesu – ... von Thomas wahrgenommen [wird] angesichts des Auferweckten. Es ist die Gegenwart des Schöpfers, der hier endzeitlich-neuschöpferisch gehandelt hat, indem er den am Kreuz gestorbenen Jesus ins Leben rief, das den Tod ein für alle Male hinter sich hat. Wenn Thomas Jesus in dieser Weise sieht, sieht er „den Vater“. Ihm gilt daher das Bekenntnis: „Mein Herr und mein Gott!“

Damit bestätigt sich für Wengst, was Johannes bereits im ersten Vers seines Evangeliums von dem Wort Gottes gesagt hatte, das im gesamten Weg Jesu bis zum Kreuz zur Sprache kommen würde:

Mit diesem Bekenntnis fast am Schluss des Evangeliums schlägt Johannes einen Bogen zurück zum Anfang. Dort hat er vom „Wort“ gesprochen, das am Anfang bei Gott und gottgleich war und das Fleisch wurde (1,1.14; vgl. 1,18). Damit hat er deutlich gemacht, dass im Weg Jesu, wie dann im Evangelium dargestellt, derjenige zu Wort kommt, „der sprach und es ward die Welt“.¹⁴⁷⁸ Er kommt es gerade auch an Jesu so bitterem Ende am Kreuz. ... Darauf werden die das Evangelium Lesenden und Hörenden gleich zu Beginn hingewie-

1477 Wengst zitiert Marianne Meye Thompson, *The God of the Gospel of John*, Grand Rapids u. a. 2001, 233, und verweist auf weitere Zitate im folgenden Absatz mit Seitenzahlen in runden Klammern.

1478 Wengst merkt dazu an (Anm. 470):

„Das ist eine in der rabbinischen Literatur sehr häufig gebrauchte Bezeichnung Gottes.“

sen. Aber es erschließt sich ihnen – wie den in ihm auftretenden Schülern – erst von seinem Schluss her. So wird, wer das Evangelium zum ersten Mal durchschritten hat, zu dessen erneuter Lektüre an den Anfang zurückverwiesen, um nun den Weg Jesu bewusst als Weg des Mitgehens Gottes zum Kreuz wahrzunehmen.

Fünftens betont Wengst nochmals, dass Thomas „sein Bekenntnis gegenüber einem“ ausspricht, „der hingerichtet worden ist“, und sieht (Anm. 472) als einen möglichen „antithetische[n] Hintergrund“,

dass Kaiser Domitian sich entsprechend nannte und benennen ließ. Sueton kennzeichnet es als Ausdruck seiner „Arroganz, als er eine Verfügung im Namen seiner Prokuratoren diktierte; er begann nämlich so: ‚Unser Herr und Gott befiehlt, daß folgendes zu geschehen habe.‘ Seitdem war es üblich, daß man ihn sogar in Briefen und im Gespräch so nannte“.¹⁴⁷⁹ Bei Johannes wird die Anrede „mein Herr und mein Gott!“ nicht dem höchsten Repräsentanten der Gewalt zuteil, sondern erfolgt angesichts eines Opfers dieser Gewalt. Es sei allerdings auch darauf hingewiesen, dass Beamte und Priester als „Gott und Herr“ bezeichnet werden konnten. Dafür nennt Deissmann¹⁴⁸⁰ zwei Fälle aus der Zeit des Augustus, in denen nach ihm Schmeichelei um des Geldes willen vorliegt.

An einem solchen Bekenntnis zu einem Gekreuzigten ist nach Wengst (W566f.)

schon früh auch innerhalb der Kirche Anstoß genommen worden. Jesus habe nur „scheinbar“ (*dokéo*) gelitten und sei nur „scheinbar“ am Kreuz gestorben. Diese „Doketen“ sind zuerst in den Briefen des Ignatius von Antiochia zu erkennen (IgnTrall 9f.; IgnSm 1-4) und wurden im Laufe der Zeit als Ketzler ausgeschlossen. Ihr Jesus hat keine Wundmale. Das Ärgernis, dass das höchste Bekenntnis gegenüber einem Gekreuzigten gesprochen wird, ist aber auch da verdrängt, wo nicht mehr wahrgenommen wird, dass das Kreuz Jesu ein elender Galgen war, wo das Kreuz „Vergoldung“ erfährt, wo es zum Symbol der Macht erhoben oder zum Schmuckstück bagatellisiert wird.

Indem Wengst (W567) die Kritik des Atheisten Nietzsche¹⁴⁸¹ am gekreuzigten Gott zitiert, macht er deutlich, dass dieses „Ärgernis ... manchmal von erklärten Nichtchristen schärfer erkannt worden als innerhalb der Kirche“:

„Gott am Kreuze – versteht man immer noch die furchtbare Hintergedanklichkeit dieses Symbols nicht? – Alles was leidet, alles was am Kreuze hängt, ist

1479 So zitiert Wengst die Biographie Domitians von Sueton (Domitian 13,2) in der Übersetzung von Marunet; vgl. [Die deutsche Suetonübersetzung Jakob Vielfeldts \(1536\)](#), 193.

1480 Wengst bezieht sich auf Adolf Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen, 4. Aufl. 1923, 309, Anm. 7.

1481 Wengst zitiert Friedrich Nietzsche, Der Antichrist 51, in: Derselbe, Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, II, München o. J., 1217.

göttlich [...].“ Er hat gewusst: Wenn Gott im gekreuzigten Jesus gegenwärtig ist, dann hat das außerordentliche Konsequenzen; und die lehnt er radikal ab. Wenn Gott im gekreuzigten Jesus gegenwärtig ist – dann kann man zwar nicht mit Nietzsche formulieren, dass alles, was leidet, göttlich sei. Aber dann muss man sagen, dass Gott der Gott für die Leidenden, für die Gefolterten und Entrechteten ist. Dem auferweckten Jesus sind die Wundmale, die ihm am Kreuz zugefügt wurden, nicht verheilt; er behält sie. Er ist kein heiler Siegertyp, sondern ein tief verletzter, ein geschundener Mensch, dessen Verletzungen sichtbar bleiben. Durch sie bleibt er den Leiden und Leidenden der Welt verbunden.

Das „Bekenntnis des Thomas“ bildet nicht das Ende dieser Szene; in Vers 29 folgt noch eine Reaktion Jesu:

„Weil du mich gesehen hast, hast du vertraut? Glückliche, die nicht gesehen haben und doch Vertrauen gewinnen.“ Von Thomas herkommend nimmt die abschließende Beglückwünschung die das Evangelium Lesenden und Hörenden in den Blick, die jenseits der Zeit der Ostererfahrungen der Schüler Jesu leben. Am Beginn der Erzählung stand Thomas mit ihnen auf einer Stufe, insofern auch er die Ostererfahrung der anderen nicht geteilt, sondern nur ihr Zeugnis gehört hatte. An ihm wurde gezeigt, dass Jesus selbst in seiner Lebendigkeit beeindruckt und Glauben hervorruft. Aber er tut es gegenüber Thomas, wie er es gegenüber Mirjam und den Schülern getan hat, in einer Weise, wie sie die Späteren nicht mehr erfahren werden. Insofern Thomas als Hörer des Zeugnisses der anderen mit den Späteren zusammenstand und diese Späteren wegen ihres Glaubens glücklich gepriesen werden, ohne gesehen zu haben, enthält der erste Satz Jesu an Thomas auch eine Kritik: „Weil du mich gesehen hast, hast du vertraut?“ Er hätte aufgrund des Zeugnisses der anderen glauben können und sollen.

In diesem Zusammenhang erinnert Wengst (Anm. 475) an Johannes 1,50 und sieht eine Analogie zur dem, was Jesus dort dem Natanael sagt. „Überhaupt zeigt sich eine strukturelle Nähe zwischen den Erzählungen über Natanael (1,45-51) und hier über Thomas“. Außerdem verweist er auf eine rabbinische Parallele (W567f.):¹⁴⁸²

In Auslegung von Jes 54,12, dass Gott Jerusalems Tore zu Edelsteinen mache, malt Rabbi Jochanan Jerusalems künftige Herrlichkeit so aus, dass der Heilige, gesegnet er, Edelsteine und Perlen von 30 Ellen im Quadrat zu Toren bilde und an Jerusalems Toren aufstelle. Ein Schüler spottet darüber, weil es Edelsteine und Perlen ja nicht einmal in der Größe eines Eis der Turteltaube gäbe.

1482 Wengst bezieht sich auf den bei P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, 586, angeführten Traktat Baba Batra 75a aus dem Babylonischen Talmud.

Auf einer Seereise „sieht“ er dann die Dienstengel entsprechend großen Edelsteinen und Perlen arbeiten und erfährt von ihnen, dass diese tatsächlich als künftige Tore Jerusalems dienen sollen. Daraufhin kehrt er zu Rabbi Jochanan zurück: „Lege aus, Rabbi! Dir geziemt es, auszulegen. Wie du es gesagt hast, so habe ich es gesehen.“ Er sprach zu ihm: **„Hohlkopf, wenn du nicht gesehen hättest, hättest du nicht geglaubt.“** Ein Spötter über die Worte der Weisen bist du.“ „Die Worte der Weisen“ sind Auslegung des Wortes Gottes. Der Schüler hat nicht einfach nur Rabbi Jochanans Worte verspottet, er hat dem Verheißungswort Gottes nicht getraut, das Jerusalem – und Israel – Zukunft gibt.

Obwohl Wengst (W568) eine „Kritik an Thomas“ wahrnimmt, lehnt er es ab, diese Kritik auch auf sein Bekenntnis zu beziehen und erst recht nicht als „Kritik an den Ostererzählungen überhaupt“ zu begreifen:

Das jedoch meint Bultmann:¹⁴⁸³ „Wie der Schwachheit des Menschen das Wunder konzidiert wird, so wird der Schwachheit der Jünger die Erscheinung des Auferstandenen konzidiert. Im Grunde sollte es dessen nicht bedürfen! Im Grunde sollte nicht erst die Schau des Auferstandenen die Jünger bewegen, ‚dem Worte, das Jesus sprach‘, zu glauben (2,22), sondern dieses Wort müßte allein die Kraft haben, ihn zu überzeugen.“

Demgegenüber hält es Wengst für höchst unwahrscheinlich, dass „Johannes – höchst unkritisch – gleich drei Erscheinungserzählungen hintereinander bietet, um sie dann mit einem einzigen kurzen Satz zu kritisieren“. Im ganzen Evangelium

ist zu beachten, dass die Wörter, die Jesus als „das Wort“, das Glauben weckt, enthalten und bezeugen, zu einem nicht unerheblichen Teil von Wundern erzählen und zu einem wesentlichen von Erscheinungen des auferweckten Gekreuzigten. Nur von deren Osterzeugnis her konnte Johannes schon die Kreuzigung Jesu als Erhöhung, als Verherrlichung darstellen. Deshalb kann er nicht auf sie verzichten. Auf ihr Zeugnis sind die Späteren angewiesen. Sie, „die nicht gesehen haben“, werden glücklich, werden „selig“ gepriesen, „weil sie glauben können aufgrund dessen, was gesehen worden ist. Selig sind sie also gerade durch ihre *Angewiesenheit* auf die Seherfahrung der anderen. Sie glauben, weil *andere* gesehen haben. Indem sie auf das Sehen der anderen bezogen sind, öffnen sich auch ihre Augen für die Anschaulichkeit Gottes, die im Weg Jesu ans Kreuz offenbar geworden ist.“¹⁴⁸⁴

Abschließend betont Wengst mit einem Zitat von Calvin,¹⁴⁸⁵ dass es dabei darauf ankäme, Jesus

1483 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 539.

1484 So zitiert Wengst Herbert Kohler, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie, Zürich 1987, 187.

„ebenso deutlich im Evangelium ([zu] sehen), als stünde er leibhaftig vor uns“, im Hören auf das Zeugnis ihn selbst als lebendig und wirksam zu erfahren. In dem das Zeugnis der Thomasgeschichte den Glauben auf die Wundmale des Gekreuzigten verweist, wird er daran gehindert, schwärmerisch über die Leiden der Welt hinwegzusehen und sich Illusionen von einer heilen Welt zu machen. Deshalb äußert sich der Glaube an den Auferstandenen in einer Praxis der Nachfolge des Gekreuzigten (vgl. 12,26). Die späteren Glaubenden werden zwar nicht wie Thomas die Wundmale Jesu zu sehen bekommen. Aber es käme wohl darauf an, dass sie die Wunden seiner geringsten Schwestern und Brüder (Mt 25,31-46) nicht übersehen.

Hartwig Thyen (T769) beschränkt sich zu den Versen 26 und 27 auf ihre inhaltliche Wiedergabe samt einigen Bemerkungen, die über die Auslegung von Wengst nicht hinausgehen:

Nach acht Tagen, also wiederum am Sonntag als dem Tag der Auferstehung, an dem sich, sicher bereits als unser Evangelium geschrieben wurde bis in unsere Gegenwart Jesu Jünger immer noch versammeln, sind die Jünger wieder beieinander und nun ist auch Thomas unter ihnen. Trotz ihrer österlichen Sendung verschanzen sie sich immer noch hinter verschlossenen Türen. Doch die hindern Jesus nicht, erneut mit dem Friedensgruß *eirēnēn hymin* {Friede mit euch} in ihre Mitte zu treten. Und völlig unvermittelt, als habe er die zweifelnde Entgegnung des Thomas an seine Mitjünger Wort für Wort mitgehört, fordert er den nun auf: ‚Reiche mir deinen Finger her und sieh dir meine Hände an; und gib mir deine Hand und lege sie (in die Wunde) in meine(r) Seite. Und sei nicht ungläubig, sondern glaube!‘

In den Worten „Mein Herr und mein Gott!“, mit denen Thomas in Vers 28 darauf antwortet, sieht Thyen

das adäquateste und gefüllteste Bekenntnis des gesamten Evangeliums. In ihm gipfeln alle bisherigen Prädikationen Jesu und zugleich werden hier die Aussagen des Prologs: *kai theos ēn ho logos* {und Gott war das Wort} (1,1) und *monogenēs theos ho ōn eis ton kolpon tou patros ekeinos exēgēsato* {der eingeborene Gott, der im Schoß des Vaters ist, der hat Kunde gebracht} wieder eingeholt.

Zugleich kann nach Thyen im

Blick auf die Äußerung der Oberpriester und ihres Gefolges, die auf die Pilatusfrage: ‚Soll ich etwa euren König kreuzigen?‘ emphatisch geantwortet hatten: ‚Wir haben keinen König außer dem Caesar!‘ (19,15), ... das Thomas-Bekenntnis *von den Lesern des Evangeliums* vielleicht zugleich als eine Absage an

1485 Wengst zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. v. M. Trebesius u. H. C. Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 483.

jegliche Form des Kaiserkultes verstanden worden sein, die sich wohl auch hinter dem rätselhaften Schlußwort des ersten Johannesbriefes verbirgt: *te-knia, phylaxate heauta apo tōn eidōlōn* {Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern} (5,21¹⁴⁸⁶). ... Das erscheint uns jedenfalls insofern nicht abwegig, als sich der zur Zeit der Entstehung unseres Evangeliums regierende Imperator Domitian, sei es mündlich oder sei es schriftlich, stets mit der Anrede *ho kyrios hēmōn kai ho theos hēmōn* {Unser Herr und unser Gott} prädisieren ließ, nachdem er sich selbst in einem amtlichen Erlaß einmal so genannt hatte (Sueton, Domitian 13).

In diesem Zusammenhang betont Thyen, dass die Bezeichnung „der ‚ungläubige Thomas‘“ eine Karikatur darstellt, statt dass sie ihn „in seinem berechtigten Anliegen“ versteht. Da er sich weigert, „aufgrund bloßen Hörensagens zu glauben“, und „die Gegenwart seines Herrn durch eigenes Sehen und Fühlen selbst erfahren“ will,

wird Thomas kritisiert, weil er nicht *um des reinen Glaubens willen* glauben, sondern selbst sehen will. Dazu erklärt L. Steiger¹⁴⁸⁷ treffend: „Aber um diese falsche Reinheit geht es gar nicht. Und Thomas will ja nicht nur sehen, sondern auch anfassen. Selber will er seine Erfahrung machen, will nicht glauben, weil andere erfahren haben. Diesen Thomas darf keiner sich schenken“. Wie die Leute aus dem samaritanischen Sychar will Thomas am Ende auch sagen können: Ich glaube jetzt nicht mehr aufgrund eurer Botschaft, sondern weil ich selbst gehört und *begriffen* habe, daß dieser wahrhaftig der Erlöser der Welt ist (4,42).

Was Lothar Steiger damit meint, das lässt Thyen ihn selber erläutern, indem er darauf aufmerksam macht, dass grundsätzlich kein Glaubender in einer anderen Situation ist als Thomas. Auch er konnte den Auferstandenen letzten Endes nicht anders sehen oder erfahren als jeder spätere Glaubende (T769f.):

Steiger [100] fährt fort, oft werde von Theologen gesagt, „daß wir vom Auferstandenen keine ‚objektiven‘ Zeugen haben, sondern nur solche Zeugen, die auch zum Glauben gelangten durch ihr Sehen. Das ist richtig – und bleibt doch eine unwahre Behauptung, weil man damit sagt, daß einer heute den Auferstandenen nicht sehen könne. Und so zweifelt man insgeheim auch, ob er denn je gesehen wurde. Daß es den Thomas geben muß, liegt eben daran, daß er den Zweifel festhält. Gäbe es diesen Zweifel nicht in einer Geschichte, die vom auferstandenen Herrn erzählt, so kämen wir alle nicht vor, die wir zweifeln müssen, solange wir nicht erfahren haben. Mag sein, daß die Geschichte

1486 Dazu verweist Thyen auf Ekkehard W. Stegemann, Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern, ThZ 41 (1985), 284-294.

1487 Thyen zitiert Lothar Steiger, Die Erinnerung nach vorne. Erzählter Glaube. Die Evangelien, Stuttgart 1993, 100. Auf weitere Steiger-Zitate verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

von Thomas bereits für diejenigen geschrieben ist, die meinen (sic!), den Auferstandenen nicht mehr sehen zu können. Daß diesen deshalb zugerufen wird: Selig, wer nicht sieht und doch glaubt! Wäre dies so, Thomas bliebe doch wieder die Ausnahme, hätte seinen Platz bei den Jüngern, die den Herrn sahen. Und wer wollte nicht da seinen Platz haben? ... Zu tadeln ist Thomas nicht, weil er seinen Herrn so nah haben wollte. Damit machte er ja nur aufmerksam auf den Zusammenhang, der besteht zwischen Geist, Seele und Leib. Daß es um die ganze unteilbare Wirklichkeit im Glauben zu tun ist. Sondern zu tadeln ist, daß Thomas etwas zur Bedingung seines Glaubens macht. *Wenn ich nicht..., kann ich nicht glauben* (20,25). Verständlich, daß Thomas so redet, denn er will nicht ausgeschlossen sein von der Erfahrung der anderen Jünger. Und dennoch verschließt er sich so die Möglichkeit, den Auferstandenen zu sehen. In keiner Geschichte, in der sich Jesus lebendig zeigte, hieß es, daß ‚deswegen‘ geglaubt wurde. Ja vom Glauben war nicht eigens die Rede, weil von der Erfahrung erzählt wurde, durch die Glaube entsteht. Diese logische Struktur *Wenn – dann* widerspricht der Erzählstruktur und dem Medium der Beschreibung. Der Auferstandene läßt sich gleichwohl in der Erzählung auf die Logik des Zweifels ein. Er ahmt den Sprachbau des Thomas (*weil – darum*) in der Antwort nach. *Weil du mich gesehen hast, Thomas, darum glaubst du*. Und dann folgt der berühmte Satz, der im Zusammenhang mit dem vorigen erst seinen Sinn gewinnt: *Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!*“

Dieser „Makarismus {Seligpreisung}“ in Vers 29 wird in den Augen von Thyen (T770) daher

[z]u Unrecht ... fast immer so ausgelegt“, als formuliere er *die Moral von der Geschichte* des Zweiflers, als preise er im Gegensatz zu Thomas allein die Nachgeborenen selig, die sogenannten ‚Schüler zweiter Hand‘, deren Glaube sich nicht mehr auf eigene Erfahrungen mit dem Irdischen und dem Auferstandenen, sondern nur noch auf das apostolische Zeugnis seiner originären Augenzeugen gründen könne. Demgegenüber hatten wir schon zu dem Prologsatz: „Und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als die des Einzigsten vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ ausgeführt, daß in ihm nicht die Stimme zufälliger historischer Augenzeugen erklingt. Vielmehr wird darin die Erfahrung der Glaubenden aller Zeiten laut, so daß hier deren „Gleichzeitigkeit in der Autopsie des Glaubens“ (Kierkegaard) zur Sprache kommt.

Zur Unterstützung seiner Auslegung zieht Thyen als Parallele die einführenden Verse 1-4 des 1. Johannesbriefs heran, die ihm zufolge in gleicher Weise zu verstehen sind:

Da will nicht, wie Kügler¹⁴⁸⁸ argwöhnt, ein autoritärer Anonymus durch die Fiktion seiner *Augenzeugenschaft des historischen Jesus* seinem Schreiben eine

1488 Thyen bezieht sich auf Joachim Kügler, Die Belehrung der Unbelehrbaren, BZ 32 (1988), 249-254.

unhinterfragbare Autorität verleihen, sondern da wollen im glaubenden Umgang mit dem gegenwärtigen Auferstandenen Erfahrene eine von Apostasie bedrohte Christengemeinde für die volle *koinōnia* {Gemeinschaft} „mit dem Vater und mit seinem Sohn, Jesus Christus“ zurückgewinnen, damit auch sie die 16,22 verheißene Freude erfülle. Das zeigen die auffallend *neutrische* Formulierung, der Perfekt-Aspekt der Verben, *ho akakoamen, ho heōrakamen tois ophthalmois* {was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen} und die Formulierung *peri tou logou tēs zōēs* {über das Wort vom Leben} deutlich.

Interessant finde ich, dass von der Aussageabsicht der beiden Texte her Thyen zwar gegen Kügler Recht zu geben ist, dass aber dennoch 1. Johannes 1,1-4 gar nicht auf die Erfahrung der Auferstehung Jesu bezogen sein muss. Ton Veerkamp¹⁴⁸⁹ hat in seiner Auslegung dieser Stelle mit überzeugenden Gründen in Zweifel gezogen, dass sich, wie es „die gängige Auslegung“ will, die

Wörter „hören, mit den Augen sehen, erschauen, mit den Händen ertasten“ ..., auf „das Wort des Lebens“ [beziehen], wie man meistens übersetzt. Was man hört, sieht, erschaut und ertastet, also eben das, „was von Anfang war“, beziehe sich auf jenes „Wort des Lebens“ und das könne, nach unseren dogmatischen Vorstellungen, nur die „zweite Person der Dreieinigkeit“, schlicht „Jesus Christus“, sein. Solche Vorstellungen lasten wie ein ungeheurer Verfremdungsdruck auf diesem Text.

Veerkamp dagegen besteht darauf, den 1. Johannesbrief wie überhaupt die messianischen Schriften dessen, was wir Neues Testament nennen, von den jüdischen heiligen Schriften her auszulegen, und fährt fort:

Daß man „Reden“ (*debarim*) hören kann, ist nicht verwunderlich; in der Sprache der Schrift, die Grundsprache des Judäers „Johannes“, kann man „Reden“ auch sehen. Die „Rede“ die man hören kann, ist die „Rede“ der Befreiung, Dtn 4,32f:

Oh etwas geschah wie diese große **Rede**,
oder etwas **gehört** wurde, wie diese: da,
ob wohl ein Volk eine Stimme „Gottes“ **hörte**,
redend mitten aus dem Feuer,
wie du es **hörtest** und bliebst am **Leben** ...

Im gleichen Text hören wir (4,9):

1489 Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität oder Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung des ersten Johannesbriefes und Kommentar, in: Texte & Kontexte 71/72 (1996), 11-15. Die folgenden Zitate stehen auf den Seiten 12 und 13.

Jedoch hüte deine Seele, hüte sehr,
daß du vergessen würdest
die **Reden**, die **deine Augen sahen**.

Es würde zu weit führen, Veerkamps gesamte Auslegung von 1. Johannes 1,1-4 wiederzugeben; wichtig ist seine Schlussfolgerung:

Unser Text bezieht das nicht auf den auferstandenen Messias, sondern auf die *debarim*, die Reden und Taten in und für Israel. Sicher ist der Messias ein *da-bar* {Wort, Tatwort, Worttat} in und für Israel, aber eben und nur im Rahmen dieser Reden und Taten, die wir von Anfang gehört, gesehen (mit den Augen!), erschaut und mit den Händen ertastet haben. Die Reden sind wirklich sichtbar und die Vision ist mit den Händen zu greifen: wahrhaftiges, irdisches, „weltliches“ Leben. Freilich steckt in diesem sicher auch eine Ankündigung einer Auseinandersetzung mit der Vergeistigung des Messias und der Rede an Israel überhaupt, die in den Gemeinden aus den *gojim* (unter dem Label „Heidenchristen“ bekannt) gang und gäbe geworden scheint.

Von hier aus wäre dann auch Thyens und Steigers Auslegung von Johannes 20,29 noch einmal zu überdenken. Worauf bezieht sich eigentlich in ihren Augen der Glaube, zu dem Thomas durch das Sehen des Auferstandenen befähigt wird? Nach Thyen (T770), der nochmals Steiger [101f.] zitiert, ist es

der Auferstandene selbst, der dafür sorgt, daß die falsche Fragestellung des Zweiflers nicht fehlschlägt. „Er spricht mit Thomas und führt seinen Finger. Damit konnte der Zweifler nicht rechnen, der doch ‚selber‘ sehen und anfassen wollte. ... So darf der Zweifler dennoch in die Erfahrung des Auferstandenen gelangen. Sein Zweifel wird nicht ausgeschlossen, sondern behoben und über sich aufgeklärt. Behoben wird er, weil er sehend und fühlend wird! Über sich aufgeklärt wird er, weil Thomas glaubend seinem früheren Sehenwollen gegenüberstehen darf. In diesem Gegenüber ist er nicht mehr unglücklich, sondern selig“.

Verglichen mit der Einbettung der Glaubenserfahrung jüdischer Messianisten in die Befreiungshoffnungen der Tora und der Propheten, wie Veerkamp sie voraussetzt, konzentriert sich bei Thyen und Steiger der Glaube des Thomas und aller späteren Christen, die es schaffen, ihren Zweifel zu überwinden, auf die Erfahrung des auferstandenen Jesus in seiner ihn selig machenden Kraft.

Betrachten wir von hier aus die Art und Weise, wie Ton Veerkamp¹⁴⁹⁰ die Verse Johannes 20,25-29 auslegt. Er legt Wert darauf, in welcher Zeit – nämlich nach dem verheerenden Jüdischen Krieg – Johannes die Szene mit Thomas erzählt:

1490 [Sehen und vertrauen, 20,24-29](#), Abs. 1 und 3-9 (Veerkamp 224-426; 2015, 149 und 2007, 125-126).

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.

Nach Veerkamp drückt Thomas mit seiner kategorischen Ablehnung eines Vertrauens auf Jesus als den Messias, wenn er nicht seine Wundmale sehen und ertasten kann, eine Skepsis aus, die den Zweifeln der meisten messianischen Juden seiner Zeit entspricht. Wie soll ein gekreuzigter Messias das Leben der kommenden Weltzeit herbeiführen? Was Jesus selbst dem Thomas handgreiflich vor Augen führt, ist die zugleich schmerzliche wie befreiende Einsicht, dass tatsächlich der „aufstehende Messias ... bei Johannes kein glorreicher Toter“ ist:

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.

Zurückhaltend bezieht sich Veerkamp auf die Frage, ob Thomas wirklich den geschundenen Körper Jesu angefasst hat. Er meint sogar, dass Jesus ihn nur zu einer behutsamen Berührung aufgefordert hat, da er an Stelle des Wortes *balein* {stecken} das Wort *pherein* {nehmen} verwendet:

„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.

Das ist zwar richtig, aber in der zweiten Aufforderung: „nimm deine Hand und stecke sie in meine Seite“, greift Jesus nach dem Wort *pherein* dann doch auch auf das Wort *balein* zurück und schließt ein handgreiflicheres Ertasten nicht aus.

Zu Recht betont Veerkamp jedoch, dass „nicht berichtet“ wird, „ob Thomas der Aufforderung nachgekommen ist.“ Sein Bekenntnis zum Messias folgt unmittelbar, nachdem Jesus ihm sagt:

„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.

Den abschließenden Vers 29 dieser Szene interpretiert Veerkamp nicht im Sinne eines Tadels gegenüber denjenigen, deren Vertrauen auf ihren Erfahrungen mit dem Messias Jesus beruhte. Er ist vielmehr an diejenigen gerichtet, denen solche Erfahrungen nicht mehr möglich sind, da der Messias endgültig Abschied genommen hat:

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.

In christlichen Ohren klingt der Satz: „Der Tod ist das letzte Wort“ wie eine Verleugnung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Veerkamp hingegen hält das gängige Verständnis der Auferstehung Jesu als einer längst vollzogenen räumlichen Verlagerung seiner Existenz in den Himmel Gottes für fragwürdig, wie vergeistigt man sich diese Existenzform Jesu auch vorstellen mag. Tragfähig und glaubwürdig ist das von Jesus geforderte Vertrauen allein deswegen, weil mit der Vorstellung vom unaufhaltsam zum VATER aufsteigenden Messias zugleich der Empfang der inspirierenden

Treue des Gottes Israels verbunden ist, die wir gewöhnlich als „Heiligen Geist“ bezeichnen, die Johannes den Parakleten nennt und die gegen allen Augenschein durch die Praxis der solidarischen Liebe Jesus diese Welt von der versklavenden Weltordnung befreien wird, die auf ihr lastet. Thomas war ja nicht dabei gewesen, als seine Mitschüler diesen Geist in Empfang nehmen durften; vorauszusetzen ist, dass er in der Überwindung seines Zweifels auf seine Weise genau die Belebung und Sendung erfuhr wie die anderen Schüler – und zuvor bereits die Schülerin Maria.

Epilog: Ein drittes von vielen anderen Zeichen zur Offenbarung der Ehre des Messias Jesus (Johannes 20,30 – 21-25)

[17. Februar 2023] Ausnahmsweise beginne ich die letzte Einleitung zur Auslegung eines Abschnitts im Johannesevangelium mit Hartwig Thyen, da ich seinem Vorschlag folge, den durch 20,30-31 und 21,24-25 umschlossenen Epilog als integralen Bestandteil des Evangeliums zu betrachten. Zwar geht es zu weit (T772), allen Exegeten, die in den Versen 20,30-31 „immer noch den *ursprünglichen Schluß* des Evangeliums erkennen wollen“, zu unterstellen, dass sie damit „Joh 21 als den sekundären Nachtrag eines epigonalen Redaktors von bescheidenem literarischem Vermögen beurteilen“, aber ich muss feststellen, dass es viele überzeugende Gründe gibt

für die ursprüngliche und unauflösliche Zusammengehörigkeit von Joh 21 mit den vorausgegangenen Kapiteln 1-20 und dafür, daß gerade dieser vermeintliche ‚Nachtrag‘ ein unentbehrlicher Schlüssel für die Interpretation unseres Evangeliums ist...

Sein Plädoyer für diese Zusammengehörigkeit beginnt er mit einem Zitat von Dorothy Lee.¹⁴⁹¹ Ihr zufolge fungieren (T772f.)

die Verse 20,8-10 „als Vorwegnahme, die auf die Begegnung mit dem auferstandenen Christus in Johannes 21 und die Rolle, die jeder Jünger spielen wird, hinweist“ (s. o. z. St.). Ja mehr noch, *alle Texte*, die seit 13,23 einen der Jünger Jesu als denjenigen benennen, *den Jesus liebte*, oder auch nur auf seine Gegenwart anspielen, wie 1,40ff, 18,15ff und 19,35b, blieben ohne 21,20ff schlechthin rätselhaft und hingen ohne diese Klimax förmlich in der Luft. Schon als einer der Jünger Jesu zum ersten Mal mit dem Quasi-Pseudonym *der Jünger, den Jesus liebte* benannt wird (13,23ff), erscheint er als derjenige, der *en tō kolpō* {an der Brust} Jesu liegt. Durch diese nicht nur physische Nähe erfährt er als einziger, welcher unter den Mitjüngern es ist, der Jesus an seine Feinde ausliefern sollte. Er gibt dieses Wissen freilich einstweilen noch nicht

1491 Thyen zitiert Dorothy A. Lee, *Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20*, JSNT 58 (1995), 40, mit den oben von mir übersetzten Worten:
„as a prolepsis, pointing forward to the meeting with the risen Christ in John 21 and the kee roles each disciple will play“.

an seine Mitjünger weiter, sondern behält es für sich, bis er nach der Verherrlichung Jesu die ganze Geschichte vom Leben, Sterben und der Auferstehung seines Herrn erzählen und aufschreiben wird (21,24). So wird er zu dem von seinem Herrn dazu bestimmten Exegeten Jesu, ebenso wie dieser... der einzige und verlässliche Exeget Gottes ist: *theon oudeis heōraken pōpote; monogenēs theos ho ōn en ton kolpon tou patros ekeinos exēgēsato* {niemand hat Gott jemals gesehen; der einziggeborene Gott, der im Schoß des Vaters ist, der hat Kunde gebracht} (1,18).

Als weitere Gewährsleute für seine Auffassung verweist Thyen (T773) auf Bauckham, der im Anschluss an Minear¹⁴⁹²

zunächst die unauflösbare Zusammengehörigkeit von Joh 21 mit dem Rest des Evangeliums aufgewiesen und überzeugend begründet [hat], daß die Einführung des geliebten Jüngers von vorneherein allein dem Zweck dient, ihn dem Leser am Ende seiner Lektüre als den ‚idealen Autor‘ und Evangelisten zu präsentieren.

Weiter argumentiert Thyen, dass „ein Johannesevangelium ... nach Ausweis seiner handschriftlichen Überlieferung ohne Joh 21 nie öffentlich existiert“ hat und dass es „[w]eder auf der inhaltlichen noch auf der linguistischen und/oder stilistischen Ebene ... irgendein verlässliches Indiz für den sekundären Charakter von Joh 21“ gibt.

Aber vermitteln die letzten beiden Verse von Kapitel 20 nicht den Eindruck eines Buchschlusses? In Thyens Augen haben die Verse 30 und 31 eine

Brückenfunktion ..., indem sie sowohl das Corpus des Evangeliums, nämlich das *Zeugnis für Jesus*, den messianischen Gottessohn (Joh 1-20), beschließen (*hoti Iēsous estin ho christos ho hyios tou theou* {dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes}), zugleich aber auch der Eröffnung seines Epilogs als des Zeugnisses Jesu *für dieses Evangelium* dienen...

Darum zieht er die Verse 30-31 „zur Verdeutlichung dieser Funktion zu Joh 21“ und folgt damit Overbeck,¹⁴⁹³ der „Joh 20,30-21,25 (!) unter der Überschrift ‚Der Abschluß‘ behandelt und dazu erklärt“ hatte:

„Kap 21 kommt als scheinbarer Nachtrag besser zur Geltung und zur Anerkennung seiner besonderen Bedeutung, als wenn es sich unmittelbar an 20,29 anschliesse. Je weniger streng man aber 20,30f als Schluß des Evangeliums auffaßt, um so weniger braucht man sich dann auch Umstände zu machen, 21,24f

1492 Thyen beruft sich auf Richard Bauckham, *The Beloved Disciple as Ideal Author*, JSNT 49 (1996), 1-37, und Paul S. Minear, *The Original Functions of John 21*, JBL 102 (1983), 85-98. Auf weitere Zitate von Minear verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1493 Thyen beruft sich auf Franz Overbeck, *Das Johannesevangelium* (hg. von C. A. Bernoulli), Tübingen 1911, 434-455, und zitiert 435.

richtig zu fassen, d. h. wiederum als Schluß zum ganzen Evangelium, nicht etwa nur zu Kap. 21“.

Das Verhältnis von 20,30-31 und 21,24-25 zueinander betrachtet Thyen unter letztendlicher Berufung auf de la Potterie¹⁴⁹⁴ noch eingehender (T773f.):

Nach Joh 19,35b ist 20,31 der einzige Fall, in dem der Erzähler seine Zuhörer/Leser in der zweiten Person Pluralis direkt anredet, und damit als Mittler zwischen sie und sein geschriebenes Werk tritt. Wenn auch ohne diese direkte Anrede, jedoch der Sache nach ähnlich und mit der bezeichnenden Wiederaufnahme des Lexems *graphein* {schreiben}, findet sich diese Reflexion auf das geschriebene Buch dann auch in den beiden Schlußversen von Joh 21,24-25, so daß 20,30f und 21,24f in chiastischem Spiel mit den Motiven ‚geschrieben – nicht geschrieben‘ eine kunstvolle Inklusion um Joh 21 bilden. De la Potterie hat mit diesem Spiel, das dem Schema A B B' A' folgt, zugleich die Kohärenz des gesamten Epilogs von 20,30-21,25 aufgewiesen. **A** redet von den Zeichen, „die nicht geschrieben sind“ (20,30); **B** dagegen von denen, „die geschrieben sind“ (20,31); **B'** erklärt: „dies ist der Jünger, ... der dieses geschrieben hat“ (21,24); und **A'**: „wollte man das alles im Einzelnen niederschreiben“, also wiederum „nicht geschrieben“...

Den von Thyen vorgebrachten Argumenten möchte ich noch weitere hinzufügen, auf die ich selber erst aufmerksam geworden bin, als ich mich eingehend mit dem Zahlwort *triton* {das dritte Mal} in Johannes 21,14 beschäftigt habe. Da Johannes es liebt, viele Bezugnahmen in seinem Evangelium in der Schwebe zu belassen, mag es zwar sein, dass er sich dort vordergründig *auch* auf die dritte von drei Begegnungen des Auferstandenen mit seinen Schülern bezieht, aber es spricht viel dafür, dass hintergründig ein erheblich wesentlicherer Bezug besteht.

Denn **erstens** gab es bisher im Johannesevangelium nur zwei *sēmeia* {Zeichen}, die als der Anfang der Zeichen (*archēn tōn sēmeiōn*, 2,11) und als das zweite oder andere Zeichen (*deuteron sēmeion*, 4,54) ausdrücklich gezählt wurden.

Zweitens wird der wunderbare Fischfang zwar nicht in den Versen 1 und 14 des Kapitels 21 ausdrücklich ein *sēmeion* genannt, genau dieses Wort wird aber doch unmittelbar davor in 20,30-31 ausdrücklich in betonter Weise aufgegriffen. Das kann leicht übersehen werden, wenn man die letzteren Verse als vermeintlichen Buchschluss betrachtet, der mit dem vermeintlichen Nachtrag in keiner Verbindung zu stehen scheint. Versteht man jedoch diese Verse als Auftakt des Epilogs, dann öffnen sich die Augen für die Einsicht, dass die vielen Zeichen, die Jesus tat und von denen 20,30 spricht, möglicherweise gar nicht oder nur vordergründig auf die vergangenen Werke Jesu zu beziehen sind, sondern stattdessen auf die größeren Werke,

1494 Thyen bezieht sich auf Ignace de la Potterie, *Le témoin qui demeure: Le disciple que Jésus aimait*, Bib 67 (1986), 354-381.

die Jesus in der Zukunft des messianischen Wirkens seiner Schülerschaft vollbringen wird und von denen der Epilog im Abschnitt 21,1-14 beispielhaft erzählt.

Drittens bezeichnet sowohl in 2,11 als auch in 21,1.14 das Wort *phaneroō* {offenbaren, sich zeigen, manifestieren} die öffentliche Herausstellung der Ehre des Messias, in 2,11 und 21,1 sogar mit der exakt gleichen Verbform *ephanerōsen* {er zeigte sich bzw. seine Ehre öffentlich}.¹⁴⁹⁵ Dass dieses Wort hingegen in Kapitel 20 in allen drei Erzählungen von der Begegnung Jesu mit Maria und den Schülern nicht verwendet wird, spricht gegen die Annahme, dass sich 21,14 mit dem Zahlwort *triton* lediglich vordergründig auf eine dritte Erscheinung des auferstandenen Jesus vor den Jüngern bezieht.

Viertens wird sicher nicht zufällig von der ersten Kana-Episode unmittelbar nach dem Auftreten des Nathanael (1,45-51) erzählt, dessen Herkunft aus Kana wiederum erst in 21,2 erwähnt wird.

Ich halte es daher für möglich, dass Johannes (oder der sich kongenial auf ihn beziehende Verfasser des Nachtragskapitels, falls ein solches doch erst mit 21,1 an einen ursprünglichen Schluss in 20,30-31 angeschlossen worden sein sollte) mit dem Wort *triton* den öffentlichen Auftritt Jesu vor seinen Schülern am See Tiberias bewusst in eine Reihe mit den Zeichen stellt, die beide in Kana stattfanden und einen erzählerischen Rahmen um den Anfangsteil des Evangeliums bildeten, in dem es um das öffentliche Wirken des Messias ging. Dieses öffentliche Wirken wird nach Verborgenheit und Abschied des Messias nun auf neue Weise fortgeführt.

So gesehen weist Johannes 20,30 vorausblickend darauf hin, dass Jesus nicht nur selbst in seiner bisherigen leibhaftigen Wirksamkeit, sondern auch in Zukunft messianische Zeichen zu vollbringen in der Lage ist, und zwar durch das durch ihn angestoßene Wirken seiner Schülerschaft. In poetischer Darstellung zeigt die folgende Erzählung, wie die von Jesus seiner Schülerschaft übergebene Inspiration des Gottes Israels bzw. der von ihm angekündigte Paraklet die auf ihn Vertrauenden zu größeren Werken (5,20; 14,12), als er sie tun konnte, ermutigen und befähigen wird.

Zuvor wird in 20,31 das Ziel der öffentlichen Wirksamkeit Jesu noch einmal knapp umrissen, die durch die beiden gezählten Zeichen zu Kana umrahmt und repräsen-

1495 Ohne das Zahlwort *triton* auch mit dem Zahlwort *deuteron* und dem entsprechenden Zeichen in 14,54 in Verbindung zu bringen, sieht auch Esther Kobel, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden: Brill 2011, 119, einen engen Zusammenhang zwischen der Selbstoffenbarung Jesu in 2,11 und 21,1.14 (das Zitat wurde von mir ins Deutsche übersetzt):

„Das vierte Evangelium präsentiert ... die erste und die letzte Offenbarung Jesu an die Menschheit im Rahmen des ersten und des letzten Mahles der Erzählung.“

Vgl. dazu auch den Abschnitt [3.5 Der Fischfang im See Tiberias als dritte zeichenhafte Offenbarung Jesu](#) in meiner Besprechung des genannten Buches: [Jesu Fleisch kauen – wie beim Gott Dionysos?](#)

tiert wurde und die nun *meta tauta*, also „nach diesem“ allen, das bisher erzählt wurde, mit einem beispielhaften dritten Zeichen fortgeführt wird.

Dass Jesus nach seiner öffentlichen Wirksamkeit in die Verborgenheit abtauchen musste und er den Römern zur Hinrichtung ausgeliefert wurde, weil die führenden Kreise seines Volkes ihn ablehnten, führt also nur vorübergehend zur Isolation seiner Schüler hinter verschlossenen Türen, sondern der zum VATER aufsteigende Messias selbst durchbricht diese Abschottung, indem er, wie in 14,23 angekündigt, sich gemeinsam mit dem VATER bei ihnen „einen Ort von Dauer macht“.

Mit den letzten Erwägungen lehne ich mich eng an Ton Veerkamp¹⁴⁹⁶ an, der zwar das Kapitel 21 als Nachtrag zum Johannesevangelium betrachtet, aber davon ausgeht, dass es ohne diese Ergänzung keine öffentliche Wirksamkeit hätte entfalten können. Mit den beiden Szenen hinter verschlossenen Türen und dem Schlusswort in Johannes 20,30-31 konnte das

Evangelium als Text der messianischen Bewegung ... hier und so nicht enden. Es war zunächst nur die Selbstverständigung einer Gruppe in einem geschlossenen Raum, sozusagen der Text einer geschlossenen Gesellschaft. Erst das 21. Kapitel nach der traditionellen Zählung, das meistens als später eingefügter Anhang bezeichnet wurde und dem wir uns jetzt zuwenden, erzählt, wie die Gruppe um Johannes ihre Isolierung durchbrechen konnte, wie sie zum Teil einer messianischen Bewegung und wie sein Text zu einem messianischen, später zu einem kirchlichen Text wurde. Es hatte es auch so schwer genug, allgemein akzeptiert zu werden, schwerer als die Briefe des Paulus, schwerer als das Matthäusevangelium, das kirchliche Evangelium des zweiten Jahrhunderts und das Gegenstück zu Paulus.

Obwohl Veerkamp also das ursprüngliche Evangelium mit dem Kapitel 20 beendet sieht, hält er das 21. Kapitel nicht für ein

Korollarium {Zugabe}, das der Vollständigkeit wegen „angehängt“ wurde und nichts Wesentliches zur Argumentation beiträgt. Die Frage, wer es wann hinzugefügt haben soll, ist nebensächlich. Sprachlich spricht einiges dafür, dass es von einer anderen, aber doch von „Johannes“ geschulten Hand stammen könnte, sicher ist das aber nicht. Das Evangelium ist nie ohne dieses Kapitel überliefert worden, es ist ein integraler Bestandteil des Evangeliums und macht es sozusagen „katholisch“ – von *kath' holon*: für das Ganze gedacht.

Sinn und Zweck des Kapitels 21 fasst er in seiner [Anm. 567 zur Übersetzung von Johannes 21,1](#) folgendermaßen zusammen:

1496 [Schlusswort: Damit ihr vertraut, 20,30-31](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 426-427; 2007, 127), [Am See von Tiberias, 21,1-25](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 427; 2007, 128), und [Anm. 567 zur Übersetzung von Johannes 21,1](#) (Veerkamp 2021, 427; 2015, 150).

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

Klaus Wengst (W573) beginnt seine Auslegung dessen, was er als „Nachtrag“ des Johannesevangeliums bezeichnet, mit einem Zitat von Tholuck:¹⁴⁹⁷

„Das Evangelium hatte mit dem Schluß von Kap. 20 seinen sachgemäßen Abschluß. Daß hier ohne Uebergang die Erzählung von vorn anfängt, läßt dieses Kap(itel) als Nachtrag erscheinen.“

Er bestreitet nicht (Anm. 2), „dass Thyens Lektüre eine mögliche ist“, nämlich „Kap. 21 für einen von vornherein geplanten Teil des Evangeliums“ zu halten, „wohl aber, dass sie die einzig mögliche sei“, und fügt hinzu: „Ich hoffe mit meiner Auslegung zu zeigen, dass ich Kap. 21 dieselbe Aufmerksamkeit widme und denselben Respekt entgegenbringe wie dem übrigen Evangelium.“

Das wesentlichste Argument für „den Nachtragscharakter von Kap. 21“ ist ihm zufolge (W573)

die Eigenaussage des Textes, nämlich die Selbstunterscheidung der bzw. des in 21,24f. Sprechenden von dem dort angegebenen Verfasser des Evangeli-

1497 Wengst zitiert August Tholuck, *Commentar zum Evangelium Johannis*, Gotha, 7. Aufl. 1857, 445.

ums. Dass diese Selbstunterscheidung nicht literarisches Mittel ein und desselben Verfassers ist, sondern tatsächlich zutrifft, lässt sich bei der Besprechung des Textes bestätigen. In jedem Fall jedoch ist Kap. 21 – aus welchen Stoffen es immer gebildet sein mag – als eine Einheit konzipiert worden, die sich ihrerseits auf das ganze Evangelium von Kap. 1-20 bezieht.

Zum Inhalt von Kapitel 21 schreibt Wengst, dass es „aus zwei Erzählabschnitten (V. 1-14.15-23), der Angabe des Autors (V. 24) und einer Schlussformulierung (V. 25)“ besteht (W573f.):

Die Erzählabschnitte spielen innerhalb derselben Szenerie: am See von Tiberias eine unbestimmt bleibende Zeit nach dem im Evangelium zuletzt erzählten Ereignis. Durch die kommentierende Bemerkung in V. 14, die Formulierungen aus V. 1 aufnimmt, stellt der Verfasser eine *inclusio* her und bildet so zwei Szenen. Die erste erzählt von einer weiteren Begegnung Jesu mit mehreren Schülern. Sie erstellt den Rahmen für die zweite und ist zugleich ein Vorspiel zu ihr, insofern in ihr Simon Petrus besonders hervortritt und an einer Stelle auch der Schüler, den Jesus liebte, sich aus den anderen heraushebt. Allein diese beiden Schüler sind in der zweiten Szene im Blick. Sie treten in ihr nacheinander auf. Zuerst redet Jesus mit Simon Petrus; der fragt am Ende des Gesprächs nach dem Schüler, den Jesus liebte. Daraufhin geht es nur noch um diesen.

Die (W574) daran anknüpfende „kommentierende Bemerkung in V. 24“ bezeichnet „diesen Schüler als wahrhaftigen Zeugen und Verfasser des Evangeliums“, worin „der Zielpunkt des ganzen Kapitels“ besteht:

Demgegenüber formuliert dann V. 25 nur noch einen 20,30f. verkürzt variierenden und doch zugleich einen eigenen Akzent setzenden Abschluss für das nun um dieses Kapitel erweiterte Evangelium. Kap. 21 hat also eine Funktion für das Evangelium im Ganzen. Das gilt auch schon für den Prolog (1,1-18) und den Epilog (20,30f.). Dort geht es einmal um eine inhaltlich bestimmte Leseanweisung und zum anderen um eine inhaltlich bestimmte Zielangabe. In Kap. 21 jedoch soll durch die Zuschreibung an den Schüler, den Jesus liebte, der Rang des Evangeliums formal abgesichert werden. Erwägungen über Anlass und Zweck, Ort und Zeit dieser Absicherung sind erst nach der Einzelbesprechung anzustellen.

Johannes 20,30-31: Einige der vielen Zeichen Jesu sind aufgeschrieben, „damit ihr vertraut“

20,30 Noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern,
die nicht geschrieben sind in diesem Buch.

20,31 Diese aber sind geschrieben,
damit ihr glaubt,
dass Jesus der Christus ist,

der Sohn Gottes,
und damit ihr, weil ihr glaubt,
das Leben habt in seinem Namen.

[18. Februar 2023] Nach Klaus Wengst (W569) geben sich die beiden letzten Verse 30 und 31 im 20. Johannes-Kapitel

deutlich als eine abschließende Formulierung zu erkennen. Indem Johannes „dieses Buch“ erwähnt und in direkter Anrede an die es Lesenden und Hörenden das Ziel seines Schreibens angibt, blickt er auf das ganze Werk zurück. Zugleich betont er – und das unterstreicht den Charakter dieser Aussagen als Rückblick –, eine Auswahl aus einem größeren Stoff getroffen zu haben.

Daher muss, wie unter anderem Schnelle¹⁴⁹⁸ schreibt, diese Notiz „als der ursprüngliche Schluß des Evangeliums angesehen werden“:

Dass es sich bei diesen beiden Punkten – Auswahl aus einem größeren Stoff und Angabe des Zweckes – um eine Konvention für einen möglichen Buchschluss handelt, belegen die folgenden beiden Texte, die jeweils am Ende eines Werkes stehen. Philo, SpecLeg IV 238: „Auch dem Langlebigsten würde die Zeit ausgehen, wenn er alles Löbliche an der Gleichheit und der von ihr hervorgebrachten Gerechtigkeit vollständig durchgehen wollte. Deshalb scheint es mir besser zu sein, sich mit dem Gesagten zu begnügen, um das Denken der Wissbegierigen anzuregen, das sonst noch in ihren Seelen Aufgeschriebene – göttliche Bildsäulen für den heiligsten Raum – wegzulassen.“ Lukian, Demonax 67: „Dieses ganz Wenige aus Vielem habe ich erzählt; und es reicht für die Lesenden, daraus zu schließen, von welcher Art jener Mann war.“

Der Zusammenhang dieses Schlusswortes mit dem Evangelium im Ganzen ist nach Wengst (W570) differenziert zu betrachten:

Als Rückblick auf das gesamte Werk beziehen sich die hier gemachten Aussagen selbstverständlich auf das Schreiben des Evangelisten im Ganzen – und nicht nur auf einzelne Aspekte oder gar nur einen einzigen Aspekt. Das schließt es andererseits nicht aus, dass er besondere Verknüpfungen mit bestimmten Stellen und Passagen seiner Schrift herstellt. So zeigt sich zunächst eine unmittelbare Anknüpfung an den letzten Satz Jesu in V. 29, die Beglückwünschung derer, die vertrauen bzw. glauben ohne „gesehen“ zu haben. Damit waren schon die das Evangelium Lesenden und Hörenden in den Blick gekommen. Sie spricht Johannes nun direkt an, wenn er als Ziel dessen, dass er dieses Evangelium schreibt, ihren Glauben bzw. ihr Vertrauen angibt. Mirjam, die Schüler im Ganzen und schließlich auch Thomas wurden durch die jeweili-

1498 Wengst zitiert Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig, nach der 5. Auflage 2016, 392, der auch auf die beiden folgenden Belegstellen verweist.

ge Begegnung mit dem auferweckten Jesus, in der sie ihn „gesehen“ haben, dazu gebracht, ihn zu bekennen (20,18.25.28). Jesus pries abschließend diejenigen glücklich, die in dieser Weise nicht mehr „sehen“ und doch glauben bzw. vertrauen. Aber so, wie von ihm in diesen Geschichten erzählt wird – und wie schon im ganzen Evangelium von ihm erzählt wurde –, steht er diesen Späteren beim und durch das Lesen des Evangeliums doch auch vor Augen. Daraufhin sollen sie glauben bzw. vertrauen.

Mit seiner Bemerkung in Vers 30: „Zwar hat Jesus ja noch viele andere Zeichen vor seinen Schülern getan, die nicht in diesem Buch geschrieben stehen“, erweckt Johannes, wie Blank¹⁴⁹⁹ meint, „beim Leser den Eindruck einer ‚Fülle an Jesus-Überlieferung‘, die er gar nicht hat ausschöpfen können“.

Zusammenfassend benennt der Evangelist das,

was Jesus getan hat, ... hier als „Zeichen“. Diesen Begriff hat er zuletzt am Beginn des Rückblicks auf den ersten Teil des Evangeliums (12,37) und zuerst am Schluss der Erzählung von der Hochzeit in Kana (2,11) gebraucht. Damit bezeichnet er die wunderbaren Taten Jesu. Parallel zu ihnen fasst er jetzt die Erscheinungsgeschichten unter den Begriff des Zeichens.

Eine solche Einbeziehung der Ostererscheinungen Jesu in seine zeichenhaften Taten verteidigt Wengst folgendermaßen gegen Tholuck und Wilckens:¹⁵⁰⁰

Schon Tholuck hatte dagegen eingewandt, dass das Tun von Zeichen „nicht von Erscheinungen gebraucht seyn“ könne. Aber bei den Erscheinungen, wie Johannes sie beschreibt, ist Jesus durchweg – nicht anders als bei den Wundern – als selbständig handelndes Subjekt vorgestellt. Wilckens bemerkt zwar die Ausweitung des Zeichenbegriffs, schließt daraus aber das unmittelbar vorher Erzählte strikt aus, wobei er sich allerdings unscharf ausdrückt: „Auf die Osterereignisse speziell darf er keineswegs bezogen werden; denn diese sind selbst nicht ‚Zeichen‘, sondern vollendete Wirklichkeit der Herrlichkeit Jesu“. Was sind „die Osterereignisse speziell“ und „selbst“? Eine „vollendete Wirklichkeit der Herrlichkeit Jesu“ beschreibt Johannes nicht. Wie bei den Wundern erzählt er Geschichten, in denen Jesus handelt, als wäre das, was er tut, völlig selbstverständlich und „normal“ – und doch merken die Lesenden und Hörenden, dass Wunderbares geschieht.

Auch (W571) „die ausdrückliche Erwähnung ... im Buchschluss“, dass Jesus „noch viele andere Zeichen *vor seinen Schülern* getan hat“, womit „an die erste Erwähnung des Zeichenbegriffs in 2,11 erinnert“ wird, betrachtet Wengst als „Hinweis darauf, dass die Erscheinungsgeschichten zu den Zeichen zu zählen sind“, denn schon der

1499 Wengst zitiert Josef Blank, Das Evangelium nach Johannes 3, GSL.NT 4, Düsseldorf 1977, 190.

1500 Wengst zitiert August Tholuck, Commentar zum Evangelium Johannis, Gotha, 7. Aufl. 1857, 443, und Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 319.

„Anfang seiner Zeichen im galiläischen Kana“ führte zum Glauben an Jesus, der aber „erst im Bekennen des auferweckten Gekreuzigten zum Ziel kommt“.

Für (W570f.) „nicht überraschend“ hält es Wengst, dass Johannes, indem er „unter dem Begriff“ des Zeichens „auf sein ganzes Werk zurückblickt, ... ihn auf das in ihm dargestellte Wirken Jesu überhaupt“ ausweitet (W571):

Die Zeichen sind ja Jesu „Werk“ (vgl. nur 9,3.16) und somit integraler Bestandteil des Werkes Gottes, mit dessen Vollzug und Vollendung er beauftragt ist (4,34; 5,36; 17,4), die am Ende seines Weges mit dem Tod am Kreuz erreicht wird (19,28.30). Von daher sind die Motive „sehen“ und „glauben“ sowohl mit den Zeichen verbunden als auch mit Jesus selbst (vgl. nur 6,26.30.36). Die Zeichen verweisen auf ihren Täter, also zunächst auf Jesus. Schon nach Jesu Aktion im Tempel am Beginn seines Wirkens wurden die nach einem Zeichen als Legitimation Fragenden auf Tod und Auferweckung Jesu verwiesen (2,18f.). Auch dieses „Zeichen aller Zeichen“, „das Zeichen des Propheten Jona“¹⁵⁰¹, ist immer noch „Zeichen“, nämlich Hinweis auf den Tote erweckenden Gott.

Dass der nächste Vers 31 sich mit dem Wort *tauta* auf den vorangehenden Vers bezieht, bei dem in der Schwebe bleibt, ob es sich auf das Wort *sēmeia* {Zeichen} bezieht oder auf *alles* in diesem Buch Geschriebene, führt nach Wengst (Anm. 10) zu einer Übersetzungsschwierigkeit:

Die Übersetzung mit „diese“ macht den griechischen Text eindeutiger, als er ist. Es wäre dann „Zeichen“ zu ergänzen. Das ist möglich, aber nicht zwingend. Das griechische Wort *taúta* kann auch einfach ein zusammenfassendes „Das“ meinen, wie damit etwa in 6,59; 8,30; 14,25 auf größere Redepartien zurückgeblickt wird. Dann wäre zu übersetzen: „Das aber ist geschrieben.“ Der Evangelist hätte den Text durch Zufügung von *ta semeía* („Zeichen“) leicht eindeutig machen können. Indem er das nicht tut, wird noch klarer erkennbar, dass er den Zeichenbegriff auf seine ganze Darstellung des Weges Jesu ausweitet.

Was will nun (W571f.) „Johannes mit dem Schreiben seines Evangeliums bei seiner Leser- und Hörerschaft erreichen“? Nach Vers 31 dasselbe, was „von den Schülern gilt, dass sie jetzt die ihnen gegebenen „Zeichen“ recht zu deuten verstehen“:

„Diese aber sind geschrieben, damit ihr darauf vertraut, dass Jesus der Gesalbte ist, der Sohn Gottes, und damit ihr im Vertrauen darauf in seinem Namen Leben habt.“ Mit dem, was er geschrieben hat, will Johannes den Glauben, das Vertrauen, seiner Leser- und Hörerschaft stärken. Er schreibt, wie in der Einleitung dargestellt, nicht an Außenstehende, sondern für eine bedrängte Gemeinde, deren Menschen „bleiben“ sollen.

1501 So zitiert Wengst Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8), hg. v. W. Fürst, Zürich 1976, 206.

Indem Wengst annimmt (Anm. 12), dass „der Evangelist bereits an Jesus Glaubende voraussetzt“, stützt er sich auf Handschriften, die im ersten *hina*-{damit-}Satz „das Präsens *pisteúete*“ haben. Andere Handschriften enthalten den „Aorist *pisteúsete*“:

Wäre der Aorist ursprünglich und würde er ingressiv {auf den Anfang einer Handlung bezogen} verstanden, wäre das Zum-Glauben-Kommen ausgedrückt. Barrett¹⁵⁰² fragt, ob das Evangelium geschrieben wurde, „um die Glaubenden zu stärken, oder als Missionstraktat, um die hellenistische Welt zu bekehren“, und bemerkt dazu: „Die Frage wird durch die Tempora aufgeworfen, sie kann aber nicht aufgrund der Tempora gelöst werden“.

Da es Johannes nach Wengst (W571) also um die Selbstvergewisserung des Glaubens an Jesus geht, steht

[d]ementsprechend ... bei dem, was geglaubt werden soll, auch an erster Stelle genau der Punkt, der im Evangelium immer wieder von außen in Frage gestellt wird: „dass Jesus der Gesalbte ist“. Wie schon im Bekenntnis der Marta in 11,27 steht neben dem Titel „der Gesalbte“ („der Messias“) der mit ihm zusammengehörige: „der Sohn Gottes“. Johannes kann also am Ende seines Evangeliums die Frage, wer Jesus ist, damit beantworten, dass er ihn als den von Gott beauftragten messianischen König bezeichnet. Dabei klingt auch an, was im Evangelium über Jesus als „den Sohn“ im Verhältnis zum „Vater“ gesagt wurde. Damit ist noch einmal zum Ausdruck gebracht, dass Jesus seinen Weg, wie er im Evangelium beschrieben ist, ganz und gar als von Gott Beauftragter gegangen ist und dass deshalb eben auf diesem Weg Gott begegnet. In 12,44 hat Jesus gesagt: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich geschickt hat.“ Das lesende Durchschreiten des Evangeliums, das im Nachgehen des Weges Jesu Gott begegnet, will zu solchem Glauben, zu solchem Vertrauen führen. Denen, die sich dahin führen lassen, wird in der abschließenden Zielbestimmung Leben verheißen: „[...] und damit ihr im Vertrauen darauf in seinem Namen Leben habt.“ Auch damit ist aufgenommen, was im Evangelium schon oft gesagt ist: Im Vertrauen auf den Tote erweckenden Gott zu leben, ist wirkliches Leben. Es wird vermittelt durch „seinen Namen“, der für die gerade genannte Person steht: Jesus.

An mehreren Stellen vermerkt Wengst dazu in Anmerkungen (13 bis 15), dass „noch einmal ein Bogen“ zu bisherigen Aussagen bis hin zum „Anfang des Evangeliums zurück geschlagen“ wird, so bezüglich „der gegen Jesu Messianität erhobenen Einwände“, zum Messias (4,42), zum „Sohn Gottes“ (1,34) und zu „den an seinen Namen Glaubenden“ (1,12).

1502 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 551.

Hartwig Thyen (T774) beschäftigt sich zu Vers 30 mit der Frage, worauf sich die Aussage des Erzählers bezieht, „daß Jesus über die in seinem *Buch* beschriebenen Zeichen hinaus noch viele weitere vor seinen Jüngern getan habe“. Damit muss er Thyen zufolge voraussetzen,

daß seine potentiellen Leser, vermutlich doch wohl aus ihrem Vertrautsein mit den synoptischen Evangelien, um derartige Zeichen wissen. Unter Rückgriff auf diese Wundererzählungen, gelegentlich wohl auch durch deren Kombination, bietet er seinen Lesern jedoch nur eine repräsentative Auswahl aus den zahlreichen Wundertaten Jesu.

Aber worauf bezieht sich der Erzähler, wenn er diese Wundertaten „an diesem Ende wie schon bei ihrer *archē* {Anfang} im galiläischen Kana *sēmeia* {Zeichen} nennt (2,11)? Nach Thyen macht es der „Gebrauch des prominenten Lexems *sēmeion* und der Verweis auf ‚dieses Buch‘“ erforderlich,

hier alle im Evangelium erzählten Zeichen Jesu ins Auge zu fassen. Den sieben prädizierten Ich-Bin-Worten Jesu korrespondierend sind das wohl die folgenden sieben Zeichen: (1) Das Weinwunder von Kana als ihre *archē*; (2) die Rettung des Sohnes des königlichen Beamten (4,46-54); (3) die Heilung des Lahmen (5,1-16); (4) die wunderbare Speisung der Fünftausend (6,1ff), (5) die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9); (6) die Erzählung von Tod und Auferweckung des Lazarus (Joh 11); und endlich (7) das im sechsten Zeichen bereits vorabgebildete letzte und größte Zeichen, nämlich die Geschichte von Verhaftung, Verurteilung, Hinrichtung und Auferstehung Jesu (Joh 18-20). Alle diese Zeichen sind längere, oft von Diskursen unterbrochene *Erzählungen* und nie solche symbolischen Einzelzüge, wie etwa die sechs steinernen Krüge bei der Hochzeit in Kana, der weggeschaffte Stein vor dem Grabe Jesu oder seine geordneten Grabtücher (so Minear).

Gegen diejenigen, die „die Reihe der ‚Zeichen‘ ... mit dem Lazarus-Wunder als ihrem siebten beendet“ sehen, „wobei man dann Jesu Seewandel (6,16ff) vom Brotwunder abtrennen und ihn als eigenes *sēmeion* zählen müßte“, wendet sich Thyen mit dem Argument, dass „kein Erzähler seinem Zuhörer zumuten kann, bei der Rede von den in diesem Buch aufgeschriebenen Zeichen über die langen Kapitel 12-20 hinweg an die schon mit dem Lazarus-Wunder abgeschlossene Reihe der Zeichen zu denken“. Dafür, dass „sich die Verse 20,30f auch auf die ihnen unmittelbar vorausgehende Erzählung von Jesu Passion und Auferstehung als *sēmeion* beziehen“ müssen, spricht nach Minear [90] schließlich noch

die Zeichenforderung der *lōidaioi* in 2,18 ... Auf diese Forderung eines seine Tempelreinigung beglaubigenden *Zeichens* hatte Jesus geantwortet: „Brecht diesen Tempel nur ab, ich werde ihn binnen dreier Tage wieder aufrichten“. Und dazu hatte der Erzähler bemerkt: „Das sagte er aber im Blick auf den Tempel seines Leibes“, und hinzugefügt, daß die Jünger das erst im Lichte des Sterbens und Auferstehens Jesu begreifen sollten (2,18-22).

Nach Vers 31 hat der Erzähler (T775) die

genannten ausgewählten Zeichen ... in seinem Evangelium aufgeschrieben, damit seine Leser zum Glauben kommen (*pisteusēte*) – oder: an dem Glauben festhalten und in ihm *bleiben* (*pisteuēte*) –, daß Jesus der Messias und Gottessohn ist, und in solchem Glauben das ewige Leben bewahren.

In Abwägung der Argumente von Carson und Riesenfeld¹⁵⁰³ wendet sich Thyen gegen Carsons Auffassung, dass das Johannesevangelium als „primär evangelistisch“ zu beurteilen ist, sondern spricht sich mit Riesenfeld „für die Ursprünglichkeit der präsentischen Lesart“ und dafür aus, „daß unser Evangelium dazu geschrieben wurde, wankende Glaubende (und wer wäre das nicht?) dazu zu ermutigen, am Glauben festzuhalten und in ihm zu bleiben; nicht aber dazu, Außenseiter zum Glauben zu bewegen“. Gegen Carsons Einwand, „daß Riesenfelds Beispiele für den Gebrauch von *hina* {damit} mit nachfolgendem Konjunktiv Präsens zumeist dem 1Joh entstammten, der als ein Brief an *Christen* natürlich deren innergemeindliche Probleme thematisiere und insofern gewiß keine ‚evangelistischen‘ Interessen verfolge“, verweist Thyen auf „die prominente Rolle, die das Lexem *menein* {bleiben} im gesamten *Corpus Iohanneum* spielt“, auf „die gewichtige, an die Jünger und zugleich alle späteren Leser gerichtete Frage: ‚Wollt ihr etwa auch weggehen?‘ (Joh 6,67; vgl. 1Joh 2,18ff), sowie das Spiel mit der jüdischen Bibel und den synoptischen Prätexten“. All das zeigt nach Thyen

unübersehbar, daß das Evangelium – ebenso wie der weithin darauf beruhende und es auslegende erste Johannesbrief – sich primär an eine von Zweifeln und Apostasie bedrohte *Christenheit* richtet. Auch wenn das Evangelium *in der Hand derer*, die Jesus als seine Brüder in die Welt sendet, sekundär eine quasievangelistische Rolle spielen mag, ist es jedoch *primär* keinesfalls ein missionarischer Traktat.

Wieder einmal ist hier jedoch an Thyen die Frage zu richten, ob nicht die hier ausgespannte Alternative zu kurz greift. Wenn die ursprünglichen Adressaten des Johannesevangeliums eben noch keine vom Judentum unterschiedene „Christenheit“ darstellen, sondern jüdische Messianisten sind, dann mag seine Schrift sowohl der Selbstvergewisserung dieser Gruppierung dienen, der die Nachfolger weglaufen und die sich hinter verschlossenen Türen verschanzt, als auch dem Aufruf an bisher Außenstehende, sich auf das Vertrauen zu Jesus als dem Messias Israels einzulassen.

Zurück zu Thyens Auseinandersetzung mit Carson, dessen „Hauptargument für seine These“ darin besteht, dass er in dem *hoti*-Satz: *hoti Iēsous estin ho christos ho hyios tou theou* {damit ihr zum Glauben kommt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Got-

1503 Thyen zitiert Donald A. Carson, *The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered*, JBL (106) 1987, 640f. (im englischen Original „primarily evangelistic“), und Harald Riesenfeld, *Zu den johanneischen hina-Sätzen*, ST 19 (1965), 213-220.

tes} ... die *Prädikation* Jesu als des messianischen Gottessohnes als das Subjekt und den Jesusnamen als *Prädikatsnomen*“ ansieht:

Dann müßten die hier zum Glauben Gerufenen (*hina pisteu[s]ete*) solche sein, die in der messianischen Erwartung Israels zu Hause und mit der jüdischen Bibel vertraut sind, und ihnen sagte der Autor: Ihr braucht nicht länger zu warten, denn der Erwartete ist längst gekommen, er ist Jesus, dessen Geschichte ich euch hier erzählt habe.

Thyen dagegen sieht darin

eine unzulässige Vertauschung von Subjekt und Prädikat. Denn im gesamten Evangelium ist der Jude Jesus aus dem unbedeutenden Nazaret, dessen Vater und Mutter man kennt, das einzige Subjekt, und Messias, Gottessohn, Gott, Logos, Licht, Brot des Lebens, Weg, Wahrheit und Leben, Auferstehung, guter Hirte, wahrer Weinstock etc. sind seine *Prädikate*.

Ich habe immer wieder Schwierigkeiten mit dieser Argumentation von Thyen gehabt und verspüre diese auch hier, vor allem, wenn er daraus folgert (T776), dass „die Christenheit zur Zeit der Abfassung des Evangeliums samt allen ihr folgenden Generationen als die intendierte Leserschaft des Evangeliums“ anzusehen ist. So Recht Thyen damit hat, dass der unbekannte Jude Jesus „das einzige Subjekt“ des Johannesevangeliums ist, so unbestreitbar ist es doch auch in seinen Augen, dass der hier schreibende Evangelist und seine unmittelbaren Adressaten „in der messianischen Erwartung Israels zu Hause und mit der jüdischen Bibel vertraut sind“. Und mit dem unbekannten Jesus werden doch nicht, wie auch Thyen immer wieder versichert, völlig neue Prädikate verbunden, um Gott als den Vater Jesu neu zu definieren, sondern der Jesus sendende Gott ist der bekannte Gott Israels. Was Thyen hier als die „*Prädikate*“ Jesu bezeichnet, durfte doch im gesamten Johannesevangelium nicht anders ausgelegt werden, als dass Prädikate, die den befreienden NAMEN des Gottes Israels kennzeichnen, auf Jesus als die Verkörperung dieses NAMENS bezogen werden.

Abschließend wendet sich Thyen nochmals dagegen, „die Frage nach Geschichte und Geschick einer vermeintlichen *johanneischen Gemeinde* ... zum Schlüssel der Johannes-Interpretation“ zu machen, wie es vor allem Meeks, Martyn und Brown¹⁵⁰⁴ getan haben:

1504 Thyen bezieht sich auf Wayne A. Meeks, *The Man from Heaven in Johannin Sectarianism*, JBL 91 (1972), 44-72; jetzt auch in: J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John*, Edinburgh, 2. Aufl. 1997, 169-205, J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York (1968), 2. Aufl. 1979, und Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York 1979 (= deutsch: *Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften*, Salzburg 1982). Meeks (173) zitiert er mit den oben von mir übersetzten Worten:

Diese johanneische Gemeinde (bzw. diese Gruppe von Gemeinden) soll ... eine nur Insidern verständliche Sondersprache gepflegt haben und, isoliert vom Rest des Urchristentums, als eine Art Sekte existiert haben. Anstelle des Evangelisten erklärt Meeks, der damit aber wohl auch für Martyn, Brown und viele andere spricht, diese Gemeinde gar zum eigentlichen Autor der Evangeliums, das er dementsprechend nicht als literarisches Werk liest, sondern nur als ‚Produkt‘ begreifen kann: „Dennoch ist es überdeutlich geworden, dass die johanneische Literatur das *Produkt* nicht eines einzelnen Genies ist, sondern einer Gemeinschaft oder einer Gruppe von Gemeinschaften, die offensichtlich über eine beträchtliche Zeitspanne hinweg eine einheitliche Identität besaßen“.

Gegen Malina,¹⁵⁰⁵ der im Anschluss „an die eben genannten Autoren ... das JohEv wegen seines signifikant geringen Wortschatzes als das Zeugnis einer ‚überlexikalisierten‘ und durch das dichte Netz seiner Metaphorik ‚re-lexikalisierten‘ Sprache“ beschreibt, „die nur ‚Insidern‘ verständlich sei“, ist nach Thyen das Johannesevangelium

im Gegenteil unter allen neutestamentlichen Schriften wohl diejenige, die gerade *Außenstehende* am besten in die christliche Tradition einzuführen vermag. Denn Johannes *benutzt* nicht die vermeintlich vorhandene metaphorische Sondersprache eines esoterischen Konventikels, sondern er verwendet im Gegenteil große Mühe darauf, seine gesamte Metaphorik vor den Augen seiner Leser erst eigens aus deren Alltagssprache zu erschaffen...

Dazu hat Dokka¹⁵⁰⁶ Thyen zufolge unter anderem ausgeführt (T777):

„Nevertheless, it has become abundantly clear that the Johannine literature is the *product* not of alone genius but of a community or group of communities that evidently persisted with some consistent identity over a considerable span of time“.

1505 Thyen bezieht sich auf Bruce J. Malina, *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective – Colloquy 48*, Berkeley 1985.

1506 Thyen bezieht sich auf Trond Skard Dokka, *Irony and Sectarianism in the Gospel of John*. In: J. Nissen & S. Pedersen (eds.), *New Readings in John*, JSNT SS 182, Sheffield 1999, 99ff., und zitiert zur „insider-confusing de-metaphorization“ folgende oben von mir übersetzten Worte (104):

„while John teaches his language to the outsiders, he de-teaches and confuses their [i. e. the insiders] metaphorical competence by time and again fetching in the normal ‚outside‘ meaning of his words“.

Etwas später im selben Absatz bringt er zwei weitere Zitate von Dokka (105):

„This order is generally taken to reflect an essential feature in Johns theology, particularly as regards the semeia. The generell view is that John thinks of a belief based on signs – or on anything visible and earthly – as being inferior or altogether mistaken. Signs are at best a kind of pedagogy, the first stage in lifting prospective believers from this world to the height of spiritual truth“.

„This does not annul the metaphorical or spiritual. But the order of events in the story

„Während Johannes den Außenseitern seine Sprache beibringt, entzieht er ihnen [d. h. den Insidern] die metaphorische Kompetenz und verwirrt sie, indem er immer wieder die normale ‚äußere‘ Bedeutung seiner Worte herbeischafft“. Die stärkste Instanz solcher „Insider-verwirrenden Entmetaphorisierung“ sieht Dokka in Jesu Dialog mit Martha (Joh 11,20ff). In allen übrigen Zeichenerzählungen wird nämlich die metaphorische Bedeutung dieser physischen Zeichen erst durch einen Diskurs erschlossen, der sich an die Erzählung anschließt. Und: „Diese Reihenfolge wird im Allgemeinen als ein wesentliches Merkmal der johanneischen Theologie angesehen, insbesondere in Bezug auf die *se-meia*. Nach allgemeiner Auffassung hält Johannes einen Glauben, der sich auf Zeichen – oder auf irgendetwas Sichtbares und Irdisches – stützt, für minderwertig oder ganz und gar verfehlt. Zeichen sind bestenfalls eine Art Pädagogik, die erste Stufe, um angehende Gläubige von dieser Welt auf die Höhe der geistigen Wahrheit zu heben“. Hier dagegen legt Martha ihr scheinbar vollgültiges Bekenntnis zu Jesus als die Auferstehung und das Leben (11,27) bereits ab, noch ehe Jesus das Zeichen überhaupt vollbracht hat. Und zudem muß Jesus die vermeintlich spirituell initiierte Martha gegen deren Protest (11,39f) kurz darauf förmlich dazu zwingen, ihre Sinne auf das Grab und seinen Verwesungsgeruch zu richten. Dabei wird die brutale Physikalität betont. Und als Jesus Lazarus dann aus dem Grabe ruft, geschieht das ohne jegliche Metaphorisierung des Vorgangs und die Erzählung endet mit der trivialen Aufforderung: ‚Löst ihm die Fesseln und laßt ihn gehen!‘: „Dies hebt das Metaphorische oder Spirituelle nicht auf. Aber die Reihenfolge der Ereignisse in der Geschichte bleibt ein fast brutales Korrektiv für eine Spiritualität, die von der gewöhnlichen Körperlichkeit der Menschen getrennt ist. In gewissem Sinne ist es Maria mit ihrem körperlichen Ausdruck von Emotionen, die die Szene für sich gewinnt – nicht über die metaphorische Bedeutung der Auferstehung, sondern über die esoterische Abgehobenheit, die sie scheinbar erlangen könnte“.

remains an almost brutal corrective to a spirituality which is severed from the common physicality of humans. It is, in a sense, Mary with her bodily expression of emotion, that wins the scene – not over the metaphorical meaning of resurrection, but over the esoteric aloofness it apparently might acquire“.

Schließlich zitiert Thyen Dokka im darauf folgenden Absatz noch zwei weitere Male (106 und 102):

„the cognitive movement is not a one-way spiritual metaphorization. One cannot toil or toy long with any of them before seeing their double effect of creating heavenly metaphors of normal human life – and of recreating normal human life out of the heavenly metaphors“.

„If so, however, in my reading this would be at odds with the Gospel of John ... [which] offers considerable resistance to [that] kind of sectarian diagnosis ... and, for that matter, to its shadowy twin, the exegetical sectarianism which it implies“.

Das heißt, Thyen interpretiert mit Dokka Marthas Haltung als „weltlose ... Spiritualität“, die durch „den johanneischen Jesus“ korrigiert wird. Insofern hat nach Dokka

Joh 11 erschließende Kraft für *alle* übrigen Zeichenerzählungen unseres Evangeliums, weil „die kognitive Bewegung keine einseitige spirituelle Metaphorisierung ist. Man braucht sich nicht lange mit ihnen abzumühen oder mit ihnen zu spielen, bevor man ihre doppelte Wirkung erkennt, nämlich himmlische Metaphern aus dem normalen menschlichen Leben zu schaffen – und das normale menschliche Leben aus den himmlischen Metaphern neu zu erschaffen“. Zusammenfassend kann darum gesagt werden: Hätte eine dem modernen Konstrukt entsprechende, vom Rest des Urchristentums isolierte esoterische ‚johanneische Gemeinde‘ real überhaupt je existiert, und hätte sich diese Gemeinde dann tatsächlich zu einer ‚Sekte‘ im soziologischen Sinn des Wortes entwickelt, dann könnte man dazu nur mit Dokkas Worten erklären: „Wenn dem so wäre, stünde dies jedoch nach meiner Auslegung im Widerspruch zum Johannesevangelium ... [das] beträchtlichen Widerstand gegen [diese] Art von sektiererischer Diagnose leistet ... und darüber hinaus auch gegen ihren schattenhaften Zwilling, das exegetische Sektierertum, das sie impliziert“.

Auch zu dieser von Thyen so ausführlich belegten Auseinandersetzung Dokkas mit denjenigen, die das Johannesevangelium für die esoterische Schrift einer spirituell abgehobenen Sekte halten, muss ich die Frage stellen, ob die von den Kontrahenten vorausgesetzten Grundannahmen überhaupt zutreffen. Geht es in Marthas Bekenntnis tatsächlich um eine „weltlose ... Spiritualität“, sondern nicht vielmehr, wie ich unter Berufung auf Veerkamp zur Auslegung [von Johannes 11,25-27](#) hervorgehoben habe, um die Frage, wie „den konkreten Erfahrungen der messianischen Gemeinde im und nach dem Jüdischen Krieg“ standgehalten werden kann, ohne „die Befreiung Israels“ aus den Augen zu verlieren? Dass die johanneische Gruppe sektiererische Züge aufweist und bis in die Thomas-Erzählung hinein aus der Isolation hinter verschlossenen Türen nicht herausfindet, kann jedenfalls nach Veerkamp auch mit ihrer radikalen befreiungstheologischen Position zusammenhängen und muss nicht in spiritueller Abgehobenheit begründet sein.

Verglichen mit der Ausführlichkeit der Auslegungen von Wengst und Thyen zu den Versen Johannes 20,30-31 beschränkt sich Ton Veerkamp¹⁵⁰⁷ auf einen einzigen Absatz, in dem er auf das Ziel eingeht, das Johannes mit der Darstellung sechs beispielhafter Zeichen in seinem Evangelium verfolgt hat. Das Vertrauen auf den Messias Jesus, um das es im vorigen Vers 29 gegangen war,

geschieht auf der Basis des Zeugnisses der Augenzeugen. An diese letzten Worte schließt sich die ursprüngliche Schlussbemerkung des Evangeliums an. Johannes schreibt, welchen Zweck er mit seinem Text verfolgte. Er wollte ei-

1507 [Schlusswort: Damit ihr vertraut, 20,30-31](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 426; 2007, 126-127).

nen Teil der Zeichen Jesu beschreiben, die dieser vor seinen Schülern getan hat. Viele sind nicht in sein Buch aufgenommen. Er hat also eine Auswahl vorgenommen: das Zeichen der messianischen Hochzeit in Kana, Galiläa, die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kana, Galiläa, die Heilung des Gelähmten in Jerusalem, die Ernährung der Fünftausend, die Heilung des Blindgeborenen, ebenfalls in Jerusalem, und die Belebung des Lazarus in Bethanien. Das zeigt, dass Johannes eine Reihe von anderen Überlieferungen kannte, aber diese sechs paradigmatischen Zeichen sind mit dem Ziel des Vertrauens aufgeschrieben worden, dass Jesus der Messias, der wie Gott, ist. Dieses Vertrauen hat ein Ziel: Die, die nicht sehen, aber dennoch vertrauen, erhalten das Leben der kommenden Weltzeit „mit seinem Namen“.

Dass sich dieses „Leben“ auf die Zukunft Israels inmitten der Völker auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes bezieht, die im Vertrauen auf den befreienden NAMEN und in der Praxis der *agapē* als einer solidarischen Liebe tätig erwartet werden kann, setzt Veerkamp hier voraus, ohne es noch einmal zu wiederholen.

Johannes 21,1-2: Jesus lässt sich am See von Tiberias öffentlich vor sieben seiner Schüler sehen

21,1 Danach offenbarte sich Jesus abermals den Jüngern am See von Tiberias.
Er offenbarte sich aber so:

21,2 Es waren beieinander Simon Petrus und Thomas, der Zwillings genannt wird, und Nathanael aus Kana in Galiläa und die Söhne des Zebedäus und zwei andere seiner Jünger.

[19. Februar 2023] Die Szene Johannes 21,1-14 wird nach Klaus Wengst (W574) vom „Verfasser des Nachtrags“ durch die „Feststellung“ umschlossen,

dass sich Jesus seinen Schülern „wiederum“ bzw. zum „dritten Mal“ zeigte. Innerhalb dieses Rahmens erzählt er eine Begegnung mit eigenartigen Handlungsgängen.

Darin sieht Wengst aber keinen Anlass (W575),

die einzelnen Teile unterschiedlichen Traditionen, einem „Erscheinungsbericht“ und einem „Fischfangbericht“, sowie der Redaktion zuzuweisen und damit den Text zu „erklären“. Demgegenüber gilt es auch hier, den vorliegenden Text – wie immer er entstanden sein mag – in seinem Zusammenhang zu verstehen. Obwohl die Rahmung sagt, dass sich Jesus „zeigt“ bzw. „offenbart“, steht hier – anders als in den Erscheinungsgeschichten von Kap. 20 – überhaupt nicht im Mittelpunkt, dass sich Jesus, der gekreuzigte Jesus, als Aufer-

weckter erweist. Er ist in einer fast selbstverständlichen Weise einfach da, indem er gebietet und es auf sein Wort hin Gelingen gibt, indem er für die Seinen sorgt und als Gastgeber beim Mahl fungiert. Das geschieht eher nebenbei. Für den Zusammenhang des ganzen Kapitels ist es wichtiger, dass an einer Stelle kurz der Schüler, den Jesus liebte, auftritt, indem er als erster erkennt: „Es ist der Herr“ (V. 7), und dass Simon Petrus symbolisch schon das tut (V. 11), wozu er dann beauftragt werden wird.

Mit dem „zeitlich unbestimmt“ beginnenden Vers 1: „Danach zeigte sich Jesus wiederum seinen Schülern am Meer von Tiberias. Er zeigte sich aber so“, knüpft der Verfasser Wengst zufolge an

die in Kap. 20 erzählten Erscheinungsgeschichten an, verändert aber den Ort. „Das Meer von Tiberias“ war nach 6,1 Schauplatz des Brotwunders. Motive aus dieser Erzählung klingen auch hier an. Der Ortswechsel der Schüler von Jerusalem in den Norden ist vorausgesetzt; er wird nicht erzählt. Kann für die Zeit des Nachtrags bei der Leser- und Hörerschaft Kenntnis der anderen Evangelien angenommen werden, liegt für sie der Bericht von einer Erscheinung des auferweckten Jesus in Galiläa im Erwartungshorizont. Nach Mt 28,7.10 und Mk 16,7 sollen die Schüler nach Galiläa gehen, in Mt 28,16-20 wird eine dort erfolgende Erscheinung erzählt.

Indem der Verfasser in Vers 2 vor „Beginn der Erzählung ... die anwesenden Schüler“ nennt: „Es waren zusammen Simon Petrus, Thomas, ‚Zwilling‘ genannt, Natanael aus dem galiläischen Kana, die Söhne des Zebedäus und zwei andere von seinen Schülern“, hebt der Verfasser zunächst drei Schüler namentlich hervor, die „aus dem Evangelium“ bekannt sind, mit denen „das ganze Evangelium überspannt“ ist“, in denen „die in ihm erzählte Geschichte präsent“ ist:

Simon Petrus trat im Evangelium relativ oft auf. Aber es war auffällig, dass er dort in die Gemeinschaft der Schüler eingeordnet wurde und dass der Schüler, den Jesus liebte, ihm übergeordnet erschien. Das wird nun nicht mehr der Fall sein. Thomas stand gerade in der letzten Erzählung des Evangeliums im Mittelpunkt (20,24-29) und ergriff davor in 11,16 und 14,5 das Wort. Mit Natanael wird an den Anfang des Evangeliums erinnert; er kam als letzter der in der ersten Woche gewonnenen Schüler zu Jesus (1,45-51). Dass er aus Kana stamme, wird hier mitgeteilt. Es könnte aus der Folge der Abschnitte über Natanael und die Hochzeit in Kana erschlossen sein. Diese drei mit Namen genannten Schüler sind diejenigen, die am Anfang und am Ende des Evangeliums und mittendrin ein ausdrückliches Bekenntnis gegenüber Jesus aussprachen (1,49; 6,69; 20,28).

Dass als weitere Schüler „die des Zebedäus“ angeführt werden, die „vorher an keiner einzigen Stelle“ vorkamen, aber „bei der Leser- und Hörerschaft als bekannt vorausgesetzt“ werden und mit denen „nur das Brüderpaar Jakobus und Johannes ge-

meint sein“ kann, „das in den synoptischen Evangelien öfter auftritt“, spricht in den Augen von Wengst (Anm. 4)

für den Nachtragscharakter dieses Kapitels. Jakobus und Johannes als Söhne des Zebedäus treten neben Simon Petrus auch in der Erzählung vom wunderbaren Fischfang in Lk 5,1-11 auf, die zu Joh 21,2-13 einige parallele Züge aufweist. Aber der Versuch, das Verhältnis zwischen beiden Stellen zu klären, kann immer nur zu einem solchen Ergebnis führen, dass es sich auch ganz anders verhalten mag.

Indem weiterhin „zwei andere von seinen Schülern“ ohne Namensnennung angeführt werden, können sie nach Wengst „die Rolle von ‚Platzhaltern‘ für den Schüler, den Jesus liebte, wahrnehmen, der schon in dieser Szene kurz auftreten wird.“ Wenn die damit erreichte „Zahl 7“ der genannten Personen „sich nicht zufällig ergibt, sondern bewusst gewollt ist, bringt sie als Zahl der Vollständigkeit und Vollkommenheit zum Ausdruck“, dass „[d]iese Jüngerschar ... die künftige Gemeinde“ repräsentiert“, wie Schnackenburg¹⁵⁰⁸ meint.

Auch Hartwig Thyen (T777) weist darauf hin, dass der „Epilog“ des Johannesevangeliums bereits am Anfang (Vers 7) „in der Erzählung von dem wunderbaren österlichen Fischzug der Jünger“ auf „das Gegenüber von Petrus und dem ‚Jünger, den Jesus liebte‘“ anspielt und am Ende auf die „Gegenüberstellung dieser beiden Jünger“ in den Versen 20-25 hinausläuft. Und auch er meint, ähnlich wie Wengst (777f.):

Durch das auf die Kapitel 1-20 zurückblickende *meta tauta* {danach}, den Ortswechsel von Jerusalem nach Galiläa, der zugleich einen Wechsel der Zeit impliziert, in V. 1 sowie durch das Resümee der Fischfang-Erzählung in V. 14 bildet diese eine in sich geschlossene Einheit und fungiert zugleich als Exposition für die beiden ihr folgenden Szenen.

Als völlig abwegig schätzt Thyen in diesem Zusammenhang (T778) die Auffassung von Jürgen Becker¹⁵⁰⁹ ein, dass in dieser Szene „einfach eine weitere und ... zudem an ihrer Stelle gänzlich deplazierte ‚Ostererzählung‘“ zu sehen sei:

Becker hält die Erzählung nämlich deshalb für an ihrer Stelle unpassend, weil er sie im Bann der älteren Formgeschichte als eine ‚Wiedererkennungslegende‘ bestimmt, und in ihr darum den Bericht von einer *ersten* Erscheinung des Auferstandenen nach seinem Begräbnis sieht. Darum muß er sie nach den Erzählungen von Joh 20 natürlich für deplaziert halten! Aber deplaziert ist hier jene ältere Formgeschichte, die offensichtlich nicht dazu taugt, literarische Werke angemessen zu interpretieren.

1508 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 420.

1509 Thyen bezieht sich auf Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/2, Gütersloh, 3. Auflage 1991, zur Stelle.

Demgegenüber hält Thyen es für „gewiß absichtsvoll“, wenn „diese österliche Erzählung den Leser nun an den See von Tiberias in Galiläa versetzt“ und ihn damit „an die wunderbare Speisung der Fünftausend an jenem See in Joh 6 erinnern“ will:

Das, samt der Einführung des erneuten Gegenübers von Petrus und dem geliebten Jünger, dürfte das primäre Interesse des Erzählers sein, der Petrus nach dessen dreifacher Verleugnung am Kohlenfeuer (*anthrakia* wie 21,9) in der Aula des Hannas (18,18) damit an den Ort seines einstigen Bekenntnisses zurückführt und damit die folgende Szene der liebevollen Restitution des Verleugners durch seinen Herrn (21,15-19) einleitet.

Ebenfalls „für völlig abwegig“ hält es Thyen,

dem Evangelisten zu unterstellen, durch diese *galiläische* Ostererzählung wolle er einen Ausgleich bewirken zwischen den vermeintlich rivalisierenden Ostertraditionen Jerusalems und Galiläas. Denn einmal sehen wir in der sogenannten ‚Jüngerflucht nach Galiläa‘ mit von Campenhausen eine „Legende der Kritik“.¹⁵¹⁰ Und zum anderen dürfte Galiläa, wie schon für Markus, so auch für Johannes der Ort des Glaubens und seiner Bewährung im Alltag sein. Mit der Verheißung des Engels, Jesus werde den Seinen nach Galiläa vorangehen: „Da werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat“ (Mk 16,7), werden nämlich nicht irgendwelche galiläischen Ostererscheinungen angekündigt, die Markus, ebenso wie nach ihm Lukas, ja auch gar nicht zu kennen scheint, sondern da werden die Leser mit den Jüngern zur Relektüre des Evangeliums in ihrem weltlichen Alltag aufgerufen. Nach Mk 16,8 hat wohl erst Matthäus ein *Sehen des Auferstandenen in Galiläa* vermißt und darum die Erzählung von der Versammlung der Jünger auf jenem galiläischen Berg *geschaffen*, auf dem Jesus ihnen einst seine ‚Bergpredigt‘ gehalten hatte. An sie erinnert der Evangelist mit den Jüngern seine Leser mit Jesu abschiedlichem Wort: „und lehrt sie halten alles, was ich euch geboten habe!“

Keinesfalls kann nach Thyen „unsere Erzählung vom wunderbaren Fischzug ... so verstanden werden, als hätten die Jünger nun ihren alten Fischerberuf wieder aufgenommen.“ Das schließt er kategorisch aus (T778f.), nachdem

der Auferstandene seine Jünger durch den Hauch seines Mundes neu geschaffen und sie mit dem Geist der Wahrheit begabt hatte (20,22; vgl. Gen 2,7), und nachdem er sie mit der ‚Schlüsselgewalt‘ ausgestattet hatte, Sünden zu vergeben oder sie zu behalten und sie endlich mit den Worten: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch!“ zum Vollbringen ihrer ‚größeren Werke‘ (14,12) in die Welt gesandt hatte (20,21f)... Auf der Ebene der unüberhör-

1510 Thyen bezieht sich auf Hans von Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, SHAW, Heidelberg, 2. Aufl. 1958 (= Derselbe, Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, 48-113).

baren symbolischen Obertöne unserer Erzählung kann darum der vergebliche nächtliche Fischzug der Jünger nichts anderes als dies bedeuten, daß sie sich jetzt erstmals auf dem Feld ihres neuen Berufs als ‚Menschenfischer‘ versuchen (Lk 5,10). Doch auf sich allein gestellt müssen sie bei diesem Versuch ihr Scheitern und die Wahrheit von Jesu Wort erfahren: „Ohne mich könnt ihr nichts tun!“ (15,5). Erst als sie auf die Weisung des Unerkannten am Ufer hin den reichen Fischzug tun und der geliebte Jünger, der sich – wie 20,8 ja bereits gezeigt hat – auf die Lektüre der Zeichen seines Herrn versteht, zu Petrus sagte: „Es ist der Herr!“, bekleidet der sich rasch mit seinem Obergewand – denn er war nackt (vgl. Gen 3,7) – und wirft sich, seinem Herrn entgegen, in den See (21,7).

Da es sich nach Thyen (T779) „als äußerst fruchtbar erwiesen“ hat, „Johannes in ständiger Korrespondenz mit seinen synoptischen Prätexten zu sehen“, wird man ihm zufolge

auch unsere Erzählung vom wunderbaren Fischzug auf dem galiläischen See von Tiberias als eine Art von Palimpsest {antikes oder mittelalterliches Schriftstück, von dem der ursprüngliche Text abgeschabt oder abgewaschen und das danach neu beschriftet wurde} über Lk 5,1-11 und 24 lesen müssen.¹⁵¹¹ Vielleicht darf man deshalb auch den ungewöhnlichen ‚Wasserweg‘, auf dem sich Petrus zu seinem Herrn begibt, als die nun glücklich-gelingende Wiederholung seines einst vergeblichen Versuches dazu ansehen (Mt 14,28-31...). Mit Neiryneck sehen wir in Lk 5,1ff die einzig überlieferte und überprüfbare ‚Quelle‘ – oder vielleicht besser: das einzig überlieferte *Modell* –, nach dessen Gestalt Johannes unsere Erzählung geschaffen hat.

Auf Thyens Auseinandersetzung mit anderen Vorschlägen zur vermeintlichen Entstehung unserer Erzählung gehe ich nicht weiter ein, da er selbst „solches Bemühen“ letzten Endes als „ein unnützes Gedankenspiel“ einschätzt,

weil uns auch die vollkommenste Aufklärung des Gewordenseins unseres Evangeliums dem Verstehen der Bedeutung des so Gewordenen um keinen Schritt näher brachte. Denn auch von dem geschriebenen Evangelium muß all seinen möglichen Traditionen gegenüber gelten, daß sie in ihm *aufgehoben* und zu etwas unvorhersehbar Neuem geworden sind.

Kommen wir nun zu Thyens Einzelauslegung der beiden ersten Verse von Kapitel 21. Zunächst weist er darauf hin, dass sich nach 20,30f. in Vers 1 „das unseren Epilog eröffnende *meta tauta* {danach} auf das gesamte ihm vorausgehende Evangelium beziehen“ muss.

1511 Dazu verweist Thyen auf Frans Neiryneck, John 21, NTS 36 (1990), 321-336 (= Evangelica II, 601-616).

Wie ist das Wort *phaneroō* {offenbaren, sich zeigen} zu übersetzen und zu begreifen (T779f.), „das im Neuen Testament 49mal vorkommt“? Es ist nach Thyen (T780)

kein gebräuchlicher Terminus für Erscheinungen des Auferstandenen. Abgesehen von seinen drei Vorkommen in den V. 1 u. 14 unserer Erzählung, wo es, durch das *palin* {wieder, dagegen, zurück, vielmehr} noch verstärkt, zumindest *zurückweist* auf die Erscheinungen vor den Jüngern (20,19-23) und vor diesen und Thomas (20,24-29), findet es sich im Neuen Testament – wohl unter dem Einfluß von Joh 21 – nur noch zweimal im sekundären Markusschluß (Mk 16,12 u. 14). Im *Corpus Iohanneum* erscheint das Verb 18mal, und zwar je 9mal im Evangelium und im ersten Brief (Ev.: 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6 sowie zweimal in 21,1 u. 21,14; – 1Joh: 1,2 [2x], 2.19. 28. 3,2 [2x]; 3,5. 8; 4,9). Abgesehen von unserer Passage wird es in keinem dieser Fälle speziell zur Bezeichnung einer Ostererscheinung gebraucht. Wir fragen uns indes, ob das nicht auch für die drei Vorkommen in unserer Erzählung gilt, die mit dem Lexem *palin* und V. 14: *touto ēdē triton ephanerōthē lēsous tois mathētais egertheis ek nekrōn* {Dies war das dritte Mal, dass Jesus sich seinen Jüngern offenbarte, nachdem er von den Toten auferstanden war}, zwar deutlich auf die vorangegangenen österlichen Erscheinungen *zurückweisen*, aber doch wohl mehr und anderes als diese bedeuten wollen. Lindars¹⁵¹² weist zu Recht auf die Nähe zwischen 21,14 und Joh 2,11 hin, wo es heißt: *kai ephanerōsen tēn doxan autou, kai episteusan eis auton hoi mathētai autou* {und er offenbarte seine Herrlichkeit. Und seine Jünger glaubten an ihn}.

Sodann wiederholt Thyen nochmals, dass

Johannes – anders als Lukas – von einem erneuten, vierzig Tage währenden, irdischen Wirken des auferstandenen Jesus (*di' hēmerōn tesserakonta*: Act 1,3) und seiner erst danach erfolgenden *Himmelfahrt* nichts wissen will... Bei allen, die von und mit Maria Magdalena das Loslassen des irdischen Jesus lernen, will er vielmehr als der zum Vater Erhöhte alle Tage bis an der Welt Ende bleiben und sich ihnen zeigen. Seine österliche Erscheinung vor seinen Jüngern (20,19-23) darf nicht historisiert, zu einem Stück der toten Vergangenheit und zum Privileg damaliger Augenzeugen gemacht werden. Mit ihr hat er vielmehr die Zeit seiner bleibenden Gegenwart eröffnet.¹⁵¹³ In der sonntäglichen Begegnung mit Thomas hat er sie erneut bestätigt, und mit dem *meta tauta* {danach} von 21,1 erfüllt sich seine Verheißung, daß die Seinen fortan nicht als Waisen in der Welt zurückbleiben sollen, sondern daß er zu ihnen kommt

1512 Thyen bezieht sich auf Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 624.

1513 Damit bezieht sich Thyen auf Andreas Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, FRLANT 169, Göttingen 1995.

(14,18) und sich ihnen zeigt (*emphanizō*: 14,21), ja, daß er zusammen mit seinem Vater zu ihnen kommt und bleibend bei ihnen wohnen will (14,23).

Die Benennung des von Lukas so bezeichneten „Sees Gennezaret“, bei Matthäus und Markus „*See von Galiläa* {wörtlich: Meer von Galiläa}“, durch Johannes „mit dem zu seiner Zeit wohl offiziellen Namen als den *See von Tiberias*“ führt Thyen wie bereits in seiner Auslegung [von Johannes 6,1](#) nicht auf eine spätere redaktionelle Einfügung zurück.

Weiter argumentiert er (T781) zum „Gebrauch der Präposition *epi* mit dem Genitiv, wie hier und in 6,16.19.21 *epi tēs thalassēs* (auf oder an dem See)“, dass er

bei Johannes relativ selten [ist]. Er ist jedoch gut griechisch, und es besteht kein Grund, des Vers darum einem Redaktor zuzuschreiben. Gerade wegen seiner Ambivalenz dürfte *epi* mit dem Genitiv hier absichtsvoll gewählt sein, denn mit dem Zeichen des wunderbaren Eischzugs offenbart sich Jesus seinen Jüngern ja zunächst *auf dem See* (vgl. 21,7!) und danach bei dem geheimnisvollen Frühstück am Kohlenfeuer dann *an dem See*. Damit der Leser diese doppelte Offenbarung auch wahrnehme, fügt der Erzähler dem Vers noch den Satz hinzu: „Er offenbarte sich aber in folgender Weise“.

Zu Vers 2 äußert sich Thyen zunächst in gleichem Sinne wie Wengst:

Sieben der Jünger Jesu sind am See versammelt und werden zu Zeugen seiner neuen Offenbarung, nämlich Simon Petrus, Thomas mit dem Beinamen Zwilling, Nathanael aus dem galiläischen Kana, die (beiden Söhne) des Zebedäus, und noch zwei weitere seiner Jünger. Während Thomas der zuletzt Genannte im Corpus des Evangeliums war, erinnert das Auftreten von Nathanael an dessen Anfang (1,45-51). Von seiner Herkunft aus dem galiläischen Kana erfährt der Leser erst hier und wird damit zugleich an die dortige *archē tōn sēmeiōn* Jesu erinnert (2,1-11 u. 4,46-54). So sind hier Anfang und Ende der Historia Jesu absichtsvoll verknüpft.

Zur Identität des anonymen Jüngers, den Jesus liebte, geht Thyen jedoch wieder seine eigenen uns inzwischen vertrauten Wege:

Wie V. 7 zeigt, muß einer dieser Sieben der namenlose Jünger sein, den Jesus liebte. Da der bis zum Ende des Evangeliums auch namenlos bleibt und das offenbar auch bleiben soll, kann er mit keinem der drei namentlich Genannten identisch sein. Er kann also nur einer der beiden ‚Anderen‘ aus dem Jüngerkreis oder er muß einer der beiden im gesamten Evangelium bisher nirgendwo genannten Zebedaiden sein, also entweder Jakobus oder Johannes. Als die Genossen des Petrus (*koinōnoi*) erscheinen diese beiden auch in dem lukianischen Prätext (Lk 5,10). Dort jedoch werden sie ausdrücklich mit ihren Namen Jakobus und Johannes genannt und dann erst als die *Söhne des Zebedäus* bezeichnet. Daß Johannes sie *gedankenlos* aus der lukianischen Erzählung über-

nommen haben sollte, erscheint uns nahezu ausgeschlossen. Die Kurzform ihrer Bezeichnung als *hoi tou Zebekaiou* {die des Zebedäus} entspricht der dreifachen Anrede des Petrus als *Simon Iōannou* {Simon des Johannes} in den folgenden V. 15, 16 und 17. Sie setzt auf jeden Fall voraus, daß die Leser die Brüder und ihre Namen kennen. Gerade die Auslassung ihrer Namen aber muß (und soll wohl auch) sofort den Verdacht erregen, einer dieser beiden könnte doch *der Jünger sein, den Jesus liebte*. Dann hätte der Erzähler die „beiden anderen seiner Jünger“ nur hinzugefügt, um das Rätsel um den geliebten Jünger zu komplizieren: „Sie machen die Identifizierung des Jüngers, den Jesus liebte unmöglich“. ¹⁵¹⁴

Zu diesem Verfahren des Erzählers hatte Thyen zufolge bereits Overbeck¹⁵¹⁵ gemeint, er habe

„zwei ganz entgegengesetzte Interessen ... unzertrennlich ineinandergeflochten, von denen das eine darauf ausgeht, uns den Evangelisten ebenso sicher zu verbergen, wie das andere, ihn uns erraten zu lassen“.

Außerdem weist Thyen darauf hin, dass Johannes „durch die Hinzufügung dieser beiden ‚Anderen‘ die von ihm geliebte Siebenzahl“ erreicht, die „als Symbol der Fülle und Vollkommenheit“ nach Beasley-Murray¹⁵¹⁶ „zweifelloso eine symbolische Zahl“ darstellt, „die für die gesamte Jüngergruppe steht, und in der Tat für den gesamten Leib der Jünger, die Kirche“.

Zu seiner Identifikation (T782) des geliebten Jüngers „mit dem Zebedäussohn *Johannes*“ beruft sich Thyen weiter auf die „Väter der Alten Kirche“, die „sein Evangelium deshalb als das *euangelion kata Iōannēn* {Evangelium nach Johannes} bezeichnet“ haben:

Daß dieser Johannes ein anderer als der Apostel und Jakobusbruder gewesen sein könnte, ist keinem der Väter je in den Sinn gekommen, sondern dessen Identifizierung etwa mit Johannes Markus oder mit dem kleinasiatischen Presbyter Johannes ist erst eine verfehlte neuzeitliche Folgerung aus der historisch-kritischen Einsicht, daß der Zebedäide keinesfalls der tatsächliche Autor unseres Evangeliums sein kann.

Schließlich verweist Thyen auf seine Auslegung [von Johannes 13,23ff.](#), in der er „bereits ausführlich begründet“ hat,

1514 So zitiert Thyen Ernst Haenchen, *Johannesevangelium. Ein Kommentar* (hg. von U. Busse), Tübingen 1980, 595.

1515 Thyen zitiert Franz Overbeck, *Das Johannesevangelium* (hg. von C. A. Bernoulli), Tübingen 1911, 240f. Auf dieselbe Stelle wird sich Thyen später noch einmal beziehen.

1516 Thyen zitiert G. R. Beasley-Murray, *John, Waco/Texas 1987*, 399, mit den oben von mir übersetzten Worten:

„Doubtless a symbolical number, representing the whole disciple group, and indeed the whole Body of disciples, the Church“.

daß der geliebte Jünger als der Evangelist und Erzähler der ganzen Geschichte Jesu von ihrem Anfang an ihr Augenzeuge gewesen sein muß, und daß er als derjenige, der beim letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern an der Brust seines Herrn gelegen hatte, einer der Zwölf sein muß. Darum sehen wir in ihm, neben dem namentlich genannten Andreas, den namenlos gelassenen Anderen der beiden Täuferjünger, die Jesus auf das Zeugnis des Johannes hin nachgefolgt und bei ihm geblieben waren (1,35ff). Denn daß zwei Brüderpaare, nämlich Andreas und Petrus, sowie Johannes und Jakobus, die ersten Jünger Jesu waren, weiß der Erzähler, und das wissen mit ihm seine Leser aus den synoptischen Prätexten. Darum dürfte der Zebedaide *Johannes*, der namenlose Namensvetter seines einstigen Meisters Johannes, der Tradent und *Fortsetzer* von dessen *martyria* {Zeugnis} sein.

Darin folgt Thyen F. C. Baur,¹⁵¹⁷ der ihm zufolge

ganz richtig gesehen hat, daß der reale Autor unseres Evangeliums zwar nicht der Zebedaide Johannes ist, daß er sein Werk aber gleichwohl dessen apostolischer Autorität unterstellen will. Ähnlich unterscheidet Overbeck [240f.] zwischen *dem Evangelisten im vierten Evangelium* und dessen „*wahrem Verfasser*“ und hält nur die Frage nach dem ersteren für sinnvoll, die nach dem letzteren dagegen für „bare Absurdität“. Darin, daß die Kirchenväter den *Evangelisten im vierten Evangelium* mit dem Zebedaiden Johannes identifiziert haben, folgten sie ganz richtig der Spur, auf die sie der wahre Verfasser gelockt hatte. Daß unser Evangelium aber ein Pseudepigraph und dazu noch anonym sein könnte, haben sie nicht geahnt, als sie den erzählten und erzählenden fiktionalen Evangelisten mit dessen unbekanntem Schöpfer identifizierten. Der tatsächliche Evangelist, von dem wir nichts wissen können und nach dem zu fragen Overbeck für absurd hielt, weil er sich bis zur Selbstaufgabe in den *Evangelisten im Evangelium* entäußert hat, der hat mit seinem Werk dem Zebedaiden Johannes, der wie Petrus schon lange zuvor als Märtyrer gestorben war, ein unvergeßliches literarisches Denkmal gesetzt (s. u. zu V. 20ff).

Wie Thyen befasst sich auch Ton Veerkamp¹⁵¹⁸ in seiner Auslegung von Vers 1 eingehend mit dem Wort *phaneroun*:

Das Stück fängt mit einem merkwürdigen Satz an. Im Evangelium hat das Verb *phaneroun* die Bedeutung „öffentlich bekanntmachen“. In den Erzählungen über die Auferstehung in Johannes 20 kommt das Verb *phaneroun*, öffentlich machen, offenbaren, nicht vor. Im Evangelium dient das Verb zur Kennzeich-

1517 Thyen beruft sich auf Ferdinand Christian Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen 1847, 377ff.

1518 [Auch wir kommen mit dir, 21,1-14](#), Abs. 2-5 (Veerkamp 2021, 429-430; 2007, 128-129).

nung des Messias als öffentliche und politische Gestalt, 1,31 und 7,4, der öffentlichen Ehre des Messias, 2,11, und seiner Werke, 3,21; 9,3, und seines Namens, 17,6. Überall ist das Öffentliche ein Wesenselement des Verbs. Wir müssten also übersetzen: „Danach ließ sich Jesus wieder öffentlich von den Schülern sehen.“ Die traditionellen Übersetzungen behelfen sich mit „erscheinen“. Geister oder Gespenster erscheinen, Jesus ist weder das eine noch das andere. Auch hier hat das Verb die Bedeutung sich *öffentlich bekannt machen* bzw. *sich sehen lassen*.

Von dieser Bedeutung und bisherigen Verwendung des Wortes *phaneroun* her hebt Veerkamp hervor, dass es auf eine wesentliche Veränderung der Situation gegenüber der vorangegangenen Erzählung hindeuten soll:

Im 20. Kapitel ließ sich Jesus gerade nicht öffentlich sehen. Er wurde von Maria aus Magdala nicht erkannt, er hat sich kenntlich gemacht als Lehrer, weil er ihren Namen ausgesprochen hatte. Von den Schülern wurde er nur im geschlossenen Raum gesehen. Jetzt geht es um Öffentlichkeit. Wir müssen also mit „sich öffentlich sehen lassen“ übersetzen. Das aber ist, soweit wir sehen, einmalig.¹⁵¹⁹ Die Verwendung des Verbs zeigt an, dass die Gruppe in die messianische Öffentlichkeit entlassen wird; die Verwendung der Partikel *palin* in der für Johannes spezifischen Bedeutung „vielmehr“ zeigt, dass jetzt etwas Entscheidendes geschehen wird. Wie und mit welchem Zweck, wird in diesem letzten Kapitel erzählt.

Zu Vers 2 stellt Veerkamp zunächst heraus, dass mit der Erwähnung der Zebedäusöhne symbolisch auf eine größere „messianische Öffentlichkeit“ angespielt wird, vor der sich Jesus als der zum VATER aufsteigende Messias nun zeigen wird:

Von den Zwölf sind sieben zusammen. Zu unserer Verwunderung begegnen uns die zwei Söhne des Zebedäus, die bei den Synoptikern eine herausragende Rolle spielen, bei Johannes aber mit keiner Silbe erwähnt wurden. Die zwei werden auf der Ebene der Erzählung als Berufsgenossen des Simon Petrus dargestellt, tatsächlich sind sie auf der Ebene des Erzählers Hauptrepräsentanten der messianischen Bewegung derer, die aus Judäa stammen. Für Paulus „galten sie als Säulen“, Galater 2,9, und diese Bedeutung muss dem Erzähler bekannt gewesen sein. Sie stellen die messianische Öffentlichkeit dar, in die Jesus die bis dahin isolierte Gruppe entlässt.

Zur Siebenzahl der in Vers 2 erwähnten Schüler äußert sich Veerkamp zurückhaltender als Wengst und Thyen. Er bezieht sie nicht auf die künftige Gemeinde oder Kirche,

1519 Dazu merkt Veerkamp an (Anm. 570):

Wenn Paulus 1 Kor 15 von solchen Vorgängen berichtet, verwendet er das Passiv *ōphthē*. Nur im sogenannten unechten Markusschluss ist ein solcher Gebrauch von *phaneroun* dokumentiert, 16,12.14.

sondern verweist darauf, dass sie hinter der Vollzahl der Zwölf zurückbleibt. Den geliebten Schüler identifiziert Veerkamp eindeutig mit einem der beiden Anonymen:

Simon Petrus ist da, um ihn wird es ja gehen. Dann Thomas, der Zwilling genannt, der solidarische Skeptiker, und Nathanael, der Israelit, in dem keine Tücke war. Dann noch zwei andere. Der eine ist der Lehrling, dem Jesus solidarisch verbunden war. Er bleibt ohne Namen, wie auch der andere. Das ist eine merkwürdige Gesellschaft. Weder Andreas noch Philippus sind zugegen, zumindest erfahren wir ihre Namen nicht. Sieben ist eine volle Zahl, aber sieben ist nicht zwölf. Wir haben sieben Menschen. Die Woche hat sieben Tage. Der Fremde am Strand ist der achte Mensch. Der achte Tag ist *joma chad*, „Tag eins“.

Die abschließende Bemerkung klingt weit hergeholt, aber die hier angedeuteten Zahlen 7 und 8 können tatsächlich an die zwischen den beiden Begegnungen Jesu mit seinen Schülern am „Tag eins“ der neuen Schöpfung und am achten Tag liegende Woche erinnern sowie daran, dass jeder achte Tag zu einem weiteren „Tag eins“ werden kann, wenn an ihm der zum VATER aufsteigende Messias Jesus seiner Schülerschaft in dessen befreiender und zur Solidarität befähigenden Inspiration begegnet.

Johannes 21,3-6: Einen Fischzug der Schüler mit Petrus führt erst die Begegnung mit dem unerkannten Jesus zum Erfolg

21,3 Spricht Simon Petrus zu ihnen: Ich gehe fischen.

Sie sprechen zu ihm: Wir kommen mit dir.

Sie gingen hinaus und stiegen in das Boot,
und in dieser Nacht fingen sie nichts.

21,4 Als es aber schon Morgen war, stand Jesus am Ufer,
aber die Jünger wussten nicht, dass es Jesus war.

21,5 Spricht Jesus zu ihnen:

Kinder, habt ihr nichts zu essen?

Sie antworteten ihm: Nein.

21,6 Er aber sprach zu ihnen:

Werft das Netz aus zur Rechten des Bootes,
so werdet ihr finden.

Da warfen sie es aus
und konnten's nicht mehr ziehen
wegen der Menge der Fische.

Nach Klaus Wengst (W576) veranlasst Simon Petrus „als Wortführer der versammelten Schüler“ die anderen mit seiner Aufforderung in Vers 3: „Ich gehe fischen“ zum Fischfang in einem gemeinsamen Boot, worauf sie bereitwillig eingehen:

„Wir gehen mit dir.“ Dass Simon Petrus und die anderen von Beruf Fischer seien, war in Kap. 1-20 nirgends erwähnt worden, wird hier aber als selbstverständlich – und damit als der Leser- und Hörerschaft bekannt – vorausgesetzt. Sie weiß es aus mündlicher Tradition oder aus den anderen Evangelien. Nach Mt 4,19; Mk 1,17 kündigt Jesus den erstberufenen Schülern an, sie zu „Menschenfischern“ zu machen. Von daher mag für die Leser- und Hörerschaft schon hier eine metaphorische Dimension mitschwingen.

Mit sparsamen Worten wird der Fischzug beschrieben:

„Sie gingen hinaus und stiegen ins Boot.“ Das Hinausgehen bezieht sich auf das Haus, in dem die Schüler versammelt waren, vielleicht auch auf den Ort, der nicht genannt ist. Über ihre Arbeit verlautet nichts. Nur der negative Erfolg wird festgestellt: „Aber in jener Nacht fingen sie nichts.“ Nachträglich ergibt sich also, dass die Schüler über Nacht zum Fischen gegangen waren.

In Vers 4 stellt „die Erwähnung des Morgens einen beabsichtigten Kontrast“ zur „erfolglosen Nacht“ dar:

„Als es schon Morgen wurde, trat Jesus an den Strand.“ Wie er nach 20,19.26 mitten unter seine Schüler trat, ebenso selbstverständlich und unvermittelt tritt er hier an den Strand. Bei der Leser- und Hörerschaft weckt das die Erwartung, dass sich die gerade beschriebene Situation der Schüler ändern wird. Aber zunächst heißt es von ihnen: „Die Schüler jedoch wussten nicht, dass es Jesus war.“ Es geht ihnen damit nicht anders, als es nach Joh 20,14 Mirjam aus Magdala und nach Lk 24,15f. den beiden Schülern auf dem Weg nach Emmaus bei ihren Begegnungen mit Jesus erging. Aber während in diesen Erzählungen alles auf den Moment des Wiedererkennens zuläuft und Jesus sich unmittelbar anschließend entzieht, wird hier das Wiedererkennen sehr verhalten berichtet – und Jesus bleibt in dieser und auch noch in der folgenden Szene.

Da Wengst (W576f.) „die Schüler als Repräsentanten der Gemeinde betrachtet“, ist es in seinen Augen nicht befremdlich, dass „die Schüler Jesus nicht wiedererkennen, obwohl er ihnen doch nach Joh 20,19-29 schon zweimal erschienen ist“, denn natürlich (W577)

hat die Gemeinde gelernt, dass Jesus lebt und in ihr gegenwärtig ist. Aber es käme darauf an, Zeichen dieser Gegenwart in ihrem Alltag immer wieder zu entdecken und wirklich wahrzunehmen.

Wie bereits in Johannes 13,33 redet in Vers 5 der „Unbekannte am Strand ... diejenigen, die vergeblich die ganze Nacht gefischt haben, als ‚Kinder‘ an.“ Während dort (Anm. 7) im „griechischen Text ... *teknía*“ steht, erscheint „hier das gleichbedeutende *paidía*. Beide Anreden finden sich im ersten Johannesbrief, *paidía* zweimal, *teknía* siebenmal.“ So spricht Jesus (W577) als „der Lehrer zu seinen Schülern“.

Die nun folgende Frage Jesu interpretiert Wengst aus der Sicht eines Publikums, das mehr weiß als die beteiligten Schüler, und stellt sie in den Zusammenhang mit der Speisungsgeschichte in Kapitel 6:

Hier fährt er mit einer zweifelnd gestellten Frage fort, die eine verneinende Antwort erwartet: „Ihr habt wohl keinen Fisch?“ Die Leser- und Hörerschaft, die ja im Unterschied zu den in der Erzählung agierenden Schülern darüber informiert ist, wer da an den Strand trat, weiß daher auch, dass Jesus die Situation durchschaut und mit seiner Frage nur das Eingeständnis der Erfolglosigkeit sucht, das er auch sofort erhält: „Sie antworteten ihm: ‚Nein.‘“ Die Leser- und Hörerschaft wird sich auch an die Speisungsgeschichte erinnern, wo Jesus den Philippus fragte, wovon für die große Menge Brot gekauft werden solle, und der Evangelist anschließend bemerkte: „Das aber sagte er, um ihn zu erproben. Er selbst nämlich wusste schon, was er tun würde“ (6,5f.).

In der Aufforderung Jesu in Vers 6: „Werft das Netz zur rechten Seite des Bootes aus und ihr werdet welchen finden“, hat nach Wengst (Anm. 9) „Rechts‘ ... gegenüber ‚links‘ eine positive Konnotation“, wozu er auf Matthäus 25,33 verweist.

Was daraufhin geschieht, vergleicht Wengst mit dem in Lukas 5,5-7 dargestellten Erfolg des in Lukas 5,4 dem Simon gebotenen Fischzuges. Dort (Anm. 10) weist Simon „auf die Vergeblichkeit ihrer nächtlichen Mühe“ hin, und (Anm. 11) „die Größe des Fangs“ wird dadurch ausgedrückt, dass die Netze zu reißen anfangen und die Boote der Fischer fast sanken. Hier bei Johannes (W577) tun die Schüler

[o]hne jeden Einwand, ohne jedes Zögern ..., was Jesus ihnen geboten hat: „Sie warfen es also aus.“ Ebenso unmittelbar, wie sie dem Wort Jesu folgen, trifft auch die gegebene Zusage ein: „[...] und konnten es nicht mehr heraufziehen wegen der Menge von Fischen.“ Das Netz ist sofort so voll, dass sie es nicht mehr hochziehen können, um den Fang ins Boot zu schütten.

Hartwig Thyen (T782) vergleicht in Vers 3 die Fischfangszene mit dem lukanischen Prätext:

Petrus erklärt: Ich gehe fischen, und die anderen folgen ihm und besteigen das Boot. Wie in Lk 5,5, wo freilich Petrus im Gespräch mit Jesus sagt: „Herr, die ganze Nacht über haben wir uns bemüht und doch nichts gefangen“ (*di' holēs nyktos kopiasantes*), so muß hier, weil Jesus ja noch gar nicht aufgetreten ist, der Erzähler berichten: „Doch in jener Nacht fingen sie nichts“.

Zur Auslegung von Vers 4 geht Thyen über Wengst hinaus darauf ein (T783), warum er das nur von wenigen Handschriften bezeugte „Part. Präs. *ginomenēs* {wörtlich: werdend}“ der „breiter und besser bezeugten Lesart *genomenēs* {wörtlich: geworden seiend} den Vorzug“ gibt. Zum einen erscheint ihm

die sekundäre Angleichung des Partizips an den Modus des ihm folgenden Aorist *estē* {wörtlich: sich gestellt habend} wahrscheinlicher als der umgekehrte Vorgang, und zum anderen erlaubt es die präsentische Variante des *genitivus absolutus prōias ... ginomenēs* {wörtlich: wegen der werdenden Morgendämmerung}, in der gerade erst anbrechenden Morgendämmerung den Grund dafür zu sehen, daß die Jünger ihren Herrn nicht erkennen konnten. Die Situation müßte man sich dann so vorstellen wie diejenige bei der Ankunft Marias am Grabe Jesu: *erchetai prōi skotias eti ousēs ktl.* {sie kam früh am Morgen, als es noch finster war usw.} (20,1).

Zu Vers 5 bemerkt Thyen, dass das Wort *paidion* {Kind} im Johannesevangelium zwar bereits in 4,49 und 16,21 vorkam, aber „als Anrede der Jünger mit *paidia* (Kinderchen) singular im Evangelium“ ist. „Es findet sich aber in 1Joh 2,14 und 2,18.“

Den Vers 6 betrachtet Thyen wieder im Vergleich zum „lukanischen Prätext“, wobei er außer Lukas 5,5-7 zur Bitte um ein *prosphagion* {Zukost, Fisch} auch Lukas 24,41f. in den Blick nimmt (wenngleich dort statt der Vokabel *prosphagion* das Wort *brōsimos* {Essbares} steht). An der erstgenannten Stelle

gebietet Jesus Petrus und seinen Gefährten Jakobus und Johannes: Rudere hinaus ins tiefe Wasser, und werft dort eure Netze zum Fang aus! (Lk 5,4). Darauf erwidert ihm Petrus, der was vom Fischfang versteht und weiß, daß dafür die Nacht der günstigste Termin ist: „Meister, wir haben bereits die ganze Nacht über (*di' holēs nyktos kopiasantes*) gefischt und nichts gefangen. Doch auf dein Wort hin, will ich die Netze (nochmals) auswerfen“. Bei Johannes wird diese Geschichte, ebenso wie alles, was ihr noch folgt, aus der Perspektive der Jünger erzählt, unterbrochen nur durch gelegentliche Kommentare des Erzählers. Mit der ersten seiner kommentierenden Bemerkungen in V. 3bf übersetzt er das Petruswort in seine Erzählperspektive: Und sie gingen hinaus und bestiegen das Boot, doch in jener Nacht (*en ekeinē tē nykti*), die bis zum Morgengrauen währte (*prōias de ēdē ginomenēs*), fingen sie nichts. Bei Lukas, wie bei Johannes, folgt darauf Jesu Aufforderung, das Netz auszuwerfen. Johannes motiviert die Aufforderung durch die Bitte des einstweilen noch für einen Fremden gehaltenen Jesus um ein *prosphagion* (vgl. Lk 24,41f) und präzisiert sie durch den Auftrag Jesu, das Netz an der rechten Seite des Bootes auszuwerfen: „Und so werdet ihr Erfolg haben“ (*kai heurēsete* {wörtlich: ihr werdet finden}). Der Größe des Fischfangwunders gibt Lukas dadurch Ausdruck, daß er erzählt, sie hätten so viele Fische gefangen, daß ihre Netze zu zerreißen drohten (*dierrēsseto de ta diktya autōn*), und daß sie zu deren Bergung noch die Kollegen aus einem anderen Boot zu Hilfe rufen mußten. Johannes sieht das Wunder umgekehrt darin, daß das Netz trotz der Menge der darin gefangenen 153 großen Fische *nicht riß* (*kai tosoutōn ontōn ouk eschisthē to diktyon*: V. 11).

Ton Veerkamp¹⁵²⁰ setzt in der Auslegung von Vers 3 nicht wie Thyen oder auch Wengst voraus, dass hier symbolisch von missionarischer Tätigkeit im Sinne der synoptischen Menschenfischer (Markus 1,17; Matthäus 4,19) sein könnte:

Simon geht nun seinem Gewerbe, dem Fischfang, nach. Auch davon war bislang nicht die Rede. Simon ergreift die Initiative, er ist in der Erzählung der Protagonist. „Ich geh' fischen“; die übrigen schließen sich an: „Auch wir kommen mit dir.“ Die sieben gehen fischen, sie sind hier ein Berufskollektiv, noch keine messianische Gemeinde. Sie sind eine verschüchterte Gruppe von Leuten, die sich früher auf ein messianisches Abenteuer eingelassen hatten. Jetzt gehen sie wieder fischen. Irgend etwas muss der Mensch tun, um essen zu können; Fischer gehen eben fischen, Messianisten sind sie schon lange nicht mehr, trotz der „Erfahrung“ im geschlossenen Raum nach dem Tode Jesu.

Was Johannes in den Versen 4 bis 6 von der Begegnung der Fischer mit Jesus schildert, gibt Veerkamp in einfühlsamer und die morgendliche Stimmung nach erfolglos durchgearbeiteter Nacht treffend einfängender Weise wieder:

Die nächtliche Unternehmung ist ergebnislos. Nichts geht mehr. Bei der Rückkehr sehen die Fischer Jesus am Strand stehen, ohne zu wissen, dass er es ist. Das erlebte auch Maria aus Magdala. Auch sie nahm eine Gestalt wahr, ohne zu wissen, dass es Jesus war, sie hielt ihn für den Gärtner. Den aufstehenden Messias erkennt man nicht, er gibt sich zu erkennen.

Jesus redet die Schüler mit *paidia* an, so etwas wie „Jungs“. Er hatte sie einmal *teknia* genannt, „Kinder“, 13,33. Er bittet um „Zuspeise“ (*pros-phagion*), „etwas zu essen“ übersetzen wir. Das Wort gab es in der griechischen Sprache bis dahin nicht, der Erzähler hat es erfunden. Die Fischer sind buchstäblich einsilbig: „*Ou*, Nein.“ Für sie ist der Mann ein Fremder, ein Außenstehender.

Der Fremde gibt ihnen den Rat, das Netz an der rechten Seite des Bootes auszuwerfen. Das tun sie. Warum diese professionellen Fischer einen beruflichen Rat eines Fremden annehmen, ist merkwürdig, zumal es egal ist, ob das Netz rechts oder links vom Boot ausgeworfen wird. Gibt es Fisch, dann fangen sie, gibt es keinen Fisch, fangen sie nicht, gleich ob links oder rechts. Sie tun aber, was der Mann sagt, und zwar *weil* er es sagt und nicht, weil die rechte Seite die Glücksseite sein soll. Darauf wären sie schon von allein gekommen.

Jetzt fangen sie, und der Erfolg ist unerhört: sie können das Netz wegen der Menge an Fisch nicht schleppen.

Hier unterbreche ich Veerkamps Redefluss mitten in einem noch nicht zu Ende geführten Gedankengang, bevor er auf die Reaktion des geliebten Schülers und des Petrus auf den erfolgreichen Fischfangs eingeht, die im Mittelpunkt des folgenden Abschnitts steht.

1520 [Auch wir kommen mit dir, 21,1-14](#), Abs. 6-10 (Veerkamp 2021, 430; 2007, 129-130).

Johannes 21,7: Der geliebte Schüler bekennt Jesus gegenüber Petrus als den Herrn, woraufhin Simon Petrus sich gürtet und in den See wirft

21,7 Da spricht der Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus:
Es ist der Herr!
Als Simon Petrus hörte: „Es ist der Herr“,
da gürtete er sich das Obergewand um, denn er war nackt,
und warf sich in den See.

[20. Februar 2023] Zum Auftritt (W577) des Schülers, „den Jesus liebte“ in Vers 7 betont Wengst nochmals, dass „für ihn genug Platz frei“ blieb, da „in der Aufzählung der Schüler zwei ungenannt blieben“ (W577f.):

In dieser Szene greift er nur ganz kurz, aber bedeutungsvoll ein und verschwindet dann wieder in der Mehrzahl der Schüler. „Da sagte jener Schüler, den Jesus liebte, zu Petrus: ‚Es ist der Herr.‘“ Der große Fang, der sich auf das Wort des Unbekannten am Strand hin ergab, wird ihm zum Zeichen der Gegenwart Jesu. So spricht er als Erster und Einziger die Erkenntnis aus: „Es ist der Herr.“ Aber er teilt diese Erkenntnis nur Petrus mit. Diese Gegenüberstellung der beiden Schüler bereitet die zweite Szene vor. Sie erinnert aber auch an das letzte Mahl Jesu, als Simon Petrus dem anderen zunickt, damit er erkunde, wer Jesus ausliefere; der erfährt es, sagt es aber nicht weiter (13,24-26). Und sie erinnert an das Laufen der beiden zum Grab, als der eine „sah und glaubte“ (20,8) und wiederum dem anderen nichts sagt.

Dass er aber jetzt „dem Petrus“ sagt, „was bzw. wen er erkannt hat“,

führt bei diesem sofort zu einer Reaktion: „Als nun Simon Petrus hörte, dass es der Herr sei, da gürtete er sich das Obergewand um – er war nämlich nackt – und warf sich ins Meer.“ Dass er bei der Arbeit nackt war, ist nicht als ungewöhnlich anzusehen. Die Mitteilung, dass der Unbekannte „der Herr“ sei, lässt eine Begegnung mit Jesus erwarten. Darin dürfte es begründet sein, dass Simon Petrus sich das Obergewand umgürtet.

Zu der für uns ungewöhnlichen Vorstellung, dass sich jemand, der nackt ist, etwas anzieht, um ins Wasser zu springen, führt Wengst zwei rabbinische Stellen¹⁵²¹ an. Die

1521 Wengst zitiert den Tosefta-Traktat Berakhot 2,14, hg. v. S. Lieberman, *seder serajim*, Jerusalem, 2. Auflage 1992; *seder mo'ed*, New York 1962; *seder naschim (sota, gittin, kidduschin)*, New York 1973, auf den Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart, 3. Auflage 1960, 1. Auflage 1930, 367, verweist, sowie die ebenfalls von Schlatter angeführte Stelle aus dem Traktat Berakhot 2,3 (4c) im Jerusalemer Talmud: *talmud jeruschalmi*, Nachdruck Jerusalem 1969 (Krotoschin 1866). Als eine Parallele zur letzteren Stelle zitiert Charles Kingley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 555, den Tosefta-Traktat Berakhot 2,20 (zu dem Wengst auf die eben erstgenannte Quelle verweist) und auf den sich auch Thyen beziehen wird.

erste (Anm. 12) nimmt „eine Situation im Blick, in der Menschen nackt auf dem Feld sind oder nackt andere Arbeit verrichten. Sie müssen sich, wenn sie das *Sch'ma* {Glaubensbekenntnis} rezitieren, in irgendeiner Weise bedecken“. Die zweite (Anm. 13) beschreibt, was „für den Besuch eines Bades“ gilt: „An dem Ort (innerhalb der Räume des Bades), an dem die meisten Menschen sich nackt aufzuhalten pflegen, dort entbietet man den Gruß nicht.“

Weiter hält Wengst (Anm. 14) die Annahme von Thyen (T779/T784), dass „dem Petrus hier gelinge, was er nach Mt 14,28-31 vergeblich versucht habe und er also auf dem Wasser zu Jesus gehe“, für „allzu phantasievoll. Die Formulierung des Textes, dass ‚Petrus sich ins Meer warf‘, bietet dafür nicht den mindesten Anlass.“ Wengst selbst stellt darüber andere nicht weniger phantasievolle Spekulationen an:

Als Absicht solchen Handelns, über die der Text schweigt, wird so gut wie durchgängig angegeben, „um möglichst schnell bei Jesus zu sein“.¹⁵²² Aber die Annahme einer solchen Absicht wird durch den tatsächlichen Verlauf der Erzählung in keiner Weise nahegelegt. In ihr ist Simon Petrus, von den anderen Schülern getrennt, für eine Weile buchstäblich untergetaucht. Man muss sich um ihn keine Sorgen – und auch keine Gedanken – machen; er wird schon wieder auftauchen.

Hartwig Thyen (T783) hebt zu Vers 7 hervor, dass der „Jünger, den Jesus liebte“ und der erst jetzt als „einer der in V. 2 aufgezählten Sieben“ erwähnt wird, „ein Erfahrer in der Lektüre der Zeichen seines Herrn“ ist, was zuletzt in 20,8 erkennbar war. Das Neue (T784) „an seiner Äußerung zu Petrus: ‚Es ist der Kyrios‘“ besteht darin,

daß er erst in diesem Epilog zum ersten Mal sein *Glaubenswissen* auch *weitergibt* (vgl. dagegen 13,26). Und kaum hat Petrus vernommen, daß es der Kyrios ist – bei Johannes ist *ho kyrios* der Name des Auferstandenen; vgl.

20,18.20.25.28; proleptisch und auf 21,12ff vorausweisend schon 6,23 – da gürtete er sich mit seinem Obergewand, denn er war nackt. D. h. er wird wohl, wie unter Fischern üblich, mit entblößtem Oberkörper seine Arbeit verrichtet haben. So aber kann er nicht vor seinen Herrn treten, ihn zu begrüßen (vgl. Gen 3,7.10). Barrett [555] verweist auf T. Ber 2,20 (5), wonach „die Entbietung des Grußes (*scha'al schalom*) eine religiöse Handlung (war, die) nicht in unbekleidetem Zustand ausgeführt werden (konnte)“.

In Abgrenzung zu Brown, auch im Gegensatz zu Wengst und Barrett, jedoch im Anschluss an Steiger begründet Thyen sodann seine Auffassung, Petrus habe sich ins Wasser geworfen, um Jesus auf dem Wasser entgegenzugehen.¹⁵²³

1522 So spricht das Wengst zufolge Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 423f., „gleich dreimal aus“.

1523 Thyen bezieht sich auf Lothar Steiger, Die Erinnerung nach vorne. Erzählter Glaube. Die Evangelien, Stuttgart 1993, 91, und zitiert Raymond E. Brown, The Gospel According to

Weil er meint, Petrus wolle eilends zu Jesus *schwimmen*, läßt Brown ihn sein Obergewand lediglich festbinden und begründet das damit, daß das Verbum *diazōnnymi* „sich (Kleidung) umbinden“ bedeute. Dazu wäre freilich der Nachsatz: „Denn er war nackt“, mehr als nur überflüssig. Nicht weil er zu ihm *schwimmen* wollte, sondern weil er so rasch wie möglich und angemessen bekleidet vor seinen Herrn treten und ihn begrüßen wollte, hat Petrus sein Obergewand angelegt. Zudem fragt man sich doch, ob ein galiläischer Fischer im ersten nachchristlichen Jahrhundert überhaupt schwimmen *konnte*, zumal Mt 14,29f ja auf jeden Fall das Gegenteil voraussetzt. Im Gegensatz zu derartigen historischen Recherchen und zu Barretts Bemerkung [556], es sei nicht nötig (!), „hier den Bericht des Mt (14,28-32) über Petrus' Versuch, auf dem See zu wandeln, zum Vergleich heranzuziehen“, scheint uns Steiger der Intertextualität unseres Evangeliums mit seinen synoptischen Prätexten und dem Geist dieser Erzählung doch viel näherzukommen, wenn er erklärt: „Petrus, als er den Herrn erkennt, wirft sich ins Wasser, um ihm entgegenzugehen (Joh 21,7). Das tut er wie vormals (Mt 14,29f), doch ohne zu sinken“.

Am überreichen Erfolg des Fischfangs erkennt nach Ton Veerkamp¹⁵²⁴

der Schüler, „dem Jesus solidarisch verbunden war“, um wen es sich handelt, und sagt zu Simon: „Es ist der Herr.“ Jesus wird hier „Herr“ genannt. Das ist das Bekenntnis der messianischen Gemeinde.

Die Reaktion des Simon Petrus interpretiert Veerkamp in ähnlicher Weise wie Thyen unter Bezug auf die synoptische Erzählung von seinem gescheitertem Versuch, auf dem Meer zu gehen, die Johannes in 6,16-21 nicht aufgegriffen hatte:

Simon reagierte, als ob er an etwas erinnert wurde, was er vergessen oder, besser, verdrängt hatte: Als er „hörte, dass es der Herr war“, wirft er sich den Mantel um und geht ins Wasser. In diesem Schlusskapitel holt Johannes nach, was er in der Erzählung über Jesus, der auf dem Wasser den Schülern entgegen ging, versäumt hatte. Dort lässt er, abweichend von der synoptischen Fassung der Erzählung, Simon im Boot. Jetzt geht Simon ins Wasser.

Zur Nacktheit des Petrus und zu seiner Gürtung mit der Oberbekleidung stellt Veerkamp Überlegungen an, die über diejenigen von Wengst und Thyen hinausgehen:

Er wusste, dass er nackt war, und er wusste auch, dass er seine Nacktheit bedecken muss. Unter nicht-paradiesischen Verhältnissen ist Nacktheit eine Schande (Genesis 3) und Zeichen extremer Bedürftigkeit. Daher ist es Menschenpflicht, Nackten Kleidung zu geben (Ezechiel 18,16; Matthäus 25,36). Simon weiß um seine Nacktheit, um die Isolierung der ehemaligen Messiasschü-

John, AncB. 29/B, New York 1970, 1072, mit seiner oben von mir übersetzten Wiedergabe des griechischen Wortes *diazōnnymi* durch „to tie (clothes) around oneself“.

1524 [Auch wir kommen mit dir, 21,1-14](#), Abs. 10-12 (Veerkamp 2021, 430-431; 2007, 130).

ler. „Er zog das Oberkleid um sich“, heißt es. Das Wort (*diezōsato*, von *zonny-naki*, „gürten“) ruft die Szene auf, wo Jesus ihm ankündigen wird, dass ein anderer ihn umgürten wird (21,18). Noch kann Simon handeln und seine Nacktheit, die ihn isoliert, überwinden. Denn Isolierung ist die Isolierung vom Messias.

Mich erinnert das Stichwort „gürten“ außerdem an die Szene, als Jesus sich umgürtet, um die Füße seiner Jünger zu waschen, 13,4. Nun scheint Petrus bereit zu sein, dem in der Fußwaschung gezeigten Beispiel seines Herrn vorbehaltlos zu folgen.

Johannes 21,8-11: Petrus zieht das Netz mit 153 Fischen im Auftrag Jesu an Land, nachdem die anderen Schüler es bis ans Ufer gezogen haben

- 21,8 Die andern Jünger aber kamen mit dem Boot,
denn sie waren nicht fern vom Land,
nur etwa zweihundert Ellen,
und zogen das Netz mit den Fischen.
- 21,9 Als sie nun an Land stiegen,
sahen sie ein Kohlenfeuer am Boden
und Fisch darauf und Brot.
- 21,10 Spricht Jesus zu ihnen:
Bringt von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habt!
- 21,11 Simon Petrus stieg herauf und zog das Netz an Land,
voll großer Fische, hundertdreißig.
Und obwohl es so viele waren, zerriss doch das Netz nicht.

Was auch immer Petrus getan hat, ob er an Land geschwommen oder auf dem See gelaufen ist, um Jesus zu erreichen, oder ob er einfach untergetaucht ist, in Vers 8 nimmt nach Klaus Wengst der Verfasser

danach „die anderen Schüler“ in den Blick: Sie „kamen mit dem Boot – sie waren nämlich nicht weit vom Land, nur etwa 200 Ellen – und schleppten das Netz mit den Fischen“. Da sie wegen der vielen Fische das Netz nicht heraufbringen konnten, ziehen sie es – die Entfernung zum Ufer beträgt nur knapp 100 Meter – mit dem Boot hinter sich her.

In meinen Augen zeigt die Formulierung, dass die anderen Schüler „mit dem Boot“ kamen, eindeutig, dass Petrus allein, schwimmend oder laufend, also eben nicht im Boot, vor ihnen bei Jesus angekommen sein muss. Mir ist unerfindlich, in welcher Weise sich Wengst das Untertauchen des Petrus nach seinem Sich-ins-Wasser-Werfen vorstellt; nimmt er an, er habe nicht nur schwimmen können, sondern sei zwischendurch buchstäblich auf Tauchstation gegangen, oder er habe sich vor dem Herrn zunächst versteckt? Wie dem auch sei, Wengst fährt zu Vers 9 fort:

„Als sie nun aufs Land ausstiegen, sahen sie ein Kohlenfeuer am Boden und Fisch darauf liegen und Brot.“ Dabei ist vorausgesetzt, dass sie das Boot festgemacht haben und das Netz mit den Fischen noch im Wasser liegt. An Land gekommen, erblicken sie also ein Kohlenfeuer. Ein Kohlenfeuer war im Evangelium in 18,18 erwähnt. Damit wird die Leser- und Hörerschaft daran erinnert, dass Simon Petrus am Kohlenfeuer im Hof des Hohepriesters Jesus dreimal verleugnet hat. An diesem Kohlenfeuer am Strand wird er die dreimalige Frage Jesu, ob er ihn liebe, dreimal bejahen. Aber das geschieht erst in der nächsten Szene; noch ist Simon Petrus nicht wieder aufgetaucht. Die an Land kommenden Schüler erblicken nicht nur das Kohlenfeuer, sondern auf ihm auch Fisch und Brot: Das Mahl ist schon bereitet. „Der Herr“ sorgt wunderbar für die Seinen.

In der Aufforderung Jesu (Vers 10): „Bringt von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habt!“, erblickt Wengst ein „retardierendes Moment“, bevor das Mahl stattfinden kann. Er meint, dass auf diese Weise Simon Petrus, der noch „fehlt“, wieder ins Spiel gebracht werden soll (W579):

Die Aufforderung Jesu, von den gefangenen Fischen zu bringen, hat, wie die Fortsetzung der Erzählung zeigt, ausschließlich die Funktion, Simon Petrus wieder auftauchen zu lassen und in Szene zu setzen. Diese Aufforderung war an die aus dem Boot gestiegene Schülergruppe gerichtet, die Simon Petrus nicht mehr einschloss.

Einen anderen Grund für den Auftrag Jesu schließt Wengst aus, nämlich dass „es noch weiteren Fisches für das Mahl bedürfe... Es ist Fisch da, wie auch Brot da ist – auf wunderbare Weise.“ Der Verfasser (Anm. 16) würde doch das „wunderbare Vorhandensein von Fisch und Brot“ nicht feststellen, „um gleich anschließend einzuräumen, dass es sich leider nur um ein halbes Wunder handle, weil der Fisch doch nicht ausreiche.“ Zudem „wird gerade nicht erzählt“, dass „von den gefangenen Fischen tatsächlich welche gebracht und gebraten würden“.

Stattdessen (W579) „heißt es nun“ in Vers 11:

„Da stieg Simon Petrus herauf“, nämlich aus dem „Meer“, in das er sich gestürzt hatte, „und zog das Netz ans Land“. Er tritt also Jesus damit wieder unter die Augen, dass er zunächst für die Erfüllung des gegebenen Auftrags die Voraussetzung schafft. Aber nachdem er so wieder in Szene gesetzt worden ist, interessiert dieser Auftrag in der weiteren Erzählung nicht mehr; er hat offenbar seine Funktion erfüllt.

Die fixe Idee von Wengst, Petrus sei nach seinem Sprung ins Wasser bis zu diesem Zeitpunkt untergetaucht und noch nicht an Land erschienen, macht meines Erachtens überhaupt keinen Sinn. Die anderen Schüler mit dem Boot und dem schweren Netz müssten ihn überholt haben, Petrus müsste tatsächlich die ganze Zeit im Wasser verbracht haben. Abgesehen davon kann sich das Wort *anebē* {er stieg hinauf}

ebenso gut darauf beziehen, dass Petrus wieder auf das Boot steigt und nicht vom Wasser auf das Ufer.

Trotzdem wird Wengst insofern Recht haben, dass Jesu Aufforderung nicht dazu dienen soll, die unzureichende Menge an Fisch auf dem Kohlenfeuer zu vervollständigen. Dass es Simon Petrus ist, der den gegenüber allen Schülern ausgesprochenen Auftrag Jesu erfüllt, dient sicher der symbolischen Vorwegnahme seiner Führungsrolle, die ihm in der nächsten Szene von Jesus übertragen wird. Und mir kommt sogar der Gedanke, Jesus könne eine leise Kritik an der Art und Weise geübt haben, wie Petrus mit seinem Sprung ins Wasser ihn vor allen anderen Schülern erreichen wollte, womit er sich aber zugleich der Aufgabe entzog, den reichen Fischfang gemeinsam an Land zu bringen. Dieser Aufgabe stellt er sich jetzt auf die ausdrückliche Aufforderung Jesu an alle Schüler allein.

Außerdem wird nun noch „das Bild des das Netz aus dem See ans Land ziehenden Simon Petrus mit zwei weiteren Einzelzügen versehen“. Erstens wird die „Menge von Fischen“ in dem Netz genau bezeichnet:

„voll von 153 großen Fischen“. Der Verfasser erzählt nicht, dass der Inhalt des Netzes ausgeschüttet und eine Zählung vorgenommen wurde, aus der sich diese Zahl ergebe. Mit ihr muss eine Bedeutung verknüpft sein, die von der Leser- und Hörerschaft erkannt werden sollte und konnte.

Welche Bedeutung das aber sein soll, konnten schon die Kirchenväter nicht wirklich klären. Nach Wengst „gibt es drei diskutable Möglichkeiten“. Erstens könnten nach dem Verfahren der „Gematrie“ wie etwa in Offenbarung 13,18 Worte in Zahlenwerte umgesetzt werden“, aber die „bisher im Blick auf diese Stelle für die Zahl 153 gemachten Vorschläge sind ohne Evidenz.“ Zweitens weist Hieronymus¹⁵²⁵ „in seinem Kommentar zu Ez 47,6-12 unter Bezug auf Joh 21,11“ darauf hin, dass es „153 Arten von Fischen“ gebe; damit würde das „Netz mit den Fischen aller Arten ... die universale Gemeinde mit Menschen aus allen Völkern“ symbolisieren. Vielleicht sind aber die Autoren, auf die sich Hieronymus beruft, auf diese Zahl umgekehrt gerade von Johannes 21,11 her gekommen. Drittens schließlich ist 153 „die Dreieckszahl von 17, also die Summe aller Zahlen von 1 bis 17“. Und nach Barrett¹⁵²⁶ ist „17 selbst ... die Summe aus sieben und zehn, beides sind Zahlen, von denen schon jede für sich auf Vollständigkeit und Vollkommenheit weist“. Von daher lässt sich nach Wengst das

Netz „voll von 153 großen Fischen“ ... am besten verstehen als Bild für die Gemeinde, deren Vollständigkeit und Vollkommenheit herausgestellt wird. Das bestätigt der zweite mit dem Netz verbundene Einzelzug am Schluss des Verses: „Und obwohl es so viele waren, zerriss das Netz nicht.“ In Lk 5,6 wird die

1525 Wengst verweist dazu auf die Quelle: In Hiezechielem XIV, CChr.SL 75, 717.

1526 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 556.

Größe des Fanges damit hervorgehoben, dass „ihre Netze rissen“. Hier wird betont, dass das Netz trotz der vielen Fische nicht zerriss: Die Einheit der aus so vielen bestehenden Gemeinde bleibt gewahrt. Als Garant solcher Einheit erscheint hier der das Netz ans Land Ziehende Simon Petrus. Damit ist in ein anderes Bild gesetzt, was der dem Schüler Simon gegebene Beiname „Stein/Fels“ (Kephas, Petrus) nach Mt 16,18 besagt: „Du bist ‚der Fels‘ und auf diesem Felsen will ich meine Gemeinde bauen.“ Diese Tradition ist in Joh 1,42 aufgenommen, aber bezeichnenderweise nicht ekklesiologisch ausgewertet, wie sich ja überhaupt in Kap. 1-20 immer wieder eine Simon Petrus nivellierende Einordnung in die Gemeinschaft der Schüler Jesu zeigt. Hier nun wird erstmals deutlich, dass der Verfasser des Nachtrags ein anderes Bild von Simon Petrus aufbaut. Das wird er am Beginn der zweiten Szene aufnehmen.

Hartwig Thyen (T784) fasst zunächst den Inhalt der Verse 8 und 9 folgendermaßen zusammen:

Die anderen Jünger aber kamen mit dem Boot, denn sie waren nicht mehr weit vom Ufer entfernt, nur etwa zweihundert Ellen, und hatten das Netz mit den Fischen im Schlepp. Als sie ausgestiegen und an Land gegangen waren (*apebēsan*), sahen sie am Boden ein Kohlenfeuer (*anthrakia* wie 18,18) und darauf lagen Fisch und Brot.

Auf das Wort *apebēsan* in Vers 9 macht Thyen in besonderer Weise aufmerksam:

Im Zusammenhang mit der Seefahrt ist *apobainein terminus technicus* mit der Bedeutung: *sich ausschiffen*, an Land gehen. In diesem speziellen Sinn begegnet das Lexem im Neuen Testament nur hier und Lk 5,2 (!).

Versteht man das Wort als Gegensatz zu *anabainein*, wird man letzteres Wort in Vers 11 definitiv auf den Wiederaufstieg auf das Boot beziehen müssen.

Im Blick auf „die Singulare *opsarion kai erton* {Fisch und Brot}“ meint Thyen, dass schwer zu entscheiden sei, ob sie

kollektive Bedeutung im Sinne von Fisch(en) und Brot(en) haben, oder wirklich nur von einem Fisch und einem Brot sprechen... Da uns das Ganze aber als eine österliche Wiederholung jenes Mahles am gleichen See mit den fünf Gerstenbrotten und den zwei Fischen zur Sättigung der *Fünftausend* erscheint und da es nachher, ähnlich wie dort, in nahezu sakramentaler Sprache heißt: „Und er nahm das Brot und gab es ihnen und ebenso auch den Fisch“ (V. 13), sollte zur Sättigung dieser Sieben und ihres Gastgebers wohl erst recht ein Brot und ein Fisch ausreichend gewesen sein.

Nach Vers 10 und 11 handelt auf

Jesu Aufforderung an die Jünger hin, ihm nun auch Fische aus dem eben gelungenen Fang zu bringen, ... für sie alle allein Simon Petrus: Er bestieg dazu zunächst das Boot, in dessen Schlepptau sich das prall gefüllte Netz ja noch

befand. *Anabainein* {hinaufsteigen} muß hier der Logik der Erzählung nach den Gegensatz zu dem gerade zuvor gebrauchten Lexem *apobainein* {herabsteigen} bezeichnen, so daß *anebē oun Simōn Petros* {es stieg nun Simon Petrus hinauf} nur heißen kann, daß Petrus sich erneut an Bord des Bootes begab.

Damit dürfte die vorhin wiedergegebene Auffassung von Wengst endgültig widerlegt sein. Thyen setzt sich in diesem Zusammenhang (T785) mit Schnackenburg¹⁵²⁷ auseinander, der „hier Peschs literarkritischer Analyse unserer Erzählung“ folgt und zu ähnlich fehlgeleiteten Ergebnissen wie Wengst gelangt:

Sein Interesse gilt darum mehr ihrer vermeintlichen *Genese* als der Interpretation ihrer überlieferten Gestalt im Kontext unseres Evangeliums. So erklärt er etwa zu V. 9-10: „Die folgende Szene ist vorzeitig in die *Fischfanggeschichte* eingeblendet; denn in ihr gehen die Männer im Boot sicher nicht vor Petrus an Land. Dem Redaktor lag daran, den reichen Fischfang mit dem Mahl, von dem in dem *Erscheinungsbericht* erzählt wurde, in Verbindung zu bringen: Einige der soeben gefangenen Fische sollten auch zum Mahl dienen (V. 10). Die entsprechende Aufforderung Jesu stößt sich aber mit der Schilderung des schon auf einem Kohlenfeuer zugerüsteten Mahles“. Schnackenburg bezieht also das *anabainein* des Petrus nicht darauf, daß der sich wieder an Bord begab, um das dort vertäute Netz an Land zu bringen, sondern auf seinen Gang die Uferböschung hinauf, so daß der unglückselige Kompilator der ihm vermeintlich vorgegebenen Erzählungen den so eilig seinem Herrn zustrebenden Petrus am Ende noch nach den Jüngern im Boot das Ufer erreichen läßt. Wie schon zuvor bei seinem Lauf zum Grabe geriete er also auch hier ins Hintertreffen!

Thyen dagegen besteht darauf, den „überlieferten Text“ auszulegen und unterstellt ihm „bis zum Erweis des Gegenteils ... Sinnhaftigkeit und Kohärenz“, zumal „dieser Fischfang ja ein Handeln der Jünger ist, die Jesus zuvor mit dem heiligen Geist begabt und als seine Zeugen in die Welt gesandt hatte.“

Als Petrus nun also „erneut das Boot“ besteigt, „die Vertäuung des Netzes“ löst und „es an Land“ zieht, war es

voller großer Fische, einhundertdreiundfünfzig an der Zahl. Da Johannes hier eine genaue Zahl nennt und nicht wie sonst von ‚etwa (*hōs*) 150‘ spricht, kann man an der symbolischen Bedeutung dieser Zahl schwerlich zweifeln. Augustin sah in ihr eine ‚großes Mysterium‘; und seit alters ist die Zahl der Versuche, es zu enträtseln, Legion.

Auch Thyen geht wie Wengst auf die Auslegung von Hesekiel 47 durch Hieronymus ein, demzufolge „griechische Zoologen als die Zahl aller Arten von Fischen 153 angeben“, und verweist darauf, dass

1527 Thyen bezieht sich auf Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, HTHK IV, Freiburg, Basel u. Wien, Band III 1975, 424f.

im Hintergrund der Erzählung des Stromes von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (19,34f) wohl Sacharjas Verheißung der endzeitlich in Jerusalem entspringenden Quelle gegen alle Sünde und Befleckung steht (Sach 12f), ... {und} daß diese Sacharja-Kapitel ihrerseits wiederum ein intertextuelles Spiel mit Ez 47 sind. In einer Vision sieht der Prophet da im Eschaton eine Quelle aus dem Tempel Jerusalems entspringen, die zu einem mächtigen Strom anschwillt, das Wasser des Toten Meeres gesund macht und ‚zahllosen Fischen‘ Lebensraum bietet: „Und Fischer werden an ihm stehen von En-Gedi (*‘ejn gedi*) bis En-Eglajim (*‘ejn ‘egljajim*), es wird eine Stätte sein, wo man die Netze ausbreitet, und Fische werden da sein gleich denen des großen Meeres, zahlreich und über die Maßen“ (Ez 47,91). Nach den Regeln der Gematrie, d. h. der Ersetzung der Ziffern durch die ihnen entsprechenden Buchstaben des Alphabets (vgl. Apk 13,17f u. d. Komm. z. St.) entspricht nach Emerton¹⁵²⁸ En-Gedi der Zahl 17 und En-Eglajim der Zahl 153. Ähnliche Überlegungen mögen wohl schon Hieronymus bewegt haben.

Schließlich hält Thyen noch Mathias Rissi¹⁵²⁹ für erwähnenswert, der

abgesehen von dem Vorgegebensein der geheimnisvollen Dreieckszahl 153 ... alle bisher vorgetragenen Deutungsversuche für unbefriedigend [hält]. Allein wegen der unübersehbaren Nähe unserer Mahlszene zu Joh 6 sieht auch er in der Grundzahl 17, die den 153 zugrunde liegt, ein Verbindungsglied zwischen den beiden Mahlszenen. Siebzehn sei nämlich die Summe aus den fünf Gersenenbroten und den zwölf Körben voller Brotreste ... Schreibt man Punkte in siebzehn Zeilen, beginnend mit einem Punkt in der ersten, zweien in der zweiten usw. bis hin zu siebzehn Punkten in der Letzten, so ergibt sich das folgende gleichseitige Dreieck mit insgesamt 153 Punkten:

Ton Veerkamp¹⁵³⁰ beschränkt sich in seiner Auslegung der Verse 8 bis 11 auf wenige Sätze, in denen er das von Thyen beschriebene Szenario voraussetzt, dass Petrus bereits vor den anderen Schülern das Ufer erreicht hatte:

Die Schüler folgen und verrichten die schwere Arbeit, den Fang an die Küste zu bringen. Die Schüler kommen mit dem Fisch, Simon ist bereits an Land. Die Schüler gehen vom Boot herunter (*apebēsan*), Simon geht auf das Boot hinauf (*anebē*) und er schleppt das Netz, voll mit großen Fischen, 153 an der Zahl. Der Anführer der Fischer vollendet das schwere Werk.

Zur symbolischen Bedeutung der Anzahl der Fische schreibt Veerkamp:

1528 Thyen beruft sich auf John Adney Emerton, *The 153 Fishes in John 21,11*: JTS 9 (1958), 86-89.

1529 Thyen bezieht sich auf Mathias Rissi, *Voll großer Fische, hundertdreißig*: Joh 21,1-14, ThZ 35 (1979), 8ff.

1530 [Auch wir kommen mit dir, 21,1-14](#), Abs. 13-14 (Veerkamp 2021, 431-432; 2007, 130-131).

Die Zahl 153 ist bis heute ungeklärt. Johannes hat mit ihr sicher etwas deutlich machen wollen, aber er sagt uns nicht, was. Auch wir kapitulieren vor diesem Rätsel und sind in guter theologischer Gesellschaft.

Allerdings merkt Veerkamp am Rande an (Ann. 572), was Calvin,¹⁵³¹ „der Augustin verehrte, zu dessen Auslegung dieser Zahl“ schreibt:

„In der Zahl der Fische soll man keinen geheimnisvollen Sinn suchen. Augustin bringt sie zwar sehr scharfsinnig mit Gesetz und Evangelium in Verbindung [*ein* Gott, der zunächst in den *fünf* Büchern der Tora spricht, sich dann im Evangelium als *dreieiniger* Gott offenbart]; bei genauerem Nachdenken jedoch wird man finden, daß das eine kindische Spielerei ist“.

An dieser Stelle verweist nun auch Veerkamp auf eine symbolische Bedeutung dieses Netzes mit den vielen Fischen, das trotzdem nicht zerreißt:

Trotz der Menge hielt das Netz. Es ist wohl kaum einer überbordenden allegorischen Phantasie geschuldet, wenn wir dieses Netz als die große Versammlung (*ekklesia*) aller Messianisten deuten. Denn diese Erzählung hat zweifellos etwas mit der Vereinheitlichung der messianischen Bewegung unter Simon Petrus nach ihrer Zersplitterung in den Jahren seit der Katastrophe des jüdischen Krieges zu tun. Was hier geschieht, die Vereinheitlichung der Messianisten, ist kaum weniger ein Wunder als das, was bei der Ernährung der Fünftausend an der gleichen Stelle geschehen war. Aber vorerst haben wir es hier noch nicht mit Messianisten zu tun, sondern mit galiläischen Fischern.

Nach Veerkamp kann man also nicht von Anfang dieser Erzählung an davon ausgehen, dass sich hier Anhänger Jesu daran machen, der Aussendung ihres Herrn Folge zu leisten. Offenbar will die Erzählung gerade herausstellen, auf welche Weise aus der hinter verschlossenen Türen isolierten und zu ihrem alltäglichen Broterwerb zurückgekehrten Schar der Schüler eine messianische Gemeinde erst entsteht. Dabei mag Johannes durchaus absichtsvoll erzählen, dass am Kohlenfeuer Fisch auf wunderbare Weise bereits vorhanden ist und Jesus dennoch seine Schüler auffordert, Fische aus ihrem Fang herbeizubringen. In der Übernahme alltäglicher Verantwortung füreinander wird sich das Wunder ereignen, dass niemand hungern muss.

Johannes 21,12-13: Jesu Schüler erfahren Jesus als ihren Herrn, indem er sie zum Mahl einlädt und es mit ihnen feiert

21,12 Spricht Jesus zu ihnen:

Kommt und haltet das Mahl!

Niemand aber unter den Jüngern wagte, ihn zu fragen:

Wer bist du?

1531 Veerkamp zitiert Johannes Calvin, Auslegung des Johannesevangeliums [1553], übersetzt v. Martin Trebesius und Hand Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 488.

Denn sie wussten:
Es ist der Herr.

21,13 Da kommt Jesus und nimmt das Brot und gibt's ihnen,
desgleichen auch den Fisch.

[21. Februar 2023] In den Augen von Klaus Wengst (W580) ist nun „Simon Petrus wieder in die Szene gekommen“, und der Verfasser knüpft in Vers 12

an die Situation an, in der auf dem Kohlenfeuer Fisch und Brot schon vorgefunden wurden. Nun lädt Jesus zum Mahl ein; er ist der Gastgeber: „Kommt, haltet das Mahl!“ Bevor aber der Vollzug des Mahls erzählt wird, folgt eine Bemerkung über das Verhältnis der Schüler zu demjenigen, der sie hier einlädt. Hatte es vorher geheißen, dass sie „nicht wussten, dass es Jesus war“, so wird jetzt ein solches Wissen festgestellt, aber auf sehr verhaltene Weise: „Keiner aber von den Schülern wagte es, ihn auszufragen: ‚Wer bist du?‘ Sie wussten ja, dass es der Herr war.“ Warum sollten sie ihn nach seiner Identität fragen, wenn sie doch wissen, wer er ist?

Zum griechischen Wort *exetazein*, das gewöhnlich einfach mit „fragen“ übersetzt wird, lässt Wengst (Anm. 17) Bultmann¹⁵³² zu Wort kommen:

„Der Sinn der Frage ist, da sie ihn ja erkannt haben, offenbar der: ‚Bist Du es wirklich?‘ Es soll das eigentümliche Gefühl gezeichnet werden, das die Jünger angesichts des Auferstandenen befällt: er ist es, und er ist es doch nicht; es ist nicht der, den sie bis dahin gekannt hatten, und doch ist er es! Eine eigentümliche Scheidewand ist zwischen ihm und ihnen errichtet.“

Wengst selbst gibt daher *exetazein* mit „ausfragen“ wieder – im Sinne eines Versuches, wissen und beweisen zu wollen, statt sich einzulassen und zu vertrauen:

Es ist wohl von Bedeutung, dass das hier gebrauchte griechische Wort für „fragen“ eine größere Intensität zum Ausdruck bringt, weshalb ich es mit „ausfragen“ übersetzt habe. Wenn trotz Wissens „ausgefragt“, nachgeforscht werden soll, dann geht es darum, des Wissens auch ganz sicher zu sein. So gewinnt die Frage die Bedeutung: Bist du es auch wirklich? Wenn sie es aber nicht wagen, so zu fragen, gibt das dem Ausdruck, dass ein solches Nachforschen unangemessen wäre. Es würde die unverhoffte Gegenwart Jesu dingfest machen wollen. Aber der auferweckte und lebendige Herr lässt nicht über sich verfügen. Er stellt sich ein.

Die Art und Weise, wie sich Jesus nach Vers 13 in der Beziehung zu seinen Schülern einstellt, so dass sie ihn als lebendige Wirklichkeit erfahren können, beschreibt Wengst so:

1532 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 549.

Er tut es hier als Gastgeber. Er hat zum Mahl geladen und so handelt er nun auch: „Jesus kam, nahm das Brot und gab es ihnen und den Fisch ebenso.“ Mit diesen Formulierungen erinnert der Verfasser an die Speisungsgeschichte und die auf sie bezogene Rede Jesu in Kap. 6. Auch dort gab er Brot und Fisch – und darin doch auch mehr als Brot und Fisch, nämlich sich selbst als „das Brot des Lebens“. Zugleich erinnert der Verfasser die Leser- und Hörerschaft damit an die in ihren Mahlfeiern begangene Eucharistie, in der Jesus als der gegenwärtig anwesende Gastgeber geglaubt wird.

Hartwig Thyen (T786) weist zu Vers 12 zunächst darauf hin, was in ihm *nicht* gesagt wird:

Davon, daß diese Fische oder ein Teil davon nun noch gebraten worden wären, ist nicht die Rede. Jesus hat den Seinen unabhängig davon das Frühstück bereits bereitet und lädt nun mit den Worten: *deute aristēsate* {kommt, haltet das Mahl} dazu ein. Wenn die 153 großen Fische, wie wir überzeugt sind, die Fülle aller potentiellen Glaubenden symbolisieren, zu deren Sammlung Jesus seine Jünger ja gesandt hat, dann sind sie ja auch weniger ein *Nahrungsmittel* (*prosphagion*) als vielmehr das Symbol künftiger *Mahlteilnehmer*. Auf seine Weise sieht Johannes die Jünger also auch zu ‚Menschenfischern‘ bestellt. Er bedient sich dazu, wie die folgende Passage zeigen wird, aber lieber der in Kapitel 10 schon eingeführten und durch den Tod des guten Hirten für seine Schafe bereits bewährten Hirtenmetaphorik.

Den zweiten Teil von Vers 12 interpretiert Thyen nicht wie Wengst von der Unverfügbarkeit des hier begegnenden Auferstandenen her, sondern vor dem Hintergrund des Zweifels, der allen innewohnt, die auf Jesus vertrauen wollen:

Wenn der Erzähler der Einladung Jesu zum Mahl jetzt noch den sich scheinbar selbst erübrigenden Satz hinzufügt, daß es keiner der Jünger gewagt habe, Jesus mit der Frage: Wer bist du? zu bedrängen (*exetasai*), weil sie ja alle wußten, daß es der Herr war, so macht er damit deutlich, daß der Zweifel des Thomas kein spezielles Problem dieses Einen war, sondern daß er in ihnen und in uns allen wohnt und immer erneut der Überwindung bedarf.

Dieser Auslegung von Vers 12b entsprechend ist nach Thyen in Vers 13 nun die Rede von genau

dieser Überwindung durch den gegenwärtigen Herrn ...: „Und Jesus trat herzu und nahm das Brot und gab es ihnen und desgleichen auch von dem Fisch“. Ob man daraus freilich wie Rissi¹⁵³³ eine spezielle Art der Herrenmahlsfeier in einer *johanneischen Gemeinde* (!) erschließen darf, bei der nicht Brot und Wein, sondern Brot und Fisch gereicht wurden, und in deren Zentrum nicht der *Tod*

1533 Thyen bezieht sich auf Mathias Rissi, Voll großer Fische, hundertdreißig: Joh 21,1-14, ThZ 35 (1979), 73-89.

Jesu, sondern seine *Auferstehung* gestanden habe, darf man sicher bezweifeln. Denn einmal sind wir, wie ja schon öfter gesagt, hinsichtlich der Sonderexistenz jener ‚johanneischen Gemeinde‘ äußerst skeptisch, und zum andern spielen ja auch in Rissis Deutung der Zahl 17 gerade die Fische keine Rolle.

Ton Veerkamp¹⁵³⁴ beschäftigt sich in seiner Auslegung von Vers 12 mit der Bedeutung des seltenen Wortes *aristan* für „essen“. Zwar ist ihm bewusst (Anm. 573), dass, wie Barrett¹⁵³⁵ anmerkt, „das Verb im Spätgriechischen für das erste Mahl am Tag verwendet wird“, und dass auch ein „gängiges Wörterbuch (Gemoll) ... bei *aristan* ‚frühstücken‘“ angibt. Eine derart alltägliche Übersetzung passt aber nicht zu der Szenerie, die hier beschrieben wird:

Jetzt spricht Jesus die Einladung: „Kommt, esst.“ Das merkwürdige Verb *aristan* kommt bei Johannes zweimal (hier und in V.15) und bei Lukas einmal vor. In der Septuaginta begegnet das Wort viermal. In 1 Könige 13,7 steht es für *ssaʿad*, „befestigen, bestärken“, in Genesis 43,25 steht es für „Brot essen“. Der befremdende Ausdruck will andeuten, dass es hier um ein ganz besonderes Essen geht.

Noch ein weiteres selten vorkommendes Wort, das bereits in Vers 9 die Situation gekennzeichnet hat, *anthrakia* {Kohlenfeuer}, gibt dem gemeinsamen Essen mit Jesus sein besonderes Gepräge:

Der Messias steht am Kohlenfeuer. Ein Kohlenfeuer gibt es in den messianischen Schriften nur hier und im Vorhof des Gerichtshofes des Großpriesters, Johannes 18,18. Die beiden Feuer haben etwas miteinander zu tun. ...

Alle wissen vom Kohlenfeuer im Hof des Großpriesters. Damals war es unmöglich, sich zum verhafteten Jesus zu bekennen. Simon hat damals auf die Frage, ob er einer von denen war, die zu Jesus gehörten, geantwortet: „*Ouk eimi*, ich bin es nicht.“ Das war, wie wir sagten, politisch klug. Und dennoch hat dieses Kohlenfeuer Simon an seine Vergangenheit erinnert. Alles war wieder da, die Zeit mit dem Messias Jesus, die Unmöglichkeit, bei ihm zu bleiben und sich zu ihm und den eigenen messianischen Erwartungen zu bekennen.

Insofern spiegelt sich im Verzicht der Schüler auf Fragen an Jesus nach Veerkamp nicht einfach die angemessene Haltung gegenüber dem unverfügbaren Auferstandenen wider, wie Wengst meint. Er beschreibt die Situation stattdessen als „ungemütlich“, was er mit der verzweiferten Lage nach dem Jahr 70 in Verbindung bringt.

Die Schüler sind sich zwar dessen bewusst, dass es sich beim Fremden um den Herrn handelt. Sie wagen es nicht, genau nachzufragen: „Du, wer bist du ei-

1534 [Auch wir kommen mit dir, 21,1-14](#), Abs. 15-19 (Veerkamp 2021, 432-433; 2007, 131-132).

1535 Veerkamp zitiert Charles K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes [KEK], Göttingen 1990, 556.

gentlich?“ Das Wissen, dass es sich um Jesus handelt, hebt das Fremde an ihm nicht auf. ...

Das Schweigen der Schüler beim Essen redet laut: „Wir waren mit dir, wir haben dich verlassen, wir haben dich nicht mehr in Betracht gezogen, (*theōrein!*), wir sind eben zurück in einer trostlosen Gegenwart ohne eine Spur des Messias.“ Konnten sie jetzt fragen: „Bist du es wirklich? Schön! Nach allem, was in Jerusalem geschehen ist, im Jahr 30, im Jahr 70.“ Wenn einem so etwas durch den Kopf geht, ist man mit Stummheit geschlagen.

Indem Veerkamp diese Hintergründe berücksichtigt, kann er keinen Osterbericht der Evangelien einfach als Urkunde eines fröhlichen Glaubens an die Auferstehung Jesu betrachten, der den Tod überwunden hat, ohne zugleich daran zu denken, dass an Stelle der Überwindung der weltweiten Gewaltordnung diese vielmehr den Tempel Jerusalems für immer zerstört hat und scheinbar für alle Zeiten fest im Sattel sitzt:

Alle Auferstehungserzählungen zeugen von der Hoffnungslosigkeit dieser Menschen nach der Zerstörung Jerusalems. Paulus hatte es leichter, alles war noch möglich, aber jetzt? Jesus gibt als Gastherr das Brot aus, auch die Beilage. Das Essen mit Jesus ist etwas völlig anderes und neues geworden. Nein, es ist kein gewöhnliches Mahl, es ist ein messianisches Mahl, bei dem der Messias selber der Gastherr ist und die Gäste sich zögerlich darauf einlassen.

Wie sollte man sich auch anders als „zögerlich“ auf eine Mahlfeier einlassen, die letzten Endes nichts weniger ist als eine Vorwegnahme des ultimativen Befreiungsfestes Israels inmitten der Völker! Ton Veerkamp beschreibt dieses Passamahl, ohne es so zu nennen, indem er es in Verbindung bringt mit dem, was nach Johannes 6 schon einmal am See Tiberias geschehen ist:

Das Ganze scheint eine Aktualisierung von Johannes 6,5-24 zu sein. Zwischen der Erzählung der Ernährung Israels, 6,5ff., und der Erzählung über das messianische Mahl gibt es die Verbindung der strukturellen Transformation. Das Brot und die Beilage, die mit dem seltenen Wort *opsarion* angedeutet wird, das nur bei Johannes und nicht in der griechischen Fassung der Schrift vorkommt, verbinden beide Stellen Johannes 6 und Johannes 21. Damals gab es nur zwei Fische, „Was ist das schon für so viele“, fragt Andreas. Hier hätte Andreas, falls er zugegen gewesen wäre, keinen Anlass zu einer solchen Frage gehabt: Sieben Schüler, 153 Fische! Das ist der Kontrast zwischen beiden Erzählungen. Dort, in Johannes 6, trat der Überfluss erst im Nachhinein zutage (zwölf Körbe mit den Brocken der fünf Gerstenbrote), hier herrscht Überfluss von Anfang an. Dort, in 6,11, spricht Jesus das traditionelle Dankgebet der Juden: „Gesegnet seiest Du, unser Gott, König der Welt, der du das Brot aus der Erde hervorsprießen lässt.“ Hier teilt er ohne dieses Gebet aus, weil er selber vom Gott Israels zum „König der Welt“ und zum „Brot des Lebens“ gemacht worden ist.

Damit setzt Jesus aber nicht einen anderen Gott an die Stelle des Gottes Israels, vielmehr verkörpert er dessen befreienden NAMEN, indem im Vertrauen auf ihn in der Praxis seiner *agapē* die Welt von der Gewaltordnung, die auf ihr lastet, befreit werden und Israel inmitten der Völker in Frieden und Gerechtigkeit leben kann.

Johannes 21,14: Zum dritten Mal lässt sich Jesus von den Schülern öffentlich sehen

21,14 Das ist nun das dritte Mal,
dass sich Jesus den Jüngern offenbarte,
nachdem er von den Toten auferstanden war.

Nach Klaus Wengst (W581) dient Vers 14 dazu, die gerade erzählte „aspektreiche Geschichte“, die „durch die kurze Erwähnung des Schülers, den Jesus liebte, und durch die Herausstellung des Simon Petrus die folgende Szene vorbereitet hat, in den Zusammenhang mit Kap. 20“ einzuordnen: „Das war schon das dritte Mal, dass Jesus sich seinen Schülern zeigte, nachdem er von den Toten aufgeweckt worden war.“ Daraus ergeben sich für Wengst mehrere Schlussfolgerungen:

Wenn er diese Erscheinung Jesu vor den Schülern als dritte angibt, zählt er die vor Mirjam aus Magdala nicht mit. Das heißt aber nicht, dass er sie damit abwertet. Vor den Schülern erfolgten nur die beiden in 20,19-29 berichteten Erscheinungen. Das zeigt aber auch, dass bei dem Plural „Schüler“ auf der Erzählebene nicht an eine geschlechtlich gemischte Gruppe gedacht ist.

Auch Hartwig Thyen (786) setzt als selbstverständlich voraus, dass sich das Wort *triton* in Vers 14 auf die dritte Offenbarung Jesu als Auferstandener vor seinen Jüngern bezieht:

Dieses war bereits das dritte Mal, daß Jesus sich seinen Jüngern offenbarte, nachdem er auferstanden war von den Toten. Daß es zugleich das letzte Mal gewesen wäre ist nicht vorausgesetzt, geschweige denn gesagt. Vielmehr ist damit die lange, bis ans Ende der Weltzeit währende Geschichte seines Kommens zu den Seinen eröffnet. Jetzt ist die Zeit, da die Jünger im Licht seiner Auferstehung erst die ganze Wahrheit seines irdischen Weges begreifen (2,22). Und für alle Leser heißt das, daß sie von diesem Licht erleuchtet mit der erneuten Lektüre des Evangeliums beginnen sollten.

Ton Veerkamp¹⁵³⁶ akzentuiert seine Auslegung von Vers 14 etwas anders, indem er davon ausgeht, dass die Bezeichnung dieser dritten Offenbarung Jesu vor seinen Schülern die ersten beiden Begegnungen mit ihnen erst „zu öffentlichen Ereignissen“ macht:

„Es war das dritte Mal, dass Jesus sich von den Schülern öffentlich sehen ließ.“
Durch die Mahlzeit am Strand wussten die Schüler, dass Jesus der *Herr* ist.

1536 [Auch wir kommen mit dir, 21,1-14](#), Abs. 20 (Veerkamp 2021, 433; 2007, 132).

Jetzt wird dieses Bewusstsein eine Angelegenheit für die Öffentlichkeit. Und so werden die beiden Begegnungen zwischen den Schülern und Jesus im geschlossenen Raum ebenfalls zu öffentlichen Ereignissen. Das waren sie zunächst nicht. Sie hatten lediglich dazu geführt, dass die Schüler zu jenem *Beruf* zurückgehen mussten, aus dem sie der Nachfolgeruf Jesu (1,35-51) zu ihrer messianischen *Berufung* herausgerufen hatte. Das Geschehen im geschlossenen Raum war folgenlos geblieben. Erst durch die Einmischung des zunächst unerkannten Messias in ihren Beruf konnten sie zu ihrer Berufung zurückfinden. Sie haben ihre Isolierung nicht durchbrochen, sie wurde ihnen durch den Messias aufgebrochen. Wie das geschah, erzählt der nächste Abschnitt.

Ich selbst habe bereits in der [Einleitung zur Auslegung dieses Epilogs](#) meine Überzeugung dargelegt, dass Johannes oder der sich kongenial auf ihn beziehende Verfasser des Nachtragskapitels mit dem Wort *triton* den öffentlichen Auftritt Jesu vor seinen Schülern am See Tiberias bewusst in eine Reihe mit den Zeichen stellt, die beide in Kana stattfanden und einen erzählerischen Rahmen um den Anfangsteil des Evangeliums bildeten, in dem vom Anfang des öffentlichen Wirkens des Messias die Rede war. An dieses öffentliche Wirken kann nach der Zeit der Verborgenheit des Messias und im Zuge seines Aufsteigens zum VATER hier nun wieder angeknüpft werden.

Johannes 21,15-17: Jesus fragt Simon Petrus nach seiner Solidarität bzw. Freundschaft mit ihm und macht ihn zum Hirten der messianischen Gemeinde

- 21,15 Da sie nun das Mahl gehalten hatten,
spricht Jesus zu Simon Petrus:
Simon, Sohn des Johannes,
liebst du mich mehr, als mich diese lieb haben?
Er spricht zu ihm:
Ja, Herr, du weißt, dass ich dich lieb habe.
Spricht Jesus zu ihm:
Weide meine Lämmer!
- 21,16 Spricht er zum zweiten Mal zu ihm:
Simon, Sohn des Johannes, hast du mich lieb?
Er spricht zu ihm:
Ja, Herr, du weißt, dass ich dich lieb habe.
Spricht Jesus zu ihm:
Weide meine Schafe!
- 21,17 Spricht er zum dritten Mal zu ihm:
Simon, Sohn des Johannes, hast du mich lieb?
Petrus wurde traurig,
weil er zum dritten Mal zu ihm sagte:
Hast du mich lieb?,

und sprach zu ihm:
Herr, du weißt alle Dinge,
du weißt, dass ich dich lieb habe.
Spricht Jesus zu ihm:
Weide meine Schafe!

[22. Februar 2023] Klaus Wengst (W582) hebt zu Vers 15 hervor, dass der Verfasser über „die abschließende Bemerkung der ersten Szene hinweg“ nicht nur „an die vorher beschriebene Mahlszene“ erinnert, sondern auch an die erste Begegnung Jesu mit Petrus im Evangelium:

„Nachdem sie nun das Mahl gehalten hatten, sagte Jesus zu Simon Petrus.“ Die Bedeutung der jetzt geschilderten Situation wird schon durch die Anrede hervorgehoben, mit der Jesus diesen Schüler bedenkt: „Simon, Sohn des Johannes.“ So hatte er ihn bei ihrer ersten im Evangelium erzählten Begegnung angeredet, als ihn sein Bruder Andreas heranzuführte: „Du bist Simon, der Sohn des Johannes“ (1,42). Damit war die Benennung mit „Kephas“ verbunden, aber bezeichnenderweise nicht ekklesiologisch {im Blick auf die Gemeinde} ausgewertet worden. Was dort nicht erfolgte, wird hier – mit Hilfe eines anderen Bildes – geschehen.

Petrus wird also zwar nicht wie bei Matthäus als der Fels beschrieben, auf den Jesus seine Gemeinde aufbaut, sondern mit dem Hirtenamt betraut werden, doch

zuvor muss sich Simon Petrus noch eine Frage gefallen lassen: „Liebst du mich mehr als diese?“ Auffällig ist die vergleichende Fragestellung, ob er Jesus mehr liebe, als die anderen Schüler es tun, die hier zum letzten Mal im Blick sind. Sie könnte dadurch veranlasst sein, dass nach Mt 26,33 (vgl. Mk 14,29) Petrus selbst, bevor ihm Jesus die Verleugnung ankündigte, sich von den anderen abgesetzt hatte: „Wenn alle von dir abfallen sollten, ich jedenfalls werde nie und nimmer abfallen.“

In die gleiche Richtung ging auch die Aussage des Petrus (Anm. 18) in Johannes 13,37: „Mein Leben will ich für dich einsetzen.“

Daraufhin würde er jetzt angesprochen, sodass hier schon der Bezug auf die Verleugnung deutlich wäre. Die Antwort Simons lässt den Vergleich weg; er hat die Anspielung verstanden und betont lediglich seine Liebe zu Jesus als dessen Wissen: „Ja, Herr, du weißt, dass ich dich liebe.“ Jesus beantwortet diese Aussage seinerseits mit einem Auftrag: „Weide meine Schafe!“ Was in der Benennung des Simon als „Fels“ enthalten ist und was in Mt 16,18 ausgeführt, aber von Johannes in 1,42 vermieden wird, das findet sich hier nun im Bild vom Hirten. Wenn Simon Petrus Jesu Schafe weiden soll, heißt das, dass dieser eine Schüler damit beauftragt wird, seine gesamte Gemeinde zu leiten.

Neu (Anm. 19) ist dieses „Hirtenbild“ nicht; es findet sich auf

das Volk Israel bezogen... schon in der jüdischen Bibel: „*Du führtest wie Schafe Dein Volk durch die Hand Moses und Aarons*“ (Ps 77,21). „*Da erwählte er David, seinen Knecht, und nahm ihn von den Schafhürden weg; von den Mütterschafen weg ließ er ihn kommen, Jakob zu weiden, sein Volk, und Israel, sein Erbe. Da weidete er sie mit lauterem Herzen und leitete sie mit geschickten Händen*“ (Ps 78,70-72). Beide Stellen sind aufgenommen in der Auslegung von Ex 3,1 in ShemR 2,3:¹⁵³⁷ „Der Heilige, gesegnet er, sprach zu ihm (David): ‚Du bist treu erfunden worden über die Schafe (im wörtlichen Sinn): komm und hüte meine Schafe (= Israel)!‘“ Das wird mit Ps 78,71 begründet. Im Blick auf das entsprechende Handeln des Mose heißt es anschließend: „Da nahm ihn der Heilige, gesegnet er, dass er Israel hüte.“ Das wird mit Ps 77,21 begründet.

Nach Wengst (W582f.) ist die Beauftragung des Petrus mit der Gemeindeleitung eine für das Johannesevangelium erstaunliche Hervorhebung. Von der Darstellung dieses Schülers in Kap. 1-20 her, wo er immer wieder in die Gemeinschaft der Schüler eingeordnet und dem Schüler, den Jesus liebte, nachgeordnet und gerade nicht herausgehoben wurde, ist sie nicht zu erwarten. Sie ist auch nicht zu erwarten von Kap. 10 her, wo Jesus selbst als Hirte seiner Schafe dargestellt ist. In den Abschiedsreden hatte er für die Zeit nach seinem Tod die Geisteskraft als Beistand angekündigt, die ihn wiederholt im Zeugnis seiner Schüler. Dass sich diese Geisteskraft sozusagen in einer Person in solcher Weise konzentriert, dass ihr allein Leitungsfunktion zukomme und sie so Stellvertreter Jesu werde, ist durch nichts vorbereitet.

Darin sieht Wengst (W583) „die in V. 24f. gemachte Selbstaussage des Textes“ bestätigt, „dass der Nachtrag von anderer Hand geschrieben ist als die Kapitel 1 bis 20.“ Er fragt sich jedoch, „warum ... hier von Simon Petrus in dieser anderen Weise geredet“ wird. Warum wird eine Tradition, derzufolge „das Hirtenbild die Ausbildung des gemeindeleitenden Amtes widerspiegelt“ wie in „Eph 4,11; Apg 20,28; 1Petr 5,1-4“, die jedoch „der johanneischen fremd ist..., hier aufgenommen und so pointiert herausgestellt?“ Darauf will Wengst erst später eingehen,

wenn nach der Besprechung dieser zweiten Szene abschließend nach der Funktion der hier vorgenommenen Gegenüberstellung von Simon Petrus und dem Schüler, den Jesus liebte, gefragt wird.

In Vers 16 wiederholt sich der „gerade erzählte Ablauf“, nur dass nach „der ersten Antwort ... jetzt in der Frage der vergleichende Blick auf die anderen Schüler entfal-

1537 Wengst zitiert Shemot Rabba 2,3: Midrash Shemot Rabbah (I-XIV). *midrasch schemot rabbah (paraschot 1-14)*, hg. v. A. Shinan, Jerusalem u. Tel Aviv 1984, 107, und fügt hinzu: Auf diese Stelle verweist P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, 587.

len“ kann. Am Ende steht Jesu Auftrag an Petrus: „Hüte meine Herde!“ Nur am Rande geht Wengst (Anm. 21) auf die Verwendung unterschiedlicher Vokabeln im griechischen Text ein:

In den Verben variiert der griechische Text zwischen *bóskhein* („weiden“: V. 15.17) und *poímaínein* („hüten“: V. 16). Philon unterscheidet zwischen beiden Verben so, dass er mit dem ersten die Gabe von Nahrung, mit dem zweiten Herrschafts- und Leitungsmacht verbindet (Det 25). In Joh 21,15-17 liegt wohl nur eine stilistische Variation vor. Denn auch das Objekt ist mit zwei Synonymen ausgedrückt und Verb und Objekt werden in jeder möglichen Kombination miteinander verbunden. *arníon* kann außer „Schaf“ auch „Lamm“ und „Widder“ bedeuten. Aber dass ein Hirte nur zum Hüten von Lämmern oder Widdern aufgefordert würde, ist nicht gerade wahrscheinlich. *próbata* bezeichnet allgemein „Kleinvieh“ (Schafe und Ziegen). Aber „Hüte mein Kleinvieh!“ oder „Hüte meine Ziegen!“ sind keine möglichen deutschen Übersetzungen, da es ja hier um das Mitschwingen der metaphorischen Dimension geht. Um variieren zu können, habe ich deshalb hilfsweise mit „Herde“ übersetzt.

In Vers 17 wird dann (W583) „[d]erselbe Ablauf ... noch ein drittes Mal geboten. Noch einmal fragt Jesus: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?“ Und wieder verweist Wengst nur in einer Anmerkung (22) darauf, dass auch „bei dem hier durchgängig mit ‚lieben‘ wiedergegebenen Wort ... der griechische Text“ variiert:

In den ersten beiden Fragen Jesu bietet er *agapán*, in den Antworten Simons *phileín*. Die Synonymität beider zeigt sich daran, dass in der dritten Frage Jesu auch *phileín* steht. Beide Verben werden auch im übrigen Johannesevangelium synonym gebraucht.

Nach der zum dritten Mal gestellten Frage Jesu (W583f.)

unterbricht eine Bemerkung über das Empfinden des Schülers die Gleichförmigkeit der Struktur: „Petrus wurde traurig, weil er zum dritten Mal zu ihm sprach: ‚Liebst du mich?‘“ Spätestens hier muss sich die Leser- und Hörerschaft an dessen dreimalige Verleugnung erinnern lassen, auf die ja schon das „Kohlenfeuer“ in V. 9 zurückgewiesen hat. Der dreimaligen Verleugnung entspricht die dreimalige Beteuerung der Liebe, die nun beim dritten Mal variiert wird: „Herr, du weißt alles; du weißt doch auch, dass ich dich liebe.“ Und noch einmal gibt Jesus den Auftrag: „Weide meine Herde!“

In diesem Zusammenhang wehrt Wengst die Argumentation ab (Anm. 23), dass „Joh 1-20 nicht als eine abgeschlossene Einheit gelten könne, weil dann die Rehabilitation des Petrus noch ausstünde“, da auch „die synoptischen Evangelien nichts“ von „einer Rehabilitation des Petrus erzählen“. „Dessen dort berichtete Reue (Mk 14,72; Mt 26,75; Lk 22,62) ist keine Entsprechung zu Joh 21,15-17.“

Nach Hartwig Thyen (T787) ist das Gespräch Jesu mit Petrus vor dem Hintergrund eines Prätextes im Lukasevangelium auszulegen:

Es sieht so aus, als wolle Johannes hier erzählen, was bei Lukas als die Zukunft des Petrus nur angekündigt wird. In Lk 22,31-34 heißt es nämlich: „Simon, Simon, siehe, der Satan hat sich euch ausgebeten, daß er euch siebe wie den Weizen. Ich aber habe für dich darum gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dereinst umkehrst, dann sollst du deine Brüder stärken. Der aber entgegnete ihm: Herr, als dein Gefährte bin ich bereit auch in die Gefangenschaft, ja selbst in den Tod zu gehen. Doch Jesus sagte: Ich sage dir, Petrus, kein Hahn wird heute krähen, ehe du nicht drei Mal geaugnet hast, mich zu kennen“. Von diesem ‚Dermaleinst‘ der Umkehr, oder vielleicht besser: der ‚Umkehrung‘ des Petrus durch seinen auferstandenen Herrn, erzählt uns Johannes hier. Begonnen hatte bei Petrus diese Umkehr, als er im Boot seine Nacktheit wahrnahm und sich schämte, wie einst Adam; als er sein Obergewand anlegte und sich über das Wasser hinweg auf den Weg zu seinem Herrn machte und dann mit ihm das Mahl teilen durfte. Doch Krisis und Klimax {Entscheidung und Höhepunkt} seiner Umkehr stehen ihm in dem intimen Vier-Augen-Gespräch mit Jesus nach der gemeinsamen Frühmahlzeit noch bevor.

In seiner Besprechung der ersten Frage Jesu an Petrus in Vers 15: „Simon, des Johannes (Sohn), hast du mich *lieber* als diese (anderen)?“ ergänzt Thyen, dass er „in dieser Passage ein intertextuelles Spiel mit Mt 16,13ff“ sieht:

Als Jesus diesen Jünger zum ersten Mal erblickt hatte, das hatte er zu ihm gesagt: „Du bist Simon, *der Sohn des Johannes*, fortan sollst du Kephas heißen!“ Der Erzähler fügte dem sogleich hinzu, daß Kephas auf griechisch der Felsen, *Petrus*, heißt (1,42). ... Als Antwort auf des Petrus Bekenntnis in Caesarea-Philippi hatte Jesus ihn dort mit den folgenden Worten seliggepriesen: „Selig bist du, Simon, *Sohn des Jona* ...“. Anders als Matthäus, der Jesus den Andreasbruder mit Simon *Bariōna* anreden läßt, also mit der griechischen Transskription von dessen aramäischem Vaternamen: *Sohn des Jona*, läßt unser Evangelist ihn Jesus als den *Sohn des Johannes* (1,42) oder wie hier verkürzt als *den des Johannes* anreden. Daß er damit den weithin unbekannten Namen *Jona* durch den (zumal ja ihm!) geläufigeren Namen *Johannes* ersetzt, läßt sich wohl nur mit seiner dichterischen Freiheit begründen. Denn daß ihm für die Genealogie des Petrus eine andere oder gar bessere Quelle als Matthäus vorgelegen hätte, darf man bei dieser geringen Variation des Vaternamens eines Mannes, von dessen Abstammung wir ohnehin nichts Verbürgtes wissen, schwerlich postulieren.

Die „Frage Jesu, ob Petrus ihn *mehr liebe* als die anderen“, soll nach Thyen gewiss die Erinnerung des Gefragten wachrufen und an sein Gewissen rühren. Denn natürlich wollte Petrus das gerne (und wer wollte das nicht?): Sich in seiner

Liebe zu seinem Herrn von niemandem übertreffen lassen. In diesem Sinne hatte er Jesus beim letzten Abendmahl gefragt: „Herr, warum sollte ich dir denn jetzt nicht nachfolgen können?“, um ihm im gleichen Atemzug dann zu versichern: „Ich will sogar mein Leben für dich einsetzen!“ (13,37; vgl. Mk 14,29 / Mt 26,33). Aber als dann im Hof des Hannas-Palastes der Hahn krächte, war alles ganz anders verlaufen. Obwohl er inzwischen gehört hatte, daß niemand *größere Liebe* habe als der, der sein Leben für seine Freunde hingebe (15,13), fürchtete er seinen eigenen Tod mehr als den seines Herrn und verleugnete ihn gleich dreifach (18,15ff).

Diese Tat des Petrus bezeichnet Thyen (T788) als „Verrat“, der „jetzt bereinigt werden“ muss. Hier führt Jesus

mit Petrus auch allen folgenden Lesern des Evangeliums authentisch vor, was es mit dem Amt der Schlüssel (Mt 16,19) auf sich hat, und wie die ja nicht allein dem Petrus, sondern *allen* Jüngern verliehene Vollmacht, Sünden zu vergeben oder aber den Sünder bei ihnen zu behaften (20,23; vgl. Mt 18,18), wahrgenommen sein will. Damit die Liebe die Menge der Sünden zudecken kann (1Pt 4,8), müssen die aber erst erinnert und aufgedeckt werden.

Im Zusammenhang mit dem hier konkret durchgeführten „Verfahren“, das Steiger¹⁵³⁸ [53ff.] „den ‚Rückweg‘“ nennt, stellt Thyen die Frage, ob man wie Steiger [55f.] „bei dem dreifachen Hirtenauftrag zwischen den *arnia* als den schwachen und hilflosen Lämmern, die Petrus durchaus *mehr lieben* darf, und den erwachsenen *probata* unterscheiden soll“.

Fragen kann man auch, ob das Wechselspiel von *agapan* und *philein* semantische Nuancen im Auge hat, oder ob unser Erzähler hier, wie auch sonst oft, lediglich mit Synonyma spielt. So oder so zeigt jedenfalls der wechselnde Gebrauch von *agapan* und *philein*, daß hier himmlische und irdische Liebe nicht voneinander getrennt werden können. Hier gilt vielmehr: Wer behauptet, er liebe Gott, seinen Bruder aber haßt, der ist ein Lügner (1Joh 4,20...).

Wenn Thyen damit andeuten will, dass *agapan* mehr eine „himmlische“, *philein* dagegen eine „irdische Liebe“ bezeichnen soll, dieser Unterschied andererseits aber gar keine Rolle spielt, bleiben in dieser Hinsicht mehr Fragen offen als geklärt.

Zum „dreifachen Hirtenauftrag Jesu an Petrus“ betont Thyen weiter, dass es dabei weder um einen Primat des Petrus noch um die Installation eines besonderen ‚Petrusamtes‘ [geht], sondern um die Suche des ‚guten Hirten‘ nach seinem ‚verlorenen Schaf‘, um Jesu liebevolle Kur an seinem Verleugner, um dessen Rehabilitation und Bevollmächtigung zu wahrer ‚Nachfolge‘ an den Ort, wohin

1538 Thyen bezieht sich auf Lothar Steiger, *Er geht mit uns*, Freiburg 1990. Auf Zitate aus diesem Buch verweise ich in diesem Abschnitt mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

sein Herr ihm vorausgegangen ist. Die Wiederaufnahme des Namens *Simon, (Sohn) des Johannes*, aus 1,42 zeigt zudem, daß dieser Simon nach seinem tiefen Fall hier wieder erhöht und wieder geboren werden soll als Petrus, der Felsenmann.

Unter Bezug auf Lévinas¹⁵³⁹ fügt Thyen hinzu, dass es zum Heilwerden des Petrus auch gehört,

daß er hier lernen muß, allein auf seinen eigenen ihm bestimmten Weg zu sehen und darüber das dem Eigenen niemals assimilierbare Anderssein des Anderen zu respektieren (V. 22). Denn *Hirte* und damit in der ursprünglichen Bestimmung des Menschen als ‚Hüter seines Bruders‘ (Gen 4,9) ist allein, „wer als Leibbürge für ihn eintritt. Hierin besteht die Unmittelbarkeit. Die Verantwortlichkeit rührt nicht von der Brüderlichkeit her, sondern die Brüderlichkeit ist der Name für die Verantwortlichkeit für den Anderen, die jenseits meiner Freiheit liegt“.

Energisch wendet sich Thyen „angesichts unserer Szene“ dagegen,

das *literarische* Gegenüber von Petrus und dem geliebten Jünger ... als Spiegel einer extratextualen Auseinandersetzung zwischen einer *johanneischen Kirche* und dem Petrinismus oder gar der *Großkirche* aus[zu]schlachten, wie das vielfach geschieht. Die sogenannte *johanneische Gemeinde*, die vom Rest des übrigen Urchristentums isoliert als Sekte existiert haben soll, erscheint uns ebenso als ein Phantasma der modernen Kritik, wie die Rede von der *Großkirche* im Blick auf unser Evangelium und seine Zeit ein grober Anachronismus ist.

Auch findet Thyen (T589) „in unserem Evangelium ... nicht die geringste Spur irgendeines ‚Antipetrinismus‘, wie das neuerdings vielfach behauptet wird.“¹⁵⁴⁰ Stattdessen ist ihm zufolge

im Anschluß an das Petrusbekenntnis (Joh 6,68) die synoptische Schelte des Petrus als Satan kaum zufällig ausgelassen und auf Judas übertragen (6,70f). Denn nicht ein vorsätzlich geschwächter, sondern nur ein starker Petrus, der in den Fußstapfen seines Herrn als ein guter Hirte für dessen Schafe sterben wird, kann der Autorisierung des anonymen Jüngers und seines Werkes erfolgreich dienen. Das hatte schon Overbeck¹⁵⁴¹ sehr klar gesehen: „Ganz im Gegenteil ist die Höhe des Petrus der Fußsockel für die des Johannes“. Nirgendwo geht es um einen *Rangstreit* zwischen Petrus und dem geliebten Jün-

1539 Thyen zitiert Emmanuel Lévinas, *Gott und die Philosophie*. In: B. Kasper (Hg.), *Gott nennen – Phänomenologische Zugänge*, München 1981, 112f.

1540 Dazu verweist Thyen beispielhaft auf Graydon F. Snyder, *John 13,16 and the Anti-Petrinism of the Johannine Tradition*, BR 16 (1971), 5-15.

1541 Thyen zitiert Franz Overbeck, *Das Johannesevangelium* (hg. von C. A. Bernoulli), Tübingen 1911, 458, und verweist außerdem auf 456ff.

ger oder um die ‚Ablösung‘ des Einen durch den Anderen, sondern stets um deren jeweils besondere Bestimmung. In hierarchischen Kategorien ist unser Evangelium der Brüderlichkeit nicht zu begreifen.

Zurück zu Thyens Auslegung von Vers 15:

Auf Jesu komparative Frage, ob er ihn *lieber* habe als die anderen Jünger, geht Petrus gar nicht ein. Er ist wohl schon unterwegs ‚älter‘ zu werden und zu begreifen, daß sein kindisches Mehr-Lieben-Wollen im Grunde ein Weniger war, und daß es nicht einfach ist liebzuhaben, weil einer immer lieber haben will [Steiger 55]. So antwortet er denn auch: Ja Herr, du weißt doch genau, daß ich dich liebhab.

Auf Vers 16 geht Thyen mit einer Wiedergabe seines Inhalts ein, indem er auf einzelne Unterschiede zu Vers 15 hinweist:

Doch wieder, und nun schon zum zweiten Male (*palin deuteron*), fragt Jesus ihn – nun ohne jenen peinlichen und durch die Antwort des Gefragten ja obsolet gewordenen Komparativ *lieber* (als die anderen Jünger) -: Simon Johannessohn, hast du mich lieb? (*agapas me*). Und wieder antwortet der mit den gleichen Worten: Ja, Herr, du weißt doch, daß ich dich liebe (*hoti philō se*). Beim Abschied hatte Jesus seinen Jüngern versichert, daß sie seine Freunde (*philoī*) seien, *wenn sie täten*, was er ihnen geboten habe (15,14). Petrus weiß natürlich, daß er diese Bedingung nicht erfüllt hat, dennoch möchte er Jesu Freund bleiben und erklärt ihm seine Liebe.

Da jedoch „der ‚Rückweg‘ (Steiger) ... noch nicht zuende gegangen“ ist, muss Petrus sich in Vers 17 noch ein drittes Mal (T789f.)

fragen lassen: Simon, Johannessohn, hast du mich lieb (anstelle von *agapas me* sagt jetzt auch Jesus: *phileis me*). Dazu merkt der Erzähler ausdrücklich und unter Wiederholung dieses *to triton* an: „Da wurde Petrus traurig (*elypēthē*), weil er ihn *zum dritten Mal* gefragt hatte: Liebst du mich?“ Diese Anmerkung signalisiert, daß Petrus traurig wurde, weil ihn dieses ‚dritte Mal‘ an seine Tränen beim Hahnenschrei im Palasthof des Hohenpriesters erinnern mußte: „Und er ging hinaus und weinte bitterlich“ (*eklausen pikrōs*: Mt 26,75). Wieder setzt der Erzähler dabei voraus, daß seine Zuhörer/Leser diesen Prätext kennen.

Die Antwort des Petrus legt Thyen (T790) vor dem Hintergrund des Petrusbekenntnisses von Johannes 6,68-69 aus:

In seiner so wieder heraufbeschworenen Traurigkeit antwortet Petrus auf diese dritte Frage nach seiner Liebe nicht mehr allein: Herr, du weißt doch, daß ich dich liebe, sondern zunächst: Herr, du weißt doch alles! Das emphatische *panta sy oidas* {du weißt alles} bringt zum Ausdruck, daß Petrus sich trotz seines Versagens in dem Wissen seines Herrn um seine Liebe zu ihm geborgen

weiß. Erst danach fährt er sinngemäß fort: Darum mußt du ja auch um meine Liebe zu dir wissen ... Es scheint so, als habe Petrus mit dieser Erkenntnis des Allwissens Jesu endlich sein vormaliges Bekenntnis am See wieder eingeholt, als er stellvertretend für seine Mitjünger bekannt hatte: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist!“

Ton Veerkamp¹⁵⁴² hält im Gegensatz zu Wengst und Thyen das Problem für sehr viel wesentlicher, dass im „Fragegespräch zwischen Jesus und Simon Petrus ... für zwei Vorgänge jeweils zwei Synonyme“ verwendet werden. Daher stelle ich seiner Auslegung zunächst seine Übersetzung voran:

21,15 Als sie nun gegessen hatten,

sagt Jesus zu Simon Petrus:

„Simon, Sohn des Johannes,

bist du mir solidarisch verbunden, mehr als die anderen?“

Er sagt zu ihm:

„Ja, HERR,

du weißt, dass ich dir in Freundschaft verbunden bin.“

Er sagt zu ihm:

„Hüte meine Lämmer!“

21,16 Sagt er wieder zu ihm, zum zweiten Mal:

„Simon, Sohn des Johannes, bist du mir solidarisch verbunden?“

Er sagt zu ihm:

„Ja, HERR,

du weißt, daß ich dir in Freundschaft verbunden bin.“

Er sagt zu ihm:

„Sei Hirte meiner Schafe!“

21,17 Er sagt zu ihm, zum dritten Mal:

„Simon, Sohn des Johannes, bist du mir wie einem Freund verbunden?“

Es schmerzte Petrus, dass er ihm zum dritten Mal gesagt hatte:

„Bist du mir in Freundschaft verbunden?“

Er sagte zu ihm:

„HERR, alles weißt du.

Du erkennst doch, dass ich dir in Freundschaft verbunden bin!“

Er sagt zu ihm:

„Hüte meine Schafe!

In seiner Johannes-Auslegung von 2007 schreibt Veerkamp zu einem ersten Paar meist als gleichbedeutend angesehener Verben recht knapp:

1542 [Der Hirte, 21,15-19a](#), Abs. 1-15 (Veerkamp 2021, 433-436; 2015, 153.155 und 2007, 132-134), [Anm. 575 zur Übersetzung von Johannes 21,15](#) und [Anm. 576 zur Übersetzung von Johannes 21,16](#) (Veerkamp 2021, 433-434; 2015, 152.154).

Für das, was unsere Übersetzungen „lieben“ nennen, hat Johannes *agapan* und *philein*. Ersteres haben wir mit „solidarisch (verbunden) sein mit“ und das zweite mit „befreundet sein mit“ übersetzt. Das zweite Verb hat einen stärkeren emotionalen Wert als das erste.

In seiner [Anm. 575 zur Übersetzung von Johannes 21,15](#) äußert sich Veerkamp sehr viel präziser zum Unterschied zweier hier angesprochener Gestalten von „Liebe“:

Jesus fragt nach der *agapē* des Simon, dieser antwortet mit *philō*, „ich bin dir in Freundschaft verbunden“. *Agapan* zielt auf eine Verbundenheit mit einer Person der gemeinsamen Sache wegen, daher „Solidarität“; *philein* dagegen zielt auf eine Beziehung von Person zu Person. Jesus erteilt Simon einen sachlichen Auftrag, er solle „Hirt werden“, also eine politische Leitungsfunktion übernehmen; was das beinhaltet, wissen wir aus dem Kapitel 10,1ff. Zweimal fragt Jesus nach Solidarität, zweimal wird die Frage missverstanden, wohl aufgrund der dreifachen Verleugnung. Das dritte Mal nimmt Jesus das Persönliche auf, um es in die sachliche Sphäre des Auftrags umzusetzen. Es geht hier nicht um Stilfragen, weil es in diesen Texten nicht um „lebhaften“ Stil, sondern um genaues Zuhören geht. Jede Beziehung zum Messias ist an der Erfüllung des messianischen Auftrages zu messen. Mit irgendeiner „Liebe zu Jesus“ wäre der Sache nicht gedient. Deswegen übersetzen wir, die Unterschiede berücksichtigend, betont spröde.

Außerdem geht Veerkamp ausführlich auf zwei weitere Wortpaare mit jeweils recht ähnlicher Bedeutung ein:

Das zweite Paar Synonyme lautet *boskein* und *poimainein*. Beide Verben bedeuten „das *menschliche* Führen einer Herde von Tieren“. Bei den Synoptikern kommt *boskein* nur als „Schweine *hüten*“ vor, Markus 5,11.14 par. und Lukas 15,15. *Poimainein* kommt in den messianischen Schriften elfmal vor. Nur in zwei Fällen hat das Wort eine viehwirtschaftliche Bedeutung, Lukas 17,7 und 1 Korinther 9,7. Sonst hat es eine politische Bedeutung; es bedeutet das Führen eines Volkes, der Gemeinde Gottes, der Völker (im Buch der Offenbarung immer).

Schließlich gibt es zwei verschiedene Bezeichnungen für die Tiere der Herde, *arnia* (Lämmer) und *probata* (Schafe). Der Plural *arnia* gibt es in den messianischen Schriften nur einmal, in Johannes 21,15. Den Singular *arnion* gibt es nur im Buch der Offenbarung, dort aber gleich 28mal. Es ist das Hauptwort dieses Buches: das geschlachtete Lamm ist der siegreiche Messias. Die Schafe (*probata*) sind, wie wir aus dem Gleichnis vom Guten Hirten wissen, die Mitglieder des Volkes Israel. In der Septuaginta kommen *arnia* und *probata* sozusagen in einem Atemzug vor: „Als Israel aus Ägypten zog ..., hüpfen die Berge wie Widder, die Hügel wie die Jungen der Schafe (*arnia probatōn*)“, Psalm 114,4.6 (LXX Psalm 113).

Zur genaueren Analyse der Verse 21,15-18 sei ihre Struktur noch einmal so zusammengestellt, „dass Frage, Antwort, Auftrag und Herde jeweils in unterschiedlichen Farben voneinander unterschieden werden“:

1) Bist du mit mir solidarisch mehr als die anderen?

Ich bin dein Freund.

Hüte

die Lämmer.

2) Bist du mit mir solidarisch?

Ich bin dein Freund.

Sei Hirte

der Schafe.

3) Bist du mein Freund?

Ich bin dein Freund.

Hüte

die Schafe.

Veerkamp schlägt vor, „das Rätsel von hinten“ aufzurollen, also von der Frage her, wer mit den Lämmern und den Schafen gemeint sein könnte. Er bezieht die Lämmer auf die neu zur größeren von Petrus geleiteten und repräsentierten messianischen Bewegung hinzukommende johanneische Gruppierung und setzt den Unterschied von Lämmern und Schafen zusätzlich in Beziehung zu den anderen unterschiedlich verwendeten Worten:

Die Lämmer (*arnia*) sind die jungen Schafe (*probata*). Es geht also um das Verhältnis zwischen den jungen Tieren der Herde und den alten. Simon Petrus muss beide Gruppen hüten und führen. „Hüten“ und „Hirte sein“ sind zwei verschiedene Sachen, „Lämmer“ und „Schafe“ zwei verschiedenartige Herdetiere. Da es sich in unserem Fragment um das Zusammenführen der Gruppe um Johannes mit der messianischen Bewegung unter Simon Petrus handelt, muss die jeweils zweifache Andeutung der Führungsaktivität mit dem Zusammenbringen zweier verschiedener Gruppierungen zu tun haben.

Die Eignung zum Führungsamt wird mit einem sehr bestimmten Verhältnis zum Messias Jesus verbunden, solidarisch *und* freundschaftlich verbunden sein mit dem Messias, und zwar – in der ersten Frage – „mehr als die anderen“. Simon beantwortet die Frage, indem er das „solidarisch sein“ durch das emotional stärkere „befreundet sein“ ersetzt. Damit reagiert er auf das „mehr als die anderen“. Zum Amt der Führung qualifiziert nur das Mehr an Solidarität mit dem Messias. Der Auftrag lautet dann: „Hüte meine Lämmer“, halte die Gruppe mit den neu hinzugekommenen Messianisten zusammen. Es geht um das Verhältnis Simons zu Jesus. Die Haltung der Schüler Jesu gegenüber muss eine solidarische sein, sie müssen sich eins mit der Lebensaufgabe des

Messias wissen. Der aber, dem das Führungsamt übertragen wird, muss sich mehr als die anderen eins mit dem Messias wissen.

Jesus wiederholt die Frage, diesmal ohne den Zusatz: „mehr als die anderen?“ Simon wiederholt seine Antwort. Diesmal wird ihm das Hirtenamt aufgetragen. Aus Johannes 10 wissen wir, was „Hirte sein“ bedeutet. Er muss die Herde nicht nur zusammenhalten (hüten), sondern als Hirte vorangehen, die Richtung weisen, sich „mit seiner Seele“ (*psychēn*) für die Schafe einsetzen, wie der Messias (10,11). Simon Petrus hatte am Abend der Fußwaschung gesagt: „Meine Seele werde ich für dich einsetzen“ (13,37). Damals stand das nicht zur Debatte. Zunächst muss Simon den Messias verleugnen, *muss*, sagen wir, weil ihm im Vorhof des Großpriesters keine andere Wahl bleibt. Diesmal muss er der Hirte sein, und das heißt: seine Seele einsetzen.

In seiner [Anm. 576 zur Übersetzung von Johannes 21,16](#) ergänzt Veerkamp seine Ausführungen zum Wort *poimainein*, das in Vers 16 im Unterschied zum Verb *boskein* in den Versen 15 und 17 verwendet wird:

beide stehen für die Wurzel *raʿa*. Johannes hat einen Grund, hier zu variieren. *Boskein* zielt auf den Inhalt des Auftrags, „hüten, weiden“, *poimainein* dagegen auf die Funktion dessen, der hütet, „Hirt sein“. Der Hirte muss hüten, aber das Hüten kann nur geschehen, wenn ein Hirte da ist. Petrus muss jetzt die ganze Herde, alle messianischen Gruppen, hüten, die kleine Gruppe um Johannes in die ganze Bewegung hineinführen, und die Gruppe muss Petrus als Hirten anerkennen.

Schließlich erwägt Veerkamp eine besondere Idee, warum Jesus in der dritten Frage mit dem Verb *philein* die von Petrus durchwegs betonte Freundschaft aufnimmt:

Jetzt muss er, mit der besonderen Bindung zum Messias, die ganze Herde zusammenhalten. Auch die, die lange in der Isolierung ein eigenes Leben führten, die Gruppe im Raum mit den geschlossenen Türen.

Er muss jetzt dreimal gefragt werden, so eindringlich, dass es schmerzt. Als Simon einer der Schüler war, musste er dreimal leugnen, dass er zum Messias gehörte. Jetzt muss er sich dreimal bekennen als solidarischer Freund des Messias. Dreimal wird ihm das Führungsamt aufgetragen. Erst danach kann Simon das tun, was er zunächst wollte: nachfolgen, seine Seele für Jesus einsetzen, 13,37.

Ich halte es durchaus erwägenswert, die „Verwendung des dreifachen Synonympaares *agapan/philein*, *boskein/poimainein* und *arnia/probata*“ in dieser Weise äußerst differenziert einerseits auf „das Streben nach Einheit in der messianischen Bewegung“ zu beziehen und andererseits auf „die Wahrung der Identität der Gruppe, die nicht zum messianischen Mainstream gehört, sondern auf eigenen Wegen dem Messias folgt.“ Dabei ist hervorzuheben, dass Veerkamp noch keine einheitliche

Großkirche voraussetzt, sondern eine ganze Reihe jüdisch-messianischer Gruppierungen, die auf den Messias Jesus vertrauen; trotzdem setzen sowohl Paulus als auch die synoptischen Evangelien in gewisser Weise eine führende Rolle des Petrus für die Gesamtbewegung voraus.

Johannes 21,18-19a: Der Lebensgang des Petrus, der sich früher selbst gegürtet hat, wird verändert durch den, der ihn gürtet

21,18 Wahrlich, wahrlich, ich sage dir:

Als du jünger warst,
gürtetest du dich selbst
und gingst, wo du hinwolltest;
wenn du aber alt bist,
wirst du deine Hände ausstrecken
und ein anderer wird dich gürt
und führen, wo du nicht hinwillst.

21,19^a Das sagte er aber, um anzuzeigen,
mit welchem Tod er Gott preisen würde.

Ein letztes Mal (W584) leitet Jesus in Vers 18 ein Wort feierlich „mit dem doppelten Amen“ ein, nämlich seine

Ankündigung für Simon Petrus ...: „Amen, amen ich sage dir: Solange du jünger warst, hast du dich selbst gegürtet und bist gegangen, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürt und hinbringen, wohin du nicht willst.“

Nach Klaus Wengst hat diese Aussage über das „Gürten“, womit „das Hochbinden des langen Gewandes“ gemeint ist, „um beim Gehen richtig ausschreiten zu können“, zwar „zwei Blickrichtungen, zunächst die vom Standpunkt des Alters in die jüngere Lebenszeit“, in der „Petrus ... gemäß seinem eigenen Willen gegangen“ ist, aber ihm zufolge bildet

das in dieser Blickrichtung Gesagte ... nur die gegenteilige Folie für die dann in anderer Blickrichtung – aufs Alter hin – gemachte Ankündigung. Aus dem Folgenden ergibt sich, dass Jesus hier Petrus das Martyrium ansagt. Danach soll die jetzige Aussage anzeigen, „durch welchen Tod“ er sterben werde. Das kann nicht nur allgemein irgendeinen gewaltsamen Tod, sondern muss einen bestimmten Tod meinen, der auch klar genug angedeutet wird. Dass Petrus seine Hände ausstrecken wird, weist auf seine Kreuzigung hin.

Zur Begründung dafür verweist Wengst auf eine ganze Reihe von Belegstellen:

Vom **Ausstrecken der Hände im Zusammenhang mit der Kreuzigung** ist schon bei Plautus, Miles gloriosus II 4,7f. die Rede. Dort bekommt jemand gesagt: „Du mußt demnächst in dieser Positur vor dem Stadttor sterben mit ausge-

streckten Armen, da du den Kreuzesbalken halten wirst“.¹⁵⁴³ Aus dieser und einer weiteren Stelle hat Bauer die Reihenfolge von ausstrecken, „gürten“ (= fesseln) und hinbringen so erklärt, „daß der Delinquent das patibulum mit daran ausgebreiteten und angefesselten Armen zum Richtplatz hinaustragen mußte“. Epiktet polemisiert in Dissertationes III 26,22 gegen jemanden, der befürchtet, dass er keine Sklaven habe, die ihm folgen, „damit du im Bad, wenn du dich ausgezogen und dich ausgestreckt hast wie die Gekreuzigten, von beiden Seiten abgerieben wirst“. Artemidor sagt im Traumbuch I 76 über einen Verbrecher, der träumt zu tanzen: Er „wird gekreuzigt werden: wegen der Höhe und wegen des Ausstreckens der Hände“. Nach Barn 12,2 sollte Mose in Ex 17,8-13 „ein Vorbild des Kreuzes“ herstellen: „Mose legte nun mitten im Handgemenge einen Schild auf den anderen, trat darauf, sodass er alle überragte und streckte die Hände aus.“

Außerdem darf man nach Wengst (W585)

mit Schnackenburg¹⁵⁴⁴ bei der folgenden Aussage „einen übertragenen Sinn von ‚gürten‘ = fesseln vermuten“. Wenn schließlich vom Gang zum Richtplatz geredet wird als einem Hinbringen, „wohin du nicht willst“, ist hier noch keinerlei Martyriumsehnsucht vorausgesetzt, wie sie sich bei Ignatius von Antiochia zeigt (IgnRöm 4-6).

Der „andere“, der Petrus „gürten und hinbringen wird, wohin du nicht willst“, ist vordergründig der Scherge, der ihn zur Hinrichtung führt. Aber Petrus erfährt dieses Schicksal gerade als derjenige, der von Jesus beauftragt wurde und also fortan diesem Auftrag leben und schließlich für ihn sterben wird. So ist der „andere“ zugleich noch ein ganz anderer, der Petrus gürtet und ihn seinen Weg bis zum Ende führt.

Die „kommentierende Bemerkung“ in Vers 19 stellt das, was bisher nur angedeutet wurde, noch klarer heraus:

„Das aber sagte er, um anzuzeigen, durch welchen Tod er Gott verherrlichen würde.“ Der Verfasser des Nachtrags nimmt hier im Blick auf Petrus auf, was der Evangelist in 12,33 und 18,32 von Jesus ausgesagt hat. Das stützt die Annahme, dass auch der Tod des Petrus am Kreuz erfolgte. Zugleich erfährt damit seine vorzeitige und also unangemessene Aussage nun eine positive Aufnahme: „Mein Leben will ich für dich einsetzen“ (13,37b). Aber dieser Einsatz des Lebens für Jesus, der Verlust des Lebens im Dienste Jesu und um Jesu willen geschieht zur Verherrlichung Gottes. Wie Jesus nach der Darstellung des

1543 Wengst zitiert Plautus nach der Übersetzung von Binder und Ludwig, ohne diese Quelle im Literaturverzeichnis anzugeben. Das folgende Zitat steht bei Walter Bauer, Das Johannes-evangelium, HNT 6, Tübingen, 3. Aufl. 1933, 239.

1544 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 438.

Johannesevangeliums nichts anderes tun wollte, als den Willen Gottes auszuführen, so dient auch das Leben und Sterben derer, die ihm folgen, allein der Ehre Gottes.

Am Rande merkt Wengst an, dass nach Barrett¹⁵⁴⁵ diese „Stelle ... als ein vergleichsweise früher und guter Beleg für das Martyrium des Petrus am Kreuz verstanden werden“ muss, und er verweist auf Euseb, der unter „Berufung auf ältere Überlieferung schreibt: ‚Wie berichtet wird, wurde Paulus eben in Rom unter Nero enthauptet und Petrus gekreuzigt‘ (Kirchengeschichte II 25,5)“.

Hartwig Thyen (T790) lässt dem von ihm fast wie von Wengst wiedergegebenen Vers 18 von Vers 19 her eine Deutung folgen, die auch der Interpretation von Wengst im Großen und Ganzen entspricht:

Wenn der Erzähler dieses Wort nicht sogleich {in Vers 19} folgendermaßen kommentiert hätte: „Das sagte er aber, um so anzudeuten (*sēmainōn*), mit was für einer Todesart er (Petrus) Gott preisen werde“, bliebe es ein mißverständliches Orakel, als habe Jesus hier Sturm und Drang der Jugend des Petrus mit der Hilflosigkeit seines Greisenalters kontrastieren wollen. Erst dieser Erzählerkommentar hebt diese Ambivalenz auf und zeigt, daß Jesus dem *gesamten irdischen Leben* des Petrus mit all seinen Irrungen und Wirrungen sein Sterben als treuer Märtyrer gegenübergestellt hatte. Dann weisen das Ausstrecken der Hände und das von einem anderen Gefesseltsein auf das Tragen des *patibulum* zur Stätte seiner Hinrichtung. Das Patibulum ist der Querbalken des Kreuzes, an den die Hände des zu Kreuzigenden gefesselt waren. Weil es um die Kreuzigung des Petrus geht, ist dieser Kommentar des Erzählers gewiß auch nicht zufällig in engem Anklang an die Worte formuliert, mit denen er zuvor schon Jesu Rede von seiner ‚Erhöhung‘ kommentiert hatte: „Das hatte Jesus aber gesagt um anzuzeigen, was für eine Art von Tod er erleiden müsse“ (*touto de elegen sēmainōn poiō thanatō ēmellen apothnēskein*: 12,33).

Ton Veerkamp¹⁵⁴⁶ verfolgt bei der Auslegung der Verse 18 und 19a eine gänzlich andere Spur:

21,18 Amen, amen, sage ich dir:
Als du jünger warst, hast du dich selbst umgürtet,
du gingst deinen Gang, wo immer du wolltest.
Wenn du älter sein wirst,
wirst du deine Hände ausstrecken.

1545 Wengst zitiert Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 560. Zum folgenden Euseb-Zitat stützt er sich auf die Übersetzung von Haeuser und Gärtner.

1546 [Der Hirte, 21,15-19a](#), Abs. 1 und 16-22 (Veerkamp 2021, 437-438; 2015, 155 und 2007, 134-135).

Ein anderer wird dich umgürten und dich dorthin bringen,
wohin du nicht willst.“

21,19a Das sagte er, bezeichnend,
durch welchen Tod er GOTT ehren werde.

Einig ist Veerkamp mit Wengst und Thyen in zweierlei Hinsicht:

Die nachfolgenden Sätze haben ein großes Gewicht, denn sie werden so eingeleitet: „Amen, amen, sage ich dir“. Die Sätze werden durch die Anmerkung des Erzählers gedeutet. Sie weisen auf den Tod hin, mit dem Simon Petrus Gott ehren wird.

Dann aber sieht Veerkamp

große Probleme mit der traditionellen Erklärung der Aussage, Petrus könne, solange er jung sei, sich gürten, wie er wollte, und gehen, wohin er wollte. Aber wenn er älter sein werde, werde er die Hände ausstrecken, ein anderer würde ihn gürten und dorthin tragen, wohin er nicht wolle.

Also, sagt man, als alter Mann würde er seine Hände ausstrecken, um sich ans Kreuz nageln zu lassen, und man würde ihn dorthin tragen, wohin er nicht wollte, nämlich, indem man das Kreuz aufrichtet, an dem er festgenagelt worden war. Nun ist von Kreuzigung nicht die Rede, und ein wirklich verlässliches Dokument über die Kreuzigung des Petrus ist bislang nicht aufgefunden worden.

Gegen die Deutung des Ausstreckens der Hände auf die Kreuzigung beruft sich Veerkamp auf den Gebrauch dieser Wendung in den jüdischen Schriften und den synoptischen Evangelien:

Das „Ausstrecken der Hände“, *ekteinein tas cheiras* bedeutet niemals, „die Hände zur Fesselung ausstrecken“. In der Regel ist dies ein Zeichen der Macht, vor allem im Buch Exodus. Und wenn jemand bei den Synoptikern aufgefordert wird, die Hand auszustrecken, geschah das, um sie zu heilen, Markus 3,5 par. *Peripatein* übersetzen wir immer mit „den Gang gehen“. Gemeint ist mit diesem Verb der Gang mit dem Messias bzw. mit dem „Licht der Welt“, 8,12; 11,9f.; 12,35.

Von diesem Hintergrund her bezieht Veerkamp die hier mit dem „Alt sein“ verbundenen Aussagen nicht nur auf den im nächsten Vers angekündigten Tod des Petrus, sondern auf seinen gesamten zukünftigen Lebensgang einschließlich seines Todes:

Die Gegensätze sind: „jung“ und „alt“ / „sich gürten“ und „sich von einem anderen gürten lassen“ / „den Gang gehen“ und „von einem getragen werden“ / „wollen“ und „nicht wollen“. Nur „die Hände ausstrecken“ hat keinen Gegensatzpartner, der Ausdruck steht für sich. „Alt sein, sich gürten lassen, getragen werden und nicht wollen“, bedeutet: nicht länger frei über sein Tun und Lassen verfügen zu können. ...

Der Hirte kann nicht mehr seinen eigenen Gang gehen. Er wird gegürtet werden. Das Verb „sich gürten“ (*zōnnynai, hagar*) kommt in der Schrift 44mal vor. Das Objekt ist meistens Schwert oder Waffen, 16mal. Auch der Ausdruck „die Hände ausstrecken“ bedeutete häufig „die Hände ausstrecken nach dem Schwert“, vor allem in den Büchern Josua, Richter, Samuel. Nicht selten ist das Objekt von „gürten“ Priestergurt und Priesterschurze, achtmal. Sich umgürten mit dem Bußgewand des Sackleins kommt sechsmal vor. Sich gürten ohne Objekt oder sich die Lenden gürten bedeutet: sich reisefertig machen (sechsmal). Aber nirgendwo ist „sich von einem anderen gürten lassen“ ein Synonym für „sich fesseln lassen“.

Daraus zieht Veerkamp für seine eigene Auslegung folgende Schlussfolgerungen:

Als Simon jung war, ging er seinen eigenen, zelotischen Gang und „zog sein Schwert“, 18,10. Wenn er alt sein wird, wird er seine Hände ausstrecken, aber nicht nach dem Schwert, sich gürten lassen, aber nicht mit dem Schwert. Dann kann von einem eigenen, frei gewählten Weg nicht mehr die Rede sein. Er wird getragen werden durch jenen „Anderen“. Dieser „Andere“ ist der Messias. Der Messias ist der Hirte, der seine Seele einsetzt für die Schafe, bis zum Ende, bis zum Tod, wie erzählt wird. Jetzt ist Simon Petrus der Hirte. Er wird den Gang des messianischen Hirten gehen, mit der gleichen Konsequenz: bis zum Ende, bis zum Tod, mit dem er Gott ehren wird, wie der Messias durch seinen Tod Gott geehrt hat. Simon Petrus wird Gott durch den Tod ehren wie der Messias.

Am Ende stimmt seine Deutung dann doch wieder mit dem überein, was auch Wengst und Thyen annehmen. In meinen Augen macht es durchaus Sinn, das Wort Jesu gegenüber Petrus auf seinen gesamten zukünftigen Lebensgang zu beziehen.

Johannes 21,19b-23: Die Nachfolge des Petrus und des Schülers, dem Jesus solidarisch verbunden war

21,19^b Und als er das gesagt hatte, spricht er zu ihm:
Folge mir nach!

21,20 Petrus aber wandte sich um
und sah den Jünger folgen, den Jesus lieb hatte,
der auch beim Abendessen an seiner Brust gelegen und gesagt hatte:
Herr, wer ist's, der dich verrät?

21,21 Als Petrus diesen sah, spricht er zu Jesus:
Herr, was wird aber mit diesem?

21,22 Jesus spricht zu ihm:
Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme,
was geht es dich an?
Folge du mir nach!

21,23 Da kam unter den Brüdern die Rede auf:

Dieser Jünger stirbt nicht.

Aber Jesus hatte nicht zu ihm gesagt:

Er stirbt nicht,

sondern:

Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme,

was geht es dich an?

[23. Februar 2023] Klaus Wengst (W585) stellt zu Vers 19b fest, dass hier nach „einer Übergangswendung, die in Anknüpfung an den ersten Abschnitt dieser Szene den zweiten eröffnet, ... Petrus ausdrücklich zur Nachfolge aufgefordert“ wird: „Und als er das gesprochen hatte, sagte er ihm: ‚Folge mir nach!‘“ Dieser Aufruf schließt nach „der vorangegangenen Ankündigung ... den ‚Ruf zur Nachfolge ins Martyrium‘ ein“ (so Bultmann¹⁵⁴⁷), womit nach Wengst (Anm.26) „[s]achlich ... aufgenommen [ist], was im Evangelium in 12,26 ausgeführt wurde“ (W585):

Noch einmal bezieht sich der Verfasser auf die Situation von 13,36 zurück.

Jetzt gilt, was dort unzeitig war, was aber Jesus dem Simon Petrus für später angekündigt hat: „Wohin ich gehe, kannst du mir jetzt nicht folgen. Du wirst aber später folgen.“

Wengst zufolge hat diese Aufforderung Jesu an Petrus zur Nachfolge „zugleich die Funktion“, in Vers 20 (W585f.)

den Schüler, den Jesus liebte, in die Szene zu bringen. „Petrus wandte sich um und sah, wie der Schüler, den Jesus liebte, nachfolgte.“ Wozu er aufgefordert wurde, das sieht er den anderen schon tun. Da dieser andere, wie die Fortsetzung des Textes zeigt, nicht den Märtyrertod sterben wird, macht der Verfasser damit auch deutlich, dass es unterschiedliche Weisen der Nachfolge gibt und Nachfolge nicht nur im Martyrium besteht. An dieser Stelle, an der dieser Schüler wieder in den Blick kommt und bis zum Schluss im Zentrum steht, wird zunächst sehr deutlich an sein erstes Auftreten im Evangelium (13,23-25) erinnert: „Er war es, der sich beim Mahl an seine Brust zurückgelehnt und gesagt hatte: ‚Herr, wer ist’s, der dich ausliefert?‘“ Damit stellt der Verfasser dessen besondere Nähe zu Jesus betont heraus.

Welche Funktion hat nun (W586) die in Vers 21 gestellte Frage des Petrus an Jesus?

„Als nun Petrus den erblickte, sagte er zu Jesus: ‚Herr, was aber ist mit dem?‘“ Nachdem Jesus sich über das Schicksal des Petrus geäußert hat, ist es die Funktion dieser Frage, jetzt eine Äußerung Jesu über diesen anderen Schüler hervorzurufen und ihn so mit seinem sehr anderen Schicksal doch gleichrangig neben Petrus zu stellen.

1547 Wengst zitiert Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 553.

Aus Jesu „prompt“ erfolgreicher und Petrus zurechtweisender Antwort geht Wengst zufolge zunächst „auf alle Fälle“ hervor, „dass der andere Schüler im Unterschied zu Petrus nicht das Martyrium erlitten hat“, was aber „nicht als Mangel gelten“ soll:

„Jesus sagte ihm: ‚Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an?‘“ ... Danach verweist ihn Jesus noch einmal betont auf seinen spezifischen Weg, der das Martyrium einschließt: „Folge mir nach!“ Dabei ist daran zu erinnern, dass er den anderen schon nachfolgen sah, dass also dessen Weg ebenfalls Nachfolge Jesu ist.

Insofern erkennt Schnackenburg¹⁵⁴⁸ Wengst zufolge (Anm. 27)

als „das Anliegen“ des Verfassers „eher ein positives: diejenigen, die sich an Petrus halten und seine Autorität betonen, sollen auch Verständnis für jenen Jünger und seine Gemeinde aufbringen. Ohne die Autorität des Petrus herabzusetzen, will der joh(anneische) Kreis das Ansehen seines Gründers und Meisters heben, gerade durch Petrus, dem die Antwort Jesu zuteil wird.“

Was aber meint Jesus (W586) in Bezug auf den anderen Schüler mit dem Stichwort „bleiben“?

Er soll „bleiben“, bis Jesus „kommt“. Hier kann nicht das in den Abschiedsreden angekündigte Kommen in Geisteskraft gemeint sein. Vielmehr ist – wie in 1. Joh 2,28 – die Parusie Jesu im Blick, sein endzeitliches Kommen.

In der Erzählung wird diese Aussage zum Anlass für „ein Missverständnis“, das zu Beginn von Vers 23 folgendermaßen umschrieben wird:

„Da verbreitete sich diese Rede unter den Geschwistern: Jener Schüler stirbt nicht.“ Mit „den Geschwistern“ können hier nur die Gemeindeglieder gemeint sein. Diese Bezeichnung findet sich besonders ausgeprägt im ersten Johannesbrief. Daraus – wie auch schon aus der starken sprachlichen Anknüpfung an das Johannesevangelium – ergibt sich, dass der Verfasser des Nachtrags in johanneischer Tradition steht und selbst zum johanneischen Kreis gehört. In diesem Kreis muss es die Überzeugung gegeben haben, dass ein herausragendes Mitglied, das Jesus noch selbst erlebt hatte, nicht sterben, sondern bis zur Parusie Jesu am Leben bleiben würde. So kann das „Bleiben“ durchaus verstanden werden als „am Leben bleiben“ (vgl. 1. Kor 15,6; Phil 1,25); das ist das nächstliegende Verständnis dieser Aussage. Paulus erwartete im Blick auf die Parusie nach 1. Kor 15,51, dass „wir nicht alle entschlafen, aber alle verwandelt werden“. In Mt 16,28 steht als Jesuswort: „Es gibt welche unter denen, die hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie sehen, wie der Menschensohn in seiner königlichen Macht kommt“ (vgl. Mk 9,1; Lk 9,27).

1548 Wengst zitiert Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3, HthK 4, Freiburg u. a., 2. Aufl. 1976, 441. Auf ein weiteres Zitat dieses Autors in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

Starben mehr und mehr der aus der Zeit Jesu Stammenden, konzentrierte sich diese Erwartung auf die Übriggebliebenen. So konnte es zu der Überzeugung kommen: „Jener Schüler stirbt nicht.“

Hier wird nach Wengst der „Schüler, den Jesus liebte“, der im Evangelium bisher „der ideale Schüler“ war, „der Namenlose, mit dem sich jede und jeder identifizieren soll“, im Nachtrag „mit einer bestimmten historischen Gestalt in seiner Tradition“ verbunden. Allerdings lässt ihn auch der Verfasser des Nachtrags (W587) „weiterhin namenlos sein“ sein. „Warum er diese Historisierung vornimmt, wird sich zeigen.“

Am Ende von Vers 23 wird die anfangs erwähnte „Deutung des Jesuswortes“ korrigiert: „Jesus hatte aber nicht gesagt: ‚Er stirbt nicht.‘“ Der Anlass dieser Korrektur kann nach Schnackenburg [443] „wohl nur der Tod jenes Jüngers sein“.

Wie ist aber „Jesu Wort dann zu verstehen“? Wengst entwickelt dazu eine klare Vorstellung, mit der er (Anm. 29) Spekulationen wie die von Haenchen¹⁵⁴⁹ entschieden zurückweist, „Jesus habe gar nicht verheißen, daß jener Jünger nicht sterben werde, sondern nur unverbindlich (!) von dieser Möglichkeit gesprochen.“ Wie kann also das, „was Jesus gesagt hat“ und was der Verfasser zunächst wörtlich wiederholt: „Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an?“, sinnvoll anders gedeutet werden, als „dass jener Schüler nicht sterbe“?

Den Bedingungssatz so zu verstehen, dass Jesus eben nicht gewollt habe, ist unmöglich. Das würde diese Aussage völlig belanglos machen. Kein Gemeindeglied – jedenfalls in früher Zeit – wird Jesu Reden für unverbindlich halten. Daher ist gegenüber der Deutung, dass „jener Schüler nicht stirbt“, bei der Wiederholung der Aussage Jesu das „Bleiben“ als betont anzusehen. Es darf nicht als „am Leben bleiben“ interpretiert, sondern muss anders verstanden werden. Worin dieser Schüler „bleibt“, wird deutlich: in dem von ihm geschriebenen Evangelium, für das er als Zeuge einsteht. „Er sollte nicht als ein lebender Zeuge für Christus bis zur Parusie überleben, sondern er sollte durch das geschriebene Evangelium sich selbst zu dem bleibenden Gewährsmann der Überlieferung der Kirche und des Wortes Jesu, durch welches allein die Kirche existiert, machen.“¹⁵⁵⁰

Auch Hartwig Thyen (T790) sieht mit Jesu „Aufforderung: Folge mir nach!“ in Vers 19b, die seine „an Petrus gerichtete Rede über dessen Geschick“ beschließt,

die Stunde gekommen, die Petrus schon in der Nacht des letzten Mahles angebrochen glaubte, als er sich sagen lassen mußte, jetzt *könne* er Jesus noch nicht nachfolgen, später aber *werde* er ihm nachfolgen (*akolouthēseis de hys-*

1549 Wengst zitiert Ernst Haenchen, Das Johannesevangelium, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 592.

1550 So zitiert Wengst Charles Kingley Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 558.

teron: 13,36). Wie schon damals, so hat das Lexem *akolouthēin* erst recht hier martyrologische {auf den Märtyrertod bezogene} Obertöne.

Anders als Wengst setzt Thyen voraus, dass auch der geliebte Jünger, von dem ab Vers 20 die Rede ist, vom Martyrium nicht verschont bleiben werde:

Als Petrus sich umwandte, sah er den Jünger, den Jesus liebte, ebenfalls nachfolgen (*akolouthounta*). Das soeben martyrologisch imprägnierte Lexem *akolouthēin* dürfte diese Prägung zwischen den beiden Sätzen kaum verloren haben und darum auch das Martyrium des geliebten Jüngers implizieren. In der für unseren Erzähler typischen Manier identifiziert er den geliebten Jünger hier noch einmal ausdrücklich als denjenigen, der beim letzten Mahl an der Brust Jesu gelegen und ihn (im Auftrag des Petrus!) gefragt hatte: „Herr, wer ist es denn, der dich ausliefern wird?“ (13,23ff; vgl. zu diesem Verfahren die erneute Nennung von Nikodemus in 19,39, von Judas in 6,71 u. ö. sowie von Kaiaphas in 18,14. Diese Rückverweise sind freilich nicht rein formal, sondern sie dienen dazu jeweils die vorigen Kontexte mit ins Spiel zu bringen).

In kunstvoller Weise versteht es Thyen zufolge der Erzähler, der in seinen Augen ja mit dem geliebten Jünger identisch ist, nach „der Bestimmung des Geschicks des Petrus“ nun auch (T791) „dessen eigene Bestimmung“ mitzuteilen. Dabei ist Petrus selbst sein Geschick zunächst allerdings noch „ebenso verborgen ..., wie ihm damals die Identität dessen, der Jesus seinen Feinden ausliefern sollte, verborgen geblieben und nur dem erzählenden und kommentierenden geliebten Jünger und seinen Zuhörern/Lesern offenbar geworden war“, während die Bestimmung des geliebten Jüngers „dem Leser freilich insofern nur indirekt mitgeteilt“ wird, als dies „nämlich durch das andauernde Gespräch zwischen Jesus und Petrus“ erfolgt.

Im Zusammenhang mit der sich auf den geliebten Jünger beziehenden Frage des Petrus in Vers 21 hebt Thyen das Wort *epistrephein* {umwenden} aus Vers 20 hervor, das an die ersten Jünger erinnert, die Jesus in 1,35ff. für sich gewonnen hatte und von denen in seinen Augen einer mit dem geliebten Jünger identisch sein muss:

Nachdem er den geliebten Jünger ebenfalls auf dem Weg der Nachfolge Jesu gesehen hat, fragt Petrus Jesus nach dessen Bestimmung: Herr, was ist es um diesen? (*kyrie, houtos de tis?*). So wie Petrus sich jetzt *umwendet und sieht*, daß der geliebte Jünger Jesus bereits nachfolgt, ohne daß der ihm das eigens hätte gebieten müssen, so hatte sich Jesus selbst einst *umgewandt* und jene beiden Jünger des Johannes *erblickt*, die aufgrund von dessen *martyria* zu Nachfolgern Jesu geworden und bei ihm *geblieben* waren (1,35ff). Die Frage, warum der Erzähler nur den Namen des einen dieser beiden Täuferjünger nennt, nämlich den des Petrusbruders Andreas, den des anderen aber verschweigt und damit eine ‚Leerstelle‘ schafft, deren Ausfüllung er seinen Zuhörern/Lesern überläßt, haben wir oben z. St. breit erörtert und sind dabei zu dem Schluß gekommen, daß dieser Anonymus neben Andreas der geliebte Jünger sein muß ... Denn nur wenn er von Anfang an bei Jesus geblieben und

ihm überall hin nachgefolgt ist, kann von ihm ja gesagt werden, daß er der Zeuge der ganzen Geschichte Jesu ist und dieses Zeugnis in unserem Evangelium in festen Buchstaben verfaßt hat. Zugleich ist er damit auch der ideale Zeuge der *martyria* seines vorigen Meisters Johannes.

Obwohl Thyen im Gegensatz zu Wengst ein Martyrium des geliebten Jüngers nicht ausschließt, sondern sogar für wahrscheinlich hält, läuft seine Auslegung der Verse 22 und 23 letzten Endes wie bei Wengst darauf hinaus, dass das „Bleiben“ dieses Jüngers sich auf sein Zeugnis in Form des von ihm geschriebenen Evangeliums bezieht:

Auf die Petrusfrage, wozu denn dieser Andere bestimmt sei, antwortet Jesus ihm wiederum mit einem höchst ambivalenten Orakel: „Wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht das dich an? *Du* jedenfalls sollst mir nachfolgen!“ Und auch diese Ambivalenz bliebe bestehen, wenn der Erzähler sie nicht sogleich durch seinen erneuten Kommentar aufgehoben hätte: „Daraufhin verbreitete sich unter den Brüdern das Gerücht: Dieser Jünger wird nicht sterben. Doch Jesus hatte ihm (nämlich Petrus) ja nicht gesagt, daß der nicht sterben werde, sondern er hatte gesagt: Wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht das dich an?“ Ganz offensichtlich unterscheidet der Erzähler hier zwischen ‚Nicht-Sterben‘ und ‚Bleiben‘. Daß dieser Jünger aber nicht sterben, sondern bis zur Parusie ‚übrigbleiben‘ und leben werde, hatte Jesus nicht gesagt. Dergleichen hatte Paulus fast ein halbes Jahrhundert zuvor den Thessalonichern geschrieben: Bei der Parusie Jesu würden zuerst die Toten auferweckt und danach erst würden „*wir, die Lebenden, die wir übriggeblieben sind, zugleich mit ihnen zur Einholung des Herrn in die Wolken entrückt*“ werden (1Thess 4,17). Doch im Unterschied zu seinem Wort an Petrus und dessen Wißbegier hatte Jesus im Blick auf den geliebten Jünger gerade nichts über dessen Leben und Sterben und erst recht nichts über sein Nicht-Sterben gesagt, sondern erklärt, der solle als sein treuer Zeuge (*ho martyron*) und als sein von ihm selbst autorisierter ‚Exeget‘ (vgl. 1,18 mit 13,23 u. s. o. z. St.) bis ans Ende der Tage (*heōs erchomai*) bleiben. Einerlei also, ob er lebt oder stirbt, auf alle Fälle soll er nach dem letzten Willen seines Herrn bleiben und schreiben, soll schreiben und damit in seinem geschriebenen Zeugnis bleiben, so daß fortan alle Hirten wie Petrus, vermittelt durch sein Zeugnis, zu ihrem Herrn kommen werden.

Auch Thyen wendet sich wie Wengst gegen diejenigen, die meinen, dass Johannes mit „dem konditionalen ‚Wenn ich will ...‘ (*ean auton thelō menein*) ... offen“ gelassen hätte, „was und ob Jesus will oder nicht will“, ¹⁵⁵¹ vielmehr tut Jesus damit (T792)

1551 Dazu verweist Thyen auf Theodor Zahn, Das Evangelium nach Johannes, KNT 4, Leipzig, 6. Auflage 1921 (Nachdruck: Wuppertal 1983), 702ff., G. R. Beasley-Murray, John, Waco/Texas 1987, 412, und Leon L. Morris, The Gospel According to John, NLC, London, 2. Aufl. 1974, 878. Auf weitere Zitate dieser Autoren verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

gerade seinen unverbrüchlichen Willen kund. Denn jede Deutung, die sich derart auf die konditionale Form des Satzes stützt, übersieht, daß mit dem fraglichen Satz ja *Petrus* angeredet, wegen seiner ungehörigen Einmischung in die Frage nach dem Geschick des geliebten Jüngers schroff zurückgewiesen und an seine eigene Bestimmung erinnert wird. „Das *thelō* {ich will} in dem Falle des Johannes ist nämlich nichts anderes als der Ersatz für den Imperativ im Falle des Petrus, und die Notwendigkeit dieses Ersatzes ist einfach durch den Umstand herbeigeführt, daß der Gesamtanlage der Erzählung gemäß nur die für Petrus bestimmte Willenserklärung sich an diesen direkt richtet. Zugleich aber erklärt sich nun auch das diesem *thelō* vorgesetzte *ean* {wenn}. Auch dieses ist lediglich durch den Umstand herbeigeführt, daß die für Johannes bestimmten Jesusworte nicht als direkte Anrede an Johannes auftreten, sondern in der Form einer Zurechtweisung des Petrus“.¹⁵⁵² Übersetzt in eine Anrede an den geliebten Jünger müßte der Satz darum lauten: „Du sollst bleiben und schreiben, schreiben und darin bleiben!“

Das Gerücht, der geliebte Jünger werde nicht sterben, will Thyen keineswegs „anachronistisch“ in einer „johanneischen Gemeinde“ verortet wissen:

Zu dem *logos*, der sich nach dem Kommentar unseres Erzählers unter den *Brüdern* verbreitete, daß nämlich der geliebte Jünger nicht sterben, sondern als Lebender die Parusie seines Herrn erfahren werde, muß bedacht werden, daß die Bezeichnung der Christen als der *Brüder Jesu*, abgesehen von Mt 23,8 und der damit spielenden Passage Joh 20,17, in keinem unserer Evangelien vorkommt. Darum können die Brüder, unter denen sich der Logos verbreitete, u.E. nur die vom Auferstandenen selbst in 20,17 so bezeichneten Elf und nicht etwa völlig anachronistisch die Glieder einer johanneischen Gemeinde am Ende des ersten Jahrhunderts sein. Treffend macht Kügler¹⁵⁵³ darauf aufmerksam, „daß der implizite Autor den Verbreitungskreis des Gerüchts von seinen Adressaten unterscheidet, die der Erzähler ja sonst direkt anreden kann“. In unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Verklärung auf dem ‚hohen Berg‘ (Mk 9,2ff), als deren Zeugen Petrus, Jakobus und Johannes ausdrücklich benannt werden, hatte Jesus feierlich erklärt: „Amen ich sage euch, da sind einige unter denen, die hier stehen, die werden den Tod nicht schmecken, ehe sie nicht den machtvollen Anbruch der Gottesherrschaft gesehen haben“ (Mk 9,1). Es ist zumindest denkbar, daß sich dieses sogenannte ‚Naherwartungs-Logion‘ nach den Martyrien von Jakobus (Act 12,11) und Petrus an den

mern.

1552 So zitiert Thyen Franz Overbeck, *Das Johannesevangelium* (hg. von C. A. Bernoulli), Tübingen 1911, 450.

1553 Thyen zitiert Joachim Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte*, SBB 16, Stuttgart 1988, 484. Auf ein weiteres Kügler-Zitat in diesem Abschnitt verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

einstweilen Überlebenden, nämlich an Johannes, geheftet haben könnte. Der muß nach Mk 10,35ff freilich ebenfalls, und zwar noch *vor* der Abfassung dieses Evangeliums, den Märtyrertod erlitten haben. Doch ... starb er sicher nicht zugleich mit seinem Bruder Jakobus, der etwa im Jahre 42 unter Agrippa I mit dem Schwert hingerichtet wurde (Act 12,2). Er gehörte vielmehr noch im Jahre 49 neben dem Herrenbruder Jakobus und Petrus als eine der drei ‚Säulen‘ der Jerusalemer Gemeinde zu den Verhandlungspartnern des Paulus beim sogenannten Apostelkonvent (Gal 2,1ff...). Da er u.E. der fiktionale und anonyme *Evangelist im Evangelium* (Overbeck) ist, könnte der wirkliche Evangelist noch um die Trauer um dessen gar nicht erwarteten Tod gewußt und dieses Wissen hier eingebracht haben, denn immerhin will er *diesem* Jünger mit seinem Evangelium ja ein bleibendes Denkmal setzen.

Wenn Zahn [704ff.] dagegen „jene ‚Brüder‘ mit „Gemeinden [identifiziert], welche (im Gegensatz zu jenen Spöttern von 2Pt 3,3ff) nicht spotteten oder auch nur zweifelten, sondern auf die Verheißung Jesu, wie sie dieselbe verstanden, den Glauben gründeten, daß Jo nicht sterben, sondern die Parusie des Herrn erleben werde“, so ist dies Thyen zufolge darauf zurückzuführen, dass dieser „den Zebedaiden Johannes für den tatsächlichen Autor unseres Evangeliums“ hält (T792f.):

Daß Joh 21 dessen Tod voraussetze, bestreitet er vehement. Er müsse vielmehr zur Zeit der Niederschrift von Joh 21 noch am Leben gewesen sein, weil der Tag seines Todes die Möglichkeit, Joh 21 zu schreiben, „für immer ausgeschlossen“ hätte (Komm. 704ff). Ganz ähnlich urteilt nach ihm Morris [879]...

Demgegenüber hat sich Thyen von „Küglers Monographie über ‚den Jünger, den Jesus liebte‘ und seine gelungene Destruktion von dessen außertextlicher Existenz“ davon überzeugen lassen,

daß – auch wenn Joh 21,22f u.E. fraglos den Tod des geliebten Jüngers voraussetzt – dieser Tote doch keinesfalls der verehrte Gründer, der allseits bekannte Lehrer und das ‚Schulhaupt‘ einer spezifisch ‚johanneischen Gemeinde‘ sein kann, die in ihrem tiefen Betroffensein über dieses unerwartete Sterben durch eine präzisere Exegese dessen, was Jesus wirklich gesagt hatte, hätte getröstet werden müssen. Abgesehen davon, daß diese Art von Naherwartung schwerlich zu dem Evangelium jener vermeintlich johanneischen Gemeinde passen würde, wird dieser Jünger in 13,23 ja auch nicht als ‚der (bekannte) Jünger, den Jesus liebte‘ in das Evangelium eingeführt, sondern als ‚*einer* seiner Jünger, *den Jesus liebte*‘: „Der Unterschied ist gering, zeigt aber, dass vom Leser nicht erwartet wird, dass er den geliebten Jünger kennt. Am Ende muss dem Leser auch gesagt werden, dass es der geliebte Jünger war, der diese Dinge bezeugt und geschrieben hat“.¹⁵⁵⁴

1554 So zitiert Thyen R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 215, mit den oben von mir übersetzten Worten:

Angesichts dessen hält Thyen es allerdings für „[u]nbegreiflich“,

wie Kügler [482] dann gegen seine bessere Einsicht am Ende dennoch den Rückweg antreten und konzedieren kann: „Die Existenz einer apostolischen Lehrer- oder Gründergestalt, die am Beginn des johanneischen Christentums steht oder zumindest in der Gemeindengeschichte eine wichtige Rolle gespielt hat, kann natürlich nicht bestritten werden. Unbestreitbar ist ferner die Möglichkeit, daß die Redaktion diese Gestalt kannte und bei der Gestaltung der Lieblingsjüngerfigur an diese dachte“. Denn weil die Rede von einer johanneischen Schule und ihrem Schulhaupt ja überhaupt nur aufkommen konnte, solange man glaubte, diese Person im Spiegel der Textpassagen um den geliebten jünger als deren reales Modell entschlüsseln zu können, erscheinen uns alle derartigen Erwägungen als bloße Varianten der alten ephesinischen Johanneslegende, die u.E. allein aus Joh 21,23-25 herausgesponnen ist...

Einen anderen Weg beschreitet Ton Veerkamp¹⁵⁵⁵ zur Auslegung der Verse 19b-23, da er das Verhältnis von Petrus und dem geliebten Schüler als Widerspiegelung der Verhältnisse in der messianischen Bewegung am Ende des 1. Jahrhunderts begreift:

Jetzt muss noch eine letzte, an sich nebensächliche, aber lästige Frage geklärt werden. Was geschieht mit der eigenständigen und wohl auch recht eigensinnigen Gruppe um Johannes innerhalb der vereinheitlichten messianischen Bewegung? Es geht also um das Verhältnis zwischen einer lokalen messianischen Gruppe um „den Schüler, dem Jesus solidarisch verbunden war“ – einer Gruppe, die deutlich einen abweichenden Weg geht –, und der überregionalen messianischen Bewegung unter der Führung des Simon Petrus.

Der Schüler, um den es geht, wird hier als derjenige bezeichnet, der an der Brust Jesu fragte, „Herr, wer ist es, der dich überliefern wird?“ Es ist der Schüler, der mit Petrus zum Grab rannte und am offenen Grab „sah und vertraute“. Es ist der Schüler, der einen ganz besonderen Zugang zu Jesus hatte und für den Petrus sehr wichtig war.

Nehmen wir diese zwei Akteure der Erzählung als Repräsentanten verschiedener messianischer Gruppen bzw. Richtungen, so ist das Verhältnis klar. Simon Petrus ist der eindeutige Führer der ganzen messianischen Bewegung; zugleich ist er auf die Einheit mit jenem Schüler, also mit der Gruppe um Johannes, angewiesen. „Johannes“ begreift sich hier als *ein* Element der großen messianischen Erzählung, aber er hat für sie eine herausragende Bedeutung. Der Erzähler von Johannes 21 will also zwei Sachverhalte sicherstellen. Die Gruppe muss sich als Teil einer übergreifenden Bewegung verstehen, sie muss

„The difference is slight but shows that the reader is not expected to recognize the Beloved Disciple. At the end, the reader must also be told, that it was the Beloved Disciple who bore witness to, and wrote, these things“.

1555 [Folge mir, 21,19b-23](#), Abs. 2-10 (Veerkamp 2021, 438-440; 2007, 135-137).

aber zugleich an ihrer eigenen, vom messianischen Mainstream abweichenden Identität festhalten.

Vor diesem Hintergrund bezieht Veerkamp das Wort *menein* {Bleiben} nicht wie Wengst und Thyen auf das bleibende Zeugnis des geliebten Schülers in seinem schriftlich niedergelegten Evangelium, sondern auf sein Festbleiben bzw. Durchhalten in der eigenständigen Art seiner Nachfolge, die nicht mit derjenigen des Petrus vollkommen gleichzuschalten ist. Das wiederum erinnert an die Position von Wengst im Blick auf die Gleichwertigkeit einer Nachfolge mit oder ohne Martyrium:

Die Frage Simons an Jesus, was denn mit jenem Schüler sei, betrifft nicht in erster Linie den Tod jenes Schülers, sondern dessen Verhältnis zu ihm. Die Frage bedeutet dann: „Soll er weiter seine eigenen Wege gehen?“ Denn eingeleitet wurde der Passus mit der Bemerkung, dass Petrus den Schüler Jesus folgen sieht. Es geht also um die besondere Art, in der die Gruppe dem Messias folgt. Der Erzähler, Sprecher der Gruppe um Johannes, lässt Jesus barsch antworten: „Wenn ich will, dass er durchhält, bis ich komme, was geht dich das an? Du folge mir!“ Die Einheit soll nicht in dogmatischer Uniformität bestehen, sondern darin, dem Messias zu folgen.

Die Einordnung der johanneischen Gemeinde, das Durchbrechen ihrer Isolierung, ist eine Sache, die Eigenständigkeit der Gruppe innerhalb einer Bewegung eine andere Sache. In der weltweiten messianischen Bewegung soll es die verschiedenen Formen der Nachfolge geben. Die messianische Bewegung ist eine politische Bewegung, aber keine politische Partei und folglich gibt es in der messianischen Bewegung keine Parteidisziplin. Den Anhang Johannes 21 hat gerade die alte und später die römisch-katholische Kirche mit großer Sorgfalt gelesen, offenbar aber nur bis zu V.19. Hätte sie weiter gelesen, hätte sie das *anathema sit* [„verflucht sei er“] spärlicher verwendet.

Ein Problem stellen für Veerkamp in diesem Zusammenhang die Worte Jesu „bis ich komme“ dar:

Mit diesem Gedanken ist das Johannesevangelium eigentlich wenig vertraut. Was kommt, ist die Inspiration der Heiligung. Der Gedanke, dass „Jesus kommt“, taucht eigentlich nur in 14,3 auf: „Ich gehe hin, euch einen Ort zu begründen. Wiederum komme ich, um euch aufzunehmen zu mir selbst.“ Wir haben diese Stelle gedeutet als eine Umschreibung dessen, was in 11,52 „zusammenführen in eins“ der auseinandergetriebenen Kinder Israels ist.

Die veränderte Akzentuierung dieser Erwartung, die Jesus jetzt vornimmt, stellt Veerkamp in den Rahmen eines Lernprozesses, den die johanneische Gruppierung vollzieht, indem sie sich der größeren messianischen Bewegung anschließt, die mit dem Namen Petrus repräsentiert wird:

Bei Matthäus, Markus und Lukas „kommt“ der Messias, um endlich und endgültig Recht zu schaffen. Inzwischen mag die Gruppe begriffen haben, dass

zwar der Messias gekommen und kein anderer Messias zu erwarten ist, aber dass das Werk des Messias genausowenig vollendet war wie das Schöpfungswerk des Gottes Israels, 5,17. Die Messianisten haben sich nicht nur aus der räumlichen Isolierung, sondern auch aus dem Gefängnis der reinen messianischen Gegenwart befreit, sie haben eine Zukunft, und die Welt hat auch eine Zukunft, eine Zukunft ohne die Ordnung, die sie jetzt unterdrückt. Das lernt die Gruppe von der messianischen Bewegung unter Simon.

Nach wie vor hält aber der Text des Johannesevangeliums an zwei Grundlinien fest, erstens an der Abwehr zelotisch-messianischer Abenteuer und zweitens am Ziel der Vollendung der „Werke des Vaters und des Messias“, die in der Sammlung ganz Israels und im Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit für Israel inmitten der Völker bestehen. Daher bleibt

der Text ... auch hier zurückhaltend. Zu tief steckt die Ablehnung des Zelotentums, das das Kommen des Messias auf den Wolken des Himmels mit dem Schwert in der Hand herbeizwingen wollte. Das Kommen des Messias bedeutet im Kontext des ganzen Evangeliums, dass die Werke des Vaters und des Messias vollendet sind. Das Verb *menein* bedeutet, wie wiederholt gezeigt, „standhalten, durchhalten, fest bleiben“. Das Leben eines Menschen, der Jesus folgt, ist nichts als „durchhalten, aushalten, fest bleiben“. „Wenn ich will, dass dieser Schüler durchhält, bis ich komme“, heißt also: „Bis der Schüler durchhält, bis das Werk des Messias vollendet sein wird, die Zusammenführung der auseinandergetriebenen Gottgeborenen in eine Synagoge, 11,52. Für Simon ändert sich nichts, er soll Jesus folgen.

Das Gerücht über den geliebten Schüler, er werde nicht sterben, verortet Veerkamp in „der messianischen Gemeinde um Johannes“,

nämlich dass der Vorsteher dieser Gemeinde, den man für den Schüler hielt, dem Jesus solidarisch verbunden war, bleiben wird, bis das Ziel des Messias erreicht ist. Der Sinn der Aussage war aber, dass die Gemeinde ihren eigenen Weg geht, wie Simon seinen Weg. Trotz der Tatsache, dass die Gruppe um Johannes die Führung des Simon akzeptiert, legt sie Wert auf ihre eigene Geschichte und ihre eigenen Vorstellungen. Offenbar war die Diskussion in der Gruppe um ihren Status in der messianischen Bewegung der Messianisten, die aus Israel stammen, noch nicht abgeschlossen.

Mit seiner Bemerkung, dass zur Zeit der Abfassung dieser Verse der geliebte Schüler mit dem „Vorsteher dieser Gemeinde“ identifiziert wurde, scheint Veerkamp ähnliche Vorstellungen wie Zahn, Kügler und Morris vorauszusetzen. Nach dem folgenden abschließenden Abschnitt stimmt er letzten Endes jedoch insofern mit Wengst und Thyen überein, dass es nicht auf solche Spekulationen über dessen Identität ankommt, sondern darauf, dass er in der Erzählung die Rolle dessen übernimmt, der das Zeugnis vom Messias Jesus in geschriebenen Worten bleibend in die Zukunft trägt.

Johannes 21,24-25: Das vertrauenswürdige Zeugnis des Schülers, der nur einen kleinen Teil dessen aufschreiben konnte, was Jesus getan hat

21,24 Dies ist der Jünger,
der das bezeugt und aufgeschrieben hat,
und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist.

21,25 Es sind noch viele andere Dinge,
die Jesus getan hat.
Wenn aber eins nach dem andern aufgeschrieben werden sollte,
so würde, meine ich, die Welt die Bücher nicht fassen,
die zu schreiben wären.

Indem (W587) „der Verfasser des Nachtrags“ in Vers 24 „an die wiederholte Ansage Jesu über das Bleiben jenes Schülers“ die Aussage anschließt: „Das ist der Schüler, der hierüber Zeugnis ablegt und der dies geschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis verlässlich ist“, meldet sich, wie Wengst mit Trobisch¹⁵⁵⁶ versichert,

„eine Stimme zu Wort, die sich vom Verfasser des vierten Evangeliums unterscheidet [...]. Es kann daher aus Leserperspektive kaum ein Zweifel bestehen, daß hier jemand über den Verfasser des Evangeliums spricht, das man gerade gelesen hat [...]. Suchen die Leser nun nach einem Punkt, an dem das schriftliche Zeugnis“ dieses Verfassers „zu einem Ende gekommen ist, stoßen sie unweigerlich auf die [...] abschließenden Formulierungen von Joh 20,30-31.“

Damit wird der „Schüler, den Jesus liebte“,

als Verfasser des Evangeliums identifiziert. Seine Zeugenschaft, die im Präsens ausgesprochen wird, ist Voraussetzung dessen, dass er geschrieben hat, und dauert doch auch zugleich in dem von ihm Geschriebenen fort.

Der „Identifizierung des Schülers, den Jesus liebte, als Autor des Evangeliums“ folgt die Formulierung: „Und wir wissen, dass sein Zeugnis verlässlich ist.“ Dazu fragt Wengst (W587f.):

Mit wem schließt er sich hier zusammen? Dass er auf Mitautoren hinweisen wolle, legt sich nicht nahe. Wieso tut er es dann nicht auch in V. 25, in dem er im Singular von sich spricht? Ebenfalls unwahrscheinlich ist es, dass er sich in einem Kreis von Autoritäten im Gegenüber zur Leser- und Hörerschaft sieht. Denn das hier ausgesprochene Wissen ist ja kein gleichsam objektives, würde über das mit dem Evangelium gegebene Zeugnis von außen – über der Sache stehend – ein wertendes Urteil abgeben. Dass in V. 25 die erste Person Sin-

1556 Wengst zitiert David Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, Freiburg Schweiz und Göttingen 1996, 148. Auf weitere Zitate von Trobisch verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

gular, in V. 24 die erste Person Plural gebraucht ist, muss mit dem jeweiligen Inhalt zusammenhängen. In V. 25 spricht der Verfasser des Nachtrags allein für sich. Er gibt dort dem um seinen Nachtrag erweiterten Evangelium einen neuen Schluss. Hier in V. 24 fasst er sich mit seiner Leser- und Hörerschaft zusammen, weil es um das sozusagen experimentell gewonnene und zu gewinnende Wissen derjenigen geht, die sich auf das im Evangelium gegebene Zeugnis eingelassen haben und einlassen möchten und es als für ihr Leben tragfähig und somit als verlässlich erfahren.

Die Absicht des Nachtrags (W588), der hier „seinen Zielpunkt erreicht“ hat, fasst Wengst mit einem Zitat von Wilckens¹⁵⁵⁷ zusammen:

„So stellt der Verfasser das von ihm herausgegebene Joh(annesevangelium) unter die ‚bleibende‘ Autorität des ‚Jüngers, den Jesus liebte‘. Dazu hat er den Nachtrag Joh 21 verfaßt und dem Werk des Joh(annes)evangelisten hinzugefügt.“ Aber es ist noch einmal zu beachten, dass der Verfasser diesen Zielpunkt in der Gegenüberstellung des Schülers, den Jesus liebte, mit Simon Petrus gewinnt. Anders als im Evangelium ist es dabei hier bezeichnend, „daß die beiden als gleichen Ranges dargestellt werden“.¹⁵⁵⁸ Indem der Verfasser Simon Petrus von Jesus als Hirte seiner Schafe beauftragt sein lässt, wird dessen Leitungsfunktion anerkannt. Die Bedeutung des Schülers, den Jesus liebte, liegt auf einer anderen Ebene: Er wird zum Garanten des Johannesevangeliums als eines legitimen Zeugnisses.

In diesem Zusammenhang erwägt Wengst nochmals Antworten auf die Frage, wo das Johannesevangelium in seiner Endgestalt veröffentlicht worden sein könnte:

Ein solches Verfahren der Darstellung ist am besten denkbar an einem Ort, an dem unterschiedliche Traditionen und ihre Trägerkreise zusammenkommen. Die kirchliche Tradition lässt die johanneischen Schriften in Ephesus entstanden sein.¹⁵⁵⁹ Für den ersten Johannesbrief macht das seine sehr bald nach seiner Abfassung bezeugte Benutzung in der Provinz Asia wahrscheinlich (Polykarp, Papias). Joh 21 bildet m. E. den Abschluss der johanneischen Traditionslinie, sodass die Abfassung dieses Kapitels und damit die Veröffentlichung des Johannesevangeliums in seiner kanonisch gewordenen Gestalt auch für Ephesus anzunehmen ist.

1557 Wengst zitiert Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 330.

1558 So zitiert Wengst Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 20. Auflage 1985 (= 10. Auflage 1941), 555. Auf ein weiteres Bultmann-Zitat verweise ich mit einer Seitenzahl in eckigen Klammern.

1559 Dazu bezieht sich Wengst auf Martin Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, Tübingen 1993, 9-95. Auch Thyen wird sich auf Hengel beziehen, worauf ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern verweise.

Trotzdem hält Wengst „nach wie vor“ an seiner Einschätzung fest (Anm. 36), dass „die Heimat des johanneischen Kreises und die Entstehung von Joh 1-20“ aller Wahrscheinlichkeit nach „im nördlichen Ostjordanland“ zu lokalisieren ist.¹⁵⁶⁰

Dass bei einer solchen Annahme die weitere Hypothese hinzukommen muss, dass Teile des johanneischen Kreises oder auch nur (ein) Einzelne(r) von Osten nach Westen wanderte(n), ist kein gravierender Einwand. Dass solche Bewegungen nach Westen nicht ganz selten waren, ist unter den Bedingungen der Zeit nach dem jüdisch-römischen Krieg gut vorstellbar. Schließlich muss ja auch Hengel sie für seine These vom Presbyter Johannes annehmen.

Da nach Wengst (W588) in der Gemeinde von Ephesus als der „Hauptstadt der Provinz Asia ... sich unterschiedliche Trägerkreise mit ihren Traditionen begegnet“ sind, kann „der Verfasser von Joh 21 das Johannesevangelium ... auf sozusagen ökumenische Weise“ einbringen (W588f.):

In seiner Darstellung der Gestalt des Simon Petrus anerkennt er eine andere, von der eigenen markant abweichende Tradition in deren besonderer Eigenart, ohne in der Gesamtpräsentation des Evangeliums die eigene Tradition in ihrer Eigenart aufzugeben oder unkenntlich zu machen. Mit dieser Anerkennung verschafft er dem so besonderen Johannesevangelium in einem größeren Kontext Gehör. Das dürfte auch die Voraussetzung dafür gewesen sein, dass es schließlich kanonisiert wurde und so der Kirche diese unverwechselbare Stimme erhalten geblieben ist.

Damit vertritt Wengst einen Standpunkt, der demjenigen von Veerkamp zumindest ähnlich ist.

In Vers 25 „schließt der Verfasser ... das um Kap. 21 erweiterte Buch ab“,

indem er an den Schluss des Evangeliums anknüpft. Er nimmt das in 20,30 Gesagte auf und variiert es. Hatte Johannes zunächst formuliert: „Zwar hat Jesus ja noch viele andere Zeichen vor seinen Schülern getan“, so heißt es jetzt: „Es gibt aber auch noch vieles andere, was Jesus getan hat.“ Dem Umstand, dass der Verfasser des Nachtrags den Zeichenbegriff nicht wiederholt, ist wohl kein Gewicht zuzumessen. Wahrscheinlich wollte er nur eine andere Formulierung bieten. Signifikanter ist die Abweichung in der Fortsetzung. Während Johannes hinsichtlich der „anderen Zeichen“ nur schlicht festgestellt hat, dass sie „nicht in diesem Buch geschrieben stehen“, führt der Verfasser hier aus: „Wenn all das eins nach dem andern geschrieben würde, fasste die Welt nicht, meine ich, die dann geschriebenen Bücher.“

1560 Dazu verweist er auf Klaus Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München, 4. Aufl. 1992, 157-179, sowie „die Bemerkungen auf S. 156.“

Diese Aussage ist nach Wengst nicht etwa als „arge Übertreibung“ an dieser Stelle „unpassend“, wie viele Exegeten meinen, die sie „einer nochmals anderen und späteren Hand als der des Nachtrags“ zuschreiben, vielmehr (W590, Anm. 40) betont sie, wie auch Bultmann [556] meint, „die unerschöpfliche Fülle des Gegenstandes des Ev(an)g(eliums) und damit der christlichen Verkündigung“. Bereits (W589) die abschließende Bemerkung des Evangelisten (20,30), „Jesus habe noch vieles andere getan, was nicht in seinem Buch geschrieben steht“, hatte „dem Verfasser des Nachtrags die Möglichkeit für seinen Nachtrag“ geboten (W589f.):

Er erzählt wenigstens noch eins mehr von dem, was Jesus getan hat und was nicht im schon abgeschlossenen Evangelium steht.¹⁵⁶¹ Das erweiterte Evangelium erhält wiederum einen literarischen Abschluss. Aber mit dem veränderten Schluss macht der Verfasser deutlich, dass das nun doppelt abgeschlossene Evangelium doch nicht verschlossen, sondern offen ist. Dieses doppelt abgeschlossene Evangelium beschließt in sich das Wirken Jesu, aber es schließt Jesus nicht ein, sondern eröffnet zugleich sein weiteres Wirken, das nicht begrenzt werden kann, sondern unerschöpflich ist.

Ganz ähnlich stellt Wengst zufolge (W590) „die rabbinische Tradition“¹⁵⁶² **die Unerschöpflichkeit der auf der Tora gründenden Lehre ...** heraus“:

„Man sagte über Rabban Jochanan ben Sakkaj, dass er keine einzige Parascha von der Tora beiseiteließ, die er nicht studiert hätte. Er studierte auch die übrige Schrift sowie Targum, Midrasch, Halachot und Aggadot; alles studierte er. Und so sagte man über ihn, dass er gesagt habe: ‚Wenn alle Himmel Blätter würden und alle Bäume Schreibrohre und alle Meere Tinte, wäre das nicht genug, um meine Weisheit aufzuschreiben, die ich von meinem Lehrer gelernt habe. Und doch habe ich von der Weisheit der Weisen nur so viel herausgenommen wie diese Fliege, die im großen Meer eintaucht und ihm nur ein wenig fehlen lässt.“

Indem der Verfasser des Nachtrags „das schon abgeschlossene Evangelium gleichsam zum Überlaufen“ bringt, demonstriert er die Wahrheit des abschließenden Verses 25:

Er geht nicht unmittelbar auf sein Ziel zu, dem Evangelium einen Autor zu geben (V. 24), sondern er erzählt zunächst eine Geschichte (V. 1-14) – eine Geschichte, die in nicht näher bestimmter Zeit spielt, aber an bestimmtem Ort in alltäglicher Situation. Es ist eine Geschichte, die prinzipiell zwar auch inner-

1561 Damit nimmt Wengst „dankbar Gedanken aus einer Andacht auf, die Pfarrer Dr. Hans-Michael Wünsch (Stuttgart) gehalten und [ihm] vermittelt hat.“

1562 Mit „Sof 16,8 (41c)“ bezieht sich Wengst auf eine Stelle im Traktat der Schriftgelehrten „Masechet Soferim“, die von P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, 587 geboten wird.

halb des Evangeliums hätte stehen können – wie sie in ähnlicher Form ja auch tatsächlich im Lukasevangelium geboten wird (5,1-11) –, die aber jetzt nach Abschluss des Evangeliums nur noch als Ostergeschichte erzählt werden kann, wie auch alles weitere von Jesus noch zu Erzählende Ostergeschichten sein werden. Denn er ist ja kein ein für alle Mal Toter, sondern ein Lebendiger, der Zukunft hat und deshalb je und je Gegenwart gewinnen wird bei den Seinen – wie bei den Schülern am See. Von dem her, was über ihn geschrieben steht, gibt es immer noch mehr zu erzählen, als schon geschrieben ist.

So beendet Wengst seine Auslegung des Johannesevangeliums, nicht ohne allerdings (W591) noch Überlegungen zur „Über- und Unterschrift“ des Werkes hinzuzufügen, die in der „Masse der Handschriften“ mit „Evangelium nach Johannes“ angegeben wird. Dazu vertritt er die Auffassung (W592), dass die „in allen Überschriften und Unterschriften der Evangelien einheitliche Einführung des Autors mit ‚nach‘“ nur dann auf verständliche Weise erklärt werden kann,

wenn damit eine schon vorhandene Mehrzahl von Evangelien unterschieden und zugleich betont werden soll, dass in jedem von ihnen das Evangelium enthalten ist. Als Ort für die Entstehung der einheitlichen Überschriften und Unterschriften in den Evangelien hat Trobisch [58-68] die um die Mitte des 2. Jh.s anzusetzende Endredaktion des Neuen Testaments im Rahmen der Herausgabe einer christlichen Bibel wahrscheinlich gemacht. Er untersucht die Evangelientitel nicht isoliert, sondern zusammen mit den Titeln der übrigen neutestamentlichen Schriften...

Dass in dieser „christlichen Bibel“ das an die „vierte Stelle gesetzte Evangelium“ als „Evangelium nach Johannes“ bezeichnet wurde, ergibt sich aus der Sicht der Herausgeber Wengst zufolge (W592f.)

auf ihrer Ebene – d. h. im Blick auf das von ihnen redigierte Neue Testament, besonders im Blick auf die anderen Evangelien und die Apostelgeschichte – ganz von selbst. Sie lasen in Joh 21, dass der Schüler, den Jesus liebte, Verfasser dieses Evangeliums sei. Wollte man den auch hier noch namenlos Gelassenen identifizieren, fiel das bei Kenntnis der anderen Evangelien und der Apostelgeschichte nicht schwer. Er musste einer von den drei Schülern sein, die von den anderen Evangelisten in einer besonderen Nähe zu Jesus geschildert werden: Simon Petrus, Jakobus und Johannes. Simon Petrus scheidet aus, weil er mehrfach im Gegenüber zu dem Schüler, den Jesus liebte, erscheint. Auch Jakobus, der Sohn des Zebedäus, kann es nicht sein, weil er nach Apg 12,1f. von König Herodes Agrippa I. schon früh hingerichtet wurde. So bleibt nur sein Bruder Johannes [vgl. Trobisch 81-86].

Nach Wengst (W593) war „der Verfasser des Nachtrags“ erfolgreich mit seiner Absicht, „diese besondere und von ihm erweiterte Schrift in die Gesamtkirche einzubringen“. Indem sein Evangelium gegenüber den anderen

die Geschichte Jesu neu erzählt, weist es besonders eindringlich auf die Notwendigkeit der weitergehenden Auslegung hin. Identisch bleibt nur, was unter veränderten Bedingungen anders gesagt wird. Die authentische Stimme Jesu wird nicht durch historische Rekonstruktion hinter den sie verwahrenden Zeugnissen gewonnen; in deren je neu gewagter Auslegung kann sie erklingen.

Im allerletzten Absatz seines Kommentars gibt Wengst der

Zuschreibung des vierten Evangeliums an den Zebedaiden Johannes, die gewiss nicht aus historischer Kenntnis erfolgte, ... jedenfalls darin Recht ..., dass es sich bei dem Autor um einen Juden handelt. Dieser Autor, den ich aus pragmatischen Gründen mit der Überlieferung „Johannes“ nenne, hat in seiner Situation die Stimme Jesu zu Gehör bringen wollen. Er hat es getan in einer heftigen Auseinandersetzung mit der Mehrheit seiner Landsleute, die ihrerseits Gründe hatte, seinen Glauben an Jesus als Messias nicht zu teilen. Sein Evangelium macht die Notwendigkeit situationsbezogenen Verkündigens ebenso deutlich, wie dessen Kontextgebundenheit klar hervortritt.

Abschließend hebt Wengst hervor, dass eine solche „Kontextgebundenheit“ des Johannesevangeliums vor allem „hinsichtlich seiner negativen Aussagen über ‚die Juden‘“ vorliegt, und betont nochmals mit Nachdruck (W593f.):

Die Reflexion unserer geschichtlichen Situation verbietet es, seine damals vielleicht verständliche Polemik nachzusprechen. Deren – leider oft nur zu bereitwillige und oft auch unbedachte – wiederholende Rezeption in der Auslegungsgeschichte verschüttet es, wie sehr auch dieses Evangelium im Kontext des Judentums steht. Das gilt es heute wahrzunehmen. So käme es darauf an, bei der Lektüre und Auslegung des Johannesevangeliums in der Kirche, ohne das Trennende verleugnen zu wollen, das mit dem Judentum Verbindende zu erkennen und herauszustellen. Dann könnte der Satz zum Leuchten kommen, den Jesus nach dem Johannesevangelium doch auch gesagt hat – ich zitiere ihn jetzt nach der Übersetzung Luthers: „Das Heil kommt von den Juden.“

Zu den beiden letzten Versen des Johannesevangeliums widerspricht Hartwig Thyen (T793) von vornherein „allen Autoren, die die V. 24 und 25 als sekundäre Zusätze von ‚Redaktoren‘ oder ‚Editoren‘ des Evangeliums von Joh 21 abtrennen wollen, aufs entschiedenste“. Sein erstes Argument ist dabei das hinweisende „*houtos* {dieser}, das diesen Vers einleitet“, das „außerhalb des Evangelientextes keinerlei reales Referenzobjekt“ hat und „dessen Leser vielmehr allein auf jene von dem realen Evangelisten mit literarischen Mitteln geschaffene fiktionale Figur“ verweist,

die bei der Lektüre des Evangeliums erst nach und nach ihre Konturen gewinnt. ... Denn, wie die absichtsvolle Rekapitulation der ersten Einführung jenes Jüngers als des von Jesus geliebten (13,23ff) in V. 20 zeigt, läuft nicht nur Joh 21, sondern vielmehr das gesamte Evangelium auf die unlösbar zusammengehörigen V. 23-25 hinaus. Darum ist „jede Herauslösung dieser beiden

Schlußverse 24 und 25 auch nur durch Alinea {Absetzung durch eine neue Zeile oder einen neuen Absatz} absolut grundlos“.¹⁵⁶³ Das gilt auch den meisten modernen Texteditionen gegenüber, die mit ihren vielfältigen Alinea anstelle des überlieferten Textes häufig fragwürdige Interpretationen desselben bieten.

Falls (T794) die Vermutung von Hengel [31-33 und 204-209] zutrifft, dass das Johannesevangelium „vom Augenblick seiner ersten Publikation an bereits durch die *Inscriptio euangelion kata lōannēn* {Überschrift: Evangelium nach Johannes} und/oder die *Subscriptio kata lōannēn* {Unterschrift: Nach Johannes} bezeichnet gewesen“ war wie in der Handschrift P⁶⁶, müsste nach Thyen

sein Autor zugleich der Editor unseres Vier-Evangelien-Kanons sein. Denn der denkwürdige Gebrauch des Lexems *euangelion* als Gattungsname und die ebenso ungewöhnliche Zuschreibung eines Exemplars dieser Gattung an einen Autor durch *kata* mit dessen Namen kann nur der Feder des Herausgebers einer Reihe solcher Evangelien und dessen Absicht entstammen, sie so unterscheidbar und damit auch zitierbar zu machen. Zu solcher *Einschreibung* unseres Evangeliums in einen Evangelienkanon würde sein souveränes Spiel mit den synoptischen Texten ebenso passen wie sein Schlußvers (21,25), der sich mit seinem Verweis auf *Bücher* (!) ja wirklich ausnimmt, wie „das höchst charakteristische Schlußwort der urchristlichen Evangelienschriftstellerei“, das alle weiteren Versuche dazu „entmutigt“ oder ihnen doch zumindest „das Gehör der Gläubigen“ verschließt [Overbeck 455]...

Bereits 1897 hat Harnack¹⁵⁶⁴ über Johannes 21,24-25 geurteilt,

daß, verborgen in „einem dunklen Wir“, nämlich in dem *wir wissen (oidamen)*, Spätere das Werk des Presbyters Johannes eigenmächtig um die V. 24f ergänzt und dessen Verfasser mit dem Zebedaiden identifiziert haben sollen

Darin liegt nach Thyen der „fast unausrottbare Grund für diese Abtrennung der beiden Schlußverse unseres Kapitels“, die noch fast „ein Jahrhundert später“ durch Hengel [224f.] „in fast allen Einzelheiten“ wie von Harnack begründet und von vielen weiteren Autoren vertreten wird:

Alle diese Autoren – und ihre Zahl dürfte die der 153 großen Fische weit übertreffen – urteilen so, weil sie aus V. 23 nicht den Tod des Evangelisten im Evangelium (Overbeck), sondern den Tod von dessen realem Verfasser herauslesen und die dadurch bestürzten Bruder mit dessen vermeintlichen Schülern identifizieren. Die sollen sich in den Wir von V. 24 als die Herausgeber des

1563 So zitiert Thyen Franz Overbeck, Das Johannesevangelium (hg. von C. A. Bernoulli), Tübingen 1911, 453. Auf weitere Overbeck-Zitate verweise ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

1564 Thyen bezieht sich auf Adolf von Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, Leipzig 1897, 675.

Evangeliums ihres eben verstorbenen Meisters zu Wort gemeldet und dem Werk mit V. 25 noch „die mächtigste Hyperbel, die je ein Buch schließen kann“, angefügt haben (Herder, Werke 273; zitiert von Overbeck [454]).

Aber wie ist nach Thyen (T795) der merkwürdige „Plural in *oidamen* {wir wissen}“ zu erklären? Er erinnert dazu an Johannes 1,14 und verweist auf 1. Johannes 1,1ff., um zu begründen, dass wie in diesen „Prologen ... der implizite Autor auch in diesem Epilog auf das bewährte Instrument des *plural auctoris*“ zurückgreift, also auf die „Verwendung des Plurals durch eine Person, die dabei nur von sich selbst spricht und den Plural verwendet, um ihre Hörer oder Leser in ihren Gedankengang einzubeziehen“, wovon Thyen übrigens auch selbst oft Gebrauch macht:

„Mit diesem seinem ‚Wir wissen‘ spricht der Verfasser nur den Glauben aus, mit dem er die Leser seiner Schrift zu entlassen wünscht. Es ist das Glaubensbekenntnis, in dem er sich und den Leser, den er durch seine Schrift gewonnen hat, eins weiß. Als Zeugnis eines Fremden an Fremde könnte es nur das Evangelium verdächtigen“ [Overbeck 454]. Als der Zeuge für die Wahrheit des im Evangelium Buch gewordenen Zeugnisses des *Evangelisten im Evangelium* meldet sich mit diesem *plural auctoris* am Ende der reale Evangelist und Verfasser dieses anonymen Pseudepigraphen {die Person, die der tatsächliche Verfasser als angeblichen Verfasser ausgibt} zu Wort. Und daß keiner, der zu dem Mittel der Pseudepigraphie greift, es riskieren wird, daß ihm sein fingierter Autor oder dessen Freunde eines Tages als lebendige Kritiker gegenüber treten könnten, versteht sich ja wohl von selbst. Es kommt hinzu, daß die Bezeichnung des impliziten Evangelisten als des Jüngers, den Jesus liebte, als eine literarische Invention des realen Evangelisten betrachtet werden muß. Denn so hat sich gewiß kein realer Christ je selbst genannt, und so werden ihn auch seine Mitjünger und Freunde schwerlich jemals bezeichnet haben.

So gesehen ist das Wort *oidamen* {wir wissen} das einzig greifbare Zeugnis des „reale[n] Autor[is]“ des Evangeliums, „der sich nach dem Motto des Johannes: *Er muß wachsen, ich aber abnehmen!* absichtsvoll und unwiderruflich in sein Werk und den geliebten Jünger als dessen Autor entäußert hat“.

Zur Frage, wer „ihm für sein Bild des geliebten Jüngers als *Modell* gedient hat“, lässt sich Thyen an dieser Stelle seine eigene des öfteren vorgestellte Auffassung durch Trobisch [85] bestätigen, der die Frage stellt,

ob der etwa anonym bleibe, weil der Evangelist seinen Namen nicht gekannt habe, um darauf zu antworten: „Nein, sondern weil es sich um den Zebedaiden Johannes handelt, den Verfasser des Evangeliums, und weil dieser sich auch sonst in seinem Werk nicht nennt, (denn) als ehemaliger Jünger des Täufers konnte Johannes (auch über diesen) aus eigener Anschauung berichten, so die Leserperspektive“.

Auf den „Zebedaiden Johannes als *Modell*“ bezieht sich Thyen, weil es ihm

zur Klärung der Frage nach der Figur des geliebten Jüngers sinnvoll und methodisch weiterführend [erscheint], zwischen diesem *Modell*, seinem *Maler*, nämlich dem tatsächlichen Evangelisten, den wir freilich nur als den *Autor im Text* kennen, und dem daraus entstandenen *Bild* des Jüngers, den Jesus liebte, zu unterscheiden. Dabei sind der Maler und sein Modell ganz fraglos reale Personen, der geliebte Jünger ist es jedoch nicht. Ihn gibt es nur als das aus dem Gegenüber von Maler und Modell entstandene abstrakte und idealisierte Porträt.

Overbeck [409] sieht Thyen zufolge „deutlich ..., daß der Autor als den Erzähler der Geschichte Jesu nur einen Apostel gebrauchen konnte“, und lenkt (T796) zur Beantwortung der von ihm selbst gestellten

Frage, warum es gerade *Johannes* sein mußte, ... seinen Blick auf Gestalt und Rolle jenes anderen *Johannes*, die in der gesamten übrigen Tradition nirgendwo „so kühn und willkürlich“ behandelt werde wie in unserem Evangelium, nämlich auf Johannes *den Täufer*, der in unserem Evangelium so freilich nie bezeichnet wird [Overbeck 417]:

„Nimmt man z. B. an, daß für den Verfasser des Evangeliums der Apostel Johannes für den eben angegebenen Zweck der gegebene Mann war, weil er seinem Evangelisten zu Jesus nach seinem Hinscheiden dieselbe Stellung zu geben gedachte, *wie dem Täufer vorher*, so verstand sich die mysteriöse Einführung des Evangelisten von selbst. Sein Name konnte dann im Evangelium gar kein anderer als ein Geheimname sein. Denn er trug ihn nicht wegen irgendwelcher Beziehung zum wirklichen Apostel Johannes, sondern wegen seiner Beziehung zur Idealfigur des Täufers im Kopfe des Verfassers des Evangeliums. Dieser hat selbst seinen Evangelisten unnennbar gemacht, weil er überhaupt nur eine Gestalt seiner Idealwelt ist, nur in dieser lebt und einen Namen hat. Natürlich mußte dieser Jünger einen Namen erhalten, aber ihn unter den ihm gegebenen Aposteln unmittelbar zu finden, konnte der Verfasser selbst nicht denken, sondern es handelt sich für ihn (darum), diesen Namen in den Apostelkreis *hinein* zu praktizieren, d. h. zu seiner Identifikation außerhalb dieses Kreises einzusetzen. Das gelang ihm, indem er zu seinem Idealjünger die Täufergestalt seines Evangeliums dazu erfand. Unter den Aposteln ist Johannes der Evangelist dieses Evangeliums nicht um seiner selbst willen, sondern um des Täufers willen als sein Namensvetter, oder anders gesagt: Er heißt Johannes um des ihm in seinem Evangelium zugefallenen Berufs willen und um der inneren Verwandtschaft dieses Berufs willen mit dem des Täufers in der ganzen Oekonomie der Offenbarung des göttlichen Lichts in der Welt nach der Grundvorstellung dieser Oekonomie, auf der laut Prolog das ganze 4. Evangelium beruht“.

Ich habe diese Worte Overbecks genau so ausführlich wie Thyen zitiert, um „sie der Vergessenheit zu entreißen und erneut zum Nachdenken darüber anzuregen“, denn

diese geniale Zusammenschau der beiden Träger des Namens Johannes in unserem Evangelium, die Matthias Grünewald in dem zentralen Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars bereits vorweggenommen hat, erscheint uns für die Interpretation unseres gesamten Evangeliums überaus fruchtbar.

Dem letzten Vers 21,25 des Johannesevangelium widmet Thyen einen knappen letzten Absatz seines Johannes-Kommentars:

Mit seinem Spiel um die geschriebenen Bücher sowie um die ungeschriebenen, die aber geschrieben werden müßten, wenn man die unbeschreibbare Fülle alles dessen erzählen wollte, was Jesus getan hat, bildet dieser letzte Vers zusammen mit Joh 20,30f eine vollendete Inklusion um diesen Epilog. Das haben wir oben bereits begründet. Hatte der Evangelist sich in V. 24 mit dem auktorialen Plural *oidamen* (*wir sind gewiß*) zur Wahrheit des Zeugnisses des geliebten Jüngers bekannt, eines Plurals der, wie das *etheasametha* {wir sahen} von 1,14, zugleich alle Leser einladen will, in dieses Bekenntnis einzustimmen, so tut er in V. 25 mit dem singularischen *oimai* (ich bin der Meinung) jenseits des verbindenden und verbindlichen Bekenntnisses seine persönliche Meinung kund. Darauf, daß sich dieser Schlußvers tatsächlich ausnimmt wie „das höchst charakteristische Schlußwort der urchristlichen Evangelienschriftstellerei“, mit dem sein Verfasser alle weiteren Versuche dazu „entmutigt“ oder ihnen zumindest „das Gehör der Gläubigen“ verschließt [Overbeck 455], haben wir oben bereits hingewiesen.

Ton Veerkamp¹⁵⁶⁵ betrachtet die Verse 21,24-25 als die „Unterschrift“ dessen, den das Johannesevangelium selbst als seinen eigenen Autor versteht. Darin ist er mit Wengst und Thyen einig. Ein Werk zeitgenössischer Literatur des 20. Jahrhunderts¹⁵⁶⁶ zieht er zum Vergleich heran:

Der Autor der Denkwürdigkeiten aus dem Leben des deutschen Tonkünstlers Adrian Leverkühn ist in der Erzählung ein Doktor Serenus Zeitblom. In der Erzählung, die von Thomas Mann stammt, ist Zeitblom der Autor.

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

1565 [Unterschrift: Dies ist der Schüler, 21,24-25](#), Abs. 2-5 (Veerkamp 2021, 440-441; 2007, 137).

1566 Thomas Mann, [Doktor Faustus](#). Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde.

Kurz und bündig beschließt Veerkamp seine Johannesauslegung mit einem Blick auf die letzten Sätze dieses getreuen Zeugen:

„Ich lüge euch nichts vor“, sagt er, „ihr könnt euch auf diese geschriebenen Worte verlassen.“ Die Erzählung ist eine Auswahl, das hörten wir schon in 20,30f. Auch jener antike „Zeitblom“ wusste, dass andere ihre Auswahl brachten. Alles kann man nicht aufschreiben, die Welt ist nicht groß genug, um alle Bücher darüber *fassen* zu können, die darüber *verfasst* werden können. Diese 21 Kapitel müssen also reichen.

Sie reichen tatsächlich, um die Messiasauffassung jener radikal-messianischen, nicht länger isolierten Gruppe verstehen zu können.

Anders als Wengst und Thyen fügt Veerkamp seiner Auslegung jedoch noch einen eigenen Epilog an, in dem er Hintergründe und Zielsetzungen seiner Arbeit zu verdeutlichen sucht. Es würde zu weit führen, diese gesamten Ausführungen hier auszubreiten, ich möchte aber doch aus jedem der vier Kapitel dieses Epilogs jeweils einen Absatz hervorheben, um zu verdeutlichen, warum es mir am Herzen liegt, seiner befreiungstheologischen Lektüre des Johannesevangeliums Gehör zu verschaffen.

Zum Stichwort „Johannesevangelium und Antisemitismus“¹⁵⁶⁷ schreibt Veerkamp:

Das Christentum produzierte mit Johannes eine nicht nur proto-, sondern originalrassistische Doktrin des Antisemitismus, die den Juden tatsächlich keine Chance mehr ließ, als Menschen überleben zu können. Johannes auslegen heißt, sich dieser Wirkungsgeschichte ständig bewusst zu sein. Jedoch sind Text und Wirkungsgeschichte zu unterscheiden. ...

Mit „Wiedergutmachung“ hat das nichts zu tun. Für das, was geschehen ist, gibt es keine „Wiedergutmachung“ und keine Vergebung. Den Versuch, Antisemitismus zu überwinden, unternehmen wir *für uns*, denn er ist eine Verstümmelung *unserer* Seelen. Gerade weil wir durch Antisemitismus und Rassismus zutiefst entstellt sind, sind wir eine Gefahr für die Juden, für die gesamte Menschheit und nicht zuletzt für uns selbst. Dass Christen und Juden und andere miteinander darüber sprechen müssen, wie die Pest des Antisemitismus und des Rassismus in unserer Gesellschaft zu bekämpfen ist, ist eine Selbstverständlichkeit. *Dieser* Dialog ist schiere Pflicht.

Insofern es kein Geheimnis ist, dass Veerkamp die „messianische Inspiration“,¹⁵⁶⁸ auf die das Johannesevangelium hinausläuft, in engem Zusammenhang mit modernen sozialistischen Zielsetzungen betrachtet, verdeutlichen folgende Worte pointiert sein politisch-theologisches Glaubensbekenntnis:

1567 [Johannesevangelium und Antisemitismus](#), Abs. 8 und 18 (Veerkamp 2021, 442-445; 2007, 139 und 141).

1568 [Sozialismus und messianische Inspiration](#), Abs. 9 (Veerkamp 2021, 446; 2007, 142).

Messianische Inspiration heißt auf alle Fälle, daß der Satz: „*Es gibt keine Alternative* zur faktischen und herrschenden Weltordnung“, ein heilloser, gottloser, böser Satz ist, eine richtige „Sünde wider den Heiligen Geist“. Messianische Inspiration heißt, dass in aller Politik *etwas vom Messias zum Vorschein* kommen sollte. Dieses *Etwas* ist bei Johannes die *agapē*, die Solidarität der Mitglieder der messianischen Gemeinde untereinander.

Die Verwandlung des jüdischen Messianismus,¹⁵⁶⁹ wie er in den Schriften des Neuen Testaments und insbesondere im Johannesevangelium propagiert wird, in das bis heute existierende Christentum betrachtet Veerkamp in differenzierter Weise:

Sicher war das Christentum über große Zeitstrecken eine religiöse Sanktionierung der herrschenden Ordnung. Aber tief in ihm steckt die Große Erzählung Israels, die der Impuls des Messianismus der Evangelien und der apostolischen Schriften war. Denn das Buch der Großen Erzählung, das die Kirche jeder neuen Generation weiterreicht, war immer wieder mächtiger als jeder kirchliche Disziplinierungsversuch, als alle religiösen Fälschungen und alle Versuche, die Große Erzählung Israels zu domestizieren. Die *Aufhebung* des Messianismus war und ist konkret das *Bewahren* der Großen Erzählung Israels. So wirkte und wirkt die *Inspiration der Treue* oder, klassisch, der *Heilige Geist*. Diese Wirkung ermöglichte der *Abschied des Messias*. In der Kirche. Nicht selten gegen die Kirche.

Schließlich stellt Veerkamp zur real existierenden „Weltordnung“¹⁵⁷⁰ unserer Tage ernüchtert fest, dass uns wohl

die große Zeit des globalen Kapitalismus“ noch bevorsteht. Wir müssen *unter* den Bedingungen dieser realen Weltordnung, *en tō kosmō*, leben. Wir müssen unser 21. Kapitel noch schreiben, denn wir müssen nicht *nach* den Bedingungen der Weltordnung, *ek tou kosmou*, leben, anders gesagt: Wir müssen uns denen anschließen, die eine andere Weltordnung für möglich halten und deswegen *Nein* sagen zur herrschenden Weltordnung. Der Untergrund scheint ihnen und uns bestimmt zu sein, der Untergrund einer belächelten Minderheit mit ihren verzweiferten Liturgien der Demonstrationen, ihren trotzigsten Publikationen, ihren noch machtlosen Aktionen. Sie ist eine Minderheit, die man vorerst nicht einmal entschlossen zu verfolgen gedenkt, eine Minderheit, bei der „nicht viele weise nach der fleischlichen Existenz, nicht viele mächtig, nicht viele hochgeboren“, vielmehr „töricht in den Augen der Weltordnung sind“, 1 Kor 1,26f. Diese Minderheit hütet den *Vorschein des Messias*.

1569 [Messianismus: Ursprung, Scheitern, Bewahrung](#), Abs. 16 (Veerkamp 2021, 450; 2007, 146).

1570 [Liturgien des Widerstands gegen unsere Weltordnung](#), Abs. 1-2 und 5-6 (Veerkamp 2021, 450-451; 2007, 146-147).

Wir leben unter einer Weltordnung, gegen die *augenblicklich* keine radikale Gegenmacht und keine politische Strategie der radikalen Weltveränderung in Sicht ist. „Für mich ist der *Augenblick*, der *kairos*, nicht gekommen“, lässt Johannes seinen Messias sagen, 7,6. Wie schwer das auszuhalten war, zeigen die verzweifelten Diskussionen in Johannes 14-16. Wie schwer das auszuhalten ist, zeigen die verwirrend vielen und widersprüchlichen Aktionen und Diskussionen der Gegnerinnen und Gegner der über uns herrschenden Weltordnung.

Als Vermächtnis hinterlässt Ton Veerkamp uns ziemlich genau 15 Jahre vor seinem Tod am 28. Februar 2022 den Satz: „Der Widerstand ist heute entweder Amoklauf oder Liturgie“, und lässt keinen Zweifel daran, dass er, so wenig der johanneische Jesus für den Terrorismus der Zeloten übrig hatte und seinen das Schwert schwingenden Schüler Petrus in die Schranken wies, keinen Augenblick lang daran denkt, den Amoklauf in Erwägung zu ziehen:

Die Liturgie des Widerstands mag vorerst an den Machtverhältnissen der herrschenden Weltordnung wenig ändern, aber die Liturgien der Messianisten haben damals die Hoffnung auf die absolute Alternative lebendig gehalten, und die heutigen Liturgien des Widerstands werden das gleiche bewirken. Im Widerstand dieser Minderheit schlägt das Herz des Messias. Der Feind des Johannes, die Weltordnung, ist immer noch unser Feind, weil in ihr ein Leben nach dem Maßstab des MENSCHEN, *bar enosch*, nicht möglich ist. Lehrt uns Johannes.

Diese Lehre gilt.

Lemgow- Schmarsau, März 2007

Ton Veerkamp

Diesen Worten möchte ich heute, am 23. Februar 2023, genau ein Jahr, nachdem ich mit dem Vergleich der drei Johanneskommentare von Klaus Wengst, Hartwig Thyen und Ton Veerkamp begann, hinzufügen, wie dankbar ich bin, von den Gedanken aller drei Autoren unermesslich viel gelernt zu haben und gelegentlich auch zu eigenen weiterführenden Gedanken angeregt worden zu sein.

Freuen würde ich mich, wenn meine Besprechung dieser drei Bücher dazu beitragen würde, dass Ton Veerkamps befreiungspolitische Lektüre des Johannesevangeliums sowohl in der kirchlichen Öffentlichkeit als auch in der akademischen Welt zumindest als eine von mehreren möglichen alternativen Verständnissen des Johannesevangeliums ernst genommen würde.

Helmut Schütz