Ton Veerkamp
Solidarität gegen die Weltordnung

Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums
über Jesus Messias von ganz Israel

Ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel „Der Abschied des Messias“ in der exegetischen Zeitschrift Texte & Kontexte (2006/2007), hier – verbunden mit Ton Veerkamps in derselben Zeitschrift publizierten Übersetzung des Evangeliums (2015) – überarbeitet und neu herausgegeben von Helmut Schütz, Gießen, 2021.[1]

URL: https://bibelwelt.de/wp-content/uploads/2021/01/Veerkamp-Johannes.pdf
(der Text ist auch verfügbar unter: https://bibelwelt.de/veerkamp-johannes)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 7

Wer, wann, wo? 7
Text und Kontext 7
Widersprüche 8
Messias 9

Die Sprache des Johannes und unsere Sprache 10

Die andere Kultur 10
Zur Übersetzung von Johannes 13-17 11
Lehrhaus 17
Danksagung 18

Der Abschied des Messias.
Eine Lektüre des Johannesevangeliums

Die Vorrede, 1,1-18 19

1. Das Wort und das Leben, 1,1-3 20
2. Das Leben und das Licht, 1,4-5 26
3. Der Zeuge, 1,6-8 28
4. Das Licht und die Weltordnung, 1,9-11 30
5. Geburt, 1,12-13 33

1 [Anmerkungen in eckigen Klammern stammen von mir, Helmut Schütz, als dem Editor dieser Ausgabe der Johannesauslegung von Ton Veerkamp. Weitere Einzelheiten zur Edition und Überarbeitung der zusammengestellten Texte erläutere ich im Anhang. Auf Ton Veerkamp beziehe ich mich in editorischen Anmerkungen mit dem Kürzel TV.]

6. Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14 37
7. Ein Nachwort, 1,15-18 42

Erster Teil: Der offenbare Messias, 1,19-4,54 47

Eine Vorbemerkung 47

1. Einleitung: Der Täufer, der Messias und die Schüler, 1,19-51 48

1.1. Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28 48
1.2. Der zweite Tag. Einer wie Gott, 1,29-34 53
1.3. Der dritte Tag. Der Messias, 1,35-42 61
1.4. Der vierte Tag. Der MENSCH, 1,43-51 65

2. Der Anfang der Zeichen in Kana, Galiläa. Die messianische Hochzeit, 2,1-12 72

2.1. Messianische Hochzeit, 2,1-11 72
2.2. Messianische Gemeinde, 2,12 78

Scholion 1: Was ist so verwerflich an allegorischer Auslegung? 79

3. Pascha. Der Messias als Lehrer Israels, 2,13-3,21 80

3.1. Ein Lehrstück, 2,13-22 80
3.2. „Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21 84

Scholion 2: Das antagonistische Schema im Johannesevangelium? 99

4. Jener muss zunehmen, ich muss geringer werden, 3,22-36 102

4.1. Der Täufer und der Messias, 3,22-30 102

Scholion 3: Über die Reinheit 106

4.2. Himmel und Erde; Vertrauen und Misstrauen, 3,31-36 107

Scholion 4: Die Quelle des Johannes 111

5. Die Frau am Jakobsbrunnen, 4,1-42 112

5.1. Samaria, 4,1-4 112
5.2. Im Land des Anfangs, 4,5-15 114
5.3. Der Mann, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann, 4,16-19 120
5.4. Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24 123
5.5. ICH BIN ES, 4,25-30 127
5.6. Was heißt hier essen, 4,31-38 129
5.7. Befreier der Welt, 4,39-42 132

6. Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54 134

Zweiter Teil: Der verborgene Messias, 5,1-12,50 139

7. Ein Fest. Das Leben der kommenden Weltzeit, 5,1-47 139

7.1. Das Werk und der Schabbat, 5,1-18 140
7.1.1. Die Lähmung, 5,1-9a 140
7.1.2. Der Schabbat, 5,9b-18 143
7.2. Das Gleichnis von Vater und Sohn, 5,19-21 146
7.3. Deutung des Gleichnisses: „Und das ist jetzt“, 5,22-30 148
7.4. Mose, mein Zeuge, 5,31-47 151
7.4.1. Das Zeugnis, 5,31-37a 152
7.4.2. Die Schriften, 5,37b-47 153

Scholion 5: Christozentrismus und Enterbung des Judentums 156

8. In der Nähe des Pascha. Der Ernährer Israels, 6,1-7,1 158

8.1. Einstimmung: Nahe war Pascha, das Fest der Judäer, 6,1-4 159
8.2. Das Zeichen der Ernährung Israels. Ein Missverständnis, 6,5-15 160
8.3. ICH WERDE DASEIN, 6,16-25 164
8.4. In der Synagoge von Kapernaum. Die Lehre vom Brot des Lebens, 6,26-59 168
8.4.1. Das Werk, das Gott verlangt, 6,26-29 168
8.4.2. Kein Hunger mehr, kein Durst mehr. Der entscheidende Tag, 6,30-40 170
8.4.3. Murren. Brot des Lebens, Fleischessen, 6,41-51 175
8.4.4. Der Streit unter den Judäern, 6,52-59 179
8.5. Der Zerfall der messianischen Gemeinde, 6,60-71 181
8.5.1. Eine böse Rede, 6,60-66 181
8.5.2. Worte der kommenden Weltzeit, 6,67-7,1 184

Scholion 6: Zur klerikal-sakramentalen Deutung der Brotrede, vor allem 6,52-59 185

9. Sukkot, das Laubhüttenfest. Der große Streit, 7,2-10,21 187

9.1. Aufstieg nach Jerusalem, 7,1-10 188
9.2. Vom Messias, 7,11-52 192
(Intermezzo: Eine Probe aufs Exempel, 7,53-8,11) 202
9.3. Das Licht der Welt 8,12-30 206
9.3.1. Wo ist dein VATER, 8,12-20 207
9.3.2. „Ich tue das in SEINEN Augen Gerade, immer!“, 8,21-30 210
9.4. Bevor Abraham geboren wurde: ICH WERDE DASEIN, 8,31-59 213
9.4.1. Die Treue und die Freiheit, 8,31-36 213
9.4.2. Der *Diabolos* ist nicht der Teufel, 8,37-47 216

9.4.3. Steine statt Argumente, 8,48-59 221
9.5. Von Blinden und Sehenden, 9,1-41 225
9.5.1. Die Werke Gottes, 9,1-5 225
9.5.2. Auf einmal sehe ich, 9,6-12 227
9.5.3. Das Verhör und der Ausschluss, 9,13-34 228
9.5.4. Eure Verirrung bleibt, 9,35-41 232
9.6. Von der Einheit Israels, 10,1-21 234
9.6.1. Ein Gleichnis, 10,1-6 234
9.6.2. Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18 237
9.6.3. Spaltung, 10,19-21 244

10. Chanukka, das Fest der Erneuerung. Leben und Sterben, 10,22-11,54 245

10.1. Der Messias und Gott, 10,22-39 245

Scholion 7: Gesetzlichkeit 250

10.2. Wo alles anfing, 10,40-42 252
10.3. Du wirst die Ehre Gottes sehen, 11,1-45 253
10.3.1. Lazarus, 11,1-16 253
10.3.2. Martha, 11,17-27 258
10.3.3. Maria und die Judäer, 10,28-37 262
10.3.4. Macht ihn los und lasst ihn gehen, 11,38-45 265
10.4. Sterben für die Nation, 11,46-54 268

11. Die Nähe des Pascha, 11,55-12,50 273

11.1. Ein Begräbnismahl, 11,55-12,11 273
11.2. Der messianische König, 12,12-19 278
11.3. Er verbarg sich vor ihnen, 12,20-36 282
11.3.1. Das Weizenkorn, 12,20-26 282
11.3.2. Jetzt ist meine Seele erschüttert, 12,27-33 285
11.3.3. Wer ist dieser *bar enosch*, MENSCH? 12,34-36 288
11.4 Fazit, 12,37-43 291
11.5 Zusammenfassung der Lehre Jesu, 12,44-50 293

Dritter Teil: Pascha – der Abschied des Messias, 11,55-20,31 296

12. Vor dem Pascha, 13,1-30a 296

12.1. Herr und Lehrer als Sklave, 13,1-17 297
12.2. Herr, wer ist es? 13,18-30a 302

13. Es war Nacht, 13,30b-18,28a 305

13.1. Das neue Gebot, 13,30b-38 305

13.2. Drei Einwände, 14,1-14,26 309
13.2.1. Der erste Einwand: Wir wissen nicht, wo du hingehst, 14,1-7 309
13.2.2. Der zweite Einwand: Zeige uns den VATER, und es genügt, 14,8-21 313
13.2.3. Der dritte Einwand: Warum bist du für uns wirklich und nicht für die Weltordnung? 14,22-31 318
13.3. Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17 322
13.4. Der Kampf, 15,18-25 328
13.5. Der Abschied, 15,26-16,15 332
13.5.1. Wenn er kommt, der Anwalt, Inspiration der Treue, 15,26-16,7 332
13.5.2. Er kommt und klagt an, 16,8-12 337
13.5.3. Wenn sie kommt, die Inspiration der Treue, 16,13-15 340
13.6. Die Stunde der Frau, 16,16-24 343
13.7. Abschluss des Abschiedsgespräches, 1 6,25-17,1a 348
13.8. Das Gebet des Messias, 17,1b-26 350
13.9. Verhaftung und Verhör, 18,1-28a 362
13.9.1. Verhaftung, 18,1-14 363
13.9.2. Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a 366

14. Der erste Teil der Passionserzählung: Frühmorgens, 18,28b-19,13 370

14.1. Was ist schon Treue? 18,28b-38a 370
14.2. Da, der Mensch, 18,38b-19,11 377

Scholion 8: Obrigkeit von Gott? 384

14.3. Freund des Cäsars, 19,12-13 386

15. Der zweite Teil der Passionserzählung: ʿ*Erev Pascha*, 19,14-42 387

15.1. König der Judäer,19,14-22 387
15.2. Am Kreuz, 19,23-37 391
15.2.1. Erste Szene: Psalm 22,19 und 23-24 391
15.2.2. Zweite Szene: Mutter und Sohn, 19,25-27 393

Scholion 9: Der Friede unter den messianischen Gemeinden 395

15.2.3. Dritte Szene: Das Ziel ist erreicht, 19,28-30 397
15.2.4. Vierte Szene: Der Erstochene, 19,31-36 401
15.3. Die Grablegung, 19,38-42 406

16. Tag eins der Schabbatwoche, 20,1-31 407

Vorbemerkung: Die Zeitangabe „Tag eins“ 407
16.1. Das Grab, 20,1-10 409
16.2. Noch nicht, 20,11-18 414

Scholion 10: Tod und Auferstehung des Messias; ein für allemal? 417

16.3. Die geschlossenen Türen, 20,19-23 419
16.4. Sehen und vertrauen, 20,24-29 424

Schlusswort: Damit ihr vertraut, 20,30-31 426

Vierter Teil: Galiläa, 21,1-25 427

17. Am See von Tiberias, 21,1-25 427

17.1. Auch wir kommen mit dir, 21,1-14 427
17.2 Der Hirte, 21,15-19a 433
17.3. Folge mir, 21,19b-23 328

Unterschrift: Dies ist der Schüler, 21,24-25 440

Epilog 441

1 [Johannesevangelium und Antisemitismus] 441
2 [Sozialismus und messianische Inspiration] 445
3 [Messianismus: Ursprung, Scheitern, Bewahrung] 446
4 [Liturgien des Widerstands gegen unsere Weltordnung] 450

Glossar der Schlüsselbegriffe 452

Literatur 455

Anhang (Helmut Schütz): Zur Bearbeitung des Textes 461

Die Originaltexte 461

Änderungen der Originaltexte 462

1. Biblische Eigennamen 462
2. Umschrift von griechischen und hebräischen Begriffen 463
3. Fehlerkorrektur und inhaltliche Anmerkungen des Bearbeiters 463

Jüdische Autoren und das Johannesevangelium 464

Eine ignorierte Lektüre des Johannesevangeliums 465

Einleitung[2]

Wer, wann, wo?

Wir haben einen Text, von dem wir nicht wissen, wer ihn geschrieben hat und wo und wann er geschrieben wurde. Es gibt viele Hypothesen und es kann nicht die Aufgabe einer Einleitung sein, ihnen eine weitere hinzuzufügen oder Partei für die eine oder andere Hypothese zu ergreifen. Wir haben nur einen fast zwei Jahrtausende alten Text. Über die Person bzw. die Personen hinter dem Text können wir zumindest folgendes sagen: Es handelt sich um einen oder mehrere jüdische Menschen, die in den Schriften Israels bewandert sind, sich in der griechischen Sprache gut auskennen, aber durch ihr Griechisch ihre aramäische Muttersprache durchscheinen lassen. Der Text muss nach dem Jahr 66 entstanden sein, weil er sich auf Ereignisse bezieht, die nicht vor dem letzten Drittel des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung stattfanden.

Text und Kontext

Es geht im Text um *Messianisten*, d.h. Juden, die an das baldige Kommen des Messias und so an die radikale Umwandlung der Weltordnung glauben. „Wir haben den Messias gefunden“ sagt Andreas zu seinem Bruder Petrus (1,41). Und Philippus sagt zu Nathanael: „Den Mose in der Tora und die Propheten beschrieben haben, den haben wir gefunden: Jesus, Sohn des Josef, aus Nazareth in Galiläa“ (1,45).

Es geht also um einen Galiläer, der der Messias Israels sein soll. Der Text will die Frage beantworten, ob das stimmt: Ist jener Galiläer Jesus der Messias oder nicht? Unser Text – nennen wir ihn einfach Johannes – kennt die Antwort: Dieser ist es, und die angeblich vor ihm als Messias auftraten, seien „Diebe und Terroristen“ (10,8). Sie geben sich als „Hirten“ aus, also als Führer des Volkes, aber sie tun nichts anderes als „stehlen, abschlachten und ins Verderben führen“ (10,10). Eine politische Führung müsste sich vor das Volk – der Text nennt es „Schafe“ – stellen, es beschützen und verteidigen gegen die, die es ausplündern wollen. Letztere nennt der Text „Wolf“, eine Bezeichnung des Römischen Reiches. Die Führung versagt, sie „flüchtet“ und überlässt Stadt, Tempel und Volk den römischen Heeren. Der Messias, eben jener Jesus aus Nazareth, ist genau das Gegenteil, seine Führung des Volkes ist eine gute Führung, er ist „der gute Hirte.“

Der Text stellt Jesus aus Nazareth mitten in die tödlichen Kämpfe seines Volkes im Judäischen Krieg gegen Rom (66-73). „Stehlen, morden, plündern, schlachten und ins Verderben führen“ sind die Stichworte des zehnten Kapitels über den „guten Hirten“, der judäische Krieg ist der Kontext des Johannes.

2 [Diese Einleitung stammt aus TVs revidierter Übersetzung des Johannesevangeliums im Jahr 2015.]

Widersprüche

Jesus ist in zahlreiche und heftige Widersprüche verwickelt. In keinem Evangelium geht er mit seinen Gegnern so hart in Gericht wie bei Johannes. Seine Gegner sind „die Juden“, die Pharisäer, die Priester, Juden, die anfangs an ihn geglaubt hatten (8,31). Deswegen hat Johannes als Haupttext des christlichen Antijudaismus gewirkt.

Es kommt alles darauf an, hier peinlich genau zu übersetzen. Johannes war Jude, Jesus war auch Jude. Wir übersetzen das griechische Wort *Ioudaioi* mit *Judäer* und nicht mit *Juden*. Jesus war Jude aus Galiläa, also Galiläer, er war kein *Ioudaios*, einer aus Judäa. Die Galiläer waren sehr orthodoxe Juden, die meisten von ihnen lehnten jegliche Zusammenarbeit mit den Römern ab. Anders die Juden aus Jerusalem; sie neigten zu Kompromissen, ihre Kultur war eher hellenistisch als jüdisch. Wohl auch deshalb wurden die Galiläer von den Menschen aus Jerusalem als Hinterwäldler angesehen. Sie waren im Judäischen Krieg die militante Speerspitze des Aufstandes gegen Rom.

Obwohl bei Johannes Jesus den bewaffneten Kampf strikt ablehnte, hatte er unter den Militanten (Zeloten) Freunde. Petrus war Zelot (13,37; 18,10). Der Widerspruch zwischen dem Galiläer Jesus und den Judäern von Jerusalem war der einer politischen Gegnerschaft. Genauso der Widerspruch zwischen Jesus und den Pharisäern, die nicht nur in Judäa, sondern auch in Galiläa eine einflussreiche und dabei gemäßigt antirömische Partei waren. Jesus sah im Pharisäismus einen politischen Irrweg, der eher zur Spaltung (*schisma*, 7,43; 9,16; 10,19) unter den Juden im Lande, in Samaria und in der Diaspora führte. Es gehe also nicht nur darum, ein Schüler von Mose, sondern auch darum, ein Schüler Jesu von Nazareth zu sein, damit die Spaltung überwunden werden kann.

Die Pharisäer waren Gegner, aber keine Feinde. Anders ist es mit den Abtrünnigen, Leute, die die Gruppe um Johannes verlassen hatten; in 6,66 wird noch neutral festgestellt, dass „viele seiner Schüler weggingen ...,“ aber in 8,44 sind sie „vom Teufel“, wie traditionell übersetzt wird. Unsere Übersetzung weicht bewusst ab: „Ihr seid vom Vater, dem Feind.“ Der *diabolos* ist nicht der böse Engel aus dem Jenseits, sondern der diesseitige Todfeind, Rom. Rom ist der Vater der Abtrünnigen, sie handeln in seinem Sinne, sie sind Kollaborateure, Verräter, kein Pardon für sie! Es geht also nicht um „die Juden“, nicht einmal um die Einwohner Jerusalems, die Judäer, es geht um eine ganz bestimmte Gruppe von Judäern, die ursprünglich Angehörige der Gruppe um Johannes waren.

Der Anlass für die Abspaltung war die Brotrede, 6,30-58. Diese Rede hat eindeutig sektiererische Züge, sie nimmt sich nicht die geringste Mühe, Verständnis zu we-

cken, sondern verfährt nach dem Prinzip: „Friss, Vogel, oder stirb.“[3] Das machte es damals für die Menschen schwierig, diesem Jesus zu folgen, und für uns heute ist es schwierig, Johannes zu lesen, gar zu verstehen.

Unsere Übersetzung nimmt diese Schwierigkeiten nicht weg, aber sie versucht zumindest, die realen Widersprüche hörbar zu machen. Johannes ist ein Sektenpapier, aber kein Dokument des Antijudaismus, gar des Antisemitismus. Es ist das Christentum gewesen, das spätestens seit Augustin die antijüdische Lektüre des Johannes als die einzig mögliche zugelassen hat. Unsere Übersetzung versucht daher, die mächtigen Schichten der traditionellen Übersetzungen und Auslegungen abzutragen; sie stellt sich diametral nicht Johannes, sondern seiner Wirkungsgeschichte entgegen. Wer sich die Brille des Antijudaismus aufsetzt, ist nicht mehr in der Lage, die reale – politische! – Widerspruchsstruktur des Textes wahrzunehmen, eine Widerspruchsstruktur „mit Dominante“, wie der französische Philosoph Louis Althusser sagte. Die Dominante ist der Widerspruch zwischen Rom und Jesus; die Verse 12,27-33 machen dies vollkommen klar, sobald man einzusehen bereit ist, dass „der Fürst der Welt“ Rom ist. Alle anderen Widersprüche im Text sind vom Verhältnis zu diesem Hauptwiderspruch herzuleiten.

Messias

Alle Christen – griechisch *Christianoi*, auch mit *Messianisten* zu übersetzen – haben ein großes Problem: Warum ist die Welt trotz des Messias Jesus so geblieben, wie sie war, räuberisch, mörderisch, wölfisch? Johannes hat dieses Problem nicht vom Tisch gewischt. In keinem anderen Evangelium wird um die Lösung so verzweifelt gerungen wie im Johannesevangelium.

Das Dokument dieser Verzweiflung finden wir in der Abschiedserzählung, Kap. 13-17. Es hält daran fest, dass es keinen Kompromiss zwischen Jesus und Rom – in welcher Gestalt auch immer – geben kann. „Es kommt der Führer der Weltordnung“ – Johannes weiß, dass die große Zeit des Römischen Reiches noch kommt – aber „mit mir hat er ja *nichts*“, 14,30. Dieser Messias scheitert an der Mordlust des Imperiums, seine Auferstehung unterstreicht seinen Weggang, und dies sei für die Schüler „nützlich“ (*sympherei*, 16,7).

Der Messias ist aber keine Utopie, sondern eine Perspektive, *zōē aiōnios*. Unsere Übersetzung weicht von der traditionellen Vorstellung „ewiges Leben“ (was ist das?) ab. Wir schreiben „Leben der kommenden Weltzeit“, der messianischen Epoche. Sie kommt. Einstweilen müssen wir von der Inspiration dieser messianischen Perspektive her leben, vom Trost des Messias (*paraklētos*, 16,7) her. Wir müssen zwar ohne Messias leben, aber wir können inspiriert durch ihn leben, sein Weg, seine *Treue* ist

3 [„Friss, Vogel, oder stirb“ war der Titel einer umstrittenen theologischen Schrift von J. N. Weislinger, Straßburg 1726.]

Leben, 14,6. Deswegen übersetzen wir *pneuma tēs alētheias* nicht wie gewohnt mit „Geist der Wahrheit“, sondern mit „Inspiration der Treue“, 16,13.

Johannes begreift die vor ihm liegende Zeit als die Epoche des römischen Reiches, tatsächlich war das zweite Jahrhundert die große Zeit des Reiches. Er erahnt die Situation des frühen Christentums und verweist die Schüler in die Katakomben, in den Untergrund. Im Untergrund aber kann man nur überleben, indem und solange man solidarisch mit den Gesinnungsgenossen ist. Daher muss das Leben der Schüler Jesu ein Leben in der Solidarität sein. Das „neue Gebot“ (13,34) ist das der „Solidarität“, dieses Wort ist die einzig mögliche Übersetzung des Worts *agapē*. Mehr Religion braucht der Mensch nicht.

Wir sehen die Schriftsteller der messianischen Schriften (des „neuen Testaments“) nicht als Theologen, sondern als jüdische Politiker, denen es nicht um das Seelenheil geht, sondern um „die Welt anders,“ eine Welt, in der es Leib und Seele gut gehen wird! Und so übersetzen wir.

Lemgow-Schmarsau, im März 2015 *Ton Veerkamp*

Die Sprache des Johannes und unsere Sprache[4]

Die andere Kultur

André Chouraqui, der jüdische Rechtsgelehrte, Sprachwissenschaftler, Philosoph und Theologe, hatte sich zum Ziel gesetzt, die semitische Sprachstruktur der Schrift in einer (französischen) Übersetzung möglichst hörbar zu machen. Das betrifft den Rhythmus und den Wortschatz der jeweiligen Originaltexte. In der Zeitschrift „Amsterdamse Cahiers“ (Nr. 5, 1982) hat André Chouraqui seine eigenen Hintergründe und seine Arbeitsweise dargelegt. Er beginnt gleich mit einer Warnung, indem er aus dem Talmud zitiert. Rabbi Jehuda bar Ilai (um 150 u. Z.) habe gesagt: „Wer den Text eines Verses übersetzt, ist ein Lügner, wer eine Glosse zu einem Vers anfertigt, ein Gotteslästerer.“

Ähnlich sahen und sehen das auch viele islamische Theologen. Der Koran dürfe eigentlich nicht in eine andere Sprache übersetzt werden, weil Gott mit Mohammad Arabisch und nichts anderes gesprochen habe; eine Übersetzung würde das Wort Gottes verfälschen. Den Anderen wird der Zutritt zu den Verheißungen des Islam nicht verweigert, jedoch wird ihnen zugemutet, dass sie sich auf das Fremde zu be-

4 [Ich ergänze hier die Einführung in die Grundsätze, die TV im Jahr 2002 seiner ersten Übersetzung der Kapitel 13 bis 17 des Johannesevangeliums vorangestellt hatte: Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Johannes 13-17, in: Texte & Kontexte 95/96 (2002), 5-13.]

wegen, das Fremde nicht auf sie; sonst müsste sich die Botschaft den Hörern anpassen.

Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments. Die Bibel in heutigem Deutsch[5] setzt dagegen ganz auf die Verständnismöglichkeiten der Hörenden bzw. Lesenden. Zwischen beiden Extremen hat sich jede Übersetzung zu bewegen. Eine Übersetzung, die sich ganz den eingeschliffenen Verständnismöglichkeiten der Hörenden anpasst, transportiert nicht länger die Struktur des Textes und der Kultur, die in ihm hörbar werden kann. André Chouraqui verlangt dagegen etwas der islamischen Tradition Ähnliches: der zu übersetzende Text muss ein fremder Text bleiben, sonst bewegen sich die Hörenden nicht auf dieses Fremde zu.

Er sagt aber auch: „Unter allen Versionen bleibt die älteste, die der Septuaginta, ein Monument, das als ein unzerstörbares Siegel nicht nur der Erkenntnis der Bibel im Westen, sondern auch allgemein der menschlichen Zivilisation eingestanzt wurde." Anders als die islamischen Theologen haben die alexandrinischen Gelehrten um 330-100 v.u.Z. sich dazu entschlossen, die hebräische Schrift in eine völlig anders strukturierte Sprache zu übersetzen. Diese Leistung sei in der Geschichte der Menschheit bis dahin etwas ganz und gar Unerhörtes gewesen. Es sollte fünf Jahrhunderte dauern, so schreibt André Chouraqui, bis ein vergleichbares Projekt durchgeführt wurde: die Übersetzung der klassischen buddhistischen Bücher ins Chinesische durch Kumaradjiva und seine Schüler (344-413 u.Z.). Der Septuaginta, jener griechischen Version der Schrift aus Alexandrien, erstellt vom 3. bis zum 1. Jh. v.u.Z., merkt man aber ihre Herkunft aus dem TeNaK, der hebräischen Bibel, an, weil sie sie gar nicht verleugnen will. Gerade so, mit einem Griechisch, das eigentlich gar kein Griechisch ist, will sie sich den Griechen verständlich machen.

Den Übersetzungen *Vetus Latina* und *Vulgata* ging es dabei nicht viel anders. Dieses Latein war für die klassischen Rhetoren – wie Augustin! – eine Zumutung. Das galt *mutatis mutandis* für alle großen Übersetzungen der Reformationszeit. Erst nachdem das Fremde der großen Übersetzungen sich in die Alltagssprache eingeschliffen hatte und zum Altbekannten geworden war, wirkten sie „selbstverständlich" und transportierten kaum Neues mehr.

Franz Rosenzweig und Martin Buber haben eine fremde – und daher befremdende – Version der Schrift in deutscher Sprache geschaffen. Ihre Version ist bewusst nicht orientiert an den angeblichen Verständnismöglichkeiten der Adressaten, sondern orientiert sich an der Struktur der zu übersetzenden Botschaft. Der Adressat muss ja erfahren, dass er es mit einem fremden Text zu tun hat, gerade auch, wenn die Botschaft mit deutschen Vokabeln und in deutschen Sätzen daherkommt. Er wird kon-

5 [Auf ähnliche Projekte im englischen Sprachraum wie *The Good News's Bible* (*Today's English Version*) or the *Contemporary English Version* weise ich in meiner englischen Übersetzung von TVs Text hin.]

frontiert mit einer fremden Kultur. Die Reaktion der Befremdung ist beabsichtigt. Die Version geht bis an die Grenzen der Leistungsfähigkeit der deutschen Sprache, vielleicht über sie hinaus, und sie mutet deutschen Rezipienten zu, sich zunächst von Lesenden zu Hörenden zu entwickeln und sich dann auf deutsch etwas sagen zu lassen, was auf deutsch eigentlich gar nicht gesagt werden kann. Dabei lernen sie auch, dass in ihrer eigenen Sprache mehr steckt, als sie für möglich hielten. Aber vor allem lernen sie, neu zuzuhören und das, was sie früher zu wissen meinten, auf den Prüfstand zu stellen. Die *Gute Nachricht* transportiert, was die Leute schon zu wissen meinen. Lernen findet hier eher selten statt. Gerade das Fremde ist notwendige Voraussetzung, aus der Botschaft Neues und Bewegendes herauszuhören. Nicht zufällig hat es im vergangenen Jahrhundert wirklich neue und „bewegende" Übersetzungen gegeben. Die Deutschen haben Buber-Rosenzweig, die Franzosen André Chouraqui, im englischen Sprachraum gibt es Everett Fox.

Buber-Rosenzweig stellen für die Exegese eine Herausforderung dar, weil sie ihr ein neues Zuhören und das Verlassen alter Gewohnheiten im geschlossenen Milieu der sogenannten „Forschung" zumuten. Einige ihrer Grundeinsichten (Kolometrie, wurzelgetreues Übersetzen, Wortwiederholungen als Strukturelement u.ä.) werden bei der Übersetzung des Johannesevangeliums angewandt. Das geschieht übrigens ohne sklavisches Kopieren. Siegfried Kracauer hat aber schon um 1930 eindeutig auf die Grenzen von Buber-Rosenzweig hingewiesen. Man kann einem alten Text nicht dadurch seine ursprüngliche Gestalt wiedergeben, dass man „archaisierend" zu Werke geht. Kracauer schreibt:

> ... der Gebrauch der restaurierenden Ausdrücke „Weihbuhle" (für Luthers „Hure" und Zunzens polizeiliche „Beischläferin") und „Malstatt" (Luther: „Mal") entspricht der Redeweise der musik-dramatischen Götter und Recken (Richard Wagners) ebenso sehr wie die Aufforderung: „Besetze dein Samen das Hochtor seiner Feinde" (Luther: „Und dein Same besitze die Tore seiner Feinde"). Von den heroischen Hochgefilden Wagners führt eine ausgetretene Straße zu den nahebei gelegenen Flachländern Felix Dahns und Gustav Freytags herab, in die etwa die Worte „ohnemaß" und „fürwahr" oder die mit der aufgeregten Interpunktion versehene Butzenscheiben-Anrede: „Mit Verlaub, mein Herr!" flugs versetzen.[6]

Man kann, ohne die Struktur zu vernichten, „heutiges Deutsch" verwenden und muss trotzdem nicht in die Sprache der Informatik oder der Betriebswirtschaft verfallen. Gleichwohl haben Buber-Rosenzweig theologische Vorentscheidungen getroffen, hinter die man ohne sehr gute Argumente nicht zurückgehen kann. Wenn man Wörter wie *pisteuein* oder *alētheia*, die auf die hebräische Wurzel *ʾaman* zurückgehen, nicht mit „glauben" bzw. „Wahrheit", sondern mit „vertrauen" bzw. „Treue" übersetzt, dann folgt man Bubers Mahnung, alle Wörter, die auf *ʾaman* zurückge-

6 Siegfried Kracauer, Das Ornament der Masse, Frankfurt/M. 1963, 180.

hen, mit deutschen Wörtern vom Stamm „treu-“ oder „trau-“ zu übersetzen.[7] „Treue“ ist mehr als „Glauben“, weil weltverändernde Praxis mehr als Weltanschauung ist.

Dennoch eine Warnung in eigener Sache. Die Septuaginta war „fremd“ genug; wenn aber Fremde, hier „Christen“, die Deutungshoheit über die Schrift Israels gewinnen, hilft auch die Fremdartigkeit der Übersetzung nichts mehr. Entscheidend ist nicht der sprachliche Purismus, sondern die ideologische Zielsetzung beim Gebrauch von Texten. Der Verfasser der vorliegenden Übersetzung ist sich dieser ideologischen Gefahr bewusst. Übersetzung ist Deutung, und diese Deutung wird zur Diskussion gestellt.

Zur Übersetzung von Johannes 13-17

Unsere Texte sind nicht zum Lesen, sondern zum Vorlesen, zum „Ausrufen“ da. Die Juden nennen den Korpus ihrer Grundtexte – das, was wir „Hebräische Bibel“ oder gar „Altes Testament“ nennen – *miqraʾ*, das „Auszurufende“, das „zu Rezitierende“. Das Wort hat als Wurzel *qaraʾ*. Der Islam nennt seine Schrift „Koran“ (*qurʾan*), was eben auch auf jene gemeinsemitische Wurzel *qaraʾ* zurückgeht. Es handelt sich um einen durch Atemeinheiten strukturierten Text. Deswegen muss die Schriftform einer Übersetzung diese Struktur sichtbar machen. Das Prinzip der „Kolometrie“ ist daher zwingend; in jede Zeile gehört höchstens so viel, wie mit der menschlichen Stimme in einem Atemzug ausgesprochen werden kann. Das hat Konsequenzen für die Auslegung.

Der TeNaK – so nennt die jüdische Theologie das, was wir „Hebräische Bibel“ nennen, also **T**ora, **N**eviʾim, **K**etuvim, Weisung, Propheten und Schriftwerke –, ist die Hauptquelle des Johannesevangeliums. Deswegen ist jedes Wort nach seinem hebräisch-aramäischen Äquivalent zu befragen. Das gilt auch für solche trivialen Partikeln wie *kai*, *en* usw.; da *kai* für das hebräische *we*, *en* für *be* steht, ist jeweils zu fragen, ob wir „griechisch“ oder „hebräisch-aramäisch“ zu übersetzen haben.

So kann *be* nicht nur „in“, sondern auch „mit“ oder „durch“ bedeuten. Die Schüler Jesu sollen nicht „in ihm bleiben,“ denn jeder redliche Mensch muss sich fragen, wie ein Mensch überhaupt in einem anderen Menschen bleiben kann. Semitische Spra-

7 [Als ich versuchte, das gleiche Prinzip auf eine Übersetzung des Johannesevangeliums in die englische Sprache zu übertragen, stieß ich noch eher auf Grenzen, als dies letzten Endes auch in der deutschen Sprache der Fall ist. Nicht für jedes Wort, das auf das hebräische Wort *ʾaman* zurückgeht, gibt es ein englisches Wort mit ein- und derselben Wurzel. Und auch im Deutschen wirkt es manchmal etwas bemüht, etwa für stammverwandte Worte wie *zedeq* oder *zedaqah*, die gewöhnlich mit „gerecht“ oder „Gerechtigkeit“ übersetzt werden, an Martin Buber angelehnt deutsche Entsprechungen wie „bewährt“ oder „Bewährung“ zu wählen. Trotzdem ist es ein berechtigtes Anliegen, allzu vertraut scheinende Inhalte, die mit traditionellen Übersetzungen verbunden zu sein scheinen, in Frage zu stellen.]

chen kennen kopulative Verben wie „sein“ und „bleiben“ nicht. Bleiben (griechisch: *menein*) steht für die „Wurzeln“ *ʿamad* oder *qum*, die „standfest sein“ oder „aufgerichtet sein“ bedeuten, daher auch „verbunden bleiben, fest bleiben“.

Erst recht wird es spannend, wenn der Übersetzer auf Formen des Verbs *einai* stößt; in klassischen griechischen Texten bedeutet das Verb einfach „sein,“ ist also die Kopula der Identität. Das hebräische *haja* wird mit Formen von *einai* wiedergegeben, aber es bedeutet nicht „sein“, sondern „dasein für“, „geschehen“, allenfalls „werden“. Das für das Johannesevangelium so kennzeichnende emphatische *egō eimi* ist kein Urteilssatz nach dem Muster *Subjekt = Prädikat*. Es gibt keine Informationen darüber, was Jesus alles *war*, sondern *dass* und *wie* er für andere handelte; daher: „Ich bin für dich da als ...,“ „ich geschehe dir als ...“ Es kann aber sehr wohl sein, dass der griechische Text solche Verben tatsächlich „griechisch“ meint, *einai* als Kopula. Der Übersetzer muss sich daher peinlich genau fragen, welcher Gebrauch vorliegt.

Das Zwischenglied bei der Ermittlung des semitischen Hintergrundes eines Textes wie des Johannesevangeliums ist die Septuaginta. Da sie keine *idiolekte* Übersetzung war (gleiche Worte ausnahmslos mit gleichen fremdsprachigen Äquivalenten übersetzen) und sie ein hebräisches Wort sehr oft durch mehrere griechische Wörter übersetzt und umgekehrt ein griechisches Wort mehrere hebräische Äquivalente hat, ist die Sache nicht einfach. Man muss erst alle Stellen konsultieren und dann eine Auswahl treffen.

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

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

Alle neueren Übersetzungen in deutscher Sprache[8] sind „post-nizänische“ Übersetzungen, das heißt, sie verdecken den Text, auch wenn sie kein Zeitungsdeutsch verwenden möchten, mit jener dicken Schicht Firnis teilweise finster gewordener christlicher Dogmatik.

Jesus ist, um ein Beispiel zu nennen, der „Menschensohn“; zugleich ist er Gottes Sohn. Nachdem im Jahr 453 das Konzil von Chalzedon den dogmatischen Streit um „Christus“ mit einer Kompromissformel („wahrer Gott, wahrer Mensch, eine ungeteilte Person in zwei Naturen“) meinte schlichten zu müssen und nachdem diese Formel zum Grundbestand der christlichen Religion in sämtlichen Schattierungen geworden ist, könne, so meinen die meisten, „Johannes“ auch nicht viel anderes als eben „Nizäa“ und „Chalzedon“ gemeint haben.

Da nun aber die Vokabel „Sohn“ auf hebräisch *ben*, auf aramäisch *bar*, und auf griechisch *hyios* geschrieben und ausgesprochen wird, ist die Frage: meinen wir *ben* oder meinen wir *hyios*? *Ben*, *bar* meint nicht nur Sohn, sondern auch „einer wie.“ Wir erfahren z.B. in Genesis 7,6: *we-noach ben-schesch me'ot schana*, und, wenn wir wortwörtlich übersetzen, erhalten wir: „Und Noah war ein Sohn von sechshundert Jahren.“ Weder Chouraqui noch Buber übersetzen dort das Wort *ben* mit dem Wort „Sohn.“ Es handelt sich um einen „Sechshundertjährigen.“ Ein „Sohn des Menschen“ ist also „ein(er wie ein) Mensch.“

In Daniel 7 wurde die Geschichte der Völker der für die Schrift überschaubaren Welt durch ein Regime von räuberischen Mächten bestimmt, Löwe, Bär, Panther, Seeungeheuer. Nach der Entmachtung dieser „Raubtiere“ erscheint als absolute Alternative der „Sohn des Menschen“, also ein Mensch. Und dieser Mensch tut nur noch das, was der Gott Israels verlangt; er identifiziert sich so total mit Gottes Anliegen, dass er „wie Gott“ (*ben 'elohim, bar elahin*) handelt und spricht. Von Nizäa und einer Wesensgleichheit (*homoousios*, *consubstantialis*), von „Vater“ und „Sohn“ fehlt hier jede Spur.

Mag sein, dass die christlichen Theologen, denen nur die damalige philosophische Wissenschaftssprache des spätantiken Griechischen zur Verfügung stand, nicht anders formulieren konnten, aber Johannes war ein griechisch *schreibendes* Kind Israels mit Aramäisch als Muttersprache, aufgewachsen und denkend im Sprachkörper des TeNaK. Gleichzeitig müssen wir uns vergegenwärtigen, dass der Verfasser des Johannesevangeliums zwar ein Gelehrter, aber kein rabbinischer und erst recht kein spätantiker Gelehrter war. Wir werden sehr oft sehen, dass das Johannesevangelium sich vehement und prinzipiell vom rabbinischen Judentum absetzt. Das Johannesevangelium ist zwar ein *israelitischer* Text, aber er ist sicher kein *jüdischer* Text –

8 [Das trifft wohl auch für den englischen Sprachraum zu, sogar für die *Complete Jewish Bible*, die ich meiner englischen Übersetzung des Johannesevangeliums zu Grunde gelegt habe und deren Urheber sich dessen jüdischen Hintergrundes bewusst sind.]

und erst recht kein *christlicher* Text. Er ist durch die christliche Rezeption seit dem 2. Jh. erst zu einem Text des Christentums und so zu einem christlichen Text geworden.

Diese Bemerkungen mögen reichen, um den Leserinnen und Lesern zu verdeutlichen, wie mühselig die Restaurierung des Textes eines heterodoxen, heftig antirabbinischen Messianisten aus dem Israel des ausgehenden 1. Jh. unserer Zeitrechnung sein muss.

Obwohl wir das Johannesevangelium nur in Gestalt von Handschriften späterer christlicher Theologen haben, müssen wir bei der Übersetzung das oben Gesagte berücksichtigen. Wir haben leider keinen Originaltext, sondern viele Originaltexte, die in Details und manchmal auch in wichtigen Aspekten voneinander abweichen. Der früheste einigermaßen vollständige Text, der Papyruskodex P^{66}, stammt aus der Zeit um 200, mindestens hundert Jahre nach der ersten Niederschrift; weitere wichtige Handschriften stammen aus dem 3.-4. Jh. und aus noch späterer Zeit.

Textkritik kann nicht zum Ziel haben, das Original des Verfassers „Johannes“ zu rekonstruieren. Abgesehen von eindeutigen Schreibfehlern hat jeder Hersteller eines handgeschriebenen Manuskriptes seine guten Gründe gehabt, das eine oder andere neu zu formulieren. So haben Hersteller von Handschriften nach ungefähr 400 begonnen, die „Erzählung von der Ehebrecherin“ mit dem berühmten Satz: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“, in den Text einzufügen. Die Frage ist nicht: Gehört sie zum Original?, sondern: Welche Gründe haben welche Leute (Handschriften) gehabt, die Erzählung genau an dieser Stelle einzufügen?

Wir müssen daher zugeben, dass wir nicht einmal einen der Originaltexte, sondern einen „Bastardtext“ übersetzen. Die allgemein benutzte 27. Ausgabe von „Nestle-Aland“ ist ebenfalls ein, wenn auch mit größter Sorgfalt erarbeiteter „Bastardtext“, eine Mischung aus verschiedenen Textvorlagen. Er ist die Grundlage unserer Übersetzung, wobei wir uns die Freiheit herausnehmen, nötigenfalls von ihm abzuweichen und andere Varianten zu wählen.

Ein Problem für sich sind Namen von Personen und Orten im Text. Für christliche Leserinnen und Leser sind Jesus, Johannes, Simon Petrus bzw. Petrus usw. „alte Bekannte.“ Schon aus dem Grund empfiehlt es sich, den Personen ihre ursprünglichen hebräischen bzw. aramäischen Namen zurückzugeben. Für einen griechischen Menschen waren auch *Iēsous* oder *Lazaros* exotische Namen, und für sie waren diese Leute Nichtgriechen, und das heißt Fremde, sogar Barbaren. Der Text stammt aus einer uns fremden Kultur – die Leute im Text lebten, dachten, fühlten anders als die Griechen und als wir.

Wenn wir das griechische Wort *Ioudaioi* mit „Juden“ übersetzen, tun wir, als ob Johannes mit jenen *Ioudaioi* Probleme hatte, die identisch waren mit jener mörderischen Paranoia, die „Christen“ des Mittelalters und der Moderne hinsichtlich des jeweiligen Judentums entwickelten. Diese Differenz ist zu beachten. Deswegen schrei-

ben wir das hebräische *Jehudim* (das aramäische *Jehudajin* wäre eine weitere Möglichkeit) und das entsprechende *Jehuda* für das Land und für die Person Judas. Johannes schreibt nicht, wie Lukas, *Ierousalēm*, sondern *Hierosolyma*, was zweifelsfrei eine versuchte Transkription der Dualform *Jeruschalajim* ist; diese Form behalten wir bei. Samaria ist *Schomron*, die Frau aus Samaria ist daher eine *schomronitische* Frau. Der Versuch ist weniger Rückkehr zu einem wie auch immer gearteten Ursprung, sondern eher das, was bei Bertolt Brecht „Verfremdung" heißt.[9]

Brecht betrachtet Bilder des älteren Breughel. Er schreibt: „Wenn in flämische Landschaft ein Alpenmassiv gesetzt ist oder dem zeitgemäßen europäischen Kostüm das antike asiatische entgegensteht, dann denunziert eines das andere und zeigt es in seiner Besonderheit, aber zugleich erhalten wir Landschaft schlechthin, Leute überall." Das scheint mir ein Übersetzungsprogramm für alte Texte überhaupt. „Der Jesus in orientalischem Kostüm unter den flämischen Zeitgenossen", das ist für Brecht zunächst das Auffällige am Gemälde „Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel".[10] In „Dialogen aus dem ‚Messingkauf'" heißt es: „So wie die Einfühlung das besondere Ereignis alltäglich macht, so macht die Verfremdung das alltägliche besonders".[11]

Bei den „Bibliodramen" spielt die Einfühlung die Hauptrolle, Jesus wird so zu einer alltäglichen, daher auch langweiligen, auf alle Fälle auswechselbaren Figur. Nur durch die Verfremdung wird er für uns zu dem, was er für die Erzähler war: das Einmalige, das Besondere an sich. Und die Figuren, die mit ihm in Wechselwirkung stehen, werden einmalig. Brecht hat, trotz seines intensiven Verhältnisses zur Bibel als Erzählung, sich nie zugetraut, aus einem biblischen Stoff ein Drama zu machen. Man führt „Jesus" nicht auf, so wenig wie man „Mohammad" aufführen kann. Wir lassen in der Übersetzung die Gestalten im Kleid orientalischer Namen auftreten.

Lehrhaus

Diejenigen, denen die gängigen deutschen Übersetzungen vertraut sind, werden sich bei dieser Übersetzung manchmal wie der Ochse vor dem fremden Scheunentor vorkommen. Wir haben uns deswegen bemüht, sachliche Abweichungen von der Standardübersetzung zu begründen. Das geschieht in einem ausführlichen Fußnotenapparat. Rein technische Hinweise wechseln sich mit kommentierenden Erläute-

9 [Wie aus der Vorrede zur Übersetzung des Jahres 2015 ersichtlich ist (siehe Anm. 593), hat TV inzwischen davon Abstand genommen, es mit der Verfremdung der Namen zu übertreiben. Daher werde ich auch in der Wiedergabe seiner Übersetzung und Auslegung beispielsweise nicht mehr den Namen *Elʿasar* für Lazarus, *Jeruschalajim* für Jerusalem oder *Schomron* für Samaria verwenden, und ich beschränke mich darauf, aus im Anhang erläuterten Gründen die aramäische Bezeichnung *Peruschim* für die „Pharisäer" und die Übersetzung *Judäer* für das Wort *Ioudaioi* beizubehalten.]

10 Bertolt Brecht, Über Theater, Leipzig 1966, 345ff.

11 Bertolt Brecht, Schriften zur Literatur und Kunst I, Berlin/Weimar 1966, 99.

rungen ab. Ein kleines Glossar (neue Übersetzung – traditionelle Übersetzung – griechisches Äquivalent – hebräisches/aramäisches Äquivalent) ist am Ende des Buches abgedruckt.

Die Auslegung eines Textes ist kein wissenschaftliches L'art pour l'art. Der gigantische Auslegungskorpus des Talmud zeigt das immer wieder notwendige Bemühen darum, wie die Menschen konkret, unter den jeweiligen herrschenden Weltordnungen, mit der *Großen Erzählung*[12] leben sollen. Ich denke, dass im gängigen Gottesdienst die *Große Erzählung* in der Regel nicht ausgelegt, ja, nicht einmal hörbar gemacht werden kann. Den Ort, an dem das geschehen kann und muss, nennen die Juden *beth ha-midrasch*, Lehrhaus. Die Epoche des Christentums ist vorbei. Diejenigen, die mit und in der *Großen Erzählung* **unter** den Bedingungen der Weltordnung, aber nicht **nach** den Bedingungen der Weltordnung leben wollen, sind heute nur noch eine verschwindende Minderheit, auch in den Kirchen. Wollen sie vermeiden, zu einer fundamentalistischen Sekte zu werden, sind sie auf das jüdische Vorbild „Lehrhaus" angewiesen. Die Übersetzung ist für das Lehrhaus gedacht. Übersetzung, Apparat und Auslegung mögen den sich Schulenden im Lehrhaus hilfreich sein. Welchen Reim sich der Übersetzer und Ausleger auf diesen lästigen, widerborstigen, ärgerlichen und hin und wieder großen, auf alle Fälle in seiner ideologischen Wirkung immer noch mächtigen Text macht, hat er als seinen eigenen Kommentar kenntlich zu machen: einen Diskussionsbeitrag unter vielen anderen. Wobei die Grenzen zwischen Auslegung und Kommentar zuweilen fließend sind.

Danksagung

Übersetzung, Auslegung und Kommentar weichen auffällig von dem ab, was in den gängigen Übersetzungen, Auslegungen und Kommentaren geboten wird. Mein Kommentar ist kritisch. Unter Kritik versteht die bürgerliche Wissenschaft die Erörterung von Zuordnungsfragen: Wer hat was, wer hat wo „redigiert" usw., wo hat wer was her, wer ist gnostisch oder nicht usw. Ansonsten hat „Jesus" bei ihnen immer recht. Vielmehr ist Kritik für mich eine politische Kritik des Johannesevangeliums. Welche Politik schlägt der Text vor, welchen Interessen will er dienen, sind die Mittel tauglich oder nicht, welche ideologischen, politischen, sozialen Folgen hat er, welche hat er zu verantworten, welche nicht? Das setzt eine Distanz voraus, die die meisten Kommentare vermissen lassen. Für mich hat der „Jesus" des Johannes zuweilen eben nicht recht. Bei einem Konflikt wie dem des Johannes ist es notwendig, sich nicht von vorneherein auf die Seite einer bestimmten Konfliktpartei zu stellen.

12 [Zu dem, was TV mit der „Großen Erzählung" meint, vgl. Ton Veerkamp, Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin 2013. Einen kurzen Einblick in das Buch habe ich hier zu geben versucht: https://bibelwelt.de/die-welt-anders/.]

Selbstverständlich habe ich eine Reihe von Kommentaren konsultiert. Von allen habe ich gelernt, auch dort, wo ich zu diametral gegensätzlichen Schlüssen gekommen bin. Das gilt erst recht von „großen“ Kommentaren wie denen C. K. Barretts und Rudolf Bultmanns. Ohne sie hätte ich vieles übersehen, was für das Verstehen des Textes notwendig war.

Lemgow, September 2002 *Ton Veerkamp*

Der Abschied des Messias

Eine Lektüre des Johannesevangeliums[13]

Die Vorrede, 1,1-18

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. Die Vorrede kann man wie folgt einteilen:

1. Das Wort und das Leben, 1,1-3
2. Das Leben und das Licht, 1,4-5
3. Der Zeuge, 1,6-8
4. Das Licht und die Weltordnung, 1,9-11
5. Geburt, 1,12-13
6. Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14
7. Ein Nachwort, 1,15-18

13 [TVs Übersetzung des Johannesevangeliums von 2015 einschließlich der zugehörigen Anmerkungen füge ich in seine Auslegung aus den Jahren 2006 und 2007 ein. Gelegentlich ergänze ich Teile der Anmerkungen aus TVs kolometrischer Übersetzung von 2005, eingeleitet durch das Kürzel „KÜ“.]

1. Das Wort und das Leben, 1,1-3

Evangelium nach Johannes[14]

1,1 Im Anfang[15] ist[16] das Wort.[17]
Das Wort ist auf GOTT[18] gerichtet,
göttlich[19] ist das Wort.
1,2 Dieses ist im Anfang auf GOTT hin.

14 KÜ: Titel nach der ältesten vollständigen Fassung des Papyrus 66, um 200 u.Z.
[Zur Benennung der Schrift des Johannes als eines „Evangeliums“ siehe TVs Bemerkungen zu Johannes 20,4, wo er im Blick auf das Wettrennen zwischen Petrus und dem so genannten „geliebten Jünger“ an die Verwendung des Wortes *euangelein* in 2 Samuel 18,19ff. erinnert.]

15 ANFANG: Johannes schreibt Griechisch, er denkt von der hebräischen Bibel her. Weder *archē* noch *logos* sind Begriffe aus der hellenistischen oder griechischen Philosophie. Mit seinem ersten Wort ruft er den Anfang der Schrift auf: *be-reschith*, „im Anfang.“ Die Schrift setzt den Maßstab für Johannes, sie soll auch den Maßstab für die Übersetzung setzen. Was hier anfängt, ist nichts weniger als der Anfang einer neuen Schöpfung. Das erinnert an Paulus, *kainē ktisis*, „neue Schöpfung“, 2 Korinther 5,17.
KÜ: Bei Johannes wird das Wort *archē* auf verschiedene Weise konstruiert. *En archē* steht in 1,1f. für *be-reschith* von Gen 1,1. Wir bleiben beim klassischen, auch von Martin Buber verwendeten „im Anfang“. *Ap' archēs* kommt zweimal vor, 8,44 und in 15,27. Es bedeutet nicht *ex archēs*, *von Anfang an*, wie in 6,64 und 16,4, sondern *hauptsächlich, prinzipiell*.

16 IST: Das griechische Verb *einai* setzt eine ganz andere Sprachstruktur als das hebräische *haja* bzw. das aramäische *hawa* voraus. *Einai* ist durchweg eine Kopula, er gibt den statischen Zustand von Identität zwischen verkoppelten Wirklichkeiten her, *haja* ist dynamisch, es bedeutet eher „geschehen“ oder „für etwas da sein“ als „sein“. Wenn Johannes *einai* verwendet, müssen wir immer an die Möglichkeit denken, dass eigentlich *haja* gemeint ist. Im ersten Satz könnten wir mit „geschehen“ übersetzen, geraten dann in Konflikt mit *egeneto*, *wa-jehi*, in V.3. Dennoch ist keine „griechische“ Identität zwischen *theos* und *logos* gemeint. Wir übersetzen *ēn* mit einem Präsens, „ist“; das Wort ist immer und überall das Prinzip aller Realität. Der Satz bedeutet: „Prinzipiell ist das Wort.“ Gottes Dasein für die Menschen hat in der Schrift und daher für Johannes nur die Gestalt des Wortes, *davar*, *logos*.

17 WORT: *Logos* steht für hebräisch *davar*, von Martin Buber zumeist mit „Rede“, seltener mit „Sache“ oder „Begebnis“ übersetzt. Gott sei, nach Deutonomium 4, „Stimme von Reden/Worten“ (*qol devarim*), und zwar zunächst die „zehn Reden/Worte“ (*ʿaßeret hadevarim*), die sogenannten „zehn Gebote“. Das ist mit *logos* gemeint. *Logos* hängt zwar mit *legein* zusammen; wir übersetzen das Verb aber durchgehend mit „sagen“, weil Johannes das Wort neutral gebraucht. *Lalein* übersetzen wir mit „reden“, weil es um ein betontes und gezieltes Sprechen geht. *Rhēmata* (bzw. *logoi*, Plural) sind „gesprochene Worte“ im Gegensatz zu *grammata*, „geschriebene Worte“. Vollständigkeitshalber sei noch *ephē* erwähnt, „er sagte aus, erklärte“ (dreimal bei Johannes). Dennoch kehre ich zur Praxis zurück, *logos* im Johannesevangelium mit „Wort“ zu übersetzen, weil die Bubersche „Rede“ doch etwas künstlich-angestrengt wirkt.

1,3 Alles geschieht durch es,
ohne es geschieht nichts,[20]
was geschehen ist.[21]

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*.[22] Es verbindet das Subjekt mit dem Prädikat nach der logischen Grundformel S = P, Subjekt ist dem Prädikat *gleich*.

Eine Kopula kennen die semitischen Sprachen nicht. Der Platzhalter für dieses Verb im Arabischen, das Verb *kana*, wird mit dem Akkusativ konstruiert, ist also keine Kopula. Bei Identitätsaussagen verwenden diese Sprachen nicht die Kopula, sondern die schlichte Juxtaposition.

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*.

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. Das „Wort“ gehört zur inneren Struktur aller menschlichen Wirklichkeit, in ihr *wirkt* das Wort als Prinzip, als *Hauptsache*,[23]

18 [Insgesamt in Großbuchstaben geschriebene Worte beziehen sich in TVs Übersetzung auf den GOTT Israels und auf die Bezeichnungen SOHN bzw. MENSCH für den Messias Jesus.]

19 GÖTTLICH: *Theos* (*theios*). Wenn Johannes den Gott Israels meint, schreibt er *ho theos*; ohne Artikel ist das Wort ein Adjektiv, „göttlich“, „gottbestimmt“ oder „gottgemäß“.

20 NICHTS: *Oude hen*, „nicht eins“; eine Minderheit unter den Handschriften, darunter P^{66}, haben *ouden*, „nichts“.

21 [Ich beziehe hier die letzten Worte von V.3 *ho gegonen* auf die vorherige Zeile, wie es TV auch in seiner Auslegung getan hat. Sowohl seine Übersetzung von 2005 als auch von 2015 verbinden diese Worte jedoch mit dem Anfang von V.4, „Was geschehen ist, ist mit (bzw. in) ihm Leben.“ Er selbst erklärt das, indem er sich auf die Frage bezieht, ob vor oder nach *ho gegonen* ein Punkt gesetzt werden sollte.]
KÜ: Handschriften wie P^{66} setzen selten Trennungszeichen; mit unserer Interpunktion hat das wenig zu tun. Wenn wir eine Interpunktion anbringen, interpretieren wir schon. Uns scheint, dass die Strophe das Stichwort „geschehen“ (*ginesthai*) introduziert und es in der dritten Zeile in das neue Stichwort „Leben“ überführt. In der folgenden Strophe wird das Stichwort „Leben“ zum neuen Stichwort „Licht“.

22 Manchmal wird das Verb absolut gebraucht. M. Heidegger verweist in seiner „Einführung in die Metaphysik“ auf Goethes Verszeile: „Über allen Gipfeln / ist Ruh“ (1967, 68).

23 [Das deutsche Wort „Hauptsache“ entspricht in der Tat recht weitgehend dem, was nach TV im Hebräischen mit dem Wort *bereschith* gemeint ist. Ins Englische muss man allgemeiner übersetzen, „mainly, chiefly“.]

ENTÊTE, übersetzt André Chouraqui[24] und schreibt diese Übersetzung für *bereschith* in Genesis 1,1 mit großen Buchstaben, für *en archē* mit kleinen Buchstaben. Genesis 1,1 geht voran, und Johannes 1,1 folgt ihr.

Man kann die Vorrede des Johannesevangeliums nur vom ersten Kapitel der Schrift her verstehen. Die Schöpfungserzählung beginnt mit dem Satz: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde." Das Verb dieses Satzes wird nur mit dem Subjekt „Gott" verwendet. Die Belege finden sich hauptsächlich in Genesis 1,1ff. und in Jesaja 40-48. Diese Handlung ist das politische Fundament sowohl der Schrift als auch des Evangeliums.

Das bezeichnet das hebräische Wort *bereschith*. Die Wurzel dieses Wortes ist *rosch*, „Haupt, Kopf". Man könnte übersetzen: „In der Hauptsache schafft Gott den Himmel und die Erde." Die Hauptsache ist nicht der Himmel und die Erde, sondern das ganz spezifische *Schaffen*. *En archē*, *be-reschith* hat aber eine strukturelle Funktion. Anfang *ist* immer in allem, was ist.

Dieser Anfang ist vom Schöpfer her ein vollendetes Werk: „Am siebten Tag vollendete Gott seine Werke, die er machte, und feierte (*jischboth, schabath*) am siebten Tag von allen seinen Werken", wie es in Genesis 2,2 heißt. Die Juden feiern das jede Woche. Die Messianisten haben dieser Ansicht widersprochen. Die Schöpfung sei keine vollendete, in der Vergangenheit abgeschlossene Tatsache. Gerade dieser Gedanke wird im Johannesevangelium deutlich ausgesprochen. Deswegen ist bei den Messianisten und vor allem bei Johannes der Schabbat kein Tag, an dem man der Vollendung der Schöpfungswerke gedenkt und deswegen feiert. 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 Platitüde. 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.

Mit seinen ersten zwei Worten *en archē* ruft das Johannesevangelium die Schöpfungstheologie eines Propheten in Babel um die Mitte des 6. Jh. v.u.Z. auf. 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.

24 André Chouraqui war ein jüdischer Sprachwissenschaftler, Philosoph und Theologe algerisch-französischer Herkunft.

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.

Dieser Prophet kann also den *shooting star* der politischen Neuordnung im ganzen Orient, den Perserkönig Kyros (Cyrus), zum Hauptfunktionär („Gesalbten", *maschiach*, Messias) des Gottes Judas/Israels machen (Jesaja 45,1ff.).

Der Sinn der Schöpfungstheologie ist politischer, nicht kosmologischer Natur. Der Text Genesis 1,1-2,4 ist die formalisierte Zusammenfassung der Schöpfungstheologie jenes *Deuterojesajas*. Er fängt mit den Worten *bereschith*, *en archē*, an. Genesis 1,1ff. dient der ganzen Heiligen Schrift als Vorrede, wie die Zusammenfassung des Johannesevangeliums dem ganzen Evangelium als Vorrede dient. Kein Jude kann einen Text mit den Worten: „Im Anfang" hören, ohne das „Im Anfang" der Schöpfungserzählung mit zu hören.

Den Satz *Im Anfang ist das Wort* kann man auch so umschreiben: *prinzipiell geschieht* (*in allem, was sonst noch geschieht*) *das Wort*. Was *Wort*, *davar*, *logos*, bedeutet, erzählt das Evangelium ausführlich. Der Text bestimmt die Vokabel „Wort" genau: zunächst als *Prinzip*; dann wird gesagt: „Das Wort ist auf Gott gerichtet."[25]

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.

Wir haben in der Schrift keinen abstrakten, idealistischen Monotheismus. Für sie gab es viele Götter, viele Gesellschaftsordnungen vieler Völker, die auf unbedingter Loyalität bestanden. Die Frage ist also: „Welche Gesellschaftsordnung wollen wir?" In der Sprache des TeNaK lautet die Frage: „*Wer* ist Gott?" bzw. „*Wie* ist sein NAME?"[26] (Exodus 3,13). Ist die Frage einmal beantwortet, steht die Gesellschaftsordnung nicht mehr zur freien Disposition. Sie wird dann ein absolutes Gegenüber,

25 [Die übliche Übersetzung „bei Gott" unterschlägt die Gerichtetheit „auf Gott" und unterstellt ein sozusagen gleichrangiges Nebeneinander zweier Wesenheiten.]

26 [Mit dem in Großbuchstaben geschriebenen Wort „der NAME" bezeichnet TV den Namen des Gottes Israels, der in der Schrift durch das Tetragramm JHWH umschrieben wird und nicht ausgesprochen werden darf.]

eben „Gott“. „Gott“ ist eine Funktionsbestimmung, das, was in der altjudäischen Gesellschaft die Funktion hat, „aus dem Sklavenhaus herauszuführen“ (Exodus 20,2).

Der bestimmende Artikel (*ho theos*, „der Gott“) deutet im Johannesevangelium jene ganz bestimmte Gottfunktion an. Das Wort ist durch diesen funktionalen Gott bestimmt. *Pros ton theon* bedeutet also nicht auf *Gott* oder das *Göttliche überhaupt* hin, sondern auf einen *bestimmten* Gott, den Gott Israels, gerichtet. Die zwei Vokabeln *ton theon*, „den Gott“, bedeuten 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*. Das Wort ist also auf *den = diesen* Gott gerichtet, also nur von dieser Schrift her verständlich. Das gilt für das Johannesevangelium und überhaupt für alle messianischen Schriften.[27] Unter der Voraussetzung, dass wir in der deutschen Übersetzung unter *Gott* ohne Artikel *diesen* Gott verstehen, können wir übersetzen: „Auf Gott gerichtet.“ Ist die Voraussetzung nicht erfüllt, muss der bestimmte Artikel mit übersetzt werden. In der Übersetzung gehen wir davon aus, dass die Voraussetzung erfüllt ist.

Der dritte Satz lautet: „... gottbestimmt ist das Wort.“ Es handelt sich nicht um einen griechischen Urteilssatz nach dem Muster S = P. 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. 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 *homoousios* oder *homoiousios*, zu denken? Der Unterschied scheint subtil, das Problem ist wichtig. Ordnet man das Wort dem Gott Israels unter,

27 [Mit den „messianischen Schriften“ meint TV das so genannte „Neue Testament“.]

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.

Der vierte Satz nimmt das Wort *bereschith* wieder auf. Jetzt aber ist das Wort bestimmt durch die Gesellschaftsordnung Israels. Es war nicht von Anfang auf *Gott allgemein* gerichtet, sondern es *ist* auf diesen ganz bestimmten Gott gerichtet und das *im Anfang, prinzipiell*, also von dem her, was in Israel *Schöpfung* heißt. Dieser Anfang ist keine Vergangenheit, sondern Gegenwart. Da, wie wir gesehen haben, *Schöpfung* etwas Politisches und nicht Kosmologisches ist, bestimmt sie politisch die Richtung auf die Tora, die Gesellschaftsordnung des alten Israels als solche, „auf Gott“, hin.

Der fünfte Satz ist ein Doppelsatz: a) „Alles geschieht durch es (das Wort)“ und b) „ohne es geschieht nichts“. Die Interpunktion der Handschriften ist ein Deutungsversuch der jeweiligen Hersteller. Manche haben hinter Satz b) einen Punkt, andere fahren fort mit einem Relativsatz. Der nächste Punkt in der ältesten vollständigen Handschrift aus der Zeit um das Jahr 200 – des Papyrus P^{66} – erscheint erst nach dem Satz: „Und das Licht scheint in der Finsternis.“

Wir müssen uns entscheiden und setzen einen Punkt hinter „was geschehen ist“. „Was *geschehen* ist“ bedeutet „alles, was in der Vergangenheit begonnen und in der Vergangenheit abgeschlossen wurde“ (*gegonen*, semitisches, kein griechisches Perfekt). Erst durch das Wort wird die vollendete und abgeschlossene Vergangenheit aufgebrochen und zukunftsfähig gemacht. Durch das Wort wird die Vergangenheit *wirk*lich: *egeneto*, semitisches, kein griechisches Imperfekt. 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 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.“[28] 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.

2. Das Leben und das Licht, 1,4-5

1,4 Mit ihm ist Leben.
Das Leben ist das Licht für die Menschen.
1,5 Und das Licht scheint in der Finsternis,
die Finsternis hat es nicht überwältigt.

„Mit ihm ist Leben“, heißt es. Oder, traditionell: „*In* ihm ist Leben.“ *Leben* ist der Gegensatz zu *Nichts*. Das *Leben* muss näher bestimmt werden. Das geschieht durch *Licht*, nicht *Licht an-sich*, nicht *Licht* als kosmisches Prinzip, sondern *Licht für etwas*, *Licht der Menschen*. Der Genitiv ist hier ein sogenannter Genitivus objectivus. 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*. Dieser Widerspruch führt uns wieder in die Schöpfungserzählung zurück, wir zitieren noch einmal (Genesis 1,1-4a):

Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.
Die Erde ist wirr und irr geworden:
Finsternis über der Fläche des unendlichen Meeres.
Gottessturm brütete über der Fläche des unendlichen Meeres.
Und Gott sprach:
„Es werde Licht!“
Licht wurde.
Und Gott sah das Licht – dass es gut war.

28 [Als ich TVs Übersetzung des Johannesevangeliums ins Englische übersetzte, war es für mich interessant zu sehen, dass die englische Sprache durch ihre Verlaufs- und Imperfektformen auf der einen und eine klar abgegrenzte Bedeutung des Perfekt auf der anderen Seite dem semitischen Sprachverständnis näher liegt als das Deutsche.]

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. Die Propheten haben das, was vielleicht ursprünglich ein kosmologischer Ursprungsmythos war, zu einer politischen Lehre des von Menschen verursachten Chaos und ihrer finsteren Zustände gemacht. Wir müssen hier zwei Texte mithören. Zunächst Genesis 1,4f.:

> 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.[29]

Hiermit ist die Finsternis sozusagen *entmythologisiert*. Sie ist kein kosmisches Prinzip, sie ist schlicht *Nacht*, mehr nicht, weniger auch nicht. Es gibt freilich 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.

29 Diese ungewöhnliche Übersetzung von *jom ʾechad* begründen wir bei der Besprechung von Johannes 20,1.

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 judäischen Krieges 66-70 herrschten, holt Johannes „Licht" und „Leben" hervor: die Finsternis hat Licht und Leben nicht überwältigt.

3. Der Zeuge, 1,6-8

1,6 Es geschah:
ein Mensch,
gesandt durch GOTT.[30]
Sein Name: Johannes.

1,7 Dieser kam für das Zeugnis, das Licht zu bezeugen,
damit alle vertrauen durch ihn.[31]

1,8 Nicht jener war das Licht,
sondern er sollte das Licht bezeugen.

„Es geschah: Ein Mensch, Johannes sein Name." Dem Satz Johannes 1,6 ist der Satz Richter 13,2 sehr ähnlich:

> Es geschah: ein Mann (Mensch), Gesandter von Gott,
> sein Name: Johannes.
> Es geschah: ein Mann aus Zora, aus einer danitischen Großfamilie,
> sein Name Manoach.

30 GESANDT: *Apostellein* übersetzen wir mit „senden", *pempein* mit „schicken". Hinter beiden Verben steht die hebräische Wurzel *schalach*.
KÜ: Das erste wird vor allem von Menschen gesagt. Deswegen sind sie „Apostel". Bei Johannes gehört *pempein* sozusagen zur „Definition" von Jesus, wie *apostellein* in Exodus 3ff. zur „Definition" Moses gehört. Gott ist demnach der, der Mose bzw. Jesus schickt bzw. sendet. Diese sind nur „Geschickte" oder „Gesandte". Jesus ist sozusagen der Apostel par excellence! *Para* mit Genitiv deutet Herkunft, daher „von" oder „im Auftrag des ..." Da der Artikel fehlt, kann auch übersetzt werden: „göttlicher Gesandter".

31 VERTRAUEN: *Pisteuein* steht für das hebräische *heʾemin*, von *ʾaman*. Angelehnt an Bubers Übersetzung der Derivate von *ʾaman* übersetzen wir alle Wörter von griechischem Stamm *pist-* mit deutschen Wörtern vom Stamm „treu-" oder „trau-". Das Gleiche gilt für alle griechischen Wörter vom Stamm *alēth-*. Siehe Anm. 34.

Der Zusammenhang zwischen beiden Sätzen ist nicht nur die „semitische“ Herkunft der Sprache des Johannes, er ist auch inhaltlich bestimmt. 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*.

Auch Vers 7 hat eine hebräische Färbung. Würde man dann das hebräische Resultat wieder „verdeutschen“, erhielte man: „Dieser kam für das Zeugnis ..., damit alle vertrauen durch ihn.“[32] Das Ziel seiner Tätigkeit als Zeuge ist, Vertrauen zu wecken. Das Ziel des Johannes ist identisch mit dem Ziel des ganzen Evangeliums, des Schriftstücks, das „aufgeschrieben wurde, damit ihr vertraut“, 20,31. Johannes ist Zeuge in einem Verfahren um die Vertrauenswürdigkeit des Messias. Näheres hören wir in 1,19-34 und 3,23-30. „Er war nicht das Licht“ ist die Kurzfassung von: „Er bekannte, er leugnete nicht, er bekannte: Ich bin nicht der Messias“ (1,20). Aber Johannes ist der Kronzeuge des Messias, der das Licht der Welt ist (8,12). Der Zeuge weckt das *Vertrauen* in den Messias Jesus, das war seine Lebensaufgabe.

Wir erklären das Verb *pisteuein*. Es ist die griechische Form der kausativen Verbalform der Wurzel *ʾaman*, „treu, fest sein“; kausativ also, *he-ʾemin*, „(einen Menschen) vertrauenswürdig sein lassen“, also „vertrauen“.[33] *Glauben* ist eine mehr oder weniger begründete Meinung haben, *Vertrauen* setzt eine Praxis in Gang. Der

32 Die Konstruktion mit einem *infinitivus constructus* und einem Finalsatz mit *waw copulativum* (Gesenius § 165; Segert § 7.5.9.2) versucht Johannes häufig im Griechischen mit einer zweifachen Finalpartikel (*hina*) wiederzugeben. Für Liebhaber einer klassischen Satzbildung ein wenig elegantes Verfahren.

33 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 thaʾaminu ki lo thaʾamenu, kai ean mē pisteusēte oude mē synēte*.) Die Septuaginta wird dem hebräischen Wortspiel mit der kausativen und der passiven Form der Wurzel *ʾaman* 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 seinem Berater, das Volk dem König vertrauen und entsprechend handeln. Diese Haltung ist dem Messias gegenüber einzunehmen, und das ist mehr als *glauben*.

Evangelist 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".

4. Das Licht und die Weltordnung, 1,9-11

1,9 Das ist das vertrauenswürdige Licht,[34]
das jeden Menschen erleuchtet,
das in die Welt[35] kommt.[36]

1,10 In der Welt wirkt es,
die Welt geschieht durch es,
aber die Weltordnung erkennt es nicht an.[37]

34 VERTRAUENSWÜRDIG: *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".

35 WELT: *Kosmos* ist sowohl „Welt" wie auch „Weltordnung". Bei Johannes ist *kosmos* in erster Linie *ho kosmos houtos*, „diese Weltordnung". Das Wort bezeichnet das, was bei den Rabbinern *ʿolam ha-se*, „diese Weltzeit", genannt wird. Es ist eine politische Kategorie: die herrschende Weltordnung, eben das römische Imperium. Wo bei Johannes davon geredet wird, dass der *kosmos* befreit werden wird, ist nicht die Welt in seiner jetzigen Ordnung, sondern der menschliche Lebensraum gemeint, die Welt wird ja befreit von der Ordnung, die auf ihr lastet, 4,42! Das griechische *kosmos* – es hat kein eigentliches Äquivalent in der hebräischen Schrift – bedeutet „(harmonische) Ordnung, Schmuck (Kosmetik)". Hier bedeutet es sowohl Lebensraum als auch jene Ordnung, die die Ordnung der einzelnen Völker und eben vor allem die Ordnungen Israels bedroht. Das Schlechte an der Welt ist bei Johannes nicht die Welt an sich, sie ist das Objekt der Solidarität Gottes, 3,16. 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.

36 Das Wort *erchomenon*, „kommend", bezieht sich nicht auf *anthrōpon*, „Mensch", sondern auf *phōs*, das „Licht".

37 KÜ: Hier müssen wir *ēn* emphatisch mit „wirkt" übersetzen; es geht um ein *wirkendes* „Sein", um das *wirkliche* „Sein" (*haja*). Das Subjekt ist „Licht" bzw. „Wort"; es ist kein Element der Weltordnung, sondern ihr tätiges Prinzip, ihre Wirklichkeit (vgl. 1,1). Das Wort *kai* steht für die Partikel *we*, „die koordinierende Konjunktion ‚und', die auch mehrere andere Beziehungen auszudrücken vermag" (so Stanislav Segert, Altaramäische Grammatik, Leipzig, ^{3}1986, 224). In der zweiten Zeile bedeutet *kai „*denn", in der dritten „aber". Es geht in der dritten Zeile nicht um Unwissenheit („kennt nicht"), sondern um Verweigerung („erkennt nicht an"); dieser Aspekt des Verbs *ginōskein* ist im ganzen Evangelium vorherrschend.

1,11 In das ihm Eigene kam es,
aber die Eigenen nahmen es nicht an.[38]

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. *Kosm*etik). Wir haben hier keine Pseudometaphysik der Urgegensätze Licht/Finsternis, 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 Welt*ordnung*. Das Hebräische hat *ʿolam*, „Epoche“, keine räumliche, sondern eine zeitliche Vorstellung. Die Erde (*ʾerez*) besteht für Israel aus vielen „Erden“/Ländern (*ʾarazoth*), 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.

Der Zweck des Lichts ist die Erleuchtung der Menschen, eine Erleuchtung durchaus im Sinne der *Aufklärung*.[39] Sie sollen sehen, wie die Weltordnung wirklich ist, und sich entsprechend verhalten. Wir haben uns dafür entschieden, den letzten Nebensatz, „kommend in die Weltordnung“, nicht auf das Wort *Menschen* (*anthrōpon*), sondern auf das Wort *Licht* (*phōs*) zu beziehen; grammatikalisch ist beides möglich.[40]

[In der späteren Übersetzung von 2015 schreibt TV an Stelle von „In der Welt wirkt es“ dann doch: „In der Welt ist es“.]

38 DAS IHM EIGENE: *Ta idia*, „das Eigene“ oder „das Seine“, gemeint ist Israel. Erkennen (v.10) ist die Bedingung für annehmen in v.11. Erkannt, so die Position des Textes, habe Israel, aber angenommen habe es nicht.

39 Im Niederländischen gibt es für beide Sachverhalte nur ein Wort: *verlichting*.

40 [TVs Übersetzungsversion entspricht derjenigen der Elberfelder Bibel und der katholischen Einheitsübersetzung; die lateinische Vulgata, Luther und die Zürcher Bibel beziehen statt-

Der Messias – das Licht – ist nämlich der „der-wie-Gott, in die Weltordnung kommend“; so definiert Martha den Messias (11,27). Der Messias „klärt“ die Menschen „auf“. Die Verbalform *ēn* darf nicht mit einer Form unseres Verbs *sein* übersetzt werden. Es geht nicht um ein allgemein-abstraktes Sein, sondern um ein konkretes, tatkräftiges, effektives Geschehen, *Wirken*.

Der nächste nebengeordnete Satz ist schwer zu deuten. Wir können ihn nicht von einer orthodox-trinitarischen Orthodoxie her erklären, der VATER habe die Welt*ordnung* durch den SOHN erschaffen, sie sei demnach durch ihn *geworden*. Die Welt*ordnung* 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? Der Sinn ist: Durch das Wort wird die herrschende Weltordnung (*ho kosmos houtos*, jüdisch *ʿolam ha-se*) konfrontiert mit ihrer absoluten Alternative, der kommenden Weltzeit (*ho aiōn ho mellōn*, *ʿolam ha-baʾ*).[41] 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

---

dessen das „in diese Welt“ oder „zur Welt“ kommen auf die Menschen.]

41 [Hier bin ich mit TV nicht ganz einverstanden. Ich frage mich, ob man wirklich „der Kosmos geschieht bzw. wird durch das Licht“ gleichsetzen kann mit „der Kosmos wird durch das Licht radikal in Frage gestellt“, zumal sich ja auch TV darüber im Klaren ist, dass *kosmos* beides bedeuten kann: „Weltordnung“ *und* „Lebenswelt der Menschen“.
Könnte Johannes nicht doch vorausgesetzt haben, dass die Lebenswelt der Menschen durch Gottes *logos, davar, sophia* (vgl. Sprüche 8,30!) ursprünglich als eine wohl geordnete Welt erschaffen und erst nachträglich durch gegengöttliche Mächte in eine ungerechte Weltordnung verwandelt wurde? Nach dem Buch der Weisheit Salomos 9,9 war die Weisheit (*sophia*) bei Gott, als er den *kosmos er*schuf (das sieht nach einer Weiterentwicklung von Sprüche 8,30 aus). Daraufhin will Salomo die Welt nach Gottes Tora und Weisheit in rechter Weise ordnen. In Jesaja 24,21 und 40,18 ist wie in Genesis 2,1 der *kosmos* das Heer der Höhe oder des Himmels. Auch Paulus spricht in Römer 1,20 von der *ktitis kosmou*. In Epheser 1,4 und Hebräer 4,3 / 9,26 und 1. Petrus 1,20 ist von der *katabolē kosmou*, die Rede. In 2. Petrus 2,4 / 3,3 geht es um die Nichtverschonung des *archaiou kosmou* bzw. um *ho tote kosmos*, der in der Sintflut unterging, also der früheren oder damaligen Welt wegen ihrer Verfehlung. Anscheinend wird also dasselbe Wort verwendet für die gute von Gott geschaffene Welt *und* für die durch menschliche Verfehlung in Unordnung versetzte Welt.
Mit TV stimme ich jedenfalls darin überein, dass Johannes einen deutlichen Akzent auf den durch menschliche Verfehlung in Unordnung geratenen *kosmos* legt, der dem Untergang geweiht ist – es sei denn, der *logos* Gottes, sein Messias, bringt ihn wieder in Ordnung.
In einer Mail vom 3. September 2020 schrieb Ton Veerkamp dazu mir persönlich:
„Sicher kann man Joh 1,10 mit Spr. 8,22ff. in Verbindung bringen. Freilich ist *chokmah* nicht das gleiche wie *davar*, *sophia* nicht *logos*. Die Weisheit Gottes ist das, was einen Menschen zum Menschen macht. Das Sprachspiel von Spr. 8, 22 – die Hypostase der Chokma als sein Spielkind unter den Menschen (*meßacheqeth*) und ihre Freude (*schaʿaschuʿim*) – ruft eine andere Wirklichkeit auf als Joh 1,10.“]

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.

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 Welt*ordnung*. Es geht um das, was das Eigene des Messias unter den Bedingungen der Weltordnung ist: das judäische 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.

5. Geburt, 1,12-13

1,12 Die es aber annehmen,
denen gibt er die Macht,
Gottgeborene zu werden,[42]
denen, die seinem Namen vertrauen,
1,13 die nicht aus Blut,[43]
die nicht aus dem Willen des Fleisches,[44]
die nicht aus dem Willen eines Mannes,[45]
sondern die gottgemäß gezeugt wurden.

42 GOTTGEBORENE: *Tekna tou theou*, nicht „Kinder Gottes“, sondern „Gottgeborene.“
KÜ: *Tekna* kommt von *tiktein*, gebären und bedeutet „die, die geboren werden, Geborene“. Der Text hat nicht *tekna tou theou*, „Kinder des Gottes“, sondern *tekna theou*, ohne Artikel {göttlich Geborene}. Der Artikel findet sich in keiner der Varianten, vgl. Anm. 5 zu 1,1. „Gott“ hat keine Kinder.

43 BLUT: Der Plural *haimata* (hebräisch *damim*), kann auf deutsch nicht wiedergegeben werden. Dieser Plural kommt 73mal in der Schrift vor. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an Exodus 4,25, wo Moses Frau Zippora ihren Mann (oder ihren Sohn?) mit der blutigen, abgeschnittenen Vorhaut bestreicht; zu Mose sagt sie: „Du bist mir ein Blutbräutigam (*chathan damim*) geworden.” Der Sinn erschließt sich von der Beschneidung her. Das liegt auf der Linie des Paulus: nicht die physische Beschneidung entscheidet darüber, ob ein Mensch „gottgeboren“ ist, sondern die Haltung gegenüber dem „einziggezeugten SOHN“.

44 WILLEN DES FLEISCHES: Der Ausdruck „Willen des Fleisches“ ist nicht negativ gemeint; „Fleisch“ ist die menschliche, vergängliche und verwundbare Existenz. In der kommenden messianischen Zeit wird diese Form von verwundbarer Existenz ein Ende finden, da sind die Menschen keine „Menschgeborenen“, sondern „Gottgeborene“, gottgemäß Gezeugte.

45 EINES MANNES: Der einzige Bezug kann hier nur Abraham sein, der von sich aus den Sohn der Verheißung nicht zeugen kann, was Sara sehr gut weiß, Genesis 18,11f. Wenn später vom „Einziggezeugten Sohn Gottes“ gesprochen werden wird, dann wird auch an Isaak zu denken sein.

Die aber (dennoch) den Messias Jesus annahmen, erhalten „Macht, *Gottgeborene* zu werden“. Der Status derer, die jetzt benannt werden, hat mit *Macht* (*exousia*) zu tun. Wir umschreiben den Ausdruck *tekna tou theou*, „Kinder Gottes“, mit „Gottgeborene“. Aus der Schrift kennen wir Ausdrücke wie *bene ha-ʾelohim*, „Gottessöhne“, *ʾisch ha-ʾelohim*, „Gottesmann“, aber *jilde ha-ʾelohim*, „Kinder Gottes“, kommen in der Schrift nicht vor. Gott hat keine Kinder. Was der Ausdruck bedeutet, geht aus den nachfolgenden Bestimmungen hervor. Zwei Bestimmungen sind positiv, drei negativ. Die zwei positiven Bestimmungen umrahmen die drei negativen:

> Denen, die seinem (des Messias) NAMEN vertrauen,
> die nicht aus Blut,
> die nicht aus dem Willen des Fleisches,
> die nicht aus dem Willen des Mannes,
> sondern die gottgemäß gezeugt werden.

Johannes denkt nicht in erster Linie an Menschen überhaupt, sondern an diejenigen aus dem *eigenen* Volk, die den Messias annehmen. Annehmen bedeutet vertrauen, vertrauen im NAMEN des Messias. 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.

„Nicht aus Blut.“ Wir haben hier für Blut einen Plural *haimata*, den es in der deutschen Sprache nicht gibt. Auf Hebräisch gibt es den Plural *damim*. Er kommt 73mal in der Schrift vor, vor allem im Zusammenhang mit Opferritualien. Exodus 4,24-26 erzählt:

> Es geschah:
> Unterwegs, im Nachtlager, trat der NAME ihm (Mose) entgegen,
> er suchte ihn zu töten.
> Zippora nahm einen Kieselstein und schnitt ihrem Sohn die Vorhaut ab,
> sie berührte mit ihr seinen Fuß.
> Sie sagte: „Ein Bräutigam des Bluts (*damim*, Plural) bist du mir geworden.“
> Er (der NAME) ließ von ihm ab.
> Deswegen hatte sie „Bräutigam des Bluts“ gesagt,
> der Beschneidung wegen.

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

„Nicht aus dem Willen des Fleisches“. *Thelēma* steht für zwei hebräische Wörter: *chefez* und *razon*. Buber übersetzt das erste meistens mit „Gefallen“ und das zweite mit „Gnade“, aber auch mit „Gefallen“ (Hiob 14,6); beide Wörter haben eine ähnliche Bedeutung. Von Gott heißt es: „Alles, was ihm gefällt (*ʾascher chafez*, *ho ethelēsen*), tut er“, Psalm 115,3. Das impliziert in der Schrift keine Willkür, wohl aber eine nicht hinterfragbare Macht.

„Fleisch“ ist keine negative Vorstellung. Es bedeutet die verwundbare, vergängliche menschliche Existenz. Jesaja 40,6ff. sagt: „Alles Fleisch ist wie Gras ..., das Gras verdorrt ..., das Wort unseres Gottes besteht (*jaqum* – steht) in Weltzeit.“ Was die menschliche Wirklichkeit zeugt und erzeugt, wird immer „Fleisch“ sein, vergänglich wie das Gras und wie die Blumen des Feldes. Die Negation von „Gefallen des Fleisches“ ist keine Ablehnung der menschlichen Existenz; sie wäre absurd, wie die Ablehnung des grünen Grases und der Blumen des Feldes auf Grund ihrer Vergänglichkeit absurd wäre.

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 *ʿolam 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 Diesseits. Das Adjektiv *aiōnios* bedeutet „den kommenden *aiōn*, den *ʿolam ha-baʾ* (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“.

„Nicht aus dem Willen des Mannes“. Hier ist an Abraham zu denken. Der Sohn ist das Thema von Genesis 15-22. Dieser Sohn wird geboren aus einer Frau, „der es nicht länger nach der Art der Frauen erging“, und die mit einem Mann lebte, „der alt war“, aus zwei Menschen, die zeugungsunfähig waren, Genesis 18,12-14; 21,1-2:

> Sara lachte in ihrem Innersten, sie sagte:
> „Nachdem ich ein Nichts bin,
> soll mir dann noch Wollust werden,
> obwohl mein Herr alt ist?“
> Der NAME sprach zu Abraham:
> „Warum lachte Sara so und sagte:
> ‚Soll ich da wirklich gebären,

obwohl ich alt bin?‘
Ist das denn für den NAMEN ein Ding der Unmöglichkeit?
Ich werde zu dem Zeitpunkt zurückkommen,
um diese Jahreszeit hat Sara einen Sohn.“
…
Und der NAME ordnete es für Sara, wie er gesagt hatte,
Er tat für Sara, was er geredet hatte:
Sie wurde schwanger.
Sara gebar dem Abraham einen Sohn, als er schon alt war,
an dem Zeitpunkt, den Gott mit ihm beredet hatte.

An keiner Stelle ist davon die Rede, dass Abraham diesen Sohn, den einzig Geborenen, mit Sara gezeugt hatte. Es ist nur von Sara und ihrem Sohn die Rede. Wir hören nirgends den klassischen Satz: „Der und der (Abraham) erkannte sie (Sara), und sie wurde schwanger und gebar einen Sohn ...“ Der Sohn, den beide wollten, um den sie Gott angefleht hatten, wird geboren, *nicht aus dem Willen eines Mannes*! Zwar hören wir: „Dies sind die Zeugungen Isaaks, des Sohnes Abrahams. Abraham zeugte den Isaak“, Genesis 25,19. Aber die Zeugung durch Abraham ist ein Element aus dem Kapitel: „Zeugungen Isaaks“. Ganz im Gegensatz zu all den Patriarchen aus dem Buch Genesis, Zeugungen (*tholedoth*), *tholedoth ʾAdam* (Genesis 5,1) *tholedoth Noach* ... bis *tholedoth Jaʿaqov* (Genesis 37,2) fehlt ausgerechnet das Kapitel *tholedot ʾAvraham* (vgl. die Besprechung von 8,58 unter 9.4.3.) Das Ganze ist wirklich ein *Witz* (Genesis 18,15):[46]

Sie log, sie sagte:
„Ich lachte nicht“, denn sie fürchtete sich.
Er sagte:
„Nein, du hast doch gelacht!“

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

Er rief den Namen seines Sohnes,
der ihm geboren wurde,
den Sara ihm geboren hatte:
„Jizchaq (Isaak), er lacht.“

Das Kind wurde Abraham geboren, passiv; Sara hat geboren, aktiv. Beide sind alt, ein Witz. Der Witz ist der NAME. Ein Kapitel weiter wird daraus Ernst, Genesis 22,1ff.

Es geschah nach diesen Worten:
Gott erprobte Abraham, er sagte zu ihm:

46 Der Koran hat hier (Sure 11,71) „auslachen“ (*ḍahikat*), die Ankündigung der Geburt von Isaak (hier andere Wurzel als die für „lachen“) ist tatsächlich äußerst verwunderlich (*ʿadschib*), 11,72f.

„Abraham!“
Der sagte:
„Hier bin ich.“
Er sagte:
„Nimm doch deinen Sohn,
deinen Einzigen (*jachid*),
den du liebst,
den Jizchaq.
Gehe dann du ins Land Moria,
erhöhe ihn als Erhöhungsopfer,
auf einem der Berge des Landes, den ich dir sagen werde.“

Auf den „einzigen Sohn“ (*jachid*, *monogenēs*), kommen wir noch zu sprechen.[47] Jedenfalls können wir uns eine Vorstellung machen, was es heißt, wenn wir hören: „Nicht nach dem Willen des Mannes, sondern gottgemäß gezeugt.“[48] 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.

6. Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14

1,14 Das Wort geschieht als Fleisch,
hat sein Zelt[49] bei uns,
wir schauen[50] seine Ehre,[51]

47 Vgl. Anm. 133 bei der Besprechung von Johannes 3,16.

48 Das berühmte vierte Kapitel aus dem Galaterbrief bringt diesen Gedanken auch. Offenbar war die Verbindung zwischen Isaak und dem Messias Jesus in der messianischen Bewegung eine verbreitete Auffassung. Dort taucht nicht zufällig auch der biblisch, nicht griechisch gedachte Gegensatz zwischen *Geist* und *Fleisch* auf, der Gegensatz zwischen dem nach dem Fleisch gezeugten Ismael und dem nach dem Geist gezeugten Isaak, Galater 4,29.

49 ZELT: Das Verbum *eskēnōsen* ruft das Wort „Zelt“ auf und stellt die Verbindung vor allem zu Exodus 40,34-38 her. Die Wohnung Gottes (hebräisch *mischkan*) ist „Zelt der Begegnung“ (hebräisch *ʾohel moʿed*). Von dort „redet“ Gott über Mose zu den Kindern Israels.

50 SCHAUEN: Wir verabreden hier: Alle Verben, die von den Wortstämmen *hor-*, *ops-*, *id-* abgeleitet sind, übersetzen wir mit „sehen“ u.ä. (hebräisch *raʾa*); *theasthai* übersetzen wir mit „schauen“ (vgl. unser Theater, die hebräische Wurzel ist *chasa*); *theōrein* übersetzen wir mit „beobachten, betrachten“ oder „in Betracht ziehen“, weil es in unserem Text für eine Sichtweise steht, die das Handeln orientiert (vgl. unser Wort „Theorie“; das hebräische Pendant ist auch hier *chasa*). Johannes wählt diese verschiedenen Formen mit Bedacht.

51 EHRE: *Doxa* ist hebräisch *kavod* und bedeutet wortwörtlich „Wucht“ (von *kaved*, „schwer sein“). Nach Buber 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.
[Martin Buber selbst verwendet das Wort „Ehre“ in der Regel allerdings gerade nicht zur

eine Ehre als die eines Einziggezeugten[52] beim VATER,
erfüllt von solidarischer Treue.[53]

Jetzt muss das Wort, der *logos*, näher bestimmt werden. Wäre es nach dem gnostischen Mythos das Ewige Licht und wäre die menschliche Wirklichkeit ein Gefängnis, in dem die Seele als Funke dieses Ewigen Lichtes eingeschlossen ist, dann käme das Licht in eine ihm diametral gegenüberstehende Wirklichkeit, die ontologisch als *finster* bestimmt ist, in eine feindliche und göttliche Gegeninstanz.

„Das Wort geschieht als Fleisch", übersetzen wir. Unser Autor ist kein Grieche, sondern ein Kind Israels, das im Gebäude der Großen Erzählung zu denken gelernt hat. Seine Sprache ist immer und überall die Sprache der Schrift Israels. Für griechisch Denkende ist es nahezu unmöglich, das Vergängliche (Fleisch) und das Unvergängliche (Wort) zusammen zu denken. Wer sich die Mühe macht, die Enneaden Plotins zu lesen, gerät unweigerlich unter den Eindruck der elitären heidnischen Pracht die-

---

Verdeutschung des Wortes *kavod*, 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 zurückzugehn, 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. lm 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. Denn es ist dieser Psalm, von dem her Veerkamp in seiner Auslegung von Johannes 12,28 die Bedeutung der Ehre des NAMENS als „das lebende Israel" herausarbeitet.]

52 EINZIGGEZEUGTEN: Vgl. oben, Erläuterung zu „eines Mannes" in 1,13.

53 SOLIDARISCHER TREUE: *Charis kai alētheia*, hebräisch *chessed we-ʾemeth*. Diese Wortverbindung ist klassisch, vor allem in den Psalmen. Buber übersetzt hier mit: „Huld und Treue". Weil gegen Huld einiges einzuwenden ist (gerade wegen der von Buber intendierten feudalen Beziehung zwischen Lehnsherrn und Vasall), schreiben wir „Solidarität/solidarisch." Das Wort *charis* kommt bei Johannes nur viermal vor, außer in diesem Vers noch in 1,16 (2x) und 1,17. Obwohl *charis* normalerweise für das hebräische *chen*, „Gunst", oder traditionell „Gnade", gebraucht wird, und die LXX *chessed* meistens mit *eleēmosynē* übersetzt, legt der gedankliche Zusammenhang der Vorrede nahe, dass in 1,14 *chessed we-ʾemeth* im Hintergrund steht.

ses ideologischen Konstruktes. Wer aber dann einen Text wie Johannes 1,14 mit der Elle der plotinischen (oder neoplatonischen) Kategorien misst, verliert sich in eine unlösbare Problematik. Das ewige unvergängliche Wort, der *logos*, kann sich nach der neoplatonischen Logik nicht mit der vergänglichen menschlichen Wirklichkeit vereinen. Er kann lediglich durch ein weltabgeschiedenes Leben das Vergängliche hinter sich lassen. Nach dieser Metaphysik ist der Satz „Das Wort ist Fleisch geworden" unmöglich. Denn das Wort kann allenfalls Fleisch *scheinen*, aber nicht *sein*, nicht *werden* und nicht *bleiben*. Das Wort (ewig, unvergänglich) = „Fleisch" (zeitlich, vergänglich) sprengt aber diese Metaphysik.

Die großen Theologen lassen keinen Zweifel darüber bestehen, dass sie es mit der Identität zwischen Subjekt und Prädikat genauso ernst meinen wie mit der ganzen Schrift, Evangelium und TeNaK. Deswegen wagen sie einen nach griechischer Denkart unmöglichen Satz. Das, was die beiden Pole der Gleichung vereint, gilt „*un*vermischt, *un*verwandelt, *un*geteilt, *un*geschieden", 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 ziehen. 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. 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.

Johannes 1,14 sagt: Der Messias ist ein konkreter Mensch, und dieser Mensch macht die Wahrheit des Satzes Jesaja 40,8 aus: „Das Wort unseres Gottes steht in Weltzeit." Wie damals das Wort in den Worten des Mose Gestalt annahm, so nimmt jetzt das Wort in der konkret-historischen Existenz eines ganz bestimmten Juden, der in den politischen und ideologischen Kämpfen seiner Tage eine ganz bestimmte Position vertrat, Gestalt an. Mit Friedrich-Wilhelm Marquardt sagen wir: Der Messianismus bekennt sich zu „Jesus dem Juden". Das Wort wurde nicht Fleisch, nicht Mensch überhaupt, sondern jüdischer Mensch, und nicht – dabei einen Schritt weiter gehend als Marquardt – 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. Schüler eines sol-

chen Messias zu sein, heißt bei Johannes: Kampfgefährte, Fleisch und Blut des Messias zu werden, „sein Fleisch zu essen, sein Blut zu trinken“, an seiner konkreten menschlichen Wirklichkeit und seinen politischen Kämpfen teilzuhaben und demzufolge von der herrschenden Weltordnung gehasst zu werden. Johannes wehrt sich mit diesem Satz gegen eine Tendenz in den messianischen Gemeinden der Griechen. 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 1,3-4) 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.

„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 (*mischkan*)“, 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“, Exodus 40,36. Aus diesem mobilen Ort wurde später der stabile Ort des Heiligtums in Jerusalem. Johannes sagt, nach der Zerstörung des Heiligtums durch die Römer habe das Zelt der Begegnung die Gestalt des fleischgewordenen Wortes, des Messias Jesus, angenommen.

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

Monogenēs steht für das hebräische *jachid*. In der Septuaginta bedeutet es in sechs von zehn Fällen „einziges Kind“ (z.B. die Tochter Jeftahs, Richter 11,34). In zwei Fällen, Psalm 22,21 und 35,17, bedeutet es „die einzige Seele“. Psalm 25,16 hat es für „einsam“ – wie ein Mensch ohne Geschwister. Im apokryphen Buch *Weisheit Salomos* ist „einzigartig“ eine angemessene Übersetzung: „Einzigartig ist die Inspiration der Weisheit“, 7,22. Bei Johannes kommt es fünfmal vor (inkl. 1 Johannes 4,9); bei Lukas bedeutet es dreimal „einziges Kind“, in Hebräer 11,17 das „einzige Kind“ Abrahams, Isaak. Johannes überträgt den theologischen Gebrauch von „einzig“ (*jachid*) in der Erzählung von Isaak als „einziger Sohn“ und somit als die einzige Zukunft Abrahams auf den Messias Jesus. Er ist der neue Isaak, er eröffnet die Zukunft des neuen Israels.

Die Ehre wird abschließend mit den Wörtern *charis/chessed* und *alētheia/ʾemeth* wiedergeben. *Chessed* übersetzt Buber mit *Huld* und begründet das mit der Zuneigung des Herrn zu seinem Vasallen. Uns scheint *Huld* zu sehr von feudalen Herrschaftsvorstellungen geprägt, wie überhaupt Buber einen Hang zum neugotischen Deutsch von Leuten wie Richard Wagner hatte.[54] *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 „*Herr*schaft“, 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-ʾemeth*, sondern immer *chessed we-ʾemeth*. An diese Verbindung muss der Verfasser der Vorrede gedacht haben. *Chen*, Gunst, Gnade, kommt in der Zeit der Katastrophen für das judäische Volk nur als *ʾemeth*, Treue, in Frage und ist dann Solidarität.

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

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

Mit diesem letzten Satz ist die Vorrede eigentlich abgeschlossen. Aber die Diskussionen in der messianischen Gemeinde um Johannes gehen weiter. Die sogenannten Abschiedsreden Johannes 13-17 geben einen Einblick in den Diskussionsprozess. Das Nachwort der Vorrede verweist auf zwei ungelöste Probleme: das Verhältnis zur messianischen Gruppe um Johannes „den Täufer“, und zum im Entstehen begriffenen rabbinischen Judentum (die „Juden“ des Johannesevangeliums).

7. Ein Nachwort, 1,15-18

1,15 Johannes gab Zeugnis über ihn, er rief aus:
„Dieser ist es, von dem ich sagte:
Der nach mir Kommende,
ist vor mir geschehen,
denn mein Anfang ist er.“[55]

1,16 Aus seiner Fülle nehmen wir alle,
ja, Solidarität für Solidarität.[56]

1,17 Was als die Tora durch Mose gegeben wurde,
das geschah als die Solidarität und die Treue
durch Jesus Messias.[57]

1,18 Niemand hat je GOTT gesehen, niemals.
Der als Einziggeborener, Göttlicher,[58]

55 MEIN ANFANG: *Prōtos mou*. Eine Ordinalzahl, also nicht *heis* (hebräisch *ʾechad*), sondern *prōtos* (hebräisch *rischon*). Letzteres hat im Hebräischen die gleiche Wurzel wie *reschith*, griechisch *archē*, „Anfang“. Chouraqui hat: „Antérieur à moi: il est.“ Für Johannes den Täufer ist das Wort (*logos*) der Anfang an sich, also auch für ihn.

56 SOLIDARITÄT FÜR SOLIDARITÄT: *Charin anti charitos*; vgl. die Anm. zu 1,14. Solidarität und Treue geschehen in Israel, trotz der Tatsache, dass es nach der Katastrophe des Jahres 70 in eine hoffnungslose Lage geraten ist und von sich aus nichts mehr tun kann.

57 WAS: *Hoti* wird zwar von keiner Handschrift, aber in alten und neuen Übersetzungen oft weggelassen. Ich lese hier zwei Wörter *ho ti* und schlage „was“ (statt „denn“) vor; die Tora ist und bleibt die Grundlage. Spätere Generationen haben hier einen Gegensatz gesehen: „Durch Mose wurde die Tora gegeben, aber durch Jesus geschah die Solidarität und die Treue.“ Durch den Messias Jesus wurde die eine Geschichte („geschah!“) neu. Die Gabe der Tora war die „Solidarität und Treue“ Gottes durch Mose, jetzt geschieht die gleiche „Solidarität und Treue“ neu durch Jesus Messias, was sich im „neuen Gebot“ äußert, 13,34. Dennoch redet Johannes nicht von *nomos kainos*, „neuer Tora“, sondern von *entolē kainē*, „neuem Gebot“. Es gibt im Johannesevangelium einen unübersehbaren Gegensatz zwischen den Leuten um Johannes und dem rabbinischen Judentum, das in Mose seinen einzigen Lehrer sieht; alle Rabbinen sind nur Schüler des Mose (9,28). Johannes *cum suis* sind dagegen auch Schüler Jesu. Aber nirgendwo schreibt Johannes, dass Jesus sich von Mose trennt, im Gegenteil: „Wenn ihr (Rabbinen) Mose vertraut, dann vertraut auch mir; denn über mich hat jener geschrieben“ (5,42).

den der VATER im Busen trägt,[59]
der hat es ausgeführt.[60]

„Nach (hinter) mir kommt, der vor mir geschehen ist; denn für mich ist er der Erste“ (1,15 = 1,30, vgl. Offenbarung 1,17).[61] In 1,8 hieß es bereits: „Er (Johannes) ist nicht das Licht, sondern Zeuge des Lichts.“ Den Mitgliedern der Gruppe der Täuferschüler wird gesagt, der Messias Jesus sei *Hinter*grund 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. Zwar gab es eine Tendenz von der Täufergruppe her zu den Messianisten um Jesus hin, aber ein Rest zeigte sich als ziemlich zäh. Für diesen Kreis war auch später Johannes der Täufer, der „Erste“, *prōtos*. Das muss offenbar eine Quelle der Unruhe in der Gemeinde um Johannes gewesen sein (siehe unten zu 1,30).

Der Satz in 1,16 leitet zum zweiten Problemkreis über. Das Pronomen *wir* zeigt, dass „Johannes“ für die Gruppe insgesamt spricht. Aus der Fülle des Messias „nehmen wir alle, ja, Solidarität für (statt, *anti*) Solidarität“. *Charis* steht hier wieder für *ches-*

58 GÖTTLICHER: Vgl. v.1, dritte Zeile. Ausleger und Übersetzer haben hier die Qual der Wahl zwischen *ho monogenēs theos*, „der einziggeborene Gott“, und *ho monogenēs hyios*, „der einziggeborene SOHN“. Die Lesart „Gott“ scheint die besseren Papiere zu haben, weil sie von den älteren Handschriften unterstützt wird. Die Lesart „SOHN“ finden wir nur in Handschriften, die nicht älter als das 5. Jh. sind. „SOHN“ scheint besser in den Gedankengang des Evangeliums und vor allem zu 1,13-14 zu passen. In Papyrus 66 fehlt der Artikel, also nicht: „Der einziggezeugte Gott“. *Ho theos* ist immer „der Gott“, nämlich der Gott Israels. *Theos* ohne Artikel kann adjektivisch, wie *theios*, „göttlich“, aufgefasst werden, „von Gott her“ oder „wie Gott“, oder 10,32 interpretierend „in Einklang mit Gott“. „SOHN“ ist eine Lesart des orthodoxen Harmoniebedürfnisses des 5. Jh., des Jahrhunderts Chalcedons! VATER ist bei Johannes die häufigste Umschreibung des heiligen NAMENS, der vier Buchstaben JHWH, die Juden niemals aussprechen und die wir nach dem Vorbild des Theologen K. H. Miskotte mit dem großgeschriebenen Wort NAME wiedergeben. Das wird vor allem in 5,18ff. ausgeführt.

59 DEN DER VATER IM BUSEN TRÄGT: *Eis ton kolpon tou patros*, dem Sinn nach: „dem VATER innig verbunden“, vgl. 13,23 und die Anmerkung zu dieser Stelle.

60 [Bei meinem Versuch, das griechische Wort *exēgesato* ins Englische zu übertragen (ich wählte schließlich das Wort „performed“), ist mir die Bedeutungsbreite des von TV gewählten deutschen Wortes „ausgeführt“ aufgegangen, und zwar von „er ist [Gottes] *Exeget*“ bis zu „er hat in seiner Lebensführung gezeigt“.]

61 *Prōtos*, Ordinalzahl, nicht *heis*, der EINE, Kardinalzahl. Die hebräische Form für *prōtos* ist *reschith*, nicht ʾ*echad*. Man soll deswegen übersetzen: „Mein Erster ist er“; man könnte auch übersetzen: „Mein Anfang ist er!“

sed. Die Solidarität mit Israel wird ersetzt (*anti*), und zwar durch eine neue Gestalt der Solidarität.

Die Solidarität Gottes mit Israel zeigte sich in der Tora (*nomos*) durch Mose. Die Peruschim sagten zum geheilten Blindgeborenen: „Wir sind die Schüler des Mose“ (9,28). Das bedeutet, dass Mose ihr Lehrer ist, *Mosche rabbenu*. Letzteres ist geradezu die Definition des rabbinischen Judentums. Die Solidarität Gottes mit Israel ist in diesem Judentum ausschließlich die Tora des Mose. Diese Tora beschreibt 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*, die Solidarität, die *agapē* der Schüler des Messias untereinander. Also nicht die allgemeine Menschenliebe, sondern der Zusammenhalt der Gruppe unter allen, auch unter den widrigsten Umständen. So geschieht heute die bleibende *chessed we-ʾemeth*, *charis kai alētheia* des Gottes Israel durch den Messias Jesus.

Ist das eine neue Tora? Es scheint so: „Was nun als Tora durch Mose gegeben wurde, das geschieht als solidarische Treue (*chessed we-ʾemeth*) durch Jesus Messias“ (1,17). Man kann das eine nicht gegen das andere ausspielen, denn dieser Satz heißt: Solidarische Treue Gottes Israel gegenüber bleibt auch dann, wenn die Tora unter den tatsächlichen Umständen keine konkrete Lebensmöglichkeit mehr ist. Das sahen viele Messianisten (Paulus, Römer 7).[62] Die Tora ist durch die qualitativ neuen Verhältnisse sozusagen „ausgesetzt“ (oder einstweilen „geledigt“).[63]

Johannes redet nicht von einer neuen Tora (*nomos kainos*), sondern von einem neuen Gebot (*entolē kainē*). Johannes redet freilich 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).

Der Verfasser des ersten Johannesbriefes hat da seine Schwierigkeiten. Ist das „Neue“ die ersatzlose Streichung des „Alten“, Jesus die ersatzlose Streichung des Mose? Der Ausdruck: *Solidarität für Solidarität* legt diese Schlussfolgerung nahe,

62 Siehe Gerhard Jankowski, *Die große Hoffnung. Paulus an die Römer. Eine Auslegung*, Berlin 1998, 165-170.

63 [Das Wort „geledigt“ verwendet Gerhard Jankowski, a.a.O., 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.]

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:
> 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.

Jetzt kommt ein wahrhafter Schlusssatz. „Niemand hat je Gott gesehen“, schreibt auch 1 Johannes 4,12. Dieser Satz fasst das Grundanliegen der Schrift zusammen. Dem Ansinnen Moses, er wolle das Gesicht Gottes sehen, erteilt der NAME eine schroffe Abfuhr: „Nicht sieht mich der Mensch und lebt“, Exodus 33,20. Nur „von hinten“ kann Mose sehen, nämlich das, was hinterher geschehen ist: das, was geschah, zeigt sich als wirkliche Befreiung, Exodus 34,6:

> ...
> der NAME, der NAME,
> Gottheit barmherzig, Gunst erweisend,
> langmütig,
> reich an solidarischer Treue (*rav chessed we-ʾemeth*) ...

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 stülpen. Wenn das der König, der Staat, tut, meldet er einen absoluten Anspruch an, macht die Menschen zu Sklaven: „Götze mir ins Angesicht“, Exodus 20,3. „Niemand hat je Gott gesehen“ ist keine empirische Feststellung, sondern eine Feststellung, dass das Gegenteil nichts als eine Lüge wäre. Der Satz bedeutet: Gotteserfahrung ist etwas zutiefst Illegitimes. Wer diese Gottunmittelbarkeit politisch umsetzt, erhebt

den Anspruch, die innerste Ordnung der Gesellschaft persönlich und absolut zu verkörpern. Das haben Kommunisten „Personenkult“ genannt, und das ist eine korrekte Beschreibung dessen, was unter Stalin mit der kommunistischen Partei und mit den Menschen der Sowjetunion geschehen ist.

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

Das Subjekt des zweiten Teiles des Schlusssatzes wird *monogenēs theos*, einziggezeugter Göttlicher, Gottgemäßer, genannt. Dass wir damit Probleme haben, sollte uns nicht wundern. Diejenigen, die unseren Text in den ersten Jahrhunderten überliefert haben, hatten damit auch Probleme. Einige setzen den bestimmten Artikel ein, also: *der* einziggezeugte Gott. Andere ersetzen die Vokabel *Gott* durch die Vokabel *Sohn*. Letzteres passt sehr gut zur Orthodoxie des 4. und 5. Jh. Der Gedanke lautet dann: „Niemand hat je Gott gesehen, der einziggezeugte Sohn, der am Busen des VATERS (orthodox: der mit Gott wesensgleiche, *homoousios*, Sohn) hat ...“ Man benutzte eine Orthodoxie, die zwei bis drei Jahrhunderte nach der Abfassung unseres Textes versucht, das Problem, das der Text uns aufgibt, zu lösen. Das ist kein wissenschaftlich zu verantwortendes Verfahren.

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

> 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.

Und nun beginnt die 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.

Erster Teil: Der offenbare Messias, 1,19-4,54

Eine Vorbemerkung

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

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

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

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

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

Wir teilen den ersten Teil näher ein:

1. Einleitung: Der Täufer, der Messias und die Schüler, 1,19-51
2. Der Anfang der Zeichen in Kana, Galiläa. Die messianische Hochzeit, 2,1-12
3. Pascha. Der Messias als Lehrer Israels, 2,13-3,21
4. Jener muss zunehmen, ich muss geringer werden, 3,22-36
5. Die Frau am Jakobsbrunnen, 4,1-42
6. Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54

1. Einleitung: Der Täufer, der Messias und die Schüler, 1,19-51

1.1. Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28

1,19 Und dies ist das Zeugnis des Johannes:
Die Judäer[64] von Jerusalem[65] sandten Priester und Leviten,
damit sie ihn befragten:
„Du, wer bist du?“
1,20 Er bekannte,
er leugnete nicht,
er bekannte:
„Ich bin nicht der Messias.“
1,21 Und sie befragten ihn:
„Was denn? Bist du Elia?,“
und er sagte:[66]
„Ich bin es nicht.“
„Bist du der Prophet?“
Er antwortete:
„Nein.“

64 JUDÄER: *Ioudaioi*, im Singular *Ioudaios*. 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*.

65 JERUSALEM: Johannes schreibt immer *Hierosolyma*, Plural, um den hebräischen Dual *Jeruschalajim* wiederzugeben (vgl. aber Martin Hengel, Judaica, Hellenistica et Christiania. Kleine Schriften II, Tübingen 2002, 118ff.). Lukas schreibt im Evangelium bis auf viermal *Ierousalēm*, in der Apostelgeschichte verwendet er beide Schreibweisen in gleichem Umfang.

66 ER SAGTE: *Legei*, wörtlich, „er sagt“, Präsens. Der für Johannes eigentümliche Wechsel zwischen Präsens, Imperfekt und Aorist (*legei*, *elegen*, *apekrithē*) lässt sich wahrscheinlich aus dem aramäischen Hintergrund des Verfassers erklären. Semitische Sprachen haben keine eigentlichen Tempora wie die indoeuropäischen Sprachen. Sie haben eher „Verbalaspekte“, wobei das entscheidende Kriterium ist, ob eine Handlung als abgeschlossen dargestellt wird (in der Grammatik salopp „Perfekt“ genannt) oder als nicht – oder noch nicht – abgeschlossen („Imperfekt“). Ob die Handlung in der Vergangenheit oder in der Zukunft als (nicht) abgeschlossen dargestellt wird, ist dabei bedeutungslos (vgl. Gesenius 1978[14], § 106-107; Segert 1981[3], 244; Haywood/Nahmad 1965[2], 96-97) Das mag erklären, warum Johannes hier „er sagt“ und ein paar Wörter weiter „er antwortete“ schreibt. Die Frage ist, ob wir das glätten sollen, etwa wenn in 1,38 nach zwei Partizipien im Aorist (*strapheis*, *theasamenois*) ein Präsens (*legei*) folgt: Jesus drehte sich um und nahm wahr, wie sie ihm folgten, „er sagt“. Für das Griechische ist das sehr ungewöhnlich; wir können in unserer Übersetzung das Ungewöhnliche mithören lassen, entscheiden uns meistens doch für die gebräuchliche Zeitfolge.

1,22 Sie sagten also zu ihm:
„Wer bist du?
Wir müssen denen eine Antwort geben, die uns schickten.
Was sagst du über dich selbst?“
1,23 Er erklärte: „Ich bin
Stimme eines Rufenden:
In der Wüste bahnt den Weg für den NAMEN,[67]
wie Jesaja sagte, der Prophet.“
1,24 Und die Gesandten gehörten zu den Peruschim.[68]
1,25 Sie befragten ihn:
„Wieso taufst du denn,
wenn du weder der Messias, noch Elia, noch der Prophet bist?“
1,26 Johannes antwortete ihnen, er sagte:
„Ich taufe mit Wasser;
mitten unter euch steht der,
über den ihr kein Wissen habt,
1,27 der nach mir Kommende.
Ich bin nicht würdig genug, ihm die Schuhbänder zu lösen.“
1,28 Dies geschah in Bethanien[69] jenseits des Jordans,
wo Johannes der Täufer war.

„Dies ist das Zeugnis des Johannes.“ Das Zeugnis besteht zunächst darin, dass der Täufer nicht der Messias ist, aber in einem bestimmten Verhältnis zum Messias steht. Über den eigentlichen Inhalt dieses Zeugnisses werden wir erst später, 3,27-36, unterrichtet werden. Das Zeugnis wird eingefordert von denen, die sich später als die großen Gegner des Messias Jesus erweisen werden, den Judäern („Juden“).[70]

67 STIMME EINES RUFENDEN: Das Zitat Jesaja 40,3 wird gegliedert nach dem hebräischen Text, wobei die musikalischen Akzente des masoretischen Textes Hinweise geben: „Stimme eines Rufenden / in der Wüste bahnt einen Weg dem NAMEN // richtet in der Steppe / einen Pfad für unseren Gott.“ Das bekannte „Rufer in der Wüste“ hat mit dem Original leider nichts zu tun.

68 PERUSCHIM: *Pharisaioi*, „Pharisäer“. 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*. Das Wort bedeutet etwa „Abgespaltene“, weil sie sich nach der makkabäischen Revolution vom herrschenden Flügel der antihellenistischen Koalition abgespalten hatten.

69 BETHANIEN: *Bēthania*. Es gibt zwei Alternativlesarten, die jeweils von zahlreichen Handschriften gestützt werden: *Bēthabara, Bētharaba*. Bethanien ist sinnvoll, weil in diesem Ort entscheidende Dinge geschehen werden, vgl. Johannes 11 und 12.

70 In unseren Übersetzungen steht immer „Juden“. Johannes meint aber mit dem griechischen Wort *Ioudaioi* eine bestimmte Richtung unter den „Juden“, die zwar sehr einflussreich war, aber noch nicht das ideologische Monopol hatte, das rabbinische Judentum. Das wird sich

Diese Judäer aus Jerusalem meinen das Recht zu haben, darüber unterrichtet zu werden, wer der Messias sei und wer nicht. Die Gesandten sind Priester und Leviten, also Angehörige der politischen Klasse Judäas.

Johannes „der Täufer“, ist eine Konstante in allen Evangelien. Paulus interessiert sich für den Messias Jesus vor dessen Tod kaum. Deswegen kann Johannes bei ihm nicht vorkommen. Um so massiver ist das Zeugnis über Johannes in den Evangelien. Flavius Josephus erwähnt ihn lobend.[71] Er soll die zentrale Gestalt einer Bewegung gewesen sein, der die Menschen aus Judäa und Galiläa auffordert, sich auf einen baldigen Umbruch im Leben des Volkes und jedes einzelnen Mitglieds des Volkes vorzubereiten, einen Umbruch, der radikaler und endgültiger nicht sein konnte und die ganze Völkerwelt betraf. Als Zeichen dafür, dass man diese Ankündigung ernst nahm, ließ man sich von Johannes in das Wasser des Jordans untertauchen oder „taufen“. Der Messias Jesus ist nach den synoptischen Evangelien von Johannes „getauft“ worden. Johannes lässt diese Mitteilung aus; überhaupt hielt er von der Taufe mit Wasser wenig, wie wir hören werden! Das Verhältnis zwischen den Schülern des Johannes und Jesu, also zwischen zwei messianischen Gruppen, war auch für Johannes ein historisches Faktum, das er einordnen musste. Das tut er, wie wir hören werden, in eindeutiger Weise.

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 cler Führung der Priester. Die Judäer sandten also Angehörige ihrer politischen Führung zu Johannes.

Johannes präzisiert: diese politischen Funktionäre gehörten zur politischen Partei der *Peruschim* (Pharisäer). Diese Partei hatte eine ehrwürdige Tradition. Ihre Ursprünge liegen in der Zeit des Kampfes der judäischen 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

---

nach dem letzten der drei „Jüdischen Kriege“ gegen Rom, dem von 131-135, ändern. Seitdem war 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“. Die Bezeichnung *Judäer* dient zur Unterscheidung der Gegner Jesu von den *Juden* seit der Mitte des 2. Jh. Um die unerfreulichen Assoziationen, die das Wort „Pharisäer“ bei den Deutschen und nicht nur bei ihnen aufruft, zu vermeiden, schreiben wir das ideologisch-emotional belastete Wort „Pharisäer“ nicht, sondern wählen das aramäische Äquivalent *Peruschim*.

71 Flavius Josephus, Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden (Reprint o. J.), 18, 5, 2.
[Im Folgenden zitiere ich das Werk mit dem Kürzel „Ant.“]

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.

Die Bemerkung, dass die Priester und die Leviten zu den Peruschim gehörten, ist mehr als merkwürdig. In der Regel gehörten die Priester der Partei der Sadduzäer an. Johannes lässt hier also eine besondere Gruppe von Priestern und Leviten auftreten. Unter *Judäern* ist hier das gesamte politische Establishment der Hauptstadt zu verstehen; ihm schien es wohl opportun, eine „pharisäische“ Delegation zu Johannes zu schicken. Die Sadduzäer betrachteten sich als die eigentlichen hohen Repräsentanten des judäischen Volkes. Das Verhältnis Priester/Volk wird in 11,46-54 deutlich werden. Der Grund der Feindschaft zwischen Jesus und den Priestern wird in 19,15 unmissverständlich ausgesprochen; ihre erste Loyalität gilt dem Kaiser Roms: „Wir haben keinen König, es sei denn Cäsar.“ Für Johannes gehörten die Peruschim zum politischen Establishment, zu denen, die Johannes *Judäer* nennt. In diesem Spannungsbogen muss der erste Abschnitt gelesen werden.

Die ersten beiden Szenen der Einleitung, 1,19-28 und 1,29-34, werden vom Verb *martyrein*, „bezeugen“, bestimmt: „Dies ist das Zeugnis“ (1,19). Der Zeuge ist Augenzeuge: „und ich habe *gesehen* und *bezeugt* ...“ (1,34).

Die Frage: „Wer bist du?“ ist eine entscheidende Frage. Sie wird im Verlauf des Textes oft gestellt werden; sie richtet sich dann an den Messias selber. Die, die mit der Befragung des Johannes betraut sind, wollen eigentlich nur eines wissen: ob er der Messias sei oder nicht. Wenn er der Messias ist, ist ihr Führungsauftrag beendet. Ist er es nicht, muss geklärt werden, was die politische Aktion des Johannes zu bedeuten hat. Sie vermeiden das Wort Messias. Johannes ist der erste, der das Wort *Messias* gebraucht. Die Antwort ist ein Bekenntnis, und das Bekenntnis hat als Inhalt eine Negation: „Er bekannte, er leugnete nicht, er bekannte.“ Lüge wäre es, wenn er gesagt hätte: „Ich bin es.“ Johannes war nicht der Messias, seine Bewegung war, wenn man unseren Erzählungen Glauben schenkt, allenfalls ein Präludium der messianischen Bewegung um Jesus.

Wenn nun Johannes nicht der Messias ist, was ist er denn sonst? Irgendeine Gestalt, die in den entscheidenden Tagen eine Schlüsselrolle spielt? Etwa der „Prophet“, von dem Mose im Buch Deuteronomium redet? Es heißt, Deuteronomium 18,15.18: „Einen Propheten werde ich anstellen aus dem Kreis eurer Brüder wie dich (= Mose).“ Oder Elia, von dem es heißt, der NAME, der Gott Israels, werde Elia schicken, Maleachi 3,22f.:

> Gedenke der Tora des Mose, meines Dieners,
> die ich ihm als Gebot auf dem Horeb gegeben habe,
> ganz Israel gegenüber,

Gesetze und Rechtsverordnungen.
Da: ich selber schicke euch den Elia, den Propheten,
vor meinem Angesicht her,
wenn der Tag des NAMENS kommt, der große, furchtbare ...

So endet die zweite Abteilung der Schrift (die Bücher der Propheten). Johannes sagt, er sei weder der eine noch der andere, er sei weder Mose noch Elia, weder Tora noch Propheten. Diese Auskunft ist verwirrend, sie passt nicht in den Verständnisrahmen der Judäer hinein. Aber sie brauchen eine Antwort, denn sie müssen die Aktion des Johannes politisch einordnen können. Johannes antwortet mit dem bekannten Zitat Jesaja 40,3:

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

Johannes sagt: „Ich bin ‚Stimme eines Rufenden'', also weder Mose noch Elia. Wir konstatieren, dass zwischen Mose und Elia einerseits und der Stimme eines Rufenden ein gewisser Unterschied besteht, ein Unterschied, der sich auch in der synoptischen Erzählung der Verklärung auf dem Berg (Markus 9,2 par.) zeigt. Welcher Art der Unterschied ist, bleibt hier noch unausgesprochen. Aber dieser Unterschied ist mit dem Gegensatz zu den Peruschim verknüpft. Sonst hätte der Vers 1,24 keine Funktion.

Die Menschen, die die Befragung durchführten, können mit diesen Antworten nichts anfangen. 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. Diese Pointe entgeht ihnen. Sie wollen wissen, was das Ganze, Johannes und seine Aktion der Taufe, mit Israel, mit „Mose und Elia" zu tun hat. Denn einem, der sich von „Gesetz und Propheten" unterscheidet, ist nicht über den Weg zu trauen. 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*.[72] Beides stimmt. Jesus war im Gefolge Johannes des Täufers, und gleichzeitig ist er der, der nach ihm kommt und das Verhältnis umdreht. Der Evangelist kennt diesen „historischen" Fakt aus dem Leben Jesus. Er kehrt dieses historische Verhältnis theologisch – das heißt *politisch* – um: Er, Jesus, sei für ihn, Johannes, der Erste, der Vorangehende.

72 [Siehe *halakh ʾachare*, *poreuomai opisō*, Deuteronomium 6,14; 8,19; Hosea 11,10.]

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 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.

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.

Das Ganze spielt sich in Bethanien ab. 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.

1.2. Der zweite Tag. Einer *wie* Gott, 1,29-34

1,29 Am folgenden Tag sah er Jesus auf ihn zukommen
und sagt:
„Siehe: das Mutterschaf, das von GOTT kommt
und die Verirrung der Weltordnung aufhebt.[73]

73 DAS MUTTERSCHAF, DAS ... KOMMT: *Amnos tou theou. Amnos* steht für hebräisch *rachel*, ein weibliches Schaf, das bereits Lämmer geworfen hat. Johannes bezieht sich auf Jesaja 53,7: „das Mutterschaf, das verstummt vor seinen Scherern.“ 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 Men-

1,30 Dieser ist es, über den ich sagte:
,Nach mir kommt ein Mann,
der vor mir geschehen ist;
denn er ist mein Anfang.‘[74]
1,31 Auch ich hatte kein Wissen von ihm,
ich kam, um mit Wasser zu taufen,
damit er sich in Israel offenbaren kann.”[75]
1,32 Und Johannes bezeugte, er sagte:
„Ich habe geschaut:
Die Inspiration[76] stieg auf ihn herab wie eine Taube vom Himmel

schenwelt.
KÜ: Johannes kombiniert dieses Bild vom „leidenden Knecht Gottes“ mit dem Bild des „Sündenbocks“, jener Bock, auf dessen Kopf der Hohepriester am Jom Kippur seine Hände stemmt und ihm so die Fehlentwicklung des ganzen Volkes überträgt: „der Bock trägt (*naßaʾ*, *lēmpsetai*) all ihre Verfehlungen“, Leviticus 16,22. Die LXX wählt für dieses stellvertretende Tragen immer das Verb *lambanein*; *airein* finden wir nur in 1 Samuel 15,25; 25,28, wie Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, z.St., zeigt. Ein Mensch – Samuel, David – möge den Fehler oder die Abtrünnigkeit eines anderen Menschen – Saul, Abigail – „ertragen“ und so, wie die LXX interpretiert, „wegnehmen“. *Airein* bedeutet „wegtragen, aufheben“, also: „weg-“ oder „abschaffen“. Hier möge geschehen, was Saul von Samuel erbittet: „Hebe doch meine Verirrung auf, kehre mit mir um, dass ich mich vor dem NAMEN verneige.“ Jesus hebt die Verirrungen Israels auf, damit es umkehrt und sich vor dem NAMEN verneigt. Entsprechend ist zu übersetzen, wobei *rachel*, *amnos* wie in Jesaja 53 durch Mutterschaf wiedergegeben wird. Wir versuchen, diesen Spruch mit seinem Rhythmus in der Übersetzung zu erhalten: *hine rachel ha-ʾelohim / noßeʾth chataʾth ha-ʿolam*, // *ide ho amnos tou theou / ho airōn tēn hamartian tou kosmou*. Wir werden die Wortgruppe *hamartia*, *hamartanein*, *hamartōlos* mit Wörtern vom Stamm „irr-“ übersetzen. 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 *chataʾth*/*hamartia* zum Ausdruck bringen zu können.

74 ANFANG: Vgl. 1,15 und die Anmerkung dort.

75 OFFENBAREN: *Phaneroun*, hebräisch *gala*, *nigle*, „(sich) öffentlich zeigen“, „(sich) offenbaren“. Jesus soll als Messias öffentlich erkennbar werden, sich als solcher offenbaren. Die Öffentlichkeit ist hier – wie in 2,11, 3,21, 7,4 – Israel, in 17,6 dann die ganze Menschheit, aber in 21,1.14 die nunmehr eingeschränkte Öffentlichkeit des Schülerkreises.

76 INSPIRATION: *Pneuma*, traditionell „Geist“, steht für hebräisch *ruach*, also für jenen „(Wind)braus“ (wie Buber oft übersetzt), der die Propheten antreibt. Vgl. etwa Jesaja 11,2: „‚Geisthauch‘ des NAMENS ruht auf ihm, ‚Geist‘ der Weisheit“ usw. Auch Buber kommt nicht ohne das Wort „Geist“ aus. Das lateinische Wort *spiritus* bewahrt das mit dem Wort *ruach* Gemeinte besser. Es scheint angebracht, auf das von einer späteren christlichen Dogmatik bestimmte und vom deutschen Idealismus gründlich verdorbene Wort „Geist“ zu verzichten, soweit es irgendwie möglich ist. Was mit dem Wort *ruach* angedeutet wird, ist kei-

und blieb mit ihm fest verbunden.[77]
1,33 Auch ich hatte kein Wissen von ihm,
aber der, der mich geschickt hat, mit Wasser zu taufen,
der sprach zu mir:
‚Auf den du die Inspiration herabsteigen siehst,
und mit dem sie fest verbunden bleibt,
der ist es, der mit Inspiration der Heiligung tauft.‘
1,34 Und ich habe gesehen,
ich habe bezeugt:
Der ist es: der SOHN GOTTES (Einer-wie-GOTT).“[78]

Wir haben eine messianische Woche. Nach der Befragung gibt es drei „folgende Tage“, 1,29.35.43, und nach diesen drei Tagen wieder drei Tage. Am dritten Tag, insgesamt der siebente Tag, geschieht das „prinzipielle Zeichen“, wie wir unten sehen werden. Am Ende dieser messianischen Woche hat sich der Messias öffentlich als solcher zu erkennen gegeben und ist die erste messianische Gemeinde entstanden, 2,11f.

Ist am ersten Tag das Spiel von Frage und Antwort entscheidend, so geht es in der zweiten Szene um das Sehen des Johannes. 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. Weil und indem Jesus auf ihn zukommt, kann Johannes sagen: „Siehe, das Mutterschaf (*rachel*, *amnos*) von Gott her, das die Verir-

ne Substanz, sondern ein Vorgang: das, was einen Menschen treibt, sein Leben so und nicht anders zu führen. „Heiliger Geist“ ist demnach das, was einen Menschen dazu treibt, nach Leviticus 20,7 zu leben: „Heiligt euch, werdet heilig ..., denn Ich, der NAME, bin es, der euch heiligt.“ Deswegen: „Inspiration der Heiligung.“ Vgl. 3,6; 14,17 und die Anmerkungen zu diesen Stellen.

77 BLIEB IHM FEST VERBUNDEN: *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.

78 SOHN GOTTES: Aramäisch *bar elahin*, hebräisch *ben ʾelohim*. Das Wort *ben* deutet Zugehörigkeit; *baqar* sind „Rinder“, *ben baqar* ist ein einzelnes Rind. Entsprechend *ben ʾadam*: „einer, der zur Menschheit gehört, ein einzelner Mensch“, also „einer wie“, etwa *ben ʿawla*, „Sohn der Bösartigkeit“, ein Bösartiger, oder *we-noach ben schesch meʾoth schana*, „und Noah war ein Sohn von sechshundert Jahren“, also er war (wie) ein Sechshundertjähriger. „SOHN Gottes“ bedeutet: „einer wie Gott“, d.h. einer, der vollkommen den Willen Gottes tut. Vgl. Daniel 3,25. *Houtos estin* übersetzen wir analog zu *egō eimi*. Vgl. 4,26.
KÜ: Dass der Gott Israels einen ihm wesensgleichen Sohn habe, ist für Juden, orthodoxe und heterodoxe wie Johannes, schlicht unvorstellbar.

rung der Weltordnung aufhebt.“ Hier verknüpft Johannes zwei entscheidende Stellen aus den Propheten und aus der Tora. In Jesaja 53,7.12 hören wir:

> Er ließ sich treiben, er, er beugte sich, öffnete nicht seinen Mund.
> Wie ein Lamm, zur Schlachtbank geführt,
> wie ein Mutterschaf (*rachel*, *amnos*), verstummt vor seinen Scherern,
> öffnete nicht seinen Mund.
> ...
> Er, Verirrungen der vielen trug er,
> unsere Abtrünnigkeiten trafen ihn.

Die zweite Stelle ist aus Leviticus 16,21f.:

> Und Aaron drücke seine beiden Hände
> auf den Kopf des lebenden Bocks,
> er bekenne über ihm alle Verbrechen der Söhne Israels,
> all ihre Abtrünnigkeiten, all ihre Verirrungen,
> er gebe sie auf den Kopf des Bocks,
> er schicke ihn weg durch die Hand eines Mannes in die Wüste.
> Der Bock trägt mit sich alle Verbrechen weg (*naßa'*) ins Land der Abtrennung.
> Er schicke den Bock weg,
> in die Wüste ...

Beide Stellen werden in diesem *Agnus Dei* miteinander verbunden. Es geht um einen definitiven *jom kippur*. Der Messias ist das Mutterschaf von Jesaja 53 und als Bock von Leviticus 16 trägt er die Verirrungen der Weltordnung weg, hebt sie auf:[79] das bedeutet jenes hebräische *naßa'*, das fast immer durch das griechische *airein* übersetzt wird.[80] 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*“.[81]

---

79 [In meiner englischen Übersetzung dieser Auslegung war es mir nicht möglich, die gesamte Bandbreite der Bedeutungen des deutschen Wortes „aufheben“ von „hochheben“ und „abschaffen“ über das „aufbewahren“ bis hin zur Begrifflichkeit der dialektischen Philosophie Hegels in einem einzigen englischen Begriff zu übertragen.]

80 In der griechischen Version von Jesaja 53,12 steht nicht das Verb *airein* sondern *anapherein*. Jedoch kann kein Zweifel daran bestehen, dass Johannes bei *airōn* an das *naßa'* von 53,12 denkt, so wie *amnos* bei ihm zweifellos für *rachel*, „Mutterschaf“, aus Jesaja 53,7 steht. In Leviticus 16,21 wird „Tragen der Verbrechen“ mit *lēmpsetai*, dem Futur von „annehmen“, übersetzt.

81 Das Wort *kosmos* kommt 76mal bei Johannes vor, mehr als in allen anderen Schriften des sogenannten „Neuen Testaments“ zusammen, allein 38mal in den „Abschiedsreden“ Johannes 13-17, wo es um die Existenz der messianischen Gemeinde unter den realen Bedingungen der herrschenden Weltordnung (*kosmos*) geht.

Kosmos, „Welt“, ist sowohl Lebensraum der Menschen als auch die gesellschaftliche Ordnung, mit der dieser Raum ausgestattet, „geschmückt“ ist, wie bei der Besprechung von 1,9 angedeutet wurde. Das einzige hebräische Wort, das in die Nähe von *kosmos* kommt, ist *zava'*, „(militärische, astronomische) Ordnung“. *JHWH 'elohe zeva'oth* ist daher: „Der NAME, Gott der Ordnungen“ („Heerscharen“ ist zu sehr beschränkt auf militärische Ordnung).

Nun hat im Umfeld des TeNaK *kosmos* ein weiteres Bedeutungsfeld. Das apokryphe Buch „Weisheit Salomons“ wurde ungefähr am Anfang unserer Zeitrechnung in Alexandrien geschrieben. Der Autor muss ein jüdischer Toragelehrter mit einer gediegenen Ausbildung in griechischer Philosophie gewesen sein. Für ihn ist das Wort *kosmos* deckungsgleich mit dem, was er *ktisis* nennt; dieses Wort bedeutet für ihn Schöpfung.

> Er schuf das Sein des Ganzen,
> befreiend sind die Zeugungen (Ursprünge) der Welt.
> Nicht gab es in ihnen das Gift der Verwesung,
> der Hades trug auf der Erde keine Königskrone (Weisheit Salomos 1,14).

Dann heißt es:

> Gott schuf die Menschheit zur Unverderblichkeit,
> er machte sie zum Bild seiner eigenen Dauerhaftigkeit.
> Durch den Neid des Widersachers kam der Tod in die Welt
> (erhielt die Welt eine Todesordnung),
> er brachte sie in Versuchung, damit sie seinen Anteil erhielten
> (Weisheit Salomos 2,23-24).

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 „*kosmo*logische“, 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.

Die „Sünde“ des einzelnen Menschen ist bei Johannes 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 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.

„Mein Erster ist er“, sagt Johannes. 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. Johannes hängt in der Luft, wenn er die messianische Zukunft Jesu nicht als seine Zukunft begreift. Wiederholt wird Johannes das sagen. Es geht weder hier noch in 1,15 darum, wer zeitlich eher war, sondern wer das Prinzip, wer der Erste ist. 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. Sein ganzes Leben diente nur der „Veröffentlichung“ des Messias; was er tut, dient nur dazu, dass Jesus für Israel zu einem öffentlichen Phänomen (*phanerōthē*) wird. „Offenbaren“ übersetzt man meistens. Hier klingt das Programm des Messias an: Seine bündige Zusammenfassung ist eben „Israel offenbar werden“.

Zweimal sagt Johannes: „Auch ich hatte kein *Wissen*“, weder von ihm noch von seinem Programm. Was das Be*wusst*sein betrifft, gehört er zum Volk selbst, dessen Führung ebensowenig „*Wissen* von ihm“ hatte, wie wir in 1,26 hörten. Aber sein Handeln unterscheidet ihn von der Führung. Er tauft, damit der Messias für Israel offenbar, zu einem öffentlichen Ereignis, wird: „Deswegen kam ich (Johannes), taufend mit Wasser.“ Erst von seinem messianischen *Vor-Bewusstsein* aus kann er sagen, das Jesus schon damals sein ganzes Leben bestimmte: „Mein Erster war er!“ Wir fügen hinzu, dass diese Sicht auf das Verhältnis zwischen der Täuferbewegung und dem Messianismus des Jesus von Nazareth natürlich nicht den „historischen Tatsachen“ entsprechen muss. Aber ist eine historische Tatsache etwas anderes als eine bestimmte, mehr oder weniger gut begründete Sicht auf die Historie? Beide Bewegungen haben miteinander zu tun gehabt, beide teilten die radikale Ablehnung der herrschenden Weltordnung, beide hatten ihre eigene Sicht auf ihre politische Rolle, ihr Selbstbewusstsein.

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.

„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, 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“, *moschiaʿ jißraʾel*, 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.

Wie man sich das Gegenüber denken kann, ohne eine metaphysische Transzendenz bemühen zu müssen, kann hier nicht ausführlich dargestellt werden. Soviel sei hier gesagt: Freiheit ist das, was das Herrschende radikal aufhebt, sich nirgendwo aus ihm ableiten lässt. Es ist das Nihil der real existierenden Ordnung, ihres Prinzips (*archōn tou kosmou*): 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.

Nun wird diese Vision nicht nur mit dem Bild eines *Windes*, sondern auch mit dem Bild der *Taube* wiedergegeben. Beide kennen wir aus der Fluterzählung sehr gut, Genesis 8,1.6-12:

> Gott gedachte Noahs und aller Lebewesen, allen Viehzeugs,
> das mit ihm im Kasten war.
> Gott ließ einen Windbraus (*ruach*, *pneuma*) über die Erde fahren,
> die Gewässer duckten sich.
> ...
> Es geschah am Ende der vierzig Tage;
> Noah öffnete die Luke des Kastens, den er gemacht hatte.
> Er schickte den Raben weg,
> der zog und zog und kehrte zurück,
> bis das Wasser vom Erdboden weggetrocknet war.
> Er schickte die Taube von sich weg,
> damit sie sehe, ob das Wasser auf der Fläche des Erdbodens
> weniger geworden war.
> Die Taube fand keine Ruhe für ihre Fußsohle
> und kehrte zu ihm im Kasten zurück.
> Denn die Gewässer waren noch über der Fläche der ganzen Erde.
> Er steckte seine Hand aus, nahm sie
> und ließ sie zu ihm in den Kasten kommen.
> Er wartete noch sieben weitere Tage;

dann schickte er noch einmal die Taube vom Kasten weg.
Die Taube kam gegen Abend zu ihm zurück,
da, ein abgepflückter Ölzweig in ihrem Schnabel!
Noah erkannte, dass das Wasser auf der Erde weniger geworden war.
Er wartete noch sieben weitere Tage,
er schickte die Taube weg, sie kam nicht wieder zu ihm zurück.

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.

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'* (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 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 Inspiration vom Himmel, also vom NAMEN, her. Sie ist für immer mit Jesus verbunden. Johannes der Täufer, hat das so zusammengefasst: „Und ich habe gesehen und habe bezeugt: Der ist es, Einer wie Gott!“ Diese Übersetzung ist natürlich eine Provokation. Aber die Provokation ist notwendig. 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.

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 Iōna* oder *ben Yochanan*, der von den Briten eingesetzte König des Wüstenöllands 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.[82]

1.3. Der dritte Tag. Der Messias, 1,35-42

1,35 Am folgenden Tag standen dort wieder Johannes
und zwei seiner Schüler.[83]
1,36 Dann sieht er genau, wie Jesus seinen Gang ging,[84] und sagt:
„Siehe, das Mutterschaf, das von GOTT kommt.“
1,37 Und seine zwei Schüler hörten, wie er redete,
und sie folgten Jesus.
1,38 Jesus drehte sich um,
er schaute sich die ihm Folgenden an,
er sagt ihnen:
„Was sucht ihr?“
Sie sagten zu ihm:
„Rabbi – das heißt übersetzt: Lehrer –,
Wo verbleibst du?“
1,39 Er sagt ihnen:
„Kommt und ihr werdet sehen.“
Sie kamen also,
sahen, wo er verblieb,

82 Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie II, München 1991, 78ff.

83 [An Stelle von „Jünger“ das ungewöhnlichere Wort „Schüler“ zu nehmen, hebt klarer hervor, dass der Evangelist sowohl Johannes als auch Jesus sehr entschieden auch als einen Lehrer und Rabbi ihrer Schüler begreift.]

84 SEINEN GANG GEHEN: *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“.

sie blieben bei ihm an jenem Tag,
es war etwa die zehnte Stunde.

1,40 Es war Andreas, der Bruder des Simon-Petrus,
einer von jenen zwei aus der Hörerschaft und dem Gefolge des Johannes.
1,41 Dieser findet zunächst[85] seinen eigenen Bruder, Simon Petrus,
er sagt ihm:
„Wir haben den Messias gefunden,“
– übersetzt: Gesalbter (*Christos*).[86]
1,42 Er führte ihn zu Jesus.
Jesus sah ihn an, sagte:
„Du bist Simon, Sohn des Johannes,
du wirst gerufen werden Kephas.“
– was übersetzt wird mit: Petrus, Fels.

„Johannes stand wiederum“. Aber diesmal geschieht etwas Neues, die Bewegung von Johannes weg zu Jesus hin. Darüber werden wir in 3,25ff. abschließend informiert werden. Er ist nicht allein, zwei seiner Schüler sind bei ihm. Dieses Mal sieht Johannes nicht, wie Jesus auf ihn zukommt, sondern er sieht genauer zu, das Verb *em-blepein* ist hier eine Verstärkung des Sehens (*blepein*) in Vers 29. Er nimmt wahr, was geschieht: Jesus „geht seinen Gang“, *peripatein*. Er macht also keinen *Spazier*-gang. Das Verb steht für das, was die Juden *Halakha* nennen, den „Lebensgang“, die Lebensweise.

Wiederum die Bezeichnung: „Mutterschaf von Gott her“. Genau das ist der Lebensgang Jesu, er muss leben, wie die Bilder aus Jesaja 53 und Leviticus 16 andeuten. Johannes braucht nicht weiter zu reden, die Schüler wissen Bescheid. Wenn sie das Wort hören, folgen sie Jesus. 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 Be-

85 ZUNÄCHST: *Prōton*, Akkusativ. Adverbial gebraucht bedeutet das Wort „zuerst“. Einige Handschriften haben den Nominativ, Andreas findet als erster den Bruder. Hier geht es um die künftige Funktion des Simon, der auch Petrus, „Fels“, genannt wird.

86 [Johannes 1,41 und 4,25 sind die einzigen Stellen, wo im Neuen Testament das griechische Wort *Messias* vorkommt (und beide Male mit *Christos* übersetzt wird). Um zu betonen, dass „Jesus Christus“ nicht einen Vor- und Nachnamen bezeichnet, sondern dass Johannes die Bezeichnung *Iēsous Christos* verwendet, um Jesus als den Messias auszurufen, gibt TV an allen anderen Stellen außer diesen beiden *Christos* mit „Messias“ wieder.]

kehrung Gottes ist die Voraussetzung der Bekehrung der Menschen und nicht umgekehrt. Das ist die Lektion des Buches Hiob, „Gott“ bekehrt sich von seiner dämonischen, hellenistischen Verfremdung (Hiob 1-2) zu sich selbst als Befreier Israels (Hiob 42,7ff.), anders gesagt: „Gott“ steht „wieder“ (*schuv*!) für eine Ordnung, die die Menschen Israels unter den Bedingungen von Autonomie und Egalität leben lässt, statt sie einer tyrannischen Ordnung zu unterwerfen. Jesus, der „wie Gott“, kehrt sich um zu ihnen und schaut zu, wie sie folgen (wieder das Wort, das für unser „Theater“ Pate stand).

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

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

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

Sie sehen in ihm den Lehrer, den Rabbi. Er ist der Lehrer (Rabbi), und die, die sich Lehrer (Rabbi) nennen lassen, sind für Johannes keine Lehrer. Das wird er uns noch im Gespräch mit Nikodemus vorführen (3,10!).

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.

„Es war die zehnte Stunde", heißt es. Manche verweisen auf bestimmte Talmudstellen,[87] andere auf den „zehnten Tag" der Festmonate, an dem das Osterlamm ausgewählt wird bzw. den großen Tag der Bedeckung der Verirrungen (*jom kippur*).[88] K. Hanhart erwähnt die Tatsache, dass Jesus in der zehnten Stunde gestorben ist.[89] Rudolf Bultmann, der in klassischer Kultur gründlich Geschulte, sieht mit Pythagoras und Philo v. Alexandrien die Zahl *zehn* als „vollkommene Zahl"; die zehnte Stunde war demnach „die Stunde der Erfüllung".[90]

Johannes verwendet das Wort „Stunde", *hōra*, 26mal. Achtmal sind bestimmte Stunden des Tages gemeint, dreimal davon mit einem Zahlwort. Die übrigen Stellen bezeichnen den festgelegten Zeitpunkt, an dem etwas Bestimmtes passieren soll. Hier ist das griechische Wort *hōra* bedeutungsgleich mit *kairos*. Wenn man von dem umstrittenen Vers 5,4 absieht, kommt letzteres nur an einer Stelle vor, dort aber gleich dreimal, in 7,6.8. Siebenmal ist ausdrücklich von der „Stunde Jesu" die Rede, also jenem festgelegten Zeitpunkt, an dem Jesus „geehrt" werden soll. Vier ganz bestimmte Stunden werden mit einem Zahlwort hervorgehoben.

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 Jo-

87 So Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 88).

88 Joop P. Boendermaker/Dirk Monshouwer, Johannes: De evangelist von de feesten, Zoetermeer 1993, 31-32.

89 In Boendermaker/Monshouwer, a.a.O.

90 Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 70.

hannes nicht der Augenblick, wo das ganze Land in Finsternis gehüllt wird, 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.

Andreas ist einer von den zweien, die – als erste – Jesus gefolgt waren. „Was sucht ihr?“ Hier kommt die Antwort, 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. 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.

1.4. Der vierte Tag. Der MENSCH, 1,43-51

1,43 Am folgenden Tag wollte er nach Galiläa gehen.
Er findet Philippus.
Und Jesus sagt zu ihm:
„Folge mir.“
1,44 Philippus war von Bethsaida, aus der Stadt von Andreas und Petrus.
1,45 Philippus findet Nathanael und sagt zu ihm:
„Von dem Mose in der Tora und die Propheten geschrieben haben,
den haben wir gefunden: Jesus ben Josef,
aus Nazareth.“
1,46 Nathanael sagte zu ihm:
„Aus Nazareth? Was kann daraus Gutes werden?“
Sagt Philippus zu ihm:
„Komm und sieh!“
1,47 Jesus sah Nathanael auf ihn zukommen,
er sagt über ihn:
„Da, wirklich,[91] ein Israelit, in dem es keine Tücke gibt.“

91 WIRKLICH: Hier könnte *alēthōs* für das aramäische *jaziv* stehen. In Theodotions griechischer Version der jüdischen Bibel findet sich als Übersetzung von *jaziv* in Daniel 3,24 (masoretischer Text) – und damit als Gegensatz zu „scheinbar“ – das Wort *alēthōs*. Daher die oben gewählte Wiedergabe mit „wirklich“. Wirklichkeit ist ein Element von Vertrauenswürdig-

1,48 Nathanael sagt zu ihm:
„Woher kennst du mich?“
Jesus antwortete und sagte zu ihm:
„Bevor Philippus dich rief,
habe ich dich gesehen, als du unter dem Feigenbaum warst.“
1,49 Nathanael antwortete ihm:
„Rabbi!
Du bist es: SOHN GOTTES,
du bist es: König über Israel!“
1,50 Jesus antwortete, er sagte zu ihm,
„Weil ich gesagt habe,
ich habe dich unter dem Feigenbaum gesehen,
hast du Vertrauen.
Größeres noch als das wirst du sehen.“
1,51 Und er sagt ihm:
„Amen, amen, ich sage euch:[92]
ihr werdet sehen:
den Himmel geöffnet,
die Boten GOTTES aufsteigend, absteigend
über den *bar enosch*, den MENSCHEN.“[93]

Jesus wollte in den Galil gehen. 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.[94] Galiläa ist für Johannes politische Peripherie, das Zentrum ist Jerusalem.

keit.

92 AMEN: Die Evangelisten haben kein griechisches Äquivalent für das hebräische *ʾamen* gefunden. Es bedeutet: „es steht fest“. In Offenbarung 3,14 wird das Wort als Substantiv behandelt: „Dies sagt der Amen, der getreue Zeuge.“

93 DEN MENSCHEN: Der Ausdruck *hyios tou anthrōpou*, „Sohn eines Menschen“, oder traditionell „Menschensohn“, verweist zurück auf das aramäische *bar enosch*, und damit auf die Gestalt, die in Daniel 7,13 begegnet. Nach der Herrschaft von Raubtieren und tierischen Monstern wird vom „Alten an Tagen“ – eine Umschreibung für den Gott Israels – dort „dem MENSCHEN“ die gesamte irdische Macht und Verwaltung übertragen. Diese Gestalt ist bei Daniel „das Volk der Heiligen des Höchsten“, also das toratreue Volk Israel. Der Messias Jesus ist die Verkörperung dieser Gestalt, also Israels. Wenn von Jesus als vom SOHN geredet wird, ist an die Gestalt von Daniel 7,13 zu denken; deswegen schreiben wir das Wort mit großen Buchstaben. Um diesen Zusammenhang deutlich werden zu lassen, übersetzen wir den Ausdruck *hyios tou anthrōpou* immer mit MENSCH und fügen den Ausdruck *bar enosch* hinzu.

94 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.

Die Landschaft „Galil“ spielt in der Schrift kaum eine Rolle. Ein Ort „Kedesch im Galil, auf dem Gebirge Naphtali“ als Asylstadt für Leute, die unter Mordverdacht standen, wird genannt (Josua 20,7; 1 Chronik 6,61), ein Streifen Land, das der König Salomo dem König von Tyros abtrat (1 Könige 9,11), es wurde als eins der ersten Gebiete Israels von den Assyrern erobert (2 Könige 15,29): das ist alles. 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 Zwangsbekehrung[95] judäisch und stand in einer angespannten Beziehung zum Zentrum Jerusalem. Ein Text aus dem Buch Jesaja (Reflex aus der späten makkabäischen Zeit?) rechnet das Land zur Peripherie, zusammen mit den Küstengebieten und dem Transjordanischen, „der Weg des Meeres, das Jenseits des Jordans, dem Galil der Völker“ (Jes 8,23). Diesen Text zitiert Matthäus, 4,15. 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.

Auf dem Weg nach Galiläa findet (!) Jesus den Philippus. Petrus ist die „Erfindung“ zweier Schüler, Nathanael die „Erfindung“ des Philippus, aber Philippus ist die „Erfindung“ des Messias selber.[96] Philippus spielt im Evangelium eine besondere Rolle. Er kommt aus dem gleichen Ort wie Andreas und Simon Petrus, er vermittelt Leuten aus der Diaspora (Griechen) den Zugang zum Messias (12,21); 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*.

Das Wort *folgen* spielt im Milieu der Evangelien eine große Rolle; auch im Buch der Offenbarung hat es eine wichtige Bedeutung. Bei Paulus und den Texten, die von ihm abhängig sind, kommt es ebenso wenig vor wie in den Briefen der Apostel. Dem Messias *folgen* (15mal) ist bei Johannes erst nach der Erweckung des Messias aus den Toten eine reale Möglichkeit. Die beiden ersten Schüler folgen Jesus, ohne noch

95 Flavius Josephus, Ant. 13, 11, 3.

96 [In meiner Übersetzung dieser Auslegung ins Englische musste dieses deutsche Wortspiel auf der Strecke bleiben. Es erinnert an die Frage vieler Bibelleser und Exegeten, ob die Bibel wortwörtliche Wahrheit oder „Erfindungen“ überliefere, und mahnt zu einer biblischen Lektüre, die nicht auf faktisch-historische Richtigkeiten ausgerichtet ist, sondern auf ein gründliches Durchsuchen der Heiligen Schrift Israels und ein Er-finden (Er-gründen) dessen, worum es in dieser nach dem Willen des befreienden und Recht schaffenden Gottes letztendlich geht.]

zu wissen, dass dieser der Messias ist (1,37ff.). Die Menge folgt dem Messias, weil sie von ihm die Errichtung des Königtums über Israel erhofft (6,2). Israel wird *folgen*, wenn der Messias der Hirte sein wird (10,4ff.).

Philippus, der im „Galil der Völker" den Menschen aus den Völkern nahestand, hatte als Aufgabe, den Nathanael, den Israeliten „ohne Tücke", zu finden. Philippus stellt Jesus in die Tradition von Tora (Mose) und Propheten. „Wir haben gefunden", sagt er, wie Andreas, obwohl er nicht gefunden hat, sondern gefunden wurde. Einer, der für das Israel der Diaspora steht, muss einen, der für das Israel des Landes steht, von seinem *Befund* unterrichten.

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? Forsche 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 antwortet, wie Jesus auf die Frage der ersten beiden Schüler geantwortet hat: „Komm und sieh!" Und Nathanael wird sehen, weil Jesus sieht, eben wie Nathanael auf ihn zukommt; er sagt über ihn: „Sieh, einer der getreu (Adverb!) Israelit (Adjektiv) ist, in ihm ist keine Tücke." Was ist ein tückischer Mensch in Israel?

> 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.

So redet Psalm 35,19-20, der Psalmvers, den Jesus andeuten wird (15,25). Nathanael fragt, wo Jesus ihn als Kind Israels ohne Tücke erkannt hat. Der Tückische ist der absolute Gegensatz zu dem, der in Israel „Bewährter" (*zadiq*) genannt wird. „Als du unter dem Feigenbaum warst, habe ich dich gesehen", sagt Jesus. 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“;[97] ein gewisser Blank meint, die Begegnung mit Jesus mache den Menschen betroffen, indem sie diesem auch die Wahrheit über sich selbst enthülle.[98] Nein, die angebliche Verblüffung Nathanaels über parapsychologische Fähigkeiten Jesu enthüllt die Ahnungslosigkeit der Exegeten. 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.[99] 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.

Jesus ahnt das Missverständnis, Nathanael denke, mit ihm, Jesus, kämen die großen alten Tage Israels wieder. Er sagt zu ihm: „Weil ich gesagt habe, dass ich dich unter dem Feigenbaum sehe, vertraust du. Größeres als das wirst du sehen.“ 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 dem Blueprint für den Wiederaufbau Israels Ezechiel 40-48 steht der Text über Gog aus Magog. Dieser kommt „gegen

97 Charles K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990, 208.

98 Siehe Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 94.

99 Eine Zurechtweisung an die Adresse des Markus bzw. Matthäus, die Jesus den Feigenbaum verfluchen lassen (Markus 11,12ff. par.)? Lukas hat diesen Passus wohl mit Absicht weggelassen. Zum Bild *Feigenbaum* vgl. Micha 4,4 und Sacharja 3,10.

ein Land von Bauern, auszuplündern Leute, die in Sicherheit 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.

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“ (*marʾoth ʾelohim*) bedeutet, werden wir noch erfahren. Zunächst aber ruft Johannes die Vision Jakobs auf: Die Schüler sollten sehen, was Jakob im Traum sah, Genesis 28,12-13:

> Er träumte,
> da: eine Leiter aufgestellt auf der Erde,
> ihre Spitze berührte den Himmel,
> da: Gottesboten steigen auf, steigen ab auf ihr,
> da: der NAME stellte sich über ihn auf,
> er sagte:
> „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. Dann kommt das dritte Element, *bar enosch*, der MENSCH. 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.

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. 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 (*raqiaʿ*), 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.

Die Einleitung ist zu Ende. Jetzt muss aus den „gefundenen" Schülern messianische Gemeinde werden.

2. Der Anfang der Zeichen in Kana, Galiläa. Die messianische Hochzeit, 2,1-12

Johannes strukturiert seine Erzählung durch die großen Feste der Judäer. Er macht gleich am Anfang einen Vorbehalt. Die Feste sind die Feste der Judäer, also der Gegner des Johannes. Aber Vorsicht! Er ersetzt die jüdischen Feste nicht durch christliche Feste,[100] sondern er will zeigen, dass in den Tagen des Messias alle Feste eine neue Orientierung erhalten. Die neue Orientierung erhalten die jüdischen Feste durch das *prinzipielle* (*archē*!) Fest: die messianische Hochzeit, sie bezeichnet das Wesen aller Feste.

2.1. Messianische Hochzeit, 2,1-11

2,1 Und am dritten Tag geschah eine Hochzeit in Kana, Galiläa.
Und die Mutter Jesu war dort.
2,2 Zur Hochzeit gerufen waren auch Jesus und seine Schüler.
2,3 Als nun aber der Wein ausblieb, sagt die Mutter Jesu zu ihm:
„Wein haben sie nicht."
2,4 Sagt Jesus zu ihr:
„Was ist zwischen mir und dir, Frau?[101]
Noch ist meine Stunde nicht gekommen."
2,5 Seine Mutter sagt zu den Diensthabenden:
„Was er euch sagen wird, das sollt ihr tun."
2,6 Es waren dort steinerne Wasserkrüge, sechs,
die dort wegen der Reinigung der Judäer bereitstanden,
je an die zwei oder drei Metretes.[102]
2,7 Jesus sagt zu ihnen:
„Füllt die Wasserkrüge mit Wasser."
Sie füllten sie ab bis obenan.
2,8 Und sagt zu ihnen:
„Schöpft nun und bringt es zum Architriklinos."[103]
Sie brachten es.

100 Eine wohlwollendere Erklärung wäre, dass der Ausdruck *pascha tōn Ioudaiōn* das Osterfest der Judäer vom Osterfest der Menschen aus Samaria unterscheidet, das zu einem anderen Zeitpunkt stattfand.

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

102 ZWEI BIS DREI METRETES: Da ein *metrētēs* etwa 40 Liter enthält, gehen in jeden der Krüge etwa einhundert Liter.

2,9 Als nun der Architriklinos vom Wasser kostete,
das zu Wein geworden war,
wusste er nicht, wo er herkommt –
die Diener wussten es, die das Wasser geschöpft hatten.
Da rief der Architriklinos den Bräutigam
2,10 und sagt zu ihm:
„Jeder Mensch setzt zuerst den guten Wein vor
und, wenn sie betrunken sind, den minderen.
Du hast den guten Wein bewahrt – bis jetzt!“
2,11 Dies machte Jesus als Anfang der Zeichen in Kana in Galiläa.[104]
Er zeigte öffentlich seine Ehre,
und seine Schüler vertrauten ihm.

Die ersten Worte dieses Abschnitts zeigen ein Problem an. Man erwartet eine Serie: ein Tag, der folgende Tag, der dritte Tag. Statt dessen haben wir in Johannes 1,19-51 einen Tag und drei weitere folgende Tage. Man kann nun weiter zählen: 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. 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.

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

103 ARCHITRIKLINO5: Das Wort *architriklinos* kam bis Johannes in der griechischen Sprache nicht vor. *Triklinos* bedeutete „aus drei Betten bestehend“. In der Mischna wird es transkribiert als *traqlin*. In Mischna Avot 4,16 bedeutet es Palast. Dieser Funktionär ist also Palastvorsteher, *maior domus*, so wie die Karolinger am Hofe der Merowinger, also „Hofmeier“. Der Verfasser eines verbreiteten und ansonsten gründlichen Kommentars, C. K. Barrett, schlägt „Toastmaster“ vor. Wir lassen das Wort unübersetzt.

104 ANFANG: *Archē* (vgl. 1,1!) ist mehr als ein zeitlicher Beginn, also mehr als ein erstes Zeichen in einer Reihe. Sonst müsste hier *prōton* stehen. Das ist für die Auslegung von 2,1-12 wesentlich: die Verwandlung von Wasser in Wein ist das *ursprüngliche*, *prinzipielle* messianische Zeichen; in allen Zeichen geschieht prinzipiell (deswegen *archē*) das, was in Kana geschieht: der Anbruch der messianischen Zeit, der kommenden Weltzeit.

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.

In diesem Ort am Rande fand eine Hochzeit statt. 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-ihr“,
> 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.“

Der Zweck des „Zeichens“ besteht darin, dass die Schüler Vertrauen in Jesus finden, Jesus, der „Größeres“ ankündigte: die Dinge in der Sicht Gottes zu sehen und zu begreifen, dass es in dieser Hochzeit um Israel geht. Das Zeichen dient diesem Zweck und vor allem der Voraussetzung für jenes Sehen und Begreifen, das Vertrauen im Messias, dem *bar enosch*, dem MENSCHEN. Es geht um Israel, wie sollte es dann am „dritten Tag“ um etwas anderes gehen? Das kann man Allegorie nennen und als „unwissenschaftlich“ zurückweisen. Nur: ist nicht die ganze Schrift *Allegorie*, deutet sie nicht mit ihren Worten und Bildern und Erzählungen, Fabeln usw. auf etwas ganz anderes (*allos*), auf den ganz *Anderen*, das ganz *Andere*? 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;[105] unser Licht stammt aus einer anderen Quelle!

Johannes führt eine weitere Person ein, die Mutter Jesu. 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

105 Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 83.

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 3,35.

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 zwischen dem Messias mit seinen Schülern und der Hochzeitsgesellschaft. Sie vermittelt zwischen Israel und dem Messias.

Später tritt die Mutter noch einmal auf, unter dem Kreuz. Dort wird sie zur Mutter des Schülers gemacht, dem Jesus in besonderer Weise solidarisch verbunden war, und dieser Schüler zum Sohn jener Frau. Johannes nennt niemals den Namen der Mutter Jesu. Bei ihm ist sie nur *die Mutter des Messias.* Sie muss in der messianischen Gemeinde, aus der das Johannesevangelium stammt, eine herausragende Rolle gespielt haben. In der Erzählung von der messianischen Hochzeit besteht ihre Rolle in der Vermittlung zwischen dem Messias und Israel. Sie ist aber nicht, wie die römisch-katholische Mariologie meint, der Prototyp der christlichen Kirche.

Jesus sagt zu seiner Mutter: „Was ist zwischen mir und dir, Frau?“ Der Ausdruck ist aus der Schrift bekannt; er bedeutet, dass ein gemeinsames Anliegen zwischen zwei Personen in Frage gestellt wird.[106] 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 1,7), 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).

Die Anrede „Frau!“ (*gynai*) ist weder respektlos noch abweisend. Die Mutter des Messias hat auf das Entscheidende aufmerksam gemacht. 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.

106 Beispiele: Richter 11,12; 2 Samuel 16,10; ähnlich auch Josua 22,24; Jeremia 2,18 usw.

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.

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.

Es gibt sechs Wassergefäße, die für die Reinigung der Judäer gedacht sind. Über die sechs Gefäße kann man rätseln, für Johannes und seine Hörer hatten sie zweifellos eine Bedeutung. Die Zahl sechs in 12,1 („sechs Tage vor Pascha“) lässt sich schwer mit der Zahl hier erklären. 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*?

Und nun hat der *architriklinos* seinen Auftritt. Das Wort ist einmalig, es kommt weder in den griechischen Fassungen der Schrift, noch im nicht-biblischen griechischen Schrifttum vor. Ein Erzähler, erst recht ein Erzähler vom Rang des Johannes, hat seine Gründe, wenn er eine Figur einführt und sie mit einem völlig ungewöhnlichen Wort bezeichnet. Alles Mögliche wird bemüht, um die Sache aufzuklären. Bultmann hat „Tafelmeister“, Barrett hat „Toastmaster“, Wengst hat „Speisemeister“.[107]

Wengst wäre in der Lage gewesen, diese Peinlichkeit zu vermeiden. Er verweist selbst für den Wortteil *triklinos* auf die Stelle der Mischna: „Rabbi Jakob sagt: Diese Welt gleicht einer Vorhalle zur zukünftigen Welt: rüste dich in der Vorhalle, damit du in

107 [Die traditionellen englischen Übersetzungen „ruler of the feast“ oder „master of the feast“ treffen den Sinn von *architriklinos* besser als alle erwähnten deutschen.]

den Palast (*triklinos*, *traqlin* auf Mischnahebräisch) eintreten kannst“ (Mischna Avot 4,16). Das Wort erklärt den *Ort* 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.

Der *architriklinos* weiß nichts, die Wissenden sind die Diensthabenden, die *diakonoi*. Die Diensthabenden haben keinen direkten Zutritt zum Bräutigam. Die *diakonoi* wissen, der *architriklinos* ist der, der *nicht* weiß, was die *diakonoi* 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 Vertraute sagt zum Bräutigam: „Jeder Mensch setzt zuerst den guten Wein vor und, wenn sie gezecht haben, den minderen. Du hast den guten Wein bewahrt – bis jetzt.“ Fangen wir mit dem letzten Satz an. 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, Jesaja 5,1f.:

> Ich will singen für meine Geliebte,
> ein Liebeslied:
> Einen Weinstock hatte mein Geliebter, Weinstock für ihn,
> an einem Hang fetten Bodens.
> Er grub ihn um, entfernte Steine aus ihm,
> er pflanzte in ihm einen edlen Wein,
> baute einen Wachtturm in der Mitte
> und hob ein Keltertrog aus.
> Er hoffte, dass er Trauben bringt,
> er brachte nur Saures.

Das gleiche Bild verwendet Jeremia (2,21). 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.

Von der Braut wird in 3,29f. die Rede sein. 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.

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[108] Liter Wasser zu ebenso vielen 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. Folgerichtig, und das bestätigt unsere Deutung, wird die nächste Aktion Jesu im *traqlin*, im *triklinos* des Gottes Israels stattfinden, dem Heiligtum in Jerusalem. „Vor dem Angesicht“ der messianischen Gemeinde, die sich in Kana konstituierte: Die Mutter, die Brüder, die Schüler.

2.2. Messianische Gemeinde, 2,12

2,12 Danach stieg er ab nach Kapernaum,[109]
er selbst und seine Mutter und seine Brüder und seine Schüler
Und dort blieben sie nicht viele Tage.[110]

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.

---

108 Nach Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 102, hat ein *metrētēs* einen Inhalt von etwa 39 Litern.

109 *Kefar Nachum*. Der Name bedeutet Dorf des Trostes.
[Zum Abstieg nach Kapernaum vgl. auch Anm. 217.]

110 [NICHT VIELE TAGE: Die meisten Übersetzungen übersetzen *ou pollas hēmeras* freier (Luther: „nicht lange, nur wenige Tage“, Einheit: „einige Zeit“, Zürcher: „einige Tage“) und machen es auf diese Weise unmöglich, den Bezug zu Deuteronomium 1,46 und 2,1 wahrzunehmen, auf den TV aufmerksam macht. Die Elberfelder Bibel (wie auch die englische King James Bible und die lateinische Vulgata) übersetzen allerdings wörtlich.]

„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 Seïr 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, 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.

Scholion 1: Was ist so verwerflich an allegorischer Auslegung?

Unsere Weise von Auslegung hat keine Scheu vor der Allegorie. Allegorische Auslegung (*Allegorese*) hat eine ehrwürdige Tradition. Erst als die moderne historisch-kritische Auslegung dominant wurde, wurde die Allegorese als „unwissenschaftlich“ verworfen. Tatsächlich kennen wir krause Beispiele traditioneller Auslegungen der Kirchenväter, der alten asketischen Literatur aus dem Milieu der Mönche und der Theologen bis in die Reformationszeit. Auch im Talmud ist die Allegorese verbreitet.

Die Allegorese hat etwas gesehen, was in der historisch-kritischen Auslegung unter den Tisch fällt. Diese misstraut dem vorliegenden Text, sucht nach „Quellen“, Urfassungen, redaktionellen Überarbeitungen u.ä. und versucht, ihn in sein eigenes historisches (politisches, soziales, ideologisches) Milieu zurückzuversetzen. Das ist eine notwendige Anstrengung; ohne sie wird der Text zum exotischen Objekt.

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 *be*zeichnen, auf das, worauf sie *hinaus* sind, was sie aber *für sich* nicht sind. Sie be-zeichnen 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 *Be-zeichnete* als das *Andere* (*allon*) voraus, sonst wäre es kein *Zeichen*, *sēmeion*. Gerade wegen der überragenden Rolle des Wortes *sēmeion* im Johannesevangelium – siebzehnmal hören wir es – kommt man ohne *Allegorese* in der Auslegung des Johannesevangeliums nicht weit.

Freilich ist Gefahr im Verzuge. Bei der *Allegorese* sind der Phantasie keine Grenzen gesetzt, also droht Willkür. Die Kritik hat das historische Verdienst, allegorischer Willkür vorzubeugen. Sie weist die Erzählung in ihren eigenen sozialen und politischen Kontext, sie ist das Element der *Diachronie*, das die Differenz zwischen unserer Zeit und der Zeit der Erzählung berücksichtigt.

Für uns ist die Allegorese 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*.

Alle Figuren tauchen im weiteren Verlauf der Erzählung wieder auf, Jesus und seine Mutter sowie seine Schüler, der Bräutigam, die *diakonoi*, ja auch der *architriklinos*. Die Figuren sind Repräsentanten einer Wirklichkeit, die über sie hinausweist, sie sind immer mehr als sie sind, oder, um mit Sartre zu reden: „Sie sind nicht, was sie sind, und sie sind, was sie nicht sind.“[111] Die Transzendenz des Ganzen sprengt das, was sie vordergründig zu sein scheinen. Das gilt übrigens auch für alle große Literatur, zu der das Johannesevangelium zweifelsohne gehört.

3. Pascha. Der Messias als Lehrer Israels, 2,13-3,21

3.1. Ein Lehrstück, 2,13-22

2,13 Nahe war das Pascha der Judäer.[112]
Und Jesus stieg auf nach Jerusalem,
2,14 er traf im Heiligtum die Verkäufer von Rindern und Schafen und Tauben an,
sowie die Münzwechsler, die da ihren Sitz hatten.
2,15 Er machte eine Peitsche aus Stricken,
er warf alle aus dem Heiligtum,

111 An vielen Stellen bei der Analyse des *Pour-soi* in *L'Etre et le Néant*, 1943. Sartre führt das an den zahlreichen Figuren in seinen Romanen und Theaterstücken aus der Zeit zwischen 1935 und 1955 vor.

112 DAS PASCHA DER JUDÄER: *Pascha tōn Ioudaiōn*. *Pascha* ist aramäisch, hebräisch *pessach*. Es ist das große Befreiungsfest, das dreimal eine wichtige Rolle spielt: hier, bei der Brotrede Johannes 6 und beim Abschied des Messias, Johannes 13-21.
KÜ: Die nähere Bestimmung *tōn Ioudaiōn* mag eine Distanzierung vom Fest der Judäer bedeuten, aber der Ausdruck könnte auch zur Unterscheidung vom Pascha der Samaritaner dienen.

auch die Schafe und die Rinder,
den Wechslern schüttete er das Münzgeld aus,
kehrte die Tische um,
2,16 und sagte zu den Verkäufern von Tauben:
„Tragt das weg von hier,
macht nicht das Haus meines VATERS zum Handelshaus.“
2,17 Seine Schüler gedachten dessen, was geschrieben ist:
Der Eifer um Dein Haus frisst mich.[113]
2,18 Nun fragten die Judäer, sie sagten zu ihm:
„Welches Zeichen zeigst du uns, dass du so etwas tun darfst?“
2,19 Jesus antwortete und sagte zu ihnen:
„Reißt diesen Tempel ein,
innerhalb dreier Tage werde ich ihn aufrichten.“
2,20 Die Judäer sagten nun:
„Sechsundvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut,
und du wirst ihn innerhalb dreier Tage aufrichten?“
2,21 Jener hatte das vom Tempel seines Körpers gesagt.
2,22 Als er nun aus den Toten aufgerichtet wurde,
gedachten seine Schüler dessen, was er gesagt hatte;
sie vertrauten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesagt hatte.[114]

Pascha[115] ist das aramäische Wort für das hebräische *pessach*, das große Fest der Befreiung aus dem Sklavenhaus. Johannes und die übrigen messianischen Autoren müssen das Wort so stehenlassen, weil es dafür kein griechisches Äquivalent gibt. Aber es ist sehr fraglich, ob Johannes mit *pascha* das christliche Ostern meint. 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.

Jesus steigt auf nach Jerusalem. Denn das *Pascha* muss am Ort, den sich der NAME erwählt hat, gefeiert werden. *Pascha* ist im Johannesevangelium immer „nahe“. Jesus macht dort eine Entdeckung, die ihm jede Befreiungsfeier unmöglich macht: er *findet* (!) im Heiligtum die, die es zu einer Krämerstätte machen.

Das Heiligtum war ein Markt für den überregionalen Austausch von Waren nach den Prinzipien einer Geldökonomie. Diese Funktion hatte es schon in der vorhellenisti-

113 DER EIFER FRISST MICH: Diese Übersetzung von Psalm 69,10 ist von Buber.

114 SCHRIFT/WORT: Johannes unterscheidet zwischen den geschriebenen Worten (*grammata*), nämlich den Worten der Schrift (*graphē*), und den gesprochenen Worten (*rhemata*), vgl. 5,47.

115 Der Schlussvokal *alef* in einem Substantiv fungiert in der aramäischen Sprache als bestimmter Artikel – also *das* Paschafest.

schen 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.). 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.

Für Johannes scheint der letzte Satz des Buches Sacharja den Ausschlag zu geben. „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.[116] Zumindest am Schabbat duldete 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.

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. Dieser Eindruck ist falsch. Vielmehr stellen 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. Aber 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.

116 Von Kramhandel (*kapelikon*) um des Gelderwerbs (*chrēmatistikē*) willen hält z.B. Aristoteles gar nichts (Pol. 1257b).

Die Judäer lebten in einer der Kultur nach vom Hellenismus zutiefst geprägten Stadt.[117] Sie „entgegneten“ Jesus und fragen nach einem Zeichen. Sie ahnten nicht, dass das prinzipielle Zeichen bereits gegeben worden war, in Kana, Galiläa. Sie fragen, mit welcher Legitimation Jesus mit seiner Aktion eine Politik des Kompromisses mit Rom gefährden könnte. 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. Die Judäer hatten also allen Anlass, Jesus nach seiner Legitimation zu fragen.

Die Antwort Jesu ist eine unerhörte Provokation. 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.

Die Provokation ist beabsichtigt. Sie hätten genauer zuhören müssen; Johannes redet vom Haus Gottes immer als vom Heiligtum (*hieron*). Nur hier redet er vom Tempel (*naos*). Johannes bewegt sich in einem Vorstellungsraum, 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 26,61). 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[118] Tempel (*naon*) macht. Der Tempel wird mit dem gleichen Adjektiv *cheiropoiēton*, „von Menschenhänden gemacht“, bezeichnet (Apostelgeschichte 7,48), das in der Schrift von Götzenbildern gebraucht wird (*maʿaße jede ʾadam*, Psalm 115,4). In der messianischen Zeit wird der Tempel wieder zum

117 Martin Hengel, Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: ders., Kleine Schriften II, Tübingen 2002, 115ff.

118 [TV spricht von einem *gojischen* Tempel, da das Wort *heidnisch* nicht ganz dem Sinn des hebräischen Wortes *gojim* = „fremde Völker“ aus der Sicht Israels entspricht.]

Heiligtum werden; das macht die Leidenschaft (*zēlos*) des Messias aus. Johannes lässt Jesus den Judäern in Jerusalem, also der judäischen 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.

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.

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 – 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.

3.2. „Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21

2,23 Als er nun in Jerusalem war,
während des Pascha, während des Festes,
vertrauten viele auf seinen Namen hin,
da sie die Zeichen, die er tat, beobachteten.[119]
2,24 Jesus aber vertraute sich ihnen nicht an,
weil er ja alle kannte,
2,25 und weil er es nicht nötig hatte,

119 BEOBACHTETEN: Das Verb *theōrein* kommt bei Johannes 22mal vor (ebenso in 1 Johannes 3,17). Es ist mehr als ein schlichtes „sehen“, es ist ein sehr bewusstes „beachten, betrachten, in Betracht ziehen“. Im klassischen Griechisch bedeutet es auch „mustern“ (von Soldaten).

dass irgendwer Zeugnis über den Menschen gab.
Denn selbst erkannte er, was es mit dem Menschen auf sich hat.

3,1 Es war nämlich ein Mensch von den Peruschim,
Nikodemus sein Name,[120] ein Führender unter den Judäern.
3,2 Dieser kam zu ihm, nachts;
er sprach zu ihm:
„Rabbi,
wir wissen, dass du ein Lehrer bist, der von GOTT ausgegangen ist,
denn niemand kann diese Zeichen tun, die du tust,
wäre GOTT nicht mit ihm."
3,3 Jesus antwortete, er sagte zu ihm:
„Amen, amen, sage ich dir,
wenn einer nicht von oben her gezeugt wird,[121]
kann er das Königtum GOTTES nicht sehen."
3,4 Nikodemus sagt zu ihm:
„Wie kann ein Mensch gezeugt werden, wenn er alt ist?
Er kann doch nicht ein zweites Mal in den Schoß seiner Mutter
hineingehen und geboren werden."
3,5 Jesus antwortete:
„Amen, amen, sage ich dir:
wenn jemand nicht gezeugt wird aus Wasser und Inspiration,
kann er nicht eingehen in das Königtum GOTTES.
3,6 Der Gezeugte aus dem Fleisch ist eben Fleisch,
der aus der Inspiration ist inspiriert.[122]

120 [Die *Complete Jewish Bible*, die ich zur Übersetzung ins Englische herangezogen habe, gibt den griechischen Namen *Nicodemos* mit *Naqdīmōn* wieder. Ob der johanneische Nikodemus mit Naqdemon ben Gorjon zu identifizieren ist, der im 1. Jahrhundert lebte und in Flavius Josephus' „Judäischem Krieg" und späteren rabbinischen Werken erwähnt wird, vermag ich nicht zu entscheiden.]

121 KÜ: *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".

122 FLEISCH ... INSPIRATION: *To gegennēmenon ex tēs sarkos sarx estin, kai to gegennēmenon ex tou pneumatos pneuma estin*. Der Gegensatz Geist (Inspiration)/Fleisch wird erläutert durch die Gegensätze Himmel/Erde und oben/unten. Die Inspiration geht vom Gott Israels und vom Messias (VATER und SOHN) aus, wie Johannes in 16,13-15 erklären wird. „Inspiration" bedeutet das, was ein irdisches, fleischliches Leben zu einem himmlischen und inspirierten Leben, zu einer messianischen Existenz macht. Die Übersetzung „Geist" ruft einen idealistischen Dualismus auf: Geist gegen Körper. Wer von diesem Idealismus her denkt,

3,7 Wundere dich nicht darüber, was ich dir sagte,
ihr müsst von oben her gezeugt werden.
3,8 Der Sturm weht, wo er will,
du hörst seine Stimme,
du aber weißt nicht, woher er kommt, wohin er geht;
so ist jeder aus dem Sturm der Inspiration Gezeugte.“[123]
3,9 Nikodemus antwortete und sagte ihm:
„Wie kann das geschehen?“
3,10 Jesus antworte und sagte ihm:
„Du bist der Lehrer Israels, und das erkennst du nicht?
3,11 Amen, amen, sage ich dir,
was wir wissen, davon reden wir,
was wir gesehen haben, das bezeugen wir,
unser Zeugnis nehmt ihr nicht an.
3,12 Wenn ich über das spreche, was die Erde betrifft,
vertraut ihr nicht,
wie sollt ihr vertrauen,
wenn ich euch über das spreche, was den Himmel betrifft?
3,13 Und keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen,
wenn nicht der, der vom Himmel abstieg,
bar enosch, der MENSCH!
3,14 Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhob,
so muss *bar enosch*, der MENSCH, erhoben werden,
damit jeder, der ihm vertraut, Leben der kommenden Weltzeit erhalte.[124]
3,16 Denn so hat sich GOTT solidarisch erklärt mit der Welt,[125]
dass er den SOHN, den Einziggezeugten, gab,

---

muss Johannes missverstehen.

123 STURM: Vgl. die Anmerkung zu 1,32. In 3,8 übersetzen wir *pneuma* mit „Sturm“, weil hier ein Bild zum Vergleich gebraucht wird. Die Entsprechung in der vierten Zeile muss dann lauten: „Sturm der Inspiration“.
[In seiner Übersetzung von 2005 hatte TV das schwächere Wort „Wind“ benutzt.]
KÜ: Hier übersetzen wir *pneuma* zunächst mit „Wind“, weil *pnein*, „wehen“, es erfordert. *Phonē*, „Stimme“, ist hier, von der Schrift her gehört, mehr als Geräusch. Die Stimme, die ganz bestimmte Worte hören lässt, ist das Einzige, durch das der Gott sinnlich erfahrbar wird, in einer Wortstimme, nicht im Schall oder Geräusch (Deuteronomium 4,12: *sulathi qol*, „nur Stimme“!), vgl. auch 1 Könige 19,11-13.

124 LEBEN DER KOMMENDEN WELTZEIT: *Zōē aiōnios* wird meistens mit „ewiges Leben“ übersetzt. Gemeint ist das Leben in dem kommenden Äon, der Epoche, die durch den Kampf des Messias begründet wird. Im rabbinischen Judentum heißt sie *ʿolam ha-baʾ* im Gegensatz zum *ʿolam ha-se*, dieser herrschenden Epoche. Johannes nennt sie *ho kosmos* (*houtos*). Der Gegensatz zwischen *ho kosmos* (*houtos*) und *zōē aiōnios* ist nichts anderes als der rabbinische Unterschied. Mit gnostischem Dualismus hat er also nichts zu tun.

damit jeder, der ihm vertraut, nicht zugrunde geht,
sondern Leben in der kommenden Weltzeit erhält.
3,17 Denn nicht deswegen hat GOTT den SOHN in die Welt gesandt,
dass er die Welt richte,
sondern damit die Welt befreit werde durch ihn.
3,18 Wer ihm vertraut, wird nicht gerichtet;
wer nicht vertraut, ist schon gerichtet,
denn er hat nicht dem Namen des Einziggezeugten SOHNES GOTTES vertraut.
3,19 Und dies ist das Gerichtsverfahren:
Das Licht ist in die Welt gekommen,
und die Menschen erklärten sich mehr solidarisch mit der Finsternis als mit dem Licht,
weil ihre Werke böse sind.
3,20 Jeder, der töricht handelt,[126]
bekämpft das Licht mit Hass,[127]
er kommt nicht ans Licht,
damit er seiner Werke nicht überführt werde.

125 HAT SICH SOLIDARISCH ERKLÄRT: Oft wird behauptet, dass Johannes die Verben *agapan* und *philein* unterschiedslos benutzt; in beiden Fälle sollen sie „lieben“ bedeuten. Tatsächlich ist *agapan* ein recht kühles Wort (vgl. Platon, Politeia 330b, wo Geld, Gedichte und Kinder – als zum Besitz gehörend – mögliche Objekte sind). *Philein* hat die emotionalere Färbung, von „befreundet sein“ bis „küssen, lieben“. Bei Johannes soll die Reaktion der Menschen auf die *agapē* Gottes gerade nicht „Liebe zu Gott“, sondern *agapē* („Solidaritätsbeziehung“) unter den Menschen sein. Solidaritätsbeziehung deswegen, weil nicht gefordert werden kann, dass sich alle Menschen „lieben“. Deswegen ist die Haltung Gottes zu seinem Volk und zum Lebensraum seiner Menschen, hier mit „Welt“ zu übersetzen, die einer uneingeschränkten Solidarität. Das Wort ist ziemlich „modern“, aber es macht die Grundstruktur des Verhältnisses zwischen „Gott“ und „Mensch“ im Tanakh deutlich. Das hebräische Verb *ʾahav* (klanglich *agapē* nahestehend) ist viel leistungsfähiger. Von „solidarisch sein“ bis zur „sinnlich begehrenden Liebe“ ist alles möglich. Sogar eine mörderische Gier, die in einer Vergewaltigung endete und mit Liebe nichts zu tun hatte, die Geschichte zwischen Amnon und Tamar, wird mit *ʾahav* wiedergegeben, 2 Samuel 13,15. – Zum Stichwort „Welt“ vgl. die Anmerkung zu 1,9.

126 TÖRICHT: *Phaula*, ein seltenes Wort. Es findet sich z.B. in Sprüche 13,6, wo es eine Übersetzung von *hisslif*, „als verdreht, pervers zeigen“ ist: „Der Frevel macht es, dass die Verfehlung pervers ist.“ Es steht auch für *ʿewil*, „töricht“, oder *ʿawla*, „Abwegiges, Verkehrtes, von der Tora Abweichendes“.
KÜ: Hier ist der Gegensatz *agathos*, „gut“; *phaulos* daher „töricht“ und deswegen „böse“.

127 BEKÄMPFT MIT HASS: *Misein*, hebräisch *ßanaʾ*, hat ebenfalls ein breites Band an emotionaler Intensität, von Abneigung bis zum glühenden Hass. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an Micha 3,1ff., wo über die Führer Israels gesagt wird: „Sie hassen das Gute, lieben das Böse.“ Es geht um einen politischen Kampf, der auf beiden Seiten mit Leidenschaft geführt wird. Deswegen „mit Hass bekämpfen.“

3,21 Wer treu ist, kommt ans Licht,
damit seine Werke offenbar werden,
sind sie doch mit GOTT erwirkt.“

Ein gewisser Widerspruch besteht zwischen der Notiz, dass Jesus in Jerusalem während des Paschafestes „viele Zeichen tat“, obwohl er erst nach seinem Aufenthalt in Jerusalem und nach seiner Rückreise vom Jordan durch Samaria nach Galiläa sein „zweites Zeichen“ (4,54) tat. Was „zweites“ dort heißt, werden wir erklären.

Hier haben wir ein vorweggenommenes Resümee, vgl. 12,37. Jesus geht auf Distanz zu denen, die auf Grund der Zeichen in Jerusalem „auf seinen Namen vertrauten“. 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 *heʾemin* 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. 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 folgenschweren Konflikt kommt. 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.

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.

Lukas erwähnt in Apostelgeschichte 5,34 Rabban Gamaliel, der seine Kollegen im Sanhedrin zur Vorsicht mahnte.[128] Dieser Gamaliel war zur Zeit Jesu Mitglied des Sanhedrins, aber als Lukas schrieb, war dessen Enkel, der ebenfalls Gamaliel hieß, der führende Lehrer Israels (in der zweiten tannaitischen Generation der großen Rabbinen, 80-120).

Es gibt eine gewisse Ambiguität, was die Rolle des Nikodemus betrifft. Einerseits ist er ein Beispiel jener Judäer, die dem Messias Jesus vertrauen, aber seine politische

128 Siehe Gerhard Jankowski, Und sie werden hören. Die Apostelgeschichte des Lukas. 1. Teil (1,1-9,31), in: Texte & Kontexte 91/92 (2001), 106-107.

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 berühmtes Beispiel. Freilich sah Aqiba nicht in Jesus von Nazareth, sondern in Bar Kochba den Messias.[129] Jedenfalls haben wir es bei Nikodemus mit einem Vertreter eines rabbinischen Messianismus zu tun.

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. 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. Offenbar geht Jesus davon aus, dass jedes Kind Israels „das Königtum Gottes sehen“ will. Der Ausdruck ist merkwürdig. Johannes stand der Rede vom „Königtum Gottes“, die in den anderen Evangelien häufig vorkommt, skeptisch gegenüber; darum vermeidet er sie ansonsten vollständig. Was genau er dabei als bedenklich ansah, werden wir erst im Verhör Jesu durch Pilatus wirklich begreifen.

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

„Aus Wasser und Inspiration gezeugt werden“ ist die Bedingung für das „Eingehen in das Königtum Gottes“. Wasser steht für die Aktion Johannes des „Täufers“, und die Inspiration steht für den Messias Jesus, der „mit der Inspiration der Heiligung“ tauft, 1,29-34. Sowohl die messianische Bewegung, die von Johannes ausging, als auch die, die durch Jesus vertieft und intensiviert wurde, sind die Bedingungen für das Eingehen in das Königtum; letzteres kann nur der, der sich von diesen zwei Menschen orientieren und inspirieren lässt. Nikodemus muss sich nicht unbedingt dem Taufritual

129 Bar Kochba (Der Sternensohn) war die führende Persönlichkeit des letzten messianischen Krieges gegen Rom, 132-135.

der messianistischen Gruppen unterwerfen. Die Gruppe um Johannes hielt von derlei offenbar nicht viel: „Jesus selber taufte nicht“, wird er später sagen, 4,2.

Jetzt kommt ein Satz, der von uns, die wir mit einem gnostisch-dualistischen Christentum vertraut gemacht wurden, nur missverstanden werden kann. Fleisch sei nicht Geist und umgekehrt, sie schließen sich gegenseitig aus. So würden Griechen miteinander reden. Hier reden aber Juden miteinander, und Judäer wie Nikodemus, der Rabbi, und Johannes, der Messianist, haben mit Gnosis und Dualismus nichts zu tun.

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

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

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

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

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

der führe, so Johannes, das Volk in die Irre und besorge das Geschäft Roms, des *ßatan*, des *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 haʿolam*, Herr der Weltzeit und Herr über alle Weltordnung, ist, dass die Großmächte kommen und gehen, das Wort und die Vision bleibt, wenn man durchhält. Die Strategie des rabbinischen Judentums ist die *hypomonē*, *thiqwe*, das Durchhalten, unter allen Umständen, eben das „Prinzip Hoffnung".

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

Jesus erklärt feierlich, „*Amen*, *amen*, sage ich *dir*, *wir* wissen, wovon wir reden, und *wir* bezeugen, was wir gesehen haben, aber unser Zeugnis nehmt *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.

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 3,35: „Wo die Rede ist vom Königreich Gottes, stehen irdische Dinge auf dem Spiel."[130] 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. 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

130 Wout van der Spek, Zwischen Galiläa und Judäa. Auslegung von Joh 2,12-5,18, in: Texte & Kontexte 26 (1985), 14-36, hier 21.

anschaulich und verständlich zu machen. Unsere rabbinischen Gegner haben das nicht angenommen. Jetzt rede ich von den *epourania*, von dem, *was den Himmel betrifft*."

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.

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'* nennen) im Midrasch eine neue Form an.

Johannes antwortet mit der Schrift, er verknüpft Daniel 7 mit Numeri 21. Freilich verfremdet er Daniel 7,10ff. Dort heißt es: „Das Gericht setzt sich, Bücher werden geöffnet." Anschließend wird berichtet, wie das (zehnte) Horn des Monstrums, das Bild des Tyrannen Antiochus IV, vernichtet wird. Der in den Himmel aufgestiegen ist, der also vor dem „Fortgeschrittenen an Tagen" steht, ist jetzt der, der aus dem Himmel abgestiegen ist. Das ist das Neue bei Johannes. Der sogenannte „Menschensohn" ist bei Johannes zu einer irdischen Gestalt, eben „Fleisch geworden", heißt es im Prolog. Bei Daniel ist die Erhebung des MENSCHEN die Ausstattung mit der „Regierungsmacht, der Würde und dem Königtum". In der Vision wird nicht gesagt, *wie* das geschehen wird. Es wird lediglich angedeutet, dass dieser *bar enosch* identisch ist mit „dem Volk der Heiligen der Höchsten", Israel. Johannes beschreibt das *Wie*. Prinzipiell wird die Erhebung oder der Aufstieg des *bar enosch*, des 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.

Damit man sich das veranschaulichen kann, bringt Johannes einen weiteren Midrasch, diesmal über Numeri 21,4-9:

> Die Seele des Volkes wurde kleinmütig auf dem Weg.
> Das Volk redete gegen Gott und gegen Mose:
> „Warum habt ihr uns hinaufgeführt aus Ägypten?"

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

> Und der NAME sagte zu Mose:
> „Mache dir eine Giftschlange,

hefte sie an eine Stange.
Es wird geschehen:
Jeder Gebissene, der hinsieht,
bleibt am Leben."
Mose machte eine Schlange aus Kupfer,
heftete sie an die Stange.
Es geschah:
Biss eine Schlange einen Mann,
und der Mann sah die Schlange an,
blieb er am Leben.

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

> „nicht die kupferne Schlange ist, die Heilung verschafft – auch nicht Mose; sie ist vielmehr ein Zeichen, das auf Gott als den alleinigen und wirklichen Retter verweist. 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 ..."[131]

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

131 Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 134.

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

Die Verfremdung von Daniel 7 löst eine Frage, um die nächste ungelöste – unlösbare? – 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 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 judäischen 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. Hier hören wir zum ersten Mal das Verb *agapan*. Es wird fast immer mit „lieben" übersetzt; wir ziehen die Übersetzung „solidarisch sein mit" vor und haben das früher, in der Auslegung des ersten Johannesbriefes, begründet.[132] Die Frage ist also: 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.

(1) Es geht im ersten Satz um den materiellen und sozialen Lebensraum der Menschen. Die Tora erzählt, wie Israel zum erstgeborenen aller Völker wird, wie es aus

132 Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität *oder* Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung und Kommentar (= Texte & Kontexte 71/72 (1996)), 35ff.

dem Sklavenhaus befreit wird und die Disziplin der Freiheit in der Wüste lernen musste, damit es im Land der Freiheit das Leben der befreiten Sklaven führen kann.

Diese Erzählung ist nicht möglich ohne die Schöpfungserzählung. Ohne diese ist die Toraerzählung frommer Unsinn. 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. 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. Durch das *mandatum novum*, das *neue Gebot* der Solidarität (13,34), wird die Welt so geordnet, dass Gott mit ihr solidarisch sein kann.

Die Ambiguität, die in der Vokabel *Welt* steckt, fordert genaue Differenzierung beim Übersetzen und Auslegen. Wenn es um den vom Wort Gottes zu ordnenden Lebensraum geht, schreiben wir *Welt*. Geht es um jene herrschende, menschenfeindliche Ordnung Roms, schreiben wir *Weltordnung.*

Das ist die Sicht des Johannes. Man kann Rom gegenüber anderer Ansicht sein; wir versuchen, die Sicht des Johannes verständlich zu machen – und zwar politisch! Solidarisch ist der Gott Israels mit der *Welt*, indem er sie von der *Ordnung*, die auf ihr lastet, befreit. *Wie* übt der Gott Israels seine Solidarität mit der *Welt* als Lebensraum für die Menschen aus?

(2) Johannes bietet im zweiten Satz wiederum einen Midrasch, den über die „Bindung Isaaks, des Einzigen", Genesis 22.[133] Dort wird von Abraham gefordert, seinen Sohn, „seinen Einzigen", als Opfer zu erheben. Dann sagte der Bote des NAMENS zu Abraham, Genesis 22,11ff.:

> Der Bote des NAMENS rief ihm vom Himmel her zu.
> Abraham sagte: „Hier, ich!"
> Er sagte:

133 In der Auslegung des ersten Johannesbriefes wurde nachgewiesen, dass das Wort *monogenēs* den Zusammenhang mit Genesis 22 zwingend voraussetzt, ebd., 97. Das Wort kennen wir in der griechischen Fassung der Schrift „der Siebzig" (LXX) als ein Wort für „einziges Kind", das Kind Jeftahs (Richter 11,34) bzw. Raguëls und Tobits (Tobit 3,15; 6,11; 8,17). Im Buch *Weisheit Salomos* (7,22) bedeutet das Wort *einzigartig*. Drei Stellen in den Psalmen haben *jachid*; dort bedeutet es *einzig* (22,21; 35,17) oder *einsam* (25,16). Das Wort *monogenēs* fehlt in Genesis 22,2. Dort hat die griechische Fassung: „Nimm deinen Sohn, den geliebten, den du liebst." In der hebräischen Fassung aber lesen wir: „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst." Warum die LXX das Wort *deinen einzigen*, *jechidkha*, ersetzt durch *deinen geliebten* (*ʾohavka*) mag vielleicht daran gelegen haben, dass die alten Übersetzer im Alexandrien des 3. Jh. v.u.Z. eine andere Vorlage hatten. Aber die Vulgata hat nicht *dilectum tuum*, *ʾohavkha*, sondern *unigenitum*, *jachid*. Johannes hat höchstwahrscheinlich beim Wort *monogenēs* an Genesis 22 gedacht.

„Schicke deine Hand nicht aus gegen den Knaben,
tue ihm gar nichts;
jetzt erkenne ich:
du hast Ehrfurcht vor Gott,
denn du hast mir deinen Sohn, deinen Einzigen, nicht vorenthalten.“
Abraham hob seine Augen,
er sah, wie ein Widder sich mit seinen Hörnern im Gestrüpp verfangen hat.
Abraham ging, nahm den Widder,
erhob ihn als Hebeopfer statt seines Sohnes.

Mit dem Wort *monogenēs*, *jachid*, ruft Johannes diese Schriftstelle auf. Christen denken dabei immer an das Trinitätsdogma, Jesus als der ewige Sohn des VATERS, *genitum non factum*, „gezeugt, nicht gemacht“. Nein; hier ist der SOHN nicht die Gestalt von Daniel 7, sondern die Repräsentation Isaaks. Auf diesen Sohn hatte Abraham ein Leben lang gewartet; er ist seine Zukunft. Der Gott Abrahams muss Abraham in einer boshaft-drastischen Weise klar machen, dass dieser Isaak nicht der Sohn Abrahams, sondern der Sohn seines Gottes ist, des VATERS von Israel, dem Volk, das dazu bestimmt ist, Erstgeborenes unter den Völkern zu sein. Bleibt Isaak nicht am Leben, hat Abraham keine Zukunft. Er muss am Leben bleiben, aber nur als Gottes Sohn.

Johannes stellt hier Jesus vor als die Repräsentation Isaaks. Wie damals Isaak ist jetzt Jesus die Zukunft. Im hebräischen Text steht, dass Abraham seinen Sohn „erheben“ muss als Hebeopfer (*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*, „hingegeben“, deuten. „Gott“ geht den ganzen blutigen Weg nach unten, weil die Weltordnung den Gott sozusagen zwingt, seinen Einzigen töten zu lassen.

(3) 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.

War schon Genesis 22 eine Zumutung für alle Hörerinnen und Hörer des Wortes, so ist Johannes 3,16 erst recht unerträglich. Die zentrale politische These des Johannesevangeliums ist: nur durch die Niederlage dieses Einzigen ist Befreiung der *Welt* von der *Ordnung*, die auf ihr lastet, möglich. Diese These steht senkrecht auf allem, was als politische Strategie denkbar war – und ist. Die Strategie des Johannes ist Weltrevolution, auch wenn sie nicht auf der Tagesordnung steht. Genau das ist das Unpolitische an ihm, und genau das verleitet die Generationen nach ihm zur Verinnerlichung, zur Spiritualisierung, zur Entpolitisierung seines Messianismus.

Weltrevolution ist freilich nicht Weltverdammung. Johannes ist Kind seiner Zeit; er kennt die Weltverdammung der Gnosis. Weltverdammung wird hier zurückgewiesen. Wir haben es hier mit einem anti-gnostischen Text zu tun. Die *Welt* sei nicht zu richten, sondern zu befreien von der Welt*ordnung.*

Jesus endet mit einer Erläuterung des Gerichtsverfahrens. Gemeint ist natürlich das Gerichtsverfahren aus der Vision Daniels: „Das Gericht setzt sich, Bücher werden geöffnet.“ 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 „*Menschen*sohn“ ist der „*Gottes*sohn“. 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 Sklavenhaus. 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.

Ein Gerichtsverfahren bringt Licht in alle finsteren 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.

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 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 finsteren Geschäfte der Weltordnung gebracht wird. Man könnte denken: „So lebt man ruhiger.“ Wir werden hö-

ren, dass Johannes viel weiter geht. Seine Gegner wollen kein Licht in die Finsternis bringen, weil sie selber tief in diesen finsteren Geschäften verwickelt sind.

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.

Der erste Nebensatz 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.

Bultmann hat hier richtig gesehen. Er nennt Jesus „das eschatologische Ereignis". 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[134] 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. … Und 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. 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 Welt-

134 Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 114-115.

anschauung macht und von dort her die Werke und ihre Falschheit bzw. ihre Zuverlässigkeit unterschlägt bzw. als „mythologisch verbrämten Moralismus“ diffamiert, hat offenbar wenig verstanden. 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.

Nikodemus schweigt.

Scholion 2: Das antagonistische Schema im Johannesevangelium?

Eine abschließende Bemerkung zum angeblichen Dualismus bzw. Gnostizismus im Johannesevangelium. Niemand würde auf die Idee kommen, Bertolt Brecht Dualismus oder Gnostizismus vorzuwerfen. Er lässt in der Filmfassung der Dreigroschenoper am Schluss singen:

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

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.

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.

Dass es bei Johannes Gegensatzpaare gibt, die unversöhnlicher Natur sind, kann niemand bestreiten. Man nennt das oft *Dualismus* und denkt dabei an die esoterischen Systeme der *Gnosis*, die an der Schnittstelle des Diasporajudentums und des Hellenismus entstanden sein mögen.[135] Johannes sei nun, so haben manche behauptet, ein gnostischer Text. Jürgen Becker hat im dritten Exkurs zu seinem Johanneskommentar folgendes zum johanneischen Dualismus geschrieben:

> „Der gesandte Sohn kommt zur Offenbarung des der Welt unbekannten Vaters auf die Erde. Er stößt auf Hass, Unverständnis und Unglaube, bei wenigen findet er Glauben, Erkennen, Liebe. Dies bedeutet: Geburt von oben, einen neuen Ursprung haben, von oben sein, also ewiges Leben haben, bzw. wenn deterministisch gedacht ist: Sammlung der Seinen. Der Sohn kehrt zum Vater zurück, denn der Teufel hat keine Macht über ihn, d.h. er kann ihn nicht töten (vgl. 5,26 mit 14,30). Erhöht von der Erde und verherrlicht beim Vater, zieht er durch Ermöglichung von Glaube und Erkennen (3,13f.; 12,31f.) bzw. durch die Sakramente (3,3.5; 6,51c-58) Menschen zu sich.“[136]

Eine gute Karikatur spitzt Hauptlinien zu, damit die Wirklichkeit, die sie andeutet, deutlicher zutage tritt. Bei Beckers Karikatur verschwindet gerade das Wesentliche. In den Köpfen fundamentalistischer und erzkonservativer Kreise wird so etwas schnell zu lebensgefährlichem Unsinn. Auch „den alten Dualismus“ wie in der Sekte Qumrans muss man von der politischen Situation her deuten und nicht von den vordergründigen ideologischen Inhalten und Bildern her. In der sogenannten Gemeinschaftsregel (*ssefer sserekh ha-jachad*) der Kommune in Qumran ist das antagonistische Schema unübersehbar:

> Gott zu suchen ...,
> tun, was gut und gerade ist in seinen Augen,
> was er gebot durch die Hand Moses und durch die Hand seiner Diener,
> der Propheten,
> zu lieben alles, was er erwählte,
> zu hassen alles, was er verwarf
> ...
> alle Söhne des Lichts zu lieben, jeden nach seinem Anteil im Rat der Gottheit,
> alle Söhne der Finsternis zu hassen, jeden nach seiner Schuld
> bei der Ahndung der Gottheit.

Dieser Antagonismus zeigt, dass die Gegensätze in der Gesellschaft auf allen Ebenen – sozialen, politischen und ideologischen – unüberbrückbar geworden sind. Qumran

135 Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1, Göttingen 1988 ; Kurt Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1994.

136 Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes, I. Kapitel 1-10, Gütersloh ^{3}1991, 174ff., hier 178.

zeigt das physisch durch den Rückzug aus der realpolitischen Welt. Johannes will aber politikfähig bleiben, dort ähnelt er eher seinen Lieblingsgegnern, den Peruschim. Aber genau in der Tradition der unüberbrückbar gewordenen politischen Gegensätze redet der Jesus des Johannesevangeliums.

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

Wesentlich an der Gnosis ist die Befreiung der (Seelen von) Menschen von der materiellen Welt. Es geht hier um „Angst des Daseins", „der Weltangst entspricht die Selbstangst", das „weltverstrickte Dasein gilt es, in der Erlösung hinter sich zu lassen" usw.[137] Bei Johannes wird die Welt selbst befreit, da die Befreiung eines einzelnen Landes keine Lösung ist; die Tyrannei eines Königs ist der Tyrannei Cäsars, d.h. der römischen Ordnung, gewichen. Wo ist hier Gnosis? Die Gnosis macht aus realen irdischen und antagonistischen Gegensätzen zwei über-irdische, meta-physische und kosmische Urprinzipien. Man muß aber die Gnosis von den realen Gegensätzen in den innerjüdischen Auseinandersetzungen her erklären und nicht umgekehrt diese Auseinandersetzungen, etwa im Johannesevangelium, von der Gnosis her.

137 Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1, Göttingen 1988, 145.
Ebd., 149-150: „Gott und Welt, Gott und Natur trennen sich, werden einander fremd, werden Gegensätze ... In den Kosmos geboren werden bedeutet *eo ipso*: in den Tod geboren werden, und steht der pneumatischen Wiedergeburt (*eis zōēn*), die aus dem Kosmos hinausführt, gegenüber ... Der *entheiligte* Kosmos wird so, in der kompakten Gegenübersetzung dieses Dualismus, wieder religiös spezifisch ..., insofern er in durchaus gehaltvoller Gegenwirkung zum jenseitigen ‚Licht und Leben', zu Gott, ‚Finsternis und Tod' ist."
Es ist kein Wunder, dass manche hier Johannes zu hören meinen. Auch die Gnosis ist Widerstand gegen Rom, 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. „Selbsterlösung", sagt Micha Brumlik dazu und zeigt, dass diese durch und durch unjüdische Haltung einen langen Atem hat, bis in unsere Tage (Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt/M. 1992).

4. Jener muss zunehmen, ich muss geringer werden, 3,22-36

4.1. Der Täufer und der Messias, 3,22-30

3,22 Danach ging Jesus – und seine Schüler – ins Land Judäa,
dort weilte er mit ihnen und taufte.
3,23 Auch Johannes pflegte zu taufen,
in Aenon, in der Nähe von Salim,
weil dort viel Wasser war.
Sie kamen herbei und wurden getauft.
3,24 Denn noch war Johannes nicht ins Gefängnis geworfen worden.

3,25 Es geschah also:
Einige Schüler des Johannes hatten eine Diskussion mit einem Judäer,
der Reinigung wegen.
3,26 Und sie kamen zu Johannes und sagten ihm:
„Rabbi,
der mit dir war jenseits des Jordans,
über den du Zeugnis gegeben hast,
da, dieser tauft, viele gehen zu ihm.“
3,27 Johannes antwortete, er sprach:
„Nichts kann ein Mensch nehmen,
es sei denn, es wäre ihm vom Himmel gegeben worden.
3,28 Ihr selbst bezeugt mir, dass ich sagte,
ich sei nicht der Messias,
ich sei es, der jenem vorausgesandt wurde.[138]
3,29 Wer die Braut hat, der ist Bräutigam.
Der Freund des Bräutigams, der beisteht und ihn hört,
freut sich mit Freude über die Stimme des Bräutigams.[139]
Eben diese Freude, die meine, ist erfüllt.
3,30 Er muss zunehmen,
ich muss geringer werden.[140]

„Nach diesen Dingen geht Jesus in das Land der Judäer, das Land Judäa.“

138 VORAUSGESANDT: Einen ähnlichen Satz finden wir in Genesis 45,7, wo Joseph seinen Brüdern sagt, er sei von Gott ihnen vorausgesandt worden.

139 FREUT SICH MIT FREUDE: Der Ausdruck hat eine eindeutig hebräische/aramäische Färbung.

140 ZUNEHMEN/GERINGER WERDEN: In der LXX wird das hebräische Wort *para*, „Frucht tragen“ (vgl. Genesis 1,22.28) mit *auxanein* wiedergegeben. *Elattousthai*, „geringer werden“, hat mit dem hebräischen *chasser*, „mangelhaft sein“, zu tun. Johannes der Täufer akzeptiert so den Rückgang seiner Schülerzahl zu Gunsten Jesu, deswegen wäre „fruchten, Frucht tragen“ hier nicht richtig; es geht nicht darum, dass das Werk des Johannes weniger fruchtbar wäre.

Das judäische Land, Judäa, war während der Zeit des Hellenismus und des Römischen Reiches fast immer Opfer schrankenloser Ausbeutung mit ständig wechselnden Ausbeutungsakteuren. Das Ende der herodianischen Monarchie im Jahr 6 u.Z. wurde allgemein begrüßt. Die direkte Verwaltung durch Rom mittels Prokuratoren oder Präfekten aus dem römischen Ritterstand mag zunächst als eine Erleichterung empfunden worden sein. Augustus strebte danach, neben Senatoren und Prätoren 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).

Die klassischen Provinzen des Imperiums waren in der späten republikanischen Zeit senatorische Provinzen. Militärisch exponierte Provinzen wie Syrien wurden von Prätoren verwaltet. Die Einkommen der Ritterprovinzen dienten vor allem der Hauswirtschaft der Kaiser. Ägypten, die Kornkammer des Reiches, war eine Ritterprovinz; es lieferte das Brot, das die Kaiser neben den Spielen dem Volk Roms zu spenden verpflichtet waren.

Die Kaiser hatten ein ökonomisches Interesse daran, Ruhe und Ordnung in ihren Provinzen zu bewahren. Die Ritter wurden in den Tagen Jesu Präfekten, nach dem kurzen Intermezzo unter Herodes Agrippa (39-44) Prokuratoren genannt. 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.

In Judäa hatten die Juden ein nicht unbeachtliches Maß an Selbstverwaltungsrechten. Nutznießer waren in erst Linie die Eliten Judäas, allen voran der 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.

„Dort taufte er“, heißt es. Diese Information wird etwas später vom Text wieder zurückgenommen: 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 tauften mit Wasser „zur Umkehr“, Apostelgeschichte 19,3-4; Jesus „mit Feuer und der Inspiration der Heiligung“, Lukas 3,16 vgl. Johannes 1,33. Wo die Orte *Aenon* und *Salim* waren, weiß man nicht; die Namen haben mit *Quelle* und *Friede* zu tun. Leute aus dem Land Ju-

däa „kamen herbei und wurden getauft“. Das heißt, sie wurden eingestimmt auf die kommende Weltzeit.

Das Thema „Reinigung“ wurde bereits während der Hochzeit zu Kana bei den sechs Gefäßen zur „Reinigung der Judäer“ angedeutet. Die zwei Hauptaufgaben der Priester, also der politischen Führung in der Torarepublik seit den Reformen Nehemias und Ezras, 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. Über den Disput, den die Johannesschüler und ein Judäer in der Frage der Reinheit führen, erfahren wir nichts Genaues. Die Tatsache, dass die Schüler sich bei Johannes über die Taufpraxis Jesu beschwerten, zeigt, dass dieser Judäer zur Gefolgschaft Jesu hörte. Deswegen laufen die Schüler zu Johannes, um ihn über die Aktion Jesu zu informieren: „Alle kommen zu ihm (Jesus).“ Es setzte ein Prozess ein, in dem die Johannesgruppe in jenen messianischen Gruppen aufging, die Jesus als den Messias sahen. Dieser Prozess war in den Tagen der Abfassung des Johannesevangeliums noch nicht abgeschlossen. Johannes muss ähnlich wie die Synoptiker das Verhältnis zwischen beiden Gruppen klären. Die messianischen Gemeinden um Jesus redeten über Johannes 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 sei „der Freund des Bräutigams“. Bräutigam ist der, der die Braut hat. Das Verb *haben* kennen die semitischen Sprachen nicht. Es will in unseren Sprachen irgendeine Zuordnung eines Objekts zu einem Subjekt andeuten. Besitzanspruch ist eine Form der Zuordnung. Der Besitzanspruch, den der Gott Israels bei den Menschen in Israel geltend macht, ist eine einmalige und spezifische Form der Zuordnung, die sich von anderen unter den Menschen verbreiteten Formen unterscheidet. Niemand darf einem Menschen gegenüber Besitzansprüche geltend machen. Wenn hier von Besitz oder Besitzen eines Menschen die Rede ist, dann kann es sich in der Schrift nur um den Gott Israels handeln.

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. 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.

Die messianische Hochzeit ist eine Hochzeit nach Hosea 2,18.[141] Der Bräutigam *hat* die Braut, aber das heißt eben nicht: er ist ihr *baʿal*, ihr Herr Besitzer. Hier zeigt sich, wie schwierig es ist, den semitischen Sprachgestus adäquat ins Indoeuropäische, hier das Griechische, zu übersetzen. Vielleicht müsste man übersetzen: „Wer die Braut *zu eigen* hat, der ist der Bräutigam." Wir müssen den Unterschied zwischen *nachala*, „Eigentum", und *ʾachusa*, „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.).[142] 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.

Wir werden in dieser zweiten Hochzeitserzählung im Johannesevangelium auf die Erzählung der Hochzeit zu Kana zurückverwiesen. Der Freund des Bräutigams ist der *hestēkōs*, der Beisteher. Zu Recht verweisen Barrett, Bultmann, Wengst u.a. auf die Funktion des Freundes als (orientalischer) Trauzeuge.

Mit dieser Erzählung erhält das Hauptzeichen in Kana seine eigentliche Dimension. Der Bräutigam ist der messianische König, die Braut ist Israel. Matthäus verwendet das Bild der messianischen Hochzeit in der Erzählung von den zehn Mädchen, Matthäus 25,1-13. Johannes ist der wichtigste aller Hochzeitsgäste, er ist der *architriklinos* aus Johannes 2,1ff.: „Auch ich wusste nichts von ihm", sagte Johannes, 1,33, genauso, wie der *architriklinos* nicht wusste, wo der Wein herkam (2,9). Jetzt weiß der Freund. Denn er hört die Stimme des Bräutigams.

Wir kennen die „Stimme des Bräutigams" aus der Schrift sehr gut. Dreimal lässt Jeremia diese Stimme wie einen finsteren 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,

141 Dieses Hoseazitat wird uns noch bei der Besprechung von 4,17 („Einen Mann habe ich nicht") beschäftigen.

142 Zwar machen Texte wie Leviticus, Numeri und Ezechiel 40-48 keinen konsequenten Unterschied zwischen *nachala* und *ʾachusa*. Nirgends wird gesagt, dass Israel „Besitz" (*achusa*) 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.

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.

So hat sich das Rätsel, das uns Johannes mit der Figur des *architriklinos* aufgibt, gelöst. Der „Nichtwissende“, Vertrauter oder Freund des Bräutigams, ist jener Johannes, den wir „den Täufer“ nennen. Bei Johannes ist er *Johannes der Zeuge*.

Scholion 3: Über die Reinheit

Fernando Belo hat in seinem damals Aufsehen erregenden Buch *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, 1975 zwischen dem Symbolsystem „Rein/Unrein“ und dem Symbolsystem „Schenkung/Schuld“ hingewiesen.[143] Kuno und Eva Füssel[144] haben diese Systematik neulich wieder aufgenommen. Belo stellt die beiden Systeme zunächst ohne explizite Wertung nebeneinander. In einer Deutung von Markus 7,1-23 bevorzugt er dann jedoch jedoch das System „Schenkung/Schuld“. Rochus Zuur-

143 Fernando Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc, Paris ²1975, 63ff.

144 Kuno und Eva Füssel, Der verschwundene Körper: Neuzugänge zum Markusevangelium, Luzern 2001, 228.

mond und Andreas Pangritz haben sich mit der Abqualifizierung des Systems „Rein/Unrein“ kritisch auseinandergesetzt.[145]

Johannes stellt das System „Rein/Unrein“ nicht in Frage, 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 Christentum hat die jüdische Auffassung von Reinheit diskriminiert. 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. Kuno und Eva Füssel sind der dogmatischen Auffassung des Christentums tributpflichtig geblieben. Auch sie akzeptieren die Unterordnung des Systems „Rein/Unrein“ unter das System „Schenkung/ Schuld“, spielen es gegeneinander aus und werten es so ab.[146]

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. Das Johannesevangelium 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.[147] Reinheit ergibt sich aus dem Vertrauensverhältnis dem Messias gegenüber, soviel ist für Johannes klar.

4.2. Himmel und Erde; Vertrauen und Misstrauen, 3,31-36

3,31 Wer von oben her kommt, ist über allen.
Wer von der Erde ist, ist eben Erde
und redet von der Erde.
Wer vom Himmel her kommt, ist über allen.[148]

145 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.

146 Kuno and Eva Füssel, a.a.O., 228.

147 Martin Hengel, Die johanneische Frage (WUNT 67), Tübingen 1993, 306ff.

148 VON OBEN … VON DER ERDE: Der Gegensatz ist zwischen „dem, der von oben, also vom Himmel, kommt“ und „dem, der irdisch (*ek tēs gēs*) ist.“ *Gē* entspricht einerseits dem hebräischen *ʾerez*; das bedeutet „das (bestimmte) Land“ und „alle Länder zusammen“, also

3,32 Was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er,
und ihm kann niemand sein Zeugnis nehmen.
3,33 Wer aber sein Zeugnis annimmt,
hat besiegelt, dass GOTT getreu ist.
3,34 Wen aber GOTT gesandt hat,
der redet die Worte GOTTES.
Denn nicht nach dem Maß gibt er die Inspiration.[149]
3,35 Der VATER ist solidarisch mit dem SOHN,
hat alles in dessen Hand gegeben.
3,36 Wer dem SOHN vertraut, erhält das Leben für die kommende Weltzeit.
Wer dem SOHN misstraut, wird kein Leben sehen,
sondern der Zorn GOTTES lastet bleibend auf ihm.“[150]

Der folgende Passus ist schwer zu deuten. Einige Handschriften fügen am Ende des V.36 hinzu: „Nach diesen Dingen wurde Johannes ausgeliefert.“ So meinten sie, den ganzen Passus mit den beiden Versen 24 und 36 einrahmen und die Worte dem Jo-

---

das, was wir „die Erde“ nennen. Anderseits wird *gē* für das hebräische *ʾadama* gebraucht; dieses Wort bedeutet „Acker“ bzw. „Ackerstaub“. Nach Genesis 2,7 bildet Gott die Menschheit, *ʾadam*, aus Ackerstaub, *min ha-ʾadama*, *ek tēs gēs*). Das heißt, dass derjenige, der von oben, vom Himmel, kommt, also als die Gestalt aus Daniel 7,13, als der MENSCH über alle irdischen Menschen gestellt worden ist. Das ist keine Gnosis, sondern messianische Utopie. KÜ: Das semitisierende Partizip *ōn* im Vorsatz und die Personalform *estin* sind vom gleichen Verb *einai*, *haja*; die Partikel *kai* verbindet auch qualitativ: „indem“. Es liegt keine ontologische Aussage vor, sondern eine praktische Festlegung. Von seinen Reden (*lalei*), 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. 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.

149 NACH DEM MASS: *Metron*, hebräisch *ʾefa*, „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 nicht adverbial zu übersetzen, etwa *maßvoll*.

150 [BLEIBEND: TV übersetzt „lastet bleibend auf ihm“, um die umfassende Bedeutung des griechischen Wortes *menein* zu erfassen, das im Johannesevangelium auf die hebräischen Wurzeln *ʿamad* und *qum* verweist (vgl. Anm. 77).]

hannes zuschreiben zu müssen. Anders als sie hat Bultmann den Passus 3,31-36 dem Gespräch mit Nikodemus angeschlossen. Diese Lösung ist bequem, macht aber ihre Deutung kaum einfacher.

Der Passus 3,31-35 ist eine Art von zusammenfassender Erläuterung des großen Abschnitts über die Tätigkeit des Messias in Judäa. V.31 scheint auf den Gegensatz Himmel/Erde abzustellen. Bevor wir hier weitermachen, müssen wir eine grundsätzliche Feststellung treffen. Es gibt zwar einen eindeutigen *Unterschied* zwischen Himmel und Erde, aber keinen *Gegensatz*. *Erde* ist kein Synonym für *Weltordnung*. Psalm 115,16 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 (*ʿoße*) von Himmel *und* Erde" (Psalm 115,15).

Vers 3,31 scheint eine Art von Zusammenfassung von 1,19-3,30 zu sein; sie beginnt:

> Der von oben Kommende ist über allen da.
> Wer aus der Erde ist, ist von der Erde,
> er redet von der Erde.
> Der vom Himmel Kommende (ist über allen da).

Wer ist der „von oben Kommende?" Es ist sinnvoll, unter dem „von oben (Himmel) Kommenden" zunächst den *bar enosch*, den MENSCHEN, zu verstehen. Der nun ist über (*epanō*, *ʿal*) allen da, er übt Herrschaft aus. *Anōthen* (von oben) in der ersten ist durch *ek tou ouranou* (vom Himmel) in der vierten Zeile ersetzt. Der Kopist von P^{66} (um 200) 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. Viele Handschriften haben die letzten vier Worte der vierten Zeile weggelassen. Offenbar hat der Vers schon früh Probleme verursacht. Denn nach der Analogie der ersten zwei Zeilen würde man erwarten: „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.

Den Zusammenhang mit 3,27ff. gibt es ab V.32. 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. Man vertraut ihm 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. 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: „Wen aber Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes."

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 ...“.[151] Johannes hätte dafür *perisson* schreiben können (vgl. 10,10). Er tut es nicht, er schreibt: „... *nicht* nach dem Maß (*ou gar ek metrou*).“ *Metron*, „Maß“, kommt bei Johannes nur hier vor.

Ein Hinweis könnte Sacharja 5-6 sein. Dort haben wir die einzige Stelle im TeNaK, wo beide Wörter „Maß, Inspiration“ (*metron, pneuma*) gemeinsam vorkommen. Mit dem Sturm (*ruach*) wird das Verbrechen ins Land des Exils getragen. Anschließend wird der Sturm selber niedergelassen. Diese Inspiration treibt die Propheten an, im Land des Exils die Verschleppten mit der Möglichkeit und den Bedingungen des Neuanfangs vertraut zu machen. Unmittelbar darauf kommt die Ankündigung des Baus des Heiligtums und der königlichen Würde des Großpriesters Jeschua.[152]

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.

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. 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 ver-

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

152 [Dieser Großpriester Jeschua trägt im Hebräischen denselben Namen wie Josua, der Nachfolger des Mose: *Jehoschuaʿ*. Auch die Septuaginta (LXX) gibt beiden Männern denselben Namen *Iēsous*, dessen wörtliche Übersetzung in christlichen Bibeln für den uns vertrauten neutestamentlichen Jesus reserviert ist. Neuere Revisionen der Lutherbibel und die Einheitsübersetzung wählen für den Großpriester den Namen *Jeschua*. Ganz abwegig konnte es also in der ursprünglichen Version von TVs Johannesauslegung nicht sein, auch den *Messias Iēsous* des Johannesevangeliums *Jeschua* zu nennen.]

stärkt das durch das Verb *menein*, dauerhaft oder fest verbunden sein. Das Urteil des Zorns ist rechtskräftig und definitiv.

Scholion 4: Die Quelle des Johannes

Der Verweis auf Sacharja 5 macht auf viele Lesende den Eindruck, hier hätten wir eine unlösbare Gleichung des Typs x = y; wir wissen weder, was Johannes noch was *Sacharja* sagen wollte. Deswegen ein Wort zur Funktion der expliziten und impliziten Zitate aus dem TeNaK.

Johannes verwendete bei der Niederschrift seines Textes Quellen; jeder Mensch ist auf Traditionen angewiesen, die für sein Handeln, Reden, Denken als Quellen funktionieren. Die gelehrte Welt nimmt nicht selten an, Johannes habe auf geschriebene Vorlagen zurückgegriffen. Diese Annahmen sind eine Weiterführung der Quellenhypothesen für das sogenannte *Alte Testament*. Die Quellenhypothesen haben dazu geführt, dass die Einheit des Textes zerschnitten wurde. Aus einem Buch wurden dann viele Broschüren, die man getrennt voneinander abhandelte. In der Nachfolge Rudolf Bultmanns wurde auch das Johannesevangelium zerschnitten. Inzwischen hat es sich auch in der gelehrten Welt herumgesprochen, dass man den vorliegenden Text ernst nehmen sollte. Man forscht nicht länger nach seinen „ursprünglichen" Bestandteilen, gar nach seiner „ursprünglichen" Gestalt und den angeblich vernutzten schriftlichen Vorlagen.

Dass Johannes das Evangelium des Markus und die ihnen vorgeschalteten Erzähltraditionen kannte, ist nicht unwahrscheinlich. *Sicher* ist nur, dass er den TeNaK als Quelle benutzt, denn er zitiert ihn ausdrücklich. 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. Im Talmud wird eine bestimmte Auffassung dargelegt und oft abgeschlossen mit dem Satz: „Denn es heißt ..." mit einem anschließenden Schriftzitat.

Die Schrift war in der Zeit des Johannes noch keine endgültig abgeschlossene Größe. Die griechische Fassung des TeNaK hatte, abgesehen von einer anderen Reihenfolge mit ideologisch weitreichenden Konsequenzen, mehr Stoff als der TeNaK, der im rabbinischen Judentum Geltung hatte. Ob Johannes die Septuaginta oder eine Vorform des massoretischen Textes benutzt, ist nicht immer deutlich.

Wie dem auch sei, Johannes ist ohne umfassende Kenntnis des TeNaK nicht verständlich. Denn seine Sprache im umfassenden Sinn des Wortes (französisch: *langage*, nicht *langue*) ist, wie bei jedem Juden jener Zeit, der in die Synagoge ging, zutiefst von der Sprache der Schrift bestimmt, und das zeigt sich nicht nur in den expli-

ziten Zitaten. Es kommt darauf an, die impliziten Bezüge, herauszuarbeiten.[153] Deswegen zitieren wir explizit, wo nach unserer Auffassung Johannes implizit zitiert, damit die Zusammenhänge nachvollziehbar und überprüfbar werden. Im Lehrhaus muss darüber diskutiert werden, ob der Bezug zutreffend ist oder nicht.

In diesem Fall scheint der Verweis auf Sacharja 5 weit hergeholt. 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.

Aus diesem Grund 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 Lehrhaus 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.

5. Die Frau am Jakobsbrunnen, 4,1-42

5.1. Samaria, 4,1-4

4,1 Als nun Jesus erkannte, dass die Peruschim gehört hatten,
dass Jesus mehr Schüler macht als Johannes und tauft
4,2 – wo doch Jesus selber nicht taufte, sondern dessen Schüler –,
4,3 verließ er Judäa und ging wieder nach Galiläa.
4,4 Er musste aber durch Samaria gehen.

Diese Einleitung zum Gespräch Jesu mit der samaritanischen Frau fängt mit einem komplizierten Satz an. „Als Jesus erkannte, dass die Peruschim hörten, dass Jesus mehr Schüler machte und taufte als Johannes, verließ er Judäa und ging ..." Diese Struktur ist einfach. Nebensatz, Nebensatz zweiter Ordnung, Nebensatz dritter Ord-

153 Klaus Berger mokiert sich in seinem Buch „Am Anfang war Johannes" über angebliche „Anspieljäger", die als „Wissenschaftler" überall „Bezugnahme auf Geschriebenes" wittern (Stuttgart 1997, 18ff.). Diese Polemik ist lächerlich. Johannes zitiert die Schrift wiederholt. Er erfüllt das Kriterium Bergers, nach dem „der Text, auf den angespielt wird, ... allgemein bekannt gewesen ist". Der TeNaK war unter Juden „allgemein bekannt". Das Buch Sacharja spielte in messianistischen Kreisen eine große Rolle. Ein weiteres Kriterium wäre: „Die Funktion der Anspielung muss klar erkennbar und theologisch wichtig sein." Das versuchen wir nachzuweisen. Gegen Berger ist zu sagen: Umfassende Kenntnis der ganzen Schrift ist kein neuzeitlicher „Biblizismus" 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.

nung, Hauptsatz. Unterbrochen wird der Satz durch einen weiteren Satz: „freilich taufte Jesus nicht, sondern ...“ Das steht nun in deutlichem Gegensatz zu 3,22: „Dort (in Judäa) weilte er und taufte.“ Danach sollte die Taufpraxis der messianischen Gemeinden auf ein Beispiel Jesu zurückgehen. 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.

Dass Jesus taufte, haben die Peruschim vom Hörensagen. Dieses Gerücht macht Jesus stutzig. Johannes lebte in großer Gefahr. 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. Dazu muss man die politische Geographie des Landes kennen.

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. Süd (Juda) und Nord (Israel) gingen nach dem Tode des Königs Salomo getrennte Wege, Wege, die dennoch immer wieder miteinander verknüpft waren. 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.

Für das *Remake* dieses Rückblicks auf die Geschichte Israels, das Buch „Reden der Tage“ (bei uns 1/2 Chronik) ging es nur noch um die Geschicke 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 Israelit ist ein Judäer.

Dieses *Remake* hat sicherlich mit der Auseinanderentwicklung der beiden Distrikte Jehud/Judäa und Samaria in der persischen und hellenistischen Zeit zu tun. 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. Die Eigenständigkeit Samarias kam um 108 v.u.Z. zum Ende, als der judäische Fürst Johannes Hyrkan aus dem Haus der Hasmonäer die Stadt Samaria eroberte und so vollständig verwüstete, dass sie kaum noch auf-

findbar war und nie wieder aufgebaut wurde.[154] Statt ihrer und in ihrer unmittelbaren Nähe ließ später Herodes die Stadt Sebaste erbauen. Schon zwanzig Jahre früher hatte Johannes Hyrkan die uralte Stadt Sichem erobert und die Stadt sowie das zentrale Heiligtum auf dem Berg Gerizim vor den Toren Sichems verwüstet. Ein Versuch, das Zentralheiligtum Samarias wiederaufzubauen, wurde von den Römern unter Pontius Pilatus als Aufstand gegen Rom gewertet und mit Waffengewalt verhindert. Die Betreiber dieses Versuches (darunter ein Mensch, der sich als der *Prophet* zu erkennen gab) wurden hingerichtet. Das könnte sich zu Lebzeiten Jesu zugetragen haben.

Der gegenseitige Hass zwischen Samaria und Judäa, zwischen den „Samaritanern“ und den „Juden“ hat zwar uralte Wurzeln, datiert in seinem virulenten Stadium aus der Zeit der Eroberung des Landes durch die judäischen Fürsten aus dem Haus der Hasmonäer, also Ende des 2. Jh. v.u.Z.[155] Manche Judäer machten lieber den Umweg von Jerusalem nach Galiläa oder umgekehrt durch das Jordantal bzw. durch Transjordanien, als ihren Fuß auf den Boden Samarias zu setzen. Dazu hatten sie gute Gründe. Im Jahr 52 u.Z. ereignete sich ein Zwischenfall. 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.[156] Der Hass zwischen beiden Völkern saß sehr tief und wurde ständig tiefer.

Der in Johannes 4,5 erwähnte Ort Sychar liegt laut Hengel[157] in Sichtweite vom heiligen Berg Samarias, dem Gerizim, knapp 1 km nordöstlich von der Trümmerstätte Sichems, an deren Stelle die Stadt Neapolis (arab. *Nablus*) erbaut wurde. Ein guter Ort für die Friedenserzählung, die jetzt folgt.

5.2. Im Land des Anfangs, 4,5-15

4,5 Er kam zu einer Stadt Samarias, Sychar genannt,
in der Nähe jenes Grundstücks, das Jakob dem Joseph gegeben hatte, seinem Sohn.
4,6 Dort war der Brunnen Jakobs.

154 Siehe Peter Schäfer, Geschichte der Juden in der Antike, Neukirchen/Stuttgart 1983, 83; Flavius Josephus, Ant. 13, 10, 2-3.

155 Roger T. Beckwith, Formation of the Hebrew Bible, in. M. J. Mulder (Hg.), Mikra (CRINT II,1) 1988, 38-86, hier 85.

156 Flavius Josephus, Ant. 20, 6, 2.

157 Martin Hengel, Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums, in: ders., Kleine Schriften II, Tübingen 2002, 293ff., hier 298.

Jesus, ermüdet von der Wegstrecke, setzte sich an den Brunnen.
Es war etwa die sechste Stunde.
4,7 Eine Frau von Samaria kommt, Wasser zu schöpfen.
Jesus sagt zu ihr:
„Gib mir zu trinken,“
4,8 denn seine Schüler waren in die Stadt gegangen,
um Nahrung auf dem Markt zu kaufen.
4,9 Die samaritische Frau sagt also zu ihm:
„Wie kannst du, obwohl du Judäer bist, bitten,
dass ich, eine samaritische Frau, dir zu trinken gebe?“
– Judäer verkehren nämlich nicht mit Samaritanern. –
4,10 Jesus antwortete und sagte zu ihr:
„Würdest du wissen um die Gabe GOTTES
und wer es ist, der zu dir sagt: ‚gib mir zu trinken‘,
hättest du vielmehr ihn gebeten,
und er hätte dir lebendes Wasser gegeben.“
4,11 Die Frau sagt zu ihm:
„HERR,
du hast nicht mal einen Schöpfeimer, wo die Zisterne doch tief ist.
Woher hast du lebendes Wasser?
4,12 Bist du etwa größer als unser Vater Jakob,
der uns die Zisterne gab,
der selbst aus ihr trank, auch seine Söhne, auch sein Mastvieh?“[158]
4,13 Jesus antwortete, er sprach zu ihr:
„Jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird weiter dürsten.
4,14 Wer aber vom Wasser trinkt, das ich ihm geben werde,
wird nicht dürsten bis in die kommende Weltzeit.
Vielmehr wird das Wasser, das ich ihm geben werde,
in ihm zu einer Quelle von Wasser,
aufspringend zum Leben der kommenden Weltzeit.“[159]
4,15 Sagt die Frau zu ihm:
„HERR,

158 MASTVIEH: *Thremmata*. Das Wort ist selten, es fehlt in der Septuaginta und kommt im NT nur einmal, eben an dieser Stelle, vor. Es stammt von *trephein*, „ernähren, dick machen, mästen“.

159 Der Bezug ist Jesaja 35,5-7. Die Worte *hallesthai* (hebräisch *dalag*), „springen“, wie auch *dipsan*, „dürsten“, *hydōr*, „Wasser“, und *pēgē*, „Quelle“, kommen sämtlich im Lied „Jubele, Wüste“ (*jeßußum midbar,* Jesaja 35,1ff. vor. Der Zusammenhang mit dem Lied Jesaja 35 weist auf die endgültige Befreiung. Die Zeichen Jesu (Gelähmte gehen, Blinde sehen usw.) stammen als Befreiungszeichen aus Jesaja 35.

gib mir dieses Wasser,
damit ich nicht mehr dürsten und zum Schöpfen hierherkommen muss.“

Jesus setzt sich, vom beschwerlichen Weg „abgemüht“, an den Brunnen vor dem Dorf. Was es mit diesem Wort *kekopiakōs*, „abgemüht“, auf sich hat, wird erst 4,38 deutlich.

Eine Frau aus Samaria kam, um Wasser zu schöpfen. Die Frau setzt den Wasserkrug ab. Sie stemmt die Hände in die Hüften – so dürfen wir uns ruhig die Frau vorstellen, die Erzählung wird uns recht geben! –, redet unmissverständlich und laut, von oben nach unten. So wird sie während des ganzen Gespräches bleiben, sie ist nicht kleinzukriegen. Jesus bat sie, ihm zu trinken zu geben, nachdem er die Schüler weggeschickt hatte. Außer dieser unfrommen bildlichen Vorstellung brauchen wir „Bibelfestigkeit“. Wir erklären einen *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.

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

Wir hören Genesis 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. „Es war die sechste Stunde“, heißt es nun bei Johannes. Das lässt 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). 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. Wir sind immer noch im Buch Genesis, „Am Anfang“. Jakob sagte, 29,7ff.:

„Noch ist es hoch am Tag, es ist nicht die Zeit, das Vieh zusammenzuholen.
Tränkt also die Schafe, geht weg und weidet.“
Sie sagten:
„Wir dürfen es nicht, bis nicht alle Viehherden zusammen sind;
dann wälzen wir den Stein von der Brunnenöffnung und tränken das Vieh.“
Während er noch mit ihnen redete, kam Rahel mit dem Vieh ihres Vaters;
sie war Hirtin.
Es geschah:
Als Jakob Rahel sah, die Tochter Labans, des Bruders seiner Mutter,
und das Vieh Labans, des Bruders seiner Mutter,
da trat Jakob vor und wälzte den Stein von der Öffnung des Brunnens,
und tränkte das Vieh Labans, des Bruders seiner Mutter.
Da küsste Jakob Rahel, erhob seine Stimme, er weinte ...

Die Assoziation mit diesen Genesisstellen ist beabsichtigt, die Situation Israels ist eine völlig andere als die Jakobs. Israel stand damals das Sklavenhaus noch bevor, hier befindet es sich, zerrissen und geschunden, im Sklavenhaus Roms.

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 Rabbis, 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.

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.

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. Sie ist 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? Hätte er nicht selber ihnen, den Samaritanern, den Brunnen gegeben und so ihr Volk und ihr Vieh am Leben erhalten? Woher solle 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, etwas anderes brauche sie nicht, was solle sie mit „lebendem Wasser“ ausgerechnet aus judäischer Hand anfangen?[160]

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 Is-

160 Für die Gleichung Tora = Wasser: Texte wie Jesaja 55,1: „Kommt ihr Dürstenden alle ...“ werden oft als Einladung ausgelegt, Tora anzunehmen, Babylonischer Talmud, Traktat Taanit 7a. (Weitere Belege bei Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, München ^{6}1974, 436; Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 159f.)

raels. 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 ausweglosen 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.

Die Frau ist 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! Sie kann das nicht verstehen. Tatsächlich ist das Bild vom „tanzenden Wasser“ (*hydor hallomenos*) für sie, und nicht nur für sie, unverständlich. 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 (Jesaja 35,5-7):

> 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 (*zimmaʾon*, *gē dipsōsa*) zu Quellen des Wassers
> (*le-mabuʾe majim*, *pēgē hydatos*).

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, und 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* vor; nach solchen Liedern steht ihr Sinn nicht. So kommen die zwei nicht weiter.

5.3. Der Mann, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann, 4,16-19

4,16 Er sagt zu ihr:
„Geh und rufe deinen Mann,
dann komm hierher.“
4,17 Die Frau antwortete und sagte ihm:
„Ich habe keinen Mann.“
Jesus sagt zu ihr:
„Schön sagst du das: ‚einen Mann habe ich nicht,‘
4,18 Fünf Männer hattest du,
der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann.
Das ist vertrauenswürdig, was du gesagt hast.“[161]
4,19 Die Frau sagt zu ihm:
„HERR,
ich durchschaue es:
Prophet bist du!

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“[162] zu tun. Sie redet von „Jakob, unserem Vater“. Welchen Mann hat die Tochter Jakobs? Welchen Mann hat die Tochter Zions – Klagelieder 2,1 usw.? Anders gefragt: Welche Herrscher, welche Götter haben die beiden Völker gehabt?

Unter den herrschenden Bedingungen zwischen den beiden Völkern kann die Frau am Jakobsbrunnen die Aufforderung nur als eine Beleidigung auffassen: Auf einen groben Klotz gehört daher ein grober Keil: „Ich habe keinen Mann.“ Jesus ist begeistert: „Richtig (*kalōs*) sagst du das.“ Das ist kein Sarkasmus, keine Bitterkeit. „Fünf Männer hast du gehabt und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. In dem, was du gesagt hast, steckt Vertrauenswürdiges.“ Wir müssen äußerst genau lesen. *Touto alēthes* (Substantiv) *eirēkas*. Ein paar Handschriften haben das verändert und schreiben das Adverb *alēthōs*. Nein, hier steht wörtlich: „Dies Vertrauenswürdige hast du

161 VERTRAUENSWÜRDIG: *Alēthēs*, „treu“, Adjektiv (der Kodex Sinaiticus schreibt *alēthōs*, Adverb). Es geht um die Treue Samarias.
KÜ: *Alēthēs*, „treu“, Adjektiv (der Kodex Sinaiticus schreibt *alēthōs*, Adverb). Was die Frau hier sagt, wird von Jesus gelobt: „Das ist vertrauenswürdig, was du gesagt hast.“ Diese Frau, die Repräsentantin ihres Volkes, sagt etwas, was auf die prinzipielle Treue Samarias, dieses wesentlichen Teils Israels, dem Gott Israels gegenüber hindeutet. Alle anderen Übersetzungen haben hier einen sarkastischen Unterton und lassen sich vom Vorurteil eines angeblich „ausschweifenden“ Lebens der Frau in die Irre führen. Jesus ist kein Moralist, und nach Sarkasmus ist ihm hier erst recht nicht der Sinn.

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

gesagt“, denn das Wort *alētheia* bedeutet nicht Wahrheit, sondern Treue, *ʾemeth*. Dass es hier um den zentralen politischen Punkt geht, kann wohl kaum bezweifelt werden. Diese fünf Männer haben mit der politischen Lage Samarias zu tun gehabt. Die Ehe ist ein Symbol für das Verhältnis zwischen dem Gott Israels und dem Volk. Aber sie ist auch das Symbol für die Gewaltherrschaft des Königs:

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

„Männer“ sind in Johannes 4 nicht irgendwelche individuellen Gatten, sondern *baʿalim*, Herrscher, Könige, vor denen das Volk von Samaria sich verneigen musste, die Könige Assurs und Babels, die Könige Persiens und der Griechen aus dem Süden (Ägypten) und dem Norden (Syrien), die Könige Judäas, ihre Ordnungen, ihre Götter. Die Frau sagt: „Ich habe keinen Mann“, und das heißt: „Ich erkenne die faktische Herrschaft, der wir uns zu beugen haben, nicht an. Ich vergesse nicht mein Volk und nicht das Haus meines Vaters! Ich habe keinen Mann (*ʾisch*), ich habe nur einen Herrn und Besitzer (*baʿal*).“ Johannes argumentiert auf der Linie des Propheten Hosea (2,18):

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

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

Das Wort Jesu ist ein Bekenntnis zu einer Frau, die ihre politische Lage realistisch erkennt. Hier gibt es wirklich eine Plattform für ein Gespräch, eine politische wohlgemerkt. Das Bekenntnis der Menschen zum Messias beginnt mit dem Bekenntnis des Messias zu den Menschen. „Ich habe keinen Mann“ ist die schonungslose Einsicht in die erbärmliche politische Lage ihres Volkes. Sie weckt bei den Kommentatoren den

Anschein, schamhaft irgendeine Schuld zuzugeben, klein beigeben zu wollen. Nichts ist weiter entfernt von der Wahrheit als solche Beichtvaterexegese.[163]

Das Heiligtum auf dem Berg Gerizim wurde von den Judäern unter Johannes Hyrkan verwüstet. Wie oben erwähnt, hatte ein Prophet 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 (*proskynein*). Man umschreibt das Wort mit „anbeten"; tatsächlich geht es um politische Huldigung. Wir kommen bei der Besprechung von 4,22 auf dieses Verb zurück. 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.[164] 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".[165] In solchen Königstempeln fand Staatskult statt.

Jesus hat die Lage auch für sie 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. Bei diesem Satz der Frau denken wir an die Erzählung vom Propheten Elisa und der Großfrau aus Schunem[166] als analoge Kontrasterzählung. Auch diese Frau hatte einen Mann, der nicht ihr Mann war, 2 Könige 4,8ff., weil sie mit ihm keine Zukunft, keinen Sohn hatte. Elisas Dienstmann Gehasi bringt es auf den Punkt (V.14): „Sie hat keinen Sohn und ihr Mann ist alt." Sie bekommt ein Kind von ihrem Mann, nur weil

163 Die Kommentatoren sind durch die Bank der Ansicht, hier dürfe man nicht symbolisch interpretieren. Auch Johannes Calvin sieht hier – zwar nicht einfach, aber dennoch eindeutig – die Hure: „Indessen glaube ich nicht, dass sie hier einfach als Hure gekennzeichnet wird. Dass er sagt, sie habe fünf Männer gehabt, damit kann es sich so verhalten, dass das leichtfertige, sittenlose Weib jedes Mal ihren Männern Anlass zur Scheidung gegeben hat. Ich verstehe also die Worte so: obwohl Gott dir Männer zur rechtmäßigen Ehe gegeben hatte, hast du nicht aufgehört zu sündigen, bis du nach mehreren, für dich schimpflichen Ehescheidungen zur Hure geworden bist" (Johannes Calvin, Auslegung des Johannesevangeliums (1553), übersetzt v. Martin Trebesius und Hand Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 94). Wir halten zwei Dinge fest. Erstens kann in einem kleinen orientalischen Ort wie Sychar nicht verborgen bleiben, wie die Frau lebt; eine „wilde Ehe" war dort schlicht unmöglich. Sie ist in ihrem Dorf eine angesehene Persönlichkeit. Nein, bigotte christliche Moralvorstellungen führten und führen die Kommentatoren auf Irrwege.

164 Flavius Josephus, Ant. 12, 5, 5.

165 Flavius Josephus, Ant. 15, 8, 5.

166 *ʾIscha gedola*, wohl eine selbständige Grundbesitzerin nach Numeri 27 und 2 Könige 8,6.

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.

5.4. Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24

4,20 Unsere Väter verneigten sich auf diesem Berg hier,[167]
aber ihr sagt: in Jerusalem sei der Ort, wo man sich verneigen muss.“
4,21 Jesus sagt zu ihr:
„Vertraue mir, Frau,
denn es kommt die Stunde,
da verneigt man sich vor dem VATER weder auf dem Berg hier
noch in Jerusalem.
4,22 Ihr verneigt euch vor dem, von dem ihr kein Wissen habt;
wir verneigen uns vor dem, von dem wir Wissen haben,
denn die Befreiung geschieht von den Judäern her.[168]
4,23 Aber die Stunde kommt
– und das geschieht jetzt! –,
dass die Getreuen, die sich verneigen,
sich dem VATER inspiriert und der Treue entsprechend
verneigen werden.
Denn der VATER sucht solche, die sich IHM verneigen.
4,24 Als Inspiration wirkt GOTT;[169]

167 VERNEIGTEN SICH: *Proskynein*, hebräisch *hischthachawa*, „sich in tiefer Ehrfurcht verneigen“, etwa vor einem König.

168 GESCHIEHT: Das *estin* in 4,22 ist keine Kopula, sondern emphatisch: *haja* ist hier „geschehen“. Zu „Befreiung“ und „befreien“ vgl. Anm. zu 4,42.

169 ALS INSPIRATION WIRKT GOTT: *Pneuma ho theos*, ein Urteilssatz; deswegen übersetzt man oft „Gott ist Geist“, Subjekt „Gott“, Prädikat „Geist“. Es geht aber in der Schrift darum, zu begreifen, wer als „Gott“ funktioniert. Für Israel gelte, so Jesus, dass nur diese (messianische) Inspiration als Gott funktionieren (wirken) soll.

sich vor ihm verneigen heißt:
sich inspiriert und der Treue entsprechend verneigen.“

Die Frau am Jakobsbrunnen fiel nicht auf die Knie vor ihm, als sie ihn als Propheten bezeichnete. Vielmehr bringt sie 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.“

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!“ Ihre Feinde sind die Römer und die Judäer, beide. Deswegen kann sie sich mit einem judäischen 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.“

Sie wusste nicht, was wir wissen. Wir wissen, was Jesus zu Leuten seines eigenen Volkes sagte: „Macht nicht aus dem Haus meines VATERS ein Markthaus“ (Johannes 2,16); und er unterstrich das mit einer keineswegs gewaltfreien Aktion! Sie weiß nicht, 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! Der (Abriss von absurden und mörderischen Trennmauern, ist der Inbegriff messianischer Politik, Friedenspolitik (vgl. Johannes 14,27ff. und Epheser 2,14ff.). Am Ort des Heiligtums in Jerusalem kann man dem Gott Israels nicht „politisch huldigen“, denn das bedeutet das Verb *proskynein*, „sich verneigen“. 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 Gerizim“ ist trostlose Realität, für beide Völker. Welche Zukunft haben sie denn? Wem können sie noch nachgehen, es sei denn dem Götzen dieser Weltordnung?

Aber dann kommt der Satz: „Ihr verneigt euch vor dem, wovon ihr kein Wissen habt. Wir verneigen uns vor dem, wovon wir Wissen haben.“ Dieser Doppelsatz scheint das „Weder... noch“ wieder aufzuheben und zerstört die Perspektive, 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 Bewusst-

sein (*eidenai*, „wissen“), oder besser, um Bewusstseinsinhalte. *Wir* wissen, worum es politisch geht. *Unser* Bewusstsein hat erstens die Befreiung (*sōteria*) zum Inhalt und zweitens, dass sie von den *Judäern* kommt. „Gott“ in Israel ist die *Freiheit* Israels. Sie kommt aber nicht von den *Judäern* an sich, im allgemeinen, von *dem* Judentum *überhaupt*, sondern von einem ganz bestimmten *Judäer*, dem Messias Jesus ben Joseph aus Nazareth, Galiläa. Und dann von jenen ganz bestimmten *Judäern*, den Schülern des Jesus ben Joseph. *Wir* bedeutet *Jesus und die, die folgen*. Das bedeutet natürlich nicht *die Christen*! Es bedeutet diese ganz bestimmten *Juden*.

Durch den verheerenden Konflikt können die Samaritaner nicht sehen, dass von irgendwelchen *Judäern* überhaupt so etwas wie Befreiung kommen 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 judäische Ursprung der Bewegung gewesen sein.

Friedrich-Wilhelm Marquardt hat den Halbsatz, „dass die Befreiung von den Judäern her geschieht“, in der Fassung „denn das Heil kommt von den Juden“. Sein Anliegen war es, den christlichen Glauben aus seiner antisemitischen und für die Juden bis heute tödlichen Verkrampfung und so aus seiner Unfruchtbarkeit für die Welt zu befreien. Aber seine „dogmatische“ Lektüre – im besten Sinne des Wortes – führt nicht zum Verständnis unserer Erzählung. Das „wir“ ist hier keine homogene jüdische Größe, was im Kontext des Johannesevangeliums auch nicht anders zu erwarten ist. Es ist das „wir“ der messianischen Gemeinde, die weiß, dass sie judäischen 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. Das *weder – noch* weist über den Gegensatz zwischen Judäa und Samaria hinaus, freilich nicht in der Form eines christlichen, alle Gegensätze überwindenden Jenseits. Das „Jenseits“ ist für Johannes das Diesseits „ganz Israel in *einer* Synagoge bzw. *einem* Hof“, der Inhalt seines politischen Programms (11,52 bzw. 10,11-16). Diese messianischen Judäer wissen, vor wem sie sich verneigen, indem sie wissen, dass das historisch reale Heiligtum, das *emporion*, zum Markt, geworden war und zerstört wurde, ersetzt wurde durch das in drei Tagen aufgebaute Heiligtum des „Körpers des Messias“, d.h. der messianischen Gemeinde (2,18ff.).

Der Messias ruft die Judäer nicht dazu auf, auf ihren Ursprung zu verzichten und so eine neue Identität zu erhalten, sondern endlich ihrem Ursprung als Kinder Israels

gerecht zu werden und die verrottete „Marktwirtschaft“, zu der das Haus des Vaters geworden ist, zu verlassen. Diesen Kampf um ihren eigenen Ursprung führen die Samaritaner nicht, sie wissen nicht, was sie politisch gesprochen eigentlich tun, sie wissen also nicht, was eigentlich bei ihnen los ist, „wem sie sich verneigen“. Der Hellenismus hat das Land Samaria in einer Weise kaputtgemacht, dass es nicht mehr weiß, was es ist und sein soll.

„Es kommt die Stunde – und das ist jetzt! –, dass die, die sich *wirklich* vor dem VATER verneigen, sich *inspiriert* und *getreu* verneigen.“ *In Geist und Wahrheit* übersetzt man immer. Nicht falsch, aber abgegriffen, verschlissen. Das Bewusstsein hat die Treue Gottes zu Israel als wesentlichen lnhalt und diese *inspiriert. Inspiration* – das Wort enthält das lateinische Wort *spiritus* (*pneuma*, *ruach*) – ist das, was das Handeln, Reden und Denken der Menschen orientiert, von der Treue her, auf die Treue hin. „Gott“ ist das, was die letztendliche Loyalität der Menschen beansprucht, es ist das, worum es einem Menschen eigentlich geht. „Gott“ hat in Israel einen NAMEN, und diesen NAMEN kann man nur aussprechen als: *Der aus dem Haus des Sklaventums herausführt* (Exodus 20,2), als *moschiaʿ jißraʾel*, Befreier Israels (Jesaja 45,15). „Gott“ funktioniert aber tatsächlich als alles mögliche andere, als namenlose Götter. Samaria ist aufgerufen, nur diesem NAMEN als „Gott“, als dem, worum es eigentlich geht, zu huldigen.

Solche suche der VATER, „denn Gott“, so Jesus, „darf nur noch als diese Inspiration funktionieren“. Das heißt: sich durch den Befreier und seine Befreiung inspirieren lassen, seine ganze politische Tätigkeit auf diese Befreiung ausrichten, diese Befreiung „Gott“ sein lassen. Es geht in diesem Gespräch nicht um akademische Klarstellung, ob Gott ein „Geist“ sei. Nein: Gott inspiriert durch seine Treue zu seinem Volk, das er befreien will, wie er einst Israel aus dem Sklavenhaus befreite.

Der Satz: *pneuma ho theos* hat die Form eines Urteilssatzes. Das, was Menschen inspiriert, ist ihr „Gott.“ Und was sie als „Gott“ erkennen, als das, worum es eigentlich geht, dem müssen sie politisch huldigen. In Israel ist das der VATER; mit diesem Wort umschreibt Johannes den unaussprechlichen NAMEN.

Was heißt: „Und das ist jetzt?“ Christliche Orthodoxie sieht hier einen innerlichen Vorgang: wer sich darauf einlässt, ist „erlöst.“ Das ist nicht ganz falsch. Wer sich diese politische Perspektive zum Lebensinhalt macht, lebt tatsächlich anders. Für ihn ist die Spaltung Israels tatsächlich überwunden.

Wenn sich nun die Realität der erbitterten Feindschaft dieser vernünftigen Perspektive nicht öffnet, dann kann man auf zwei Weisen reagieren. Einmal kann man sagen: „Alles Illusion“, wie Pilatus: „Was ist schon Treue“, 18,38. Oder man kann diese Perspektive verinnerlichen und die Realität eben diese katastrophale Realität sein lassen. Die zweite Reaktion ist die Entstehung der christlichen Religion. Zwar bleibt die eschatologische Hoffnung auf die Verwandlung der Welt; einstweilen ist von der Welt nichts mehr zu erwarten, und die einstweilige Perspektive der einzelnen Men-

schen ist das Leben nach dem Tod und der Himmel.[170] Die Frau aus Samaria reagiert auf eine dritte Weise, mit Skepsis.

5.5. ICH BIN ES, 4,25-30

4,25 Die Frau sagt zu ihm:
„Ich weiß, dass der Messias kommt, der Gesalbter (*Christos*) genannt wird.
Wenn jener kommt, wird er uns alles verkünden.“
4,26 Jesus sagt zu ihr:
„ICH BIN ES: der zu dir Redende.“[171]
4,27 Inzwischen kamen seine Schüler,
sie wunderten sich, dass er mit einer Frau sprach.
Freilich sagte niemand:
„Was hast du bei ihr zu suchen?“ oder: „Was beredest du mit ihr?“
4,28 Die Frau ließ aber ihren Wasserkrug stehen,
ging in die Stadt und sagte zu den Menschen:
4,29 „Kommt, seht einen Menschen, der mir alles sagte, was ich getan habe.
Ob der nicht der Messias ist?“
4,30 Sie gingen aus der Stadt und kamen auf ihn zu.

170 Die Gnosis lässt nicht einmal die Spur einer Weltverwandlung mehr. Alles Materielle ist an sich böse und muss verbrennen. Leben soll und kann nur das Nichtmaterielle, die Seele, das Geistige. Soweit ging das Christentum nie.

171 *Egō eimi ho lalōn soi*. Das emphatische *egō emi* hören wir zum ersten Mal bei Johannes, 23-mal werden wir den Ausdruck noch hören (nur zwölfmal in den drei anderen Evangelien zusammen!). Die gewöhnliche Übersetzung „ich bin der zu dir Redende“ o.ä. ist eine strikte Parallele zur griechischen Übersetzung von Exodus 3,14 in der LXX: *egō eimi ho ōn*, also „ich bin“ verbunden mit einem aktiven Partizip. Die Septuaginta hat den Ausdruck *ʾehje ʾascher ʾehje* („ICH WERDE DASEIN der ICH DASEIN WERDE“) hier übersetzt mit „ich bin der Seiende“. Das ist eine Notlösung, weil eine Übersetzung *egō eimi ho egō eimi* auf Griechisch kaum möglich schien. Vielmehr muss das auch im Hebräischen ungewöhnliche *ʾehje* als Subjekt beibehalten werden. „ICH WERDE DASEIN“ redet zu dieser Frau, sie wird als Kind Israels vom Exodusgeschehen her angesprochen. Wo *egō eimi* auftritt, ist immer an Exodus 3,14; Exodus 20,2 und vor allem an Ezechiel zu denken, der den Ausdruck mehr als 80mal gebraucht. Wir schreiben die Übersetzung mit großen Buchstaben „ICH WERDE DASEIN“ (vgl. z.B. 8,58).
[Hier folge ich nicht der Übersetzung von 2015 („ICH WERDE DASEIN“), sondern von 2005 („ICH BIN ES“), da TV hier analog zu 1,34 übersetzen will und auch im Titel des Abschnitts 5.5 „ICH BIN ES“ schreibt.]
KÜ: Zu denken ist an die Präambel des Dekalogs: *ʾanokhi JHWH*, *egō eimi ho kyrios*, Exodus 20,2. Diesen Ausdruck finden wir mehr als 80mal im Buch Ezechiel. Das emphatische ICH (*ʾani*) finden wir oft in Jesaja 40-48. In diesen Fall schreiben wir das Pronomen groß: ICH BIN ES, der ich ... (folgt ein Verb), oder ICH BIN ES: ... (folgt ein Substantiv). Wenn das *egō eimi* absolut auftritt, etwa 8,58, dann empfiehlt es sich analog zu *ʾehje* „ICH WERDE DASEIN“ zu schreiben.

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.

Jesus beendet das Gespräch. Wir hören zum ersten Mal in unserem Text die Worte: „ICH WERDE DASEIN, ICH BIN ES." 24mal werden wir im Johannesevangelium dieses *egō eimi*, „ICH WERDE DASEIN, ICH BIN ES", hören, 24mal wird uns so die Offenbarung des NAMENS in Exodus 3,14, der Grund des prophetischen Selbstbewusstseins, in Erinnerung gerufen werden. Dieses Friedens- und Befreiungsgespräch des Messias mit der Frau am Jakobsbrunnen ist die „Seinsweise Gottes" in Israel, und zwar *jetzt*. Für den Menschen, für den diese Worte fundamentale Bedeutung haben, fängt ein neues Leben an. 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.

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* oder *ʾani JHWH*. 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*.

Die Frau bleibt skeptisch. Soviel ist ihr aber jetzt deutlich, dass sie diese Sache mit ihren Leuten bereden muss. 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 wildfremden 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.

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. 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 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.

Die Schüler sind ziemlich ratlos.

5.6. Was heißt hier essen, 4,31-38

4,31 Inzwischen befragten ihn die Schüler, sie sprachen:
„Rabbi, iss!“
4,32 Er sagte zu ihnen:
„Ich habe Speise zu essen, von der ihr nichts wisst.“
4,33 Die Schüler sagten zueinander:
„Ob ihm etwa jemand etwas zu essen brachte?“
4,34 Sagt Jesus zu ihnen:
„Meine Speise ist es,
dass ich den Willen dessen, der mich geschickt hat, tun
und sein Werk vollenden werde.
4,35 Wird bei euch nicht gesagt:
‚Noch vier Monate und dann kommt die Ernte.‘?
Ich sage euch:
Da, erhebt eure Augen schaut die Länder an,
weiß sind sie, es geht auf die Ernte zu.
4,36 Der Erntende nimmt seinen Lohn entgegen,
bringt Frucht zusammen für das Leben der kommenden Weltzeit,

damit sich der Säende freue, gemeinsam mit dem Erntenden.
4,37 Denn das ist ein wahres Wort:
‚Einer sät, aber ein anderer erntet.‘
4,38 Ich sende euch zu ernten, wo ihr euch nicht bemüht habt;
andere haben sich bemüht,
und ihr seid eingegangen in ihre Bemühung.“

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

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

> Deswegen:
> da kommen die Tage,
> Verlautbarung des NAMENS,
> da sagen sie nicht:
> „Es lebe der NAME,
> der die Kinder Israels hinaufbrachte
> aus dem Land Ägypten“,
> vielmehr:
> „So wahr der NAME lebt,
> der die Kinder hinaufbrachte aus dem Nordland (Babel),
> aus allen Ländern (*ʾarazoth*, *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*, *ʾarazoth*, in die Israel verjagt wurde. Diese Länder sind reif für die Ernte, reif dafür, das ganze zerstreute Israel zurückkehren zu lassen. Das ist der eine Bezug. Der andere ist das Wallfahrtslied: „Als der NAME kehren ließ, Wiederkehr nach Zion“, Psalm 126:

> Als der NAME kehren ließ, Wiederkehr nach Zion,
> ist es uns wie im Traum,

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

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

Das Essen Jesu ist die Arbeit, die der Gott Israels, der VATER, Jesus aufgetragen hat, die „Zusammenführung Israels in eins", 11,52. Johannes sieht die Arbeit als eine Arbeit der Ernte. Ernte ist die abschließende Aktion der Jahresarbeit. Diese Zeit ist gekommen, und diejenigen, die diese Arbeit tun, sammeln die Früchte. Hier gibt Johannes die Bildrede auf und spricht von „Frucht für das Leben in der kommenden Weltzeit". Die kommende Weltzeit ist jene Weltordnung, in der ganz Israel bei sich sein kann. Dann kehrt Johannes zu seinem Bild zurück: Der Erntende kann seine Arbeit nur tun, wenn der Säende seine Arbeit getan hat. Das Ganze ist das Ergebnis der Arbeit *beider*, deswegen ist ihre Freude eine gemeinsame Freude. Dennoch gibt es einen Unterschied zwischen dem, der säte, und dem, der erntete, ausdrücklich nach dem Prophetenwort: „Du säst zwar, aber erntest nicht", Micha 6,15. Die jubeln werden, sind nicht die, die geweint, hier: sich abgemüht haben, wie Josua in seiner Abschiedsrede den Kindern Israels sagte, Josua 24,13f.:

Ich gab euch ein Land, um das ihr euch nicht bemüht habt
(*jagaʿtha*, *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 Is-

raels, und die messianische Bewegung sah in Jesus auch den letzten und definitiven „Propheten“. Hier schließt sich der Kreis der Erzählung:

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

> Ich aber habe gesagt: „Ich habe mich ins Leere bemüht (*jagaʿthi*, *ekopiasa*).
> 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.

5.7. Befreier der Welt, 4,39-42

4,39 Aus jener Stadt vertrauten ihm viele Samaritaner,
durch das Wort der Frau, die bezeugte:
„Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe.“
4,40 Als nun die Samaritaner zu ihm kamen,
baten sie ihn, bei ihnen zu bleiben.
Er blieb dort zwei Tage.
4,41 Und noch viel mehr vertrauten sie wegen seines Wortes.
4,42 Sie sagten der Frau:
„Nicht mehr durch deine Aussage vertrauen wir,
denn selber haben wir gehört und wir wissen:
Dieser ist wirklich der Befreier der Welt.“[172]

Abrupter Szenenwechsel, Auftritt der Leute aus Sychar. 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,

172 DER BEFREIER DER WELT: *Sōtēr tou kosmou*. Wörter vom Stamm *sōz(t)-* stehen für die hebräische Wurzel *jaschaʿ*. Die Wurzel ist ein Schlüsselwort im Buch Exodus, sie bedeutet soziale, politische, ökonomische Befreiung. Hebräisch *ʾelohim jißraʾel moschiaʿ*, griechisch *ho theos tou Israel sōtēr* (Jesaja 45,15), „Gott Israels, Befreier“. „Befreier der Welt“ übersetzen wir, nämlich Befreiung der Welt von der Ordnung, die auf ihr lastet. Auf alle Fälle ist hier nicht mit „Heiland“ zu übersetzen. *Alēthōs* übersetzen wir hier mit „wirklich“.

was vor allem während des vorherigen Jahrhunderts mit diesem unglücklichen Volk in Samaria geschah. Das weckt Vertrauen, und das hat ihnen die Frau vermittelt.

Sie wollen, dass der Messias bei ihnen bleibt. „Bleiben“ hat bei Johannes immer die semitische Färbung von „standhalten, durchhalten, festbleiben“. 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).

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[173]. 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“.

Das ist der offene Aufstand gegen die real existierenden, sich „Befreier der Welt“ nennenden Kaiser Roms.[174] Tatsächlich findet sich dieser Titel in Inschriften zweier Kaiser, Nero (54-68) und Hadrian (117-138). 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 tüchtige römische, aber immer noch ausbeuterische 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.

Auf alle Fälle ist das Wort ein Schlüsselwort in der politischen Propaganda des römischen Kaiserregimes. 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 jißraʾel*, *sōtēr tou Israēl*, niemand sonst, wie es im Buch

173 Aus anderen Quellen können wir schließen, dass diese messianische Bewegung gerade in Samaria große Probleme hatte: Lukas 9,52ff.; Apostelgeschichte 8,14ff. 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.

174 Vgl. Richard J. Cassidy, John’s Gospel in New Perspective, Maryknoll/New York 1992, 13.

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 (*wa-joschaʿ 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.

6. Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54

4,43 Nach den zwei Tagen ging er von dort nach Galiläa.
4,44 Denn selber hat Jesus bezeugt,
ein Prophet werde in seiner eigenen Vaterstadt nicht gewürdigt.[175]
4,45 Als er nach Galiläa kam, empfingen ihn die Galiläer;
sie hatten alles gesehen,
was er in Jerusalem während des Festes getan hatte.
Sie waren ja selber zum Fest gegangen.
4,46 Er kam also wieder nach Kana in Galiläa,
wo er Wasser zu Wein gemacht hatte.
Und da war irgendein Dienstmann des Königs,[176]
dessen Sohn in Kapernaum krank war.
4,47 Als dieser nun gehört hatte,
dass Jesus aus Judäa nach Galiläa gekommen war,
ging er zu ihm
und bat ihn, dass er hinunterlaufe und seinen Sohn heile,
denn der lag im Sterben.
4,48 Jesus sagte nun zu ihm:
„Wenn ihr keine Zeichen und Erweise gesehen hättet,
dann hättet ihr nicht vertraut.“[177]

175 VATERSTADT: Die Vaterstadt ist hier, anders als in den synoptischen Evangelien, Jerusalem: Stadt des VATERS!
KÜ: Sonst wäre das Wort *gar*, „denn“, nicht erklärbar.

176 KÜ: *Basilikos*, „einer, der zum König (*basileus*) gehört“, zum Beamtenapparat des Herodes Antipas, König in Galiläa.

177 ZEICHEN UND ERWEISE: *Sēmeia kai terata*, hebräisch *ʾothoth u-mofthim*, „Zeichen und Erweise“ (Buber). Diese Verbindung kommt 14mal in der Schrift vor, hauptsächlich im Deuteronomium. Mit einer Ausnahme hat diese Verbindung immer mit der Befreiung Israels zu tun; Jesaja 20,3 ist eine sarkastische „Anwendung“ auf Ägypten und Äthiopien. Die Satzkonstruktion *ean mē ... ou mē* mit Konjunktiv Aorist zeigt zwar eine allgemeine Bedingung vom Muster „wenn ... dann“, ist aber auf die damalige Befreiung bezogen: „Wenn ihr damals diese ganz bestimmten Zeichen und Erweise nicht gehabt hättet, dann hättet ihr keinesfalls vertraut“. So sind auch jetzt die Zeichen eine Voraussetzung für das Vertrauen; der Satz ist daher keineswegs vorwurfsvoll!

4,49 Der Dienstmann des Königs sagt zu ihm:
„HERR,
lauf hinunter, bevor mein Kindchen stirbt.“
4,50 Jesus sagt zu ihm:
„Geh hin,
dein Sohn lebt.“
Der Mensch vertraute dem Wort, das Jesus ihm gesagt hatte,
und ging hin.
4,51 Schon war er dabei, hinunterzulaufen,
da kamen ihm die Diener entgegen und sagten,
dass sein Kind lebt.
4,52 Er fragte nach der Stunde, in der es ihm besser ging.
Sie sagten ihm:
„Es war die siebte Stunde, wo das Fieber ihn verließ.“
4,53 So erkannte der Vater,
dass es in jener Stunde war, in der Jesus ihm sagte:
„Dein Sohn lebt.“
Und er vertraute, er selbst und sein ganzes Haus.
4,54 Dieses andere Zeichen wiederum machte Jesus,
als er aus Judäa nach Galiläa ging.

Nach den zwei Tagen geht Jesus von dort nach Galiläa. Warum nach *den* zwei Tagen? Natürlich nach den zwei Tagen 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.

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, Je-

KÜ: Die Zeichen waren immer eine Voraussetzung für das Vertrauen: „Und Israel sah die große Hand des NAMENS, seine Tat an Ägypten; das Volk hatte Ehrfurcht vor dem NAMEN. Es vertraute dem NAMEN und Mose, seinem Knecht“ (Exodus 14,31). Weder Zeichen und Wunder noch das Sehen stehen in der Schrift in Widerspruch zu Vertrauen. Ohne Zeichen vertrauen ist nicht verdienstvoll, sondern schlicht unmöglich. Auf die „unmögliche“ Situation, in der die Messianisten aus der Zeit des Johannesevangeliums verkehrten, kommt Johannes am Ende seiner Erzählung zu sprechen, 20,29.

rusalem. Denn der Messias und sein Werk, die Befreiung, kommen von den Judäern her, wie bereits gehört. 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.

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*, zumindest nicht um einen römischen Militär. Der 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.

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

> „Sie glauben nur, wenn sie Zeichen und Wunder gesehen haben. Der alttestamentische Ausdruck hat sich in der urchristlichen Missionssprache eingebürgert ..., insofern ist in V.48 sicher ein kritischer Ton in der Überwertung von Wundern im Zusammenhang des Gläubigwerdens herauszuhören".[178]

Wilckens hatte neun Stellen aus der Apostelgeschichte, aus Paulus und dem Hebräerbrief angegeben. Nicht eine von diesen Stellen äußert sich kritisch über „Zeichen und Wunder".[179] Jesus ist auch kein *theios anēr*, „göttlicher Mann", wie die antiken

178 Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD Band 4), Göttingen 2000, 90.

179 Vgl. auch Franz Schnider/Werner Stenger, Johannes und die Synoptiker. Ein Vergleich ihrer Parallelen, München 1971, 86, und fast alle andern. Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 178, bemüht eine jüdische Tradition als Beleg dafür, dass es um das Hören geht, nicht um das Sehen von Zeichen (Shemot Rabba 5,13). Nur meint dieser Midrasch keine Abwertung der Zeichen als Argument für den Ge-

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 Ehrfurcht 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,[180] die du *gesehen hast*, dass sie nicht weichen aus deinem Herzen alle Tage deines Lebens ...“ (Deuteronomium 4,9). Hätte also Israel schon damals keine Zeichen und Machterweise gesehen, dann hätte es nicht vertraut und auch nicht vertrauen können. Es geht um die doppelte Bezeichnung dessen, was geschieht; Zeichen (*ʾothoth*, *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.

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 Sohn lebt.“ „Der Mensch“ – so heißt er auf einmal – „vertraute dem Wort (*logos*, *davar*), das Jesus ihm sagte.“ Wenn die Menschheit Zeichen und Machterweise sieht, die befreien und beleben, dann vertraut sie. Aber was ist, wenn man nichts mehr sieht, wie kann man dann noch vertrauen? Johannes ruft die Frage auf, beantwortet sie erst in 20,24ff.

Der Beamte insistiert: „Lauf hinunter, bevor mein Kindchen stirbt!“ Die Antwort ist: „Dein Sohn lebt.“ Der Mann vertraut diesem Wort. Ohne etwas gesehen zu haben!

---

horsam (etwas anderes als „Glauben“).

180 [Das hebräische Wort *devarim* hat eine große Bandbreite von Bedeutungen: „Wort, Sache, Tat, Tatsache, Rede“; bei den *devarim* des NAMENS, also des Gottes Israels, geht es immer um Worttaten oder Tatworte, die sich zugleich in Worten und Taten, in Zeichen und Machterweisen, manifestieren.]

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

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

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

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“.

Zweiter Teil: Der verborgene Messias, 5,1-12,50

Der zweite Teil 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.[181]

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*, *mofthim*). [Aber die Kapitel 6 und 12 – beide „in der Nähe des Pascha" – zeigen, dass Jesus als der messianische König vollständig missverstanden wird.][182]

7. Ein Fest. Das Leben der kommenden Weltzeit, 5,1-47
8. In der Nähe des Pascha. Der Ernährer Israels, 6,1-71
9. Sukkot, das Laubhüttenfest. Der große Streit, 7,1-10,21
10. Chanukka, das Fest der Erneuerung. Leben und Sterben, 10,22-11,54
11. Die Nähe des Pascha, 11,55-12,50

7. Ein Fest. Das Leben der kommenden Weltzeit, 5,1-47[183]

Das Kapitel setzt sich 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).

---

181 [Ursprünglich hatte TV das Kapitel 11 über die Nähe des letzten und entscheidenden Paschafestes an den Anfang des dritten Teils gestellt statt an das Ende des zweiten Teils.]

182 [Diesen Satz füge ich hier ein, um den Inhalt von Kapitel 11, in dem Johannes 12 besprochen wird, in die Vorbemerkung zu Teil II einzubeziehen.]

183 Zur Problematik der Reihenfolge der Kapitel 4, 5 und 6 vgl. die Einleitung zur Auslegung des sechsten Kapitels.

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.

7.1. Das Werk und der Schabbat, 5,1-18

7.1.1. Die Lähmung, 5,1-9a

5,1 Danach war ein Fest der Judäer,
Jesus stieg hinauf nach Jerusalem.
5,2 Es gibt in Jerusalem beim Schafstor ein Tauchbad,
das hebräisch Bethzatha genannt wird – Haus der Oliven –,[184]
es hatte fünf Säulenhallen.
5,3 In diesen lag eine Fülle von Kranken, Blinden, Gelähmten, Verkrüppelten.[185]
5,5 Da war nun ein gewisser Mensch, seit achtunddreißig Jahren krank.[186]
5,6 Als Jesus ihn da unten liegen sah
und erkannte, dass die Zeit lang genug gewesen war,
sagt er zu ihm:
„Willst du gesund werden?“
5,7 Der Kranke antwortete ihm:
„HERR,
ich habe keinen Menschen, der, wenn das Wasser aufgewühlt wird,
mich in das Tauchbad wirft.
In dem Moment, wo ich komme,

184 BETHZATHA: Der Name des Ortes wird von den Handschriften unterschiedlich überliefert; erwägenswert sind auch die Lesarten „Bethesda“ und „Bethsaida“.

185 VERKRÜPPELTEN: Nach dem Wort „Verkrüppelten“ verdeutlichten andere Handschriften (A, C, L, Θ, Ψ usw.) im Blick auf den Schluss von v.7: „... die die Bewegung des Wassers abwarteten. Ein Himmelsbote stieg ab in das Tauchbad und verwirbelte das Wasser. Wer nun als erster nach der Verwirbelung des Wassers hineinging, wurde gesund, von welcher Krankheit er auch befallen sein mochte.“ Gerade die ältesten Handschriften haben diesen Passus nicht, und darum bringt die Textausgabe von Nestle/Aland ihn lediglich im Fußnotenapparat.

186 ACHTUNDDREISSIG: Die Zahl „achtunddreißig“ für die Zeit der Erkrankung bezieht sich sicher auf Deuteronomium 2,14, wo es heißt, dass Israel, nachdem es sich geweigert hatte, ins Land zu ziehen, 38 Jahre lang in der Wüste umherirren musste. In der Zeit „starb das ganze Geschlecht der Kriegsmänner“. Alles, was an Israel wehrhaft war, war tot. Um diese Verirrung Israels geht es auch hier, wie aus 5,14 hervorgeht.

steigt ein anderer vor mir ab.“[187]
5,8 Jesus sagt zu ihm:
„Richte dich auf, trage deine Liege weg, gehe deinen Gang.“[188]
5,9a Und sofort wurde der Mensch gesund, trug seine Liege weg,
ging seinen Gang.

Es handelt sich um einen Festschabbat. Das Fest wird nicht näher bestimmt. Das ist verwunderlich, weil Johannes die Feste sonst immer benennt, Pascha (neunmal), Sukkot und Chanukka (je einmal). 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.[189] 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.

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. 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 hüpft 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.). Aber es gibt einen noch deutlicheren Bezug. Der Mensch, um den es hier geht, war achtunddreißig Jahre krank. Mose hatte auf seinem Weg zum Land

187 STEIGT EIN ANDERER VOR MIR AB: Vgl. oben zu V.3.

188 GEHE DEINEN GANG: *Peripatein* bezieht sich nicht nur auf das physische Gehvermögen, sondern auf den Lebenswandel (hebräisch *halakha*), vgl. 1,36.

189 „Fest“ (*hadsch*, wurzelgleich mit dem hebräischen *chag*) nennt der Islam die große Pilgerfahrt nach Mekka, die jeder gläubige Moslem einmal in seinem Leben unternehmen muss.

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 [1,27]: „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 2,1-3.13-14:

> 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 Seïr im Kreise, viele Tage.
> Der NAME sprach zu mir:
> „Genug ist es für euch, euch um dieses Gebirge im Kreise zu drehen,
> wendet euch nordwärts.
> ...
> Jetzt richtet euch auf, ihr sollt den Bach Sered (Grenzfluss) überqueren.“
> Wir überquerten den Bach Sered.
> Die Tage, die wir gingen von Kadesch-Barnea
> bis wir den Bach Sered überquerten:
> Achtunddreißig Jahre,
> bis das ganze Geschlecht kriegsfähiger Männer weggestorben war
> aus der Mitte des Lagers,
> wie es der NAME euch geschworen hatte.

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

Im Deuteronomium geht die Initiative vom mobilisierenden Wort aus: „... Genug ist es für euch, euch um dieses Gebirge im Kreise zu drehen; wendet euch nordwärts. Jetzt richtet euch auf!“ Das Wort schuf dort ein handlungsfähiges Israel, jetzt, so Johannes, schaffe der Mensch, der das Wort verkörpert (1,14), ein neues, messianisches, handlungsfähiges Israel. Jesus erkannte, dass „die Zeit lang genug war“, und sagt: „Richte dich auf, trage deine Liege weg und gehe deinen Gang.“ Ich verstehe

nicht, warum die meisten Kommentatoren sich weigern, diese Parallele zu sehen.[190] In dem Augenblick, wo sie nicht politisch lesen, wird die Differenz unerklärlich und geht der Zusammenhang verloren. Die Handlungsfähigkeit Israels setzt im Deuteronomium eine politische Situation – eine kurze Periode im Windschatten der großen Politik bzw. der Politik der Großmächte – voraus. Die Herrschaft der flavischen Kaiser lasse, so aber Johannes, nirgendwo im Orient einen politischen Windschatten. Jedes Beharren auf der Möglichkeit, in diesem Römischen Reich nach der Tora des Mose leben zu können, sei illusionär und führe das Volk in die Irre (*hamartia*, „Sünde“). Dies ist ein Hauptmoment im politischen Denken des Johannes. Die Handlungs-*un*fähigkeit, die politische Lähmung, muss gerade im Vergleich mit dem Deuteronomium sichtbar gemacht werden; die Zahl *achtunddreißig* steht für die politische Handlungsunfähigkeit Israels. Nur der Messianismus oder besser, der Messias, erlöst Israel aus seiner politischen Lähmung. Die Weigerung, sich auf den Messias einzulassen, ist Verklärung und Perpetuierung der Lähmung – meint Johannes.

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

7.1.2. Der Schabbat, 5,9b-18

5,9b Es war Schabbat an jenem Tag.
5,10 Die Judäer sagten nun zum Geheilten:
„Es ist Schabbat,
und es ist dir nicht erlaubt, deine Liege wegzutragen.“
5,11 Er antwortete ihnen:
„Der mich gesund machte, der hat gesagt:
Trage deine Liege weg und gehe deinen Gang.“
5,12 Sie befragten ihn:
„Wer ist der Mensch, der dir sagte:
‚Trage und gehe deinen Gang?‘“
5,13 Der Genesene wusste aber nicht, wer es war,
denn Jesus hatte sich von ihm abgewendet,
weil eine Menge von Leuten an dem Ort war.

190 Der Bezug zu Dtn 2,1-3 und 2,13-14 wird von den meisten Kommentatoren nicht gesehen bzw. wird ausdrücklich geleugnet (Barrett; Bernhard Weiß: „reine Spielerei“). Nur Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 184, sieht den Bezug; es handele sich um „ein das Unheil wendendes Handeln Gottes“. Wengst weist zu Recht die Deutung des Antisemiten Emanuel Hirsch zurück, 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.

5,14 Danach fand ihn Jesus im Heiligtum, er sprach zu ihm:
„Da, du bist nun gesund geworden,
irre nicht länger, damit dir kein größeres Übel geschieht.“
5,15 Der Mensch ging weg und brachte den Judäern die Botschaft,
dass es Jesus war, der ihn gesund gemacht hatte.
5,16 Und deswegen verfolgten die Judäer Jesus,
weil er diese Dinge am Schabbat machte.
5,17 Jesus aber antwortete ihnen:
„Mein VATER verrichtet Werke bis jetzt,
so verrichte auch ich Werke.“[191]
5,18 Deswegen suchten ja die Judäer noch mehr, ihn zu töten,
nicht nur, weil er den Schabbat auflöste,
sondern auch, weil er GOTT den eigenen VATER nannte,
sich selber GOTT gleich machend.[192]

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.“ 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

191 VERRICHTET WERKE: *Ergazesthai*, hebräisch *ʿaßa melʾakha*. Offenbar ist nach Johannes die Schöpfung nicht vollendet, noch „feiere“ Gott nicht „von allen Werken, die er machte“, Genesis 2,3. Da der endgültige Schabbat noch aussteht, muss auch Jesus wie sein VATER Werke verrichten.

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

Markus 2,28 sagt: „Der Mensch, *bar enosch*, ist Herr auch über den Schabbat.“ Das ist gemeinsame Auffassung aller messianischen Gruppen, von Paulus bis Lukas und Johannes.

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.[193]

Der Geheilte konnte seinen Heiler nur durch dessen Tat bezeichnen. Das müsste zunächst reichen. Es ist dann 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?[194]

Die politische Botschaft, die mit der Heilung am Schabbat gegeben war, ist für die Judäer Grund, Jesus politisch zu verfolgen. Der Kampf um den Schabbat wird jetzt angedeutet, in Kapitel 7 weiter geführt, bis er im Kapitel 9 einen Höhepunkt erreicht.

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

193 [Jesus wendet sich also bewusst vom Gelähmten ab, um ihn allein aufzusuchen, ohne Beeinflussung durch den *ochlos*, die Volksmenge der Judäer. Im Alten Testament wird das Wort „abwenden, umwenden“ von Elisa gesagt, als er sich zu den respektlosen Knaben umwendet (2. Könige 2,24), und von Josia, als er sich, um den Altar zu Bethel unrein zu machen, zu Gräbern umwendet (2. Könige 23,16-18), aus denen er Knochen herausholt, um sie auf dem Altar zu verbrennen – nicht aber die Gebeine zweier Propheten JHWHs. Will Johannes auch das Thema „Respekt“ aufrufen, den der Geheilte ihm schuldet, den das geheilte Israel ihm schuldet? Will er die Reinigung Israels von falschen Göttern durch Josia aufrufen – seine Kulturrevolution auf Grund der wieder aufgefundenen Tora im Tempel, und die Frage, welcher Prophet Respekt verdient?]

194 [Wenn der Gelähmte eine Möglichkeit aufgezeigt bekommen hat, zu handeln, dann beginnt er, verantwortlich zu sein für seine Taten oder auch für sein Nichthandeln – darauf zielt Jesu Mahnung. Im Rahmen der Geschichte verstößt allerdings der Geheilte sogleich gegen Jesu Mahnung, indem er nichts Besseres zu tun hat, als Jesus zu denunzieren.]

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.

„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 (6,28) aufgegriffen. Auch in der Erzählung über den Blindgeborenen taucht das Thema auf (9,4). Schabbat ist erst, wenn alle Werke getan sind, wenn alle Menschen heil sind und sie endlich das sind, was sie sind: Ebenbild Gottes. Bis jetzt sind die Menschen alles andere als Ebenbild Gottes, sie sind nicht, was sie sind – Ebenbild Gottes –, und sie sind, was sie nicht sind: verstümmelte, kaputte Menschen; es gibt nichts zu feiern. Das jedenfalls meinen diese Messianisten.

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.

7.2. Das Gleichnis von Vater und Sohn, 5,19-21

5,19 Jesus antwortete und sagte ihnen:
„Amen, amen, ich sage euch:
Nichts kann der Sohn aus sich selbst tun,
es sei denn, was er den Vater tun sieht.
Denn was jener macht,
das macht auch der Sohn in gleicher Weise.
5,20 Denn der Vater ist dem Sohn wie ein Freund,[195]

195 IST DEM SOHN WIE EIN FREUND: Hier steht *philei*, „liebt“ (es ist sinngemäß zu ergänzen: „wie ein Freund“ – *philos*), und nicht *agapa*, „ist solidarisch mit“. 5,19-20 ist ein *maschal*, eine „Gleichnisrede“, über das bekannte Verhältnis zwischen „normalen“ Vätern und Söhnen. Deswegen schreiben wir die Wörter „Vater“ und „Sohn“ nach der üblichen Schreibweise. Ab 5,21 geht es dann um das Verhältnis zwischen dem Gott Israels (VATER) und dem

alles zeigt er ihm, was er selber macht;
und größere Werke zeigt er ihm,
zu eurem Erstaunen.[196]
5,21 So wie der VATER die Toten aufrichtet,
sie lebendig macht,
so kann auch der SOHN lebendig machen, die er will.

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.

Der Satz: „Mein VATER wirkt bis heute, auch ich wirke“ wird nun mit einem Gleichnis weitergeführt. Der Vater *macht*, der Sohn *macht* auch, aber immer nur das, was er den Vater machen sieht. In patriarchalisch strukturierten Gesellschaften, in denen nicht die Innovation, sondern die Tradition Bedingung des Fortschritts ist, ist das ein allgemeingültiger Satz; in der Werkstatt des Vaters lernt der Sohn durch Imitation: „Was der Vater macht, das macht gleichfalls der Sohn.“ Nur so ehrt er den Vater. Weil der Vater mit seinem Sohn verbunden ist als mit dem, der seine Geschichte bzw. seinen Namen fortsetzen wird, zeigt er ihm, was er tut: „Denn der Vater liebt wie ein Freund (*philei*) den Sohn“ – das gilt allgemein – und der Vater „zeigt ihm alles, was er macht“ – das gilt ebenfalls allgemein. Auch in patriarchalisch strukturierten Gesellschaften gibt es intakte soziale Strukturen. Der Vater ist dem Sohn zugetan wie einem Freund, nicht wie einem Untertan, er zeigt ihm das, was er selber tut (seine Werke), damit der Sohn solche Werke tun kann, ja auch größere Werke (Fortschritt durch Imitation).

Dann löst Johannes das Gleichnis auf. „Zu eurer Erstaunung“ geht es jetzt nicht mehr um irgendeinen Vater und irgendeinen Sohn, sondern um den, den Johannes VATER nennt, und um den, den Johannes Sohn des Menschen, *bar enosch*, nennt. Der Gott Israels zeigt dem, den er sendet (Sohn), seine Werke der Schöpfung, und sogar größere Werke: die Aufrichtung der Toten (Ezechiel 37!), die Wiederherstellung der Schöpfung. Der Übergang vom Gleichnis zur theologisch-politisch erfassten Realität

bar enosch, hier mit dem Kürzel SOHN angedeutet. Hier müssen wir SOHN schreiben, um die Analogie hörbar zu machen. Nur in 16,27 ist VATER Subjekt von *philein.*

196 ZU EUREM ERSTAUNEN: *Hina hymeis thaumazete*. Zu denken ist an *ethaumase*, aramäisch *tewah*, „er war erstaunt“, nämlich König Nebukadnezar, als die drei Männer lebend aus dessen Glutofen traten (Daniel 3,91 LXX; 3,24 im masoretischen Text). Deswegen sollen die Judäer, anders als Nebukadnezar, nicht erstaunt sein, wenn die Toten die Stimme hören (5,28).

zeigt sich im Übergang von Präsens (*deiknysin*) zum Futur (*deixei*). Der Vater „wird ihm größere Werke zeigen, damit ihr (die judäischen Gegner) staunt“. 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.

7.3. Deutung des Gleichnisses: „Und das ist jetzt“, 5,22-30

5,22 Denn der VATER richtet nicht, niemanden,
vielmehr hat er das ganze Gericht dem SOHN gegeben,
5,23 damit alle den SOHN würdigen werden,
wie sie den VATER würdigen werden.
Wer nicht den SOHN würdigt,
würdigt nicht den VATER, der ihn geschickt hat.
5,24 Amen, amen, sage ich euch:
Wer mein Wort hört
und dem vertraut, der mich geschickt hat,
erhält das Leben der kommenden Weltzeit
und kommt nicht ins Gericht,
sondern er ist hinübergegangen vom Tod zum Leben.
5,25 Amen, amen, sage ich euch,
die Stunde kommt
– und das ist jetzt! –,
dass die Toten die Stimme des SOHNES GOTTES hören,
und wenn sie sie gehört haben, leben werden.
5,26 So wie der VATER selbst lebt,[197]
so gab er es dem SOHN, dass er selbst lebt,
5,27 und er gab ihm die Macht, das Gerichtsverfahren zu führen,
weil er *bar enosch*, der MENSCH, ist.
5,28 Seid darüber nicht erstaunt,

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

denn die Stunde kommt,
wo alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden
5,29 Sie werden hinausziehen;
die, die das Gute getan haben, zur Auferstehung des Lebens,
die, die töricht handelten, zur Auferstehung des Gerichts.
5,30 Nichts kann ich tun von mir selber aus,
so, wie ich höre, werde ich richten,
und mein Gericht ist wahrhaft.[198]
Denn ich suche nicht meinen Willen,
sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.

Das Gerichtsverfahren ist nunmehr ganz (*krisis pasa*) Sache jenes Sohnes – „denn der Vater richtet nicht"! Ziel ist die Würdigung des Sohnes. Sie ist der Würdigung gleich, die dem Gott Israels zuteil wird. Genau diese „Gleichheit" (*kathōs*) 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 *jeqar* 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.

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.

Das gilt auch für den Islam. „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* –

198 WAHRHAFT: *Dikaios*, „bewährt". Der Stamm *dik-* steht für die hebräische Wurzel *zadaq*, die nach Buber mit deutschen Wörtern vom Stamm „wahr-" wiederzugeben sind. *Dikaiosynē* 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".

consubstantia). Diesen letzten Schritt geht die Konzilstheologie des klassischen Christentums. Für Judentum und Islam ist das nicht nachvollziehbar.

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![199]

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

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

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

199 Das ist offenbar schon früh manchen ein Dorn im Auge gewesen. Ein früher Leser des Codex Sinaiticus aus dem 4. Jh., zwei lateinische Handschriften aus dem 4. bzw. 5. Jh. sowie Tertullian (um 200) streichen in 5,25 diese Worte.

Rechtswille des Gottes Israels, des ihn Sendenden. Das Werk, „die Toten in ihren Gräbern lebend machen“, ist das Werk des Rechts und des gerechten Richters. Dieses Werk steht noch aus, noch ist das Gericht nicht vollendet, weder an Lebenden noch an Toten. Erst wenn der gerechte Richter sich und sein Recht machtvoll durchsetzt, wird der Gott Israels „feierlich ruhen von allen Werken, die er getan hat“. Erst dann ist Schabbat.

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

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

Es geht um das Volk, das der NAME in seinem Buch aufgeschrieben hat. In der Szene vom Goldenen Kalb sagt der NAME zu Mose: „Wer sich an mir versündigt hat, den wische ich weg aus meinem Buch“ (Exodus 32,33). Ganz Israel wird erweckt, eben jenes Israel aus der Zeit der makkabäischen Kriege, wo die einen der Tora treu blieben, die anderen sich dem Hellenismus auslieferten. Bei Johannes wird das Kriterium merkwürdigerweise nicht auf das Vertrauen im Messias hin zugespitzt, sondern wir haben einen ähnlichen Gedanken wie in der großen Urteilsszene bei Matthäus, 25,31ff. „Das Gute tun“ ist das Kriterium, in der negativen Gestalt „die törichte Praxis (*ta phaula praxantes*)“. Das ist nicht paulinisch; aber es ist evangelisch! [Und siehe auch 2. Korinther 5,10!]

7.4. Mose, mein Zeuge, 5,31-47[200]

Das Fragment 5,31-47 kann man wie folgt einteilen: Das Zeugnis, 5,31-37a, und die Schriften, 5,37b-47.

200 Bultmann und Kommentatoren in seiner Nachfolge sagen, der Abschnitt 5,31-47 gehöre, was Thematik und Wortwahl betrifft, in die Diskussionszusammenhänge, von denen die Kapitel 7 und 8 berichten. So verschiebt Becker, wie Bultmann, Kapitel 6 rückwärts. Dann schließt es nahtlos an das „galiläische“ Kapitel an. Seine Reihenfolge ist dann: 5,31-47 + 7,15-24 + 7,1. Aber auch dann sind die Probleme nicht gelöst. Denn wie können die Gegner des siebten Kapitels identisch sein mit den Gegnern, von denen gesagt wird: „Sie wollten zur Stunde jubeln mit seinem (des Johannes) Licht“? Die Peruschim, überhaupt die Judäer, kann man sich schwer als „Fans“ des Täufers vorstellen. Mit Textmanipulation löst man ein Problem, um sich dann mindestens zwei weitere einzuhandeln. Deswegen halten wir uns an die überlieferte Fassung.

7.4.1. Das Zeugnis, 5,31-37a

5,31 Wenn ich Zeugnis über mich selbst ablege,
dann ist mein Zeugnis nicht vertrauenswürdig.
5,32 Ein anderer ist da, der Zeugnis über mich gibt,
und ich weiß, dass das Zeugnis vertrauenswürdig ist,
das er über mich bezeugt.
5,33 Ihr habt zu Johannes gesandt,
und er hat ein vertrauenswürdiges Zeugnis abgelegt.
5,34 Ich nehme zwar nicht das Zeugnis eines Menschen an,
aber ich sage das, damit ihr befreit werdet.
5,35 Jener war die Fackel, brennend, scheinend.
Ihr wolltet zur Stunde in seinem Licht jubeln.
5,36 Ich aber habe ein Zeugnis, größer als das des Johannes:
die Werke vollenden, die mein VATER mir aufgab.
Die Werke selbst, die ich mache, legen Zeugnis über mich ab,
dass der VATER mich gesandt hat.
5,37a Der mich geschickt hat, der VATER,[201]
der hat Zeugnis über mich abgelegt.

Der Einwurf der Gegner ist stillschweigend der, den sie in 8,13 offen vorbringen: „Du gibst Zeugnis über dich selbst; dein Zeugnis ist nicht vertrauenswürdig."

Auf diesen Einwurf antwortet Jesus mit dem Eingeständnis, dass sein Zeugnis nicht vertrauenswürdig wäre, wenn er über sich selbst Zeugnis gäbe. Es gibt einen anderen Zeugen, Johannes. 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.

Und Johannes setzt ihm 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."[202] Sind die, die „zu Johannes sandten"

201 DER MICH GESCHICKT HAT, DER VATER: *Ho pempsas me patēr*. Für Johannes ist das Wesentliche an Gott, dass er schickt, erst Mose, dann Johannes den Täufer (1,33) und, endgültig, Jesus. Johannes nimmt das Partizip als ein wesensbestimmendes Adjektiv: „Der mich geschickt habende VATER." Wir können das nur mit einem Nebensatz übersetzen; vgl. 8,16.18; 12,49.

202 Barrett, Bultmann u.a. verweisen [zu *pros hōran*] auf Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, München ^{6}1974, 466. Der Ausdruck 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). Im Brief der Ekklesia in Smyrna über die Hinrichtung des Bischofs Polykarpos von Smyrna in Jahr 156 lesen wir: „Du (= der römische Funktionär) drohst mit Feuer, das *kurze Zeit* brennt und augenblicklich erlischt; du verkennst aber das Feuer des kom-

(1,24), identisch mit denen, die „auf die Stunde hin in seinem Licht jubelten“? *Pros hōran*, *auf die Stunde hin*, bedeutet nicht „kurze Zeit“, dafür hat Johannes andere Ausdrücke.[203] Welche Stunde? 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 *agaliathēnai pros hōran*, dass die Bewunderung für Johannes nicht auf dem messianischen Aspekt seines Auftritts beruht, sondern auf der moralischen Wertschätzung seiner Person. Zu den Bewunderern gehörte z.B. der judäische Geschichtsschreiber Flavius Josephus, der in seinen *Jüdischen Altertümern* Johannes als Moralprediger beschreibt:

> „... ein edler Mann ..., der die Juden anhielt, nach Vollkommenheit zu streben, indem er sie ermahnte, Gerechtigkeit einander und Frömmigkeit gegen Gott zu üben ...“[204]

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 und seine Gruppe auseinanderzusetzen hatten und die wohl manchen in seiner Gruppe zu schaffen machten. Die Bewunderung für Johannes sei offenbar nur eine vorübergehende Sache gewesen.

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 Seïr kreisenden Israel den Gang ermöglicht.

7.4.2. Die Schriften, 5,37b-47

5,37b	Nein, ihr habt seine Stimme nie gehört, so wenig ihr seine Gestalt gesehen habt.
5,38	Denn[205] ihr habt sein Wort nicht fest in euch,[206] weil ihr dem, den er gesandt hat, nicht vertraut.

menden Gerichts und der Weltzeitstrafe, das aufbewahrt wird für die Gottlosen“ (Karl Bihlmeyer (Hg.): Die Apostolischen Väter, Tübingen 1970, Mart.Pol. 11,2).

203 *Mikron* (*chronon*): 7,33; 12,35; 13,33; 14,19; 16,16.17.18.19.

204 Flavius Josephus, Ant. 18, 5, 2.

205 KÜ: *Kai*, wie schon angedeutet, steht für das semitische *we-* bzw. *wa-*. Es schafft eine allgemeine Verbindung. Die Art der Verbindung bleibt unbestimmt und ergibt sich aus dem Zusammenhang.

5,39 Erforscht die Schriften,[207]
Weil ihr doch meint, mit ihnen Leben kommender Weltzeit zu besitzen;
ja, sie sind es wirklich, die Zeugnis über mich geben.
5,40 Aber ihr wollt nicht zu mir kommen, Leben zu besitzen.
5,41 Ehrung nehme ich von Menschen nicht an;
5,42 ich aber habe euch erkannt,
dass ihr selbst mit GOTT nicht wirklich solidarisch seid.
5,43 Ich bin gekommen im Namen meines VATERS,
aber ihr nehmt mich nicht an.
Käme jemand anderes in seinem eigenen Namen,
den würdet ihr annehmen.
5,44 Wie könnt ihr Vertrauen haben,
indem ihr Ehrung voneinander annehmt?
Aber die Ehrung, die vom EINZIGEN her,[208]
die sucht ihr nicht!
5,45 Meint nicht, dass ich Anklage gegen euch erhebe beim VATER.
Jemand ist da, der Anklage gegen euch erhebt: Mose,
auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt.
5,46 Denn wenn ihr Mose vertrauen würdet,
dann würdet ihr mir vertrauen,
denn über mich hat jener geschrieben.
5,47 Wenn ihr nicht seinen (scil.: Moses) geschriebenen Worten vertraut,
wie solltet ihr meinen gesprochenen Worten vertrauen?“[209]

In der zweiten Hälfte des V.37 beginnt ein neuer Gedanke. 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“. Johannes erinnert zunächst an Deuteronomium 4.

206 IHR HABT SEIN WORT NICHT FEST IN EUCH: *Logon auton ouk echete en hymin menonta*, „sein Wort habt ihr nicht in euch bleibend“. Hier zeigt sich deutlich der hebräische Hintergrund von *menein*, nämlich *ʿamad*, „fest stehen“.

207 KÜ: *Eraunan tas graphas,* „die Schriften erforschen“. Mit diesem Ausdruck ist die Lehrtätigkeit der Rabbinen, ihre Schulung des Volkes, gemeint.

208 EINZIGEN: Der EINZIGE deutet auf den EINEN hin, Deuteronomium 6,4: *JHWH ʾelohim JHWH ʾechad*, „der NAME (ist) Gott, der NAME (ist) EINER (oder EINZIGER)“. Manche Handschriften fügen das Wort „Gott“ hinzu, andere, darunter sehr alte, bringen es jedoch nicht.

209 GESPROCHENEN WORTEN: *Rhēmata*. Geschriebene Worte, *grammata*, meinen die Tora des Mose, die *rhēmata* sind gesprochene Worte, die mündliche Überlieferung. Hier steht mündliche Überlieferung gegen mündliche Überlieferung, die mündliche Überlieferung der Peruschim gegen diejenige von Jesus.

Das Volk stand am Berg. Es gab viel zu sehen (V.11): „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.

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. Wir werden auf das Problem der Schriftdeutung am Schluss des Kapitels zurückkommen.

Zunächst dient der Abschnitt dem Beweis für den Vorwurf: „Nein, ihr habt die Stimme nie gehört.“ 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. Das ist die erste These, V.39-40.

Die zweite These bezieht sich polemisch auf die Gruppenstruktur des entstehenden rabbinischen Judentums, übrigens verwandt mit Matthäus 23.[210] 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,

210 Freilich mit dem Unterschied, dass Matthäus im Gegensatz zu Johannes die Autorität der Rabbinen anerkannt: „Tut, was sie sagen.“ Ihre Lebensart lehnt er freilich ab: „Tut nicht nach ihren Werken“ (23,3).

und der Kern ist Messias. Man kann, so Johannes, nicht mit Gott solidarisch sein, wenn man nicht mit dem Gesandten Gottes, Jesus, solidarisch ist.

Sie können es nicht, weil sie die Ehre der Menschen suchen. Würden sie die Ehre des Namens suchen, würden sie ihn akzeptieren, denn „ich bin mit dem Namen meines Vaters gekommen". 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.

Noch deutlicher wird das, wenn Johannes Mose ins Spiel bringt. 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 9,27ff. ausführlich zu sprechen kommen. Das werden die Peruschim, 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", 9,28f. 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?

Scholion 5: Christozentrismus und Enterbung des Judentums

Johannes kämpft an dieser Stelle (5,39ff.) für seine Lektüre, sein Deutungsmuster. Sein Deutungsmuster, das Deutungsprinzip seiner Lektüre: „Wenn ihr seinen geschriebenen Worten (*grammata*) nicht vertraut, wie solltet ihr meinen gesprochenen Worten (*rhēmata*) vertrauen?" Dass er diese Lektüre für die einzig legitime hält, verwundert uns nicht weiter: eine Minderheit, die Ausgrenzung und Verfolgung ausgesetzt war, neigt nie zu Toleranz.

Ursprünglich waren die Schriften (*graphai*) die schriftlich fixierte gesellschaftspolitische 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 kulturstiftenden 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.

Die judäischen Bevölkerungsgruppen in den hellenistischen Reichen sind nicht nur durch die biologische Fruchtbarkeit der von den Babyloniern verschleppten Menschen gewachsen, sondern sicherlich auch durch den Zulauf von Menschen nicht judäischer Herkunft. Letzteres mag 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.

In dem Augenblick, wo die Große Erzählung Israels in eine Hauptsprache der Gojim übersetzt wird, verselbständigt sich die Erzählung. Jeder Autor gibt im Augenblick der Veröffentlichung seinen Text *in fremde Hände*, er bestimmt nicht länger allein über die Ausrichtung der Lektüre. Die Schrift Israels war schon *entfremdet*, lange bevor das Christentum auftrat. 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.

Johannes ist kein Goj, 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.

Die Auseinandersetzung der Rabbinen mit Vorstehern der Synagogen in der Diaspora war auch ein Kampf um die Lektüre der *Schriften*. Die großen Rabbinen und ihre Schüler haben eine Lektüre, die auf eine spezifische Traditionsreihe ausgerichtet ist. 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*.

Der Streit zwischen den messianistischen und den rabbinischen Gemeinden um das Jahr 100 in der jüdischen Diaspora ist zunächst ein Streit um die „wahre" Lektüre des TeNaK. Der Brief an die Hebräer und sicher der Barnabasbrief sind eindeutig Versuche der Diaspora, das rabbinische, *mosezentrierte*, Monopol der Schriftdeutung anzugreifen; beide Briefe vertreten eine ähnliche, also *christozentrierte* Lektüre wie Johannes. 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."

Der nordafrikanische Theologe und Philosoph Aurelius Augustinus (356-430) führt uns in seiner *De Civitate Dei*[211] eine Exegese von 1 Samuel 15 vor. Dort wurde erzählt, wie Samuel, Richter Israels und Prophet, dem König Saul ankündigt, wie er wegen der Übertretung einer zentralen Toravorschrift das Königtum verlieren wird. Dem siebten Kapitel von Buch XVII gibt er den Titel: „Von der Spaltung des israelitischen Reiches, die das Vorbild für die ewige Teilung zwischen dem geistlichen Israel und dem Israel nach dem Fleisch ist." Da bei Augustin „Fleisch" eine sehr negative Kategorie ist, wird Augustins Lektüre der Schrift zu einem Muster, die Schrift so zu lesen, dass dem Judentum („Israel nach dem Fleisch") die Schrift genommen wird. Diesen Vorgang nennen wir „Enterbung"; und Augustin war nicht der einzige, der sie betrieb.

Man darf Augustin nicht zu einem Urheber des christlichen Antisemitismus machen, er war kein Antisemit. Der Streit über die „wahre" Lektüre der Schrift war in Augustins Tagen noch nicht entschieden, deswegen seine Aggressivität den Juden in Karthago und Hippo Regia gegenüber. Später aber wurde seine Lektüre zu einer effektiven Waffe in der Hand der christlichen Antisemiten.

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. Aus der messianischen Lektüre der Großen Erzählung ist nun doch eine andere ideologische Formation entstanden, die sich durchweg von ihrem Ursprung eben dieser Großen Erzählung entfernte und sie in ihre eigene Ideologie auflöste, in das *Christentum*.

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.

8. In der Nähe des Pascha. Der Ernährer Israels, 6,1-7,1

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

211 Aurelius Augustinus: De Civitate Dei Libri XXII. Recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann, CSEL Vol. XXXX, Wien 1899.

abendländische Logik der chronischen und topografischen Ordnung ist ein Erzählkorsett, das übrigens in vielen Romanen des 20. Jh. aufgeschnürt wurde.[212] Es geht in unserem Text um eine Ort/Zeit-Struktur, die nicht durch das Chronometer und die Landkarte, sondern durch die Feste strukturiert wird.

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

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

Das sechste Kapitel ist eine Komposition aus einer Einleitung und vier Teilen, die durch die zwei Stichworte chiastisch (über Kreuz) verknüpft sind und sich so gegenseitig erklären:

6,1-4 Einstimmung: Nahe war das Pascha, das Fest der Judäer.

6,5 -15 und 6,2;-59 Stichwort „Brot“.

6,16-24 und 6,60-71 Stichwort „ICH BIN ES“ bzw. „DU BIST ES“.

8.1. Einstimmung: Nahe war Pascha, das Fest der Judäer, 6,1-4

6,1 Danach ging Jesus weg,
ans andere Ufer des Meeres von Galiläa, von Tiberias.
6,2 Es folgte ihm eine große Menge von Leuten;
sie beobachtete die Zeichen, die er an den Kranken tat.
6,3 Jesus ging den Berg hinauf,
dort setzte er sich mit seinen Schülern.
6,4 Nahe war Pascha, das Fest der Judäer.

212 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.

Johannes muss Traditionen über Jesus gekannt haben, die auch die Synoptiker kannten. Die Tradition von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (4,43ff.) gehört ebenso dazu wie die Auseinandersetzung mit den Händlern im Heiligtum, 2,14ff. Der nun folgende Passus ist das dritte Traditionselement, das Johannes und die Synoptiker gemeinsam haben. 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 Jordangrabens 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.

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 Zeichen ist die Nähe des Paschafestes. 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.

8.2. Das Zeichen der Ernährung Israels. Ein Missverständnis, 6,5-15

6,5 Jesus erhob seine Augen,
und als er beobachtete, dass eine große Menge von Leuten auf ihn zukam,
sagte er zu Philippus:
„Woher sollten wir auf dem Markt Brot kaufen,
damit diese hier essen?“
6,6 Dies sagte er, um ihn zu prüfen,
denn er wusste selber, was er tun wollte.
6,7 Philippus antwortete ihm:
„Brot für zweihundert Denare reicht für sie nicht aus,
dass jeder auch nur ein wenig bekommen würde.“
6,8 Einer der Schüler, Andreas, der Bruder von Simon-Petrus, sagt zu ihm:
6,9 „Hier ist ein Junge mit fünf Gerstenbroten und zwei Fischen,[213]

213 FISCHEN: *Opsaria*, eigentlich „Beilagen, Zukost“. Das Hauptnahrungsmittel ist Brot, dazu kommen die Beilagen, Fisch, Fleisch. Hier wird es sich um Fisch gehandelt haben, vgl. Johannes 21,9, wo ebenfalls von Brot und *opsarion*, das auf einem Holzkohlefeuer gebraten

was ist das schon für so viele?“
6,10 Jesus sagte:
„Lass die Menschen sich hinsetzen.“[214]
Es war viel Gras am Ort;
sie setzten sich hin – fünftausend Männer an der Zahl!
6,11 Jesus nahm die Brote,
sprach das Dankgebet
und teilte aus unter denen, die anlagen
– in der gleichen Weise die zwei Fische –,
soviel sie wollten.
6,12 Als sie nun satt waren,[215]
sagte er zu seinen Schülern:
„Sammelt die übriggebliebenen Brocken, damit nichts verloren geht.“
6,13 Sie sammelten also
und füllten zwölf Körbe mit Brocken der fünf Gerstenbrote.
Die gegessen hatten, ließen noch einen Rest übrig.
6,14 Die Menschen sahen, dass er ein Zeichen getan hatte, sie sagten:
„Dies ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommt.“
6,15 Jesus erkannte nun,
dass sie kommen würden, ihn zu entführen,
um ihn dann zum König zu machen.
Da wich er aus, wieder zum Berg hin,
er allein.

„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.

---

wird, also Fisch, gesprochen wird. Deswegen kann man mit „Fisch“ umschreiben, um das spröde „zwei Stück Zukost“ zu vermeiden.

214 [Im Alten Orient lagen die Menschen zu Tisch; dafür benutzt Johannes zwei Verben: *anapiptein* (6,10 (2mal); 13,12.25; 21,20) und *anakeisthai* (6,11; 12,2; 13,23.28).]

215 KÜ: *Eneplēsthēsan*, *ßavaʿu*, „sie wurden voll“ bzw. „satt“. Der Bezug ist Deuteronomium 8,10.12. Im Land wird man satt, wenn man die Gebote, die Mose gibt, bewahrt. Hier ernährt der Messias das Volk im Lande.

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.

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 zweimal 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.

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 kau-

fen zu können. Man sollte den Text Jesaja 55,1f. 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.

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.[216] 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.).

Jesus spricht das traditionelle *Dank*gebet, *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 *dank*bar. 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.

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 Ja-

216 Deswegen sollte die letzte Zeile von 6,13 nicht übersetzt werden mit: „Für die, die gegessen haften, war es zu viel gewesen“, sondern: „Die, die gegessen hatten, ließen einen Rest.“

kobsbrunnen 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.

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.“ Also drei Dinge geschehen.

„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.

„Er allein“, *monos*, heißt es dann. 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. 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. 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.

8.3. ICH WERDE DASEIN, 6,16-25

6,16 Als es spät geworden war, liefen seine Schüler hinunter zum See,
6,17 sie stiegen ins Boot und wollten ans andere Ufer des Sees

nach Kapernaum fahren.[217]
Finsternis war schon geschehen,[218]
und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen.
6,18 Ein großer Wind wehte, und der See geriet in Aufregung.
6,19 Als sie fünfundzwanzig oder dreißig Stadien gefahren waren,
schauten sie,[219] wie Jesus seinen Gang auf dem Meer geht,[220]
und wie er sich in die Nähe des Bootes befindet;
sie hatten Angst.
6,20 Er sagte zu ihnen:

217 [HINUNTER … NACH KAPERNAUM: Ergänzend möchte ich hier eine Beobachtung einfügen, die Andreas Bedenbender eingehend in seinem Buch *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*, S. 413ff., beschrieben hat (die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf dieses Kapitel). Es geht um die Einzelheit, dass Jesus im Johannesevangelium nach Kapernaum immer **hinab**steigt, *katebē*. Nach Bedenbender wäre es 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 geht davon aus (433), dass in gewisser Weise
„auch das johanneische Kapernaum Rom [vertritt]. 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 [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)]."
Bedenbender schreibt (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)* [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]. 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* 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 anstößigste Konkretisierung des Gedankens, das Wort sei Fleisch geworden, die er als Schibbolet 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 nachträglich auch zusätzliches Licht auf das Hinabsteigen vom

„ICH WERDE DASEIN, habt keine Angst.“[221]
6,21 Sie wollten ihn ins Boot aufnehmen,
und sofort kam das Boot an Land, wo sie hinwollten.
6,22 Am nächsten Tag standen die Leute noch am anderen Ufer des Meeres;
sie sahen, dass kein anderes kleines Boot da war als nur eins,
und dass Jesus nicht mit seinen Schülern in das Boot eingestiegen war,
sondern dass die Schüler allein weggefahren waren.
6,23 Aber nun kamen andere kleine Boote aus Tiberias in die Nähe des Ortes,
wo sie das Brot gegessen hatten und der HERR
das Dankgebet gesprochen hatte.
6,24 Als die Leute nun sahen, dass Jesus nicht dort war,
auch seine Schüler nicht,
stiegen sie in die Boote und fuhren nach Kapernaum,
wo sie Jesus suchten.
6,25 Als sie ihn nun am anderen Ufer des Sees fanden, sagten sie zu ihm:
„Rabbi, wann bist du hierher gekommen?“

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.

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 [Anm. 42: Eine Parallele außerhalb der Evangelien wäre Apg 1,14 (nur Jesus fehlt hier; er ist ja bereits zum Himmel aufgefahren)]. 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.“]

218 FINSTERNIS WAR SCHON GESCHEHEN: Einige Handschriften haben hier *katelaben de autous hē skotia*, „es überwältigte sie die Finsternis“. Diesen Handschriften zufolge beschreibt 6,17-18 den Zustand vor der Schöpfung. Es ist möglich, die gleiche Vorstellung in der Linie der Überlieferung wiederzuerkennen, der oben der Vorzug gegeben wurde. Deswegen schreiben wir nicht: „es war bereits finster geworden“, sondern „Finsternis war schon geschehen“, gemäß *we-choschekh ʿal-pne thehom*, „Finsternis über der Ursee“, Genesis 1,2. Auch das aufgewühlte Meer und der Sturm verweisen auf Genesis 1,2. Die ungewöhnliche Übersetzung nötigt die Hörenden, den Bezug zu Genesis 1 und zu Johannes 1,5 herzustellen.

219 SCHAUTEN SIE: *Theōrousin*. Es geht um eine Vision, nicht um ein visuelles Ereignis.

220 SEINEN GANG AUF DEM MEER GEHT: Vgl. oben, Erläuterung zu 1,36; 5,8.

221 KÜ: Vgl. die Anm. zu 4,26.

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 ʿal 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.“

Matthäus, Markus und Johannes erzählen in der für sie jeweils typischen Weise. Aber alle drei haben das unbändige Meer, d.h. die völlig chaotischen politischen Zustände nach der Zerstörung Jerusalems im Blick. 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 so bald wenig ändern.

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!

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 gemacht.[222] Tiberias kommt nur bei Johannes vor. Nur er nennt den großen See in der Jordansenke östlich von Galiläa „Meer von Tiberias“. Für Johannes ist 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“ [hebräisch *kefar-nichum*], 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.

8.4. In der Synagoge von Kapernaum. Die Lehre vom Brot des Lebens, 6,26-59

8.4.1. Das Werk, das Gott verlangt, 6,26-29

6,26 Jesus antwortete ihnen, er sagte:
„Amen, amen sage ich euch:
ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt,
sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und gesättigt wurdet.
6,27 Wirkt nicht für die vergängliche Nahrung,
sondern für die Nahrung,

222 Es war der Ort einer wichtigen Konferenz der mit Rom verbundenen Könige Syrien-Palästinas um das Jahr 40. Der Gastgeber war König Agrippa I (Menachem Stern, The Reign of Herod and the Herodian Dynasty, in: Shmuel Safrai/Menachem Stern (Hgg.), The Jewish People in the First Century (CRINT I/1), Assen 1974, 216-307, hier 297ff.). Ab 55 kam die Stadt unter die Verwaltung des Königs Agrippa II, der bis in die frühen neunziger Jahre des 1. Jh. über Galiläa und die angrenzenden Gebiete herrschte. Tiberias war die Stadt der Dynastie des Herodes und zugleich eine griechische Polis mit traditionell eingestellter judäischer Bevölkerung. In der Zeit, in der das Johannesevangelium Gestalt annahm, war die Stadt Javne zwischen Askalon und Jaffa der Hauptort des rabbinischen Judentums. Nach dem Bar-Kochba-Krieg 131-135 und einer Zeit blutiger Unterdrückung durch die Römer verlagerte sich das Zentrum ab 140 nach Galiläa (Günter Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 1979, 60). Die Stadt Tiberias wurde in der zweiten Hälfte des 3. Jh. zu einem Hauptzentrum des rabbinischen Judentums und spielte bis zur islamischen Eroberung im 7. Jh. eine wichtige Rolle.

die bleibt bis zum Leben der kommenden Weltzeit,
und die euch *bar enosch*, der MENSCH, geben wird.
Dies hat der VATER besiegelt, GOTT."
6,28 Sie sagten nun zu ihm:
„Was sollen wir tun, damit wir die Werke GOTTES wirken?"
6,29 Jesus antwortete und sagte ihnen:
„Dies ist das Werk GOTTES,
dass ihr dem vertraut, den er gesandt hat."

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

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

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

Jesus wird gleich deutlich; er stellt mit großem Nachdruck das Missverständnis in Bezug auf den Messias fest: Sie haben kein „Zeichen" gesehen. Sie haben ein mirakulöses Spektakelstück gesehen, aber eben kein Zeichen, eben nicht das, was über sich selbst hinaus weist. Das ist das Wesen des *sēmeion*, des Zeichens: Es weist in eine völlig andere und neue Richtung. Alles, was Jesus tut, ist *sēmeion*, es verweist auf das, was kommt, auf „größere Werke" (14,12).

Sie sehen nur das Brot und fühlen nur die Sättigung. Brot wird verdaut, Sättigung vergeht schnell, „vergängliches Essen". Jeder König wird unter den gleichen herrschenden Zuständen nichts anderes als ein Herodes Antipas sein können, und wenn er auch sein Amt mit den erhabensten Vorsätzen beginnen würde. Arbeiten, „Werke tun" (*erga-zesthai*) sollte man dagegen für das Bleibende, nicht für das Vergehende. Damit ist das tägliche Brot nicht diffamiert; die Menschen müssen für das tägliche Brot arbeiten, *ergazesthai*. Trotz dieser Arbeit bleiben die meisten Menschen im

Elend stecken. Das Bleibende ist das, was die Menschen lebend aus dem Elend in die kommende Weltzeit führt (*zōē aiōnios*). Was das ist, hat Jesus zunächst Nikodemus (3,14ff.), der Frau aus Samaria (4,14) und schließlich den Judäern in Jerusalem (5,24ff.) erklärt. Das „Leben der kommenden Weltzeit" ist unlöslich verknüpft mit der Gestalt und dem Werk dessen, den unsere Übersetzungen „Menschensohn" nennen (*der Mensch*, *bar enosch*).

Die Leute sind nicht dumme und verbiesterte Gegner. Sie wollen wirklich wissen, was sie tun sollen, um die Sache Gottes voranzubringen, die „Werke Gottes" 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 74,12; 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 objectivus*), 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.

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.

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.

8.4.2. Kein Hunger mehr, kein Durst mehr. Der entscheidende Tag, 6,30-40

6,30 Also sagten sie ihm:
„Was für ein Zeichen tust du denn,
damit wir es sehen und dir vertrauen?
Welches Werk tust du?
6,31 Unsere Väter aßen das Manna in der Wüste, wie geschrieben ist:
Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen."[223]

223 BROT VOM HIMMEL GAB ER IHNEN ZU ESSEN: Psalm 78,24; vgl. Exodus 16.

6,32 Jesus sagte zu ihnen:
„Amen, amen, sage ich euch:
Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben,
sondern mein VATER gibt euch das Brot vom Himmel, das wirkliche.[224]
6,33 Denn Brot GOTTES ist das, was absteigt vom Himmel
und der Welt Leben gibt.“
6,34 Sie sprachen zu ihm:
„HERR, für alle Zeit gib uns dieses Brot.“
6,35 Jesus sagte ihnen:
„ICH BIN ES: das Brot des Lebens.[225]
Wer zu mir kommt, wird nicht hungern,
wer auf mich vertraut, wird nicht dürsten,
niemals!
6,36 Aber ich sagte euch, dass ihr mich zwar gesehen habt,
aber mir nicht vertraut.
6,37 Alles, was mir der VATER gibt, wird zu mir kommen,
und den, der zu mir kommt, werde ich nicht hinauswerfen.
6,38 Denn ich bin nicht vom Himmel abgestiegen, um meinen Willen zu tun,
sondern den Willen dessen, der mich geschickt hat.
6,39 Und dies ist der Wille dessen, der mich geschickt hat:
damit ich all das, was mir der VATER gab, nicht zugrunde gehen lasse,
sondern aufstehen lasse am Tag der endgültigen Entscheidung.[226]

---

224 DAS WIRKLICHE: *Alēthinos*. Hier geht es um Brot, das der Welt eine Ordnung des wirklichen Lebens gibt.
KÜ: *Alēthinos*: Gemeint ist das Brot, auf das man wirklich vertrauen kann, weil es eine Lebensperspektive ermöglicht.

225 [Hier greife ich auf die KÜ von 2005 zurück: „ICH BIN ES: das Brot des Lebens“, da sich TV in seiner Auslegung auf diese Version bezieht. Im Jahr 2015 übersetzt er anders:]
ICH WERDE DASEIN: DAS BROT DES LEBENS: Zunächst liegt es nahe, zu übersetzen: „Ich bin das Brot des Lebens.“ Der ganze Kontext ist hier der Wüstenzug der Kinder Israels und ihre Auseinandersetzung mit Mose. Johannes betont, dass es auch damals nicht Mose war, sondern der gleiche Gott, der heute den Messias sendet. So wie der Gott damals von sich sagte: „ICH WERDE DASEIN“ (*ʾehje*, Exodus 3,14), so sagt er das heute auch.

226 AM TAG DER ENDGÜLTIGEN ENTSCHEIDUNG: *Tē eschatē hēmera*. Man übersetzt immer mit: „am letzten oder jüngsten Tag“. Das impliziert, dass nach diesem letzten Tag die Tage aufhören und dann die Ewigkeit beginnt. Ursprung dieses Ausdrucks ist aber das hebräische *ʾacharith ha-jamim*, „Späte der Tage“ (Buber); „l’après des jours“ (Chouraqui). In einer fernen Zukunft geschieht Entscheidendes. Das verbindet sich bei Johannes mit dem Ausdruck *jom JHWH*, „der Tag des NAMENS“, 20mal bei den Propheten und genauso oft in verwandten Ausdrücken wie „Tag des flammenden Zorns“ (Jesaja 13,13). An jenem Tag ereignet sich das entscheidende Eingreifen des Gottes Israels, meistens in der Form einer Gerichtsverhandlung (gegen die Völker, gegen Babel, gegen das abtrünnige Israel). An jenem Tag geht es um Leben oder Tod. Zukunft und Entscheidung verbinden sich in *eschatē hēmera*, „Tag

6,40 Denn dies ist der Wille meines VATERS,
damit jeder, der den SOHN beachtet und ihm vertraut,
Leben für die kommende Weltzeit erhält.
Ich werde ihn aufstehen lassen am Tag der letzten Entscheidung!“

Die, die am anderen Ufer des Sees kein *Zeichen* gesehen haben wollen, verlangen jetzt ein Zeichen. Mit dieser Forderung werden die Schüler in allen Evangelien konfrontiert (Markus 8,11 par.). Offenbar verlangt das sich formierende rabbinische Judentum von den Messianisten den Nachweis, dass ihre Politik tatsächlich für Israel Gutes bewirkt hat. Mit dieser Forderung gehen die Evangelisten in unterschiedlicher Weise um. Bei Johannes wird diese Forderung geradezu eine Obsession. Immer wieder muss Jesus sich legitimieren.

Für die lokalen Gegner der Messianisten, die wohl Anhänger des rabbinischen Judentums waren, war Jesus bestenfalls ein Wirrkopf, schlimmstenfalls ein Betrüger, aber immer Inbegriff einer verhängnisvollen Politik. Hier ist die Frage schlicht: „Was bewirkst du? Was bringt diese ganze messianische Aufgeregtheit?“ 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?[227] Was folgt, ist eine heftige Auseinandersetzung unter den Lehrern Israels um die Deutung zentraler Schriftstellen wie Psalm 78,24 und Exodus 16.

Diese Judäer sind getreue Schüler Moses, das weiß Jesus. Aber auch er verweist auf einen Unterschied; er dreht den Spieß um. Zunächst stellt er fest, dass dieses Brot des Himmels, das Manna, nicht von Mose, sondern vom VATER, dem Gott Israels stammt. Die Antwort Jesu enthält ohne Zweifel einen Gegensatz. Nur muss man diesen Gegensatz vollständig ausschreiben: „Nicht Mose hat gegeben (Perfekt), ... mein VATER gibt (Präsens).“

Vielfach wird angemerkt, das Zitat sei nicht wörtlich. Es ist nötig, dass wir die Stelle Exodus 16,4 in ihrem Kontext hören; alle weiteren Stellen, auch unser Ausgangstext

---

der definitiven Entscheidung“, der Tag, an dem endgültig entschieden wird, wer aufsteht zum Leben der kommenden Weltzeit und wer nicht. Auf der neuen Erde unter dem neuen Himmel wird es weiterhin Tage geben. Es geht also nicht um einen „letzten“ Tag. Deswegen „Tag der endgültigen (s.o.) Entscheidung“.

227 Die Schwierigkeit bei Johannes ist immer die Heterogenität der Gegner: mal das entstehende rabbinische Judentum, mal die Zeloten, mal enttäuschte Anhänger, oft mit dem gleichen Wort *Ioudaioi*, *Judäer*, bezeichnet.

Deuteronomium 8,3, beziehen sich auf diese Stelle. Das Volk ist in die Wüste Sin gekommen, dann heißt es, 16,2-4:

> Sie murrten, die ganze Gemeinschaft (der Söhne) Israel(s),
> gegen Mose und gegen Aaron in der Wüste.
> Sie sagten zu ihnen:
> Wären wir doch durch die Hand des NAMENS gestorben im Land Ägypten,
> als wir am Fleischtopf saßen, Brot zur Sättigung zu essen hatten;
> statt dessen habt ihr uns in diese Wüste geführt,
> um die ganze Versammlung Israels zu töten.
> Der NAME sagte zu Mose:
> „Da, ich werde euch Brot vom Himmel regnen lassen ...“

Wenn seine Zuhörer den Messias nicht annehmen, verschmähen sie das, was sie am Leben hält, das „Brot vom Himmel“. Und zwar das wirkliche Brot, das, was heute wirklich *funktioniert.* Wir übersetzen das Adjektiv *alēthinos* hier mit „wirklich“, weil es einem Brot entgegensetzt wird, das das Problem nicht wirklich löst, nicht *wirkt*.

Das Manna steht für die „fünf Brote“ aus 6,9. Es geht um Mose, um die Tora – daher „fünf“; „Mose“ kann heute nicht länger die Antwort sein. So wie die fünf Brote die Menge nur vorübergehend sättigen kann, wie das Manna das Volk damals vorübergehend gesättigt hat, so ernährt die Tora Israel heute 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.

Wirklich ist nach Johannes nur „das Brot, das vom Himmel herabsteigt und der Welt (den Menschen in ihrem Lebensraum) Leben gibt“, will heißen: der Welt eine Ordnung ermöglicht, durch die Menschen wirklich leben können. Die Menschen wissen, wovon Jesus redet: Es geht um eine neue, Leben ermöglichende Ordnung; *dieses* Brot wollen die Menschen, denn sie leiden unter der herrschenden Weltordnung. Es geht um Politik, und die Menschen wissen es. Es geht buchstäblich um das definitive Brot, um die neue, definitive (*pantote*, für immer) Weltordnung des Messias Israels, um die definitive Lösung definitiver Probleme. Das wollen die Leute.

Jesus schenkt ihnen reinen Wein ein, sagt klar und unzweideutig: „ICH BIN ES: das Brot des Lebens.“ Johannes führt jenen berühmten Konditionalsatz ein, den wir Dutzende Male in seinem Text hören, meistens nach gut aramäischer Art mit einem Partizip konstruiert: „Wenn jemand zu mir kommt (*ho erchomenos*), wird er nicht hungern, wenn jemand mir vertraut (*ho pisteuōn*), wird er nicht dürsten, niemals!“

Freilich ist sehen und vertrauen zweierlei. Ein Mensch muss in der Lage sein, in dem, was er sieht, zu erkennen, was sich eigentlich abspielt. Das geschah während der Ernährung der Fünftausend nicht. Der, der das erkennt oder zumindest erkennen will, wird durch das, was der Messias darstellt, nicht „abgestoßen" – oder besser „ausgeschlossen", „hinausgeworfen".

Er wird deutlicher, er, der MENSCH, *bar enosch*, bleibe nicht, wie bei Daniel, *vor dem Thron Gottes stehen*, sondern *steige vom Himmel herab*. Nicht sein eigener Wille geschieht, sondern der Wille dessen, der ihn geschickt hat, und das heißt: ihn ausgewiesen hat aus dem Bereich der himmlischen Macht in die Ohnmacht eines Menschen, der kein Gehör findet. „Fleisch werden" fasst der Prolog diesen schmerzlichen Gang, die Halakha Jesu, zusammen.

Wozu dieser ganze Zauber? Dass die Menschen aus dem Gefängnis des Fleisches befreit und zu geistigen Menschen gemacht werden? Das predigt das Christentum seit bald zwei Jahrtausenden. Nein, der Zweck ist, dass die Menschen nicht zugrunde gehen, nicht ein Leben führen müssen, das fast nichts als Elend bedeutet; vielmehr dass sie „das Leben der kommenden Weltzeit" führen können.

Jetzt wird die Symbolhandlung des Sammelns der Brocken, „damit nichts verlorengeht", deutlich – in beiden Fällen das Verb *apollesthai*. Ein weiterer Konditionalsatz: „Jeder, der den SOHN (den *Sohn des Menschen*, *bar enosch*) beachtet (*theōrōn*), ihn sieht, wie er wirklich ist, und ihm vertraut, wird das Leben der kommenden Weltzeit erreichen, und Jesus wird ihn aufstehen lassen am Tag der Entscheidung" – an jenem Tag, wo „das Gericht sich setzt und endlich die Bücher geöffnet werden" (Daniel 7,10), dem Tag des Sohnes des Menschen am Tag, an dem *endlich* Recht geschieht. An diesem Tag können die, die sich durch die Vision dieses Sohnes leiten lassen, aufrecht stehen – alle, auch „die Toten in ihren Gräbern" (5,28). Der Sinn des definitiven Gerichts ist, dass die Menschen aufgerichtet und nicht, dass sie zugrunde gerichtet werden. Das – und nur das – ist der Wille Gottes.

Der Ausdruck *eschatē hēmera* bedeutet wörtlich „letzter Tag" oder, in gehobener Sprache, „jüngster Tag". 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 Gerichtes. 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-ʾacharith ha-jamim*, „in der Späte der Tage", übersetzt Martin Buber, die Griechen übersetzen *epʿ 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 Suk-

kotwoche, Nehemia 8,18. 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).

Dass Tote wieder leben können, ist eine traditionelle Vorstellung; 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 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.

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 messianischen *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.

8.4.3. Murren. Brot des Lebens, Fleischessen, 6,41-51

6,41 Die Judäer murrten wegen seiner Aussage:
„ICH BIN ES: das Brot, das vom Himmel absteigt“.[228]

228 [MURRTEN: Obwohl TV im Jahr 2015 an Stelle von „murren“ das Wort „protestieren“ nimmt, folge ich hier der KÜ, da er sich in seiner Auslegung darauf bezieht.] PROTESTIERTEN: *Gongyzein*, hebräisch *lun*. Das Verb ist ein Grundwort in den Konflikterzählungen des Buches Numeri. Dort ist das Verb mit „protestieren“ zu übersetzen. Das Volk kämpft für sein Überleben und protestiert gegen eine Führung, die ihm die Existenzmittel

6,42 Sie sagten:
„Ist das nicht Jesus, der Sohn Josephs?
Wir wissen, wer sein Vater und wer seine Mutter ist.
Wie kann er dann sagen: ‚Ich bin vom Himmel abgestiegen'?"
6,43 Jesus antwortete, er sagte zu ihnen:
„Murrt nicht untereinander!
6,44 Niemand kann zu mir kommen,
wenn der VATER, der mich geschickt hat, ihn nicht zieht,
und ich werde ihn aufstehen lassen am Tag der letzten Entscheidung.
6,45 Es steht geschrieben bei den Propheten:
und sie werden Geschulte GOTTES sein;
jeder der im Auftrag des VATERS zuhört und sich schulen lässt,[229]
kommt zu mir.
6,46 Nicht, dass jemand den VATER gesehen hat,
es sei denn der, der von GOTT her ist,
der hat den VATER gesehen.
6,47 Amen, amen, sage ich euch:
Der vertraut, erhält das Leben der kommenden Weltzeit.
6,48 ICH BIN ES: das Brot des Lebens.
6,49 Eure Väter aßen in der Wüste das Manna und sind gestorben;
6,50 dies ist das Brot, das absteigt von Himmel,
damit der, der von ihm isst, nicht mehr stirbt.
6,51 ICH BIN ES: das lebende Brot, das absteigt vom Himmel.
Wer von diesem Brot isst, lebt für die kommende Weltzeit.
Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch,
für das Leben unter der Weltordnung."[230]

Das himmlische Brot in der Wüste Sin war die Antwort des NAMENS auf das „Murren" der Kinder Israels gegen Mose und Aaron. Auf dieses „Murren" (*lun*, *gongyzein*,

(Brot, Wasser) vorenthält (vgl. Ton Veerkamp, *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Berlin 2013, 143.)
KÜ: Das Verb *gongyzein* (*lun*) bezieht sich auf das „Murren" in der Wüste (Exodus 16,7; 17,3; Numeri 14,27.29; 16,11; 17,6), also auf Widerspenstigkeit und Ablehnung. In 7,12 ist *gongysmos*, *thelunoth*, eher „Gemunkel".

229 GESCHULTE GOTTES: *Didaktoi theou*, hebräisch *limude JHWH*, Jesaja 54,13 (vgl. auch 50,4). 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.

230 DAS LEBEN UNTER DER WELTORDNUNG: Es geht um das Leben in der Weltordnung, also nicht „Leben der Welt". Denn *hē tou kosmou zōē* ist der absolute Gegensatz zu *zōē aiōnios*. Der messianische Äon hebt das Leben unter der Weltordnung auf. Das Fleisch des Messias ist gerade sein Leben unter der Weltordnung.

diagongyzein) zielt Johannes; er verwendet das Wort hier zum ersten Mal. Mit diesem Wort verbindet er diesen Passus mit den Auseinandersetzungen in Jerusalem (Kapitel 7-8).

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.

„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.

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: *ʾEli-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-hoschuaʿ*, „der NAME befreit“. Das bedeutet für einen Text, der sich von der Schrift Israels her verstanden wissen will, „abgestiegen vom Himmel“.

„Murrt 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*).“

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.

Das steht „bei den Propheten“, sagt Johannes: „Niemand wird seinen Genossen schulen“, Jeremia 31,33, und „Alle deine Söhne werden Geschulte des NAMENS sein“, Jesaja 54,13. „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*),[231] kommt zu mir.“

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.

Die Schrift – und das ist das einzige, was „vom Vater zu hören“ ist – 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!)[232], geht es nicht. Johannes war ein Lehrer, ein Rabbi, wenn auch ein sehr eigentümlicher.

231 Im Griechischen gibt es zwei Wörter für den Akt der Unterrichts: lehren (*didaskein*) und lernen (*manthanein*). Das Hebräische behilft sich mit einer Wurzel, *lamad*.

232 [In der umfangreichen „Kirchlichen Dogmatik“ (erschienen in den Jahren 1932 bis 1967) unternahm Karl Barth, der große evangelisch-reformierte Kirchenlehrer des 20. Jahrhunderts einen Versuch, die Lehre der Kirche von einer an der Bibel geschulten Theologie her zu begründen.]

Nachdem das geklärt ist, 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 geweigert hatten, in das Land Freiheit zu gehen, Deuteronomium 2,14. Sie haben zwar gegessen, aber auf die Worte Gottes durch Mose nicht gehört, deswegen sind sie gestorben. Der Messias ist das Brot, das vom Himmel herabsteigende; wie damals das Manna das Leben Israels sicherte, so sichert jetzt das Brot Messias das Leben Israels. Dieses *Brot Messias* ist das lebende, das vom Himmel herabsteigende Brot, welches das Leben bis in die kommende Weltzeit sichert.

Jetzt wird Jesus konkret. Der *Messias* ist das *Brot* und als lebensnotwendiges Brot führt er die irdisch-politische Existenz des Messias Jesus ben Joseph, dessen Eltern die Leute ja kennen. Er führt diese politische, gefährdete und verwundbare Existenz. *Fleisch* nennt Johannes das Leben der Menschen unter der Weltordnung. Kurzformel für die Existenz des Messias ist: „Fleisch für das *Leben der Welt*.“ Welt lebt nicht; Menschen leben, Menschen in der Welt, das heißt, Menschen, lebend unter den Bedingungen einer real herrschenden Weltordnung. Menschsein ist immer in-der-Welt-sein, unter-der-Weltordnung-sein. Die Existenz des Messias ist *Fleisch*, ist in-der-Welt-sein, unter-der-Weltordnung-sein, und zwar *für-die-Welt-sein*, damit ihre Ordnung eine Ordnung des Lebens sein kann. Messianische Existenz ist politische Existenz, sonst ist sie gar nichts.[233]

8.4.4. Der Streit unter den Judäern, 6,52-59

6,52 Die Judäer stritten untereinander, sie sagten:
„Wie kann der uns sein Fleisch zu essen geben?“
6,53 Jesus sagte also zu ihnen:
„Amen, amen, sage ich euch:
wenn ihr das Fleisch des *bar enosch*, des MENSCHEN, nicht esst,
und sein Blut nicht trinkt,
werdet ihr nicht selbst leben.[234]
6,54 Wer mein Fleisch kaut[235] und mein Blut trinkt,

233 [In meinem Gottesdienst vom 18. März 2007 „Fleisch für das Leben der Welt“ bin ich auf die Beziehung von Johannes 6,51 zu den Bibelstellen Numeri 11, Psalm 104,20-22 und Galater 5,14-15 eingegangen. Wer nach „Fleisch“ giert (Numeri 11), lebt unter dem Einfluss der pharaonisch oder römisch geprägten Weltordnung, die am Ende den Messias tötet. Der Messias dagegen gibt sein Leben freiwillig hin und überwindet auf diese Weise das System von „Fressen und Gefressenwerden“.]

234 KÜ: *En heautois*. Vgl. die Anm. zu 5,26. Selbst leben ist nicht ein Leben, das durch die Weltordnung bestimmt ist, sondern durch den Messias (*di‘ eme*, 6,57).

235 KAUT: *Trōgein*, „an-, abfressen, kauen, nagen“; das Verb kommt in der LXX nirgends vor. Warum nimmt Johannes ein völlig ungewöhnliches, grobes Wort? Er will die Provokation

erhält das Leben der kommenden Weltzeit,
und ich werde ihn aufstehen lassen am Tag der letzten Entscheidung.
6,55 Denn mein Fleisch ist wirklich Nahrung,
mein Blut wirklich Trank.
6,56 Wer mein Fleisch kaut und mein Blut trinkt,
bleibt mir fest verbunden, und ich mit ihm.
6,57 So wie der VATER, der Lebende, mich gesandt hat,
und so wie ich lebe durch den VATER,
wird der, der mich kaut, leben durch mich.
6,58 Dieser ist das Brot, das vom Himmel absteigt.
Nicht wie eure Väter aßen – sie starben.
Wer dieses Brot kaut, wird leben bis in die kommende Weltzeit.“
6,59 Das sagte er, lehrend in der Synagoge zu Kapernaum.

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

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

Dass hier „kauen“ statt „essen“ steht, ist also keineswegs eine „stilistische Variierung“, wie Wengst sagt.[236] Johannes steht hier nicht der Sinn nach Stilübungen. Hier macht unser Text eine folgenschwere Wende. Jetzt will er die Provokation. Wer so redet, will keine Verständigung. Er will Trennung, Schisma. Das ist die Sprache der Sekte.

Wir sind durch unsere Abendmahlsgottesdienste so abgestumpft, dass wir die Provokation erst gar nicht mehr spüren. Jesus redet nicht von der Oblate oder von einem Becher Traubensaft, mit oder ohne Alkohol. Die Provokation ist wirklich beabsichtigt. Fleisch darf man in Israel essen, aber: „Fleisch, das in seiner Seele sein Blut hat, dürft ihr auf keinen Fall essen“, Genesis 9,4. Dieses sogenannte noachitische

ins Unerträgliche steigern, damit die Ablehnung vollkommen ist. Deswegen muss die Übersetzung diese Provokation hörbar machen. Da es im Griechischen kein passendes Substantiv zu *trōgein* gibt, muss Johannes in 6,55 *brōsis* nehmen, das „normal“ ist und „Nahrung“ bedeutet.

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

Verbot wird immer wieder eingeschärft: das Blut darf man nicht essen, man muss es wegfließen lassen, bevor man das Fleisch isst; es muss *koscher* sein. Menschenfleisch kauen und zugleich sein Blut trinken ist für jedes Kind Israels eine widerliche Übertretung des fundamentalen Gebots, das auf der unbedingten Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben basiert, Genesis 9,5f. Deswegen erklärt die Tora Blut zu einem unbedingten Tabu.

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

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

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

8.5. Der Zerfall der messianischen Gemeinde, 6,60-71

8.5.1. Eine böse Rede, 6,60-66

6,60 Viele unter seinen Schülern, die zuhörten, sagten:
„Böse[237] ist dieses Wort, wie kann einer da zuhören?“

237 BÖSE: *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 Abraam*: „Das Wort (Saras) sollte in Abrahams Augen Böses bewir-

6,61 Jesus wusste selbst, dass seine Schüler darüber murrten,
er sagte zu ihnen:
„Ist das für euch ein Stolperstein?[238]
6,62 Was denn, wenn ihr beobachtet,
wie *bar enosch*, der MENSCH, aufsteigt
dorthin, wo er vordem war?
6,63 Die Inspiration ist es, die lebend macht,
das Fleisch kann nichts dazu beitragen.[239]
Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind inspiriert,
Leben sind sie!
6,64 Aber es gibt bei euch welche, die nicht vertrauen.“
Denn Jesus wusste von Anfang an,
wer die sind, die nicht vertrauen,
und wer der ist, der ihn ausliefern wird.
6,65 Er sagte:
„Deswegen habe ich gesagt:
niemand kann zu mir kommen,
wenn es ihm vom VATER her nicht gegeben ist.“
6,66 Deswegen gingen viele seiner Schüler weg, rückwärts,
ihr Gang war nicht länger mit ihm.

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[240], sehr, in Abrahams Augen“, Genesis 21,11. Das griechische Wort *sklēros* wird oft gebraucht für das hebräische *chasaq*, wenn von einem „verstockten Herzen“ (w*ajechaseq 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!

---

ken.“ 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.

238 STOLPERSTEIN: *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“.

239 BEITRAGEN: *Ōpheleō*, „helfen, nützlich sein“. Vgl. den Vorgang in Ezechiel 37.

240 Die LXX liest: *sklēron de ephanē* für *wa-jeraʿ ha-davar*. In Abrahams Augen war das Ansinnen Saras, die Sklavin und Abrahams Sohn Ismael buchstäblich in die Wüste zu schicken, wo sie verrecken sollen, unmöglich, eben „das Böse, und zwar sehr“.

Natürlich empfinden auch sie den Ausdruck *Fleisch essen, Blut trinken* als eine böse Provokation, aber das ist 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 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*. 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.

Jesus erinnert sie an Ezechiel 37,5f.:

> So sagt mein Herr, der NAME, zu den dürren 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!“

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“.

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.

Der Sinn erhellt sich also aus Ezechiel 37,5f. 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 lnspiration verwest das Fleisch, aber ohne das Fleisch ist die Inspiration eine Luftnummer.

„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. Und er wiederholt, dass kein Mensch sich mit dem Messias identifizieren kann, wenn es ihm der Gott Israels – und das ist das Wort Gottes – nicht gibt.

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.

„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. 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.

8.5.2. Worte der kommenden Weltzeit, 6,67-7,1

6,67 Jesus sagte also zu den Zwölf:
„Wollt ihr nicht auch gehen?“
6,68 Simon Petrus antwortete ihm:
„HERR,
zu wem sollen wir weggehen?
Bei dir sind Worte des Lebens der kommenden Weltzeit.
6,69 Wir haben vertraut, wir haben erkannt:
DU BIST ES: der Messias,[241] der Heilige GOTTES.“
6,70 Jesus antwortete ihnen:
„Habe ich euch, die Zwölf, nicht erwählt?
Doch ist unter euch einer, der ein Feind ist.“[242]
6,71 Er sagte das über Judas, Sohn von Simon Iskariot.
Der war es, der vorhatte, ihn auszuliefern – einer der Zwölf!
7,1 Nach diesen Dingen ging Jesus seinen Gang in Galiläa,
denn er wollte den Gang nicht in Judäa gehen,
da die Judäer ihn zu töten suchten.

„Wollt auch ihr gehen?“ Die Frage richtet sich an die Zwölf. Das ist bei Johannes keine Selbstverständlichkeit. 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

241 DER MESSIAS: Diese Worte finden sich in mehreren Handschriften; darunter P^{66}. In etlichen anderen Handschriften – darunter P^{45}, א und B – werden sie weggelassen.

242 FEIND: Vgl. Anm. zu 8,44.

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[243] stammt. Das deutet auf einen politischen Riss unter den Messianisten hin. Aber Johannes kann hier die Zwölf nicht auch davonlaufen lassen, denn die Zwölf sind das neue, messianische Israel und um dieses Israel geht es Johannes.

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." Diese bekenntnishafte Antwort ist in alten Varianten überliefert worden.[244] Der Heilige ist die Gestalt aus Daniel 7,25. 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). Freilich mit einer finsteren 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!"

Scholion 6: Zur klerikal-sakramentalen Deutung der Brotrede, vor allem 6,52-59

Wir beginnen mit Johannes Calvin:

> „Was also Christus uns bringt, kann nur der empfinden, dem nach der Überwindung der Welt die letzte Auferstehung vor Augen steht. Aus diesen Worten wird ganz deutlich, dass es falsch wäre, die ganze Stelle auf das Abendmahl zu beziehen. Denn wenn ohne Unterschied alle, die zum heiligen Tisch

243 [Diese Erklärung des Namens „Judas Iskariot" geht davon aus, dass „Iskariot" auf *ʾisch qerijoth* zurückgeht, „Mann aus Kerijot", einer Stadt im ostjordanischen Moab, die in Josua 15,25, Amos 2,2 und Jeremia 48,24.41 erwähnt wird.]

244 Bei der Fertigstellung des Textes meinten offenbar viele, anders formulieren zu müssen. Sie haben dabei das Petrusbekenntnis bei Markus im Ohr: „Du bist der Messias" (8,29; nicht zufällig auch dort viele Varianten, darunter: „der Messias, der SOHN des lebenden Gottes"). Bekenntnisformeln haben ein eigenes Leben, und der Hersteller eines Manuskriptes war geneigt, die Formulierung der jeweiligen Gemeindeliturgie zu übernehmen. Hier geht es offenbar nicht um dogmatische Auseinandersetzungen.

> des Herrn kommen, mit Sicherheit seines Fleisches und Blutes teilhaftig würden, müssten sie auch ebenso zum Leben gelangen. Wir wissen aber, dass viele es sich zum Tode genießen. Und es wäre töricht und zur Unzeit geschehen, jetzt schon vom Abendmahl zu sprechen, das er noch gar nicht eingesetzt hatte. Deshalb spricht er hier sicher von der dauernden ‚Speise des Glaubens'. Zugleich aber gebe ich zu, dass alles Gesagte für die Gläubigen tatsächlich auf das Abendmahl vorausdeutet und zutrifft: Christus wollte das heilige Mahl gleichsam als Besiegelung dieser Lehre. Deshalb wird bei Johannes das Abendmahl nicht erwähnt. So befolgt auch Augustinus die richtige Reihenfolge, indem er bei Ausdeutung dieses Kapitels das Abendmahl nicht berührt, bis er an das Ende gekommen ist. Dann aber lehrt er, das Geheimnis stelle sich in diesem Zeichen dar, sooft die Gemeinden das heilige Mahl feiern, sei es hier täglich oder nur an den Tagen des Herrn."

Wenn wir also die sakramentale Deutung von Johannes 6 ablehnen, finden wir aus berufenem Munde Unterstützung. Rudolf Bultmann deutet Johannes 6,51-59 sakramental und löst das Problem, indem er das Fragment als späteren Einschub nimmt. Die „kirchliche Redaktion" deute die Brotrede von der kirchlichen Praxis der Gemeinden her. Diese Redaktion verfährt also nicht anders als Kommentatoren wie Barrett, Becker, Bultmann, Schulz, Weiß, Wengst, Wilckens *e tutti quanti*. Ausnahmen sind Klaus Berger und Boendermaker/Monshouwer. Berger schreibt: „Das Joh-Ev steht abseits der faktischen Gemeindepraxis, wie sie in Gemeinden des paulinischen und lukanischen Bereichs geübt wurde; dort feierte man regelmäßig Abendmahl".[245] Boendermaker/Monshouwer sind deutlicher:

> „Es ist nicht einfach, hinter die Bedingungen zurück zu gehen, die in der westlichen Kirche seit Jahrhunderten vorherrschen. Das Mahl bei Johannes und sogar die durch ihn überlieferte Predigt ist viel zu harmlos für eine Kirche, die die Feier der Eucharistie zum Eckstein für Kirche und Amt machte und ebenso für eine Kirche, die die Teilnahme am Mahl an vielerlei Bedingungen knüpfte. Sowohl die römisch-katholische wie auch die reformierte Tradition haben Mühe anzuerkennen, dass ihre eigenen Gewohnheiten wohl nicht aus einer evangelischen Quelle stammen könnten."[246]

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 religi-

245 Klaus Berger, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 210.

246 Joop P. Boendermaker/Dirk Monshouwer, Johannes: De evangelist von de feesten, Zoetermeer 1993, 115-116.

öser Hokuspokus 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 nicht mehr als religiöse Folklore, wie das Abendmahl eine Art religiöse Magie war – und ist.[247] Die Rede vom „Brot des Lebens“ ist die Rede von einer unbedingten messianischen Disziplin und nicht von einer rituellen Handlung.

9. Sukkot, das Laubhüttenfest. Der große Streit, 7,2-10,21

Sukkot, das Laubhüttenfest, bildet den Rahmen der großen Konfrontation mit den Judäern in Jerusalem. Dieses lange Kapitel lässt sich leicht einteilen:

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

Wasser und Licht bestimmen das Fest, für die Judäer der Höhepunkt des Jahres, und sie bestimmen auch das Kapitel. Am Schluss des Kapitels entfaltet Jesus sein eigentliches politisches Programm: die Einheit Israels.

Das Textproblem 8,1-11 wurde schon sehr früh gesehen. Es gibt, trotz Franz Hinkelammert,[248] keine seriösen Einwendungen gegen die Auffassung, dass dieses Stück erst spät – wohl erst im frühen 4. Jh. – von einem Theologen bei der Abschrift des Textes eingefügt wurde. Wo er das Fragment her hat, kann niemand sagen. Die Diktion verrät eine Nähe zu den synoptischen Evangelien. Immerhin ist das Stück seit fünfzehn Jahrhunderten im Rahmen des Johannesevangeliums überliefert. Wir wer-

247 Vgl. Ton Veerkamp, Der mystifizierte Messias – das mystifizierte Abendmahl. Abendmahltexte der messianischen Schriften, in: Texte und Kontexte 25 (1985), 16-42.

248 Franz J. Hinkelammert, Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums bis zu den Hundejahren der Globalisierung, Luzern 2001, 30ff.

den uns zu fragen haben, welche theologischen – und das heißt bei uns immer auch politischen – Gründe für die Einfügung bestanden.

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. 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, *ßimchath 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 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.

9.1. Aufstieg nach Jerusalem, 7,1-10

7,2 Nahe war das Fest der Judäer, Sukkot, Laubhüttenfest.
7,3 Also sagten seine Brüder:
„Ziehe weg von hier,[249] gehe fort nach Judäa,
damit auch deine Schüler die Werke, die du tust, beobachten können.
7,4 Denn niemand tut etwas im Verborgenen,
er sucht in der Öffentlichkeit zu wirken.[250]
Wenn du das tun willst, offenbare dich der Weltordnung.“
7,5 Denn nicht einmal seine Brüder vertrauten ihm.
7,6 Jesus sagt also zu ihnen:
„Für mich ist der Augenblick noch nicht gekommen,
für euch ist der Augenblick jedes Mal günstig.[251]

249 KÜ: *Metabēthi* von *metabainein*. Das Verb kommt in der LXX nur im Buch Weisheit Salomos und in 2 Makkbäer vor. In der Märtyrerlegende 2 Makkabäer 6 bedeutet das Verb „übergehen auf die Seite der Feinde“.

250 IN DER ÖFFENTLICHKEIT: *En parrhēsia*. „S'il cherche la publicité“, übersetzt André Chouraqui. Adverbial als Dativ ohne Präposition meint *parrhēsia „*offen“.

251 AUGENBLICK: *Kairos*, hebräisch *ʿeth*, ist der festgesetzte Augenblick, vgl. Prediger 3. *Parestin* kommt vom gleichen Verb wie *parousia*. In Matthäus 24, 1 Korinther 15, 1/2 Thessalonicher, Jakobus, 2 Petrus und 1 Johannes 2,28 ist es Terminus technicus für den Anbruch der messianischen Zeit. Für die Brüder ist die Frist „begründet“ (*hetoimos, hetoimazein,* „vorbereiten“), daher „günstig“. Vielleicht ist das ein Hinweis darauf, dass die Gemeinde der „Brüder“ in Jerusalem den messianischen Umbruch für die allernächste Zukunft im bevorste-

7,7 Die Weltordnung kann euch nicht mit Hass bekämpfen,
mich aber bekämpft sie mit Hass,
weil ich als Zeuge gegen sie aussage, dass ihre Werke böse sind.
7,8 Ihr mögt zum Fest hinaufgehen;
ich gehe aber nicht zu diesem Fest hinauf,
weil der Augenblick für mich nicht erfüllt ist.“
7,9 Nachdem er das gesagt hatte, blieb er selbst in Galiläa.
7,10 Als nun die Brüder zum Fest hinaufgegangen waren,
ging auch er hinauf,
nicht offen, sondern im Verborgenen.

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.

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“ – 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. Gegen diese Art von auf Verwandtschaft beruhenden Leitungsansprüchen polemisieren alle Evangelien, Markus 3,31-35 par.:

> Seine Mutter und seine Brüder kamen.
> Sie standen draußen, sandten zu ihm und ließen ihn rufen.
> Um ihn herum saß die Menge.
> Und sie sagten zu ihm:
> „Da, deine Mutter, deine Brüder und Schwestern sind draußen
> und suchen dich.“
> Er antwortete ihnen, er sagte:
> „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“
> Er blickte auf die, die um ihn herum saßen, er sagte:
> „Sieh, meine Mutter und meine Brüder.
> Wer den Willen Gottes tut,
> der ist mir Mutter und Bruder und Schwester.“

Diese Polemik ist gegen die messianischen Gemeinden gerichtet, in denen die Verwandtschaft Jesu eine wichtige Rolle spielte, auch gegen die messianische Gemein-

henden Krieg erwartet. Der Messias muss aber erst „weggehen“.

de des Johannes, wo offenbar die Mutter Jesu eine zentrale Stellung hatte (19,26f.).[252]

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.

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.

Es gab gerade in der Diaspora Menschen mit militanten Anschauungen. Ihr Krieg gegen Rom (115-117) endete ebenfalls in einer Katastrophe. Jeder Messianismus lebt ständig in der Versuchung, die Zeit abkürzen zu wollen.[253] 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

252 Dieser Konflikt wiederholte sich im frühen Islam. Der Führer der *umma*, der Gemeinschaft der Gläubigen, sollte nach der Ansicht vieler Muslime ein Mann aus der direkten Verwandtschaft Muhammads sein. Andere wollten den Nachfolger Muhammads durch die Gemeinde gewählt sehen. Es kam zu einer folgenreichen Spaltung. Ali ibn Abu Talib, ein Vetter Muhammads und Ehemann der Tochter Muhammads Fatima, rief sich zum Kalif aus. Die Familie der Umayyaden, die zwar aus der Stadt Muhammads stammte, aber nicht zu dessen Familie gehörte, stellte in Damaskus ihrerseits den Kalif. Die Muslime im Irak und auf dem Hochland Iran hielten sich an die Partei Alis (*schiʾat Ali*); sie sind die Schiʾiten. Die übrigen erkannten die Autorität der Umayyaden an; aus ihnen entstand die *sunnitische* Richtung des Islam. Der Konflikt wurde mit dem Schwert entschieden. Alis Sohn Hussain wurde in der Stadt Kerbala durch Yazid, Feldherr des Heeres der Umayyaden, getötet. Hussain ist der Protomärtyrer der Schiʾiten, den sie am 10. Tag (Aschura) des Monats Moharram u.a. mit Geißelprozessionen ehren. Bis heute leiten sich die großen Imame der Schiʾiten direkt von der Familie Muhammads her.

253 Von dieser Versuchung handelt Martin Bubers chassidischer „Roman“ *Gog und Magog*.

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. Weiteres bei der Besprechung von 20,17-18.

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.“

Der Grund ist der Hass der Weltordnung. 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“.

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 Kra-

wall, sinnlose Randale. 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*).

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.

9.2. Vom Messias, 7,11-52

7,11 Die Judäer suchten ihn also auf dem Fest, sie sagten:
„Wo ist er?“
7,12 Es gab viel Gemunkel[254] unter den Leuten;
die einen sagten, er sei gut,
die anderen aber:
„Nein, er verwirrt die Leute.“
7,13 Niemand freilich redete offen über ihn,
wegen der Furcht vor den Judäern.

7,14 Als das Fest schon halb vorbei war,
ging Jesus hinauf zum Heiligtum und lehrte.
7,15 Die Judäer staunten also, sie sagten:
„Wieso kennt er sich mit geschriebenen Worten aus,
ohne geschult zu sein?“[255]
7,16 Jesus antwortete ihnen, er sagte:
„Meine Lehre ist eben nicht meine,
sondern dessen, der mich geschickt hat.
7,17 Wenn jemand seinen Willen tun will,
wird er an der Lehre erkennen, ob sie von GOTT ist,
oder ob ich von mir selbst aus rede.
7,18 Wer von sich selbst aus redet, sucht seine eigene Ehre;
wer die Ehre dessen sucht, der ihn schickt,

254 GEMUNKEL: *Gongysmos*, hebräisch *theluna*. Das zugehörige Verb *gongyzein* (*lun*) haben wir in Johannes 6 mit „protestieren“ [bzw. hier mit „murren“] übersetzt, weil es mit dem „Protest [Murren]“ in der Wüste (Exodus 16,7; 17,3; Numeri 14,27.29; 16,11; 17,6) zusammenhängt. Hier geht es eher um Gerüchte, daher „munkeln“.

255 GESCHULT: *Memathēkōs*; im rabbinischen Judentum setzt die Tätigkeit als Lehrer (Rabbi) eine lange Zeit als Schüler bei einem von den großen Rabbinen voraus.
KÜ: Der Gegensatz zur Schulung durch die Rabbinen ist die Schulung durch den VATER, 6,45.

der ist vertrauenswürdig,
an ihm ist keine Unwahrhaftigkeit.[256]

7,19 Hat Mose euch nicht die Tora gegeben?
Aber niemand von euch tut die Tora.
Wieso versucht ihr mich umzubringen?“
7,20 Die Leute antworteten:
„Du bist besessen![257]
Wer versucht dich umzubringen?“
7,21 Jesus antwortete und sagte ihnen:
„Ein einziges Werk habe ich getan, und alle staunt ihr!
7,22 Also:
Mose hat euch die Beschneidung gegeben
– nicht dass sie von Mose ist, vielmehr von den Vätern –,
und am Schabbat beschneidet ihr einen Menschen.
7,23 Obwohl ein Mensch die Beschneidung am Schabbat annimmt,
damit die Tora Moses ja nicht aufgelöst werden soll,
giftet ihr mich an,[258]
weil ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe, am Schabbat.
7,24 *Richtet nicht nach dem Ansehen,*
richtet vielmehr nach bewährtem Recht.“[259]
7,25 Nun sagten einige aus Jerusalem:
„Ist das nicht der, den man umzubringen versucht?

256 UNWAHRHAFTIGKEIT: *Adikia*. Das Wort hat den Stamm *dik-.* Er steht für die hebräische Wurzel *zadaq*, die wir nach Buber mit „wahr-“ übersetzen. *Adikia* ist Unwahrhaftigkeit, also das, was sich nicht bewährt. Die Folge ist Unrecht, wie die Verse 7,19 und 7,24 zeigen.

257 DU BIST BESESSEN: *Daimonion echeis*. Der Ausdruck gibt an, dass ein Mensch von einer Macht außer ihm gesteuert wird, die er nicht beherrschen kann. Die LXX verwendet *daimonion, daimōn* für fünf verschiedene hebräische Wörter, etwa *gad* (Glücksgötze) oder *ßaʿir* (Bocksgötze, also unser gehörntes Teufelchen), niemals übrigens für *ßatan* (vgl. 8,44). „Besessen sein“ ist die angemessene Übersetzung; der emotionale Wert ist ähnlich wie: „Du bist bescheuert.“

258 GIFTET IHR MICH AN: *Emoi cholate*, von *cholē*, „Galle“. *Cholan* bedeutet „vergällen“. Das Wort kommt bei Johannes nur einmal vor. „Erzürnen“ wäre zu schwach. Johannes wertet die Kritik bezüglich der Schabbatpraxis Jesu schlicht als „geifern, angiften“. Der Text bezieht sich auf die Heilung, die in Kap. 5 erzählt wird; das gibt aber niemandem das Recht, den uns so überlieferten Text anzuzweifeln und die Verse 7,15-24 nach 5,47 einzufügen, wie Becker, Bultmann, Wilckens usw. Zu übersetzen ist, was und wie es überliefert wurde; niemals aber wurde eine solche Umsetzung überliefert.

259 Zitat nach Deuteronomium 16,18-19, wo die Reihenfolge der Zeilen umgekehrt ist. „Bewährtes Recht“, hebräisch *mischpat zedeq*. Dass *summum ius* auch *summa iniuria* (*adikia*) sein kann, wusste auch der Tanakh: Recht muss sich angesichts der gesellschaftlichen Kriterien der Tora „bewähren“. Deswegen wird sowohl bei den Synoptikern wie auch bei Johannes der Schabbat neu gewichtet.

7,26 Da: er redet offen, und sie sagen ihm nichts.
Hat die Führung wirklich erkannt,
dass dieser der Messias ist?
7,27 Aber von dem wissen wir, woher er ist.
wenn dagegen der Messias kommt,
hat niemand davon Kenntnis, von wo er ist.“
7,28 Jesus nun rief es aus, als er im Heiligtum lehrte, er sagte:
„Ihr habt Wissen über mich und Wissen über meine Herkunft.
Doch bin ich nicht aus mir selber gekommen,
sondern vertrauenswürdig ist der, der mich geschickt hat;
über ihn habt ihr kein Wissen.
7,29 Ich weiß von ihm, denn bei ihm bin ich,
dieser hat mich gesandt.“
7,30 Und sie versuchten, ihn festzunehmen.
Niemand aber wurde handgreiflich gegen ihn,
denn seine Stunde war noch nicht gekommen.
7,31 Unter den Leuten vertrauten ihm viele, sie sagten:
„Falls der Messias käme, würde auch er keine größeren Zeichen tun,
als dieser getan hat.“
7,32 Die Peruschim hörten, was die Leute über ihn munkelten,
und die führenden Priester und die Peruschim sandten Beamte aus,[260]
um ihn festzunehmen.
7,33 Jesus sagte nun:
„Noch eine kurze Zeit bin ich mit euch,[261]
und dann gehe ich hin zu dem, der mich geschickt hat.
7,34 Ihr werdet mich suchen, ihr werdet mich nicht finden,
und wo ich sein werde, dorthin könnt ihr nicht kommen.“
7,35 Die Judäer sagten nun zueinander:
„Wo soll er denn hinziehen, dass wir ihn nicht finden können?
Will er etwa in die Diaspora[262] unter die Griechen ziehen,
um die Griechen zu belehren?
7,36 Was soll denn dieses Gerede, als er sagte:

260 BEAMTE: *Hypēretai*, Plural von *hyp-ēretēs*, ursprünglich „Ruderer“, von dorther allgemein „Diener“ und sehr oft „Diener im öffentlichen Dienst“. „Knecht“ (Luther) ist ungenau, Chouraqui hat „gardes“. Beamte trifft es besser; hier geht es wohl um Leute mit Polizeibefugnissen, vgl. 18,3.

261 EINE KURZE ZEIT: *Chronon mikron*. Einige Handschriften lassen diese Worte weg, sie werden in den Abschiedsreden eine große Rolle spielen.

262 DIASPORA: Wir lassen das Wort unübersetzt, weil es zu einem allgemein eingebürgerten Begriff für die judäische Bevölkerung außerhalb Israels geworden ist. Ursprünglich beschreibt es den Vorgang der Vertreibung (*tefuzena*, *diesparē,* Ezechiel 34,5-6).

‚Ihr werdet mich suchen, ihr werdet mich nicht finden‘ und:
‚Wo ich sein werde, dorthin könnt ihr nicht kommen‘?“

7,37 Am letzten, größten Tag des Festes[263] stand Jesus da
und er rief laut, er sagte:
„Hat jemand Durst, er komme zu mir,
und es trinke,
7,38 wer mir vertraut.[264]
Wie die Schrift sagt:
Aus seinem Leib werden fließen
Ströme lebenden Wassers.“[265]
7,39 Dies sagte er von der Inspiration,
die jene annehmen würden, die ihm vertrauten.
Es gab aber noch keine Inspiration,
da Jesus noch nicht zu seiner Ehre gekommen war.

7,40 Von den Leuten, die diese Reden hörten, sagten manche:
„Dieser ist wirklich der Prophet!“
7,41 Andere sagten:

263 AM LETZTEN TAG DES FESTES: Der letzte Tag des Festes ist der entscheidende und der große Tag des Festes, weil Jesus der Ursprung des lebenden Wassers ist. (Sukkot als Fest des Wassers; in Kap 8. ist Jesus selber das Licht der Weltordnung, was Sukkot als Fest des Lichtes entspricht, Joop P. Boendermaker/Dirk Monshouwer, Johannes: De evangelist von de feesten, Zoetermeer 1993, 120ff.).

264 In der frühen Neuzeit, als unsere Verseinteilung gemacht wurde, hat man Schwierigkeiten mit der Satzkonstruktion gehabt. Die Verszahl 38 steht unmittelbar vor „der mir vertraut“. Die Erstfassungen von P^{66} und von des Codex Sinaiticus (N) haben das „zu mir“ (*pros me*) am Ende von v.37 nicht (später wurde in in diesen Handschriften jeweils nachgetragen), desgleichen fehlt es im Kodex D und in etlichen lateinischen Handschriften. P^{75} und der Codex Vaticanus (B) bieten an Stelle des *pros me* ein bedeutungsgleiches *pros eme*.

265 AUS SEINEM LEIB ... WASSERS: *Potamoi ek tēs koilias autou rheusousin hydatos zōntos*. Das Schriftzitat ist eine Kombination zweier verschiedener Bilder der Schrift und bezieht sich auf zwei verschiedene Stellen des Evangeliums. Das „lebende Wasser“ kennen wir aus dem Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen (4,10ff.), das Wort *koilia* aus dem Gespräch mit Nikodemus: „Ein Mensch kann doch nicht in den Schoß seiner Mutter eingehen und geboren werden?“ (3,4) Die unmittelbar aufgerufene Schriftstelle findet sich in Sacharja 14,8-9: „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 38mal für *beten*, „Bauch“, 24mal für *meʿim*, „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.

„Dieser ist der Messias!“
Noch andere sagten:
„Nein! kommt der Messias etwa aus Galiläa?
7,42 Sagt die Schrift nicht:
Aus dem Samen Davids,
aus Bethlehem, aus Davids Dorf, kommt der Messias?“
7,43 Unter den Leuten entstand eine Spaltung seinetwegen.
7,44 Einige von ihnen wollten ihn festnehmen,
aber niemand wurde handgreiflich gegen ihn.

7,45 Die Beamten kamen nun zu den führenden Priestern und den Peruschim;
diese sagten zu ihnen:
„Warum habt ihr ihn nicht hierhergebracht?“
7,46 Die Beamten sagten:
„Noch nie hat ein Mensch so geredet!“
7,47 Die Peruschim antworteten ihnen:
„Seid auch ihr verwirrt worden?
7,48 Hat einer von der Führung ihm vertraut,
oder etwa von den Peruschim?
7,49 Aber diese Leute, die die Tora nicht kennen –
verflucht sollen sie sein!“
7,50 Nikodemus sagt zu ihnen
– eben der, der früher zu ihm gegangen war, einer von ihnen –:
7,51 „Richtet etwa unsere Tora den Menschen,
ohne ihn erst anzuhören, damit man erkennen kann, was er getan hat?“
7,52 Sie antworteten und sagten zu ihm:
„Bist auch du etwa aus Galiläa?
Forsche und siehe:
Aus Galiläa steht kein Prophet auf!“

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 *Ioudaioi*, *Judäer*, Juden, hier strikt zweideutig: „Juden“ haben Angst vor „Juden“.

Das Fest ist schon halb vorbei, die Hälfte der großen Zeit von Aufzügen mit Palmzweigen und Fackeln. Hier wird ein Fest gefeiert, das noch gar kein Fest ist. Die

Zeitandeutung in 7,14 ist keine neutrale Bestimmung, sondern benennt eine Leerstelle. Der Gang zum Fest war ein verborgener, subversiver gewesen. Jetzt hebt, so scheint es, Jesus diese Verborgenheit auf. In Wahrheit bewegt er sich unter Judäern, die Angst vor Judäern haben, die judäische Menge schützt ihn vor dem Zugriff der Beamten der Judäer; die Menge ist die Voraussetzung für subversive Existenz.

In diesem Teil (7,2-12,50) geht es um die Frage, 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).

Jesus tritt 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“ (*mathēkōs*). 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 deih Grund nicht vertrauenswürdig.

Die Antwort ist, dass die Lehre nicht von ihm selbst stammt, sondern von dem, der ihn gesandt hat. Genau das ist das Problem und genau das 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. 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[266], 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.

Zum vierten Mal hören wir das Verb „suchen“. Vertrauenswürdigkeit ergibt sich, wie Jesus sagt, nicht aus einem Platz in der traditionellen Überlieferungskette, sondern

266 Diese beiden großen Rabbinen stifteten Schulen, die innerhalb der politischen Partei der Peruschim als Fraktionen auftraten. Das mag ein Grund dafür sein, dass die Peruschim als eine heterogene Gruppe wahrgenommen wurden. Nikodemus ist in den Evangelien ein „befreundetes“ Mitglied der Peruschim.

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.

Jesus schaltet unvermittelt[267] 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* 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.

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.

Aber der Vorwurf Jesu ist nicht von der Hand zu weisen: 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 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.

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,[268] warum soll es nicht erlaubt sein, „am Schabbat einen ganzen Menschen gesund zu machen"? 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, weil ich am Schabbat Israel geheilt habe?"

267 Bultmann hatte aus diesem Grund den Text „umgeräumt"; 5,1-47 + 7,15-24 + 8,13-20 / 7,1-13 + 7,14 + 7,25-29 + 8,48-50 + 8,54-55 + 7,30 usw. Ob der Text dadurch „logischer" wird, mag jede(r) für sich entscheiden. Wir halten uns an die traditionelle Textüberlieferung.

268 Vgl. Mischna Schabbat 18,3; 19,1.

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.“

Wie in 7,12 hören wir hier, 7,25f., die innere Diskussion unter den Judäern in der Menge mit. Sie verhandeln ein Gerücht: „Sie“ suchen Jesus zu töten. „Sie“ lassen ihn aber ruhig in aller Öffentlichkeit (*parrhēsia*) sagen, was er denkt. Haben „sie“ vielleicht erkannt, dass hier der Messias auftritt?

Die Menschen in dieser Menge zeigen messianisches Wissen. Der Messias kommt, ohne dass man sagen könnte, woher. Er ist da und alles wird anders. Die Menschen kennen aber die Herkunft Jesu, Jesus ben Joseph aus Nazareth, Galiläa. Schon aus diesem Grund kann er nicht der Messias sein. Jesus wird laut: „Ihr kennt mich“, meine Herkunft, aber ihr wisst sehr gut, dass mit der Festschreibung meiner amtlichen Herkunft nichts gesagt ist, ihr wisst sehr gut, dass ich nicht „von mir selber hergekommen bin“. Was ich bin, ist, dass ich Gesandter bin, gleich ob ich aus Nazareth, Galiläa, komme oder sonstwoher, gleich ob mein Vater Joseph aus Nazareth, Galiläa, ist oder ein anderer. Was ihr nicht wisst, ist, wer mich gesandt hat. Ich, so sagt Jesus, kenne ihn, ich bin bei ihm, der hat mich gesandt.

„Sie“ – jene angsteinflößenden Juden – haben inzwischen erkannt, dass hier kein harmloser Narr auftritt, sie versuchen seiner habhaft zu werden. Vorerst gelingt das nicht, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist. Hier steht „Stunde“ gegen „günstiger Augenblick“, *hōra* gegen *kairos*. Seine Stunde wird kommen, in dieser Stunde werden alle törichten messianischen Erwartungen zunichte gemacht werden.

Die Diskussionen gehen weiter. Viele vertrauten, weil sie die Werke gesehen haben, die sie traditionell mit dem Messias in Verbindung bringen: Taube hören, Blinde sehen, Gelähmte können gehen, wie es der Prophet Jesaja im Lied „*jeßußum midbar*, Es jauchze die Wüste“ sagte, Jesaja 35,1 (vgl. oben bei der Besprechung von 4,14). Die Peruschim hörten diese Diskussionen und wussten: dies ist eine hochpolitische Angelegenheit. Sie verständigten die Behörden (*archiereis*, die führenden Priester) und veranlassten Jesu Verhaftung. Beide, führende Priester und Peruschim, sind das „offizielle“ Judäa, obwohl die Peruschim politische Gegner der führenden Priester waren. Beide Gruppen zusammen verfolgten das Ziel der Verhaftung Jesu. Beim Prozess, dem Todesurteil und der Hinrichtung fehlen die Peruschim; ihre Rolle war bei der Verhaftung (18,3) ausgespielt. Protagonisten waren dort nur die führenden Priester.

Jesus zeigt sich indessen wenig beeindruckt. 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.

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, abzubrechen. Es bleibt den Menschen *verborgen,* wer Jesus *eigentlich* ist, solange sie nicht vertrauen. Das Fest ist halb vorbei und nichts Neues ist geschehen.

Die Verborgenheit des Messias wird am letzten und großen Tag des Festes noch einmal 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. Wir müssen zunächst an das Gespräch mit der Frau aus Samaria zurückdenken, wo es ebenfalls um „Durst“ und „lebendes Wasser“ ging. Auch dort hörten 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.

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 geschaffen werden soll, ist wie „ein Weg durch die Wüste, wie Ströme durch die Steppe“ (Jesaja 43,19). Das Schlusskapitel der großen Trostrede im Buch Jesaja beginnt, 55,1: „Oh, ihr Dürstenden alle, kommt zum Wasser ...“ (vgl. oben bei der Besprechung von 6,7). Johannes Calvin hatte schon recht, als er in seinem Kommentar schrieb, hier sei nicht eine „bestimmte Schriftstelle“ gemeint, „sondern das Zeugnis aus der gesamten Lehre der Propheten“.[269]

269 Johannes Calvin, Auslegung des Johannesevangeliums (1553), übersetzt v. Martin Trebesius und Hand Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 201.

Die Menschen können aber nicht genau verstehen, was gemeint ist. 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.). Genaueres 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.

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,
> 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. 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. 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.

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!

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.

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.

Ein Theologe aus dem 3. Jh. hat an dieser Stelle eine Unstimmigkeit gesehen, zwischen 7, 52 und 8,12 klaffe eine Lücke. Platz für ein instruktives Intermezzo.

(Eine Probe aufs Exempel, 7,53-8,11)[270]

7,53 (Und jeder ging in sein Haus,
8,1 Jesus aber ging zum Ölberg.
8,2 Am morgen aber begab er sich wieder in das Heiligtum;
das ganze Volk kam zu ihm,
auf dem Lehrstuhl[271] lehrte er sie.
8,3 Die Schriftgelehrten[272] und die Peruschim brachten eine Frau,

270 Das berühmte Stück „Wer wirft den ersten Stein" wurde erst nach 350 u.Z. in einige Handschriften aufgenommen; die früheren haben es nicht, viele spätere sind dieser Praxis nicht gefolgt. Der Grund, warum es an dieser Stelle eingefügt wurde, ist wohl das Stichwort *martyrein*, „bezeugen", das ab 8,12 eine überragende Rolle spielen wird. Die Frau ist Israel.

271 AUF DEM LEHRSTUHL: *Kathisas*, wörtlich: „nachdem er sich hingesetzt hatte". Aber das Wort ruft die *kathedra Mōyseōs*, den „Lehrstuhl des Mose" (vgl. Matthäus 23,2) auf. Bei Johannes ist der Messias auch der Rabbi. Die letzten zwei Zeilen finden sich nicht in allen Textüberlieferungen; offenbar wollte jemand die Beziehung zu Matthäus 23 herstellen.

272 [Die *Complete Jewish Bible* übersetzt hier mit „Torah-teachers", „Tora-Lehrer". Es ist die einzige Stelle im Johannesevangelium, an der das Wort *grammateis*, Schriftgelehrte, vor-

die wegen Ehebruch festgenommen worden war.[273]
Sie stellten sie in die Mitte
8,4 und sagten zu ihm:
„Lehrer, diese Frau ist tatsächlich beim Ehebruch festgenommen worden;
8,5 in unserer Tora des Mose wurde geboten, solche zu töten.
Was sagst *du* dazu?“
8,6 Dies sagten sie, um ihn zu prüfen,
damit sie einen Grund hätten ihn zu beschuldigen.
Jesus bückte sich,
um mit seinem Finger etwas auf den Boden zu schreiben.
8,7 Als sie ihn beständig weiter fragten,
richtete Jesus sich aus der gebückten Haltung auf und sagte:
„Wer ohne Verirrung ist, werfe den ersten Stein.“
8,8 Er bückte sich wieder und schrieb auf den Boden.
8,9 Die Zuhörer gingen weg, der eine nach dem anderen,
angefangen mit den Ältesten;
zurückgeblieben war nur Jesus, und die Frau, die in der Mitte war.
8,10 Jesus richtete sich aus der gebückten Haltung auf und sagte zur Frau:
„Wo sind sie?
Hat niemand dich verurteilt?“
8,11 Sie aber sagte:
„Niemand, HERR!“
Jesus aber sagte:
„Auch ich verurteile dich nicht.
Gehe und irre nicht mehr.“)

Bevor wir diesen Passus besprechen, machen wir einige kurze Bemerkungen zur Textsituation. Ein Teil der alten Handschriften des Johannesevangeliums bringt an dieser Stelle unser Intermezzo, ein anderer nicht. Die früheste nahezu komplette

kommt.]

273 EHEBRUCH: *Moicheia*, hebräisch *niʾufim*, Ezechiel 23,43, vgl. Hosea 2,4. Bei den Propheten bezieht sich die hebräische Wurzel *naʾaf* im Piel in erster Linie auf Götzendienst, nicht auf Ehebruch, wie ihn zwei Einzelpersonen miteinander begehen (vgl. Johannes 8,41). Der „Betrogene“ wäre dann hier der Gott Israels. Dieses Verbrechen sieht als Strafe die Steinigung vor (Deuteronomium 13,11; 17,5); in der Reihe der Verbrechen, für die als Strafe die Steinigung vorgesehen ist, fehlt eben jener Ehebruch im buchstäblichen Sinn [vgl. allerdings Deuteronomium 22,21.24]. Um sich nach dem Gesetz die Strafe der Steinigung zuzuziehen, hätte die Frau entweder den NAMEN verflucht und/oder Götzen verehrt haben müssen, oder sie müsste Sexualverkehr mit einem Verwandten oder mit einem Tier gehabt haben, vgl. Mischna Sanhedrin 7,4. Der Sachverhalt erschließt sich aus dem Zusammenhang, in dem der Text jetzt steht. Verflucht sei nach Ansicht der Schriftgelehrten das Volk Judäas, das die Tora nicht anerkennt, dieses Volk sei „ehebrecherisch“.

Handschrift auf Papyrus und in Buchform, P^{66} aus der Zeit um 200, bringt es nicht, ebenso fehlt es in wichtigen alten Handschriften, die in Großbuchstaben geschrieben sind und aus der Zeit zwischen dem 4. und 9. Jh. stammen.

Byzantinische Mönche, die viele Handschriften – meistens in Kleinbuchstaben geschrieben – verfertigten, überlieferten unser Intermezzo auch, aber nicht einhellig. Eine bestimmte Familie solcher Handschriften hatte hier ein Problem. Die Mönche meinten, der Passus gehöre nicht hierher (nach Johannes 7,52), sei aber überlieferungswürdig und fügten ihn in das Lukasevangelium nach 21,38 ein, also nach der großen Rede über das Ende der herrschenden Weltzeit und vor der Passionserzählung.[274] Eine byzantinische Handschrift entschied sich für einen Anhang nach dem Lukasevangelium.

Wir sehen, dass es schon in der Antike bzw. dem byzantinischen Mittelalter Diskussionen über die Authentizität unseres Intermezzos gegeben hat. Die Überlieferung des Fragments ist außerdem nicht glatt verlaufen. Manchmal werden die Verse 7,53 und 8,1, gelegentlich auch 8,2, weggelassen.

Die Frage ist nicht, ob Johannes der Verfasser des Fragments war. Die Frage ist: Hilft das Intermezzo, den Kontext Johannes 7-8 genauer zu verstehen?

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?[275] Warum lässt der Erzähler Jesus auf einmal zum Ölberg gehen, um am nächsten Morgen wieder im Tempel aufzutauchen? Und warum an dieser Stelle?

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 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

274 Der Hersteller der Minuskelhandschrift 225 aus dem Jahr 1392 ist nicht überzeugt, dass die Episode nach 7,52 an der richtigen Stelle war; er brachte sie darum nach 7,36. Mit dieser Ansicht ist er ohne Gefolgschaft geblieben.

275 Klaus Wengst meint mit H. von Campenhausen, 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. Nur, wo sind die Dokumente, die diesen Sitz im Leben nachweisen? Fehlanzeige!

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.

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?

Wie Andreas Bedenbender detailliert nachgewiesen hat,[276] 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. Im Intermezzo geht es um eine Frau, 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.

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 vollstreckt 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.

Es gibt eine Negativfolie, auf die Bedenbender (a.a.O.) aufmerksam gemacht hat. 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 Sün-

276 Andreas Bedenbender, Der Sündlose unter euch werfe als erster auf sie einen Stein (Joh 8,7), in: Texte & Kontexte 58 (1993), 21-48.

de auf, meißelt sie nicht in Stein, sozusagen haltbar für die Ewigkeit, sondern schreibt sie in den Sand, vergänglich.

Wir denken hier nicht, dass das Zehnwort rückgängig gemacht worden ist. Es wird nicht gesagt, was Jesus geschrieben hat. Es gilt keine Tora mehr, weil Tora nicht mehr durchführbar ist: „Niemand tut die Tora!“ Der christliche Theologe bestätigt 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.

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.

9.3. Das Licht der Welt 8,12-30

„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.

Sukkot war ein Fest der Lichter. 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. 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.

Die kommenden Abschnitte sind schwierige und deprimierende Lektüre. 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. Gleichwohl hat Johannes in diesen Abschnitten sehr wesentliche Einsichten mitzuteilen. Wir müssen sehr sorgfältig zuhören.

Das achte Kapitel in der üblichen Zählung zerfällt in zwei Teile. Zunächst redet Jesus mit „ihnen“, d.h. mit denen, die im vorangehenden Kapitel seine Gesprächspartner waren, die Judäer, die Menge, 8,12-30. Dann redet er mit denen, die ihm vertraut hatten, sich ihm aber in die Quere stellten, 8,31-59.

9.3.1. Wo ist dein VATER, 8,12-20

8,12 Wiederum redet Jesus mit ihnen, er sagte:
„ICH BIN ES: das Licht der Weltordnung.[277]
Wer mir folgt, wird seinen Gang nicht in der Finsternis gehen,
sondern wird das Licht des Lebens erhalten.“
8,13 Die Peruschim sagten nun zu ihm:
„Du gibst Zeugnis über dich selbst,
dein Zeugnis ist nicht vertrauenswürdig.“
8,14 Jesus antwortete, er sagte:
„Auch wenn ich Zeugnis über mich selbst gebe,
ist mein Zeugnis vertrauenswürdig,
denn ich weiß, woher ich gekommen bin, wohin ich gehe.
Ihr aber wisst nicht, woher ich komme, wohin ich gehe.
8,15 Ihr richtet nach dem Fleisch,
ich aber richte nicht, niemanden!“
8,16 Wenn ich aber richte – ich –,
dann ist mein Gericht vertrauenswürdig, weil ich nicht allein bin,
sondern ich und auch der, der mich geschickt hat, der VATER.[278]
8,17 Und in eurer Tora ist geschrieben,
dass das Zeugnis zweier Menschen vertrauenswürdig ist.
8,18 Ich bin es, der Zeugnis über mich selbst gibt,
und Zeugnis über mich gibt der, der mich geschickt hat: der VATER.“[279]

277 LICHT: Das Licht wird ab jetzt bis zum Ende dieses großen Teils das Stichwort sein: Wir werden es bis 12,46 achtmal hören. Es hängt mit der Zeremonie zusammen, mit der das Laubhüttenfest eröffnet wurde (Mischna Sukka 5,2ff.). Es geht um das Licht für den Gang unter der herrschenden Weltordnung. Dieses Licht ist der Gott Israels und der, dem er alle Macht gegeben hat, der Messias.

278 WENN ICH ABER RICHTE – ICH: *Kai ean krinō de egō*, das Wort „ich“ steht in *pausa* [d.h. das Wort steht betont am Ende des Satzes mit einem anderen Akzent, einem Akut an Stelle eines Gravis], der Rhythmus ist aramäisch. Auch das Wort VATER steht in *pausa*. So ergibt sich ein Parallelismus membrorum. Das Gerichtsverfahren der Gegner ist „nach dem Fleisch“; der Gegensatz dazu wäre ein „vertrauenswürdiges Gerichtsverfahren“ (*krisis alēthinē*). *Sarx, „*Fleisch“, ist bei Johannes kein negatives Konzept, vgl. 1,14; 6,51-56. Die Beurteilung *kata tēn sarka*, „nach dem Fleisch“, heißt nur, ein Gericht nach menschlichem Ermessen, das sieht auch Bultmann z. St. Das Gericht freilich, das Israel erwartet, wird ein Gericht sein, in dem die Treue des Gottes Israels zu Israel (*alētheia, alēthinos*) ans Licht kommt, wiederum mit Daniel 7 als Hintergrund. Es sind also unterschiedliche Maßstäbe im Spiel, deswegen reden beide Seiten völlig aneinander vorbei.

279 Die Bedingung der Zahl zwei ist scheinbar erfüllt: Ich lege Zeugnis über mich ab, und der, der mich geschickt hat, tut dies auch. Die Zahl ist aber nicht erfüllt, denn das Zeugnis muss von zwei weiteren Menschen außer dem Angeklagten kommen. Der Gegensatz ist vielmehr: in „eurer Tora“ machen zwei Menschen das Zeugnis vertrauenswürdig, in meinem Fall aber der Gott Israels, der für mich, den auf nicht-schuldig plädierenden Angeklagten, aussagt.

8,19 Sie sagten also zu ihm: „Wo ist dein Vater?“
Jesus antwortete:
„Weder über mich habt ihr Wissen, noch über meinen VATER.
Hättet ihr Wissen über mich,
hättet ihr auch Wissen über meinen VATER.“
8,20 Diese Worte redete er in der bewachten Kammer,[280]
lehrend im Heiligtum.
Niemand ergriff ihn, denn noch war seine Stunde nicht gekommen.

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.

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.

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.

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, er-

280 IN DER BEWACHTEN KAMMER: *Gazophylakion*. Das Wort kommt nur hier und bei Markus (bzw. in der Parallelstelle bei Lukas) vor. In dieser Kammer wird das Edelmetallvermögen des Heiligtums (die „Währungsreserven“ Judäas!) verwahrt, und sie ist das politische Herz des Heiligtums. Genau hier trägt Jesus seine Lehre über das „Licht der Welt“ vor. Ohne eine direkte literarische Abhängigkeit des Johannes von Markus vorauszusetzen, kann es kaum Zufall sein, dass das Wort hier auftaucht. Bei Markus steht das Wort in einem Zusammenhang, der eine buchstäblich vernichtende Kritik am Heiligtum darstellt.

reicht haben wird. Die Grundvorstellung einer finalen, endgültig vertrauenswürdigen Gerechtigkeit ist allen messianischen Gruppen gemeinsam. Darin unterscheiden sie sich nicht vom rabbinischen Judentum.

Jesus nimmt eine Vorschrift der Gerichtsordnung vorweg, wonach ein Zeugnis von zwei unabhängigen Zeugen bestätigt sein muss. Er gibt zwar Zeugnis über sich selbst, aber er ist nicht allein. Die „in eurer Tora" vorgeschriebene Prozessordnung ist also erfüllt. Diese Argumentation ist mehr als fragwürdig. 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".

Das alles nun in der bewachten Schatzkammer, dem *gazophylakeion*. Er war der Ort im Heiligtum, der als Auffangbecken für die Früchte der Mehrarbeit der Bevölkerung diente. Hier sammelte sich das Mehrprodukt, das die regionale Zentralinstanz abschöpfte. Von ihm lebten das politische Personal, das Priestertum und seine vielen Helfer. In der messianischen Bewegung war der Ort schlecht angeschrieben, Lukas 21,1-4 und vor allem Markus 12,41ff. Dort erschien die bewachte Schatzkammer als der Gipfel der religiösen Perversion. Die Witwe gibt „ihr ganzes Leben", nachdem wir hörten, wie Schriftgelehrte und Peruschim „Häuser der Witwen wegfraßen". Matthäus mag seine Gründe gehabt haben, den Passus auszulassen; es kann kaum daran gezweifelt werden, dass die kleine Geschichte in der messianischen Bewegung verbreitet war. Dass nun Jesus seine Lehre gerade hier vortrug, wird von seinen Gegnern als direkter Angriff gegen das Heiligtum als Zentralinstanz einer Ausbeutungsordnung verstanden. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Bemerkung in 8,20, dass die Ortsandeutung *gazophylakeion* eine politische Pointe hatte. Wenn wir nun von dieser Stelle zurücklesen, verstehen wir, dass durch diese Worte ein wahrhaftes Urteil (*krisis alēthinē*) über das Gemeinwesen und seine zentralen Institutionen gesprochen wurde. Wir verstehen dann auch, warum seine Gegner mit dem Gedanken an die Inhaftierung und Tötung reagieren *müssen.* Sie konnten Jesus nur als Staatsfeind sehen.

9.3.2. „Ich tue das in SEINEN Augen Gerade, immer!“, 8,21-30

8,21 Er sprach dann weiter zu ihnen:
„Ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen,
aber ihr werdet an eurer Verirrung sterben.[281]
Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen.“
8,22 Die Judäer sagten also:
„Will er etwa sich selbst umbringen?
Denn er sagt:
‚Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen‘!“
8,23 Und er sagte ihnen:
„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.
8,24 Deswegen sagte ich euch,
dass ihr sterben werdet an euren Verirrungen.
Also: wenn ihr dem (Wort) ICH WERDE DASEIN nicht mehr vertraut:
dann werdet ihr sterben an euren Verirrungen.“
8,25 Sie sagten also zu ihm:
„Wer bist denn du?“
Jesus sagte zu ihnen:
„Von Anfang an das, was ich zu euch rede![282]
8,26 Vieles habe ich über euch zu reden und zu richten,
aber der mich geschickt hat, ist vertrauenswürdig,

281 VERIRRUNG: *Hamartia*. 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.

282 VON ANFANG AN DAS, WAS ICH ZU EUCH REDE: Der Satz ist nicht gerade das, was man ein klassisches Griechisch nennen würde; auf alle Fälle ist er ein Anakoluth. Chouraqui übersetzt: „Des l’entête, cela même que je vous ai dit.“ Er bezieht das auf *rosch*, *reschith*, wie in Johannes 1,1. Wahrscheinlich aber ist nicht *rosch* der Hintergrund, sondern die hebräische Wurzel *chalal*, daher *thechilla*, das „Beginnen“, vgl. *ba-thechila* (bzw. aramäisch *be-qadmeta'*; Wurzel *qedam*, Targum Onkelos) in Genesis 43,18.20, wo die LXX *tēn archēn* hat. „Was rede ich überhaupt noch zu euch“, wie man gelegentlich übersetzt, trifft nicht die Situation, er redet ja weiter.

und ich: Was ich bei ihm gehört habe,
das rede ich gegen die Weltordnung.“
8,27 Sie erkannten nicht, dass er zu ihnen über den VATER sprach.
8,28 Jesus sagte also:
„Wenn ihr den *bar enosch*, den MENSCHEN, erhoben habt,
dann werdet ihr erkennen: ICH WERDE DASEIN.
Und aus mir selbst tue ich nichts,
vielmehr wie mich der VATER gelehrt hat,
das rede ich.
8,29 Der mich geschickt hat, ist mit mir,
er lässt mich nicht allein,
weil ich das in SEINEN Augen Gerade tue, immer.“[283]
8,30 Als er dies redete, vertrauten ihm viele.

Jesus nimmt den Satz auf: „Ich weiß, wohin ich gehe; ihr wisst nicht, wohin ich gehe.“ Hier heißt es: „Ich gehe hin, ihr werdet mich suchen, aber mit (oder: an) euern Verirrungen werdet ihr sterben.“ Jesus wird genau erklären, was er mit diesem harten Wort meint.

Johannes wiederholt hier den Gesprächsfaden von 7,33ff. Es gibt aber Unterschiede:

7,34 Ihr werdet mich suchen
und werdet mich nicht finden.

Und wo ich sein werde,
könnt ihr nicht kommen.

7,36 Die Judäer sagten zueinander:
Wo soll er denn hinziehen,
dass wir ihn nicht finden können?
Will er etwa in die Diaspora
unter den Griechen ziehen …

8,21 Ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen,
an eurer Verirrung werdet ihr sterben.

8,22 Die Judäer sagten nun:

Will er etwa sich selbst umbringen?
Denn er sagt: Wo ich hingehe,
könnt ihr nicht kommen.

In Johannes 7,33ff. 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 Suizid-

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

neigung bei ihm. Hier ist die Atmosphäre vergiftet. „Finden“ wollen sie gar nicht mehr.

Jesus reagiert entsprechend: „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 beide 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.

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.

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.

„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.

Der Ausdruck „an euren 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*.

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 *ʾehje ascher ʾehje* (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.“

Sie haben die Botschaft verstanden, aber sie fragen ihn: „Wer bist denn *du*?“ 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*. Man könnte noch viel sagen und be-, verurteilen, aber hier geht es ums Prinzip, um die *archē*.

Wer das, was Jesus hier über den antagonistischen Widerspruch sagt, nicht versteht, wird gar nichts mehr verstehen. Genau das begreifen sie nicht. 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“. Tatsächlich war das Kreuz für seine Gegner gerade das schlagende Argument *gegen* seine Messianität, ein Messias verliere nicht, nie!

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. Was daran erlösend sein soll, müssen wir uns immer wieder fragen, aber das sagt uns Johannes.

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.“

9.4. Bevor Abraham geboren wurde: ICH WERDE DASEIN, 8,31-59

9.4.1. Die Treue und die Freiheit, 8,31-36

8,31 Jesus sagte nun zu den Judäern, die ihm vertraut hatten:[284]

284 VERTRAUT HATTEN: *Pepisteukotas*, „die vertraut hatten“. Die Perfekta geben bei Johannes sonst aber immer einen endgültig erreichten Zustand wieder. Hier aber geht es um jene Judäer, die Jesus früher folgten, aber jetzt versuchen ihn umzubringen, 8,37. Das Perfekt kann hier also nur als Plusquamperfekt aufgefasst werden. Es handelt sich vielleicht um ehemalige Mitglieder der Gruppe um Johannes. Wer sie sind, ist nicht ermittelbar. Da sie Jesus umzubringen suchen, gehören sie nach Johannes zu jener Synagoge, die die Gruppe um Johannes ausgeschlossen hat (vgl. Anm. zu 16,2). Von der Antwort auf die Frage, wer Jesus sei, hängt die Antwort auf die Frage ab, wer wirklich Kinder Abrahams sind (wer wirklich Israel ist). Mit Abtrünnigen geht man besonders scharf ins Gericht, deswegen fallen hier Worte

„Wenn ihr fest bei meinem Wort bleibt,
dann seid ihr wirklich meine Schüler
8,32 und werdet die Treue erkennen.
Die Treue wird euch zu Freien machen.“[285]
8,33 Sie antworteten ihm:
„Wir sind Samen Abrahams,
niemandem haben wir je gedient, niemals!
Wie kannst du sagen, dass wir zu Freien werden sollen?“
8,34 Jesus antwortet ihnen:
„Amen, amen, sage ich euch:
Jeder, der irrt,
wird Sklave der Verirrung.
8,35 Der Sklave bleibt nicht im Haus bis zur kommenden Weltzeit.
Der SOHN bleibt bis zur kommenden Weltzeit.
8,36 Wenn also der SOHN euch zu Freien macht,
werdet ihr wirklich Freie sein.

Der Adressatenkreis änderte sich. 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 Ioudaious*), dies jetzt aber nicht mehr tun. Das setzt ein Plusquamperfektum voraus. Eine Sekte kann von Abtrünnigen nur mit Hass reden.

Eine zusätzliche Schwierigkeit besteht darin, dass im weiteren Verlauf (8,48) von Judäern ohne weiteren Zusatz die Rede ist. Es geht aber auch dort um jene ganz bestimmten Judäer, die „den Gang nicht länger mit Jesus gingen“, 6,66. Das entschuldigt nicht jene grenzenlose Vehemenz, mit der Johannes über die „Renegaten“ – so hießen bei Kommunisten die Abtrünnigen – herzieht. Offenbar haben die enttäuschten Messianisten der Gruppe um Johannes vorgeworfen, sie gehöre gar nicht zu Israel, wahrscheinlich, sie seien Angehörige der Gojim. Er dreht den Spieß um. Für ihn waren *sie* „Kinder (Same) Abrahams“ und somit „Kinder des Volkes Israel“: Ihr, enttäuschte jehudische Messianisten, solltet euch fragen, ob *ihr* eigentlich noch „Kinder Abrahams“ seid. Um diese Frage geht es im folgenden.

---

des gegenseitigen Hasses.

285 DIE TREUE WIRD EUCH ZU FREIEN MACHEN: Einer der bekanntesten Sätze aus Johannes: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Über *alētheia* ist in Anm. zu 1,7 einiges gesagt; es bedeutet nicht „Wahrheit“, sondern „Treue“ (hebräisch *ʾemeth*). Nicht eine Abstammungsurkunde, sondern die Treue des Gottes Israels entscheidet darüber, wer die wirklichen Kinder Abrahams sind, also Kinder wie Isaak und nicht wie Ismael, vgl. Galater 4,22ff.; Matthäus 3,9 par. Dies war *communis opinio* in allen messianistischen Gruppen, die in Jesus den Messias sahen.

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 verbohrter Konservatismus, sondern beruht auf der *Treue* Gottes zu Israel. Das bedeutet das Wort *alētheia*. Diese *Treue* macht die Menschen frei.

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 judäischen Identität auf.

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*, *ʿeved*) und deswegen der Befreiung nicht bedürftig. Ihre Identität *ist* Freiheit. Wozu sollte sie die Treue noch befreien? Es heißt in dieser Mischnastelle:

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

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

Jesus sagt: „Die Treue (nicht die Tora!) macht frei, die Verirrung (*hamartia*) versklavt.“ Die Kinder Israels waren „Samen Abrahams“ und dennoch waren sie Sklaven in Ägypten. Wer in Rom zwar nicht das Heil, aber doch einen Modus vivendi erblickt,

irrt, er wird durch diese Verirrung zwangsläufig unfrei, er muss politische Rücksichten nehmen. „Sklave der Verirrung“ heißt im Endeffekt Sklave Roms.

Jesus erläutert das mit einem Midrasch über Genesis 21,9-12. Sara verlangte von Abraham, den Sohn der Sklavin (*paidiskē, 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.

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).[286] 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 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.

9.4.2. Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47

8,37 Ich weiß, dass ihr Samen Abrahams seid.
Aber ihr versucht mich umzubringen,
weil mein Wort bei euch keinen Ort hat.
8,38 Was ich beim VATER gesehen habe, das rede ich.
und ihr tut, was ihr gehört habt beim VATER.“[287]
8,39 Sie antworteten und sagten ihm:
„Unser Vater ist Abraham!“
Sagt Jesus zu ihnen:

286 Gerhard Jankowski, Friede über Israel. Paulus an die Galater. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte Nr. 47/48 (1990), 63ff.

287 GEHÖRT HABT: Die Lesart *heōrakate*, „ihr habt gesehen“, ist zwar gut bezeugt; in vielen Handschriften wird aber an dieser Stelle *ēkousate*, „ihr habt gehört“, verwendet. Im ersten Fall bezieht sich das „sehen“ auf den Vater Abraham, im zweiten Fall das „hören“ auf den NAMEN (VATER). *Poieite* ist als Imperativ aufzufassen.
[In der KÜ von 2005 war TV noch der ersteren Lesart gefolgt, vom „verwirrenden Gegensatz VATER/Vater“ geht er auch in seiner Auslegung 2006 aus.]

„Wenn ihr die Kinder Abrahams wäret,
tätet ihr die die Werke Abrahams.
8,40 Jetzt versucht ihr mich umzubringen,
einen Menschen, der zu euch über die Treue geredet hat,
über die ich bei GOTT gehört habe.
Das hat Abraham nicht getan.
8,41 Ihr tut die Werke eures Vaters.“
Sie sagten zu ihm:
„Aus Hurerei sind wir nicht gezeugt worden,
den EINEN haben wir als VATER, GOTT!“[288]
8,42 Jesus sagte zu ihnen:
„Wenn GOTT euer Vater wäre,
wärt ihr solidarisch mit mir,
denn ich ging von GOTT aus und bin gekommen;
denn ich bin nicht von mir selbst ausgegangen,
sondern jener hat mich gesandt.
8,43 Weswegen kennt ihr meine Sprache nicht?
Weil ihr nicht auf mein Wort hören könnt.[289]
8,44 Ihr seid vom Vater, dem Feind.[290]

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

289 SPRACHE … WORT. In der ersten Zeile von V. 43 steht *lalian*, in der zweiten *logon*. Die Judäer erkennen die Sprache Jesu (also die Art und Weise, in der er redet) nicht, weil sie auf den *logos*, hebräisch *davar*, die Worttat, das Tatwort, nicht hören können. „Hören“ ist immer auch „tun“. Sie können es nicht, weil sie anderweitig politisch festgelegt sind. Das besagt der folgende Vers.

290 DEM FEIND: Es kommt alles darauf an, das Wort *diabolos/ßatan* sachlich korrekt zu übersetzen. 32mal begegnet die hebräische Wurzel *ßatan* in der Schrift, 6mal als Verb, 26mal als Substantiv, 14mal allein in Hiob 1-2, dreimal in Sacharja 3. 7mal ist der *ßatan* eindeutig ein politischer Gegner (in 1/2 Samuel und 1 Könige); in den Psalmen bedeutet das Verb *ßatan* „befehden“; die Widersacher sind samt und sonders irdisch. In Sacharja 3 und im Buch Hiob fungiert der *ßatan* als Vertreter der Anklage am Gerichtshof Gottes. *ßatan* etc. wird meistens durch *endiaballein, diabolos, diabolē* übersetzt, also „durcheinanderwerfen“. 2mal wird *antikeisthai* gebraucht, „Widerstand leisten“, weiter haben wir *epiboulos*, „einer, der hinterlistig einen falschen Rat erteilt“. 3mal lassen die Übersetzer das Wort einfach stehen, *ßatan* (1 Könige 11). In diesen Fällen ist *ßatan* niemals das, was wir „Teufel“ nennen. 33mal kommt *satanas* in den Evangelien und in den apostolischen Schriften vor, 36mal das Wort *diabolos*. Der Befund schreibt nicht zwingend vor, auf die übernatürlichen Einwirkungen eines bösen Geistes zu schließen. Vielmehr ist das Wort politisch zu deuten. „Begehren des

Das Begehren eures Vaters wollt ihr tun.
Er ist ein Menschenmörder aus Prinzip,
die Treue ist für ihn kein Standpunkt,
weil es Treue bei ihm nicht gibt.[291]
Wenn er Lug und Trug redet, so redet er das ihm Eigene,
ein Betrüger ist er und Vater des Betruges.
8,45 Gerade weil ich von ‚Treue' spreche, vertraut ihr mir nicht.
8,46 Wer von euch überführt mich der Verirrung?
Wenn ich dann von ‚Treue' rede, weswegen vertraut ihr mir nicht?
8,47 Wer von GOTT ist, hört auf die Worte GOTTES;
deswegen hört ihr nicht, weil ihr nicht von GOTT her seid."

Nach dem Zugeständnis, seine Gegner seien *Samen Abrahams*, folgt der harte Vorwurf: Die Gegner sind „zwar" Samen Abrahams, „aber" sie suchen Jesus zu töten.[292] Dieser Gegensatz wird nun erklärt. Den Tötungsvorwurf hören wir hier schon zum sechsten Mal. Offenbar ist dieser Gedanke für Johannes zur Obsession geworden. Das hat wohl mit den heftigen Anfeindungen zu tun, denen seine Gruppe seitens der Synagoge in ihrem Ort ausgesetzt war. 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.

Jesus fängt bei der Erklärung jenes „aber" mit der Feststellung an, er rede das, was er beim VATER gesehen (!) hat, sie tun das, was sie von *ihrem Vater* gehört haben. Es handelt sich also um den verwirrenden Gegensatz VATER/Vater. Für Jesus ist VA-

diabolos" ist sachlich identisch mit der *epithymia tou kosmou*, 1 Johannes 2,17, der Raffgier der Weltordnung. Was Jesus seinen Gegnern vorwirft, ist die Komplizenschaft mit Rom, deswegen ist Judas *diabolos*, „Feind", 6,70; er ist der Prototyp eines Kollaborateurs.
KÜ: Das Wort *diabolos* steht in der LXX nicht nur für *ßatan*. Mit dem Wort wird in der Rolle Esther der *ʾisch zar*, der „Mann des Bedrängnisses", angedeutet, Haman der Judenverfolger [Esther 7,6; 8,1]!

291 WEIL ES TREUE BEI IHM NICHT GIBT: Man muss an die Frage des Pilatus denken: „Was ist Treue?," 18,38! Deswegen muss man *pseudos/pseusthēs* mit „Betrug" und „Betrüger" übersetzen. Wahrheit ist ein Element von Treue, so wie Lüge ein Element von Betrug ist. „Sie tun Lüge (hebräisch *ʿoße schaqer*)," d.h. sie betrügen, Jeremia 6,13f., etwa indem sie Frieden vorhersagen „und da ist kein Friede."

292 Charles K. Barrett (Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990, 350) schreibt: „Diese Worte scheinen angesichts von V.31 ... seltsam. Entweder schrieb Joh. sehr unüberlegt, oder er meint, der Glaube dieser Juden sei sehr unvollkommen gewesen." Der Glaube ist durch die Ereignisse im judäischen Krieg erschüttert. Unser Kommentator tut, als ob diese Menschen einfach unwillig oder dumm waren und keine wirklichen Gründe hatten, sich vom Messias abzuwenden. Bei christlichen Kommentatoren ist der christliche Glaube etwas völlig Selbstverständliches und die Juden sind dumm und halsstarrig, sie sind eben immer noch die *judaei perfidi* aus der alten römischen Karfreitagsliturgie, die das zweite Vatikanische Konzil 1965 gestrichen hat.

TER 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* (1,14.18), den neuen Isaak, zu töten. *Euer Gott* (*Vater*) muss der absolute Gegensatz zu meinem Gott sein.

Jetzt begreifen die Gegner, was gemeint ist: „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.

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 judäischen 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". Explizit behandelt das Buch Hiob das Problem. Die Frage ist hier: was funktioniert jeweils als VATER, als Gott Israels?

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

Jetzt fällt der 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 ..."

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 *ßatan*. Auch dieses Wort gehört zu den modernen Sprachen. Die Bedeutung ist dort die gleiche.

In der Schrift kommt das Wort *ßatan* 32mal vor, sechsmal als Verb, 26mal als Substantiv. 14mal begegnet es im Buch Hiob. Siebenmal ist *ßatan* eindeutig der politische Gegner (1/2 Samuel, 1 Könige). In 1 Könige 11 lassen die griechischen Übersetzer das Wort *ßatan* unübersetzt stehen. Es handelt sich dabei um Jerobeam,[293] der sich gegen König Salomo auflehnte, später einen Sezessionskrieg gegen dessen Sohn Rehabeam führte und das Nordreich Israel gründete.

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

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

Hier geht es um einen mächtigen Gegner, der eben nicht von Gott gesandt ist, also um einen mächtigen irdischen Gegner. Dieser Gegner hat „Begierden“ (*epithymiai*). Sie sind sachlich identisch mit der Begierde – Raffgier ist besser – der Weltordnung (*epitymia tou kosmou*, 1 Johannes 2,16f.). Johannes 8,44 und 1 Johannes 2,16f. sind die einzigen Stellen im johanneischen Schrifttum, wo das Wort für Raffgier auftaucht, ausgerechnet in Verbindung mit *diabolos*.[294] Der Satan ist ein irdischer Satan, er ist die Weltordnung, er ist Rom.

Eindeutig wird das alles, als die führenden Priester in der Szene vor dem Prätorium dem Pilatus versicherten: „Wir haben keinen König, es sei denn Caesar!“ Sie erklären, wo ihre eindeutige politische Loyalität liegt, wer ihr „Gott“ sei. Denn die Funktionsvokabel „Gott“ bezeichnet die Konvergenz aller irdischen Loyalitäten. Für die führenden Priester liegt der Konvergenzpunkt in Cäsar. Diese Stelle 19,15 erklärt unsere Stelle 8,44 – und umgekehrt. Jesus wirft seinen Gegnern vor, sie machen die Politik Roms, Rom sei ihr Gott und ihr Vater. Sie lassen sich in ihrem politischen Handeln von den Interessen der herrschenden Weltordnung bestimmen, ihr gelte ihre Solidarität. Deswegen können sie mit dem Messias nicht solidarisch sein („lieben“ – *agapan*).

293 [Um genau zu sein, ist Jerobeam einer von drei Widersachern, die Gott gegen Salomo erweckt (1. Könige 11,26ff.), und das Wort *ßatan* wird nur im Falle von Hadad (11,14) und Reson (11,23) benutzt.]

294 [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.]

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

Jesus redet über die Treue, über die Treue Gottes Israel gegenüber, und genau diesem Wort vertrauen sie nicht, sagt Jesus. Keiner kann ihn beschuldigen, dass er sich irrt, sich und die anderen in die Irre führt, wo er doch von der Treue Gottes redet, einer Treue, die Rom diametral gegenübersteht. Da sie als Realpolitiker von der überragenden politischen Realität Roms ausgehen, können sie nicht hören, was Jesus zu sagen hat.

9.4.3. Steine statt Argumente, 8,48-59

8,48 Die Judäer antworteten, sie sagten ihm:
„Sagt unsereins es nicht schön, dass du ein Samariter bist?
Besessen bist du!“
8,49 Jesus antwortete:
„Ich bin nicht besessen,
ich würdige meinen VATER, aber ihr entwürdigt mich.
8,50 Ich suche nicht meine Ehre.
DER DA IST, der sucht sie und richtet.
8,51 Amen, amen, sage ich euch,
wer mein Wort bewahrt,
Tod wird er bis zur kommenden Weltzeit nicht schauen müssen.“
8,52 Die Judäer sagten:
„Jetzt haben wir erkannt, dass du besessen bist:
Abraham ist gestorben, auch die Propheten,
und da sagst du:
‚Wer mein Wort bewahrt,
wird Tod nicht kosten bis zur kommenden Weltzeit.‘
8,53 Bist du etwa größer als unser Vater Abraham?
Der starb, auch die Propheten starben,
zu wem machst du dich selber?“
8,54 Jesus antwortete:
„Wenn ich mich selbst ehre, ist meine Ehre nichts.
Mein VATER ist es, der mich ehrt.
Von ihm sagt ihr zwar: ‚Er ist unser GOTT,‘
8,55 aber ihr habt ihn nicht erkannt,
ich habe Wissen von ihm.
Sagte ich, ich habe kein Wissen von ihm,
wäre ich euch gleich: ein Betrüger.
Ich aber habe Wissen von ihm: Ich bewahre sein Wort!

8,56 Abraham, euer Vater, hat gejubelt, dass er meinen Tag sehen sollte.
Er hat ihn gesehen und sich gefreut!“
8,57 Die Judäer sagten nun zu ihm:
„Du bist noch nicht einmal fünfzig Jahre alt,
und hast Abraham gesehen?“
8,58 Jesus sagte zu ihnen:
„Amen, amen, sage ich euch:
Bevor Abraham geboren wurde:
ICH WERDE DASEIN!“[295]
8,59 Sie hoben Steine auf, um sie auf ihn zu werfen.
Jesus aber verbarg sich,
er ging aus dem Heiligtum.

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.

Unvermittelt schaltet Jesus auf das alte Thema *Weltzeitleben* um, 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

295 ICH WERDE DASEIN: Es kann nicht oft genug betont werden, dass im Satz *egō eimi* das Subjekt der Gott Israels ist und nicht Jesus [siehe dazu Anm. 298]. Der Vorsatz: „bevor Abraham (geboren) wurde“ (*prin Abraam genesthai*, – Genesis!) gibt ein Problem auf, das auch eine Reihe von Handschriften gesehen haben; sie lassen *genesthai* weg. Stehen diese drei griechischen Wörter für hebräisches *beterem ʾavraham julad* oder *beterem ʾavraham jihje*? Im letzteren Fall, wo wir *genesthai* als „geschehen, werden“ auffassen, ergibt sich eine Parallele zwischen *ʾavraham jihje* und *ʾani ʾehje*. Dann müsste man übersetzen: „Bevor Abraham war (oder: geschah), ICH WERDE DASEIN (bzw. GESCHEHEN).“ Das ist möglich. Aber *genesthai* kann auch „geboren werden“ bedeuten, also: „Bevor Abraham geboren wurde, ICH WERDE DASEIN.“ Für diese Möglichkeit spricht einiges. Jesus hat sich geradezu definiert als der, der „von der Treue“ redet, der Treue zu Israel. Diese Treue, also der NAME, ist da, bevor Israel zum Erstgeborenen unter den Völkern wurde. Für das Verständnis dieses Verses ist die korrekte Lektüre des Buches *Tholedoth*/*Genesis* als der Erzählung, wie Israel zum Erstgeborenen unter den Völkern wurde, notwendig (vgl. Frans H. Breukelman, Bijbelse Theologie I/2. Het eerstlingschap van Israel, Kampen 1992).

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?“

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 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.

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?

Der Einwurf ist Anlass für den entscheidenden Satz: „Bevor Abraham geboren wurde: ICH WERDE DASEIN.“ Für das Verständnis dieses Verses ist die korrekte Lektüre des Buches *Tholedoth*/*Genesis* notwendig. Es erzählt, wie Israel zum Erstgeborenen unter den Völkern wurde. Es ist das Buch der *geneseis* (Plural), auf Hebräisch: *tholedoth*. Das Buch ist durch eine Reihe von *geneseis, tholedoth*, strukturiert, *von Adam bis Jakob: tholedoth ʾAdam* (5,1), *tholedoth Noach* (6,9), *tholedoth bene-Noach* (10,1), *tholedoth Schem* (11,10), *tholedoth Terach* (11,27), *tholedoth Jischmaʾel* und *tholedoth Jitzchaq* (Söhne Abrahams, 25,12 und 25,19), *tholedoth ʿEsaw* und *tholedoth Jaʿaqov* (Söhne Isaaks, 36,1 und 37,2).[296] Der Ausdruck *tholedoth ʾAvraham* kommt nirgendwo vor.[297] Abraham wurde von Terach, seinem VATER, gezeugt.

296 Vgl. das Buch Frans Breukelmans, Bijbelse Theologie I/2. Het eerstlingschap van Israel, Kampen 1992.

297 Siehe oben den Abschnitt „Nicht aus dem Willen des Fleisches“ in der Besprechung von Johannes 1,13.

Er ist das Subjekt des Zeugens seines Sohnes Isaak. Dieses aber ist ein Element der *tholedoth Jitzchaq*, Genesis 25,19:

> Dies sind die Zeugungen Isaaks.
> Abraham zeugte Isaak.
> Isaak war ein Vierzigjähriger,
> als er Rebekka nahm, die Tochter Betuels, des Aramäers …

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

Jesu politisches Programm ist bei Johannes die Wiederherstellung Israels als Erstgeborenes unter den Völkern, 10,16 in Verbindung mit 11,52. Abraham ist der Anfang gewesen, Jesus ist die Vollendung des Lebenswegs Abrahams. Deswegen wird Jesus Messias der Titel *monogenēs*, „Einziggeborener", beigegeben; er ist der Ehrentitel Isaaks, des Einzigen (*jachid*, *monogenēs*) Abrahams, Genesis 22,2. Der Einziggeborene war die Freude Abrahams. Er sieht, dass das, was sein Gott durch ihn begonnen hat, durch Jesus vollendet wird, die *Toledot Israels*. Es geht um die Werdung Israels (*Genesis*), und nur darum. Der NAME ist da, immer, vor der Genesis Israels, nach der Vollendung Israels, bevor Abraham, euer, unser Vater, geboren wurde, *ist* der NAME.

Diese Lektüre des Buches Genesis durch Johannes haben die Gegner nicht verstanden. Die Formulierung von 8,58 wird von ihnen als eine Provokation aufgefasst. Die Gegner können hier nur eine „Antastung des NAMENS" (Leviticus 24,11) sehen. Das „Ich" beziehen sie auf Jesus selbst, der in frevelhafter Weise das *ʾehje* 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.[298]

298 [Anders als TV denke ich, 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. Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Michigan 2003, bringt überzeugende Argumente dafür, dass eine solche

Jedenfalls haben wir hier den Punkt erreicht, an dem Steine Argumente ersetzen. Jesus entzieht sich der Konfrontation, „er verbarg sich“.

9.5. Von Blinden und Sehenden, 9,1-41

Das erzählerische Talent des Johannes zeigt sich in dieser Erzählung der Heilung eines Blindgeborenen. 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.

Jesus sah „im Vorübergehen“. Er ist auf seinem Weg von der Konfrontation mit den Judäern zur Konfrontation mit Rom.

9.5.1. Die Werke Gottes, 9,1-5

9,1 Im Vorübergehen sah er einen Menschen, blind von Geburt her.[299]
9,2 Die Schüler befragten ihn, sie sagten:
„Rabbi, wer beging eine Verfehlung, er oder seine Eltern,
dass er als Blinder geboren wurde?“
9,3 Jesus antwortete:

Verehrung, die er „binitarisch“ nennt, bereits zu der Zeit, als Paulus mit der Jerusalemer Gemeinde in Kontakt kam, unumstrittene Praxis auch in den so genannten judenchristlichen Gemeinden war, z.B. (167):
„Soweit wir den Briefen des Paulus entnehmen können, gab es nie einen Konflikt oder eine Beschwerde von Jerusalemer Führern oder von jenen Judenchristen, die es sich zum Ziel gesetzt hatten, Merkmale des paulinischen Christentums zu korrigieren, über die Christusverehrung, die in den paulinischen Gemeinden praktiziert wurde. Die natürlichste Schlussfolgerung ist, dass sich die Art der Anbetungsformen nicht sehr von dem unterschied, das in den judäischen 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*, durchaus nicht im Unrecht sein.]

299 GEBURT: *Genetē*, „Zeugung“ oder „Geburt“ (*genesis*); *gennēthē*, „gezeugt“ oder „geboren wurde“. Das Substantiv kommt im NT nur bei Johannes, in der LXX nur in Leviticus 25,47 vor. In dieser Erzählung geht es nicht um das Einzelschicksal eines Menschen, sondern um die paradigmatische Funktion. Israel muss neu gezeugt werden; das Thema der *tholedoth jißraʾel*, in 8,58 angerissen, wird hier durchgeführt. Es geht nicht um die Verfehlung dreier Einzelmenschen, sondern um die Werke Gottes. Die Werke Gottes beziehen sich immer auf Israel und diese Werke müssen offenbar werden; hier ist das Werk die Heilung Israels von seiner Verblendung. Im Buch Genesis ist „zeugen“ (*holid*) die Verbalform, die 59mal verwendet wird, um die Werdung Israels und der Völker zu beschreiben. Da dieses Kapitel im Sprachfeld des TeNaK, insbesondere der Genesis, erzählt wird, müssten wir hier „gezeugt werden“ schreiben, aber: „blind von der Zeugung her“ geht an der Realität vorbei. Embryonen sind zunächst immer blind; deswegen nun doch „Geburt“.

„Weder er noch die Eltern begingen eine Verfehlung.
Vielmehr sollen die Werke GOTTES an ihm offenbar werden.
9,4 Wir müssen die Werke dessen tun, der mich geschickt hat,
bis Tag wird.[300]
Es kommt eine Nacht,
dann kann niemand etwas bewirken.
9,5 Solange ich in der Welt bin,
bin ich das Licht der Welt.“

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 toratreu 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*).

Jetzt verstehen wir die merkwürdigen Verse aus dem fünften Kapitel nach der Heilung des Gelähmten, gerade an einem Schabbat, 5,17: „Mein VATER wirkt bis jetzt. So wirke auch ich.“ Gerade an einem Schabbat müssen die Werke Gottes offenbar werden.

300 BIS: Einige wichtige Handschriften haben das Problem gesehen und ersetzen das Wort *heōs*, „bis“, durch das Wort *hōs*, „solange“. Aber das erste ergibt mehr Sinn. Gearbeitet wird bis zu jenem Tag, wo endlich Schabbat, Feiertag, ist, vgl. 5,17: „Der VATER wirkt, und ich wirke auch“, eben am traditionellen Schabbat. Das ist der Grund des jetzt entstehenden Konflikts, Jesus heilt am Schabbat. Er muss das tun, solange die Menschen heilungsbedürftig sind, Schabbat oder nicht. Sobald sie „heil“ sind, kann Schabbat (steht noch aus, daher Tag ohne bestimmten Artikel) werden (*genesthai*, hebräisch *haja*), 7,23. Das ist einhellige Auffassung aller Evangelisten. Johannes wendet oft ein Verfahren an, das den zu erzählenden Konflikt durch die Verknüpfung von Stichworten vorbereitet. Das Stichwort „Tag“ verknüpft durch das Stichwort „wirken“ das Thema Schabbat mit dem Thema Licht. Das Stichwort „Nacht“ (ebenfalls ohne Artikel) deutet jenen Zustand an, wo das Werk der Heilung der Menschheit unterbrochen ist; es ist der Zustand des fehlenden Vertrauens: 11,10; 13,30; 21,3.

Jetzt ändert Johannes das Subjekt. 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.

Solange es Tag ist, kann man die Werke tun; wenn es Nacht ist, kann niemand etwas be*wirk*en. 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.

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.

9.5.2. Auf einmal sehe ich, 9,6-12

9,6 Als er das gesagt hatte, spuckte er auf den Boden,
er machte Schlamm aus dem Speichel
und salbte mit dem Schlamm seine Augen.
9,7 Er sagte ihm:
Geh hin und wasche dich im Tauchbad Siloam (übersetzt: Abgesandter).
Er ging also weg, er wusch sich,
und er kam – sehend!
9,8 Die Nachbarn aber
und die, die ihn früher beim Betteln beobachtet hatten, sagten:
„Ist das nicht der, der herumsaß und bettelte?“
9,9 Andere sagten:
„Er ist es.“
Wiederum andere sagten:
„Nein! Er sieht ihm bloß ähnlich.“
Er sagte: „Ich bin es!“
9,10 Sie sagten also zu ihm:
„Wie hat man dir die Augen geöffnet?“
9,11 Er antwortete:
„Ein Mensch, Jesus genannt, machte Schlamm,

salbte damit meine Augen und sagte mir,
ich solle hingehen zum Siloam und mich waschen;
ich ging also weg, wusch mich,
und auf einmal sah ich."
9,12 Und sie sagten ihm:
„Wo ist der?"
Er sagte:
„Ich weiß es nicht."

„Als er das gesagt hatte, spuckte er auf den Boden und machte Schlamm aus dem Speichel und salbte ..." Dieser „Dreck der Straße" (*pēlos*, *tit*, Micha 7,10, Psalm 18,43 usw.) muss abgewaschen werden.

Dass der Mann sich ausgerechnet im Teich Siloam waschen muss, soll uns nicht wundern. 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.

Johannes „übersetzt" Siloam mit *apestalmenos*, „Gesandter"[301], 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.

9.5.3. Das Verhör und der Ausschluss, 9,13-34

9,13 Sie brachten den früheren Blinden zu den Peruschim.
9,14 Es war Schabbat, an dem Tag, an dem Jesus Schlamm machte
und seine Augen öffnete.
9,15 Nun fragten ihn auch die Peruschim,
wieso er auf einmal sehen könne.
Er sagte zu ihnen:
„Schlamm legte er auf meine Augen,[302]

301 Das setzt *schiloach* voraus. Die griechische Übersetzung (LXX) schreibt für *schiloach* in Jesaja 8,6 Siloam.

302 KÜ: *Epethēken* („legte auf") und nicht *epechrisen* („salbte"). Die Salbung ist eine messianische Tat; hier sollte deutlich werden, dass es um eine Handlung geht, die am Schabbat verboten ist.

ich wusch mich,
und ich konnte sehen!“
9,16 Einige der Peruschim sagten:
„Dieser ist kein Mensch mit einem göttlichen Auftrag,[303]
denn er wahrt den Schabbat nicht.“
Andere dagegen sagten:
„Wie kann ein fehlgeleiteter Mensch solche Zeichen tun?“
Spaltung entstand unter ihnen.
9,17 Sie sagten wieder zum Blinden:
„Was sagst du denn über ihn, wo er dir doch die Augen öffnete?“
Er sagte:
„Er ist ein Prophet.“
9,18 Nun glaubten ihm die Judäer nicht,
dass er blind gewesen war und auf einmal sah,
sie ließen die Eltern dessen, der auf einmal sehen konnte, rufen.
9,19 Sie befragten sie, sie sagten:
„Ist das euer Sohn, von dem ihr sagt, dass er blind geboren wurde?
Wie kann er dann jetzt sehen?“
9,20 Seine Eltern antworteten, sie sagten:
„Wir wissen, dass er unser Sohn ist und dass er blind geboren wurde.
9,21 Wie er denn jetzt sehen kann, das wissen wir nicht,
wer ihm die Augen öffnete, das wissen wir nicht.
Befragt ihn selbst, er ist erwachsen,
er mag für sich selbst reden.“
9,22 Das sagten seine Eltern, weil sie die Judäer fürchteten.
Denn schon hatten die Judäer untereinander abgemacht:
Wer sich zu ihm als Messias bekennt,[304]
soll zu einem ohne Synagoge werden.[305]
9,23 Deswegen hatten seine Eltern gesagt:
Er ist erwachsen, befragt ihn selber.“
9,24 Sie riefen nun den Menschen, der blind war, zum zweiten Mal,

303 MIT EINEM GÖTTLICHEN AUFTRAG: *Para theou*, „von dem Göttlichen her“ (*theou* ohne Artikel; *para tou theou*, „von Gott her“).

304 BEKENNT: *Homologēsē* (Konjunktiv), hebräisch *jode* (ein Hiphil der Wurzel *jada*), „bekennen“, aber mit der Konnotation „öffentlich preisen“.

305 OHNE SYNAGOGE: *Aposynagōgos*. Dieses Wort ist eine Schöpfung des Johannes. Die Synagoge war das Versammlungslokal der judäischen Volksgruppe in den Städten des Reiches. Dort regelten sie ihre Angelegenheiten und eventuelle zivile Rechtsstreitigkeiten unter Mitgliedern gemäß dem Status, den das Reich ihnen als *ethnos* zuerkannte. Wer von der Versammlung ausgeschlossen wurde, verlor sämtliche Mitspracherechte und wurde zu einem rechtlosen Subjekt. Da die eigene Gruppe in rechtlicher Hinsicht keinen Ersatz darstellte, konnte so ein Ausschluss weitreichende Folgen haben.

sie sagten zu ihm:
„Gib GOTT die Ehre,
wir wissen, dass dieser ein fehlgeleiteter Mensch ist.“
9,25 Er sagte:
„Ob er fehlgeleitet ist, weiß ich nicht,
eins weiß ich:
ich war blind, und jetzt sehe ich.“
9,26 Nun sagten sie zu ihm:
„Was hat er mit dir gemacht,
wie öffnete er dir die Augen?“
9,27 Er antwortete ihnen:
„Hab’ ich euch schon gesagt, aber ihr hört nicht zu.
Wollt ihr es noch einmal hören,
wollt ihr etwa auch seine Schüler werden!?“
9,28 Und sie beschimpften ihn, sie sagten:
„Du bist Schüler von dem da,
wir aber sind die Schüler des Mose.
9,29 Wir wissen, daß GOTT zu Mose geredet hat,
von dem wissen wir nicht, woher er ist.“
9,30 Der Mensch antwortete, er sagte ihnen:
„Das ist aber merkwürdig, dass ihr nicht wisst, woher er ist,
wo er mir doch die Augen öffnete.
9,31 Wir wissen, dass GOTT auf Fehlgeleitete nicht hört,
aber wenn einer Ehrfurcht vor GOTT hat und seinen Willen tut,
auf den hört er.
9,32 Seit Menschengedenken[306] hat man nicht gehört,
dass jemand einem Blindgeborenen die Augen öffnete.
9,33 Wenn dieser nicht von GOTT wäre,
hätte er gar nichts tun können.“
9,34 Sie antworteten und sagten zu ihm:
„Du bist eine Fehlgeburt, ganz und gar:[307]
und du willst uns belehren?“
Und sie warfen ihn hinaus.

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.

306 SEIT MENSCHENGEDENKEN: *Ek tou aiōnos*, buchstäblich „Von Weltzeit her“. Gemeint ist „Vom Anfang der Weltzeit her“, deswegen übersetze ich frei.

307 KÜ: *En hamartiais su egennethēs holos*. Wörtlich: „mit Verirrungen bzw. Verfehlungen bist du ganz und gar gezeugt bzw. geboren worden.“

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 judäischen Volkes anerkannt wird. Dieses Organ hat daher eine gewisse Macht über die Menschen. Die Eltern des Blindgeborenen „fürchteten sich vor den Judäern".

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

Die Furcht, von den synagogalen Behörden zu *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.

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.

Für den Blindgeborenen ist die Welt eine andere geworden. Er sagt: „Eins weiß ich: Ich war blind, und auf einmal sehe ich." Alles andere interessiert ihn nicht. Ob Jesus in die Irre geht oder er am Schabbat geheilt wurde: das ist ihm egal. Genau diese Haltung ist für die Peruschim eine Provokation, deswegen *müssen* sie so reagieren. Die Erzählung ist so komponiert, dass die ganze Sympathie der Lesenden dem Blindgeborenen, ihre ganze Antipathie den Peruschim gilt. Wir müssen aber auch die an-

dere Seite sehen. Wenn der Zaun um die Tora niedergerissen wird, ist es um Israel geschehen, das die Rabbinen erhalten wollen.

Nach der Zerstörung der großen Synagoge in Alexandrien im sogenannten Diasporakrieg 115-117[308], nach der Vernichtung des assimilationsfreudigen und selbstbewussten Judentums Alexandriens gab es keine andere jüdische Option als die des rabbinischen Judentums. „Zaun um die Tora machen" heißt, innerhalb der Völkerwelt die Sicht Israels auf eine Gesellschaft von *Autonomie und Egalität* zu bewahren. Der Zaun war freilich auch eine Defensivmaßnahme; Abwehr aber erzeugt Entfremdung.

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

9.5.4. Eure Verirrung bleibt, 9,35-41

9,35 Jesus hörte, dass sie ihn herausgeworfen hatten;
er fand ihn und sagte:
„Du, vertraust du dem *bar enosch*, dem MENSCHEN?"
9,36 Jener antwortete und sagte:
„Und wer ist es, HERR, dass ich ihm vertraue?"
9,37 Jesus sagte zu ihm:
„Du hast ihn gesehen und er redet mit dir,
ER IST ES."[309]

308 Mischna Sota 9,14 erwähnt einen *pulmos schel Qitus* (andere Handschriften haben *schel Titus*). Qitus ist der römische General *Quietus*, der den Aufstand in Nordostafrika zerschlug. Seitdem soll nach dieser Mischnastelle als Folge des Krieges verboten worden sein, dass „ein Mann seinen Sohn Griechisch lehrte", praktisch die Unmöglichkeit der Assimilation, die das hellenistische Judentum des Reiches auszeichnete. Bleibt also de facto die Dissimilationsstrategie des rabbinischen Judentums.

309 KÜ: Fast genauso die Antwort an die Frau aus Samaria: „ICH BIN ES, der mit dir Redende" (4,26).
[In seiner Auslegung betont TV allerdings die Unterschiede zwischen den beiden Stellen.]

9,38 Er erklärt:
„Ich vertraue, HERR.“
Und er verneigte sich vor ihm.
9,39 Und Jesus sagte:
„Zum Gericht bin ich in diese Weltordnung gekommen,
damit die nicht Sehenden sehen,
und die Sehenden zu Blinden werden.“
9,40 Einige von den Peruschim, die mit ihm waren, hörten es und sagten:
„Sind wir etwa auch blind?“
9,41 Jesus sagte ihnen:
„Wenn ihr blind wärt, wäre bei euch keine Verirrung.
Jetzt aber sagt ihr: ‚Wir sehen.‘
Eure Verirrung bleibt!

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

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

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

Dann geht Jesus ins Grundsätzliche. Zum rabbinischen Judentum sagt er: Seht ihr nicht, was ihr anrichtet mit eurer Politik? Ihr treibt die Leute hinaus. Ihr verkrüppelt Israel. Und jetzt nimmt er die richterliche Vollmacht dessen, den Daniel *bar enosch*,

den MENSCHEN, genannt hat, in Anspruch. Er, der ständig sagte, er sei nicht gekommen, um zu urteilen, fällt das Urteil: „Die nicht Sehenden sehen und die Sehenden werden zu Blinden." Das ist ein politisches, kein moralisches Urteil.

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

9.6. Von der Einheit Israels, 10,1-21

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.

9.6.1. Ein Gleichnis, 10,1-6

10,1 Amen, amen, sage ich euch,
wer nicht durch die Tür in den Hof[310] der Schafe hineingeht,
sondern von woanders aufsteigt,[311] ist ein Dieb und ein Terrorist.
10,2 Wer durch die Tür hineingeht, ist Hirt der Schafe.
10,3 Dem öffnet der Türhüter,
die Schafe hören auf seine Stimme.
Die eigenen Schafe ruft er mit Namen,
er führt sie hinaus.
10,4 Wenn er alles Eigene hinauswirft,[312]

310 HOF: *Aulē*, hebräisch *chazer*. Das hebräische Wort kommt 145mal im TeNaK vor und bedeutet „Hof", überwiegend der Hof des Heiligtums in der Wüste (Exodus 27ff.) und in Jerusalem (Ezechiel 40-48). Auf alle Fälle bedeutet es nicht „Schafstall".
KÜ: „Tür" ist Symbol für die amtlich eingesetzte Führung des Heiligtums („Hofes"). Nur Jesus ersetzt diese Führung, die anderen sind Usurpatoren.

311 AUFSTEIGT: *Anabainōn*, „aufsteigend". Das „Aufsteigen" ist eine Standardbezeichnung für den Aufgang nach Jerusalem. 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".

312 HINAUSWIRFT: Wenn wir in 9,34 *exebalon* mit „sie warfen hinaus" übersetzen, dann müssen wir hier *ekbalē* auch mit „er wirft hinaus" übersetzen. Das Verb kommt im Evangelium 6mal vor, einmal mit einer Negation (6,37); in allen übrigen Fällen hat das Verb alles mögliche, was unerwünscht ist, zum Objekt, von den Händlern im Heiligtum bis zum Führer der Weltordnung (12,31). Der Übergang von *exagei*, „er führt hinaus", in V.3 letzte Zeile, zum

geht er ihnen voran, und die Schafe folgen ihm,
da sie wissen, es ist seine Stimme.
10,5 Einem, der anders ist,[313] werden sie keineswegs folgen,
sondern vor ihm flüchten,
weil sie die Stimme derer, die anders sind, nicht kennen."
10,6 Diesen Gleichspruch[314] sagte ihnen Jesus.
Jene aber erkannten nicht, worüber er zu ihnen redete.

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 genausowenig „Schafstall".

Chazer kommt im TeNaK 145mal vor. Das Wort bezeichnet 115mal den Hof des Zentralheiligtums, allein schon 28mal für 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].

Das Verb *anabainein*, „hinaufsteigen",[315] haben wir 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 judäischen Gesellschaft.

---

ekbalē, „er wirft hinaus" in V.4 erste Zeile ist offensichtlich beabsichtigt. Der Messias „wirft" seine Schüler aus dem Bereich des Heiligtums hinaus als Antwort auf das Hinauswerfen der Schüler aus der Synagoge (9,34; 16,2).

313 EINEM, DER ANDERS IST: *Allotrios*, hebräisch *zar*. *Zar* ist ein Sammelbegriff für Leute, die nicht dazugehören, wie der Beisasse (*thoschav*) oder der Tagelöhner (*ßakhir*). So wird eine Verbindung hergestellt zwischen *allachothen* in 10,1 und *allotrios* hier. Wer damit gemeint ist, erklärt 10,10-11.

314 [Mit dem griechischen Wort *paroimia* bezieht sich Johannes offensichtlich auf das hebräische *maschal*, das gemäß https://jewishvirtuallibrary.org/parable mit Vergleich, Sprichwort und davon abgeleiteten Bedeutungen übersetzt werden könnte. Zur Interpretation der johanneischen *paroimia* mag die folgende Erläuterung auf der erwähnten Website hilfreich sein: „Im biblischen Gebrauch wird kein Unterschied gemacht zwischen Parabel, Allegorie und Fabel; sie alle sind Formen des *maschal* und haben dieselbe Funktion der Illustration und Belehrung."]

315 In der Übersetzung von 2005 haben wir *anabainein* mit „einsteigen" übersetzt. Wegen der Konnotation „Aufstieg nach Jerusalem" wäre *hinaufsteigen* zwar etwas holperiger, aber sachlich richtiger.

Wer *allachothen*, 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 judäischen Gesellschaft, Judas für die Korruption, Barabbas für die zelotischen Terroristen.

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 *idios* 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".

Dieses Eigene „wirft er ganz heraus". Diese Übersetzung wird verlangt, weil sie die Reaktion des Hirten auf das Hinauswerfen des Blindgeborenen wiedergibt; in beiden Fällen wird das Verb *ekballein*, „hinauswerfen", benutzt, zumal Johannes das Wort für „hinausführen" (*exagein*) in V.3 verwendet. Dieser harte Übergang von *exagein* zu *ekballein* ist beabsichtigt. Jesus sagt zu den Peruschim: „Ihr werft meinen Schüler hinaus? Ich werfe auch meine Schüler hinaus, von euch weg, aus eurem Hof, aus eurem Heiligtum."

Die Schafe hören auf die Stimme, sie folgen dem Hirten Israels. Den *allotrios* – einer, der *allachothen*, „von woanders" einsteigt – kennen wir sehr gut aus Deuterojesaja, 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*)[316] 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 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 Kommentato-

316 Buber: „Unzugehöriger".

ren in guter Gesellschaft. Auch sie sehen das Gleichnis als reinen viehwirtschaftlichen Vorgang. Diesen Leuten soll nun geholfen werden.

9.6.2. Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18

10,7 Also noch einmal sagte Jesus zu ihnen:
„Amen, amen, sage ich euch:
ICH BIN ES: die Tür[317] der Schafe.
10,8 Alle, die vor mir[318] gekommen sind, waren Diebe und Terroristen,
aber auf sie hören die Schafe nicht.
10,9 ICH BIN ES: die Tür.
Wer durch mich hineingeht, wird befreit werden:
Er wird hineingehen, er wird hinausgehen
er wird Weide finden.[319]
10,10 Der Dieb kommt nicht,
es sei denn zum Stehlen, zum Hinschlachten und zum Vernichten.
Ich bin gekommen, damit sie Leben behalten,
und im Überfluss behalten.
10,11 ICH BIN ES: der gute Hirt.
Der gute Hirt setzt seine Seele für die Schafe ein.[320]
10,12 Der Tagelöhner, der ja nicht wie ein Hirt ist,
nicht der Eigentümer der Schafe,
beobachtet, wie der Wolf kommt;
er lässt die Schafe zurück und flüchtet,

317 TÜR: Einige Handschriften haben hier statt „Tür“ „Hirte“. Sie heben damit den Widerspruch, der zwischen Tür und Hirte (10,9) besteht, auf. *Egō eimi* als Hirte ist nachvollziehbar, denn Gott ist der Hirte. Aber wie ist Gott Tür? Einen ähnlichen „Widerspruch“ gibt es in Ezechiel 34, wo Gott selber der Hirt der Schafe ist (34,15) und sein Knecht David Hirt sein soll (34,23).

318 VOR MIR: *Pro emou*, Nestle/Aland zweifeln, ob dies ursprünglich zum Text gehört. Die zwei Wörter gehörten allerdings schon sehr früh zum Text, etwa in P^{66}.
KÜ: Gemeint sind die, die an der Stelle des *bar enosch* Führungsansprüche stellen, messianische oder nicht.
[In dieser Übersetzung hatte TV *pro emou* ausdrücklich mit „statt meiner“ übersetzt.]

319 Eine Kombination von Numeri 27,17 und Klagelieder 1,6.

320 SETZT SEINE SEELE FÜR DIE SCHAFE EIN: *Tithenai tēn psychēn*, hebräisch *ßim nafscho* (*be-kafo*). 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 [1 Samuel 19:5]. 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 *tithenai* durch *didonai*, „seine Seele (über)geben“. Die Korrektur geschieht von Johannes 18-19 her.

und der Wolf raubt und jagt sie auseinander.[321]
10,13 Weil er Tagelöhner ist, kümmert er sich nicht um die Schafe.
10,14 ICH BIN ES: der gute Hirt,
die mein sind, erkenne ich,
die mein sind, erkennen mich,
10,15 so wie der VATER mich erkennt, erkenne auch ich den VATER,
und meine Seele setze ich für die Schafe ein.
10,16 Und andere Schafe habe ich,
die sind nicht von diesem Hof.[322]
Auch diese muss ich führen,
auf meine Stimme werden sie hören;
und es wird sein:
Herde: eine; Hirte: EINER![323]
10,17 Deswegen ist der VATER mit mir solidarisch,
Weil ich meine Seele einsetze,
um so mehr, damit ich sie annehme.
10,18 Niemand nimmt sie von mir weg,
ich setze sie aus mir selbst ein.
Vollmacht habe ich, sie einzusetzen,
Um so mehr habe ich Vollmacht, sie anzunehmen.
Dieses Gebot meines VATERS habe ich angenommen.“[324]

321 JAGT SIE AUSEINANDER: *Skorpizein* ist der Terminus technicus für die Vertreibung Israels. Der Zustand Israels, wo es weltweit als „auseinandergejagt“ leben muss, ist gerade der, dem der Messias ein Ende bereiten muss, 11,52. Die Schüler erwartet bei der Festnahme des Messias ein ähnliches Schicksal, wie Israel, sie werden zersprengt, 16,32.

322 Gemeint sind nicht die *gojim*, sondern die Diaspora Israels. Vgl. Anm. zu 7,35. Die Rede ist nicht von einer Einheit von Juden und Christen, wie man oft hört, sondern von der Einheit Israels, vgl. 11,52!

323 HERDE: EINE; HIRTE: EINER: Der Hintergrund ist Ezechiel 34,23: „Ich werde ihnen hinstellen Einen (*ʾechad*) als Hirten“ und Ezechiel 37,22: „Ich werde sie zu Einem Volk machen und EINER (*ʾechad*) als König wird ihnen allen zum König werden.“ Damit ist der Bruch, den Sacharja 11,14 erzählt, geheilt.

324 Die beiden Verse 17 und 18 sind schwierig. *Palin*, „um so mehr“, ist eine Verstärkung. Die Seele einzusetzen (*tithēmi tēn psychēn mou*) bedeutet, sich selbst, sein Leben, einzusetzen. Dieser Einsatz geschieht, „umso mehr damit (*hina*) ich sie (die Seele) oder es (das Leben) annehme.“ Das Spiel mit *tithēsthai* und *labein* korrespondiert mit *apolyein* und *phylassein* in 12,24: Die Seele zugrunde richten, um sie zu bewahren.
[TV interpretiert Jesu eigenes Nehmen seiner Seele als Steigerung des Einsetzens seiner Seele: Er entscheidet sich bewusst dafür (aus politischer Kraft), sich der Ermordung durch die Weltordnung auszusetzen, und seine Seele wird ihm nicht etwa gegen seinen Willen genommen. Mit keinem Wort erwähnt TV die traditionelle Deutung des Wortes *lambanein* im Sinne von „erhalten, wiederbekommen“ – als würde Jesus in der Auferstehung sein Leben wieder zurückbekommen – und insofern wäre ja alles nicht so schlimm!]

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.

Die, die *allachothen*, „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.

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*).[325] 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.

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.[326] Die Numeristelle handelt von Josua, griechisch *Iēsous*, mit der Bedeutung:

325 Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges. Aus dem Griechischen übersetzt von Heinrich Clementz. Durchsicht der Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Heinz Kreissig, Leipzig 1978, 2, 20, 7.
[Im Folgenden zitiere ich das Werk mit dem Kürzel „Bell.“]

326 Die einzige andere Stelle im TeNaK, 1 Chronik 4,39, handelt von den Söhnen Simeons, die umherzogen, Weide suchten und fanden. Sie ist für unseren Zusammenhang weniger aussagekräftig.

„Der NAME befreit!“ Er wird als Nachfolger Moses bestellt. Seine Aufgabe ist, Israel voranzugehen und es wieder zurückzuführen (Numeri 27,15-17):

> 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.

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.

Johannes zitiert wiederum die Schrift, diesmal das erste Lastwort, das dem Buch Sacharja angehängt wurde.[327] 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. Offen-

327 Sacharja 9-14 stellt die Exegese vor große und bis heute nicht befriedigend gelöste Probleme. Vielleicht stellen sie eine Brücke zur apokalyptischen Literatur dar, die in der makkabäischen Zeit eine große Rolle spielte. Einige Fragmente sind eine frühe Reaktion auf die Herausforderungen, die die Eroberung der Region durch Griechen unter Alexander mit sich brachten. 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.

bar 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/Judäa und es bietet sich an, dabei auch an die makkabäische Zeit zu denken. Die messianische Gemeinde ist nach 70 führungs- und orientierungslos.

Nun ist Sacharja 9-14 auch als ein Midrasch von Ezechiel 34 zu deuten. 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:

> 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, roʿe 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.[328] Es geht um falsche Hirten, um 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.

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.

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

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 (V.27).[329]

Bei Johannes heißt es: „Der Lohnhirt beobachtet, wie der Wolf kommt, lässt die Schafe in Stich, flüchtet – der Wolf raubt und jagt auseinander.“ Die Obrigkeit war sicherlich ein „Tagelöhner“ Roms, aber während des judäischen Krieges schloss sich

328 Das setzt eine sehr späte Datierung von Sacharja 11 im späten 2. Jahrhundert v.u.Z. voraus.

329 Ähnlich Zephanja 3,3: „Die Oberen sind wie brüllende Löwen, die Richter wie arabische Wölfe.“

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.[330]

Zum zweiten Mal hören wir: „ICH BIN ES: der gute Hirt." 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.

„Guter Hirte" heißt: „gutes Regiment". Wenn Staat („gerechter König", Psalm 72!), dann „guter Hirte". In der Regel aber ist Staat ein Apparat, der zur Verselbständigung neigt, schlimmstenfalls zum korrupten Selbstbedienungsladen von Ezechiel 34 wird.

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". 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.[331]

Die Verse 17 und 18 nehmen den Gedanken von V.16 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

330 Flavius Josephus, Bell. 2, 20, 1.

331 Wir können auch an unsere Auslegung von Johannes 2,6 denken. Dort standen bei der Hochzeitsfeier in Kana sechs steinerne Wasserkrüge. „Das halbe Israel", haben wir gesagt. Meint Johannes hier, 10,16, die andere Hälfte?

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.

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

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

Das korrespondiert mit der letzten Zeile von V.18: „Dieses Gebot habe ich vom VATER angenommen“ (*elabon*, *qibbel*). Das Wort *palin* bedeutet nicht nur eine Wiederholung, sondern auch eine Verstärkung. „Die Seele einsetzen“ bedeutet „die Seele annehmen“. Die einzige und eigentliche Aufgabe seiner Seele, seine Lebensaufgabe, ist es, die Seele, das Leben, für die Schafe einzusetzen. Der Tod des Messias als die extremste Form seines Seeleneinsatzes (die Seele wegheben, *airein*) geschieht nicht, weil die, die ihn töten, dazu die Vollmacht (*exousia*) hätten, sondern weil er selbst – und ungehindert durch andere – diesen Weg ging, er setzt die Seele von sich selbst ein. Dazu hat er die Vollmacht, damit ist er beauftragt, und zwar so, dass er diesen Auftrag von sich selbst annimmt. Sein Lebensweg ist die Folge des Auftrags, den der Gott Israels ihm gab; der Auftrag, seine Lebensaufgabe, seine Seele, anzunehmen, ist seine Entscheidung. Der Zweck dieser Argumentation ist es, den Menschen klarzumachen, dass die Ermordung des Messias kein Zeichen seiner politischen Schwäche war, sondern dass er diesen Weg *von sich selbst aus geht*. Dazu hat er die Vollmacht.

Im Hintergrund steht die ausgesprochene oder unausgesprochene Frage: Was nutzt ein Messias, wenn er am Ende doch das Opfer herrschender Verhältnisse werden musste? Dieser Weg, sagt Johannes, sei ein bewusst gegangener, politischer Weg. Ob er die einzige Möglichkeit war, müssen wir uns fragen.

9.6.3. Spaltung, 10,19-21

10,19 Spaltung geschah wieder unter den Judäern dieser Worte wegen.
10,20 Viele von ihnen sagten:
„Besessen ist er, er tobt! Warum hört ihr ihm zu?“
10,21 Andere sagten:
„Das sind keine Worte eines Besessenen.
Kann Besessenheit etwa Augen von Blinden öffnen?“

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*.

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

10.1. Der Messias und Gott, 10,22-39

10,22 Es geschah damals:
Es war Chanukka – Fest der Erneuerung – in Jerusalem.
Es war Winter.
10,23 Jesus ging seinen Gang im Heiligtum – im Säulengang Salomos.
10,24 Die Judäer nun kreisten ihn ein, sie sagten zu ihm:
„Bis wann erhebst du unsere Seele?[332]
Bist du der Messias, sag‘ es uns öffentlich!“
10,25 Jesus antwortete:
„Ich habe es euch gesagt, und ihr habt nicht vertraut.
Die Werke, die ich tue im Namen meines VATERS,
die geben Zeugnis für mich.
10,26 Aber ihr vertraut deswegen nicht,
weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört.
10,27 Meine Schafe hören auf meine Stimme,
ich erkenne sie, und sie folgen mir.
10,28 Ich gebe ihnen Leben der kommenden Weltzeit,
sie gehen bis in die kommende Weltzeit nicht zugrunde,
und niemand raubt sie aus meiner Hand.
10,29 Mein VATER, der sie mir gab, ist größer als alle,
niemand wird sie rauben aus der Hand meines VATERS.[333]
10,30 Ich und der VATER: EINS sind wir.[334]

332 ERHEBST DU UNSERE SEELE: *Tēn psychēn hēmon aireis.* Den Ausdruck „die Seele erheben“ kennen wir nur aus den Psalmen: „Zu dir (Gott) erhebe ich meine Seele“, Psalm 25,1; 86,4; 143,8. Die Fragesteller wollen von Jesus also wissen: Warum weckst du in uns messianische Erwartungen?

333 Der Hintergrund könnte Deuteronomium 32,39 sein: *we-ʾen mi-jadi mazil*, „keiner entreißt es aus meiner Hand“, obwohl die LXX hier nicht *harpazein*, „rauben“, hat. Diese Stelle ruft die Rettung Israels durch Gott auf, trotz Israels Abtrünnigkeit.

10,31 Die Judäer schleppten wieder Steine herbei, um ihn zu steinigen.
10,32 Jesus aber antwortete ihnen:
„Viele gute Werke habe ich euch gezeigt von meinem VATER her.
Wegen welches dieser Werke wollt ihr mich steinigen?“
10,33 Die Judäer sagten:
„Wegen eines guten Werkes steinigen wir dich nicht,
sondern wegen der Lästerung,
nämlich dass du, ein Mensch, dich zu GOTT machst!“
10,34 Jesus antwortete, er sagte zu ihnen:
„Ist nicht geschrieben in eurer Tora:
Ich habe gesagt, Götter seid ihr!“[335]
10,35 Wenn sie nun diejenigen Götter nennt, für die GOTTES Wort geschah
– die Schrift kann ja nicht aufgelöst werden –,
10,36 wie könnt ihr dann sagen zu dem, den der VATER geheiligt
und in die Welt gesandt hat:
‚Du tastest (den NAMEN) an!‘ –[336]
weil ich doch sagte, ich sei wie Gott (SOHN GOTTES)?[337]
10,37 Wenn ich nicht die Werke meines VATERS tue,
dann sollt ihr mir nicht vertrauen.
10,38 Aber wenn ich sie tue, auch wenn ihr mir nicht vertraut,
dann vertraut den Werken,
damit ihr begreift und erkennt,
dass mit mir der VATER ist, und ich mit ihm.“

334 EINS SIND WIR: *Hen esmen*, hebräisch *ʾechad nihje*. Zum Verb *einai*, hebräísch *haja,* ist in Anm. zu 1,1 das Nötige gesagt. Es geht hier „semitisch“ und nicht „griechisch“ zu, es handelt sich nicht um Seinsidentität. Wenn irgendwo, dann ist es hier nötig, gründlich von der christlichen Orthodoxie Abstand zu nehmen. Der Gott Israels und sein Gesandter vertreten die eine Sache, und die ist Israel. In dieser Sache gibt es keinen Unterschied zwischen Gott und dem *bar enosch*, dem MENSCHEN. Die Einheit besteht darin, dass Gott Jesus Israel anvertraut hat („Schafe“), sie sind in der Hand Jesu wie in der Hand Gottes, keiner raubt sie.

335 ICH HABE GESAGT, GÖTTER SEID IHR: Psalm 82,6.

336 [DU TASTEST (DEN NAMEN) AN: Hier übersetzt TV *blasphēmein* nicht mit „lästern“, sondern er folgt Martin Buber, der *wajiqav* in Levitikus 24,11 mit „er tastete den NAMEN an“ ins Deutsche überträgt. In V.33 hatte TV allerdings „Lästerung“ für *blasphēmia* genommen.]

337 WIE GOTT: *Hyios tou theou*. Eine Reihe von Handschriften hat statt dessen: *Hyios theou*, ohne Artikel. *Theos* ohne Artikel kann als *theios*, „göttlich“, aufgefasst werden. Die Handschriften, die den Artikel weglassen, wollen offenbar klarmachen, dass Jesus von dem Vorwurf freizusprechen sei, er habe sich als Gott gesehen. Offenbar haben sie die semitische Färbung des Ausdrucks übersehen. In beiden Fällen bedeutet „Sohn (des) Gottes eigentlich „wie Gott“, wie das Psalmzitat in 10,34 (Psalm 82,6) schon suggeriert. Der Artikel meint: „wie der Gott Israels“, damit nicht der Verdacht einer allgemeinen Göttlichkeit aufkommt. Vgl. Anm. zu 1,34.

10,39 Sie versuchten ihn wiederum festzunehmen,
er entging ihrer Hand.

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).[338] 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' 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 beschlossen,
> dass die Tage der Erneuerung der Schlachtstätte jährlich begangen werden sollen,
> acht Tage lang, gerechnet vom fünfundzwanzigsten Tag des Monats Kislew an,
> mit Freude und Heiterkeit" (1 Makkabäer 4,36-37.43.58-59).

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 Titus 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 vollständig vernichtet werden. Die Frage ist: Wie soll der Ort und somit das Leben des Volkes erneuert werden? Wo ist der Messias?

338 Wahrscheinlich handelt es sich, wenn überhaupt, um einen gezielten Erlass gegen die Provinz Judäa und nicht um ein Dekret für das ganze Reich.

„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 (13,18). Vielleicht will Johannes, dass die Zuhörer die Verknüpfung mit Markus 13,18 bilden.

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.

In der Logik der Erzählung: „Bis wann erhebst du uns die Seele, hältst du unsere Seelen in der Schwebe?“ 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. „Die Werke, die ich tue im Namen meines VATERS, die geben Zeugnis für mich“, erwidert Jesus. Auf der Ebene der Erzählung wirkt die Verweigerung, Jesus zu vertrauen, unredlich. Aber ist auf der Ebene des Erzählers ein Hinweis 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. So realistisch ist Johannes schon: Wer nicht dazu gehört, kann weder verstehen noch glauben, und erst recht nicht vertrauen.

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

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

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.

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 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[339] 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.

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 (Psalm 82,6-7).“ An sich kann man einen Menschen also „Gott“ oder „Sohn Gottes (des Höchsten)“ nennen, zumindest solange die Schrift („eure Tora“) noch Geltung hat.

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.

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?

339 Das Wort *blasphēmia* kommt in der griechischen Übersetzung der Schrift so gut wie gar nicht vor; es steht dort für *neʾaza*, „Verachtung“, Ezechiel 35,12. Sachlich aber ist die „Antastung des NAMENS“, aus Leviticus 24,10-12, gemeint, wo es um die „Antastung des Namens“ (*naqav*) oder um die „Verfluchung des Namens“ (*qalal*) geht. *Qelala* bedeutet ebenfalls „Verfluchung“.
[Das griechische Wort *blasphēmein* taucht auch in 2 Könige 19,4.6.22; Jesaja 52,5; Daniel 3,29 (LXX 3,96) u.a. als Übersetzung für *gadaf*, „höhnen, spotten“ auf.]

An diesem Punkt wird der Graben unüberbrückbar. Alles, was die Kontrahenten sagen und tun, vertieft ihn. Rabbi Gamaliel, so Lukas in der Apostelgeschichte, 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; oder sie ist aus Gott, dann könne man dagegen nichts unternehmen, Apostelgeschichte 5,33ff. Eine solche Gelassenheit bietet sich an, wenn der Gegner Lukas heißt. Aber wenn der Gegner Johannes heißt? Eine Praxis, die *den Zaun um die Tora* (den Schabbat) abreißt (siehe Abschnitt 9.5.3), 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.

Jesus entzog sich seiner Verhaftung.

Scholion 7: Gesetzlichkeit

Franz Hinkelammert, der Soziologe aus Costa Rica, hat 2001 ein Buch über das Johannesevangelium geschrieben unter dem Titel: *Der Schrei des Subjektes*. Es ist ein exegetisches Buch, aber es ist keine klassische Auslegung. Es ist vielmehr 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.

Das Christentum diente 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.

Für Franz Hinkelammert ist der Abschnitt 10,22-39 zentral. In ihm geht es um die Göttlichkeit der Menschen. Jesus habe, so Hinkelammert, den Anspruch auf Göttlichkeit nicht nur als eigenes Prärogativ empfunden, 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.

Diejenigen, die das Buch Hinkelammerts kennen, können unschwer sehen, dass unsere Auslegung andere Wege geht. 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.

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.

Der Antijudaismus der Nachkommen der Messianisten, der Christen, hat seine tiefste Wurzel im *Gefühl*, dass die Ekklesia 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.

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.

10.2. Wo alles anfing, 10,40-42

10,40 Er ging weg, wieder jenseits des Jordans,
zum Ort, wo zuerst Johannes taufte,
er blieb dort.
10,41 Viele kamen zu ihm und sagten,
Johannes habe zwar keins der Zeichen getan,
aber alles, was Johannes über diesen gesagt habe,
sei vertrauenswürdig gewesen.
10,42 Und viele dort vertrauten ihm.

Die kurze Notiz 10,40ff. ist 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.

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 immer 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.

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 anfing. 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.

10.3. Du wirst die Ehre Gottes sehen, 11,1-45

Die Mitte der Erzählung in Johannes 11 findet im Gespräch zwischen Martha und Jesus statt. Martha und ihre Schwester Maria leben unter den Judäern, wie die messianische Gemeinde unter den Judäern lebt. Alle, die zwei Schwestern und ihre judäische Umgebung, sind betroffen vom Tod des Lazarus, aber diese Betroffenheit ist nichts verglichen mit der Erschütterung Jesu. Die Erzählung ist das Zentrum des Evangeliums und steht nicht zufällig in der Mitte des Textes.

Wir teilen ein:

Lazarus, 11,1-10,

Martha, 11,17-27

Maria, 11,28-37

Macht ihn los und lasst ihn gehen, 11,38-45.

10.3.1. Lazarus, 11,1-16

11,1 Einer war krank,
Lazarus[340] von Bethanien,
aus dem Dorf Marias und Marthas, ihrer Schwester.
11,2 Es war jene Maria,
die salbte mit Balsam den HERRN,

340 LAZARUS: *Lazaros*. Die aramäische Form ist *Elᶜasar*, von *eliᶜeser*, „(mein) Gott hilft“.
KÜ: Die LXX schreibt *Eleazar*, Numeri 20,28 usw., aber auch *Eleazaros*, 2 Makkabäer 6,18 usw.

trocknete seine Füße mit ihren Haaren,[341]
ihr Bruder Lazarus war krank.
11,3 Die Schwestern sandten nun zu ihm, ließen sagen:
„HERR, sieh: der, mit dem du befreundet bist, ist krank.“
11,4 Als Jesus es hörte, sagte er:
„Diese Erkrankung ist nicht zum Tode,
sondern wegen der Ehre GOTTES,
damit durch sie der SOHN GOTTES geehrt wird.“
11,5 Jesus war Martha, ihrer Schwester und Lazarus solidarisch verbunden.
11,6 Als er nun hörte, dass er krank war,
blieb er am Ort, wo er war, zwei Tage.
11,7 Danach[342] sagte er zu seinen Schülern:
„Wir wollen noch einmal nach Judäa gehen.“
11,8 Die Schüler sagten zu ihm:
„Rabbi,
gerade versuchten die Judäer dich zu steinigen,
und du gehst doch wieder dorthin!“
11,9 Jesus antwortete:
„Gibt es nicht zwölf Stunden am Tag?
Wenn einer seinen Gang tagsüber geht, strauchelt er nicht,[343]
da er ja das Licht dieser Welt sieht.
11,10 Wenn er in der Nacht seinen Gang geht, strauchelt er,
weil das Licht nicht mit ihm ist.“
11,11 Das sagte er, und danach sagte er zu ihnen:
„Lazarus, unser Freund, hat sich hingelegt.
Aber ich gehe hin, damit ich ihn dem Schlaf entreiße.“[344]
11,12 Die Schüler sagten:
„HERR, wenn er sich hingelegt hat, wird er befreit werden.“[345]

341 DIE SALBTE … MIT IHREN HAAREN: Wohl ein Zitat aus einem der Gemeinde des Johannes bekannten Lied. Für die erste Zeile vgl. Amos 6,6.

342 DANACH: *Epeita meta touto*, „dann danach“: ein Aramäismus, *kol-qobel dena*, u.a. Daniel 3,8.

343 STRAUCHELT: *Proskoptein*, hebräisch *kashal*. In 6,61 hat Johannes das Wort *skandalizein* für *kashal* verwendet.

344 DEM SCHLAF ENTREISSE: Warum hier in der Regel mit „erwecken“ übersetzt wird, ist schleierhaft; *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.

345 WIRD ER BEFREIT WERDEN: *Sōthēsetai*. Die Schüler sagen nicht *hygiathēsetai* bzw. *hygiēs genesthai* (vgl. 5,6), „er wird gesund werden“, denn sie verstehen Jesus richtig. Lazarus/Israel befindet sich in einem politischen Zustand, der mit Schlaf verglichen wird, aus dem es befreit werden kann; freilich muss Jesus deutlich werden (*parrhēsia*): Dieser Zustand sei der Tod, nach menschlichem Ermessen könne Israel aus dem Zustand nach dem Jüdischen Krieg

11,13 Jesus hatte aber von seinem Tod gesprochen,
jene dagegen meinten, er habe von ‚Hinlegen zum Schlaf' geredet.
11,14 Dann aber sagte Jesus offen zu ihnen:
„Lazarus ist gestorben.
11,15 Aber ich freue mich euretwegen, dass ich nicht da war,
damit ihr vertraut;
gehen wir also zu ihm."
11,16 Nun sagte Thomas – Didymos, Zwilling genannt – zu den Mitschülern:
„Gehen auch wir, damit wir mit ihm sterben."

Lazaros ist die griechische Form des hebräischen Namens Eleasar (*Elʿasar*). Der Name bedeutet *Gott hilft:*[346] 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 20,25-28. 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 27,18-23). 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.

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"[347] Israels ist. Es geht für Israel um Leben und Tod. „Es war einer krank, Lazarus von Bethanien."

---

gar nicht mehr befreit werden.

346 Vgl. den deutschen Namen *Gotthelf*.

347 Diesen Ausdruck verdanke ich 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.

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 10,38-42 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.[348] Johannes wird in seiner Erzählung beide Frauen eine entscheidende Rolle spielen lassen.

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 den Messias auf, sich endlich des todkranken Lazarus anzunehmen. Der, „mit dem du befreundet bist, ist krank". Denn Lazarus ist der Freund des Messias.[349] Die Tatsache, dass Lazarus wie ein Freund mit Jesus verbunden war, ist ein Schlüsselelement in der Auslegung. Wir kommen darauf bei der Besprechung von 11,25f. zurück. Diese besondere Bindung war kein Geheimnis; die Judäer werden sie in dieser Erzählung erwähnen, 11,36: „Sieh, wie tief er mit ihm befreundet war (*pōs ephilei auton*)."

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.

---

348 In Lukas 16,19-28 gibt es einen völlig anderen „Lazarus". 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.

349 Die These „Lazarus = Lieblingsjünger" wird schon von Johannes Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, 1900/1905, vertreten (Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 302). 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.

Die Schwestern lassen Jesus wissen, dass der, „mit dem du freundschaftlich verbunden bist“, erkrankt ist; der Erzähler erwähnt die Solidarität zwischen Lazarus und Jesus. Nach Bultmann werden die Verben *philein* (freundschaftlich verbunden sein) und *agapan* (solidarisch sein) unterschiedslos gebraucht.[350] Dennoch ist 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.

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. 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.

Der Messias hat keine Eile, er bleibt zwei Tage. Zwei Tage müssen auch die Schüler, muss auch Maria aus Magdala warten, zwei Tage nach dem Tod des Messias.

„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.“

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.

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

350 Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 302.

Falle dieser Weltordnung gehen. Ohne eine messianische Perspektive und die Alternative, die sie verheißt, wird das ganze Leben finster.

Das Gespräch mit den Schülern geht weiter. In V.11 heißt es: „Das sagte er, und danach ...“ So gibt Johannes dem soeben Gesagten großen Nachdruck. Wenn das klar ist, kann die Erzählung weiter gehen.

„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 Bultmann halten so etwas für „plump“.[351] 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 zelotischem 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*.

„Ich freue mich euretwegen – 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.

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.

10.3.2. Martha, 11,17-27

11,17 Also ging Jesus und befand, dass er schon vier Tage im Grab war.
11,18 Nun war Bethanien in der Nähe Jerusalems, ungefähr fünfzehn Stadien.

351 A.a.O., 304.

11,19 Und viele Judäer waren zu Martha und Maria gekommen,
ihnen Trost zuzusprechen,[352] des Bruders wegen.
11,20 Sobald Martha aber hörte, Jesus sei gekommen, ging sie ihm entgegen.
Maria blieb aber zu Hause sitzen.
11,21 Nun sagte Martha zu Jesus:
„HERR, wärst du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.
11,22 Aber auch jetzt weiß ich:
Was immer du GOTT fragst, GOTT wird es dir geben."
11,23 Jesus sagt zu ihr:
„Dein Bruder wird aufstehen."
11,24 Martha sagt zu ihm:
„Ich weiß, dass er aufstehen wird,
mit der Auferstehung am Tag der Entscheidung."
11,25 Jesus sagte zu ihr:
„ICH BIN ES: die Auferstehung und das Leben.
Wer mir vertraut, wird leben, auch wenn er stirbt.
11,26 Und jeder der lebt und mir vertraut,
wird bis zur kommenden Weltzeit nicht sterben.
Vertraust du darauf?"
11,27 Sie sagt zu ihm:
„Ja, HERR, ich will vertrauen,
ich habe darauf vertraut,[353] dass du es bist: der Messias,
der SOHN GOTTES, der in die Welt kommt."

Nach seiner Ankunft *findet* Jesus Elasar im Grab, schon seit vier Tagen. Das alles „in der Nähe Jerusalems". Was hier geschehen wird, ist in unmittelbarer Nähe zu dem

352 ZUZUSPRECHEN: *Paramythesthai*, hebräisch *nicham*. Das Wort ist ungewöhnlich, die LXX verwendet es nicht, sondern hat *parakalein*. Die griechische Version von Symmachus hat *paramythesthai* für *nicham* in 2 Samuel 10,2, wo es um eine Kondolenzdelegation aus Jerusalem nach Ammon geht, oder Hiob 2,11, wo die Freunde Hiobs gekommen waren, ihm zuzunicken und Trost zuzusprechen.

353 VERTRAUEN ... VERTRAUT: Wir folgen hier dem Papyrus 66. Dieser hat *pisteuō, egō pepisteuka*, alle anderen Handschriften haben nur *egō pepisteuka*. Ein semitisches Perfektum zeigt auf eine Handlung, die in der Vergangenheit begonnen und abgeschlossen wurde, ein semitisches Imperfekt auf eine Handlung, die in der Vergangenheit begann und nicht abgeschlossen wurde 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 P^{66}, und das besagt das griechische Präsens.

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 (2,19.21). 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 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 tiefster 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.“

Martha geht Jesus entgegen, allein. 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, 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.

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.

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

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

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

Was passiert mit mir als Individuum, wenn ich sterbe? Auf diese Frage gibt Johannes zumindest hier keine Antwort. Wenn du da gewesen wärst, wäre Lazarus nicht gestorben: Das ist keine Frage, sondern ein Vorwurf. Jesus entgegnet: ICH BIN ES (*egō eimi*), Lazarus lebt, auch wenn seine Leiche verwest.

Traut Martha diesem Wort, dieser *Tat*sache (*davar*)? „Ich habe vertraut, *pepisteuka*“, sagt sie. Das Perfekt ist fast einhellig belegt, fast. 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. P^{66} misstraut dem kirchlichen Credo. Ver-

trauen 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 P^{66} um das Jahr 200 anfertigte. Wir halten das Präsens für angemessen.[354]

10.3.3. Maria und die Judäer, 10,28-37

11,28 Als sie das gesagt hatte, ging sie weg,
sie rief Maria, ihre Schwester und sagte heimlich:
„Der Lehrer ist angekommen[355] und ruft dich."
11,29 Diese nun hörte es, stand eilig auf und ging zu ihm.
11,30 Aber noch war Jesus nicht in das Dorf gekommen,
er war noch an dem Ort, wo Martha ihm begegnet war.
11,31 Die Judäer nun, die bei ihr waren und ihr Trost zugesprochen hatten,
sahen, dass Maria schnell aufgestanden und weggegangen war.
Sie folgten ihr in der Meinung,
sie ginge hinüber zum Grab, um dort zu weinen.
11,32 Als nun Maria dort ankam, wo Jesus war, sah sie ihn,
fiel ihm zu Füßen und sagte zu ihm:
„HERR, wärst du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben."
11,33 Als nun Jesus sah, dass sie weinte,
dass die Judäer, die mit ihr gekommen waren, weinten,
schnaubte er vor Wut, sehr, er war ganz entsetzt.[356]

354 [In seiner späteren Übersetzung im Jahr 2015 (siehe die vorige Anmerkung) geht TV darauf ein, dass P^{66} beide Verbformen enthält, im Präsens *und* im Perfekt.]

355 ANGEKOMMEN: *Parestin* ruft *parousia* auf, das endgültige Kommen des Messias.

356 SCHNAUBTE ER VOR WUT: *Enebrimēsato tō pneumati*. 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.).
KÜ: *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". Die *ptōchoi en pneumati* von Matthäus 5,3

11,34 Er sagte:
„Wo habt ihr ihn hingelegt?“
Sie sagten ihm:
„HERR, komm und sieh.“
11,35 Jesus weinte.
11,36 Die Judäer nun sagten:
„Sieh, wie tief er mit ihm befreundet war.“
11,37 Einige von ihnen sagten:
„Konnte der, der die Augen des Blinden öffnete,
nicht machen, dass jener nicht starb?“

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.

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.

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.[357] 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.

---

sind nicht „im Geist arm“, sondern „ganz und gar arm“, erleiden eine Armut, die ihren Lebensgeist antastet.
ER WAR GANZ ENTSETZT: *Etaraxen heauton*, vgl. 13,21.

357 In einem früheren Versuch habe ich die Repräsentationsfunktion der Figuren der Erzählung überstrapaziert. Es geht nicht um die verschiedenen Typen messianischer Gemeinden, es geht um Identität und Differenz der einen messianischen Gemeinde in Israel (Ton Veerkamp, Auf Leben und Tod. Eine Auslegung von Joh 10,40-11,54, in: Texte & Kontexte 49 (1991), 14-36, hier 16ff.).

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. 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.[358] Andere sehen hier einen Protest Jesu gegen die Allmacht des Todes. Es geht ihnen also um den Tod im allgemeinen.[359] 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.

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 Philippus, 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 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.

---

358 Charles K. Barrett (Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990, 396; Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 310.

359 Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD Band 4), Göttingen 2000, 179. Der verbreitete giftige Antijudaismus der Johanneskommentare des 19. Jahrhunderts tritt u.a. bei Bernhard Weiß – „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." (Bernhard Weiß, Das Johannesevangelium (KEK) ^{8}1893, 412f.)

10.3.4. Macht ihn los und lasst ihn gehen, 11,38-45

11,38 Jesus selbst[360] schnaubte wieder vor Wut, als er zum Grab ging.
Es war eine Höhle, vor sie hatte man einen Stein gesetzt.
11,39 Jesus sagt:
„Hebt den Stein weg.“
Die Schwester des Vollendeten,[361] Martha, sagt zu ihm:
„Er stinkt schon, es ist der vierte Tag!“
11,40 Sagt Jesus zu ihr:
„Sagte ich nicht:
wenn du vertraust, wirst du die Ehre GOTTES sehen?“
11,41 Sie hoben den Stein weg.
Jesus aber erhob seine Augen aufwärts, er sagte:
„VATER,
ich danke dir, dass du auf mich gehört hast;
11,42 ich wusste aber, dass du immer auf mich hörst,
aber wegen der herumstehenden Menge habe ich es gesagt,
damit sie vertrauen, dass du mich gesandt hast.“
11,43 Als er das gesagt hatte, schrie er mit großer Stimme:
„Lazarus, komm heraus!“
11,44 Der Gestorbene kam heraus, an Händen und Füßen gewickelt,
das Gesicht war umwickelt mit einem Schweißtuch.
Jesus sagt zu ihnen:
„Macht ihn los und lasst ihn weggehen.“
11,45 Viele der Judäer, die zu Maria gekommen waren,
und beobachtet hatten, was er getan hat,
vertrauten ihm.

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.

360 JESUS SELBST SCHNAUBTE WIEDER VOR WUT: Hier steht nicht *en pneumati*, sondern *en heautō*. Daher „selbst“.
KÜ: Er richtet seine Wut nicht gegen andere, sondern gegen sich.

361 [Alle mir bekannten Bibelübersetzungen sprechen hier einfach von dem „Verstorbenen“, obwohl Johannes nicht das Wort *tethnēkōs*, „tot, verstorben“, benutzt wie in 11,44. Stattdessen nimmt er das Wort *teleutaō*, das die *Vollendung* eines Lebens bezeichnet im Sinne eines „aus und vorbei“. In 19,28.30 wird Johannes zwei andere Wörter verwenden, die vom selben Wortstamm *tel-* abgeleitet sind, *teleō* und *teleioō*, um auszudrücken, dass Jesus in seinem Tod sein *Ziel erreicht* hat bzw. dass damit die Schrift *erfüllt* ist.]

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.

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

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

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

> Und Elia, der Prophet, trat heran, er sprach:
> „DU, Gott Abrahams, Isaaks, Israels,
> heute möge erkannt werden,

dass du Gott bist in Israel, und ich dein Knecht,
und dass ich nach deinem Wort alle diese Worte tue.
Antworte mir, Adonaj, antworte mir,
dass sie, dieses Volk, erkennen,
dass du der Gott bist,
dass du ihr Herz zurückverwandelt hast."

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

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

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

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

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

Der Gestorbene kam heraus, aber als eingewickelte Leiche, Hände und Füße verbunden, das Gesicht verdeckt. Das ist zwar kein Toter mehr, aber noch lange kein Lebender. Deswegen der Auftrag: „Macht ihn los (*lysate*) und lasst ihn gehen." Erst wenn

dieser Auftrag ausgeführt ist, wird aus dem Toten ein Lebender. Das Verb *lyein*, lösen, los machen, hören wir auch im Psalm eines Erniedrigten, Verzagten, der seine Klage dem NAMEN ausschüttet“. Wir hören (Psalm 102,19-23):

> 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. 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“.

10.4. Sterben für die Nation, 11,46-54

11,46 Einige von ihnen aber gingen zu den Peruschim,
sie sagten ihnen, was Jesus gemacht hatte.
11,47 Die führenden Priester und Peruschim versammelten sich im Sanhedrin,[362]
sie sagten:
„Was machen wir?
dieser Mensch tut viele Zeichen!
11,48 Wenn wir ihn so gewähren lassen, werden alle ihm vertrauen;
Dann kommen die Römer,
sie werden uns den Ort und die Nation ins Verderben stürzen.“[363]

362 SANHEDRIN: *Synhedrion*, „Gerichtshof“. Das Mischnatraktat Sanhedrin beschreibt die Zuständigkeit der einzelnen Gerichtshöfe. Ein Hof mit drei Richtern kann über Eigentumsdelikte entscheiden; Kapitalverbrechen werden durch Gerichtshöfe mit 23 Richtern entschieden, Mischna Sanhedrin 1,5. Dies ist das „Großsanhedrin“. Diesen Gerichtshof meint Johannes; es geht also um ein politisches Kapitalverbrechen.

363 SIE WERDEN ... INS VERDERBEN STÜRZEN: *Arousin hēmōn ton topon kai to ethnos*, „uns den Ort (den heiligen Ort, also das Heiligtum) verwüsten und den Status der Selbstverwaltung

11,49 Einer aber, ein gewisser Kaiphas, Hohepriester jenes Jahres, sagte zu ihnen:
„Ihr wisst gar nichts.[364]
11,50 ihr bedenkt nicht,[365] dass es in eurem Interesse ist,
wenn ein Mensch zugunsten des Volkes stirbt,[366]
damit nicht die ganze Nation zugrunde geht.“
11,51 Das sagte er nicht von sich selber aus,
sondern als Hohepriester jenes Jahres kündigte er an,
dass Jesus für die Nation sterben sollte.
11,52 Nicht aber für die Nation,
sondern dafür, dass er alle auseinandergejagten Gottgeborenen
zusammenführe in eins.[367]

---

aufheben.“ *Airein* bedeutet gewöhnlich „aufheben“ (hebräisch *naßa'*), aber es steht in Jesaja 51,13 für *schicheth*, „verderben“. *Ethnos*, hebräisch *goj*, bedeutet Volk als politische Größe, deswegen übersetzen wir mit „Nation.“

364 HOHERPRIESTER: *Archiereus*, hebräisch *kohen gadol*. Der Text suggeriert, dass das Amt jährlich wechselte. An sich sollte immer erst beim Tod des Amtsinhabers ein Nachfolger bestimmt werden, aber die Römer setzten Hohepriester ab und ein, wie es ihnen nützlich erschien. Ausgerechnet Kaiphas freilich, ein sehr geschickter Politiker, hielt sich von 18-36 u.Z. im Amt. Das in seinem Fall überspitzte „der Hohepriester jenes Jahres“ soll hervorheben, dass es sich bei den Hohepriestern grundsätzlich um Funktionäre von Roms Gnaden handelt. Der Hohepriester war der höchste Funktionär in der Torarepublik seit der persischen Zeit und dann wieder erneut nach der Abschaffung der Monarchie durch die Römer im Jahr 5 u.Z. Er vertrat gegenüber den Römern die Belange der Nation und des Volkes (*laos*, vgl. Anm. zu 11,50). Eine der wichtigsten Aufgaben war es, die Höhe des Tributs, also der Abgaben Judäas an die Römer, auszuhandeln. Hier geht es um große Politik, und Jesus war hier ein Element der großen Politik.

365 IHR BEDENKT: *Logizesthai*, hebräisch *chaschav*, „überlegen, planen, berechnen, zurechnen, einschätzen.“ Kaiphas wirft ihnen vor, dass der Tod eines Menschen „zugunsten der Nation“ kein Element in ihren politischen Planspielen war. Der Tod eines Menschen „zugunsten der Nation“ ist dem Erhalt des innenpolitischen Status quo unterzuordnen. Dies wurde dann auch beschlossen.

366 DES VOLKES: *Laos*, hebräisch *ʿam*, „Volk, Volksgemeinschaft“. *ʿAm* hat die gleiche Wurzel wie *ʿim*, „mit“ (*ʿim-anu-el*, „mit uns ist Gott“). „Für oder um das Volk sterben“ (*hyper*, hebräisch *ʿal*) heißt „das Todesschicksal des Volkes auf sich nehmen“. Jesus wird daher „für das Volk sterben“, nicht für die Nation. Für die real existierende Nation der priesterlichen Handlanger Roms wird Jesus tatsächlich nicht sterben, sondern für eine ganz andere Nation, für eine Nation aller auseinandergejagten Gottgeborenen (*tekna tou theou ta dieskorpismena*) (vgl. Anm. zu 1,12), also aller Kinder Israels weltweit; eine Nation freilich, die offen ist für alle, die, nach 1,12, Jesus als Messias Israels vertrauen.

367 ZUSAMMENFÜHRE: Die Verbalform *synagagē* suggeriert deutlich das Gegenmodell gegen das *synēgagon* von 11,47, aber auch gegen die Synagoge des entstehenden rabbinischen Judentums. „Versammle in eins“: hier führt die Vision Jesaja 66,20-24 Johannes die Feder. Gegenüber der großen Politik der führenden Priester und der Peruschim (der Besänftigung der Römer, des Kompromisses mit Rom) stellt Johannes das kompromisslos antirömische politische Programm seines Jesus. Hier liegt der eigentliche Impuls des ganzen Textes.

11,53 Ab diesem Tag also stand ihr Beschluss fest, ihn umzubringen.
11,54 Jesus nun ging nicht länger öffentlich seinen Gang unter den Judäern,
sondern ging von dort Weg zu einer Gegend in der Nähe der Wüste,
zu einer Stadt, Ephraim genannt.
Dort verblieb er, mit seinen Schülern.

Johannes verfährt strukturell wie sein großer Vorgänger Ezechiel. 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.

Einige der Judäer gingen zu den Peruschim. Zum vierten Mal tritt im Johannesevangelium eine Spaltung unter ihnen auf [siehe 7,43; 9,16; 10,19], zum zweiten Mal (vgl. 7,44ff.) 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.

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.[368] „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“ (*hamaqom*) ist nicht nur die Stadt, sondern das Heiligtum als ihr politisches Herz.

Jetzt müssen wir auf den Unterschied zwischen Nation, *ethnos*, und Volk, *laos*, aufmerksam machen. *Ethnos* ist auf hebräisch *goj*, und *laos* ist *ʿam*. Deuteronomium

368 Ein einziges Mal wählen die griechischen Übersetzer *airein* für das hebräische Wort *schicheth*, „verderben“, in Jesaja 51,13: „Entsetzt warst du ständig vor der glühenden Wut des Bedrängers, dich zu verderben (*arai se*).“

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 hase*).“ 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 Ioudaion*. 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.

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 (*ʿam nivraʾ*) von Psalm 102,19 ihre Bestimmung finden. Das ist bei Johannes etwas anderes als Heidenmission und christliche Kirche.

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. Für Jesus hat sie als Konsequenz, dass er nicht länger öffentlich (*parrhesia*) unter den Judäern auftreten will (den Gang gehen, *peripatein*). Es gibt in diesem Teil über den verborgenen Messias (Johannes 7,11-12,50) immer den Gegensatz zwischen „öffentlich“ und „im Verborgenen“, 7,1ff. Die ständigen Versuche, ihn festzunehmen oder ihn zu steinigen (7,30.44; 8,59; 10,31.39) machen seinen öffentlichen, messianischen Gang unter den Judäern unmöglich. Er kann genau dort, wo er Messias sein muss, nicht Messias sein. Das wird uns bei der Besprechung des Einzugs des Königs, 12,12-19, deutlicher werden.

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.[369] Barrett schreibt: „Der Name Ephraim hat weder einen allegorischen noch sonst einen besonderen Sinn, er ist wahrscheinlich traditionell“.[370] 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

369 Flavius Josephus, Bell. 4. 9. 9. P^{66} erwähnt den Ort gar nicht, die Handschrift D schreibt *Samphourin*. Offenbar wussten manche nicht viel mit Ephraim anzufangen.

370 Charles K. Barrett (Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990, 404.

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.

Damit findet der Abschnitt über das Fest *Chanukka* einen sinnvollen Abschluss. Ab jetzt wird bei Johannes nur noch Pascha sein.[371]

11. Die Nähe des Pascha, 11,55-12,50

11.1. Ein Begräbnismahl, 11,55-12,11

11,55 Nahe war das Pascha der Judäer.
Viele vom Lande gingen hinauf nach Jerusalem,
um sich wegen des Paschafestes zu heiligen.[372]
11,56 Sie suchten Jesus,
sie sagten zueinander, als sie im Heiligtum standen:
„Was meint ihr,
ob er wohl zum Fest kommt?“
11,57 Die führenden Priester und die Peruschim hatten angeordnet,
dass jeder, der Kenntnis davon hat, wo er ist, ihn denunziere,[373]
damit sie ihn festnehmen konnten.

371 [Laut ursprünglichem Inhaltsverzeichnis gehörte der folgende Abschnitt 11 zu Teil III, da alles ab Johannes 11,55 „in der Nähe des Passahfestes“ geschieht. Aber im Text sieht TV die Zusammenfassung von Jesu Lehre (12,44-50) und die negative Reaktion der Judäer (12,37-43), die zum endgültigen Rückzug des Messias in die Verborgenheit (12,36) führt, als das eigentliche Ende von Teil II über den verborgenen Messias an. Deshalb beginnt hier Teil III – wie auch in der Übersetzung von 2015 – erst mit Johannes 13,1: „Vor dem Passahfest“.]

372 HEILIGEN: *Hagnizein*, hebräisch *hithqadesch*, „sich heiligen“. Das Wort zielt auf jene Handlungen, die Hindernisse für die Teilnahme am Fest beseitigen. In Numeri 11,18; Josua 3,5 usw. wird das Volk aufgefordert, sich zu heiligen. Man zieht aber in die Stadt, um das Fest zu feiern, und zu diesem Zweck muss das Volk vom Lande, wohl weil es nicht immer in der Lage war, sich kultisch rein zu halten, sich heiligen. Deswegen kann auch *hittaher*, „sich reinigen“, gemeint sein, oder *hithchate'*, „sich von Verirrung freimachen“. Alle drei Übersetzungen sind möglich, aber „sich heiligen“ ist die umfassende Vorstellung.

373 DENUNZIERE: *Mēnyein*. Das Wort ist in den messianischen und apostolischen Schriften bis auf Lukas 20,37 negativ besetzt: „anzeigen, um jemanden schlechtzumachen“, Apostelgeschichte 23,30; 1 Korinther 10,28; aber vor allem 2 Makkabäer 6,11 und 14,37, „denunzieren“. Das bloße „Anzeigen“ ist zu schwach.

12,1 Jesus nun aber kam sechs Tage vor Pascha nach Bethanien.
Dort war auch Lazarus, den Jesus aus den Toten aufrichtete.
12,2 Sie machten dort für ihn eine Mahlzeit, und Martha bewirtete.[374]
Lazarus war einer derer, die mit ihm anlagen.
12,3 Maria nun nahm ein Pfund Nardebalsam, Pistikos,[375] sehr wertvoll,
salbte die Füße Jesu und trocknete mit ihren Haaren seine Füße.
Das Haus war voll mit dem Geruch des Balsams.
12,4 Aber Judas Iskariot, einer seiner Schüler, der ihn ausliefern sollte, sagte:
12,5 „Warum wurde der Balsam nicht für dreihundert Denare verkauft
und den Bedürftigen gegeben?“
12,6 Er sagte das nicht, weil er sich um die Bedürftigen sorgte,
sondern weil er ein Dieb war,
und als Kassenwart die Einnahmen beiseite schaffte.
12,7 Jesus sagte also:
„Lass sie,
denn sie hat es für meinen Beerdigungstag getan.
12,8 Die Bedürftigen habt ihr die ganze Zeit bei euch selber,
mich aber habt ihr nicht die ganze Zeit.“[376]
12,9 Eine große Menge Judäer erkannte, dass er dort war,
und sie kamen nicht nur Jesu wegen,

374 BEWIRTETE: *Diēkonei*. Die Wörter *diakonein*, *diakonos*, *diakonia* fehlen in der LXX fast völlig; nur im Buch Esther hören wir die Wörter *diakonos* und *diakonia* [1:10; 2:2; 6:3, 5]. Hier handelt es sich um hochgestellte und angesehene Beamte (hebräisch *mescharthim*) des Großkönigs Ahasveros. Hintergrund ist die Wurzel *scharath*; Josua ist in Exodus 24,13 der *meschareth* Moses, der erste Minister (Amtmann) und spätere Nachfolger. Für *ʿavad, ʿeved, ʿavoda* hat die LXX *douleuein*, *doulos* (*pais*), *douleia*. Die apostolischen Schriften und die Evangelien haben für den Dienst Gottes bzw. des Messias sehr oft *doulos*. Der „Normaldienst“ ist der, den Jesus vorführte: „der Knecht (*doulos*) sei nicht mehr als sein Herr“, 13,16. *Diakonia* ist ein Dienst, der über das Gewöhnliche hinausragt (vgl. Apostelgeschichte 1,17 usw.). Martha hatte einen Ehrendienst, wie jene *diakonoi* am Hochzeitsfest zu Kana, 2,5.9, Leute, die am Tisch des messianischen Königs den Ehrendienst versahen. Weder hier noch in Lukas 10,40 ist Martha Dienstmädchen, sondern die „Herrin des Hauses“, die sich um alles, was ein Festmahl erfordert, kümmern musste.

375 PISTIKOS: *Pistikos*. Ob dieses Wort mit *pistis*, „treu“, zu tun hat, ist ungewiss, die Übersetzung „echt, unverfälscht“ scheint darum zweifelhaft. Manche vermuten das aramäische *pistaqa*, „Pistazie“. Ein Bestandteil dieses Balsams wäre dann Pistazienöl. Wir lassen das Wort stehen. Vgl. Anm. zu 11,2.

376 DIE BEDÜRFTIGEN ... BEI EUCH SELBER: Vgl. Deuternomium 15,1ff.
KÜ: Auffällig ist, dass die *ptōchoi*, die Bedürftigen, nur an dieser Stelle bei Johannes vorkommen, im deutlichen Unterschied zu den Synoptikern. Für Johannes ist die politische Dimension (Autonomie) so beherrschend, dass das Soziale (Egalität) praktisch verschwindet. Mit diesem Evangelium ist keine Sozialethik zu machen, und die *agapē*, „Solidarität“, bezieht sich nur auf die Mitglieder der Johannesgruppe, allenfalls auf die Mitglieder anderer messianischer Gruppen.

sondern auch, um Lazarus zu sehen, den er aus den Toten erweckte.
12,10 Die führenden Priester dagegen beratschlagten darüber,
wie sie auch Lazarus umbringen konnten.
12,11 Denn seinetwegen kamen viele Judäer
und vertrauten Jesus.

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 unheilvollen Umständen. Die Mitglieder des Sanhedrins erließen ein Dekret, das alle zur Denunziation auffordert.

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.

Diese Mahlzeit ist eingebettet in zwei Notizen über die Suche der Judäer nach Jesus Messias, 11,55-57 und 12,9-11. Mahlzeit hält Jesus im Johannesevangelium nur zweimal. Die erste Mahlzeit ist 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.

„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*, die „vor dem Antlitz des Königs Ahasveros ihren Dienst versahen“, Esther 1,10.[377] Sie standen wohl Pate für die sieben Diakone in Apostelgeschichte 6. Marthas Amt ist daher herausgehobener Dienst.

377 Das Verb *scharath* 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*.

Was *messianische Diakonia* ist, das werden wir später in diesem Abschnitt sehen (12,26). 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).

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).

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 16,12f.; 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.

Johannes übernimmt das Element der *Fuß*waschung aus der Erzähltradition, aus der auch Lukas schöpft, gibt ihm jedoch 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 den 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 Maria. Den König salbt man nicht mit ordinärer Ware, sondern mit ausgesuchtem Balsam, nicht den Kopf, sondern die Füße.

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. Konsequent tauchen sie sofort nach der Erzählung der Salbung auf, 12,9-11. Maria tritt auf als die Vertreterin der Judäer, die Jesus 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.

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*, *ʾevjonim* 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.

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.[378]

378 Markus und Matthäus argumentieren in die gleiche Richtung, allerdings richtet sich der Vorwurf gegen „einige“ bzw. gegen „die Schüler“.

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* ...“

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 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 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.

11.2. Der messianische König, 12,12-19

12,12 Am folgenden Tag kam eine große Menge zum Fest.
Sie hörten, dass Jesus nach Jerusalem kommt.
12,13 Sie nahmen Palmzweige, gingen hinaus, ihm entgegen, riefen aus:
Hoschiaʿ-na – befreie doch –,
gesegnet, der kommt mit SEINEM Namen,
der König Israels.[379]
12,14 Jesus fand ein Eselchen,
er setzte sich darauf, wie geschrieben ist:
12,15 *Fürchte nicht, Tochter Zions,*
da, dein König kommt,
sitzend auf einem Eselsfohlen.[380]

379 *Hoschiaʿ-na*, „befreie doch“. Die ersten beiden Zeilen sind aus Psalm 118,25, dem Psalm aus dem sogenannten „Hallel“ (Psalmen 113-118 und Psalm 136), das der Überlieferung nach von Mose nach der Befreiung aus Ägypten zusammen mit dem Mirjamlied gesungen worden war und bis heute fester Bestandteil der Paschaliturgie ist. Psalm 118 diente offenbar auch als Begrüßungsgesang für die Pilger, die in die Stadt zum Heiligtum kamen: die Leute in Jerusalem sangen, die Pilger antworteten: „In Weltzeit dauert seine Solidarität“. Johannes deutet diesen Begrüßungsgesang im Nachhinein als Begrüßung des messianischen Königs, 12,16. Die letzte Zeile von 12,13 ist eher aus Sacharja 9,9. Der Kommende „mit SEINEM Namen“ ist der König, und der König ist, so zeigt 12,14-15, Jesus. Bei der Vorlesung sollte dieses Wort „hebräisch“ ausgesprochen werden, als zwei Wörter *hoschiaʿ* und *na*. Die Übersetzung sollte dann mitgelesen werden: „Befreie doch!“

380 Das Zitat stammt aus Sacharja 9,9. Die beiden Evangelisten, die dieses Zitat bringen, Matthäus und Johannes, ändern den Text. Johannes hat statt „juble sehr, Tochter Zions“

12,16 Das erkannten die Schüler zunächst nicht,
aber als Jesus zu seiner Ehre gekommen war,
erinnerten sie sich daran, dass dies über ihn geschrieben war
und dass man es für ihn getan hatte.
12,17 Die Menge, die bei ihm war, bezeugte also,
dass er Lazarus aus dem Grab gerufen und ihn
aus den Toten aufgerichtet hatte.
12,18 Deswegen kam ihm die Menge entgegen,
weil sie gehört hatte, dass er dieses Zeichen getan hatte.
12,19 Die Peruschim sagten zu sich selber:
„Schaut, es hat keinen Zweck,
da, die Welt geht ihm nach.“[381]

Die Erzählung über den Einzug in Jerusalem unterscheidet sich bei Johannes wesentlich von der Erzählung bei den Synoptikern. 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.

Alle Evangelisten kennen die öffentliche Liturgie – ein richtiges Volksfest! –, mit der die Paschapilger begrüßt werden. Psalm 118 diente als Begrüßungsgesang 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:

„Fürchte nicht, Tochter Zions.“ Der messianische König hat deutlich Züge, die gegen die Militanz der Zeloten gerichtet ist, denn der Text Sacharja 9,9 fährt fort: „Ich zerschlage Streitgefährt aus Ephraim / Kavallerie aus Jerusalem / ich zerschlage den Bogen des Krieges / rede den Weltmächten Frieden zu ...“

381 GEHT IHM NACH: *Apēlthen*, eigentlich „geht weg“. *Opisō autou*, hebräisch *ʾacharav*, „ihm hinterher“. 1 Könige 18,21 zeigt, dass „hinter einem hergehen“ die Anerkennung dessen ist, wer der Gott sei, welche Ordnung herrschen soll. In der Welt scheint es „nach Jesus“ zu gehen. Die Weltordnung scheint „jesuanisch“, messianisch, zu sein. Aber nach dieser Klimax kommt die Antiklimax.

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):

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 (*hoschiaʿ-na*),
ach DU, errette doch (*hazlicha-na*).
Gesegnet der, der kommt in seinem NAMEN,
wir segnen euch von SEINEM Haus her.
Gott ist der NAME, er leuchtet uns ...

In den messianischen Gemeinden hat dieser Psalm eine große Rolle gespielt. Wir müssen diesen Psalm kennen, um verstehen zu können, was hier geschieht. In allen großen christlichen Liturgien eröffnen Gesänge mit Worten dieses Psalms die Karwoche. Für alle Evangelisten war der Vers 25 („befreie doch, *hoschiaʿ-na*) ausschlaggebend. Im Christentum ist die abgeschliffene Form des Ausrufs *hoschiaʿna*, *Hos(i)anna*, nicht nur sprachlich zu einer völlig abgegriffenen Floskel geworden, die bei Außenstehenden Ekel erregt.

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 [11,9-10] heißt es: „Befreie doch, Gesegneter, der kommt in seinem NAMEN – gesegnet das Königtum Davids – befreie doch, in den Höhen.“ Matthäus [21,9] wird noch deutlicher: „Befreie doch, Sohn Davids, Gesegneter, der kommt in Seinem NAMEN, befreie doch, in den Höhen.“ Lukas [19,38] 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.)!

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 bejubelt die Menge den messianischen König, aber keinen zelotischen König, den sie eigentlich will. Deswegen „erfindet“ Jesus das Eselchen. Für Wengst war „dieser König kein ‚hoher Herr‘ ..., sondern kommt in Niedrigkeit“.[382] 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.

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, Kavallerie[383] aus Jerusalem,
> ausgerottet wird der Kriegsbogen:
> Frieden wird er den Völkern zusprechen,
> seine Regierung dauerhaft, vom Meer zum Meer,
> vom großen Strom bis an die Ränder der Erde.

Im Buch Sacharja bringt der messianische König den Frieden in die Stadt. Wir wissen nicht genau, auf welche Situation dieser Text zielte. Jedenfalls beendet der König den Krieg zwischen Ephraim und Jerusalem, das große Thema des Gespräches zwischen dem Messias und der Samaritanischen am Jakobsbrunnen. Der König von Sacharja 9 mag Alexander gewesen sein. Die Menschen neigen dazu, solche großen Könige wie Kyros, den Perser, oder Alexander, den Mazedonier, für Messias zu halten.

382 Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21 (ThKNT), Stuttgart 2001, 55.

383 *Ssuss*, „Pferd“, ein Kollektivnomen, das Pferd*wesen*, und zwar für den Krieg.

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 9,9f. Die „Erfindung" Jesu, eine Erfindung der ganzen messianischen Bewegung – das Eselchen (*onarion*) – ist die Frucht des Studiums der Schrift in den messianischen Gemeinden.

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!

11.3. Er verbarg sich vor ihnen, 12,20-36

Dieses Stück hat drei Teile. 1) Das Weizenkorn; 2) Meine Seele ist erschüttert; 3) Wer ist dieser *bar enosch*? 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.

11.3.1. Das Weizenkorn, 12,20-26

12,20 Es waren einige Griechen[384] unter denen, die aufgestiegen waren,
sich während des Festes zu verneigen.
12,21 Diese gingen auf Philippus aus Bethsaida in Galiläa zu;[385]
sie fragten ihn und sagten:
„Herr, wir wollen Jesus sehen."

384 GRIECHEN: Diese Griechen sind keine „Heiden", weil „Heiden" nicht nach Jerusalem kommen, um sich dort vor Israels Gott zu verneigen (*hina proskynēsōsin*, hebräisch *hischthachawu*). Es können *sebomenoi* gewesen sein, solche, die den Gott Israels verehren. Lukas nennt sie mit den Juden zusammen, Apostelgeschichte 13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7.13. Nach Johannes gehören sie allemal zu Israel.

385 GINGEN AUF ... ZU: *Prosēlthon*, Aorist von *proserchesthai*. Dieses Verb ist bei den Synoptikern, vor allem Matthäus, häufig, bei Johannes kommt es nur hier vor. Diese Griechen könnten „hellenistische Juden" gewesen sein; vgl. Apostelgeschichte 6,1. Ebenso ist es aber möglich, hier an *prosēlytoi*, wortwörtlich „Zugänge", zu denken, also an Menschen, die aus den Völkern zu den Juden „hinzutraten". Für Johannes gehören sie jedenfalls alle zu Israel. Genau das sahen die Pharisäer anders. Als Kontrast zu *proserchesthai* wird im folgenden Vers *erchesthai* ohne *pros-* gebraucht, und zwar im Präsens.

12,22 Philippus kommt, um es Andreas zu sagen,
Andreas und Philippus kommen und sagen es Jesus.
12,23 Jesus aber antwortet,[386] er sagt:
„Gekommen ist die Stunde,
in der der *bar enosch*, der MENSCH, geehrt werden soll.
12,24 Amen, amen, sage ich euch:
Wenn das Getreidekorn, das auf den Boden fällt, nicht stirbt,
bleibt es selbst allein;
wenn es aber stirbt, trägt es viel Frucht.
12,25 Wer seine Seele liebt,[387]
richtet sie zugrunde,
wer seine Seele in dieser Weltordnung hasst,
bewahrt sie bis in die kommende Weltzeit.
12,26 Wenn jemand mir dienen will, soll er mir folgen,
und wo ich sein werde, dort wird auch mein beamteter Diener sein.[388]
Wenn jemand mir dienen will, wird ihn der VATER würdigen.

Über die Griechen von 12,20 haben die Exegeten viel spekuliert. Manche sahen in ihnen Diasporajuden, andere Proselyten, manche Gojim („Heiden“), wieder andere religiös Gesinnte, die mit dem Judentum sympathisierten (*sebomenoi*, (Gottes-)Verehrer, Apostelgeschichte 17,4.17 u.ö.). Für letzteres spricht einiges. Es handelt sich um Griechen, die zum Fest der Judäer hinaufgegangen sind. Sie wollen „sich“ nicht „heiligen“, wie die Judäer, sondern „sich“ vor Gott „verneigen“.

Sie wollen zum Messias, aber sie haben keinen direkten Zutritt zum Messias. Die Verbindung zum Messias läuft nur über die Vermittlung der Schüler. Der Ansprechpartner ist Philippus. Für die Griechen ist er eine Respektsperson, sie nennen ihn „Herr“. Allein sieht sich Philippus nicht in der Lage, eine Entscheidung zu treffen. Er zieht Andreas, der wie er selber und Simon Petrus aus dem gleichen Ort Bethsaida in Galil stammt, zu Rate. Beide gehen dann zu Jesus. Diese umständliche Prozedur zeigt, wie schwer es sich die messianische Gruppe um Johannes gemacht hat, Menschen, die nicht aus Israel sind, in die messianische Bewegung aufzunehmen. Das bestätigt unsere These, Johannes kenne keine „Heidenmission“ als genuinen messianischen Auftrag. Andererseits wird der Zugang nicht völlig ausgeschlossen. Es wird aber eine hohe Hürde errichtet.

386 KÜ: Jesus antwortet, Präsens (*apokrinetai*). 79mal wird das Verb *apokrinesthai* benutzt, nur dreimal im Präsens, einmal hier und zweimal (an sehr dramatischen Stellen) in Kap. 13 (26 und 38). Der Wechsel in der Erzählung von Vergangenheitstempora in das Präsens ist nicht einfach zu erklären. Unterschlagen darf es der Übersetzer nicht.

387 LIEBT: *Philein* kann man hier nur mit „lieben“ übersetzen.

388 DIENEN; DIENER: Vgl. die Anm. zu 12,2.

Jesus klärt seine heutigen und künftigen Schüler umgehend darüber auf, welche Bedingungen die Schüler überhaupt zu erfüllen haben. Der direkte Kontakt zu Jesus kam offenbar nicht zustande, zumindest wenn wir den Satz: „Jesus antwortet“ auf Philippus und Andreas und nicht auf die Griechen beziehen. Die Griechen werden nicht abgewiesen, aber sie werden auch nicht eingeladen. Johannes steht dem Projekt des Paulus, einer messianischen Gemeinde aus Judäern und Gojim, skeptisch gegenüber.

Die messianische Bewegung, die Jesus als Messias Israels sieht, war in der Zeit, in der Johannes schrieb, extrem zersplittert. Ein einheitlicher, über die ganze (*kath' holon*) römische Welt verbreiteter Messianismus war damals nicht in Sicht. Ab Ende des 2. Jh. konnte man von so etwas wie einer *katholischen* Kirche reden. Das Römische Reich stabilisierte sich im 2. Jh., und aus dem revolutionären Messianismus war eine *christliche* Religion geworden.

Johannes hat diese Entwicklung natürlich nicht vorausgesehen, aber er befürchtete, dass ein nennenswerter Zutritt von „Griechen“, überhaupt von 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.

Die Instruktion über die Nachfolge ist zwar nicht aus der synoptischen Tradition abgeschrieben, aber sie zeigt eine Auffassung über die Bedingungen der Schülerschaft, die Gemeingut in allen messianischen Gruppen waren. Etwa die Auffassung über den Samen, der reiche Frucht trägt.

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.

Die Negation geht bei Johannes der Position voran. Die Position ist die der Nachfolge. „Wer in den Dienst des Messias treten will (*diakonein*, nicht *douleuein*!), 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).

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.

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.

11.3.2. Jetzt ist meine Seele erschüttert, 12,27-33

12,27 Nun ist meine Seele erschüttert,
und was soll ich sagen?
Befreie mich aus dieser Stunde?[389]
Aber gerade deswegen bin in diese Stunde gekommen.
12,28 VATER, gib Deinem Namen die Ehre!“[390]

389 BEFREIE MICH: *Sōson me*, hebräisch *hoschiʿeni*, Psalm 6,4-5. „Erschüttert ist meine Seele, DU aber, bis wann? / Kehre es um, DU, erlöse meine Seele, befreie mich um deiner Solidarität willen.“ Vgl. Johannes 13,21; 14,1. *Hoschiaʿ-na*, sagt die Volksmenge; *hoschiʿ-eni* sagt Jesus. Gerade diese Stunde befreit, das ist der Kern der politischen Theologie des Johannes, und das verbindet ihn mit Paulus und den anderen messianischen Verkündigern.

390 GIB DEINEM NAMEN DIE EHRE: Hebräisch *lo lanu JHWH lo lanu / ki le-schimkha then kavod*, „Nicht uns, JHWH, nicht uns, sondern Deinem Name gib Ehre“: Psalm 115,1. Dieser Psalm endet: „Nicht die Toten preisen den NAMEN / sondern wir segnen den NAMEN.“

Es kam eine Stimme vom Himmel:
„Auch ich habe geehrt und werde weiter ehren.“
12,29 Als die anwesende Menge es hörte, sagte sie:
„Das war ein Donnerschlag.“
Andere sagten:
„Ein Himmelsbote hat zu ihm geredet.“
12,30 Jesus antwortete, er sagte:
„Nicht meinetwegen ist diese Stimme geschehen, sondern euretwegen.
12,31 Jetzt ist das Gericht über diese Weltordnung da,
jetzt wird der Führer[391] dieser Weltordnung hinausgeworfen.
12,32 Und ich, wenn ich über die Erde erhöht[392] sein werde,
werde ich alle zu mir ziehen.“
12,33 Dies sagte er, bezeichnend,[393] welchen Tod er sterben würde.

„Jetzt ist meine Seele erschüttert.“ Diesen Satz hören wir in Psalm 6,4. 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.

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.

391 FÜHRER: *Archōn*, „politischer Führer“, wie Nikodemus (3,1). *Archontes* sind die führenden Kräfte Judäas, 7,26.48; 12,42. Die LXX übersetzt mehr als 30 hebräische Wörter mit *archōn*. Darunter sind folgende drei Wörter am häufigsten vertreten: *naßi'*, „Erhabener“, *rosch*, „Haupt“, und *ßar*, „führende Persönlichkeit“, vom Aufseher beim Frondienst bis zum Oberbefehlshaber, Imperator (Cäsar). Es kann kaum Zweifel daran bestehen, dass an der vorliegenden Stelle dieser Imperator gemeint ist. Gerade weil das Wort „Führer“ in Deutschland eine finstere Färbung hat, bietet es sich hier an.

392 ERHÖHT: *Hypsōtō*, hebräisch *rum*. Die Wurzel bedeutet fast immer „erhöht, erhaben sein“, auch im sozialen Sinne des Wortes. Jesus wird am Kreuz aufgehängt „hoch über die Erde“. Gerade so erhält er die Position, die ihm als *bar enosch* zukommt, wie Johannes in 3,14 andeutet. Diese Erhebung ist Befreiung (wie 3,14), genau das ist „ein Skandal für die Juden, eine Torheit für die Gojim“, 1 Korinther 1,23.

393 BEZEICHNEND: *Sēmainōn*. 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.

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 – *hoschiʿeni* – aus dieser Stunde?“ Der populäre Jubel *hoschiaʿ-na* wird hier zum verzweifelten Gebet *hoschiʿeni*.

„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[394] 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“.

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,

394 Die Psalmen 113-118 wurden während des Schlachtens des Paschalamms und während des Paschamahles gesungen, Mischna Pessachim 5,7; 10,5f.

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 hörtet 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.

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, 13,31. Die Erhöhung des Messias geschieht *jetzt*, die Abschaffung dieser Weltordnung geschieht ebenfalls *jetzt*.

Die Bedeutung des Wortes *krisis* ist festgelegt durch die Quelle, aus der das Wort bei Johannes stammt, Daniel 7. Dort wird ein Gerichtsverfahren durchgeführt. Im Laufe dieses Verfahrens wird ein politisches Monstrum entmachtet, und dessen Macht, ja alle kommende Macht, wird einer Gestalt *wie einem Menschen* (*bar enosch*) übergeben. Das geschieht, so Jesus, *jetzt*.

Angeklagt ist „diese Weltordnung“ und, als *pars pro toto*, „der Führer dieser Weltordnung“ oder, wenn man will, „das Prinzip dieser Weltordnung (*archōn ton kosmou toutou*)“, der Kaiser Roms. Dieser Führer bzw. dieses Prinzip wird „hinausgeworfen“, das heißt: wird ausgeschlossen, spielt keine Rolle mehr. Das Urteil in diesem Gerichtsverfahren lautet: diese Weltordnung hat ausgespielt. Das ist der negative Aspekt dieses Urteils.

Der positive Aspekt lautet: „Wenn ich von der Erde erhöht werde, werde ich alle zu mir selbst ziehen.“ „Alle“ heißt „nicht nur die Nation, sondern alle auseinandergejagten Kinder Gottes“, 11,52, und vielleicht Leute wie jene Griechen, wenn sie die Bedingungen der Schülerschaft erfüllen. 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*?

11.3.3. Wer ist dieser *bar enosch*, MENSCH? 12,34-36

12,34 Nun antwortete ihm die Menge:
„Wir haben aus der Tora gehört,
der Messias bleibt bis in die kommende Weltzeit.

Wieso aber sagst du,
der *bar enosch*, der MENSCH, müsse erhöht werden.
Wer ist denn dieser MENSCH, *bar enosch*?“
12,35 Jesus sagte daher zu ihnen:
„Noch eine kurze Zeit ist das Licht mit euch.
Geht euren Gang, solange ihr das Licht habt,
damit euch die Finsternis nicht überwältigt.
Wer in der Finsternis seinen Gang geht,
kann nicht wissen, wohin er geht.
12,36 Solange ihr das Licht habt,
vertraut dem Licht,
damit ihr wie Licht werdet.“

Das redete Jesus.
Er ging weg,
er verbarg sich vor ihnen.

Keine der von uns konsultierten Auslegungen gibt eine Antwort auf diese Frage [was bedeutet *Erhöhung* und *jetzt*?]. 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 Calvin 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.[395]

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.

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.

395 Johannes Calvin, Auslegung des Johannesevangeliums (1553), übersetzt v. Martin Trebesius und Hans Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 321.

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?“

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.

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).

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.

11.4 Fazit, 12,37-43

12,37 Obwohl er solche Zeichen vor ihnen getan hatte,
vertrauten sie ihm nicht,
12,38 damit das Wort Jesajas, des Propheten, erfüllt werde:
Wer konnte vertrauen, was uns zu Gehör kam,
der Arm des NAMENS, wem wurde es enthüllt?[396]
12,39 Deswegen konnten sie nicht vertrauen, wie wiederum Jesaja sagt:[397]
12,40 *Geblendet hat er ihre Augen,*
macht ihr Herz hart wie Stein,
damit sie nicht sehen mit den Augen
und nicht verstehen mit den Herzen,
dass sie etwa umkehren würden und ich sie heile!
12,41 Das sagte Jesaja, weil er SEINE Ehre gesehen und über Ihn geredet hat.[398]
12,42 Gleichwohl freilich haben ihm viele aus der Führung vertraut,
sich aber wegen der Peruschim nicht dazu bekannt,
damit sie nicht aus der Synagoge ausgeschlossen werden.
12,43 Sie liebten Menschenehre mehr als die Ehre GOTTES.

c „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 *Erfüllungs*zitat an. Die ersten Zeilen des Liedes Jesaja 53 rufen bei allen Hörenden sofort das ganze Lied auf (Verse 1-5):

> 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.

396 Jesaja 53,1ff. Die Leute um Johannes wissen, dass mit diesen zwei Zeilen das ganze Lied vom leidenden Knecht gemeint ist. Einem Messias wie einem „leidenden Knecht“ wollen die Judäer, meint Johannes, nicht vertrauen.
[Dies ist das einzige Schriftzitat im Johannesevangelium, in dem Gott – der LXX folgend – mit *kyrie* angesprochen wird. Traditionell würde man dies mit „Herr“ übersetzen. TV kann diese Anrede Gottes nicht, wie er es sonst tut, mit „NAME“ wiedergeben; er lässt die Anrede weg und folgt damit dem hebräischen Originaltext von Jesaja 53,1.]

397 Jesaja 6,10, freilich von Johannes ziemlich frei zitiert. Aber alle, die diese Worte hörten, wussten, wie es bei Jesaja weitergeht: „Gesagt wurde: Bis wie lang, mein Herr / und er sagt: bis dahin, dass die Städte verheert sind / kein Einwohner, keine Häuser / keine Menschheit mehr, und der Boden verwüstet, verödet.“ Es ist kaum möglich, dies hier nicht auf den Ausgang des Judäischen Kriegs im Jahr 70 zu beziehen.

398 JESAJA ... GESEHEN: Vgl. Jesaja 6,1.

Verachtet war er, nicht der Rede wert,
Mann der Qual, als Kranker erkannt,
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?

Wiederum Jesaja [6,1ff.]. 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 (Verse 9-10):

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, 6,11:

> 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.

„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.

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 aufhören, Sklavenhalter und Pharao zu sein. Die Folge ist, dass die Gewalt das letzte Wort hat: „ICH bringe deinen Sohn, deinen Erstgeborenen, um“, 4,23.

„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“ waren, 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.

11.5 Zusammenfassung der Lehre Jesu, 12,44-50

12,44 Jesus aber rief aus, er sagte:
„Wer mir vertraut,

vertraut nicht mir,
sondern dem, der mich geschickt hat.
12,45 Wer mich schaut,
schaut den, der mich geschickt hat.
12,46 Ich bin als Licht in die Weltordnung gekommen,
damit jeder, der mir vertraut,
nicht in der Finsternis bleibt.
12,47 Und wenn jemand, der meine Worte hört, sie aber nicht bewahrt:
dann werde nicht ich ihn richten,
denn ich bin nicht gekommen, damit ich die Weltordnung richte,
sondern die Welt befreie.[399]
12,48 Wer mich verrät,[400] wer meine Worte nicht annimmt,
der hat seinen Richter:
Das Wort, das ich geredet habe,
das wird ihn richten am Tag der Entscheidung.
12,49 Denn ich habe nicht von mir selber aus geredet.
Aber der mich geschickt hat, der VATER,
er selber gebot mir, was ich sagen und was ich reden soll.
12,50 Und ich weiß:
Sein Gebot ist das Leben der kommenden Weltzeit.
Was ich also rede?
So wie der VATER es mir gesagt hat,
so rede ich!“

Die letzten sieben Verse des zweiten großen Teiles sind 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.

399 WELTORDNUNG; WELT: Die „Weltordnung“ in der dritten Zeile von V.47 und die „Welt“ in der vierten Zeile ist bei Johannes gleichermaßen *kosmos*. Die Welt*ordnung* ist gerichtet, indem das ihr innewohnende *Prinzip* (*archōn*) gerichtet ist, 16,11. Aber die *Welt*, als Lebensraum für die Menschen, kann und wird befreit werden. Deswegen *muss* man erst mit „Weltordnung“ und dann mit „Welt“ übersetzen. Die Befreiung ist Befreiung der Welt der Menschen von der Ordnung Roms, die sie verunstaltet.

400 WER MICH VERRÄT: *Ho athetōn eme*, hebräisch *boged bi*. Der Hintergrund ist Jeremia 5,11; Jesaja 24,16 u.ä. Die LXX hat vor der fünffachen Wiederholung der Wurzel *bagad* in Jesaja 24,16 kapituliert, 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 24,16-23).

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 und die meisten Judäer mit einer finalen Rechtsprechung, 5,27-29.

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 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*.

Mit dem vorletzten Satz ist 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.“

*

Wie angekündigt, zieht sich Jesus, zieht sich die messianische Gemeinde in die Verborgenheit zurück. 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 judäischen 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.

Dritter Teil: Pascha – der Abschied des Messias, 13,1-20,31

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

12. Vor dem Pascha, 13,1-30a
13. Es war Nacht, 13,30b-18,28a
14. Der erste Teil der Passionserzählung: Frühmorgens, 18,28b-19,13
15. Der zweite Teil der Passionserzählung: *ʾErev Pascha*, 19,14-42
16. Tag eins der Schabbatwoche, 20,1-31.

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

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

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

Jetzt sind wir in der unmittelbaren Nähe des Paschafestes angelangt, am Vorabend der *paraskeuē*, des Vorbereitungstages für das Paschafest, den die Juden (*ʿerev pessach*, aramäisch *ʿerev pascha*, nennen.

Die Zeit vor dem *ʿerev 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 *Frühmorgens vor dem Sitz der römischen Behörde*. 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. Wir fangen mit dem Abend an. Das Stück 13,1-30a lässt sich gut einteilen:

13,1-17 Herr und Lehrer als Sklave

13,18-30a Herr, wer ist es?

12.1. Herr und Lehrer als Sklave, 13,1-17

13,1 Aber vor[401] dem Paschafest,[402]
im Bewusstsein,[403]
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,[404]
ans Ziel.
13,2 Und als Mahlzeit gehalten wurde[405]

401 VOR: *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 (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., Ton Veerkamp, *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Berlin 2013, 359-360).

402 PASCHAFEST: 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 genemenou – tou diabolou ēdē beblētokos – eidōs*) zeigt, wie im Text die entscheidende Wende vorbereitet wird. Das impliziert die Trennung der Synagoge und der Judäer von der Gruppe um Johannes: 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.

403 IM BEWUSSTSEIN: 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 13,1.3 „Im Bewusstsein“; vgl. unten 13,17: *ei oidate*, „wenn ihr dessen bewusst seid“.

404 UNTER DER WELTORDNUNG: 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.

405 ALS MAHLZEIT GEHALTEN WURDE: *Deipnou genomenou*. Johannes lässt Jesus und seine Schüler kein Paschamahl halten; 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, ist das neue Pascha am Tag der *paraskeuē*, 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, ge-

– nachdem es der Feind[406] dem Judas, Sohn des Simon Iskariot,
schon ins Herz gesetzt hatte, ihn auszuliefern –,[407]
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:
13,4 stand er von der Mahlzeit auf,
legte sein Gewand ab,
nahm eine leinene Schürze[408] und gürtete sich mit ihr.
13,5 Dann schüttete er Wasser in das Waschbecken,
begann, die Füße der Schüler zu waschen
und mit der Schürze zu trocknen, mit der er sich gegürtet hatte.
13,6 Er kommt zu Simon Petrus, dieser sagt zu ihm:
„HERR,
Du wäschst meine Füße?“
13,7 Jesus antwortete, er sagte zu ihm:
„Was ich mache, begreifst du jetzt noch nicht,
erkennen wirst du es nachher.“
13,8 Sagt Petrus zu ihm:
„Bis in die kommende Weltzeit wäschst du mir die Füße nicht!“
Jesus antwortete ihm:
„Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir.“[409]
13,9 Sagt Simon Petrus zu ihm:
„Nicht nur meine Füße, auch die Hände, den Kopf.“
13,10 Sagt Jesus zu ihm:

radezu absolut.

406 FEIND: *Diabolos*, *ßatan*, vgl. Anm. zu 8,44. Das Wort *diabolos*, *ßatan*, kommt bei Johannes nur in 8,44 und zweimal in Zusammenhang mit Judas Iskariot vor. Der Widersacher ist Rom, und dieser Judas ist der Handlanger Roms *par excellence*, wie man in 18,3 erfahren wird.

407 Beide Teile von V.2 – über die Mahlzeit und über den Feind – sind parallel konstruiert, 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.

408 LEINENE SCHÜRZE: *Leption*, ein Wort, das in der griechischen Sprache vor dem 1. Jh. n. Chr. nicht auftaucht und für das lateinische *linteum* steht. Johannes nimmt ein ungewöhnliches Wort, um das Einmalige der Situation anzudeuten.

409 KÜ: *En cheleq ʿimakh*, *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.

„Wer gebadet ist, braucht nichts, als sich nur die Füße zu waschen,
sondern er ist rein, ganz!
Auch ihr seid rein, aber nicht alle.“
13,11 Denn er wusste schon um den, der ihn ausliefern würde.
Deswegen sagte er, dass keineswegs alle rein sind.
13,12 Als er nun ihre Füße gewaschen,
sein Gewand genommen und sich wieder hingelegt hatte,
sagte er zu ihnen:
„Erkennt ihr, was ich für euch getan habe?
13,13 Ihr nennt mich ‚Lehrer‘ oder ‚HERR‘,
richtig sagt ihr das, denn ich bin es.
13,14 Wenn ich euch die Füße wasche,
ich, HERR und Lehrer,
dann seid auch ihr verpflichtet, einander die Füße zu waschen.
13,15 Denn Weisung habe ich euch gegeben:[410]
was ich für euch getan habe,
das sollt auch ihr tun.
13,16 Amen, amen, sage ich euch:
Der Sklave ist nicht größer als sein Herr,
der Gesandte nicht größer als der, der ihn sandte.
13,17 Wenn ihr euch dessen bewusst seid,
seid ihr glücklich, wenn ihr es tut.

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.

410 [Die Übersetzung von *hypodeigma* mit „Weisung“ stützt sich auf 2. Chronik 15,3.]

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.

Der *erste Genitivus absolutus*: „als die Mahlzeit vorbei war“. Das Entscheidende geschieht also *nach* der Mahlzeit. Das Mahl, das hier gehalten wird, ist nicht das Pessachmahl. Das Wort *deipnon*, Mahlzeit, kommt bei Johannes viermal vor, einmal in 12,2f., 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 ein Tag vor *ʿerev Pascha* („Donnerstag“). Bezieht sich das *deipnou genomenou* auf die erste Mahlzeit?

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.

Der *zweite Genitivus absolutus*: „Nachdem der Feind Judas ben Simon Iskariot ins Herz gesetzt hatte, ihn (Jesus) auszuliefern.“ 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 judäischen Behörde und Soldaten des Feindes, 18,3. Wenn die Schrift das Wort *ßatan* benutzt, dann meint sie keine Dämonen; für diese hat sie andere Worte. Wir erinnern hier an das, was wir bei der Besprechung von 6,70 und 8,44 gesagt haben.

Noch einmal wird das *Bewusstsein* Jesu unterstrichen, bevor er die Füße der Schüler waschen 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, 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.

Warum gerade er? Waren die anderen nicht entsetzt? Selbstverständlich, denn sogar ein Sklave israelitischer Herkunft ist nicht verpflichtet, seinem Herrn die Füße zu waschen.[411] 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 widersetzen. Jesus weiß: wenn er Simon nicht dazu bringt, 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.

Dass Simon begehrt, Jesus solle ihm auch die Hände und den Kopf waschen, ist 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.

Bei der Fußwaschung geht es um etwas anderes. Genau das muss Jesus 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*, *ʿeved*).

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*) 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

411 Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, München [6]1974, 557.

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.[412]

12.2. Herr, wer ist es? 13,18-30a

13,18 Nicht über euch alle spreche ich;
ich weiß, welche ich erwählt habe,
aber damit die Schriftstelle erfüllt wird:
Der mein Brot kaut,[413]
erhebt gegen mich seine Ferse.[414]
13,19 Ab jetzt sage ich es euch, bevor es geschieht,
damit ihr, wenn es geschieht, vertraut:
ICH WERDE DASEIN.
13,20 Amen, amen, sage ich euch:
Wer einen annimmt, den ich schicke, nimmt mich an;
Wer mich annimmt, nimmt den an, der mich schickte.“
13,21 Als er das sagte, war Jesus ganz entsetzt,[415]
er bezeugte und sagte:
„Amen, amen, sage ich euch:
einer von euch wird mich ausliefern.“
13,22 Die Schüler sahen sich gegenseitig an,
rätselnd, über wen er rede.
13,23 Einer seiner Schüler lag an,
den Jesus im Busen trug,
der, dem Jesus besonders verbunden war.[416]
13,24 Diesem nickte Simon Petrus zu,

412 [Hier könnte man diskutieren, ob nicht auch das, was TV hier beschreibt, nämlich eine Proexistenz, die aus der Solidarität Gottes hervorgeht, religiös zu nennen wäre.]

413 KAUT: *Trōgōn*, nicht *esthiōn*, vgl. 6,54.

414 DER MEIN BROT ... FERSE: Psalm 41,10 (LXX: Psalm 40,10). Johannes „erklärt“ eine hebräische Redeweise „eine große Ferse gegen jemanden machen“, d.h. hinterlistig die Lage eines anderen Menschen ausnützen. Der Vers lautet im Original: „Ja, der Mann meines Friedens, / dessen ich mir sicher war / aß mein Brot // machte groß gegen mich seine Ferse (*higdil ʿalaj ʿaqev*; LXX: *emegalynen ep‘ eme pternismon*).

415 WAR JESUS GANZ ENTSETZT: *Etarachthē tō pneumati*, wie in 11,33. Vgl. die Anmerkung zu dieser Stelle.

416 EINER SEINER SCHÜLER: Der Schüler gehört einem inneren Kreis von Schülern an, denen Jesus sein Vermächtnis anvertrauen will. Hier steht nicht *en stēthei*, „an der Brust“, sondern *en tō kolpō*, „den Jesus im Busen trug“; der Text selber erläutert den Ausdruck *en tō kolpō*, „der, dem Jesus besonders verbunden war,” vgl. 1,18 und die Anmerkung dort. Erst in V.25 steht *stēthos*.

damit er frage, wer es sei, über den er rede.
13,25 Der legt sich nun an die Brust[417] Jesu und sagt zu ihm:
„HERR, wer ist es?“
13,26 Jesus antwortete:
„Der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde.“
Nachdem er den Bissen eingetaucht hat,
gibt er ihn dem Judas, Sohn des Simon Iskariot.
13,27 Und nach dem Bissen fuhr der Feind in ihn ein.
Also sagt Jesus zu ihm:
„Was du zu tun hast, tue es schnell.“
13,28 Keiner von denen, die anlagen, erkannte,
wozu er das zu ihm sagte.
13,29 Denn einige meinten,
da Judas die Kasse führte, werde Jesus zu ihm gesagt haben:
„Kauf, was wir für das Fest brauchen, auf dem Markt,“
oder dass er den Bedürftigen etwas gebe.
13,30a Der nahm also den Bissen und ging weg, sofort.

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,
> 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“ (*ʾakhal*, *esthiein*) 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.

417 DER LEGT SICH NUN AN DIE BRUST: Einige Handschriften bieten hinter dem „nun“ zusätzlich das Wort *houtos*, „so“.

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 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 41,14 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 (6,4) 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.

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 ephileis*, 11,3). Er ist der Schüler, der mit Jesus den ganzen Weg ging, vom Garten zum Gerichtshof des Großpriesters, vom Gerichtshof 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 strukturale 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.

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.

Das ist genau der Augenblick, in dem der Widersacher „einging“, eine wahrhaft „satanische“ Verkehrung der Geste Jesu, die Judas ben Simon als Hausgenossen auszeichnet. Das besagt die Schriftstelle Ruth 2,14. 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.

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.

13. Es war Nacht, 13,30b-18,28a

13.1. Das neue Gebot, 13,30b-38

13,30b Es war aber Nacht.[418]
13,31 Als er nun weggegangen war, sagt Jesus:
„Jetzt wurde der *bar enosch*, der MENSCH, geehrt,
und GOTT wurde mit ihm geehrt.
13,32 Wenn GOTT mit ihm geehrt wurde,
wird auch GOTT ihn mit sich ehren,[419]
und sofort wird er ihn ehren.[420]

418 NACHT: In diesem dritten Hauptteil des Evangeliums strukturiert Johannes den Stoff durch die Zeitangaben: Vor dem Paschafest (13,1), Es war Nacht (13,30b), Frühmorgens (18,28b), Vorabend des Paschafestes (19,14), Tag eins (20,1).

419 MIT SICH: *Heautō* statt *autō*, mit einer Reihe von wichtigen Handschriften.

420 Dieser Vers ist schlecht überliefert. Viele Handschriften lassen die erste Zeile von V.32 einfach weg; die kürzere Version wird von den ältesten Handschriften unterstützt. Das Verb *doxazein*, hebräisch *kibed*, bezieht sich auf den *kavod JHWH*, die Ehre („Wucht“) des NA-

13,33 Kinder, noch ein wenig[421] werde ich mit euch sein,
ihr werdet mich suchen,
aber, wie ich zu den Judäern sagte,
wo ich hingebe, könnt ihr nicht hinkommen,
so sage ich es jetzt auch euch.
13,34 Ein neues Gebot gebe ich euch:
dass ihr solidarisch miteinander seid,
so, wie ich solidarisch mit euch war,
dass auch ihr solidarisch miteinander seid.
13,35 Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Schüler seid,
wenn ihr Solidarität miteinander übt."
13,36 Simon Petrus sagt zu ihm:
„HERR, wohin gehst du?"
Jesus antwortete:
„Wo ich hingehe, kannst du mir jetzt nicht folgen;
du wirst mir später folgen."
13,37 Petrus sagt zu ihm:
„HERR, weswegen kann ich dir jetzt nicht folgen?
Meine Seele werde ich für dich einsetzen!"[422]
13,38 Jesus antwortete:
„Deine Seele wirst du für mich einsetzen?
Amen, amen, sage ich dir:
Der Hahn wird nicht rufen, bis du mich dreimal verleugnet hast!

„Es war aber Nacht." 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", 9,4. 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.

MENS. „Verherrlichen" hat sich eingebürgert, ist aber fehl am Platz.

421 NOCH EIN WENIG: *Eti mikron*, ein wenig (vgl. Exodus 17,4: es fehlte wenig, oder ... usw.). Der Sinn wird ausführlich in 16,16ff. erklärt.

422 MEINE SEELE EINSETZEN: Vgl. Anm. zu 10,11; *tithēmi tēn psychēn* kann, muss aber nicht bedeuten: „sein Leben geben".

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 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.“

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.

Dieses Geschehen ist einmalig, 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. Damit ist die Frage des Simon Petrus 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. Bultmann sieht hier richtig:

> 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 Erwiderung ist nicht eine mythische oder pietistische Christus-Innigkeit, sondern das *allēlous agapan*.[423]

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

423 Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 404.

deiner ganzen Leidenschaft.“ Es heißt, für die rabbinischen Judäer wie für die Messianisten: „Wo ich hingehe, könnt ihr nicht kommen“. Gott – zu ihm geht der Messias – ist den Menschen *unzugänglich*. Das ist eine Grundeinsicht der Schrift: „Nicht sieht MICH der Mensch und lebt“, Exodus 33,20. Aber die „Liebe“ zu Gott ist nach der Ansicht des rabbinischen Judentums nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine unbedingte Verpflichtung Israels. Bei Johannes gibt es die Solidarität („Liebe“) Gottes und des Messias zu den Menschen, aber nicht umgekehrt. Für die Menschen ist nur die Solidarität untereinander möglich – aber dann ist sie ebenfalls eine unbedingte Pflicht. Solidarität mit („Liebe“ zu) dem Messias ist das Befolgen seines Gebotes, wir werden das eindringlich hören, 15,1ff. So und nur so wird Gott *geehrt*. Kein Doppelgebot bei Johannes.

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?

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 Antwort auf die diesbezügliche Frage Simons. Erst in Kap. 21 wird das deutlicher werden: Simon Petrus wird durch die gleiche Niederlage gehen müssen, durch die auch der Messias geht.

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.

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 *homologein* (zugeben) heißt (1,20 (zweimal); 9,22; 12,42).

Was Simon hier sagt, ist die Aufforderung zu einem neuen heroischen oder zelotischen 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.

13.2. Drei Einwände, 14,1-14,26

13.2.1. Der erste Einwand: Wir wissen nicht, wo du hingehst, 14,1-7

14,1 Euer Herz sei nicht erschüttert.[424]
Setzt euer Vertrauen auf GOTT, euer Vertrauen setzt auf mich.
14,2 Im Haus meines VATERS ist für viele ein Ort von Dauer.[425]
Wenn nicht, hätte ich es euch gesagt,
denn ich gehe ja hin, euch einen Ort zu gründen.[426]
14,3 Und wenn ich gegangen bin und euch einen Ort gegründet habe,
wiederum komme ich, um euch anzunehmen zu mir selbst,[427]

424 EUER: Einige Handschriften (darunter eine lateinische aus dem 4. Jh.) haben an dieser Stelle: „Und er sagte zu seinen Schülern: Euer ...“ Offenbar hat man schon früh einen Bruch gespürt. Aber der Zusammenhang ergibt sich aus 13,33: „Wo ich hingehe ...“ Dieser Zusammenhang bleibt bis 14,28: „ich gehe zum VATER“ und 14,31: „lasst uns von hier fortgehen ...“ Die Verleugnung des Simon Petrus hat mit dem Komplex „weggehen ... folgen“ zu tun.

425 EIN ORT VON DAUER: *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 *ʿamad* oder *qum*. Freilich steht in der nächsten Zeile *topos, maqom*. *Monē* zeigt den Aspekt der Dauer, ein dauerhafter Ort. „Bleibe“ hat aber in der Gegenwartssprache die Bedeutung von „Dach überm Kopf“. Wir müssen diesen ganz bestimmten *maqom* umschreiben: „für viele ein Ort von Dauer“.

426 EUCH EINEN ORT ZU GRÜNDEN: *Etoimasai topon hymin*. 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.

427 WIEDERUM: *Palin*; vgl. die Anm. zu 16,16. Jesus geht 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 auch ihr seid, wo ICH BIN.
14,4 Wohin ich gehe – ihr wisst den Weg.“
14,5 Thomas sagt zu ihm:
„HERR, wir wissen nicht, wo du hingehst.
Wie können wir dann den Weg wissen?“
14,6 Jesus sagt zu ihm:
„ICH BIN ES: der Weg und die Treue und das Leben.
Niemand kommt zum VATER, es sei denn durch mich![428]
14,7 Wenn ihr mich erkannt habt,
dann werdet ihr auch meinen VATER erkennen.
Und ab jetzt erkennt ihr ihn und habt ihn gesehen!“

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 erschüttert war, 11,33, und er das vor der Menge zugab, 12,27. Jetzt will er den Psalm 6,4 nicht beten: „Meine Seele ist erschüttert.“ Vielmehr wird die Niederlage der Wendepunkt sein. Der 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.

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 dauerhafter Aufenthalt auf Erden, „Aufenthalt für viele“. Das Haus des VATERS ist nicht der Himmel.[429]

Auslegungsbedürftig ist der schwierige Satz: „Wiederum komme ich, um euch aufzunehmen euch 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:

428 Der Weg, die Treue und das Leben ist der Gott Israels. Niemand findet den Weg dorthin, es sei denn durch den Messias.

429 Es gab nicht nur im rabbinischen Judentum, sondern auch in Kreisen, die die apokalyptische Literatur geschaffen haben, eine lebhafte Debatte darüber, was mit den Gerechten geschieht, nachdem sie gestorben sind und bevor die kommende Weltzeit eintritt. Für diese Zeit dient der *gan ʿeden*, also der Garten Eden, als vorübergehender Ort.

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, *basileian hētoimasmenēn*“, 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.

Dennoch gibt es eine Spannung zwischen *hingehen* und *wiederum kommen*. Diese Spannung wird in 20,17 verschärft durch das Wort *noch nicht*. Der Ort ist ohne Zweifel jene *Synagoge*, in die Jesus ganz Israel zusammenführen wird. Das ist der Ort Jesu, dort werden die Schüler sein. 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, hamaqom*, 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.

Aber das Kommen ist nicht 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.[430]

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 ei-

430 „Es gibt bei Johannes eigentlich keine Zukunft mehr“, schrieb ich in der Auslegung der Abschiedsreden (Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Johannes 13-17, in: Texte & Kontexte 95/96, 2002, 30). Das ist deutlich über das Tor geschossen. Zwar entscheidet sich beim „Gehen“ des Messias alles, auch das Kommen. Aber gerade so bleibt die irdische Zukunft für Israel offen. Ich hatte damals Wörtchen *palin*, „wiederum“ (bzw. „vielmehr“), krass unterschätzt.

nes 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.

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

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

Die Definition Moses war ebenfalls der Gesandte des NAMENS: *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 „NAMEN“. Im Lied „Lauschet ihr Himmel“ heißt es vom Gott Israels, Deuteronomium 32,4:

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

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

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

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

13.2.2. Der zweite Einwand: Zeige uns den VATER, und es genügt, 14,8-21

14,8 Philippus sagt zu ihm:
„HERR, zeige uns den VATER, und es genügt uns.“
14,9 Jesus sagt zu ihm:
„So lange Zeit bin ich mit euch
und du hast mich nicht erkannt, Philippus?
Wer mich gesehen hat, hat den VATER gesehen.
Wie kannst du sagen:
‚Zeige uns den VATER‘!
14,10 Vertraust du nicht,
dass ich mit dem VATER bin und der VATER mit mir ist?
Die Worte, die ich euch sage, rede ich nicht von mir selbst aus.
Der VATER, bleibend mit mir verbunden,
tut seine Werke.
14,11 Vertraut mir, dass ich mit dem VATER bin, der VATER mit mir ist.
Wenn aber nicht, dann vertraut wegen SEINER Werke.[431]

431 SEINER: *Autou*, nach P^{66} und einigen anderen Handschriften. Die Mehrheit hat *auta*, „die Werke selbst“. Der Sinn bleibt derselbe. Jesus tut nichts als die Werke des VATERS, und das Werk SEINER Hände ist Israel, die Belebung, Vereinigung und Befreiung Israels.

14,12 Amen, amen, sage ich euch:
Wer mir vertraut, der wird die Werke tun, die ich tue,
ja, größere als diese wird er tun, da ich zum VATER gehe.
14,13 Was ihr auch bitten[432] werdet in meinem Namen,[433]
das werde ich tun,
damit der VATER geehrt werde mit dem SOHN.
14,14 Wenn ihr mich um etwas bittet, in meinem Namen,
ich werde es tun.
14,15 Wenn ihr mit mir solidarisch seid,
sollt ihr meine Gebote wahren.
14,16 Ich werde den VATER fragen,
und er wird euch einen anderen Anwalt geben,[434]
damit er bis zur kommenden Weltzeit mit euch sei:
14,17 die Inspiration der Treue,[435]
die die Weltordnung nicht annehmen kann,
weil sie diese nicht betrachtet und nicht erkennt.
Ihr erkennt sie,
denn bei euch bleibt sie beständig,
mit euch wird sie dasein.
14,18 Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen,
ich komme zu euch.

---

432 BITTEN: *Aitēsete*. Das Verb *aitein* bzw. *aiteisthai* und das Verb *erōtan* stehen für das hebräische *schaʾal* bzw. das aramäische *scheʾal* oder *beʿa*. Diese Verben bedeuten „fragen, fordern, (sich) informieren, bitten, wünschen“. Wenn Jesus sich „fragend“ an Gott wendet, wird *erōtan* gebraucht. Wenn dieses Verbum auf menschliche Objekte bezogen ist, ist eher an „bittend fragen“ zu denken. Für „beten“ hat das Hebräische die Wurzel *palal* (*hithpallel*), griechisch *proseuchesthai*. Hier geht es um „bitten“ (wenn Menschen etwas von Gott verlangen) und „fragen“ (wenn der Messias sich an Gott richtet).

433 IN MEINEM NAMEN: *En tō onomati mou*, „in meinem Namen“, steht in *Pausa* [siehe Anm. zu 8,16]; es hat einen besonderen Nachdruck. Die Menschen sollen nicht um irgendwas bitten, sondern nur um das, was dem Namen des Messias entspricht.

434 ANWALT: *Paraklētos*. Das Wort fehlt in der LXX. In den griechischen Versionen von Aquila und Theodotion dient es als Übersetzung von *menachem*, „Tröster“. *Paraklēsis* kommt öfter vor, es bedeutet „Trost, Vertröstung“! Nun ist aber die hebräische Wurzel *nacham* umfassender: „trösten, bedauern, es leid sein, Mitleid haben“. In Römer 12,1 übersetzt Gerhard Jankowski *parakalein* mit „ermutigen“ (vgl. Gerhard Jankowski, Die große Hoffnung. Paulus an die Römer. Eine Auslegung, Berlin 1998, 262.264.). Da es um Gericht und Gerichtsverfahren geht, ist „Anwalt“ („Herbeigerufener“, *ad-vocatus*) angemessen (vgl. 16,8-11).

435 INSPIRATION DER TREUE: *Pneuma tēs alētheias*, „Inspiration der Treue“. Die Tatsache, dass Gott Israel treu ist, ist die einzige Inspiration, durch die diese Menschen leben können; die Treue ist sichtbar und hörbar im Messias Jesus. Die Inspiration der Treue ist auf alle Fälle antirömisch (für Rom spielt sie keine Rolle und ist daher nicht erkennbar). Die Rolle jenes Anwalts bedürfte weiterer Erklärung. Das geschieht in 16,13-15. Vgl. die Anmerkung dort.

14,19 Noch ein wenig, und die Weltordnung beachtet mich nicht mehr,
ihr aber beachtet mich,
denn ich lebe und ihr werdet leben.
14,20 An jenem Tag werdet ihr erkennen,
dass ich mit dem VATER bin
und ihr mit mir und ich mit euch.
14,21 Wer meine Gebote behält und sie bewahrt,
der ist es, der solidarisch mit mir ist.
Wer solidarisch mit mir ist,
der wird Solidarität durch meinen VATER erfahren,
ich werde solidarisch mit ihm sein,
ich werde ihm mich selbst zu erkennen geben.[436]

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.

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.

Anders als die synoptischen Evangelien lässt Johannes den Messias am Kreuz also nicht den 22. Psalm beten: „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; 12,21f.). „So lange Zeit war ich mit euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus?“

436 MICH ... ZU ERKENNEN GEBEN: *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 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.

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.

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 Wahren 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.

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.

Was jetzt kommt, hat zu einer Fülle von Spekulationen sowie nutzlosen und daher unwissenschaftlichen Diskussionen Anlass gegeben: wer wohl jene Gestalt sei, die Johannes *paraklētos* nennt, den Paraklet. „Anwalt“ übersetzen wir, nach seiner Funktion im Gericht (16,7ff.). Das Wort kann „Tröster“ bedeuten, weil es von *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.

Und Johannes erklärt es: Er ist „die Inspiration der Treue“, die „die Weltordnung nicht (über)nehmen kann“. Das eine, die Inspiration der Treue, schließt das andere, die Weltordnung des 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*.

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.

Ein letztes Element der Antwort an Philippus ist die Bewertung der Abwesenheit des Messias. Es soll 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.

Hier wird den Schülern versichert: „Ich lebe und ihr werdet leben.“ Dem Messias Beachtung schenken heißt: „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 wahrt,
> 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.

Die Umschreibung für *emphanizein* lautet: „sich selbst als wirklich erweisen“.[437] 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

437 [Für die Übersetzung und ihre Begründung verweist TV auf die KÜ von Johannes 14,21. Vgl. die vorige Anm. 436 zur Übersetzung von 2015.]
KÜ: Das Buch „Weisheit Salomos“, vermutlich aus Alexandrien um den Anfang unserer Zeitrechnung, hat das seltene Wort und seine Derivate siebenmal. Es bedeutet Erscheinung, erscheinen, und zwar im Sinne von „sich als wirklich erweisen“. Diese Umschreibung bietet sich an.]

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.

13.2.3. Der dritte Einwand: Warum bist du für uns wirklich und nicht für die Weltordnung? 14,22-31

14,22 Judas – nicht der Iskarioter – sagt zu ihm:
HERR, was ist geschehen,
dass du dich uns zu erkennen gibst,
aber nicht der Weltordnung?“
14,23 Jesus antwortete und sagte zu ihm:
„Wenn einer mit mir solidarisch ist,
wird er mein Wort bewahren,
und mein VATER wird solidarisch mit ihm sein;
zu ihm werden wir kommen,
Wir werden uns bei ihm einen Ort von Dauer machen.[438]
14,24 Wer nicht mit mir solidarisch ist, bewahrt meine Worte nicht.
Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein,
sondern dessen, der mich geschickt hat, des VATERS.
14,25 Das habe ich zu euch geredet, als ich unter euch war.
14,26 Der Anwalt aber, die Inspiration der Heiligung,
den der VATER in meinem Namen schicken wird,
der wird euch alles lehren,
er wird euch alles in Erinnerung rufen, was ich euch gesagt habe.
14,27 Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch,
nicht wie die Weltordnung gibt, gebe ich euch.[439]
Euer Herz sei nicht erschüttert, noch auch verzagt.
14,28 Ihr habt gehört, dass ich zu euch gesagt habe:
Ich gehe hin und komme zu euch.

438 EIN ORT VON DAUER: *Monē*, hebräisch *maqom*, „Standort“. Der Satz bedeutet, dass derjenige, der seine Solidarität mit dem Messias durch das Wahren 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.

439 Die Weltordnung diktiert die Kapitulationsbedingungen. Die Erfüllung dieser Bedingungen ist der Preis dafür, dass die Weltordnung von der Anwendung weiterer militärischer Gewalt absieht. Dieser Zustand ist es, den sie, nach dem Jahr 70, „Friede“ nennt.

Wenn ihr solidarisch mit mir wärt,
müsstet ihr euch darüber freuen,
dass ich zum VATER gehe,
denn der VATER ist größer als ich.
14,29 Und jetzt habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht,
damit ihr, wenn es geschieht, vertraut.
14,30 Nicht mehr viel werde ich mit euch reden,
denn es kommt der Führer der Weltordnung.[440]
Mit mir hat er ja nichts,[441]
14,31 Jedoch: damit die Welt erkenne,
dass ich solidarisch mit dem VATER bin,
dass ich so tue, wie mir der VATER geboten hat.

Steht auf, wir wollen von hier weggehen.

Die Wirklichkeit des Messias ist die Solidarität der Schüler. Judas Nicht-Iskariot – der Schüler, einer der Brüder des Herrn[442] – fasst dies als mangelhafte Wirklichkeitsmächtigkeit bzw. Realitätssinn auf: „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.

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 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.

---

440 FÜHRER DER WELTORDNUNG: Der Kaiser Roms, vgl. Anm. zu 12,31.

441 HAT ER JA NICHTS: Manche Handschriften verstehen das Verb *echein* nicht; sie ergänzen „an mir findet er nichts“ bzw. „... hat er nichts zu finden“. Das griechische Verb hat keine Entsprechung in den semitischen Sprachen. Johannes verwendet es für jede Art von Zuordnung zwischen Subjekt und Objekt, im vorliegenden Fall Caesar (*archōn*) und nichts (*ouden*). Das „Nichts“ wird dem Caesar zugeordnet, eine aramäische Sprachfigur, um einen absoluten Widerspruch anzudeuten, etwa: „Ihn und mich verbindet nur das Nichts“, also gibt es keinerlei Beziehung. Das muss in der Übersetzung deutlich werden. Der deutsche Ausdruck „mit jemandem etwas haben“ gibt eine intensive Beziehung wieder, „mit mir hat er nichts“ ist daher eine „Nullbeziehung“.

442 [TV identifiziert diesen Judas als einen Bruder Jesu aufgrund seiner Haltung, die den Brüdern Jesu in 7,2-10 entspricht. Er könnte auch an Judas 1 denken, wo Judas (im Griechischen als *Ioudas* geschrieben) sich als „ein Sklave von Jesus, dem Messias, und ein Bruder von Jakobus“ vorstellt – letzterer ist als „Bruder des Herrn“ bekannt.]

Die Antwort Jesu hat zwei Teile. Erstens die Zusammenfassung der Lehre, 14,23-26. Dann die Alternative: welchen Frieden bringt Rom, welchen der Messias, 14,27-31?

Die Zusammenfassung spitzt einige Sachen zu. Die Solidarität mit dem Messias ist das Wahren 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.

Wirklich werden Gott und der Messias durch seine Einwohnung im solidarischen Menschen.[443] Unwirklich werden Gott und der Messias, wenn es keine Solidarität gibt. So erklärt Jesus dem Judas das Verb *emphanizein*, „wirklich werden“.

Dies ist die Summe dessen, was der Messias gesagt hat, „als er bei ihnen blieb“. Das ist die bleibende „Lehre des Messias“,[444] 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“ Nachfolgung 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*. 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

443 Vielleicht will 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.

444 *Genitivus subjectivus*, also keine Christologie, Lehre über den Messias, *Genitivus objectivus*!

nicht das innere Erlebnis eines kleinen Kreises, sondern auch Kampfansage an die Weltordnung.

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 6,13f.:

> 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.[445]

Dies aber ist *pax messianica*, Psalm 72:

> 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

445 Sehr ähnlich Ezechiel 13,1-16.

anderen Mitteln, aber kein Friede. Solches „Heilen“ zieht immer Kriege nach sich – bis zum heutigen Tag!

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 Anwesenheit des Messias der Treuebeweis des Gottes Israels sein soll. Wir müssen auf die Begründung 16,5ff. warten.

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.[446]

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.

13.3. Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17

15,1 Ich bin der getreue Rebstock,[447]
und mein VATER ist Winzer.[448]

446 [Für die englische Übersetzung habe ich auf dieses Wort verzichtet und stattdessen das neutrale Wort „ruler“ genommen, da sich das Wort „Fuehrer“ im Englischen ausschließlich auf Nazi-Deutschland bezieht.]

447 ICH BIN: Hier 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.

448 WINZER: Der *georgos* in 15,1 zweite Zeile muss hier nicht mit „Landwirt“, sondern mit „Winzer“ übersetzt werden.

15,2 Jede Traube[449] an mir, die keine Frucht trägt, nimmt er weg,
jede Traube, die Frucht trägt, reinigt er, damit sie mehr Frucht trägt.
15,3 Schon seid ihr rein des Wortes wegen, das ich zu euch geredet habe.
15,4 Bleibt mit mir verbunden,[450] wie ich mit euch.[451]
Wie die Rebe aus sich selbst keine Frucht tragen kann,
wenn sie nicht mit dem Rebstock verbunden bleibt,
so auch ihr nicht, wenn ihr nicht mit mir verbunden bleibt.
15,5 Ich bin der Rebstock, ihr die Reben.
Wer mit mir verbunden bleibt und ich mit ihm,
der trägt viele Früchte.[452]
Getrennt von mir könnt ihr nichts tun.
15,6 Wer nicht mit mir verbunden bleibt,
wird hinausgeworfen werden, wie eben die Reben:
Sie vertrocknen, man sammelt sie, wirft sie ins Feuer,
und sie werden verbrannt.
15,7 Wenn ihr mit mir verbunden bleibt,
und meine Worte fest in euch bleiben,
bittet, um was ihr wollt,
und es wird euch geschehen.
15,8 Dadurch wird mein VATER geehrt,
dass ihr viele Früchte tragt
und meine Schüler werdet.
15,9 Wie der VATER solidarisch mit mir war,
so war auch ich solidarisch mit euch.
Bleibt fest mit meiner Solidarität.
15,10 Wenn ihr meine Gebote bewahrt,
werdet ihr mit meiner Solidarität standfest bleiben,
so, wie ich die Gebote meines VATERS bewahrt habe
und standfest bleibe mit SEINER Solidarität.

449 TRAUBE: *Klēma*, hebräisch *qazir*, gemeint ist der Blütenstand der Weinrebe. Die Schüler, Keimzelle für das Israel des Messias, sind der fruchttragende Teil der Weinrebe; ohne den Messias (die Pflanze) ist ihr ganzes Bemühen um Israel *fruchtlos*. Die Weinrebe ist Israel, sie ist auch der Messias. Diese Kollektivdeutung einer Einzelgestalt (vgl. Jesaja 53!, der gefolterte und getötete Sklave ist als herausragendes Mitglied des Volkes Israel selbst!) stammt aus Daniel 7:27, wo der Bote Daniel den *bar enosch* kollektiv deutet als „Volk der Heiligen des Höchsten“.

450 BLEIBT ... VERBUNDEN: *Menōn* hat die Konnotation von „feststehen“ und „fest verbunden bleiben“; vgl. Anm. zu 1,32.

451 WIE ICH MIT EUCH: *Kagō en hymin*. Das *kai* in *kagō* hat, wie so oft bei Johannes, eine Bedeutung, die über das schiere „und“ hinausgeht.

452 VIELE FRÜCHTE: Im Original Singular, *karpon polyn*. Der Singular hat in den semitischen Sprachen oft eine Kollektivbedeutung, die unserem Plural ähnlich ist.

15,11 Das habe ich zu euch geredet,
damit meine Freude mit euch sei,
und eure Freude sich erfülle.
15,12 Dies ist mein Gebot:
dass ihr miteinander solidarisch seid,
wie ich mit euch solidarisch war.
15,13 Größere Solidarität hat niemand,
als die, dass jemand seine Seele für seine Freunde einsetzt;
15,14 Ihr seid meine Freunde,
wenn ihr tut, was ich euch geboten habe.
15,15 Nicht länger nenne ich euch Sklaven,
denn der Sklave weiß nicht, was der Herr macht;
euch habe ich Freunde genannt,
weil ich euch mit allem bekannt machte,
was ich von meinem VATER gehört habe.
15,16 Nicht ihr habt mich erwählt,
sondern ich habe euch erwählt,
euch eingesetzt, dass ihr hingeht, um Frucht zu tragen,
und dass eure Frucht beständig sei,
damit, was ihr auch den VATER in meinem Namen bittet,
er es euch geben möge.
15,17 Das habe ich euch geboten:
dass ihr miteinander solidarisch seid.

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.

Diese Diskussionsrunde beginnt mit einer klassischen israelitischen Metapher, dem Rebstock. Drei Texte stehen im Hintergrund der ersten Verse dieses Abschnitts, 1-7.

Zunächst Jesaja 5,1f.

> 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 (*ßoreq*, *ampelos sorēch*),
> baute einen Wachtturm 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 (*ßoreq*),
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 (Verse 9-12).“ Die Stichworte unseres Gleichnisses Johannes 15,1-2 (*ampelos*, Rebstock und *klēmata*, Ranken, Blütenzweige) finden wir auch in diesem Lied. Thema des Liedes ist der Niedergang Israels, das zur Beute fremder Völker geworden ist. Der Refrain des Liedes (viermal, V.4.8.15.20) lautet:

Gott: lasse uns wiederkehren,
es leuchte Dein Angesicht,
wir werden befreit.

Die Texte sehen Israel als Weinberg, wo die Rebstöcke Früchte tragen: Israels erhoffter Ertrag ist die Rechtsordnung seines Gottes. Tatsächlich aber ist Israel der fremde Rebstock, der keine Früchte trägt, und wenn, dann nur *beʾuschim*, Verfaultes. Auf die Sehnsucht nach der Wiederherstellung Israels antwortet der Messias: „ICH BIN ES: der getreue Rebstock.“ Ausgerechnet im Psalm 80 ist von einem *ben ʾadam* (die hebräische Form für das aramäische *bar enosch*) die Rede, V.18f.:

Sei Deine Hand über dem Mann Deiner Rechten,
über den MENSCHEN, den Du Dir mit Kraft ausgestattet hast.
Nie mehr wollen wir uns abwenden von dir,
lass uns leben, die wir mit Deinem Namen gerufen sind.

Dieser Hintergrund lässt uns verstehen, was mit diesem Gleichnis gesagt wird. Der Messias Israels ist jener *bar enosch*, MENSCH, und so Israel selber, Daniel 7,27. Er ist der absolute Gegensatz zu jenem trügerischen Israel, jenem „verkehrten, fremden Rebstock“. Für Israel als Kollektiv wird die Metapher *Rebstock* verwendet. Der Rebstock ist der Messias, die Mitglieder der Gruppe sind die Blütenzweige, die Trauben. Sie müssen versorgt sein, damit die Trauben Frucht tragen. Das ist nicht das Werk des Messias, sondern des Winzers, des Gottes Israels.

Das Werk Gottes ist „reinigen". Durch das Wort (*logos*, *davar*) des Messias sind die Schüler rein, 15,3. Das bedeutet: durch das Wort erfüllen die Schüler „schon" (V.3) jene Bedingung der Reinheit, die von jeher für die Gemeinschaftsfähigkeit jedes einzelnen Mitglieds des Volkes erfüllt wird.

Die intensive Verbindung mit dem Messias ist dafür die Grundlage: „Bleibt fest bei mir, wie ich bei euch."[453] 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.

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*.

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. 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.

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.

453 Für diese Übersetzung des Verbs *menein*, „bleiben", vgl. die Anmerkung zu 1,32.

Bei Johannes musste die Fruchtbarkeit abnehmen, damit die messianische Fruchtbarkeit um so deutlicher werden kann.[454]

„Dies ist mein Gebot: dass ihr miteinander solidarisch seid.“ Für die Gruppe um Johannes, die eine sehr schwierige Phase durchmacht – die Leute laufen ihr ja davon, 6,60ff., sie streiten und verketzern sich untereinander, 1 Johannes 2,18; 2 Johannes 10; 3 Johannes 9 –, ist der Zusammenhalt der Gruppe lebensnotwendig. Die Solidarität konzentriert sich ganz auf die Gruppe selber. Wie gesagt, von universeller Menschenliebe bzw. Philanthropie keine Spur.

Der Zug ins Sektiererische färbt hier auf Jesus selber ab: niemand habe größere Solidarität, als wenn er seine Seele für seine Freunde einsetzt, sagt er und nennt die Schüler „Freunde“, nicht länger Sklaven. Das sollte man mit Römer 5,7ff. vergleichen, wo dieser Einsatz in seiner extremsten Form – die Hingabe des eigenen Lebens – nicht der Freunde, sondern der Verirrten wegen geschieht! Die Freundschaft dieses winzigen Kreises mit dem Messias ist darin begründet, dass Jesus sie mit dem „bekanntgemacht hat, was er von seinem VATER gehört hat“. Sie sind der bevorzugte und zunächst einzige Adressatenkreis dieser Bekanntmachung.

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.

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.[455] 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 all-

454 Vgl. die Auslegung von Johannes 3,22ff. oben.

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

gemeinen 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.

13.4. Der Kampf, 15,18-25

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.
15,20 Denkt an das Wort, das ich euch sagte:
der Sklave ist nicht größer als der Herr.
Wenn sie mich verfolgen, so werden sie auch euch verfolgen;[456]
wenn sie mein Wort bewahren, so werden sie auch das eure bewahren.
15,21 Aber das alles tun sie gegen euch wegen meines NAMENS,
denn sie haben kein Wissen von dem, der mich geschickt hat.
15,22 Wenn ich nicht gekommen wäre, zu ihnen nicht geredet hätte,
wären sie nicht in die Irre gegangen.
Jetzt haben sie keine Ausrede,[457] was ihre Verirrung betrifft.
15,23 Wer mich mit Hass bekämpft,
der bekämpft mit Hass auch meinen VATER.
15,24 Wenn ich unter ihnen nicht die Werke getan hätte,
die niemand anders getan hat,
wären sie nicht in ihrer Verirrung.
Nun haben sie sie gesehen,
und haben voller Hass sowohl mich wie meinen VATER bekämpft.
15,25 Aber damit das Wort erfüllt werde, das in ihrer Tora geschrieben ist:
grundlos haben sie mich gehasst.[458]

456 WENN SIE MICH VERFOLGEN: Hier wechselt das Subjekt. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass im Abschnitt 15,20-16,4 nicht die Weltordnung, sondern das rabbinische Judentum gemeint ist.

457 AUSREDE: *Prōphasis*. Das Wort ist in der LXX selten; es steht für das aramäische *ʿillah* (in der griechischen Bibelübersetzung Theodotions 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 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 diesem Stück ist von der Weltordnung (15,18-19) und von der Synagoge (15,20-25; 16,1-4) die Rede. Die beiden Verse 15,26-27 greifen dem nächsten Abschnitt vor.

Das Stichwort für das Verhalten der Weltordnung gegenüber der messianischen Gemeinde ist *misein*, „hassen“[459]. Da es sich um einen politischen Vorgang handelt, empfiehlt es sich, „mit Hass bekämpfen“ zu schreiben. Hassen allein würde die Emotion beschreiben. 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.

In den Psalmen kommt die Wortgruppe „hassen, Hasser, Hass“ sehr oft vor. Hier geht es um mehr als Neid, Überdruss, 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“.

---

458 GRUNDLOS ... GEHASST: Hebräisch *ßonʾaj chinnam*; vgl. Psalmen 35,19; 69,5. Psalm 69 wurde schon in Johannes 2,17 zitiert. Beide Psalmen sind Lieder derer, die damals, in den Tagen der makkabäischen Revolution, wegen ihres „Eifers um dein Haus“ verfolgt wurden. Gleichwohl ist es für Johannes ein Wort nicht aus seiner, sondern aus „ihrer“ Tora!

459 Das hebräische Wort *ßanaʾ*, „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“, 2 Samuel 13,15. Solche Emotionen scheiden bei der Deutung von Johannes 15,13ff. aus.

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.

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. 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 heraus-

gewählt werden“ – die Formulierung des Johannes ist also sehr genau.[460] 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*.

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. Für Johannes ist das eigentlich unbegreiflich. Er kann nicht verstehen, weswegen die Synagoge sich der messianischen Gemeinde gegenüber so verhält, und er reiht sich ein bei denjenigen, die in Israel grundlos gehasst wurden, Psalm 35,19; 69,5 oder Psalm 109,1ff.:

> Gott meiner Preisung, schweige nicht.
> Denn der Mund des Verbrechers
> und der Mund des Betrugs
> öffnen sich gegen mich.
> Reden des Hasses umzingeln mich,
> führen Krieg gegen mich, grundlos (*dōrean*, *chinnam*)!
> Statt Liebe sind sie ein Satan für mich,
> mich – ein Gebet![461]
> 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“ (*pro-*

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.

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!“

phaseis). Wenn der Messias diese Werke nicht getan hätte, ja dann ...! Jetzt aber heißt es mit dem Psalm: „Hass statt meiner Liebe“.

Wenn irgendwo, dann wird hier deutlich, dass eine rationale Diskussion über politische Wege zwischen Ekklesia und Synagoge nicht geführt wurde; die eine ist für die andere irrational. Bei Rom könnte man das verstehen; es hat Gründe, den Messias „mit Hass zu bekämpfen“. Aber die Judäer. Sie haben die Werke gesehen, „die niemand anders getan hat.“ Sie bekämpfen ihn und uns, sagt Johannes, „grundlos“.

Wir sind hier nicht parteilich. Wir müssen nur feststellen, dass mit dem Vorwurf „grundlos“ ein Gespräch, geschweige denn eine Verständigung, unmöglich wird. Wir stellen fest, dass Johannes nicht nach Gründen bei seinen Gegnern suchen will – und die Suche nach Gründen auf beiden Seiten wäre die Grundbedingung für ein Gespräch zwischen beiden Seiten. Johannes setzt seinerseits grundlos (!) voraus, dass das rabbinische Judentum keine Gründe haben kann. Er gibt sich hier erst gar keine Mühe. Die Auslegung muss das Irrationale, das in der Vokabel *chinnam*, *dōrean*, steckt, feststellen, ohne in diesem Konflikt Partei sein zu können.

13.5. Der Abschied, 15,26-16,15

Dieses Stück ist klar und übersichtlich strukturiert:

„Wenn er kommt“ (*hotan de elthē*), 15,26;

„kommend“ (*elthōn*), 16,8;

„wenn sie kommt“ (*hotan de elthē*), 16,13.

13.5.1. Wenn er kommt, der Anwalt, Inspiration der Treue, 15,26-16,7

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.
16,1 Das habe ich zu euch geredet, damit ihr nicht stolpert.[462]
16,2 Sie werden euch zu Leuten ohne Synagoge machen,
ja, es kommt die Stunde, dass jeder, der euch tötet, meint,
er erweise GOTT Staatsdienst.[463]

462 STOLPERT: *Skandalizesthai*, zu *skandalon*, hebräisch *mikhschol, moqesch*, „Falle“ oder „Stolperstein“, gehörig. Das Wort hat immer mit falschen Göttern zu tun, vgl. Anm. zu 6,61.

463 STAATSDIENST: *Latreian prospherein*, hebräisch *ʿavad, ʿavoda*. Der „Dienst“, der hier gemeint ist, ist immer der Dienst im Heiligtum, und das Heiligtum war die zentrale politische Institution des judäischen Staates. Sechsmal kommt *latreia* in der LXX vor, dreimal im Zusammenhang mit Pascha (Exodus 12,25-26; 13,5). Politisch bedeutet der Ausschluss, dass

16,3 Und das werden sie machen,
weil sie weder den VATER noch mich erkannten.
16,4 Aber das habe ich zu euch geredet,
damit, wenn ihre Stunde kommt, ihr dessen gedenkt,
was ich zu euch sagte.
Das habe ich nicht von Anfang an gesagt, weil ich bei euch war.
16,5 Nun gehe ich weg zu dem, der mich geschickt hat,
und niemand von euch fragt mich: ‚Wohin gehst du?'
16,6 Weil ich aber so zu euch geredet habe,
hat der Schmerz euer Herz erfüllt.
16,7 Der Treue entsprechend sage ich euch:[464]
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.

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".

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" [im zeitlichen Sinn, 6,64; 16,4]; das zweite [in 15,27; vgl. 8,44], 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 *inspiriert* 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".

---

die Ausgeschlossenen ohne den Schutz des staatlich anerkannten *ethnos* der Judäer auskommen müssen, was im ungünstigsten Fall lebensbedrohend sein konnte.

464 DER TREUE ENTSPRECHEND SAGE ICH: *Tēn alētheian legō*. 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 denken.

Das rabbinische Judentum macht nun die Schüler zu Leuten „ohne Synagoge“ (*apo-synagōgoi*). 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[465]. Der synagogale Status war etwas zwischen vollem Bürgerrecht und dem Status eines Fremden und Zugereisten.

Der Status war aber prekär; es gibt zahlreiche Belege dafür, dass Privilegien eingezogen wurden und es von den Behörden geduldete 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.

Wenn andererseits eine Gruppe aus der Synagoge ausgeschlossen wird, verliert sie Status und Schutz, und die Mitglieder dieser Gruppe müssen sich einzeln mit den römischen Behörden auseinandersetzen. Das bedeutete Lebensgefahr. Die Hinrichtung staatsfeindlicher Elemente war ein Akt politischer Loyalität, und eine solche Loyalität war damals *ipso facto* religiöser Natur. Wer sich an solcher Verfolgung beteiligt, leistet einen „öffentlichen Dienst“ (*latreia*) jenem Gott, der Staatsgott war.

465 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.

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 judäischen 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*).[466]

Jedenfalls erklären die politischen Folgen des Ausschlusses die Schärfe, mit der Johannes sich gegen das rabbinische Judentum wendet, und sie erklären auch, weswegen Johannes bei seinen Gegnern keine rationalen Gründe für ihre Haltung finden konnte. „Ihr sucht mich zu töten“, 7,19; 8,40; 8,59; 10,31; 11,53; 12,10, lautet der ständige Vorwurf. Dieser Vorwurf ist angesichts der bereits früh einsetzenden Verfolgung und Ermordung von Messianisten durch Rom offenbar nicht völlig haltlos; der Ausschluss bedeutete Lebensgefahr für die Ausgeschlossenen. „So etwas macht man nicht, es gibt keine vertretbaren Gründe für einen Ausschluss, der für die Ausgeschlossenen Lebensgefahr bedeutet“, so kann man den Vorwurf des Johannes umschreiben.

Freilich ist auch die politische Orientierung der Messianisten rational nachvollziehbar. Wenn unter römischen Verhältnissen die Lage der Kinder Israels innerhalb und außerhalb des Landes prekär ist, dann dürfen diese nicht darauf 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.[467] Die Tatsache, dass zwischen Überleben und Weltrevolution keine Vermittlung ist, macht die Auseinandersetzung im wahrsten Sinne des Wortes tragisch. Wir können aus dem sicheren Abstand von zwei Jahrtausenden rationale Gründe auf beiden Seiten entdecken. Aber für die damals Betroffenen war eine rationale Auseinandersetzung offenbar nicht möglich.

---

466 Lukas berichtet von einem Versuch der Synagoge in Korinth, die Auseinandersetzung mit dem Messianisten Paulus zu einer politischen Affäre zu machen. Der Gouverneur Gallio erklärte sich für nicht zuständig, und die Sache ging vor den Augen Gallios mit einer Tracht Prügel für den Vorsteher der Synagoge Sosthenes aus, Gallio war das alles egal, Apostelgeschichte 18,12ff. Solche Schlägereien waren keine *latreia*!

467 Der jüdische Philosoph Jacob Taubes sagte 1987 über Paulus: „Nicht der Nomos, 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“ (Jacob Taubes, Die politische Theologie des Paulus, München 1993, 38).

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.

Jesus warnt seine Schüler: „Aber das habe ich zu euch geredet, damit, wenn *ihre*[468] 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 Lebens*prinzip*, 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.

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.

Die meisten Kommentatoren machen es sich ziemlich leicht. Die saturierte Existenz der Berufstheologen verstellt ihnen den Blick auf eine Lage, die verzweifelter nicht

468 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.

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, für Bultmann war der Schmerz ein „Missverständnis".[469]

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. Was geschieht, wenn er kommt?

13.5.2. Er kommt und klagt an, 16,8-12

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.[470]

469 „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 ...", Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 430. 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.

470 Die Konstruktion der Verse 9-11 läuft über die Partikel *men ... de ... de*, „zwar ..., aber ..., aber." 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

16,12 Noch viel habe ich euch zu sagen,
aber ihr seid nicht fähig, es jetzt zu tragen.

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.

„*Messias kata pneuma*, Messias inspirationsgemäß“, sagt Johannes hier dem Paulus nach, was von Messias bleibt, sei die Inspiration. Der „*Messias kata sarka*, 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“.

Wozu die Inspiration? Ihre Aufgabe ist hier „anklagen“. Das Wort hinter dem griechischen *elenchein* ist das hebräische *jakhach*. Es hat einen Bedeutungsbereich 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.

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.[471] Ob Johannes bzw. die Rabbinen

---

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 „Theorie“ 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.

recht haben, steht auf einem anderen Blatt, aber auf alle Fälle ist das mit *hamartia* gemeint.

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.

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 Messiastheorie der Gemeinde. Der Weggang, gerade dieser Weggang, kam bei ihnen eigentlich nicht vor. Er hätte ihre gängige Messiastheorie (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?

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".

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.[472]

---

471 Die Grundbedeutung der semitischen Wurzel *chataʾ*, „irren". Das arabische Verb *chattiʾa* bedeutet „einen Fehler machen"; die Kausativform *achtaʾa* „einen Irrtum verursachen, das Ziel verfehlen"; die Substantive *chit* bzw. *chata* daher „Verirrung, Fehler".
[Mir widerstrebt allerdings die radikale Alternative, die TV hier vertritt. Ist *hamartia* wirklich *nur* politische Verirrung und nicht doch *auch* persönliche *Verfehlung*? Kann man von einem antiken Juden erwarten, dass er Religion und Politik, Kollektiv und Individuum dermaßen trennt?]

472 Alle von mir konsultierten Kommentare sehen hier den „Teufel". Belege fehlen; wo Belege angegeben werden, beziehen sie sich nicht auf den „Teufel". Auch Barrett zu 12,31 sieht, dass das rabbinische *ßar ha-ʿolam* „nicht auf den Satan verweist". Gleichwohl ist auch bei

Das ist den Leuten schwer klarzumachen, vor allem, wenn diese Weltordnung vorerst weiter herrscht. Mehr als vier Jahrhunderte später formulierte der Nordafrikaner Augustinus[473] 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.

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 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-zelotische Illusionen, heißt Bewährung. Über Rom ist auf alle Fälle das letzte und entscheidende Wort gesprochen.

Gleichwohl muss Johannes sich gegen weitere Gegner in der messianischen Bewegung wenden, die meinen: „Jetzt machen wir etwas anderes, etwas Neues.“ Gegen diese Auffassung setzt Johannes seine eigene Theologie, und zwar eine *trinitarische Theologie*, wie wir sehen werden.

13.5.3. Wenn sie kommt, die Inspiration der Treue, 16,13-15

16,13 Wenn sie aber kommt, die Inspiration der Treue,
wird sie euch mit ganzer Treue auf den Weg führen.[474]

---

ihm der *archōn tou kosmou toutou* von 16,11 der Teufel. Siegfried Schulz, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1987) schreibt 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“.

473 Aurelius Augustinus: De Civitate Dei Libri XXII. Recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann, CSEL Vol. XXXX, Wien 1899.

474 AUF DEN WEG FÜHREN: Vgl. Psalm 25,5, auch 143,10; oft 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.“

Nicht wird sie von sich selber aus reden,
sondern was sie hören wird, das wird sie reden,
und das Kommende wird sie euch ankündigen.
16,14 Sie wird mich ehren,
und was sie von mir empfangen wird, wird sie euch ankündigen.
16,15 (Alles was dem VATER gehört, ist auch mein;
deswegen sagte ich euch, was sie von mir empfängt,
wird sie euch ankündigen.)[475]

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, *ʾemeth*, *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.[476]

475 Dieser ganze Vers wird von P^{66}, Codex Sinaiticus und einigen koptischen Handschriften weggelassen. 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.

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 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 (Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität *oder* Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung und Kommentar (= Texte & Kontexte 71/72 (1996), 109ff.).

Das heißt: es gibt kein neues Projekt Gottes. Der jüdische Philosoph Jacob Taubes sieht die Tendenz zu einem neuen Projekt, und zwar bei Paulus: „Es steht an für Paulus *die Gründung und Legimitierung 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.“[477]

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 jißraʾel*, 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 Rabbinen[478] 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 judäischer 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.

Die Inspiration redet nicht von sich selbst aus, sie ersinnt keine neue Geistreligion. Was sie hört, ist das Wort des Messias; „das kündigt sie an“. Das Wort des Messias ist das Wort des VATERS. Was also die Inspiration ankündigt, ist das Wort des VATERS, das auch das Wort des Messias ist. Das eine Wort ist der Gott Israels, der Messias Israels, die Inspiration des Messias Israels. Das ist die johanneische Trinität.

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-baʾ, ʿolam ha-baʾ, ho aiōn ho mellōn*).

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

477 Jacob Taubes, Die politische Theologie des Paulus, München 1993, 37.

478 Schriftlich Matthäus 5,18, und mündlich, 23,2-3.

Weltordnung, *kosmos, ʿolam 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.[479]

Und die Aufgabe der Inspiration der Treue ist, dies „anzukündigen, anzukündigen, anzukündigen (*anangelein*)", 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.

13.6. Die Stunde der Frau, 16,16-24

16,16 Ein Augenblick,[480] und ihr beachtet mich nicht mehr,
dagegen ein Augenblick,[481] 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!"

479 Für uns ist der 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] bizarr. 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." (Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie II, München 1991, 49.) Deswegen ist der Streit mit den orthodoxen Kirchen nicht ohne Belang – erst recht nicht für die Bekämpfung des Antijudaismus in ihrem Bereich.

480 EIN AUGENBLICK: *Mikron*, 13,33. Der Hintergrund ist Jesaja 54, das Lied *rani, ʿaqara*, „juble, Unfruchtbare". Die Verse 54,7-8 haben den gleichen Duktus wie Johannes 16,16. „Einen kurzen Augenblick (*regaʿ qaton*, LXX: *chronon mikron*) habe ich dich verlassen, mit großer Erbarmung (*be-rachamim gadol*) hole ich dich zurück."

481 DAGEGEN: *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 *ʿod*; 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".

16,19 Jesus erkannte, dass sie ihn befragen wollten,
er sagte zu ihnen:
„Darüber forscht ihr untereinander nach, da ich sagte:
‚Ein Augenblick, und ihr beachtet mich nicht mehr,
und dagegen ein Augenblick, und ihr werdet mich sehen.‘
16,20 Amen, amen, sage ich euch:
Ihr werdet weinen und klagen,
die Weltordnung wird sich freuen.
Ihr werdet Schmerz haben,
aber euer Schmerz wird zur Freude werden.
16,21 Die Frau hat Schmerz, wenn ihre Stunde gekommen ist.
Wenn sie das Kind geboren hat,
gedenkt sie nicht mehr ihres Kummers,
wegen der Freude, dass ein Mensch geboren wurde in die Welt hinein.
16,22 Auch ihr habt jetzt Schmerz;
um so mehr werde ich euch sehen,
euer Herz wird sich freuen,
und eure Freude wird euch niemand wegnehmen.
16,23 Und an diesem Tag werdet ihr mich nichts fragen.
Amen, amen sage ich euch:
Um was ihr auch meinen VATER bitten mögt in meinem Namen,
er wird es euch geben.
16,24 Bis heute habt ihr um nichts in meinem Namen gebeten;
bittet und ihr werdet empfangen,
damit eure Freude vollkommen sei.
16,25 Darüber habe ich zu euch in Gleichnissen geredet.
Die Stunde kommt,
dass ich nicht mehr in Gleichnissen mit euch reden werde,
sondern offen das verkünden, was den VATER betrifft.
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[482]
und darauf vertraut habt, dass ich im Auftrag GOTTES gekommen bin.
16,28 Ich kam im Auftrag des VATERS und bin gekommen in die Weltordnung.
Wieder verlasse ich die Weltordnung,
und gehe zum VATER.“

482 EIN FREUND / ZU FREUNDEN GEWORDEN: *Philei ... / pephilēkate*. Da die Schüler nicht länger *douloi*, „Sklaven“, sondern *philoi*, „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“.

Aber das Problem der Schüler liegt an anderer Stelle. Für sie ist die *Zeit* das Problem. Der Messias ist weggegangen, kommt der Messias noch, und wann? Johannes erklärt offenbar den Satz 14,20: „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 Vorwurf von 16,10 wieder auf und fängt mit einem Spruch an, den kein Mensch versteht.

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".

Die ganze Zunft der Kommentatoren weiß natürlich Bescheid. Eine Kostprobe, Ulrich Wilckens 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 15,4) folgen ..."[483]

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.

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)!

483 Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD Band 4), Göttingen 2000, 254.

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! 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, 54,1:

> 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.

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

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 albernen Vision wird (*ouketi me theōreite*). 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."

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. Zurück zum Abschied.

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

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

Der nächste Satz kommt unvermittelt: 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 Abschiedsgespräches hören, wiederum ein johanneisches Perfektum: *nenikēka ton kosmon*, ich habe die Weltord-

nung 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.

13.7. Abschluss des Abschiedsgespräches, 1 6,25-17,1a

16,29 Seine Schüler sagten:
„Sieh, jetzt redest du offen,
kein einziges Gleichnis sagst du.
16,30 Jetzt wissen wir, dass du alles weißt
und du es nicht nötig hast, dass jemand dich befragt.
Darum vertrauen wir, dass du von GOTT ausgegangen bist.“
16,31 Jesus antwortete:
„Jetzt vertraut ihr.
16,32 Da, es kommt eine Stunde
– und sie ist gekommen –,
dass ihr auseinandergejagt werdet, jeder für sich,[484]
und mich allein lasst.
Aber ich bin nicht allein,
weil der VATER mit mir ist.
16,33 Das habe ich zu euch geredet, damit ihr Frieden mit mir habt:
Unter der Weltordnung werdet ihr in Bedrängnis sein.[485]
Aber fürchtet euch nicht:
Ich habe die Weltordnung besiegt.“
17,1a Darüber hatte Jesus geredet.

484 DASS IHR AUSEINANDERGEJAGT WERDET: *Skorpisthēte*, hebräisch *nefozothem*, ein Vorgang, der mit der Versprengung Israels (vgl. 11,52) zusammenhängt.

485 BEDRÄNGNIS: *Thlipsis*, hebräisch *zar, zara*. Es ist ein Wort der Psalmen. In der LXX kommt das Wort *thlipsis* 124mal vor, 36mal in den Psalmen und bedeutet „eingeschnürt sein, keinen Ausweg sehen“. Im Buch Nehemia fassen die acht Leviten in ihrer großen Fürbitte für das Volk die Lage Judäas unter der Fremdherrschaft so zusammen: „Wir sind in einer fast aussichtslosen Lage“, *u-ve-zara gedola ʾanachnu, en thlipsei megalē esmen*, Nehemia 9,37. Das ist mehr als „Angst haben“. Unter den herrschenden Bedingungen der römischen Weltordnung werden die Schüler bedrängt, unter Druck gesetzt werden, und zwar notwendig. Deswegen die Aufforderung *tharseite, ʾal thiraʾu*, „fürchtet euch nicht“. Der Hintergrund ist Exodus 14,13, Moses Wort an das bedrängte Volk angesichts des Heeres Pharaos; er fügt hinzu: *al thiraʾu ... u-reʾu et jeschuʿath JHWH*; LXX: *tharseite ... kai hōrate tēn sōtērian tēn para tou theou*; „ihr werdet die Befreiung durch den NAMEN sehen“. Das ist sachlich identisch mit dem, was Jesus sagt: „Ich habe die Weltordnung besiegt.“ Es ist der Vorabend der Befreiung, Vorabend des Vorbereitungstages des Paschafestes.

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.

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."

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.

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. 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,

denn besser ist es für uns, Ägypten zu dienen,
als in der Wüste zu sterben.“

Mose erwidert, Exodus 14,13f.:

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

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

Der NAME hat Israel an jenem Tag befreit (*wa-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.

13.8. Das Gebet des Messias, 17,1b-26

17,1b Und er erhob seine Augen zum Himmel, er sprach:
„VATER, gekommen ist die Stunde,
ehre deinen SOHN,
damit dein SOHN dich ehre.
17,2 So hast du ihm Vollmacht über alles Fleisch gegeben,[486]

486 Hintergrund: „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.

dass er alles, was du ihm gegeben hast, ihnen geben wird:
Leben für die kommende Weltzeit.
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.
17,4 Ich habe dich auf der Erde geehrt,
weil ich das Werk vollbracht habe,
das du mir aufgegeben hast, es zu tun.
17,5 Und nun ehre mich, du, VATER bei dir selbst,
mit der Ehre, die mir bei dir gebührte,
bevor die Weltordnung ins Dasein kam.
17,6 Mache deinen NAMEN den Menschen öffentlich bekannt,
die du mir aus der Weltordnung gegeben hast.[487]
Dein waren sie, mir hast du sie gegeben,
dein Wort haben sie bewahrt.
17,7 Jetzt haben sie erkannt,
dass alles, was du mir gegeben hast,
in deinem Auftrag geschieht.
17,8 Denn die gesprochenen Worte, die du mir gegeben hast,[488]
die habe ich ihnen weitergegeben;
sie nahmen sie an und erkannten vertrauensvoll,
dass sie von dir ausgegangen sind.
Sie vertrauten, dass du mich gesandt hast.
17,9 Ich wünsche es für sie.
– Nicht für die Weltordnung wünsche ich es,
sondern für sie, die du mir gegeben hast,
denn Dein sind sie;
17,10 alles, was mein ist, Dein ist es, und das Deine mein –
(Ich wünsche,) dass ich mit ihnen geehrt bin.
17,11 Ich bin nicht mehr unter der Weltordnung,
sie aber sind unter der Weltordnung,
ich komme ja zu dir!
VATER, Heiliger,[489]
bewahre sie mit deinem NAMEN, den du mir gegeben hast,
damit sie zu einer Einheit werden wie wir.[490]

487 AUS DER WELTORDNUNG: *Ek tou kosmou*, „aus der Weltordnung“, ihr nicht mehr gehörend.

488 GESPROCHENE WORTE: *Rhēmata*, nicht *logous*. Vgl. oben, Erläuterung zu 5,47.

489 VATER, HEILIGER: Hintergrund ist der zweite 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.“

17,12 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,[491]
damit die Schrift erfüllt werde.
17,13 Jetzt: komme ich zu dir,
und das rede ich noch unter der Weltordnung,
damit sie meine Freude voll und ganz in sich selber haben.
17,14 Ich habe ihnen dein Wort gegeben,
und die Weltordnung bekämpfte sie mit Hass,
denn sie sind nicht von der Weltordnung,
so wie ich nicht von der Weltordnung bin.[492]
17,15 Ich wünsche nicht, dass du sie wegnimmst aus der Weltordnung,
sondern dass du sie bewahrst vor dem Übel.

490 DAMIT SIE ZU EINER EINHEIT WERDEN: *Hina ōsin hen*. Wir übersetzen „zu einer Einheit werden“, weil das semitische *haja* leistungsfähiger als das griechische *einai* ist. Der Konjunktiv *ōsin* nach der Partikel *hina* 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.

491 DER ABTRÜNNIGE: *Hyios tēs apōleias*. Im Nestle/Aland findet sich hier der Seitenverweis „Jesaja 57,4“. Ist dies tatsächlich der Hintergrund, dann steht *hyios tēs apōleias* für *jilde-feschaʿ*, „Söhne 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.
[TVs Übersetzung von *hyios tēs apōleias* als „Abtrünniger“ führt zu Problemen, weil Johannes 18,9 sich auf diesen Vers zurückbezieht und *apollymi* dort „zugrunde gehen“ bedeutet; ich würde auch bei der semitischen Formulierung „Sohn des Verderbens“ oder „der Zerstörung“ bleiben. Im Übrigen könnte auch eine solche Übersetzung mit Jesaja 57,4 vereinbar sein. Das Wortfeld *apollymi* scheint – jedenfalls bei Johannes – beide Seiten einer gegen den Gott der Befreiung rebellierenden Haltung zu bezeichnen: sowohl das Übertreten von Gottes Geboten als auch das daraus resultierende Verderben, Zugrunde- oder Verlorengehen des Übertreters.]

492 *Ek tou kosmou ouk eisin*/*eimi*. Die Verse 14-16 haben schon viele Rätsel aufgegeben. P^{66} 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! Vielleicht ist doch das Staccato „nicht von der Weltordnung her“ wichtig, denn gerade das muss eingeschärft werden.

17,16 Von der Weltordnung sind sie nicht,
so wie ich nicht von der Weltordnung bin.
17,17 Heilige sie mit deiner Treue;
dein Wort ist Treue.[493]
17,18 Wie du mich in die Weltordnung gesandt hast,
so habe ich sie in die Weltordnung gesandt.
17,19 Denn ihretwegen habe ich mich selbst geheiligt,
damit auch sie zu Geheiligten werden durch die Treue!
17,20 Nicht für diese wünsche ich es,
sondern auch für die, die durch ihr Wort mir vertrauen,
17,21 damit alle eins werden:
so wie du, VATER, mit mir und ich mit dir,
damit sie mit uns (eins) sind,[494]
damit die Welt vertraut,
dass du mich gesandt hast.
17,22 Und ich habe die Ehre, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben,
damit sie eins werden, wie wir eins sind.[495]
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.
17,24 VATER:
Ich will,[496] dass die, die du mir gegeben hast,
mit mir dort sein mögen, wo ich sein werde,

493 „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.

494 EINS: *Hen*, so die großen Codices Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi rescriptus und viele andere Handschriften; aber nicht weniger überzeugend ist die Weglassung durch P^{66}, 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.

495 WIE WIR EINS SIND: *Kathōs hemeis hen*. Hier kann mit „sein“ übersetzt werden, weil die Kopula nicht auftaucht; nur in einer Minderheit der Handschriften erscheint *esmen*, „wir sind (werden)“.

damit sie meine Ehre schauen, die du mir gegeben hast,
weil du mit mir solidarisch warst
vor der Verwerfung der Weltordnung.[497]
17,25 VATER, Wahrhaftiger,[498]
ja, die Weltordnung hat dich nicht erkannt,
aber ich habe dich erkannt,
und diese haben erkannt, dass du mich gesandt hast.
17,26 Und bekannt habe ich ihnen deinen Namen gemacht,
und ich werde ihn bekannt machen,
damit die Solidarität, mit der du mit mir solidarisch warst,
mit ihnen sei,
und ich mit ihnen.“

496 VATER: ICH WILL: Mit einem Teil der Textzeugen; die anderen haben: „VATER, was du mir gegeben hast, ich will, dass ... usw.“

497 VOR DER VERWERFUNG DER WELTORDNUNG: *Pro katabolēs kosmou*.
1. *katabolē* kommt in den messianischen Schriften 11mal vor. Davon entfallen sechs bis sieben Belege (je nachdem, ob man Matthäus 13,35 mitzählt oder nicht) auf die Wendung *apo katabolēs kosmou*; dreimal finden wir hier *pro katabolēs kosmou* (nämlich außer in Johannes 17,24 noch in Epheser 1,4 und in 1 Petrus 1,20). In Hebräer 11,11 hat *katabolē* die spezielle Bedeutung des „Abgangs des Samens (Abrahams in Sara).“ In der LXX begegnet *katabolē* einzig in 2 Makkabäer 2,29 (ohne Präposition). Dort bedeutet es „Untergang“.
2. Das zugrunde liegende Verbum *kataballein* kommt in der LXX 44mal vor; alle Stellen haben einen Hintergrund von Gewalt. Die mit *kataballein* übersetzten neun hebräischen Verben sind bis auf *laqach* (einmal) Verben der Gewaltanwendung. Und sogar *laqach* kann „töten“ bedeuten, nämlich „die Seele nehmen“ (Ezechiel 33,4). Deswegen ist zu fragen, ob man die 11 *katabolē*-Stellen in den messianischen Schriften nicht alle so übersetzen müsste, dass die finstere Färbung von *katabolē* deutlich wird.
3. Orientiert an 2 Korinther 4,9 und Hebräer 6,1f., wo *kataballein* „unterwerfen“ bzw. „verwerfen“ bedeutet, kann man bei *katabolē* mit der Bedeutung „Unterwerfung, Verwerfung“ arbeiten.
4. *Apo katabolēs kosmou* bedeutet dann: „seit der Unterwerfung des *tohu-wa-bohu*, der Weltordnung von Krieg und Untergang“; vgl. Jeremia 4,23ff. *Pro tēs katabolēs kosmou* hat eine ähnliche Tendenz. Für Johannes 17,24 ergibt sich somit der Sinn: Schon bevor die menschliche Ordnung – *kosmos* – verworfen war, ist Gott solidarisch mit dem *bar enosch*, mit dem MENSCHEN, vgl. Genesis 6-9!
[Ich stimme weitgehend mit TVs Einschätzung überein, bis auf seine Sicht der Stellen Makkabäer 2,29 – die in meinen Augen doch mehr mit der Grundlegung eines Hauses als mit einem Untergang zu tun hat – und Hebräer 6,1-2 – wo es darum geht, über die Grundlagen der Unterweisung hinaus zur fortgeschrittenen Unterweisung zu gelangen. Man kann davon ausgehen, dass Johannes das Wort nicht einfach neutral auf die „Grundlegung“ der Welt beziehen wollte; andernorts könnte das Wort jedoch in der Bedeutung „abgeschliffen“ sein, selbst wenn es sich ursprünglich auf die Überwindung des *tohu wabohu* von 1. Mose 1 und Jeremia 4 bezog.]

498 WAHRHAFTIGER: *Dikaie*, hebräisch *zadiq*, „bewährt“. Der Gott Israels bewährt sich, deswegen ist er ein Bewährter oder Wahrhaftiger.

Das Gebet des Messias nimmt 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.

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. 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 12,27f. an:

> „Jetzt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen?
> Befreie mich (*hoschiʿeni*) 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.“

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

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“.

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 Jo-

hannes 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.

Dieses lange Stück hat zwei „Strophen", 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).

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.

Dann kommt in V.9 ein Satz, der von größter Bedeutung für die Praxis späterer Generationen sein könnte. „Nicht für die Weltordnung wünsche ich." 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, Präfekten, ihre Mitläufer und Handlanger – kann und darf nie Gegenstand von Fürbitte und sein. Für „König und Vaterland" soll hier nicht gebetet werden. Das hat der Prophet Jeremia auch nicht von den Verschleppten in Babel verlangt.[499]

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 *nenikēka*. 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!

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 sie!" Und zwar

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.

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.

Der Messias hat die Schüler mit dem NAMEN „bewahrt“, den Gott dem Messias gegeben hatte. Name heißt immer jene Lebensaufgabe, die ein Mensch hat und die nur er erfüllen kann. Der Name *Jesus* hat mit *jascha*ᶜ, 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[500].

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.

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.

Aber auch 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*

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“ (Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie II, 1991, 39). Dass hier eine „bürgerliche Unterscheidung“ vorgenommen wird, sagt Marquardt selbst, und dies mag auch „ein unverlierbarer Gewinn an Humanität“ sein (a.a.O.). 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 sollen und sein können: das ist der Name, mit dem Gott uns ruft, diese Werke, das sind wir! Jesus wollte erkannt werden in seinen Werken. Melanchthon sagte: *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, seine Naturen, die Weisen seiner Fleischwerdung betrachten“, Loc. Comm. I, Opera XXI, 85). Auf Deutsch: Die Lehre vom Messias ist die Lehre von den Werken des Messias.

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.

Dieser NAME „bewahrt" die Schüler. Er hat sie somit davor „behütet", dass sie den Weg des „Abtrünnigen", der sich der Weltordnung verschrieben hatte, gehen würden. Das ist eine vollkommene Freude, wie die von 16,21f.: dass Israel die Unfruchtbarkeit Israels genommen worden ist: „Freudige Mutter von Kindern", Psalm 113,9. Der vollkommenen Freude gegenüber steht 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.

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

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

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

Hier beginnt der zweite Teil des Buches Leviticus, das, was die kritische Forschung „Heiligkeitsgesetz" nannte: „Denn heilig bin ich, der NAME, euer Gott" (Leviticus 19,2; 20,26; 21,8) und: „Werdet zu Heiligen" (19,2; 20,7; 21,6.8). „Heilige sie mit der Treue" (*hagiason autous en tē alētheia*, *haqdeschem be-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 18-26), durch die sich Israel im sechsten Jahrhundert v.u.Z. aus der normalen altorientalischen Welt der Ausbeutung verabschiedete.

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

Das ist ein anderes Modell als das, was Israel mit seiner Tora zu verwirklichen sucht. Nur eine sachgemäße Übersetzung bringt diesen Tatbestand ans Licht. Psalm 119,160 sagt: *rosch-devarkha ʾemeth* – „Die Hauptsache deiner Rede ist die Treue!" Die Schlussfolgerung, die das rabbinische Judentum mit Psalm 119,142 zieht, ist eine ganz andere als die des Johannes: „Deine Bewährung ist bewährt in Weltzeit / und Deine Tora ist die Treue", *thorathkha 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).

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*.[501]

Hier verlässt Johannes die Zeitebene der Erzählung und begibt sich auf die Zeitebene derer, die Generationen später mit dieser und vor allem um diese Vision zu kämpfen haben. Für sie wünscht sich der Messias, dass diese sich alle in jener Einheit Israels finden, die die Einheit des Gottes Israels mit dem Messias Israels ist. In den folgenden Sätzen hören wir fünfmal das Wort „Eins" oder „Einheit" (*hen*). Johannes lässt den Messias die Einheit der messianischen Gemeinde beschwören, gerade weil sie innerlich zerrissen ist, weil sie durch die Fragen gequält wird, wie sie Thomas, Philippus, Judas stellten.

Und dann kommt ein fast unglaublicher Nebensatz: „Damit die Weltordnung vertraue, dass Du mich gesandt hast." Nach allem, was Johannes gesagt hat, etwa über

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

die Inspiration der Treue, die die Weltordnung nicht annehmen kann, kann das nicht stimmen. Wird der Text hier widersprüchlich in sich? Nur wenn diese Weltordnung sich selbst dabei als *diese* Ordnung aufgibt, wird die Kohärenz gewahrt. Nur wenn die Welt nicht länger römische Weltordnung, nicht länger als Raum der *pax Romana* ist, sondern sich zum Lebensraum, zu einer *Welt der Menschen* findet, die der Treue Gottes zu Israel gemäß wäre, wenn sie zur *pax messianica* wird, kann sie darauf vertrauen, dass der Messias der Gesandte dieses Gottes sei. Auch das ist eine biblische Vision, Jesaja 66,18:

> Und ich, um alle Nationen, alle Sprachgruppen zu holen aus ihrem Tun,
> aus ihren Planungen,
> bin ich gekommen.
> Und sie kommen, und sie sehen meine Ehre.

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

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

Der Messias bittet, dass die Schüler dort sein mögen, wo der Messias *sein* wird. 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.

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 griechi-

schen Fassung der Schrift ausschließlich negative Bedeutung. Johannes wählt das Wort, weil es zur Negativität der Weltordnung passt.

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. Warum?

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. Gott handelt nicht, wie er dereinst gehandelt hat, Genesis 6,5ff.:

> 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 Genesis 8,21b:

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

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.

13.9. Verhaftung und Verhör, 18,1-28a

Was jetzt erzählt wird, ist ganz und gar von der unmittelbaren Nähe des Pascha bestimmt. 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 Paschalamm 18,28.

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.

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.

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.

13.9.1. Verhaftung, 18,1-14

18,1 Nachdem Jesus das gesagt hatte,
ging er mit seinen Schülern hinaus
an die andere Seite des Baches Kidron,[502]
dort war ein Garten.
In ihn ging er selbst mit seinen Schülern.
18,2 Auch Judas, der ihn auslieferte, kannte den Ort,
weil sich Jesus dort oft mit seinen Schülern versammelte.
18,3 Als nun Judas die Militärkohorte und Beamten der führenden Priester
und der Peruschim übernommen hatte,
ging er dorthin mit Fackeln, Leuchten und Waffen.
18,4 Jesus nun, wissend, was auf ihn zukommt, ging hinaus und sagte ihnen:
18,5 „Wen sucht ihr?“
Sie antworteten ihm:
„Jesus, den Nazoräer.“
Er sagte ihnen:
„ICH BIN ES.“
Judas, der ihn auslieferte, stand bei ihnen.
18,6 Als er nun ihnen sagte: „ICH BIN ES,“
gingen sie zurück und fielen zu Boden.
18,7 Wiederum fragte er sie:
„Wen sucht ihr?“
Sie sagten:
„Jesus, den Nazoräer.“
18,8 Jesus antwortete:
„Ich sagte, dass ICH ES BIN.
Wenn ihr also mich sucht,
lasst diese gehen.“
18,9 Damit erfüllt wurde das Wort, das er sagte:
„Von denen, die du mir gegeben hast,
lasse ich niemand zugrunde gehen.“

502 DIE ANDERE SEITE DES BACHES KIDRON: 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. [Ich füge 1. Könige 2,37 hinzu, wo uns gesagt wird, unter welcher Bedingung König Salomo einen Mann namens Schimei am Leben lässt, der einen Fluch gegen Salomos Vater David ausgesprochen hatte: „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!“]

18,10 Simon aber, Petrus, hatte ein Schwert, er zog es,
ergriff den Sklaven des führenden Priesters
und schlug ihm das rechte Ohr ab.
Der Name des Sklaven war Malchos.
18,11 Jesus sagte zu Petrus:
„Stecke dein Schwert in die Scheide.
Soll ich den Becher, den mir der VATER gab, nicht trinken?“
18,12 Die Kohorte und der Tribun[503]
sowie die Beamten der Judäer nahmen Jesus fest,
sie fesselten ihn und führten ihn zunächst Hannas vor.
18,13 Denn er war der Schwiegervater des Kaiphas,
der Hohepriester jenes Jahres war.
18,14 Kaiphas war es, der den Judäern den Rat gegeben hatte,
dass es in ihrem Interesse wäre, wenn ein einziger Mensch
zugunsten des Volkes stirbt.

Johannes hat im zweiten Teil seines Evangeliums den Messias als „den Verborgenen“ dargestellt. 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. Judas ben Simon Iskariot war unter den Zwölf ein Vertreter des Feindes, ein V-Mann der römischen Behörde und nicht der Tempeleliten, 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.

Jesus 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. „Jesus 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[504])

503 TRIBUN: *Chiliarchos*, „Führer von tausend Mann“; es ist schwer, die römischen Dienstgrade mit heute gebräuchlichen zusammenzubringen. „Oberst, Hauptmann“ usw. sind daher nicht angemessen.

504 Es gibt zwei Formen für diesen Nachnamen, *Nazarenos* und *Nazaraios*. 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, *Iēsous Nazaraios* 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 Nazarēnos ho basileus tōn Ioudaiōn*).

war er bei der Polizei bekannt. „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.

„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.

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.

Dieser freilich 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; Lukas 6,15). 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 Geringste begriffen. Er trägt den Kampf aus auf dem Feld, auf dem er verlieren muss, dem militärischen. Auf diesem Feld kann nur einer gewinnen, Rom.

Dieses realistische Argument bringt Matthäus: „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.

Die Polizeitruppe, die unter dem Kommando eines hohen römischen Offiziers steht – eines Militärtribuns, *chiliarchos* (*tribunus*) –, bringt Jesus gefesselt zu Hannas, dem Schwiegervater des amtierenden Großpriesters Kaiphas. Ihn haben wir schon in 11,47ff. kennengelernt, und er wird, was die judäische Obrigkeit betrifft, das letzte

Wort haben, weil er das politische Interesse der Politik an Jesu Hinrichtung am deutlichsten formulierte.

13.9.2. Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a

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!“
18,18 Die Sklaven aber und die Beamten standen herum,
sie hatten ein Kohlenfeuer gemacht, denn es war kalt,
sie wärmten sich.
Auch Petrus stand bei ihnen und wärmte sich.
18,19 Der Hohepriester nun befragte Jesus über seine Schüler
und über seine Lehre.
18,20 Jesus antwortete ihm:
„Ich habe öffentlich über die Weltordnung geredet,[505]
ich habe immer in der Synagoge und im Heiligtum gelehrt,
wo alle Judäer zusammenkommen,
im verborgenen habe ich nichts geredet.
18,21 Was fragst du mich?
Frage die, die hörten, was ich geredet habe.
Da, die wissen, was ich gesagt habe.“
18,22 Als er das gesagt hatte,
schlug einer der herumstehenden Beamten Jesus ins Gesicht,[506]
er sagte:

505 ICH HABE ÖFFENTLICH ... GEREDET: *Parrhēsia lelalēka tō kosmō*; sicher erlaubt ist die Übersetzung: „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 frage mich, ob eine andere alternative Übersetzung nicht noch näher liegt. Müsste nicht *tō kosmō* im Zusammenhang mit 7,4 und 14,22 übersetzt werden? Aber dann entsteht ein inhaltlicher Widerspruch, denn die beiden früheren Stellen gehen davon aus, dass Jesus gerade *nicht* die Weltordnung angesprochen hat. Aber kann *tō kosmō* wirklich mit „über die Weltordnung“ übersetzt werden?]

„Antwortest du so dem Hohepriester?“
18,23 Jesus antwortete ihm:
„Wenn ich böse geredet habe, gib Zeugnis über das Böse.
Wenn aber gut, warum schlägst du mich?“
18,24 Hannas sandte ihn gefesselt zu Kaiphas, dem Hohepriester.
18,25 Simon Petrus stand also da und wärmte sich.
Sie sagten zu ihm:
„Du, bist du nicht auch einer von seinen Schülern?“
Er leugnete es, er sagte:
„Das bin ich nicht.“
18,26 Ein Sklave des Hohepriesters, ein Verwandter dessen,
dem Petrus das Ohr abgeschlagen hatte, sagte:
„Habe ich dich nicht mit ihm im Garten gesehen?“
18,27 Wiederum leugnete Petrus;
sofort rief ein Hahn.
18,28a Sie brachten Jesus von Kaiphas ins Prätorium.[507]

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“[508] 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.

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.

506 SCHLUG ... INS GESICHT: *Edōken rapisma*, „gab ihm einen Schlag ins Gesicht“. Vgl. Anm. zu 19,3.

507 PRÄTORIUM: *Praitōrion*; Johannes lässt das lateinische Wort *praetorium* unübersetzt stehen. Für seine Hörer offenbar ein bekanntes Institut, der Amtssitz des Statthalters in der Provinz.

508 [Alle gängigen Übersetzungen und Kommentatoren gehen davon aus, 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. Es scheint aber einer unvoreingenommenen Betrachtung des johanneischen Textes eher zu entsprechen, anzunehmen, dass Petrus auch „mit Jesus“ in den Hof ging und der andere Jünger ihn danach in den Gerichtssaal selbst bringen wollte, was Petrus aber nach dem Wortwechsel mit dem Türhüter zu gefährlich erschien. Im Jahr 2015 ist allerdings auch TV zur üblichen Annahme zurückgekehrt.]

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.

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.

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.

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 50,5f. 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.

Dieser Text wird uns auch bei der Besprechung der Szene mit der Dornenkrone beschäftigen.

Johannes weist uns auf die Rolle, die Jesus hier spielen muss, die Rolle des „Sklavens des NAMENS“. Das Wort *derein*, „abhäuten“, ist in der LXX sehr selten und wird dort nur für das Abhäuten eines Opfertieres gebraucht (Leviticus 1,6).[509] 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).

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.

Simon Petrus wärmt sich und wird zum zweiten Mal als Schüler Jesu erkannt. Simon leugnet. Brenzlig 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,[510] 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.

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

509 [An dieser Stelle ist das Verb allerdings *ekderein*, wie auch in 2. Chronik 35,11 und Micha 2,8; 3,3. Nur in 2. Chronik 29,34 erscheint das Wort *derein* in der LXX.]

510 Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21 (ThKNT), Stuttgart 2001, 213.

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 zwisehen 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 judäischen Krieges, die Loyalität zu Simon und harte Kritik an ihm vereint. Szenenwechsel.

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.

Sie brachten ihn ins Prätorium, dem Verwaltungssitz des Prokurators der Provinz Jehuda. *Sie*: die Polizeigruppe und diejenigen, die beim Verhör durch Channan und Kaiphas anwesend waren. *Sie* sind die *Judäer* der folgenden Abschnitte. Es handelt sich dabei um ganz bestimmte *Judäer*; für das Verständnis dessen, was folgt, ist dieses *sie* von entscheidender Bedeutung. Die Peruschim sind nicht dabei, auch nicht die Menge, die darüber streitet, ob Jesus der Messias war oder nicht. Vor dem Prätorium ist keine Menge (*ochlos*). Es sind ganz bestimmte Mitglieder des Volkes, die Jesus am Kreuz sehen wollen. Johannes war kein Antijudaist, gar Antisemit! Er war sehr wohl ein Feind der judäischen Führung und ihrer Trabanten.

14. Der erste Teil der Passionserzählung: Frühmorgens, 18,28b-19,13

Die eigentliche Passionserzählung, 18,28b-19,42, hat zwei Teile, gegliedert durch zwei Zeitpunkte: „Frühmorgens“ und „Es war *ʿerev pascha*, ungefähr die sechste Stunde.“ Der erste Teil beginnt mit der offenen Bloßstellung der Weltmacht, 18,28b-19,13. Wenn irgendwo, dann zeigt sich dort die „Widerspruchsstruktur mit Dominante“ (Althusser[511]). 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 spielen keine Rolle mehr –, und dem Messias Jesus. 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.

14.1. Was ist schon Treue? 18,28b-38a

18,28b Es war frühmorgens.
Sie selber gingen nicht ins Prätorium,
damit sie sich nicht verunreinigten, sondern das Pascha essen könnten.[512]

511 Louis Althusser, Für Marx, Frankfurt/M. 1968.

512 Dieser Vers bietet einen von Johannes beabsichtigten Kontrast zur politischen Komplizenschaft mit der römischen Behörde am Ende des Abschnitts in 19,15.

18,29 Pilatus kam also zu ihnen nach draußen, er sagte zu ihnen:
„Welche Beschuldigung bringt ihr gegen diesen Menschen vor?“
18,30 Sie antworteten und sagten zu ihm:
„Wäre der da kein Verbrecher, hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert.“
18,31 Pilatus sagte zu ihnen:
„Nehmt ihn selber und haltet nach eurer Tora Gericht über ihn.“
Die Judäer sagten zu ihm:
„Es ist uns nicht erlaubt, jemanden zu töten,“
18,32 damit das Wort Jesu erfüllt würde, das er sagte,
bezeichnend, durch welchen Tod er sterben sollte.
18,33 Pilatus ging also wieder in das Prätorium hinein.
Er ließ Jesus rufen und sagte zu ihm:
„Bist du der König der Judäer?“
18,34 Jesus antwortete:
„Sagst du das aus dir selber,
oder haben andere eine Aussage über mich gemacht?“
18,35 Pilatus antwortete:
„Bin ich etwa Judäer?
Deine Nation und die führenden Priester haben dich mir ausgeliefert.
Was hast du getan?“
18,36 Jesus antwortete:
„Mein Königtum ist nicht von dieser Weltordnung.
Wäre mein Königtum von dieser Weltordnung,
hätten meine Beamten dafür gekämpft,
dass ich nicht den Judäern ausgeliefert worden wäre.
Nun ist aber mein Königtum nicht von dort.“
18,37 Pilatus sagte zu ihm:
„Also ein König bist du doch?“
Jesus antwortete:
„*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.“
38a Sagt Pilatus zu ihm:
„Was ist schon Treue?“

Die Nacht des Messias, des Verrats, des Abschieds, der Gefangennahme und des Verhörs ist 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. Das Betreten des Prätoriums mache unrein, mehr sagt Johannes nicht. Aus diesem Satz eine allge-

meine Regel herzuleiten, nach der das Betreten *jedes* Gebäudes der Gojim unrein macht, erlauben allenfalls einige Stellen der Mischna.[513]

Für die führenden Priester ist das Prätorium *off limits*; 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 politische durchdachte Dramaturgie. Der Hauptwiderspruch ist und bleibt der zwischen Rom und dem judäischen 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.

Jede Behörde ist bestrebt, sich für nicht zuständig zu erklären, erst recht bei einem Fall, der ihr Scherereien bringt. Der Prokurator Pontius Pilatus fragt 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 (*Auto*nomie), nach den eigenen Gesetzen zu verfahren.

Sie antworten, sie haben nicht das Recht, irgendeinen Menschen zu töten. Die Antwort ist unrichtig. Sie haben das Recht, Todesurteile zu vollstrecken, und sie versuchten das auch, 7,43ff.; 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.

Wir haben hier also *fiction*, keine *reality*, keine historische Dokumentierung. Wir haben keine Dokumente, keine Prozessakte, keinen Hinweis eines Augenzeugen, dass ein solcher Prozess stattgefunden hat.[514] Es ist überhaupt fraglich, ob die Behörden,

513 Die Mischnastelle Mischna Ohalot 18,7-10 bestätigt 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.

514 Der früheste schriftliche Hinweis stammt von Paulus, der aber kein Augenzeuge war. Dass Jesus gekreuzigt wurde, kann man wohl nicht bezweifeln, 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.

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. 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.

Pilatus fungiert hier als oberster Richter. Er fragt Jesus, ob er der König der Judäer sei. Jesus antwortet mit einer Gegenfrage. Er will wissen, woher Pilatus diese Information hat. Haben die Römer selber ermittelt oder sei er denunziert worden? Pilatus bestätigt letztere Vermutung. Er, Pilatus, sei kein Judäer, er hatte von sich aus keine Veranlassung gehabt, gegen Jesus vorzugehen.

Bei der Verhaftung waren „Beamte der Peruschim“ (Pharisäer), der großen Gegner Jesu, beteiligt, bei der Gerichtsverhandlung vor dem römischen Gerichtshof sind sie *nicht* vertreten. Im Johannesevangelium stehen die Peruschim für das entstehende rabbinische Judentum. Sie waren und sind die Gegner der messianischen Gemeinde des Johannes. Aber er macht sie nicht für die Überstellung Jesu in römische Gerichtsbarkeit verantwortlich.

Dieses Argument *e silentio* ist wichtig. Der ewige antisemitische Vorwurf, die Juden – und alles Judentum war bis in die Zeit der Moderne *rabbinisches Judentum* – haben Jesus getötet, findet bei Johannes keine Rückendeckung. Der Tötungsvorwurf des Evangeliums bezieht sich auf den Ausschluss der Messianisten um Johannes aus der Synagoge, wie wir oben, bei der Besprechung von 15,21-16,15, gesehen haben.[515]

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?“

515 Vgl. oben, 13.5. Der Abschied.

Die Antwort Jesu auf diese Doppelfrage 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."

Jesus bezieht sich auf die Königsgeschichte der jüngsten Zeit in seinem Volk und auf die Diskussion um das Königtum, die in Israel seit der Rückkehr aus Babel und vor allem in der makkabäischen Zeit geführt wurde. Die Diskussion kennt Pilatus nicht. Mit der Antwort Jesu kann er also nichts anfangen.

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 Welt*ordnung* 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.

Pilatus und nicht wenige von uns kennen die Schrift nicht. Deswegen weisen wir auf einige wichtige Stellen des TeNaK hin.

In der Tora kommt der König Israels nur an einer Stelle vor, Deuteronomium 17,14ff. 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 72,1-4:

> 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 Be-

dürftigen (*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 Königsohn, für den der Psalmist hier betet. Jesus als der messianische König unterscheidet sich auf der ganzen Linie und in seinem Wesen vom *Königtum nach dieser Weltordnung*, *basileia tou kosmou toutou*. Das Königtum Jesu ist eine radikale Alternative, aber es ist nichts Jenseitiges, rein Geistiges oder Innerliches. Es ist ein radikal diesseitiges, irdisches Königtum.

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!

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 8,11ff.:

> 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.

Wir haben diese Texte so ausführlich zitiert, damit wir uns eine schriftgemäße Vorstellung über die *basileia tou kosmou toutou* 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*, zu Rom.

Pilatus kann das nicht verstehen. Er versteht nur eins, Jesus sei irgendwie ein König. Deswegen formuliert er seine Frage 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 Antwort geht weiter. Zweimal hören wir *eis touto*, „dazu". 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).

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“ (Psalm 2,1), wie „die Könige der Erde, ihre Erlauchten, eine Sitzung zusammenrufen / gegen den NAMEN und seinen Messias (‚Gesalbten‘, *meschicho*, *christou autou,* 2,2)“. 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 eisernen Stock, zerschlagen wie ein Gerät aus Ton“ (Psalm 2,8-9). 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 Strohhalm, an dem sich die isolierte messianische Gemeinde des Johannes festklammert.

Pilatus versteht davon nichts. 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.

14.2. Da, der Mensch, 18,38b-19,11

18,38b Als er das gesagt hatte, ging er wieder hinaus zu den Judäern
und sagt zu ihnen:
„Ich finde bei ihm keinerlei Grund für einen Prozess.
18,39 Es ist bei euch Gewohnheit,
dass ich euch anlässlich des Pascha einen freilasse.
Wollt ihr, dass ich euch den König der Judäer freilasse?“
18,40 Sie schrien wieder, sie sagten:
„Nicht den da, sondern den Barabbas.“
Barabbas war aber ein Terrorist.[516]
19,1 Dann nahm Pilatus Jesus fest und ließ ihn auspeitschen.
19,2 Und die Soldaten flochten einen Kranz aus Dornen,
setzen ihn auf seinen Kopf,
und warfen ihm ein purpurnes Gewand um.[517]

516 TERRORIST: *Lēstēs*, ein militanter Zelot und Freiheitskämpfer. Im Munde der Obrigkeit hat das Wort eine inkriminierende Konnotation. Deswegen „Terrorist“. *Barabbas*, Sohn des Vaters, ein gebräuchlicher Name. Bei Johannes ist *bar abbas* ein Kontrast zu *bar enosch*. Johannes ist ein antizelotischer Text, vgl. Anm. zu 10,1.

517 EIN PURPURNES GEWAND: *Himation porphyroun*, hebräisch *beged argaman*. Das purpurne Gewand ist Hoheitszeichen der Könige (Richter 8,26 usw.) und der führenden Priester (Ex-

19,3 Sie kamen auf ihn zu und sagten:
„Heil, der König der Judäer!“
Und sie schlugen ihn ins Gesicht.[518]
19,4 Und Pilatus kam wieder heraus, und sagt ihnen:
„Da, ich bringe ihn euch heraus,
damit ihr erkennt,
dass ich keinerlei Grund für einen Prozess bei ihm finde.“
19,5 Nun kam Jesus heraus,
er trug den Dornenkranz und das purpurne Gewand.
(Und sagt ihnen: „Da, der MENSCH.“)[519]
19,6 Als nun die führenden Priester und die Beamten ihn sahen,
schrien sie und sagten:
„Kreuzigen, kreuzigen!“
Sagt Pilatus zu ihnen:
„Nehmt ihr ihn und kreuzigt ihn,
denn ich finde keinerlei Grund für einen Prozess bei ihm.“
19,7 Die Judäer antworteten:
„Wir haben eine Tora,
und nach der Tora ist er schuldig und muss sterben,
denn er hat sich selbst zu etwas wie einem Göttlichen gemacht.“[520]
19,8 Als nun Pilatus dieses Wort hörte, fürchtete er sich noch mehr.
19,9 Er ging wieder in das Prätorium hinein und sagt zu Jesus:
„Wo kommst du her?“
Jesus aber gab ihm keine Antwort.
19,10 Sagt also Pilatus zu ihm:
„Mit mir redest du nicht?
Weißt du nicht,

odus 28,2ff.; Numeri 4,14 LXX usw.).

518 Die Szene ist inspiriert 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.“ Dies ist die antizelotische „Strategie“ des Messias, die Johannes der Täufer schon ankündigte. Vgl. Anm. zu 1,29.

519 DA, DER MENSCH: Dieser Satz wird von P^{66} und von einigen altlateinischen Handschriften weggelassen. Barrett z. St. verweist auf Sacharja 6,11f. als Bezug. Der Priester dort ist *Je*(*ho*)*schua*. Dort wird ihm ein Kranz oder eine Krone aus Silber und Gold aufgesetzt und im Auftrag Gottes gesagt: *hine-ʾisch zemach schmo*, „da, ein Mann, Spross sein Name.“ Sollte dies der Bezug sein, ist Jesus der absolute Kontrast. Für P^{66} unterbricht der Satz den logischen Fortgang der Erzählung.

520 WIE EINEM GÖTTLICHEN: *Hyion theou*. Der Artikel *tou* fehlt. *Theos* ohne Artikel bedeutet „göttlich“.

dass ich Vollmacht habe, dich zu entlassen,
auch Vollmacht, dich zu kreuzigen?“
19,11 Jesus antwortete ihm:
„Du hast über mich keinerlei Vollmacht,
es sei denn, sie wäre dir von oben her gegeben.
Dadurch begeht der, der mich dir auslieferte, eine größere Verirrung.“[521]

Pilatus hat 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.

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 ge-

521 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 (א, A, D, L, N, Ψ, 054, 23, 565 1241 al.) ist besser bezeugt als die zweite (B, W, Θ, $f^{1.13}$, 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. Der Seitenverweis von Nestle/Aland auf Römer 13,1 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*). Aber mehr als Pilatus vergreift sich ein anderer an Jesus. Nicht Judas Iskariot ist hier gemeint, sondern Kaiphas. Judas war ein kleiner Handlanger; es war Kaiphas, der Jesus an die Römer auslieferte, 18,28a.

nommen 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.

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 judäischen 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.

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.

Pilatus rechnet damit, dass seine Konzession seine Gegner besänftigt hat. Er sagt, er finde keinerlei Schuld bei Jesus, beweist seinen Zynismus und zeigt, 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 (*ʾischim*), ein Mensch (*ʾisch*) der Schmerzen,
> der Krankheit bewusst, ohne Gesicht, verborgen vor uns,
> verachtet, ihn schätzten wir nicht mehr.

Im hebräischen Text ist die Rede von *ʾisch*, 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.

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.

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.

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.

Wir kennen aus der Darstellung des judäischen Krieges von Flavius Josephus 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[522].

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.

Aber Jesus wurde gekreuzigt, und Johannes lässt 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.

Offenbar geht Pilatus davon aus, dass das Bild dieses geschundenen und verhöhnten 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.

In einer Hinsicht bleibt er 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 NAMENS“ Steinigung als Todesstrafe vor, Leviticus 24,14. 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.

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

522 Flavius Josephus, Bell. 6, 5, 3.

Dann würde der Kaiser ihn, Pilatus, haftbar machen, dass er einen Widersacher des Kaisers selbst laufen ließ.

Pilatus muss daher der Sache auf den Grund gehen. 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)“.

Wir müssen hier einen kleinen textkritischen Exkurs einfügen. Das Problem bei der Antwort Jesu in V.11 ist, dass es zwei Versionen gibt, die beide gut belegt sind. Die erste Version hat das Präsens: „Du hast keinerlei Vollmacht über mich, es sei denn, sie ist dir von oben gegeben.“ Die zweite hat das Imperfekt und das hat für die meisten Übersetzer eine Irrealis zufolge: „Du hättest keinerlei Macht über mich, es sei denn, sie wäre dir von oben gegeben worden.“ Die Entscheidung zwischen den Varianten muss vom Evangelium selbst her geschehen.

Jesus kommt „von oben“ (*anōthen*). Kann dann die Macht des Pilatus „von oben“ kommen? Die Macht des Pilatus kommt von Rom und nicht „von oben“. Nun verlangt die Irrealis zwar das Imperfekt, aber zugleich die Partikel *an*. Diese aber fehlt in allen Versionen. Die normale Übersetzung (etwa der Zürcher Bibel) lautet: „Du *hättest* (*eiches*) keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre.“ Die logische Fortsetzung ist: „Die Macht ist dir von oben gegeben, also hast du Macht über mich.“ Das kann im Gefüge des Johannesevangeliums nicht sein.

Man muss übersetzen: „Du *hast* (*echeis*) über mich keinerlei Vollmacht, es sei denn, sie wäre dir von oben gegeben worden.“ In diesem Fall ist 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 (18,6).

Abwegig ist daher die Vorstellung, Gott habe Pilatus Vollmacht gegeben. Pilatus hatte vielleicht einen Spielraum, aber keine Macht. Er hätte seinen Spielraum nutzen und Jesus freilassen müssen, er nutzt ihn nicht. Das ist eine Verirrung („Sünde“). Eine größere Verirrung begeht der, „der mich dir auslieferte“.

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.

Scholion 8: Obrigkeit von Gott?

Wir unterbrechen an dieser Stelle, um auf die ideologische Voreingenommenheit der Theologen hinzuweisen. 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.[523]

Luther hatte aus seiner Sicht gute politische (weniger theologische!) Gründe, das kommunistische Experiment Thomas Müntzers 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.

Die Theologen konstruieren also folgendermaßen. Gott habe jedem Staat und also auch Rom die Macht gegeben, und Pilatus übe in seinem Bereich diese von Gott gegebene Macht legitim aus. Jesus füge sich daher dieser göttlichen Verordnung. Wozu dann aber „Sünde" oder, wie wir sagen, „Verirrung"? Hören wir Rudolf Bultmann:

> 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, TV] 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 [folgt ein Hinweis auf das Beispiel des Sokrates, TV]. 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

523 Gerhard Jankowski, Die große Hoffnung. Paulus an die Römer. Eine Auslegung, Berlin 1998, 275-276.

> 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 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.[524]

Es geht hier weniger um die lutherische Staatsfrömmigkeit und die vom Hitlerstaat geforderte Judenfeindlichkeit Bultmanns.[525] 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 schmächtigen 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.

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

524 Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 513. Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21 (ThKNT), Stuttgart 2001, 239 verweist auf eine Retractatio Bultmanns, der 1957 folgenden Satz gestrichen hat: „Seine (Jesu) Worte besagen, daß die Autorität des Staates nicht aus der Welt stammt, sondern durch Gott begründet ist", Bultmann 1941, 512. Wengst erwähnt aber, dass Bultmann auch dort die Unterscheidung von Staat und Welt beibehalten habe. Vielmehr sah Bultmann keine Veranlassung, 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.

525 Luther selber war ein politischer Mensch und alles andere als staatsfromm; vgl. das große Lutherkapitel in Ulrich Duchrows Buch Christentum und Weltverantwortung, 437-573. So wie die meisten Christen den „Christus" nicht verstanden haben, haben die meisten Lutheraner den Luther nicht verstanden.

von Nestle-Aland offenbar taten und tun, mag den ideologischen Scheuklappen des deutschen Protestantismus geschuldet sein, mit Johannes hat es nichts zu tun.

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?“[526] 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 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.

14.3. Freund des Cäsars, 19,12-13

19,12 Von da an versuchte Pilatus, ihn zu entlassen.
Die Judäer schrien, sie sagten:
„Wenn du den entlässt, bist du kein Freund des Cäsars.
Jeder, der sich selbst zum König macht,
steht im Widerspruch zum Cäsar.“
19,13 Als nun Pilatus diese Reden hörte,
brachte er Jesus heraus
und setzte sich auf den Richtersitz,
auf dem Platz *Lithostratos* – Pflasterung – genannt
(hebräisch aber *Gabbatha*).[527]

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.

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,

526 Aurelius Augustinus: De Civitate Dei Libri XXII. Recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann, CSEL Vol. XXXX, Wien 1899, I, 4,4.

527 HEBRÄISCH ... GABBATHA: Was Johannes „hebräisch“ nennt, ist aramäisch, denn in Jerusalem wurde damals Aramäisch gesprochen. Das Wort selber kann nicht befriedigend erklärt werden.

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.

Er wird 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 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.

15. Der zweite Teil der Passionserzählung: ʿ*Erev Pascha*, 19,14-42

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 ʿ*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.

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.

Am ʿ*Erev 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, das dies alles am ʿ*Erev Pascha* geschieht. Die Anerkennung des Königs, Sein Tod und seine Beerdigung: das, und nur das, ist für Johannes Vorbereitung des Paschafestes, ʿ*erev pessach*.

15.1. König der Judäer,19,14-22

19,14 Es war ʿ*Erev Pascha*, der Vorabend des Paschafestes,[528]
etwa die sechste Stunde.
Und er sagte zu den Judäern:

528 ʿEREV PASCHA: *Paraskeuē tou pascha*, hebräisch ʿ*erev ha-pascha* (wie ʿ*erev schabath*), „Vorabend des Pascha“, die Zeit, in der die Vorarbeiten für das Fest bzw. den Schabbat erledigt wurden.

„Da, euer König!“
19,15 Die aber schrien:
„Hinauf, hinauf, kreuzige ihn!“
Pilatus sagte ihnen:
„Euren König soll ich kreuzigen?“
Die führenden Priester antworteten:
„Wir haben keinen König, es sei denn der Cäsar.“
19,16 Dann lieferte er ihn ihnen aus, damit er gekreuzigt werde.
Sie übernahmen also Jesus.
19,17 Selbst trug er das Kreuz
und ging zum sogenannten *Kraniou topos*, Schädelort,
hebräisch *Golgotha*, genannt.[529]
19,18 Dort kreuzigten sie ihn,
mit ihm zwei andere, der eine hier, der andere dort, Jesus in der Mitte.
19,19 Pilatus ließ auch die Urteilsbegründung schreiben[530]
und an das Kreuz anbringen.
Geschrieben war:
Jesus der Nazoräer, der König der Judäer.
19,20 Diese Urteilsbegründung nun lasen viele Judäer,
denn der Ort, wo Jesus gekreuzigt wurde, lag in der Nähe der Stadt.
Auch war sie hebräisch, römisch und griechisch geschrieben.
19,21 Die führenden Priester der Judäer sagten nun zu Pilatus:
„Schreibe nicht: *König der Judäer*,
sondern: *Der hat gesagt, König bin ich der Judäer*.“[531]
19,22 Pilatus antwortete:
„Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben!“

Jetzt zeigt Pilatus, dass er nun doch der ausgebufftere Politiker war. Er stellt sich einer Volksversammlung, die keine war. Die Peruschim, die offizielle Opposition, fehlen. Anwesend sind nur die priesterlichen Eliten und ihr Personal. Das Ganze ist ein demokratisch verbrämtes Schmierentheater.

529 GOLGOTHA: Auch hier handelt es sich wohl um ein aramäisches Wort. *Gelal* bedeutet auf Aramäisch „etwas, das rollt“, also ein runder Stein, *galgal* ist „Rad“, *gulgalta* (hebräisch *gulgolet*) „Schädel, Kopf“.

530 URTEILSBEGRÜNDUNG: *Titlon, titulum*, aus der lateinischen Gerichtssprache. „Schuldtitel“ hat bei uns hauptsächlich mit Geldschuld zu tun. Wir umschreiben es mit „Urteilsbegründung“.

531 KÖNIG BIN ICH DER JUDÄER: *Basileus eimi tōn Ioudaiōn*. Das ist ungewöhnlich; normal wäre *basileus tōn Ioudaiōn eimi*, vgl. 19,19 und erste Zeile von 19,21. Die führenden Priester trennen durch *eimi* das Wort *basileus* von *tōn Ioudaiōn*. Diese sprachliche Auffälligkeit versuchen wir in der Übersetzung wiederzugeben.

Jetzt sagt er nicht: „Seht den Menschen“, jetzt sagt er: „Da, euer König“. Sie brüllen: „Hinauf, hinauf, 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*, *basileia tou kosmou toutou*, einen König nach dieser Weltordnung haben wollen. Das ist der politische Preis, den Pilatus von ihnen fordert. Sie zahlen ihn.

Versuchen wir, den Vorgang zu begreifen. Jürgen Becker 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 ...“.[532] 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 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.

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.

Der eigentliche Gewinner dieses üblen Spiels ist die römische Behörde. Die Priester haben mit ihrem Bekenntnis zu einem Goj als zu ihrem König – in flagranter Schändung der Tora[533] – ihre Legitimation verspielt. Indem sie sich gegen den Messias ent-

532 Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes. II. Kapitel 11-21, Gütersloh ^{3}1991, 664.

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

schieden 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.

Ganz so einfach macht sich das Johannes nicht. Das Prinzip des „ausgeschlossenen Dritten“ würde bedeuten, dass jeder, der sich gegen den Messias entscheidet, 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 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, 11,49ff. Kein messianischer Schriftsteller hat die politischen Vorgänge zwischen Besatzungsmacht und kollaborierenden lokalen Eliten so gnadenlos ausgeleuchtet wie Johannes.

Wir verlassen das Prätorium und das Hin und Her zwischen Rom, der judäischen Regierung und dem Messias. Aber auch auf dem Weg zwischen dem *Lithostrōtos*, *Gabbata*, 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 Abenteurertum findet: „Trug er nicht so die Verirrung der vielen?“, fragte Deuterojesaja, 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.

---

auswärtigen Mann über dich (als König) geben, der nicht dein Bruder ist“, Deuteronomium 17,15.

Genau an diesem Punkt setzt sich der Messias gegen Rom und gegen seine judäischen 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.

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.

Jetzt setzt sich Pilatus gegen die führenden Priester durch. Diese hatten verlangt, er solle schreiben: „Jener hat gesagt: König bin ich der Judäer“ statt „König der Judäer“. 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. Die Autorität Roms scheint jetzt definitiv gefestigt, die Führung erkennt Cäsar als ihren einzig legitimen König an, Rom hat gewonnen. Hat es?

15.2. Am Kreuz, 19,23-37

15.2.1. Erste Szene: Psalm 22,19 und 23-24

19,23 Nachdem die Soldaten Jesus gekreuzigt hatten,
nahmen sie seine Kleider an sich,
und machten vier Teile, jedem Soldaten ein Teil.
Dazu der Leibrock.
Dieser Leibrock war ohne Naht, von oben her ganz durchgewebt.
19,24 Sie sagten zueinander:
„Zerreißen wir ihn nicht,
werfen wir das Los darüber, wem er gehören soll.“
Damit die Schriftstelle erfüllt wird, die sagt:
Sie verteilen unter sich meine Kleider,
über mein Gewand werfen sie das Los.[534]
Genauso taten es die Soldaten.

534 SIE VERTEILEN ... DAS LOS: Psalm 22,19, das Lied, das mit den Worten anfängt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

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 15,31f. Diese bibelfesten Schaulustigen fehlen bei Johannes; hier sind nur Gojim. Weiter heißt es im Psalm, V. 16bff.:

> 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 ihres 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. „Was hab‘ ich davon?“ Diese Frage nach dem Erlösungs- oder Befreiungswert dieses blutigen Spektakels ist immer wieder die Frage, auf die wir stoßen. 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.

15.2.2. Zweite Szene: Mutter und Sohn, 19,25-27

19,25 Beim Kreuz Jesu nun standen
seine Mutter,
die Schwester seiner Mutter, Maria von Klopas.
Und Maria aus Magdala.[535]
19,26 Als Jesus nun seine Mutter sah
und den anwesenden Schüler, mit dem er solidarisch verbunden war,
sagte er zur Mutter:
„Frau, da, dein Sohn.“
19,27 Dann sagt er zum Schüler:

535 KÜ: Die Schwester des Lazarus heißt bei Johannes *Mariam*, die beiden Frauen unter dem Kreuz dagegen *Maria*. Beide Namen sind aramäische Formen des hebräischen Namens *Mirjam*. Im Koran heißt die Mutter Jesu *Marjam* (Sure 3,31 usw.). Die Benennung der Magdalenischen ist nicht einheitlich, mal *Maria*, mal *Mariam* (20,16.18). Sogar innerhalb einzelner Handschriften wechselt die Form. Wir bleiben in ihrem Fall bei *Maria*.

„Da, deine Mutter.“
Und ab jener Stunde nahm sie der Schüler zu eigen.

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.[536] Von diesen vier Menschen spielen drei eine wichtige Rolle in der Erzählung. Über Maria von Klōpas 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.

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“ (*diakonoi*) 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.

Die Mutter des Messias soll den „geliebten“ Schüler Jesu als Sohn annehmen, dieser jene als Mutter. Auch der Name des geliebten Schülers wird nicht erwähnt. 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.

536 Oder vier Frauen, wenn man „die Schwester seiner Mutter“ von „Maria von Klōpas“ unterscheidet.

„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*!

Scholion 9: Der Friede unter den messianischen Gemeinden

Man fragt nach dem Sinn dieser „letzten Verfügung" des Messias. Das muss etwas mit dem sehr schwierigen Verhältnis zwischen den einzelnen messianischen Gemeinden zu tun haben. Die Gemeinde der „Brüder Jesu" in Jerusalem um die Mitte des ersten Jahrhunderts hatte sicher eine führende Rolle inne. Paulus musste sich von dort seine Legitimation für die Verkündigung des Messias unter den Völkern holen, Apostelgeschichte 15,12ff.[537] Um das zu verstehen, müssen wir ein Fragment aus dem Markusevangelium in Erinnerung rufen, 3,31-35; 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."

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

537 Vgl. Gerhard Jankowski, Und dann auch den Nichtjuden. Die Apostelgeschichte des Lukas. 2. Teil (9,32-21,14), in: Texte & Kontexte 98/99 (2003), 66ff.

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

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.

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).

Im Lichte dieses Hintergrundes ist die Szene am Kreuz wenig erbaulich. Wir müssen hier unsere Gefühle ausschalten. Es geht nicht um die Pietät des Sohnes, 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.[538]

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*.

15.2.3. Dritte Szene: Das Ziel ist erreicht, 19,28-30

19,28 Danach,
im Bewusstsein, dass alles ans Ziel gekommen war,[539]

538 Nach Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, 369.521, ist die Szene symbolisch; die Mutter repräsentiert das Judenchristentum, der geliebte Schüler das hellenistische Christentum. Diese Auffassung ist im Ordner „blühende Phantasie“ abzuheften.

539 ANS ZIEL GEKOMMEN: Das Verb *telein* kommt bei Johannes nur hier vor und in 19,30. Für „vollenden“ verwendet Johannes das Verb *teleioun*. Dieses steht für die hebräische Wurzel *kalal* (*kala*), vgl. Johannes 4,34; 5,36; 17,4: das Werk vollenden, das der VATER Jesus aufgetragen hat, weiter als Synonym für *plēroun*, „erfüllen“, und zwar in der dritten Zeile von 19,28. Aber hier, in der zweiten Zeile, verwendet Johannes das ungewöhnliche *telein*, um das Einmalige wiederzugeben, was am Kreuz geschieht. Das Ziel ist *dieses Ende* für *diesen*

sagt er, damit die Schriftstelle erfüllt wird:
„ICH habe Durst.“[540]
19,29 Es war dort ein Fass, gefüllt mit saurem Wein.
Einen Schwamm voll mit saurem Wein steckten sie auf ein Ysoprohr
und brachten ihn an seinen Mund.
19,30 Als er nun den Wein genommen hatte, sagte er:
„Das Ziel ist erreicht.“
Er neigte seinen Kopf,
er übergab die Inspiration.[541]

Die Erzählung vom Tod des Messias wird mit der Einleitung der Erzählung von der Fußwaschung verknüpft, 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, *tetelesthai*. 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.

Messias und die Voraussetzung für den absoluten Anfang am „Tag eins“, 20,1ff.

540 ICH HABE DURST: Psalm 69,21b-22: „Ich hoffte auf ein Zunicken – keiner! Auf einen Tröster – ich habe ihn nicht gefunden. Sie gaben in mein Getränk Galle, für meinen Durst tränkten sie mich mit Essig.“ Wie das Lied Psalm 22 ist dieses Lied ein Klagelied jener Kinder Israels, die wegen ihrer Treue zur Sache Gottes verhöhnt, verfolgt und getötet wurden.

541 ÜBERGAB ER DIE INSPIRATION: *Paredōken to pneuma*. Die Synoptiker haben an dieser Stelle *exepneusen* (Markus, Lukas) oder *aphēken to pneuma* (Matthäus), also: „entgeistete“ oder „entließ seinen Geist“. *Paradidonai* wird bei Johannes nur für „ausliefern an die Feinde“ gebraucht (Subjekte: Judas Iskariot, die Nation, die führenden Priester, Pilatus). *Pneuma* haben wir immer mit „Inspiration“ übersetzt. Wir müssten, um konsequent zu sein, mit „er lieferte seine Inspiration aus“ übersetzen. Der Bezug ist von Johannes sicher gewollt: die Protagonisten dieser Weltordnung „liefern“ einen Menschen seinen Feinden „aus“, Jesus dagegen gibt seine Inspiration in die Hände seiner Schüler (liefert sie aus), das ist der Sinn seines Weggehens, 16,7! Wegen der negativen Bedeutung von „ausliefern“ müssen wir hier mit „übergeben“ übersetzen. Konsequent hören wir in 20,22: *labete to pneuma hagion*, „nehmt an die Inspiration der Heiligung“. Das „Übergeben der Inspiration“ findet seine Vollendung im „Annehmen der Inspiration“.
[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.“]

Alles sei getan, was getan werden musste, alles sei „vollbracht“, wie das Perfekt *te-telesthai* 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.

Die Synoptiker deuten den Tod des Messias als das Zeichen der Gottverlassenheit des Volkes Gottes: Sein Heiligtum zerstört, seine Stadt vernichtet, sein Land von fremden Mächten in Besitz genommen. Johannes weist diese depressive Darstellung des Markus zurück. Er kennt den Psalm 22 und deutete ihn, als die Soldaten die Kleider Jesu unter sich verteilen: der Messias ist von seinem Volk verlassen. Aber er ist nicht von Gott verlassen.

Johannes lässt den Messias nicht die erste Zeile des Psalms 22 beten: „Mein Gott, mein Gott, warum verlässt du mich?“ Er sagt vielmehr: „Ich habe Durst.“ Jesus betet einen anderen Psalm. Die Kommentare verweisen alle auf Psalm 69. In V.22 hören wir: „Sie geben Gift in meine Nahrung, meinen Durst löschen sie mit Essig.“

Die Umstehenden hören das Wort „Durst“ und erfüllen die Schrift, indem sie einen Schwamm mit saurem Wein tränken und ihn Jesus reichen, Barrett[542] bemerkt zu Recht, dass der Ysopbüschel für die Darreichung des Schwammes nicht geeignet ist. Der Ysop diente 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. Man muss aber auch an Psalm 42 denken (2-4):

> Wie der Hirsch schmachtet nach dem Wasserlauf,
> so schmachtet meine Seele nach Dir, Gott.
> Meine Seele dürstet nach Gott, nach der Gottheit des Lebens.
> Wann darf ich kommen, darf ich gesehen werden vor dem Antlitz Gottes?
> Tränen sind mir zum Brot geworden, Tag und Nacht,
> weil sie den ganzen Tag sagen: „Wo ist dein Gott?“

Das Dürsten hat im Johannesevangelium wie auch das Hungern eine spezielle Bedeutung. Wir hörten das Wort im Gespräch mit der samaritanischen Frau, Johannes 4,13ff., in der Rede über das Brot vom Himmel in der Synagoge zu Kapernaum, 6,35 und in der Rede Jesu während des Sukkotfestes, 7,37. Der Durst nach Gott erfüllt Jesus ganz. Sein ganzes Leben war nie etwas anderes als Durst nach seinem Gott, dem

542 Charles K. Barrett (Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990, 531.

Gott Israels. Johannes ruft uns beide Psalmen in Erinnerung. Psalm 69 endet so (36-37):

> Denn Gott wird Zion befreien, Er wird die Städte Judas aufbauen;
> Sie werden dort wiederkehren, sie werden sie ererben.
> Der Samen Seiner Knechte wird sie als Eigentum haben,
> die Seinen Namen lieben, werden dort wohnen.

Der Tod des Messias wird die Befreiung Zions und der Wiederaufbau Judas sein. Deswegen sagt Jesus, „nachdem er den sauren Wein genommen hatte: *tetelestai*, das Ziel ist erreicht".

Johannes verwendet zwei verschiedene Verben für „vollenden": *teleioun* und *telein*.[543] Das erste Verb wird hauptsächlich mit dem Wort *ergon*, Werk, gebraucht, 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.

543 Wenn wir vom Partizip perfekt *teteleutēkotos*, „des Vollendeten" (Lazarus), 11,39, absehen. Es stammt von *teleutan*, was „durch den Tod vollenden" heißt. Genau das soll hier nicht gesagt werden.

„Jesus neigte seinen Kopf (*klinas tēn kephalēn*)“, heißt es. 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.

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*). Lukas übernimmt das ungebräuchliche Wort des Markus und erklärt es mit einem Psalmzitat, 31,6[544]. 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 verwendet, *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.

Der Ausdruck „den Geist aufgeben“, der in der alltäglichen Sprache verwendet wird[545], stammt aus einer oberflächlichen Auslegung von Johannes 19,30. „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.

15.2.4. Vierte Szene: Der Erstochene, 19,31-36

19,31 Da es *ʾErev Pascha* war,
die Leiber sollten am Schabbat nicht am Kreuz bleiben,
denn groß war der Tag jenes Sabbats,
fragten also die Judäer Pilatus,
ob sie ihnen die Schenkel brechen und abnehmen dürften.

544 Aber dort bedeutet „meinen Geist deiner Hand zuordnen (*paqad*)“ gerade nicht sterben.
545 So kann man von einem Automotor sagen: „Er hat seinen Geist aufgegeben.“

19,32 Die Soldaten kamen nun und brachen dem ersten die Schenkel,
und auch dem andern, der mit ihm gekreuzigt war.
19,33 Als sie nun zu Jesus kamen
und sahen, dass er bereits gestorben war,
brachen sie ihm die Schenkel nicht.
19,34 Aber einer der Soldaten stieß mit einer Lanze in seine Seite;
und sofort kam Blut und Wasser heraus.[546]
19,35 Und der, der es gesehen, hat es bezeugt,
vertrauenswürdig ist sein Zeugnis.
Und jener weiß, dass seine Aussage vertrauenswürdig ist,
damit auch ihr vertrauen könnt.
19,36 Dies geschah, damit die Schriftstelle erfüllt würde:
Seine Knochen sollen nicht gebrochen werden.[547]
19,37 Und wieder eine andere Schriftstelle sagt:
Sie werden aufsehen zu dem, den sie erstochen haben.[548]

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 (ʿ*erev pascha*)“ und „es war sogar ein großer Schabbat“, zitiert Johannes die Tora, Deuteronomium 21,22f. (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.

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.

---

546 Der Vorgang ist nur von Johannes überliefert; später haben einige Handschriften (א, B, C, L, Γ usw., dazu die Vulgata) einen an V.34 angelehnten Satz nach Matthäus 27,49 eingefügt. Für Johannes hat der Vorgang eine entscheidende Bedeutung, da er ihn nicht nur als Erfüllung der Schrift erwähnt, sondern zum Anlass nimmt, die Glaubwürdigkeit des Geschehens auf die Aussage eines Augenzeugen zurückzuführen. Im Text selbst gibt es einen Bezug zu 6,53-56 (Blut) und zu 3,5.8; 4,10; 7,38 (Wasser).

547 SEINE KNOCHEN ... GEBROCHEN WERDEN: Die Schriftstelle Exodus 12,46 lautet: „Ihr sollt (das Lamm für das Paschafest) in einem Haus essen, das Fleisch nicht aus dem Haus auf die Straße bringen, und seine Knochen sollt ihr nicht brechen.“

548 Sacharja 12,10. Das Zitat bringt nur Stichworte.

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.

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 Pessachlamms 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 bewusstlosen 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.[549]

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.

549 Diese Schriftauffassung ist und bleibt schwierig. Vgl. das Scholion zu 5,46 „Christozentrismus und Enterbung des Judentums“.

Was mit *Wasser* gemeint ist, wissen wir aus 4,14 und 7,38. Der samaritanischen Frau wird Wasser verheißen, das in ihr „zum Brunnen wird, aufspringend zum Leben der kommenden Weltzeit“. Deutlicher wird das im zweiten Zitat. Jesus spricht im Heiligtum während des Sukkotfestes von „Strömen lebenden Wassers aus seiner Seite“. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, fügt Johannes hinzu: „Das sagte er von der Inspiration, von der jene nehmen sollten, die ihm vertrauten. Es gab aber noch keine Inspiration, da Jesus noch nicht zu seiner Ehre gekommen war“, 7,38f. Die Stunde seines Todes ist die Stunde seiner Ehre. *Sofort* geht von Jesus die Inspiration aus. Unsere Deutung des Todes Jesu als die Übergabe der Inspiration wird somit bestätigt.

Blut kennen wir aus der großen Rede Jesu in der Synagoge zu Kapernaum: „Wer mein Fleisch kaut und von meinem Blut trinkt, erhält das Leben der kommenden Weltzeit, und ich werde ihn aufstehen lassen am Tag der Entscheidung. Denn mein Fleisch ist Essen, dem man vertrauen kann, mein Blut Trank, dem man vertrauen kann“, 6,54f. Das Wort *Blut* kommt bei Johannes nur hier und in der Rede in der Synagoge von Kapernaum vor (wenn wir von der Stelle 1,13 absehen). Es geht hier um die Inspiration, die Befähigung zum Leben der kommenden Weltzeit. Und dies geschieht durch den Tod (das Blut) des Messias. Das Blut ist das Blut des Paschalammes. Es rettete damals vor dem Tod in Ägypten; das Blut des Messias rettet jetzt vor dem Tod an der herrschenden Weltordnung. Der Tod des Messias ist zu verstehen als die Schlachtung des Paschalammes: notwendige Voraussetzung dafür, dass das endgültige Fest der Befreiung begangen werden kann. Tod ist in beiden Fällen *Voraussetzung* für Pascha, nämlich Pascha selber. Pascha ist, was einmal geschehen wird, Pascha ist *noch nicht*. Deutlich wird das erst in 20,17.

Für Johannes ist dies der eigentliche Höhepunkt seiner Erzählung. Er benennt sich selbst zum Augenzeugen; er, der Verfasser unseres Textes, appelliert an seine Zuhörer, dem hier berichteten Geschehen Vertrauen zu schenken. Vertrauenswürdig ist im Evangelium ein Zeugnis, wenn es durch den Schriftbeweis bestätigt wird.

Der Messias ist das Paschalamm, 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.

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 Paschalamm = 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 durchstochen haben, werden sie trauern,
> wie mit der Trauer über den Einzigen [LXX: *agapēton*, „den Geliebten“],
> 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 Hadad-Rimmon im Tal Megiddon.[550]

Bekanntlich sind die letzten sechs Kapitel des Buches Sacharja schwer zu deuten. Niemand weiß genau, wen Sacharja mit dem „Erstochenen“ meinte und welche politische Lage im Hintergrund stand.

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 Ortsangaben 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

550 Wohl der Ort, an dem der König Josia tödlich verwundet wurde, 2 Chronik 35,22ff.

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 (Johannes 12,12ff.) schon feststellen können, dass die messianischen Gemeinden den letzten Teil des Buches Sacharja intensiv studiert haben. Unmittelbar vor dem Zitat redet Sacharja [12,10] 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.

15.3. Die Grablegung, 19,38-42

19,38 Danach fragte Joseph aus Arimathäa,[551] ein Schüler Jesu,
– freilich im verborgenem, aus Furcht vor den Judäern –
Pilatus, ob er den Körper Jesu abnehmen dürfe;
Pilatus gestattete es.
Er kam also und nahm seinen Körper ab.
19,39 Nun kam auch Nikodemus,
der erstmals in der Nacht zu ihn gekommen war,
und brachte eine Mischung von Myrrhe und Aloe,
an die hundert Pfund.
19,40 Sie nahmen nun den Körper Jesu,
wickelten ihn in Tücher mit den Kräutern,
wie es der Bestattungsbrauch bei den Judäern wollte.
19,41 Am Ort, wo er gekreuzigt wurde, war ein Garten,
im Garten eine neue Grabstelle,
wo noch nie jemand beigesetzt worden war.
19,42 Dort also, wegen *ʾErev Pascha* der Judäer,
setzten sie Jesus bei.

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“ ver-

551 ARIMATHÄA: *Arimathaia*, hebräisch *Ramatajim*; der Ort lag vor der makkabäischen Zeit in der Provinz Samaria, später in Judäa, an der Grenze zu Samaria.

schlossen 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.

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.

Jesus wurde „nach dem Brauch der Judäer" bestattet, noch in seinem Tod blieb Jesus ein Kind Israels. 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 *ʿerev pascha*, der *paraskeuē* jenes Paschafestes. An diesem „Pascha der Judäer" geht Johannes schweigend vorbei. Zurück bleibt die Leiche, in Tücher gewickelt.

16. Tag eins der Schabbatwoche, 20,1-31

Vorbemerkung: Die Zeitangabe „Tag eins"

Dieses Kapitel besteht aus vier Erzählungen und einem Schlusswort. Wir müssen mit einer ausführlichen sprachlichen Darstellung anfangen. Die hebräische Sprache unterscheidet zwischen der Ordinalzahl *rischon* („erst") und der Kardinalzahl *ʾechad* („eins"); bei der Zahl 1 hat die Kardinalzahl eine andere Wurzel als die Ordinalzahl.[552] 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.

552 Ähnlich verfahren andere semitische Sprachen auch. Aramäisch *chad/qadmaj*, Arabisch *wahid/awwal*. In der Ordnung derer, die mit einer Ordinalzahl angedeutet, 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 *voran*geht, im Arabischen der, der *zurück*geht, der Ursprüngliche.

In der Erzählung über die Schöpfung von Himmel und Erde hören wir (Genesis 1,1-5):

> Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.
> Und die Erde war Irrsal-und-Wirrsal[553] 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 ʾechad*).

Die weiteren Schöpfungstage werden mit Ordinalzahlen gekennzeichnet: *jom scheni*, *jom schlischi*, *jom reviʿi* usw. Der erste Tag ist aber nicht „erster Tag“, *jom rischon*, sondern „Tag eins“, *jom ʾechad*. 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 ʾechad* (eins). Nach der gewöhnlichen Sprachordnung in diesem Kapitel hätte man schreiben müssen: *jom rischon* (erster). Warum wird *ʾechad*, 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 – TV] erklärt wurde.“[554]

Man muss dieser Erklärung nicht beipflichten, aber das Problem wurde bereits früh gesehen. Alle wichtigen Übersetzungen aus der spätklassischen Zeit haben die Anomalie stehenlassen.[555]

Die Evangelien haben 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 kom-

553 *Tohu wa-bohu* heißt „Irrsal und Wirrsal“ in der genialen Übersetzung von Martin Buber.

554 Vgl. Salomo ben Isaak (Raschi), Pentateuch-Commentar benevens eene nederlandsche verklarende vertaling door A. S. Onderwijzer I-V, Amsterdam 1895 (Reprint 1985), 5.

555 Auch der Targum Onkelos, eine verbreitet akzeptierte und sehr frühe Übersetzung ins Aramäische. Er hat *joma chad* (Kardinalzahl) statt *joma qadmaja* (Ordinalzahl).

menden 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 „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.

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 chadascha*). Man muss Johannes 20 und Genesis 1 zusammenlesen.

16.1. Das Grab, 20,1-10

20,1 Am Tag eins der Schabbatwoche[556] kommt Maria von Magdala
– früh, Finsternis ist noch –[557]

556 AM TAG EINS DER SCHABBATWOCHE: *Tē de mia tōn sabbatōn*, aramäisch *chad schabbata*. Wie Markus verwendet Johannes einen aramäischen Ausdruck, weniger deswegen, weil er über keine ausreichenden Kenntnisse der griechischen Sprache verfügte, als vielmehr um einen „ersten Tag“ einer völlig neuen Qualität anzudeuten. Matthäus, Markus und Lukas verfahren genauso. Diesen Aramaismus haben die lateinischen Übersetzungen beibehalten (*una sabbatorum*). Das Plural zeigt die Schabbatperiode (also Woche) an. Deswegen ist „ungewöhnlich“ zu übersetzen, weil hier das „Ungewöhnliche“ gewollt war. Das Verfahren leitet sich von Genesis 1,5 ab, wo ebenfalls eine Kardinalzahl verwendet wird, *jom ʾechad*, „Tag eins“. Alle weiteren Schöpfungstage werden mit Ordinalzahlen bezeichnet.

557 FINSTERNIS IST NOCH: *Skotias eti ousēs*. „Es war noch dunkel“ ist zwar naheliegend, aber verfehlt die Bedeutung, die „Finsternis“ (*skotos*, hebräisch *choschekh*, Genesis 1,2) bei Jo-

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.“
20,3 Petrus und der andere Schüler gingen hin und kamen ans Grab.
20,4 Die zwei rannten zusammen,
aber der andere Schüler rannte vorneweg, schneller als Petrus.
Er kam als erster an das Grab.
20,5 Er bückt sich und sieht die Tücher dort liegen, ging aber nicht hinein.
20,6 Nun kommt auch Simon Petrus, der ihm gefolgt war,
und geht in das Grab hinein.
Auch er betrachtet die Tücher, die dort lagen;
20,7 aber das Schweißtuch, das auf seinem Kopf war,
lag nicht bei den Tüchern,
sondern getrennt eingewickelt an einem bestimmten Ort.
20,8 Dann ging auch der andere Schüler,
der als erster an das Grab gekommen war, hinein,
er sah und vertraute.
20,9 Freilich hatten sie noch kein Wissen von der Schriftstelle,
nach der er von Toten aufstehen müsse.
20,10 Dann gingen die Schüler wieder zu sich.

Maria(m)[558] von Magdala kommt in allen Evangelien vor. 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 judäischen Krieg, die „weibliche“ Tradition aus der Zeit danach. Hier müsste man ansetzen. Diejenigen, die in den messianischen Gemeinden weniger als die

hannes hat, vgl. *skotos* Johannes 3,19 und *skotia* Johannes 1,5 (zweimal); 6,17; 8,12; 12,35 (zweimal); 12,46. „In der Finsternis gehen“ heißt „leben ohne Messias und ohne die messianische Inspiration“. Deswegen die spröde Übersetzung: „Finsternis ist noch“.

558 Die Buchstabierung variiert: *Maria* in 19,25; 20,1.11; *Mariam* 20,16.18.

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.

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

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

Die messianische Bewegung wurde geführt von den in 1 Korinther 15 Genannten. Der judäische 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.

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.

Für Johannes besteht die judäische Bewegung aus zwei Komponenten. Die eine wird vertreten durch Simon Petrus (Kephas), 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 verklausuliert die komplizierten Verhältnisse in der messianischen Bewegung ans Licht. Der Lehrling kommt als erster ans Grab, ist der erste Au-

genzeuge, 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.

Das Rennen zum Grab ist ein deutliches Zeichen. 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 – Leichentücher und Schweißtuch 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.

Was Simon sich denkt, ist nicht überliefert; der andere Schüler, der nach Simon die Grabstelle betritt, „sah und vertraute“ – nämlich der Ankündigung Jesu in 2,20 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.

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,[559]
> 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.

559 Fraglich: *ʿaschir* = Reicher, LXX *plousious*; Konjektur: statt *ʿaschir* – *ʿosse raʿ* = Übeltäter.

> 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 ...

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.

Ein Element dieser ersten Erzählung des Tages *eins* ist noch immer nicht erklärt. Was bedeutet das Laufen der zwei Schüler und die Angabe, dass der „andere Schüler“ schneller rannte? Eine nette und lebhafte 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 (*ʾavaßera*, *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“ (*beßora*) war nicht nur „frohe Botschaft“; auch die *beßora* des leeren Grabes ist nicht nur eine „frohe Botschaft“. Wie jetzt berichtet wird.

16.2. Noch nicht, 20,11-18

20,11 Maria aber stand draußen beim Grab und weinte.
Als sie nun weinte, bückte sie sich zum Grab hin:
20,12 Sie beobachtet, wie da zwei Boten in Weiß saßen,
der eine an der Kopfseite, der andere an der Fußseite,
wo der Körper Jesu gelegen hatte.
20,13 Sie sagten zu ihr:
„Frau, warum weinst du?“
Sie sagt zu ihnen:
„Sie haben meinen HERRN weggenommen,
und ich weiß nicht, wo sie ihn beigesetzt haben.“
20,14 Als sie das gesagt hatte, drehte sie sich um:
Sie beobachtet: Jesus steht da, ohne zu erkennen, daß es Jesus war.
20,15 Jesus sagt zu ihr:
„Frau, warum weinst du, wen suchst du?“
Sie, in der Meinung, er sei der Gärtner, sagt zu ihm:
„Herr, wenn du ihn weggetragen hast,
dann sage mir, wo du ihn beigesetzt hast,
und ich werde ihn wegnehmen.“
20,16 Jesus sagt zu ihr:
„Maria!“
Sie kehrt sich um, sagt zu ihm auf hebräisch:
„*Rabbuni*!“ – was „Lehrer“ heißt.
20,17 Jesus sagt zu ihr:
„Berühre mich nicht!
Noch bin ich nicht zum VATER hinaufgestiegen.
Doch gehe zu meinen Brüdern und sage ihnen:
‚Ich steige auf zu meinem VATER und zu eurem VATER,
zu meinem GOTT und zu eurem GOTT‘.“
20,18 Maria von Magdala geht und verkündet ihnen:
„Ich habe den HERRN gesehen!“
Und das habe er ihr gesagt.[560]

560 Der Übergang von direkter in indirekte Rede ist kaum elegant zu übersetzen. Einige Handschriften – darunter der Codex Bezae (D) aus dem 5. Jh. – haben verbessert: „‚Ich habe den

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.

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.

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.

Jesus sagt dann: „Berühre mich nicht.“ 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:

HERRN gesehen‘ und was er ihr gesagt hatte, hat sie ihnen angezeigt.“

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*ᶜ, „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.

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 hinaufstiegen“, Perfekt, aber dann doch mit der entscheidenden positiven Botschaft: „Ich steige auf“, Präsens. 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 fortdauert. 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.

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*. 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.

Scholion 10: Tod und Auferstehung des Messias: ein für allemal?

Der Autor des Hebräerbriefes scheint 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).

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 des Messias ist ohne die Nacht, in der der Todesengel an den mit dem Blut des Paschalamms beschmierten Türen vorbeiging, undenkbar.

Den distanzierenden Ausdruck des Johannes: *pascha Ioudaiōn*, *das Pascha der Juden* (2,13; 6,4; 11,55), müssen wir daher mit großer Vorsicht behandeln. Hier wird kein

jüdisches Pascha abgeschafft, sondern unter ganz neuen, römischen Verhältnissen dasselbe Pessach zugespitzt: als Verheißung für alle Völker. Deswegen ist das christliche Ostern nicht der Ersatz für das jüdische Pascha. Diesen Unterschied dürfen wir nicht unterschlagen.

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

> Deswegen:
> Da, Tage kommen, Verlautbarung des NAMENS,
> da sagt man nicht länger:
> Es lebe der NAME,
> der die Söhne Israels hinaufgebracht hat aus dem Land Ägypten.
> Nein! Es lebe der NAME,
> der hinaufgebracht hat, der kommen ließ,
> den Samen des Hauses Israel aus dem Land des Nordens,
> aus den Ländern, wohin sie verschlagen wurden,
> und wohnen werden auf ihrem Boden.

Genauso wenig wie Jeremia die Befreiung aus Ägypten überholt sah, genau sowenig überholt der Tod des Messias die Befreiung aus dem Sklavenhaus Pharaos. Für Paulus und Lukas, wohl auch für Matthäus und letztlich auch für die Schule des Johannes ist Pascha Verheißung für die Völker. Genau an dem Punkt gingen Ekklesia und Synagoge auseinander. Der Tod des Messias macht Befreiung zu einer weltweiten Perspektive für alle Völker, nicht irgendeine Befreiung, sondern die Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus: Der Gott der Christen ist der Gott, dessen NAME nur ausgesprochen werden kann als der, „der Israel hinausführte aus dem Land Ägypten, aus dem Haus des Sklaventums“, Exodus 20,2. 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 3,2, 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.

„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.[561] 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. 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“.

16.3. Die geschlossenen Türen, 20,19-23

20,19 Als es spät geworden war, an jenem Tag eins der Schabbatwoche,
und dort, wo die Schüler waren, die Türen
aus Furcht vor den Judäern verschlossen waren,
kam Jesus,
stellte sich in die Mitte,
und sagt ihnen:
„Friede mit euch!“
20,20 Als er das gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und die Seite.
Die Schüler freuten sich, als sie den HERRN sahen.
20,21 Noch einmal sagte Jesus ihnen:

561 Die F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung hatte gemeint, die deutsche Übersetzung unter dem unsachgemäßen Titel *Griechische Passion* veröffentlichen zu müssen.

„Friede mit euch!
Wie der VATER mich gesandt hat,
so schicke ich euch.“[562]
20,22 Als er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sagt ihnen:
„Nehmt an Inspiration der Heiligung.
20,23 Wenn ihr irgendwelchen die Verirrungen vergebt,
mögen sie ihnen vergeben werden.[563]
Soweit ihr bei ihnen Verstockung bleiben lasst,
bleiben sie verstockt.“[564]

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.

Die Abgrenzung von den Judäern, a fortiori 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 Isolati-

562 [Die beiden unterschiedlichen Verben *apostellein* und *pempein* übersetzt TV mit den deutschen Entsprechungen „senden“ und „schicken“.]

563 VERGEBT ... VERGEBEN WERDEN: *Aphēte, apheōntai* (bzw. *aphientai, aphiontai, aphethēsetai* in einigen Handschriften), Wechsel zwischen Konjunktiv Präsens und Konjunktiv Perfekt Passiv. *Aphienai* steht für hebräisch *ssalach*. *Ssalach* hat im TeNaK nur Gott bzw. den NAMEN als Subjekt. Deswegen schreibt die Mehrzahl der Handschriften den Konjunktiv: „mögen sie (von Gott) vergeben werden“.
[In seiner Auslegung unten bezieht sich TV allerdings auf seine frühere Übersetzung.]
KÜ: „Wenn ihr ihnen die Verirrungen aufhebt, sind sie ihnen aufgehoben.“

564 VERSTOCKT: 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.
[Die LXX übersetzt die Verstockung des Herzens des Pharao jedoch nicht mit *kratein*, sondern mit *sklērynein*. Im umgebenden Kontext hingegen bezieht sich das Wort *krataia cheiri* oft auf die „mächtige Hand“, *bechoseq jad*, mit der der NAME die Israeliten aus Ägypten herausführt. Nur in Exodus 9,2 wird *enkratein* für das Aufhalten der Israeliten durch den Pharao verwendet.]

on 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.

„Jesus kam und stellte sich in die Mitte." Er sagt: „Friede mit euch!" Das ist mehr als ein orientalisches „Guten Tag" – *schalom* bzw. *salam ʿalaikum*. 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.

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.

Dann „inspiriert" Jesus seine Schüler körperlich, er haucht über sie. Das Verb *emphysan* kommt in den messianischen Schriften nur hier, Johannes 20,22, vor. In der griechischen Fassung der Schrift ist das Verb selten. Es steht für das hebräische Verb *nafach*. Das Verb bedeutet „blasen (mit dem Mund)", und zwar mit zwei entgegengesetzten Effekten: beleben und verbrennen. Die ursprüngliche Bedeutung ist „(ein Feuer) anhauchen", Jesaja 54,16; Hiob 20,26. Die Wut Gottes wird als Feuer gegen sein aufsässiges Volk angehaucht (Ezechiel 22,20f.). In Genesis 2,7 dagegen hören wir:

> Der NAME, Gott, bildet die Menschheit als Staub vom Acker.
> Er bläst (*wa-jipach*, *enephysen*) in ihre Nasenlöcher Hauch des Lebens.
> Es wurde die Menschheit zur lebenden Seele.

Die eingeschüchterten Menschen in diesem verbarrikadierten Raum sind sozusagen Tote in einem Totenhaus. Sie müssen belebt werden. Die große Vision Ezechiel

37,1ff. wurde bereits bei der Besprechung von 6,63 zitiert. Der Prophet wird vor ein Feld voll mit ausgedorrten Knochen geführt, und der NAME fragt ihn (Verse 3-6):

> „Menschenkind, können diese Knochen wieder aufleben?“
> Ich sagte: „mein Herr, EWIGER, du weißt es.“
> So hat mein Herr, der NAME, gesagt:
> „Sage aus als Prophet über diese Knochen, sagen sollst du zu ihnen:
> ‚Ihr ausgedorrten Knochen, hört das Wort des NAMENS!‘“
> 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.

Die folgenden Sätze sind schwer zu übersetzen und noch schwerer zu erklären. Vorab sei gesagt: Hier wird nicht, wie die Katholiken lesen, das Sakrament der Beichte eingerichtet.

Es geht um Verirrung (*hamartia*, *chataʾ*, „Sünde“), um wegnehmen (*aphienai*, *ssalach*) und um verstockt sein lassen (*kratein*). 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 v*gl. *jom kippur*) oder „aufgehoben“, vgl. Markus 2,7. Das Verb *ssalach* („vergeben“) hat in der Schrift kein anderes Subjekt als Gott bzw. der NAME.

Was geschieht, wenn Verirrungen aufgehoben werden? 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 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*).[565] Diese Vollmacht erteilt der Messias durch seine Inspiration der Heiligung den Schülern.

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.

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

565 Der technische Begriff dafür ist die passive Form (*nisslach*); wir finden sie allein schon neunmal in Leviticus 4 und 5.

18,21; 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!

16.4. Sehen und vertrauen, 20,24-29

20,24 Thomas aber, einer der Zwölf, Zwilling genannt,
war nicht bei ihnen, als Jesus kam.
20,25 Die anderen Schüler sagten also zu ihm:
„Wir haben den HERRN gesehen!“
Der aber sagte zu ihnen:
„Wenn ich in seiner Hand die Schlagstelle der Nägel nicht sehe
nicht meinen Finger in die Schlagstelle der Nägel stecke,
nicht meine Hand in seine Seite stecke,
vertraue ich auf gar keinen Fall.“
20,26 Und nach acht Tagen waren seine Schüler wieder drinnen,
auch Thomas war bei ihnen.
Jesus kam – die Türen waren verschlossen –,
stellte sich in die Mitte und sagte:
„Friede mit euch!“
20,27 Dann sagte er zu Thomas:
„Nimm deinen Finger hierhin, sieh meine Hände,
nimm deine Hand und stecke sie in meine Seite,
werde nicht zum Treulosen, sondern zum Getreuen.“
20,28 Thomas antwortete, er sagte zu ihm:
„Mein HERR und mein GOTT!“
20,29 Jesus sagt zu ihm:
„Weil du mich gesehen hast, hast du mir vertraut.
Glücklich, die nicht sahen, dennoch vertrauten.“

Thomas, der solidarische Skeptiker, der Zwilling, repräsentiert die messianische Gemeinde, die sehen will, aber nicht sehen kann. Diese Gemeinde will belehrt sein. Auf die Botschaft seiner Mitschüler: „Wir haben den Herrn gesehen“, reagiert Thomas mit großer Skepsis. Er will eine tastbare Sicherheit, und zwar bezüglich der Vertrauenswürdigkeit eines geschundenen und getöteten Messias. Er scheint zu sagen: „Das soll euer Herr, *Kyrios*, sein, dieser vom Tode Gezeichnete?“ Er will also wissen, ob es sich um wirkliche tödliche Wunden handelt. Die messianische Gemeinde, die nach der Katastrophe Israels keine Perspektive mehr sieht, erst recht keine messianische, kann nicht verstehen, dass und wie die Zeichen des Todes die eigentlichen, messianischen Zeichen des *Herrn* sein sollen.

Dem Mann soll jetzt geholfen werden. Der Messias ist wieder da in der Mitte der Schüler, mit seinem Friedensgruß mitten in den Zeiten von Krieg und Zerstörung. An

der Lage der Gemeinde hat sich nichts geändert, ihr Raum bleibt fest verschlossen. Thomas muss sich die Wirklichkeit ertasten. „Wenn ich in seiner Hand die Schlagstelle der Nägel nicht sehe, nicht meine Finger in die Schlagstelle der Nägel stecke (*balō*), nicht meine Hand in seine Seite stecke, vertraue ich auf gar keinen Fall“, hatte er gesagt. Thomas kann einem Messias nicht vertrauen, der wirklich tot war, ja, ist.

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

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

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

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

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

Jesu Worte an die Adresse des Thomas bedeutet keine Abqualifizierung derjenigen, die „sahen und vertrauten“. Auch Thomas gehört jetzt zu den Zeugen, die gesehen

haben und vertrauten. Jesu Worte gelten der Generation der Messianisten, die nach dem Judäischen 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.

Schlusswort: Damit ihr vertraut, 20,30-31

20,30 Zwar hat Jesus noch viele andere Zeichen
vor dem Angesicht der Schüler getan,
die nicht in diesem Buch aufgeschrieben worden sind,
20,31 diese aber sind aufgeschrieben worden,
damit ihr vertraut, dass Jesus der Messias ist, SOHN GOTTES,
damit ihr als Getreue Leben (der kommenden Weltzeit) habt,
mit seinem NAMEN![566]

Das Vertrauen 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 einen 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“.

Das Evangelium als Text der messianischen Bewegung konnte 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 Be-

566 [Wörtlich stehen hier nur die Worte *zōēn echēte en tō onomati autou*, „ihr werdet das Leben haben in seinem Namen.“ Das Wort *aiōnios* fehlt. Aber entsprechend der hier vorgestellten Lektüre des Johannesevangeliums ist mit dem hier verheißenen Leben definitiv das ewige, erfüllte, diesseitige Leben des kommenden Zeitalters gemeint. Und der Name, von dem hier die Rede ist, ist der befreiende NAME des Gottes Israels – verkörpert durch den Messias und Sohn GOTTES, Jesus, daher groß geschrieben.]

wegung 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.

Vierter Teil: Galiläa, 21,1-25

17. Am See von Tiberias, 21,1-25

Das 21. Kapitel ist kein Korollarium, 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.

17.1. Auch wir kommen mit dir, 21,1-14

21,1 Danach ließ sich Jesus nochmals den Schülern öffentlich sehen,
am See von Tiberias.[567]
Er ließ sich wie folgt sehen:
21,2 Es waren zusammen

567 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.

Simon Petrus, Thomas, genannt Zwilling,
und Nathanael aus Kana in Galiläa,
sowie die (Söhne) des Zebedäus und von seinen Schülern noch zwei.
21,3 Simon Petrus sagte zu ihnen:
„Ich geh' fischen."
Sie sagten zu ihm:
„Auch wir kommen mit dir."
Sie gingen weg und stiegen ins Boot.
Und in jener Nacht fingen sie nichts.
21,4 Als es früh geworden war, stand Jesus am Strand,
die Schüler wussten freilich nicht, dass es Jesus war.
21,5 Jesus sagt also zu ihnen:
„Kinder, habt ihr nicht etwas zu essen da?"[568]
Sie antworteten ihm:
„Nein."
21,6 Er aber sagte zu ihnen:
„Werft an der rechten Seite des Bootes das Netz aus,
ihr werdet finden."
Sie warfen es aus und waren nicht in der Lage, es hochzuziehen,
wegen der Menge der Fische.
21,7 Nun sagte der Schüler, dem Jesus solidarisch verbunden war, zu Petrus:
„Es ist der HERR!"
Als nun Simon Petrus hörte, dass es der HERR war,
zog er das Oberkleid um sich, denn er war nackt, und warf sich in den See.
21,8 Die anderen Schüler kamen mit dem Boot,
denn sie waren nicht weit vom Land, etwa zweihundert Ellen,
wobei sie das Netz mit den Fischen mitschleppten.
21,9 Als sie nun an Land gingen, sahen sie ein brennendes Kohlenfeuer,
Beilage lag darauf, und Brot.
21,10 Sagt Jesus zu ihnen:
„Bringt etwas von den Beilagen, die ihr jetzt gefangen habt!"
21,11 Also ging Simon Petrus wieder weg und zog das Netz an Land;
es war voll mit großen Fischen, hundertdreiundfünfzig.
Obwohl es so viele waren, riss das Netz nicht.
21,12 Jesus sagt nun zu ihnen:
„Kommt, esst!"

568 [ETWAS ZU ESSEN: So TV für das seltene Wort *prosphagion*, „Zukost". In 21,9.10.13, mit Rückbezug auf 6,9.11, nimmt Johannes das Wort *opsarion*, von TV hier als „Beilage" wiedergegeben. Üblicherweise wird mit „Fisch" übersetzt, weil die Beilage hier aus Fischen besteht; im Kapitel 6 hatte TV selbst auch darauf zurückgegriffen.]

Niemand von den Schülern wagte es, ihn auszufragen:
„Wer bist du“, wohl wissend, dass es der HERR war.
21,13 Jesus kam,
nahm das Brot,
gab es ihnen,
und die Beilage ebenso.
21,14 Es war das dritte Mal,
dass Jesus von den Schülern öffentlich gesehen wurde,[569]
aufgerichtet aus den Toten.

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 Kennzeichnung 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*.

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.[570] 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.

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 de-

569 ÖFFENTLICH GESEHEN WURDE: Hier steht *ephanerōthē*, passiv, und nicht *ephanerōsen*, wie in 21,1, daher „öffentlich gesehen wurde“.

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.

rer, 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.

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“.

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.

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. Daran erkennt der Schüler, „dem Jesus solidarisch verbun-

den 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.

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 entgegenging, versäumt hatte. Dort lässt er, abweichend von der synoptischen Fassung der Erzählung, Simon im Boot. Jetzt geht Simon ins Wasser.

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 Messiasschüler. „Er zog das Oberkleid um sich“, heißt es. Das Wort (*diezōsato*, von *zonnynaki*, „gürten“) ruft die Szene auf, wo Jesus ihm ankündigen wird, dass ein anderer ihn umgürten wird (21,18).[571] Noch kann Simon handeln und seine Nacktheit, die ihn isoliert, überwinden. Denn Isolierung ist die Isolierung vom Messias.

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. 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.[572]

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 judäischen Krieges zu tun. Was hier geschieht, die Vereinheitlichung der Messianisten, ist kaum weniger ein Wunder als

---

571 [Und es erinnert an die Szene, als Jesus sich umgürtete, 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.]

572 Calvin, der Augustin verehrte, schreibt aber zu dessen Auslegung dieser Zahl: „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 *drei*einiger Gott offenbart); bei genauerem Nachdenken jedoch wird man finden, daß das eine kindische Spielerei ist“ (Johannes Calvin, Auslegung des Johannesevangeliums (1553), übersetzt v. Martin Trebesius und Hans Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, 488).

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.

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. 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.[573]

Die Situation ist freilich ungemütlich. 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 eigentlich?" Das Wissen, dass es sich um Jesus handelt, hebt das Fremde an ihm nicht auf. 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.

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.

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.

Das Ganze scheint eine Aktualisierung von Johannes 6,5-14 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,

573 Charles K. Barrett (Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990, 556) merkt hier an, dass das Verb im Spätgriechischen für das erste Mahl am Tag verwendet wird. Ein gängiges Wörterbuch (Gemoll) gibt bei *aristan* „frühstücken" 3.11.

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 seist 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.

„Es war das dritte Mal, dass Jesus sich von den Schülern öffentlich sehen ließ.“[574] Durch die Mahlzeit am Strand wussten die Schüler, dass Jesus der *Herr* ist. 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.

17.2 Der Hirte, 21,15-19a

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?“[575]

574 In V.14 wählt Johannes das Passiv *ephanerōthe* statt des reflexiven *ephaerōsen heauton*. Einen Unterschied gibt es hier nicht, da das Passiv ebenfalls reflexive Bedeutung hat.

575 SOLIDARISCH VERBUNDEN: Hier gibt es einen Wechsel zwischen *agapan* und *philein*. 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

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!“[576]

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!

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.
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.

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.

576 SEI HIRTE: In den Versen 15 und 17 lautet das Verb *boskein*, hier aber *poimainein*; 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.

Im Fragegespräch zwischen Jesus und Simon Petrus haben wir ein Problem. Johannes hat für zwei Vorgänge jeweils zwei Synonyme.

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.

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 29mal. 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 ..., hüpften die Berge wie Widder, die Hügel wie die Jungen der Schafe (*arnia probatōn*)“, Psalm 114,4.6 (LXX Psalm 113).

Stellen wir den Befund von 21,15-17 so zusammen, dass Frage, Antwort, Auftrag und Herde jeweils in einer Zeile untereinander geschrieben 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.

Rollen wir das Rätsel von hinten auf. 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 Jesus 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 der dritten Frage nimmt Jesus nun das Wort *Freund* auf. 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.

Zusammenfassend: Die Verwendung des dreifachen Synonympaares *agapan/philein*, *boskein/poimainein* und *arnia/probata* bedeutet einerseits das Streben nach Einheit in der messianischen Bewegung und andererseits die Wahrung der Identität der Gruppe, die nicht zum messianischen Mainstream gehört, sondern auf eigenen Wegen dem Messias folgt.

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. Es gibt aber 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.

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.

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.

Man kann, wie Bultmann, diese „Weissagung“ ohne Zusammenhang mit dem Hirtenauftrag als selbständiges Logion behandeln. Das ist immer der bequemere Weg. Wir ziehen es vor, einen Text als etwas in sich Strukturiertes und Zusammenhängendes zu sehen.

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 Sackleinens 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“.

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 eige-

nen, 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.

17.3. Folge mir, 21,19b-23

21,19b Als er das gesagt hatte, sagt er ihm:
„Folge mir!“
21,20 Petrus drehte sich um,
er sah den Schüler, dem Jesus solidarisch verbunden war, folgen.
Dieser war es auch, der sich während der Mahlzeit
an die Brust Jesu gelehnt und gesagt hatte:
„HERR, wer ist es, der dich ausliefert?“
21,21 Petrus sah ihn also und sagte zu Jesus:
„HERR, was ist mit dem?“[577]
21,22 Jesus sagte zu ihm:
„Wenn ich will, dass er durchhält, bis ich komme, was geht dich das an?
Du folge mir!“
21,23 Es ging dieses Wort bei den Brüdern um,
dass dieser Schüler nicht sterben wird.
Jesus hatte ihm aber nicht gesagt, dass er nicht sterben werde,
vielmehr: „Wenn ich will, dass er durchhält, bis ich komme ...“[578]

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.

577 Die Gruppe fragt sich in diesem Abschnitt: „Was wird aus uns, aus der bestimmten politischen Orientierung unserer Gruppe, aus dem Lehrer der Gruppe, wenn wir uns den anderen Gruppen anschließen?“

578 BIS ICH KOMME: Hier fügt eine Reihe von Handschriften erneut *ti pros se*, „was geht es dich an“, hinzu. Andere wichtige Handschriften lassen diese Worte jedoch fort. Die Textausgabe des Nestle/Aland schwankt. Dort steht *ti pros se* zwar im Haupttext, aber in eckigen Klammern.

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 aber zugleich an ihrer eigenen, vom messianischen Mainstream abweichenden Identität festhalten.

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.

Bleiben die Worte „bis ich komme“. 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.

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.

Aber der Text bleibt 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.

Der Erzähler oder der Endredaktor beziehen sich auf ein Gerücht, das in der messianischen Gemeinde um Johannes kursiert, 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.

Unterschrift: Dies ist der Schüler, 21,24-25

21,24 Dies ist der Schüler, der dieses bezeugt;
er hat es aufgeschrieben,
und wir wissen, dass sein Zeugnis vertrauenswürdig ist.
21,25 Es gibt vieles anderes, was Jesus getan hat,
wenn aber alles aufgeschrieben werden würde, einzeln,
so würde, glaube ich, die Welt selbst die Bücher nicht fassen,
die man darüber schreiben könnte.

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.[579]

579 [Thomas Mann, Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde (https://de.wikipedia.org/wiki/Doktor_Faustus).]

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.

„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.

Epilog

1 [Johannesevangelium und Antisemitismus]

Die Arbeit an der Übersetzung und Auslegung, die im Jahr 2007 mit Heft 113-115 der Zeitschrift Texte & Kontexte abgeschlossen wurde, begann im Herbst 2000. Aber die systematische Beschäftigung mit dem Johannesevangelium begann viel früher. Im April 1989 erschien ein erster Auslegungsversuch. Besprochen wurde Johannes 18,28-19,16 unter dem Titel *Der Priester, der Büttel und der Narr*.[580]

Ein weiterer Versuch zwei Jahre später: *Auf Leben und Tod. Eine Auslegung von Johannes 10,40-11,54*[581] hatte einen wichtigen Anlass. In der Zeitschrift *Kirche und Israel* (1989/2) schrieb der jüdische Philosoph Prof. Micha Brumlik: „Wir können – so meine These – mit diesem Buch (dem Johannesevangelium – TV) innerhalb des Dialogs nichts, überhaupt nichts anfangen.“ Es sei „eine Botschaft der Abgrenzung, der Furcht, der Angst und des Hasses ... Im achten Kapitel des Evangeliums schließen sich religiöse Urmotive und nur politisch und sozialpsychologisch erklärbare Wahnvorstellungen zu einer konsequenten Satanologie zusammen, die den Juden in einer nicht anders als protorassistisch zu bezeichnenden Doktrin nicht mehr die geringste Chance läßt.“[582]

580 Texte und Kontexte 41 (1989), 14-43.

581 Texte und Kontexte 49 (1991), 16-44.

582 Micha Brumlik, Johannes: Das judenfeindliche Evangelium, in: *Kirche und Israel* 4, 1989, 102-113, hier 111.103.104.

Die damalige Redaktion von *Texte und Kontexte* meinte, dass man sich gründlicher mit dem Johannesevangelium beschäftigen muss, weniger um die These Brumliks zu entkräften, als vielmehr um die Frage zu beantworten, ob wir nach allem, was der christliche Antijudaismus in Laufe der Jahrhunderte angerichtet hat, erst recht nach dem Genozid an den Juden in den Jahren 1939-1945, diesen Text überhaupt noch in den Mund nehmen konnten.

Das ist fast zwanzig Jahre her, und seit dieser Zeit bemühten wir uns um Johannes. Um das Ergebnis nach der Lektüre dieser Auslegung zusammenzufassen: Das Evangelium ist tatsächlich eine Satanologie. Und die „Juden" von Johannes 8,31-59 sind tatsächlich Kinder dieses Satans. Nur ist der Satan kein Hirngespinst einer krankhaften Metaphysik des Bösen, sondern eine sehr irdische Gestalt: der Kaiser Roms; die „Juden" sind in den Augen des Johannes diejenigen, die das Begehren dieses Satans, des *deus mortalis* bzw. des Leviathans – um mit Thomas Hobbes zu sprechen – ausführen, indem sie den historischen Kompromiss mit Rom suchten. Sie sind deswegen für Johannes Kollaborateure der Römer. Genau das sah Johannes als Verrat.

Wir haben vor allem bei der Besprechung von Johannes 16,1ff. nachzuweisen versucht, dass der politische Vorwurf des Johannes zwar verständlich, aber dennoch unredlich war. Deswegen versuchten wir, bei der Auslegung nicht parteilich zu sein; wir waren und sind nicht von vorneherein „für Jesus" und „gegen die Juden". Wir versuchten zu verstehen, worum es ging und wie ernst der Konflikt damals war – für *beide* Seiten. Die oben erwähnte Auslegung von Johannes 11 aus dem Jahr 1991 war ein erster, nicht sehr gelungener Versuch, die Konflikte im Evangelium zu verstehen.

Das Christentum hat aus dem *diabolos*, hebräisch *ßatan* – Buber übersetzt mit „Hinderer" – einen übernatürlichen ewigen bösen Geist gemacht, folglich aus den Juden „Kinder dieses Vaters", also Teufelsbrut. Wo für Johannes jener *ßatan* bzw. Rom ein „Menschenmörder von Anfang an" (oder: „... aus Prinzip") war, machte das Christentum aus den Juden *Gottes*mörder.

Nun kann kein Verfasser von vornherein ausschließen, dass man später aus seinem Text etwas ganz anderes macht als das, was er damit gemeint hat. Nietzsche kann man nicht den Missbrauch seines Denkens durch den deutschen Faschismus vorwerfen, freilich hat Nietzsche seine Verachtung der bürgerlich-christlichen Gesellschaft und Moral mit Metaphern ausstaffiert, die die Faschisten für ihren Über- und Untermenschenwahn leicht verwenden konnten. Der Jude Johannes bekämpfte bestimmte Juden – möglicherweise Überläufer der Messianisten zum rabbinischen Judentum (8,31) – mit einer derart maßlosen Aggressivität, dass der spätere christliche Antisemitismus mit einer solchen Vorlage leichtes Spiel hatte.

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.

Es bleibt uns keine andere Wahl, als diese Unterscheidung zu machen, denn sonst können wir den Text gar nicht bearbeiten. Wir müssen den Text behandeln wie jeden anderen historischen Text. Wir versuchen ihn als Eingriff in die Diskurse seiner Zeit zu begreifen.

Aber für das Christentum ist Johannes nicht nur ein historischer Text. Die Lehre, die es heute in ihm zu entdecken meint, fasst es als *Wort Gottes* auf, als ein *Gebot Gottes*, sich so und nicht anders in die Diskurse unserer Tage einzubringen. Der Text ist mit seiner Wirkungsgeschichte unlöslich verbunden, die darin besteht, ihn auch als *Wort Gottes gegen die Juden* aufzufassen.

Wenn wir in unserer Übersetzung statt *Juden Judäer* schreiben, statt *Pharisäer Peruschim*, dann tragen wir dem Umstand Rechnung, dass die Worte *Juden* und *Pharisäer* antisemitische Assoziationen wecken. Wenn wir in einem beliebigen christlichen Gottesdienst bei der Verlesung eines einschlägigen Johannestextes Jesus gegen die Juden und die Pharisäer wettern lassen, dann setzt sich der antisemitische Mechanismus gegen unseren Willen und gegen unsere *political correctness* in Gang. Keiner von uns kann einem jüdischen Menschen mit der gleichen Unbefangenheit begegnen, die wir bei der Begegnung mit nichtjüdischen Menschen an den Tag legen.

Etwas Ähnliches zeigt sich bei der Begegnung mit Menschen afrikanischer Herkunft. Der Grund ist hier der Kolonialismus. Antisemitismus und Rassismus sind keineswegs dumme Fehltritte unserer „Zivilisation“, sie gehören zum Kern der abendländischen Tradition. Wir müssen mühselig lernen, uns von Antisemitismus und Rassismus frei zu machen. Ganz frei werden wir von dieser seelischen Deformation kaum.

Wir können Johannes nicht lesen, ohne in uns dem traditionellen Antisemitismus zu begegnen. Der Text ist während zweitausend Jahre Christentum identisch mit seiner Wirkungsgeschichte geworden und ist demnach seine Wirkungsgeschichte. Unser Trick, statt *Juden Judäer*, statt *Pharisäer Peruschim* zu sagen, mag in einer Lehrhausveranstaltung[583] die Wirkung einer gewissen Entchristlichung des Textes haben, aber die Tatsache, dass wir unsere Zuflucht zu solchen Tricks nehmen müssen, zeigt, wie brüchig das Eis unserer *political correctness* ist.

Bei unserer Auslegung müssen wir abstrakt sein. Wir müssen zunächst von der Wirkungsgeschichte des Textes abstrahieren und tun, als ob er nur ein merkwürdiger Text aus der Peripherie des Judentums des 1. Jahrhunderts ist. Das Wissen, dass der Konflikt im Johannesevangelium nicht durch den Antisemitismus bestimmt war, ist

583 [TV spielt hier auf Aktivitäten im Rahmen des *Vereins für politische und theologische Bildung LEHRHAUS e. V.*, Dortmund (gegründet 1978), an, der auch die exegetische Zeitschrift Texte & Kontexte herausgibt.]

keine *fröhliche* Wissenschaft; wir werden sofort durch seine antisemitische Wirkungsgeschichte eingeholt. Der Antisemitismus ist nicht die Angelegenheit einer brutal-dumpfen Restgesellschaft sogenannter „Ewiggestriger"; bei ihnen ist er virulent, bei uns bestenfalls latent.[584]

Johannes als jüdische Gestalt kann tatsächlich nichts für unseren späteren Antisemitismus, Johannes als Grundtext des Christentums sehr wohl. Ob wir Johannes noch predigen – d.h. *verkünden* – können, ist eine Frage, auf die wir hier nicht eingehen können. So viel können wir feststellen: Viele Pfarrerinnen und Pfarrer können das nicht mehr oder lassen die anrüchigen Stellen weg und machen aus Johannes einen Steinbruch, aus dem sie erhabene, platonisch angehauchte und recht wirklichkeitsfremde Weisheiten herausbrechen.

Micha Brumlik hat also Recht, in einem christlichen-jüdischen Dialog sei Johannes unbrauchbar. Aber vielleicht ist der Dialog selber eine unmögliche Unternehmung, genauso wie der zur Zeit beliebte interreligiöse Dialog, von interreligiösen Gottesdiensten gar nicht zu reden.[585] Dass diese Unternehmungen der Zusammengehörigkeit der Menschen förderlich sind, wenn die gesellschaftliche Kluft zwischen Menschengruppen immer größer wird und die herrschende Gesellschaftsordnung bedingungslose Anpassung an ihre sogenannten Werte verlangt, mag bezweifelt werden.

Sich vom Christentum zu befreien hilft auch nicht weiter. Das zeigen manche Stellen im Briefwechsel zwischen Karl Marx und Friedrich Engels – gerade dort, wo sie nicht für die Öffentlichkeit, sondern aneinander schrieben! Engels meinte: „Marx war von stockjüdischem Blut ... viele unserer besten Leute waren Juden."[586] Solche Verteidigung zeigt, wie das Problem des Antisemitismus auch in der sozialistischen Arbeiterbewegung seine Rolle spielte, nicht nur damals in Wien, sondern auch später in der Sowjetunion, in Polen usw.

Dennoch müssen wir die Unterscheidung zwischen Text und Wirkungsgeschichte vornehmen, um den Konflikt überhaupt bearbeiten zu können. 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

584 [14 Jahre, nachdem TV dies schrieb, haben rechtspopulistische und -extremistische Bewegungen nicht nur in Deutschland, sondern überall auf der Welt erschreckend an Boden gewonnen.]

585 [Aufgrund meiner eigenen Erfahrungen im Dialog mit Juden, Muslimen und Angehörigen anderer Religionen teile ich diese grundsätzlichen Zweifel am interreligiösen Dialog, einschließlich interreligiöser Gottesdienste, nicht (vgl. die von mir mitgestalteten interreligiösen Feiern in der Gießener Nordstadt (https://bibelwelt.de/interreligioese-feiern/).]

586 Arbeiter Zeitung (Wien) Nr. 19 vom 9. Mai 1890, MEW 22, 49ff.

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.

2 [Sozialismus und messianische Inspiration]

Der Verfasser dieser Auslegung gehörte – und gehört noch – zu den Menschen, für die die Zukunft einer menschlichen Welt nur als sozialistische Welt denkbar ist. Die Differenz zwischen dem, was die Evangelien „Königtum Gottes", und dem, was jene Menschen Sozialismus nannten, wurde im blinden Eifer der Gefechte der siebziger Jahre oft nicht gebührend beachtet. Dennoch kann der Sozialismus *Vorschein des Messias* sein.

Sozialismus als *staatskapitalistische* Modernisierungsdiktatur – das Adjektiv stammt von keinem anderen als Lenin selber! – war möglicherweise die einzige Gestalt, die er in der Epoche 1921-1989 hat annehmen können. Aber vielleicht hätte er, trotz der widrigen Umstände des Kalten Krieges, auch anders und menschlicher sein können und müssen. Modernisierungsdiktatur und Stalinismus sind nicht deckungsgleich. Dennoch war und ist dieser defizitäre Sozialismus genauso wenig Widerlegung des Sozialismus, wie die christliche Kirche die Widerlegung des Evangeliums war und ist.

Als *Vorschein des Messias* kann der Sozialismus niemals das Abwischen der Tränen von den Augen aller Menschen, das Auslöschen von Leid und Schreien und Schmerz (Offenbarung 21,4) sein. Er kann aber wohl doch das Zurückdrängen sein von allem überflüssigen Leid, aller überflüssigen Ausbeutung und Verwahrlosung, von Hunger, Elend und Krieg bis an den äußersten Rand der Erde und darüber hinaus. In einem Menschenleben würde es auch dann noch genug an Abschied und Leid geben, und unsere Augen würden auch dann nicht trocken bleiben. Aber wir müssen nicht länger weinen um vermeidbares Unrecht. Im Jahr 1989 zerbrachen jene Formen des Sozialismus. Mit ihnen ist nicht der *Vorschein des Messias* erloschen.

Der Titel dieser Auslegung, „Der Abschied *des* Messias", war zunächst: „Der Abschied *vom* Messias".[587] Der Unterschied ist alles andere als subtil. Wir projektierten unseren Abschied von jenem *Vorschein des Messias*, dem gescheiterten Staatssozialismus, zurück in das Johannesevangelium, wo ohne Umschweife das Scheitern des messianischen Projektes festgestellt wurde, 12,37ff. Seine Schlussfolgerung ist nicht der Abschied *vom* Messias, sondern vielmehr der Abschied *des* Messias. „Es ist euch nützlich, dass ich weggehe", sagt Jesus zu seinen Schülern, 16,7.

587 So im Artikel *Der Sieg des Titus oder: der Abschied vom Messias*, in: Texte & Kontexte 87 (2000), 3-17.
[Für diese Veröffentlichung schlug ich vor, an Stelle von „Der Abschied des Messias" den übergreifenden Titel „Solidarität gegen die Weltordnung" zu wählen, da die politische Zielsetzung der Interpretation bereits im Titel erkennbar sein sollte.]

Der Abschied *vom* Messias wäre nichts anderes als das Eingeständnis, dass die Schüler sich geirrt hatten. Wäre Johannes dieser Ansicht gewesen, hätte er so etwas wie den *Judäischen Krieg* des Flavius Josephus geschrieben. Der Weggang *des* Messias besagt aber zweierlei. Er entlarvt die messianischen Illusionen der Messianisten, gleich ob sie Schüler des Jesus waren oder zelotische Kämpfer, die ihre eigene Auffassung über den Messias hatten. Keine menschliche Politik kann je messianisch sein, keine menschliche Politik kann die Probleme der Menschheit definitiv lösen.

Hätten die russischen Bolschewiki ihren eigenen Messianismus durchschaut, wäre aus ihrem revolutionären Projekt nicht so schnell und gründlich Stalinismus geworden. Jede *messianische* Politik wird unvermeidlich zu irgendeiner Form des Stalinismus. Der Abschied *des* Messias befreit die Politik von jedem messianischen Leistungsdruck, das Messianische entzieht sich allen politischen Bemühungen. Das ist der erste Aspekt.

Der zweite aber ist die *messianische Inspiration*, von Johannes *Paraklet* (Anwalt) genannt, die *Inspiration der Treue*, klassisch mit *Geist der Wahrheit* übersetzt. Diese *messianische Inspiration* macht alle Politik *vorläufig*, sie besteht allenfalls in einstweiligen Maßnahmen zur Verbesserung der Lebensumstände der Menschen.

Dabei wird sie durch das *Leben der kommenden Weltzeit* (*zōē aiōnios*) orientiert. Bessere Lebensumstände sind allenfalls Schritte auf dem Weg zu einem Ziel, das die Politik nie erreicht und nie erreichen soll, das aber unsere tiefste Sehnsucht ausmacht. Ohne dieses Ziel wird alles Leben *weglos*. Messianische Inspiration ist, wie Johannes sagt, das, was uns „den *Weg* entlang führt“ (*hodēgēsei*). Der Weg führt nicht in irgendein Jenseits, irgendeinen Himmel, irgendein Leben nach dem Tod, das wäre religiöse Entstellung. Es geht nicht um *ewiges Leben nach* dem Tod im Jenseits der Erde, sondern um ein messianisches Leben (*zōē*) in einer kommenden Epoche (*aiōn*) *auf* dieser Erde.

Messianische lnspiration 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.

3 [Messianismus: Ursprung, Scheitern, Bewahrung]

Diese Solidarität mag für eine politische Existenz in der Welt zuwenig sein. Der Messianismus des Johannes ist, wie aller Messianismus, zwar politischer Natur, aber zugleich auch Abschied von Politik, weil er keine allmähliche Besserung der Weltordnung wollte, sondern eine völlig andere; er wollte *absoluter* Gegenentwurf sein.

Der Messianismus hatte schon damals eine lange Vorgeschichte. Er wurzelt in der Auseinandersetzung des judäischen Volkes mit dem Hellenismus. Die sogenannten

apokalyptischen Texte sind Dokumente eines Bewusstseins, dass mit dem Hellenismus ein völlig neuer Ausbeutungstyp auf die politische Bühne tritt. Die Vorarbeit hatten schon die Perser geliefert. Indem sie den Tribut, den die eroberten und annektierten Gebiete zu entrichten hatten, in Geldform forderten, mussten die einzelnen Bauernbetriebe einen Teil ihrer Produkte verkaufen, und dies hieß, dass sie ihren Betrieb auf den Marktmechanismus auszurichten hatten. Im dritten Jahrhundert v.u.Z. wurde der Einzug des Tributs durch die hellenistischen Könige an Privatpersonen verpachtet. Die sogenannten *Steuerpächter* verpachteten Teile ihres Steuergebietes an weitere Privatpersonen. Dies bedeutete nicht nur, dass die Steuerlast durch die Einschaltung von immer mehr Zwischeninstanzen schwerer wurde. Vielmehr durchwucherte die Verdinglichung der sozialen Verhältnisse durch die Geldform den ganzen Gesellschaftskörper und entpersonalisierte das Leben der einzelnen Menschen.

Michel Foucault würde das *biopouvoir* (Biomacht) nennen, und die Politik, die diese Macht organisiert, dementsprechend *biopolitique* (Biopolitik): die Steuerung des gesamten Lebens der Menschen, aller gemeinsam und jedes einzelnen Menschen für sich, nicht nur was den Leib, sondern auch was die Seele betrifft. Zwischen den ausbeutenden Schichten und den ausgebeuteten Schichten schob sich eben diese sachliche Macht. Mehr als jeder direkte und brutale Eingriff durch die bewaffnete Macht höhlte die sachliche Macht der Geldform das traditionelle Leben der judäischen Gesellschaft aus.

Der militante Widerstand des Judas Makkabäus musste scheitern. Die makkabäische Revolution, die das traditionelle Leben wiederherzustellen versuchte, *musste* als Resultat eine *hellenistische* Monarchie haben. Politischer, gar militärischer Widerstand hat nur Aussicht auf Erfolg, wenn die Macht, die es zu besiegen galt, territorial definiert ist. Man kann sie aus dem eigenen Territorium in das Territorium des Feindes zurückjagen. Zwar hatten die hellenistische und die römische Macht Standorte und Basen, aber sie waren universale Mächte. Sie blieben, auch wenn ihre Heere geschlagen waren und ihr Okkupationspersonal verjagt war. Das traditionalistische Projekt der Makkabäer musste scheitern, und ein Widerstand, der auf der Ebene und nach den Bedingungen des Systems durchgeführt wurde, konnte nichts anders als eine neue Ausgabe des Systems hervorbringen. Hätte sich der Messias Jesus ben Joseph nach seinem Einzug in Jerusalem als König durchgesetzt, wäre aus ihm nichts anderes als ein hellenistischer, römischer Fürst geworden. Das System kann nicht innerhalb des Systems überwunden werden.

Diese Einsicht war der Ort, wo der spezifische Messianismus der Evangelien und der Briefe des Paulus entstand. Wir haben keine messianischen Texte aus Judäa und den angrenzenden aramäisch sprechenden Gebieten aus der Zeit vor dem großen Krieg gegen Rom. Vieles deutet darauf hin, dass die Messianisten des Landes gehofft hatten, die messianische Revolution würde sich durch die Wehen des Endkrieges durch-

setzen. Statt dessen wurden der Ort und das Heiligtum zerstört und das Volk massakriert. Kein Messias kam. Der Krieg und sein Ausgang waren für viele das Ende aller Hoffnungen des Widerstandes, militant oder „friedlich".

Das Johannesevangelium führt seinen Messianismus in das *dead end* des Raumes mit den verschlossenen Türen, Kap. 13-17 und 20. Man müsste endlich diese erzählerische Grundfigur des Evangeliums ernst nehmen. Die großen Werke und die großen Reden, der große Streit, die Unbeugsamkeit des Messias vor dem Vertreter der Weltordnung in Judäa – all das findet sein Ende in diesem hermetisch geschlossenen Raum. Geschlossen für die Schüler, auch für Thomas, der das antirömische Bekenntnis sprach: „Mein Herr und mein Gott." Ein Bekenntnis für die vier Wände. Kein anderer evangelischer Text hat die Situation der eigenen Gruppe so illusionslos dargestellt wie das Johannesevangelium. Die Gruppe ist mit ihrem Messianismus hoffnungslos isoliert – und am Ende. Ihr politisches Ziel war die Sammlung aller Kinder Israels, im Lande, in Samaria und in der Diaspora: „Herde: eine; Hirte: EINER", 10,16. Statt dessen isoliert sie die Angst vor denen, die Israel weltweit einen wollten. Wie kann man eine Erzählung so enden lassen? Die gleiche Frage ist auch nach der Lektüre des Markusevangeliums zu stellen. Das letzte Wort ist dort: „Denn sie fürchteten sich."

Deswegen haben diese Messianisten das Kreuz in den Mittelpunkt ihres politischen Denkens gestellt. Ihr Messias musste am System selber sterben, um Messias sein zu können, „*thanatou de staurou*, und zwar durch den Tod am Kreuz" (Philipper 2,8), dem Kreuz der Römer. Genau das ist der Sieg. Wir beginnen zu begreifen, wie ernst gemeint der Satz Johannes 16,33 war: „Fürchtet euch nicht: Ich habe die Weltordnung besiegt." Ist für Paulus das Kreuz der Beginn des Friedens zwischen Israel und den Völkern, so beginnt bei Johannes am Kreuz die unwiderstehliche Anziehungskraft des „aufgehobenen Messias", 12,32. Beide waren der Ansicht, dass keine militärische und politische Strategie das Problem eines traditionsgebundenen Israels unter den Völkern lösen kann, die Lösung musste strikt von außerhalb des Systems kommen, von einem Messias, der sich die Macht nicht nach den Gesetzen des Systems erobert. Die Sammlung um diesen Messias Jesus vermag das System zu überwinden, und dieser Sieg *beginnt* in der messianischen Gemeinde. Deswegen lässt Johannes den aufstehenden Messias sagen: „Ich steige auf", Präsens, und nicht: „Ich bin aufgestiegen", Perfekt, 20,18.

Statt dessen findet sich die Gruppe um Johannes in einem geschlossenen Raum wieder, und die Gegner, die der Gruppe soviel Angst einflößten, das entstehende rabbinische Judentum, schafften das, was Johannes wollte: die Versammlung Israels, nicht um Jesus und sein Solidaritätsgebot, sondern um Mose und die Tora.

Alle Projekte der Messianisten sind gescheitert: das Projekt des Paulus der messianischen Gemeinde aus Juden und Nichtjuden als Keimzelle des Weltfriedens; die Erfüllung der prophetischen Hoffnung auf die endzeitliche Sammlung Israels, wie sie Jo-

hannes verkündigte; der Gang der Messianisten bis ans Ende der Erde, um alle Völker die ganze Tora zu lehren, wie es Matthäus wollte, nichts von dem ist auch nur ansatzweise realisiert worden.

Statt dessen entstand etwas, was niemand wollte, eine neue Weltreligion *ohne* und durchweg *gegen* die Juden. Das Christentum hat zwar nicht nur Illusionen verbreitet, aber in der Regel so geredet und gehandelt, dass dem religiösen Glauben die Welt abhanden gekommen ist und der Welt die Gläubigen. Es hatte und hat die messianische Inspiration in der Religion *aufgehoben*. *Aufheben* bedeutet aber vor allem *bewahren*. Für die Messianisten selbst ist im sich stabilisierenden Römischen Reich wohl nur eine Untergrundexistenz möglich gewesen. Deswegen durften sie den Tod nicht als das Ende des Lebens sehen. Vielmehr wurde – nach einer pharisäisch-jüdischen Tradition – der Tod als Aufbewahrungsort für das *irdische* Leben der kommenden Weltzeit gesehen.

Wir haben auf die prekäre Existenz der messianischen Gemeinden in Anatolien aufmerksam gemacht. Plinius, der Gouverneur der Provinz Bithynien, fragt um 110 in Rom an, was er mit den Schülern eines gewissen Chrestos tun soll. Die Antwort: Schuld feststellen und entsprechend mit Todesstrafe ahnden. Im Licht der Prekarität messianischer Existenz erhält das sogenannte *Liebesgebot* die Bedeutung einer Überlebensstrategie. Politik ist hier auf das absolut Notwendige – Überleben und Hoffnung bewahren! – reduziert. Oft blieb und bleibt nichts anderes mehr möglich. Die Solidarität der Mitglieder solcher Untergrundgruppen untereinander war lebensnotwendig. Um 200 schrieb Tertullian:

> „Eine solche, sehr große Wirkung der Liebe ist uns bekannt und hat sich bei einigen herumgesprochen. Seht, sagen sie, wie sehr sie sich lieben; die (Nichtchristen – TV) aber hassen sich gegenseitig. Jene sind bereit, füreinander zu sterben, die aber vielmehr, sich gegenseitig zu töten.“[588]

Im Untergrund leben die Christen den absoluten Gegenentwurf zur Weltordnung Roms, genau das will Tertullian zeigen. Der angemessene politische Ort der Messianisten waren die Katakomben Roms. Oder der geschlossene Raum. Oder der Marsch aus dem geschlossenen Raum in die Katakomben Roms. Johannes ahnte, dass die große Zeit des Imperiums noch kommen musste. Und er ahnte, dass der eigentliche Raum seines Messianismus nur ein geschlossener Raum sein konnte.

Die Gruppe schrieb das 21. Kapitel des Evangeliums und schloss sich einer größeren messianischen Bewegung an. Dennoch blieb sie, wie die anderen Gruppen jener Bewegung, ein Phänomen einer nichtjüdischen Subkultur. Tertullian wusste es. Die Messianisten, die inzwischen *Christen* hießen, wurden zwar wahrgenommen, aber

588 Tertullianus, Apologeticum 39, in: J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series latina (ML) 1, Paris 1844ff., 471.

nicht ernst genommen. Erst seit der Epoche der großen Verfolgungen unter dem Kaiser Decius (250-251) begann das Reich diese Subkultur als Zeichen einer großen Krise ernst zu nehmen – 150 Jahre nach Johannes. Aber das Reich war damals schon am Ende. De facto wurde das Christentum erlaubt, Kaiser Gallienus (259-267), ein Gönner des Philosophen Plotinus, hielt das Christentum für eine Volksausgabe des Neuplatonismus. Zwar versuchte Diokletian in der Großen Verfolgung 303-305[589] noch einmal, das Christentum auszurotten und durch einen Militärkult zu ersetzen. Der Versuch, der Tausende von Menschen das Leben kostete, scheiterte kläglich. Dessen Nachfolger, Konstantin und Licinius, ließen 313 die Untergrundreligion offiziell als *erlaubte Religion* zu.

Im vierten Jahrhundert verdrängte das Christentum dann alle anderen Religionen und wurde unter Kaiser Theodosius (379-395) zur *einzig erlaubten Religion*. Es begann die christliche Ära. Man könnte daraus die Schlussfolgerung ziehen: Aus dem großen Gegenentwurf des Messianismus gegen die herrschende Weltordnung wird ein Christentum, das als Ideologie der herrschenden Weltordnung fungiert.

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.

4 [Liturgien des Widerstands gegen unsere Weltordnung]

Wir ahnen und fürchten, dass uns 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 verzweifelten Liturgien der Demonstrationen, ihren trotzigen 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

589 Im Ostteil des Reiches dauerte die blutige Verfolgung mit kurzen Unterbrechungen bis 311 fort.

nach der fleischlichen Existenz, nicht viele mächtig, nicht viele hochgeboren“, vielmehr „töricht in den Augen der Weltordnung sind“, 1 Korinther 1,26f. Diese Minderheit hütet den *Vorschein des Messias*.

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.

Aber in beiden Fällen war und ist das Ziel der „absolute Gegenentwurf zum Geist des imperialen Rechts“ – wie Michael Hardt und Antonio Negri in ihrem Buch *Empire* über das Entstehen des Christentums sagen.[590] Die Messianisten hatten es damals mit dem *imperium Romanum* zu tun, mit dem *Roman Empire*. Wir haben es ebenfalls mit einer Weltordnung zu tun, die Hardt und Negri *Empire* nennen. Sie sagen:

> „Wir glauben, dass es, um das Empire und seinen Weltmarkt herauszufordern und sich ihm zu widersetzen, nötig ist, jegliche Alternative auf einer gleichermaßen globalen Ebene anzusiedeln. Jeder Vorschlag einer isolierten, partikularen Gemeinschaft, die sich rassisch, religiös oder regional definiert, die sich vom Empire ‚abkoppelt‘ und sich vor seiner Macht durch feste Grenzen zu schützen sucht, endet zwangsläufig in einer Art Getto.“[591]

Der Widerstand ist heute entweder Amoklauf oder Liturgie. Die Liturgie des Widerstands mag vorerst an den Machtverhältnissen der herrschenden Weltordnung wenig ändern, aber die Liturgien der Messianisten haben damals die Hoffung 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*

590 Michael Hardt und Antonio Negri, Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/M. 2003, 36.
591 A.a.O., 218.

Glossar der Schlüsselbegriffe

– soweit sie von der traditionellen Übersetzung abweichen –

Neue Übersetzung ***Griechisch***	**Traditionelle Übersetzung** ***Hebräisch/Aramäisch***
antasten (den NAMEN) *blasphēmein*	lästern, Blasphemie begehen *naqav* (*qalal*)
ausliefern *paradidonai*	verraten *nathan*
bar enosch, MENSCH, wie-ein-Mensch *hyios tou anthrōpou*	Menschensohn *ben ʾadam / bar enosch*
befreien *sōzein*	retten *jascha*ʿ
Befreier *sōtēr*	Heiland, Erlöser *moschia*ʿ
befreundet sein (mit) *philein*	lieben *ʾahev*
betrachten, in Betracht ziehen, schauen *theōrein*	sehen *chasa, raʾa*
Betrug *pseudos*	Lüge *scheqer*
bewährt *dikaios*	gerecht *zedeq*
Bewährung *dikaiosynē*	Gerechtigkeit *zedaqa*
bewirten (12,3); dienen (12,26) *diakoein*	dienen *scharath*
dasein als, geschehen als *einai*	sein *haja*
denunzieren *mēnyein*	anzeigen –
Diensthabender (2,5); beamteter Diener (12,26) *diakonos*	Diener *meschareth*

Ehre *doxa*	Herrlichkeit *kavod*
ehren *doxazein*	verherrlichen *kibed; hikhbid*
Einer-wie-GOTT *hyios tou theou*	Sohn Gottes *ben ʾelohim / bar elahin*
entwürdigen *atimazein*	die Ehre versagen *qala*
Feind, Widersacher *diabolos*	Teufel *ßatan*
(den) Gang gehen (Halakha) *peripatein*	umhergehen, wandeln *halakh*
Gottgeborene *tekna tou theou*	Kinder Gottes (*ben* – Hosea 11,1)
mit Hass bekämpfen *misein*	hassen *ßanaʾ*
Hof *aulē*	Schafstall (Hof in 18,15) *chazer*
Inspiration *pneuma*	Geist *ruach*
irren, sich verirren, in die Irre gehen *hamartanein*	sündigen *chataʾ*
Judäer *Ioudaioi*	Juden *Jehudim*
mit *en*	in *be-* (*ʿim*)
Mutterschaf *amnos*	Lamm *rachel*
(sich) öffentlich zeigen *phaneroun*	offenbaren, erscheinen *gila*
öffentlicher Dienst (für Gott) *latreia*	Gott opfern –
Nation *ethnos*	Volk *goj*
Pascha *pascha*	Ostern *pessach*

Peruschim *Pharisaioi*	Pharisäer *peruschim*
schauen *theasthai*	sehen *raʾa, chasa*
Sklave *doulos*	Diener *ʿeved*
solidarisch sein, sich solidarisieren, solidarisch verbunden sein (mit) *agapan*	lieben *ʾahev*
Solidarität *agapē*	Liebe (*chessed*)
Solidarität (in 1,14.16f.) *charis*	Gnade *chessed* (*chen*)
Tag der endgültigen Entscheidung *hē eschatē hēmera*	letzter Tag / Jüngster Tag (*acharith ha-yamim*)
Tag eins (20,1) *mia tōn sabbatōn*	der erste Tag *jom ʾechad / jomaʾ chad / chad schabata*
Tagelöhner *misthōtos*	Mietling *ßakhir*
Terrorist *lēstēs*	Räuber –
Treue; vertrauenswürdig, wirklich *alētheia, alēthinos*	Wahrheit; wahr *ʾemeth*
um so mehr (10,17-18; 16,22), im Gegensatz (16,16.17.19) *palin*	wieder *schuv, hossif*
Unterwerfung *katabolē*	Gründung, Grundlegung –
Unzugehöriger *allotrios*	Fremder *zar*
Urteilsbegründung *titlos (von Lat. titulus)*	Inschrift, Aufschrift –
Verirrung *hamartia*	Sünde *chataʾth*
sich verneigen *proskynein*	anbeten *hischthachawa*

verraten *athetein*	verwerfen *bagad*
verstockt sein lassen *kratein*	nicht vergeben, behalten lassen *chasaq*
vertrauen *pisteuein*	glauben *heʾemin*
Weltordnung / Welt *kosmos*	Welt *(ʿolam ha-se)*
(kommende) Weltzeit *aiōn, aiōnos*	Ewigkeit, ewig *ʿolam (ha-ba)*
Wort (Rede) *logos*	Wort *davar*
würdigen *timan*	ehren *kibed*
das Ziel erreichen (19,28.30) *telein*	vollbringen *ʿaßa* (in Jesaja 55,11)

Literatur

Sprachliche Hilfsmittel

Francis Brown, Samuel R. Driver, Charles A. Briggs: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic, Oxford 1907, repr. 1974.

Wilhelm Gesenius: Hebrew Grammar, Oxford [14]1978.

Edwin Hatch, Henry A. Redpath: A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), Oxford 1897 (unveränderter Nachdruck, Graz 1976).

John A. Haywood, H. M. Nahmad: A New Arab Grammar of the Written Language, London [2]1965.

Gerhard Lisowsky: Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958.

William F. Moulton, Geden, Alfred S. Geden: A Concordance of the Greek New Testament, Edinburgh [5]1978.

Stanislav Segert: Altaramäische Grammatik, Leipzig [3]1986.

Bibelausgaben und -übersetzungen

Biblia Hebraica, Stuttgart 1974.

Martin Buber: Die Schrift. Verdeutscht ... gemeinsam mit Franz Rosenzweig, I-IV, Heidelberg 1976.

André Chouraqui: La Bible, traduite et présentée ..., Paris 2003.

Eberhard Nestle, Kurt Aland: Novum Testamentum Graece[27], Stuttgart 2001.

Papyrus Bodmer II (P 66), Évangile de Jean I, chap. 1-14, II 15-21, publié par Victor Martin, Cologny-Genève, 1956-58.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart [3]1965.

Sonstige antike und mittelalterliche Quellen

Aristoteles: Politica, Oxford Classical Texts, New York [12]1992.

Die Texte aus Qumran, Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation. Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, herausgegeben von Eduard Lohse, München [4]1986.

Flavius Josephus: Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden (Reprint o. J.).

Flavius Josephus: Geschichte des Jüdischen Krieges. Aus dem Griechischen übersetzt von Heinrich Clementz. Durchsicht der Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Heinz Kreissig, Leipzig 1978.

Karl Bihlmeyer (Hg.): Die Apostolischen Väter, Tübingen 1970.

Tertullianus: Apologeticum, in: Jacques-Paul Migne, Patrologiae cursus completus, series latina (ML) I, Paris 1844ff.

Aurelius Augustinus: De Civitate Dei Libri XXII. Recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann, CSEL Vol. XXXX, Wien 1899.

Henricus Denzinger, Adolfus Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum, Freiburg [34]1967.

(Hermann L. Strack)/Paul Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München [6]1974.

The Mishna. Translated from the Hebrew With Introduction and Brief Explanatory Notes by Herbert Danby, Oxford 1983.

Selig Bamberger: *pirqe avoth*, die Sprüche der Väter, Basel 1981.

Die Bindung Isaaks nach dem Midrasch Bereschit Rabba. Übersetzt von M. Krupp. Kommentiert von Andreas Bedenbender, in: Texte & Kontexte 65/66 (1-2/1995), 3-59.

Salomo ben Isaak (Rashi), Pentateuch-Commentaar benevens eene nederlandsche verklarende vertaling door Abraham S. Onderwijzer I-V, Amsterdam 1895 (Reprint 1985).

Auslegungen und Kommentare zum Johannesevangelium

Charles K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990.

Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes. I. Kapitel 1-10, Gütersloh ^{3}1991a.

Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes. II. Kapitel 11-21, Gütersloh ^{3}1991b.

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

Johannes Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übersetzt v. Martin Trebesius und Hans Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964.

Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, Freiburg 1961.

Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium II, Freiburg 1971.

Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium III, Freiburg 1975.

Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium IV, Freiburg 1984.

Siegfried Schulz, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1987.

Ton Veerkamp, Das Evangelium nach Johannes in kolometrischer Übersetzung, in: Texte & Kontexte 106/107, 2005.

Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Eine Auslegung des Johannesevangeliums. I. Teil: Johannes 1,1-10,21, in: Texte & Kontexte 109-111, 2006.

Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Eine Auslegung des Johannesevangeliums. II. Teil: Johannes 10,22-21,25, in: Texte & Kontexte 113-115, 2007.

Ton Veerkamp, Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen, 2., grundlegend überarbeitete Auflage, in: Texte & Kontexte, Sonderheft Nr. 3 (2015).

Bernhard Weiß, Das Johannes-Evangelium (KEK), Göttingen ^{8}1893

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

Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21 (THKNT), Stuttgart 2001.

Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD Band 4), Göttingen 2000.

Weitere Literatur zum Johannesevangelium

Andreas Bedenbender, „Der Sündlose unter euch werfe als erster auf sie einen Stein“ (Joh 8,7), in: Texte & Kontexte 58,21-48, 1993.

Ype Bekker, Konkordanz und Komposition in Joh 1,1-18, in: Texte & Kontexte 41, 4-13, 1989.

Klaus Berger, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997.

J. P. Boendermaker, Dirk Monshouwer, Johannes: De evangelist van de feesten, Zoetermeer 1993.

Micha Brumlik, Johannes: Das judenfeindliche Evangelium, in: Kirche und Israel 4, 102-113, 1989.

Richard J. Cassidy, John‘s Gospel in New Perspective, Maryknoll/New York 1992.

Franz Josef Hinkelammert, Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums bis zu den Hundejahren der Globalisierung, Luzern 2001.

Franz Schnider, Werner Stenger, Johannes und die Synoptiker. Ein Vergleich ihrer Parallelen, München 1971.

Wout van der Spek, Ein wunderliches Buch. Das Evangelium nach Johannes (1,1-2,11), in: Texte & Kontexte 21, 6-20, 1984.

Wout van der Spek, Zwischen Galiläa und Judäa. Auslegung von Joh 2,12-5,18, in: Texte & Kontexte 26, 14-36, 1985.

Ton Veerkamp, Auf Leben und Tod. Eine Auslegung von Joh 10,40-11,54, in: Texte & Kontexte 49, 10-44, 1991.

Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität *oder* Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung und Kommentar, in: Texte & Kontexte 71/72, 1996.

Ton Veerkamp, Der Sieg des Titus oder: der Abschied vom Messias, in: Texte & Kontexte 87, 3-17, 2000.

Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Johannes 13-17, in: Texte & Kontexte 95/96, 2002.

Sonstige Literatur

Louis Althusser, Für Marx, Frankfurt/M. 1968.

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, 420-463, 1974.

Roger T. Beckwith, Formation of the Hebrew Bible, in: M. J. Mulder (Hg.), Mikra (CRINT II/1), 39-86, 1988.

Fernando Belo, Lecture matérialiste de l‘évangile de Marc, Paris ^{2}1975.

Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie 1 und 2, Frankfurt/M. 1964.

Frans H. Breukelman, Bijbelse Theologie I/2. Het eerstlingschap van Israel, Kampen 1992.

Micha Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt/M. 1992.

Martin Buber, Gog und Magog. Eine Chronik, München 1957.

Ulrich Duchrow, Christentum und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart ^{2}1983.

David Flusser, Paganism in Palestine, in: S. Safrai/M. Stern (Hgg.), The Jewish People in the First Century (CRINT I/ 2), 1065-1100, 1976.

Friedrich Engels, Über den Antisemitismus, Marx-Engels-Werke (MEW) 22, Berlin (DDR) 1982.

Michael Hardt, Antonio Negri, Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/M. 2003.

G. W. F. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes (1807), Berlin (DDR) 1967.

Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen ^{4}1976.

Martin Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen ^{2}1973.

Martin Hengel, Die johanneische Frage (WUNT 67), Tübingen 1993.

Martin Hengel, Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: ders., Kleine Schriften II, Tübingen, 115ff., 2002a.

Martin Hengel, Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums, in: ders., Kleine Schriften II, Tübingen, 293ff., 2002b.

Gerhard Jankowski, Friede über Gottes Israel. Paulus an die Galater. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte 47/48, 1990.

Gerhard Jankowski, Und sie werden hören. Die Apostelgeschichte des Lukas. 1. Teil (1,1-9,31), in: Texte & Kontexte 91/92, 1-169, 2001.

Hans Jonas, Gnosis und Spätantiker Geist, Teil I, Göttingen 1988.

Hans Jonas, Gnosis und Spätantiker Geist, Teil 2, Göttingen 1993.

Nikos Kazantzakis, Griechische Passion, Frankfurt/M. 1990.

Siegfried Kracauer, Das Ornament der Masse, Frankfurt/M. 1977.

Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Berlin/Neuwied 1970.

Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zum Jesus, dem Juden. Eine Christologie I, München 1990.

Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zum Jesus, dem Juden. Eine Christologie II, München 1991.

Andreas Pangritz, Jesus und das »System der Unreinheit« oder: Fernando Belo die Leviten gelesen, in: Texte & Kontexte 24, 5-33, 1984.

Henricus Renckens, De godsdienst van Israel, Roermond/Maaseik 1962.

Kurt Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1994.

Jean-Paul Sartre, L'Etre et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1943.

Jean-Paul Sartre, Les chemins de a liberté, II Le sursis, Paris 1972.

Peter Schäfer, Geschichte der Juden in der Antike, Neukirchen/Stuttgart 1988.

Günter Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 1979.

Menahem Stern, The Reign of Herod and the Herodian Dynasty, in: S. Safrai/M. Stern (Hgg.), The Jewish People in the First Century (CRINT I/ 1), Assen, 216-307, 1974.

Menahem Stern, The Jews in Greek and Latin Literature, in: S. Safrai/M. Stern (Hgg.), The Jewish People in the First Century (CRINT I/2), Assen, 1101-1159, 1976.

Jacob Taubes, Die politische Theologie des Paulus, München 1993.

Ton Veerkamp, Der mystifizierte Messias – das mystifizierte Abendmahl. Abendmahltexte der messianischen Schriften, in: Texte & Kontexte 25, 16-42, 1985.

Ton Veerkamp, Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin 2013.

Rochus Zuurmond, Verleden tijd. Een speurtocht naar de „historische Jesus“, Baarn 1994.

[Vom Editor zusätzlich berücksichtigte Literatur]

Andreas Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig 2013.

Wilhelm Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913.

Martin Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, in: Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Gütersloh 2007.

Das Johannesevangelium in der Übersetzung von Eugen Drewermann, Zürich und Düsseldorf 1997.

Larry W. Hurtado, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids/Michigan 2003.

Adele Reinhartz, The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel, Atlanta/Georgia 1992.

Adele Reinhartz, Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John, New York 2003.

Adele Reinhartz, Cast Out of the Covenant. Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John, Lanham 2018.

Evangelium nach Johannes, neu übersetzt und kommentiert von Elmar Rettelbach. Unter Berücksichtigung seiner hebräischen Denkstrukturen und Begriffsvorgaben, auf der Basis der griechischen Urtexte und aus der Erfahrung kontemplativ-meditativen Umgehens mit dem Text, Würzburg ^{4}2015 (^{1}1991).

Complete Jewish Bible, Copyright © 1998 by David H. Stern, published by Jewish New Testament Publications, Inc. (www.messianicjewish.net/).

Ton Veerkamp, Vom ersten Tag nach jenem Sabbat. Der Epilog des Markusevangeliums: 15,33-16,8, in: Texte & Kontexte 13, 5-34, 1982.

Anhang (Helmut Schütz): Zur Bearbeitung des Textes

Die Originaltexte

Dieses Buch fasst den Inhalt von drei Ausgaben der deutschen exegetischen Zeitschrift *Texte & Kontexte* zusammen und greift auf den Inhalt von zwei weiteren Ausgaben zurück, die über einen Zeitraum von 14 Jahren, von 2002 bis 2015, entstanden sind.

Den Hauptteil bildet Ton Veerkamps **Auslegung des Johannes-Evangeliums**, die 2006 und 2007 ohne den Text des Johannesevangeliums selbst erschienen ist:

> Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias.
> Eine Auslegung des Johannesevangeliums,
> I. Teil: Johannes 1,1-10,21, in: Texte & Kontexte 109-111, 2006,
> II. Teil: Johannes 10,22-21,25, in: Texte & Kontexte 113-115, 2007.

Ursprünglich bezog sich diese Interpretation auf die folgende Übersetzung des Johannesevangeliums, die Ton Veerkamp im Jahr zuvor veröffentlicht hatte und auf die ich mit dem Kürzel „KÜ“ Bezug nehme:

> Ton Veerkamp, Das Evangelium nach Johannes
> in kolometrischer Übersetzung, in: Texte & Kontexte 106/107 (2005).

Den Text der zehn Jahre später vom Autor selbst überarbeiteten Übersetzung füge ich – gelb hinterlegt – der Interpretation von Ton Veerkamp hinzu:

> Ton Veerkamp, Das Evangelium nach Johannes.
> Übersetzt und mit Anmerkungen versehen,
> 2., grundlegend überarbeitete Auflage,
> in: Texte & Kontexte Sonderheft Nr. 3 (2015).

Aus dieser Ausgabe übernehme ich in Anmerkungen auch alle Erläuterungen zur Evangelienübersetzung, während ich der KÜ nur dann Kommentierungen entnehme, wenn sie von der späteren Übersetzung abweichen.

Aus der Übersetzung von 2015 stammt auch die Einleitung – die in diesem Buch an erster Stelle steht –, in der das politische Ziel der vorliegenden Lektüre des Johannesevangeliums dargelegt wird, und das Glossar der Schlüsselbegriffe, soweit sie sich von der traditionellen Übersetzung unterscheiden, das nach Veerkamps Epilog zu finden ist.

Eine erste Übersetzung und Auslegung der Kapitel 13 bis 17 des Johannesevangeliums hatte Ton Veerkamp bereits im Jahr 2002 verfasst:

> Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Johannes 13-17,
> in: Texte & Kontexte 96/96 (2002).

Aus dieser Ausgabe übernehme ich die einleitenden Bemerkungen zur Sprache des Johannes auf den Seiten 5-13 und stelle sie an die zweite Stelle dieses Buches vor die fortlaufende Übersetzung und Auslegung des Johannesevangeliums.

Da die beiden Übersetzungen von 2005 und 2015 ursprünglich unabhängig voneinander erschienen sind, ergeben sich durch die Hinzufügung ihrer Erläuterungen zur ausführlichen Auslegung natürlich inhaltliche Überschneidungen. Eine solche Redundanz erscheint mir vertretbar; nach meiner Erfahrung erleichtert sie sogar das Verständnis, da sie einen Einblick in den konzeptionellen Prozess der Auseinandersetzung mit bestimmten Problemen ermöglicht. Sie zeigt auch, dass es bei dieser Lektüre des Johannesevangeliums nicht um in Stein gemeißelte Ansichten geht, sondern um den Beginn eines Lernprozesses[592] zum Verständnis eines antiken Textes, der seit fast zwei Jahrtausenden gründlich missverstanden wird.

Bemerkenswert ist, was Veerkamp im Vorwort zur Übersetzung von 2015 schreibt: „Bei allen Änderungen ist eines geblieben: die Absicht, dem antijudaistischen Missbrauch des Johannesevangeliums endgültig jede Legitimierung zu nehmen."

Änderungen der Originaltexte

1. Biblische Eigennamen

Da Ton Veerkamp in seiner Übersetzung von 2015 weitgehend zur Verwendung der biblischen Eigennamen zurückgekehrt ist, die einem modernen Publikum vertrauter sind,[593] habe ich auch den Text seiner Auslegung aus den Jahren 2006/2007 entspre-

592 Vgl. Ton Veerkamp, Auf Leben und Tod. Eine Auslegung von Johannes 10,40 – 11,54, in Texte & Kontexte 49 (1991), 16-44, hier 44:
„Fragen. Wenn wir eins vom Judentum, wie die Rabbinen es gesammelt und gerettet haben, lernen müssen, ist es dies: es gibt keine Orthodoxie, sondern immer nur Fragen. Und Antworten: Rabbi A sagt dies, Rabbi B sagt das, Rabbi C sagt jenes; und du musst alle diese Antworten kennen und dich mit keiner zufrieden geben, sondem weiterfragen, weitergehen, weitermachen. Wie jene. Im Lehrhaus.
Bis der Messias kommt?
Wer weiß ..."

593 Vorwort, S. 3: „Das Auffälligste ist die Ersetzung der Eigennamen durch ihre traditionelle Form: aus *Jeschua* wurde wieder *Jesus*, aus *Jochanan* wieder *Johannes* usw. Die Gründe, die ursprünglichen aramäischen/hebräischen Eigennamen zu verwenden, sind nach wie vor gültig. Wir haben es nicht mit ‚alten Bekannten' zu tun. Andererseits schrieb ich: ‚Ich habe mich darum bemüht, so zu übersetzen, dass man den Text *vor*lesen kann.' Aber die *Vor*lesung muss dem Hören dienen. Die Verwendung der aramäisch-hebräischen Namensformen

chend angeglichen – allerdings mit einer Ausnahme, nämlich der aramäischen Bezeichnung *Peruschim* für die „Pharisäer“, weil dieses Wort mit vorurteilsbehafteten Bedeutungen geradezu aufgeladen ist.

Das griechische Wort *Ioudaios* übersetze ich wörtlich mit „Judäer“, weil dieses Wort nicht einfach dasselbe wie „Jude“ bedeutet.[594] Die hebraisierenden Bezeichnungen *Jehudim* und *Jehuda* für *Ioudaioi*, *Ioudaia* bzw. *Ioudas* zu verwenden, würde dagegen spätestens dann befremdlich wirken, wenn z. B. auch einem Pilatus ein hebräisches Wort wie *Jehude* in den Mund gelegt wird (Johannes 18,35).

Schließlich gebe ich wie Veerkamp den Titel *Christos*, der vor allem in den messianischen Schriften für Jesus verwendet wird, nicht als „Christus“, sondern als „Messias“ wieder, um zu betonen, dass es sich nicht um einen bloßen Familiennamen handelt.

2. Umschrift von griechischen und hebräischen Begriffen

In seiner Auslegung verwendet Ton Veerkamp für altgriechische Wörter eine einfache deutsche Umschrift, während er in seiner Übersetzung von 2015 auf das griechische Alphabet zurückgreift. Ich gebe überall 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 von TV für althebräische Begriffe verwendete deutsche Umschrift verändere ich insofern, als ich größeren Wert auf die Unterscheidung der verschiedenen s- und t-Laute lege. Die Buchstaben ***b**eth/**v**eth, **g**imel, **d**aleth, **h**e, **w**aw, **ch**et, **t**et, **j**od, **k**af/**kh**af, **l**amed, **m**em, **n**un, **p**e/**f**e, **z**ade, **q**of, **r**esch, **sch**in* und ***th**aw* 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 ʾ und ʿ für die Knacklaute *ʾalef* und *ʿayin* verwende ich keine diakritischen Zeichen. Stumme Konsonanten an den Wortenden (*alef*, *he*, *waw* und *jod*) lasse ich weg. Auch unterscheide ich weder zwischen einfachen und doppelten Konsonanten noch gebe ich die unterschiedlichen Längen der Vokale an (so kann ein ***e*** für *zere*, *segol*, *chataf segol* und *schwa na* stehen).

3. Fehlerkorrektur und inhaltliche Anmerkungen des Editors

In Absprache mit Ton Veerkamp sind schließlich eine Reihe von Fehlern aus den Originaltexten korrigiert worden. Am auffälligsten ist die Verschiebung des Kapitels 11 „Die Nähe des Pascha“ vom Anfang des *Dritten* an das Ende des *Zweiten Teils*.

---

macht – so haben meine Erfahrung und die anderer gezeigt – das Hören schwieriger als nötig, eine Konzession an die Hörgewohnheiten der Hörerinnen und Hörer scheint mir gerechtfertigt. Die Übersetzung selber verlangt schon Bereitschaft genug, auf Althergebrachtes und Geliebtes zu verzichten, etwa auf das ‚Lamm Gottes‘ zugunsten der Übersetzung ‚das Mutterschaf, das von Gott her kommt.‘“

594 Vgl. dazu TVs Einleitung, Abschnitt „Widersprüche“.

In inhaltlichen Anmerkungen füge ich eigene Anregungen für die von Ton Veerkamp ausdrücklich gewünschte Diskussion im Lehrhaus hinzu.[595]

Ausdrücklich erklärte sich Ton Veerkamp in einem Telefongespräch am 9. Januar 2021 mir gegenüber damit einverstanden, nicht nur die englische Übersetzung, sondern auch die von mir zusammengestellte deutsche Version seiner Auslegung des Johannesevangeliums auf meiner Homepage bibelwelt.de zu veröffentlichen.

Jüdische AutorInnen und das Johannesevangelium

Ein Aufsatz von Micha Brumlik war der wichtigste Anlass für Ton Veerkamp gewesen, das gesamte Johannesevangelium zu übersetzen und auszulegen. Brumlik hatte diese Schrift wegen ihres Antisemitismus als für den jüdisch-christlichen Dialog ungeeignet bezeichnet.[596]

In meinem Fall waren es einige Bücher der kanadischen Religionswissenschaftlerin Adele Reinhartz, die mich motivierten, eine Übersetzung der Veerkampschen Lektüre des Johannesevangeliums in Angriff zu nehmen. Als Jüdin hatte sie sich im Laufe ihres Lebens immer wieder mit dem Evangelium des „geliebten Jüngers“ beschäftigt, fühlte sich aber in ihrem letzten Buch genötigt, mit Johannes ein für allemal abzuschließen.

Ihr Urteil über das Johannesevangelium als hoffnungslos antisemitisch beruht in meinen Augen jedoch auf dessen heidenchristlicher Wirkungsgeschichte. Nur auf ein in dieser Weise missverstandenes Johannesevangelium trifft ihre Einschätzung zu, dass es eine Kosmologie des Jenseits verkündet, in der den ungläubigen Juden unweigerlich ein Platz in der Hölle zugewiesen werden muss. Eine jüdisch-messianische Lektüre, verbunden mit einer *politischen* Kosmologie, wie sie Ton Veerkamp vorlegt, scheint Reinhartz in der akademischen Welt bisher nicht begegnet zu sein, so dass sie sich damit nicht auseinandersetzen konnte.

Sie selbst schließt weitere Lesarten des Johannesevangeliums nicht aus. Am Ende ihres Buches „Befriending the Beloved Disciple“ schreibt sie sogar:[597] „Trotz der Kluft zwischen unseren Weltbildern und ethischen Empfindsamkeiten freue ich mich auf künftige Begegnungen mit dem Geliebten Jünger und auf weiterführende Gesprä-

595 Vgl. dazu „Die Sprache des Johannes und unsere Sprache“, Abschnitt „Lehrhaus“.

596 Siehe TVs Epilog zu seiner Auslegung, Abschnitt 1.

597 Adele Reinhartz, Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John, New York 2003, 167, hier übersetzt nach der deutschen, von Esther Kobel übersetzten Ausgabe: Freundschaft mit dem Geliebten Jünger. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums, Zürich 2005, 219. Außerdem habe ich mich mit folgenden Büchern dieser Autorin beschäftigt: Adele Reinhartz, The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel, Atlanta/Georgia 1992, und Adele Reinhartz, Cast Out of the Covenant. Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John, Lanham 2018.

che.“ Ich frage mich, ob sie ein fruchtbares Gespräch mit dem Jünger führen könnte, dem Jesus in Solidarität verbunden war, wie ihn Ton Veerkamp begreift.

Eine ignorierte Lektüre des Johannesevangeliums

Natürlich gehe ich nicht so weit zu sagen, dass Ton Veerkamps Lektüre des Johannesevangeliums heute die einzig legitime ist. Während meiner Arbeit als Seelsorger in einer psychiatrischen Klinik konnte ich auch der tiefenpsychologischen Auslegung des Evangeliums von Eugen Drewermann etwas abgewinnen.[598] Und erst an Heiligabend 2020 wurde mir eine Übersetzung des Johannesevangeliums von Elmar Rettelbach vorgelegt, die stark vom Geist der Mystik durchdrungen ist und wie Veerkamp den hebräisch-aramäischen Hintergrund der johanneischen Sprache betont, dann aber in der Auslegung einen anderen Weg geht.[599]

Mittlerweile denke ich, dass eine solche Fokussierung auf die Innerlichkeit die ursprüngliche Aussageabsicht des Johannes in ihrem wesentlichen Kern verfehlt. Stattdessen lasse ich mich von Ton Veerkamp davon überzeugen, dass Johannes nur aus seinem befreiungstheologischen Kontext heraus angemessen verstanden werden kann: Der von Johannes verkündete Messias Jesus verkörpert den NAMEN des Gottes Israels im politischen Kampf gegen die römische Weltordnung, der aus der „Inspiration der Treue“ mit den Mitteln der „Solidarität“ geführt wird.

---

598 Das Johannesevangelium in der Übersetzung von Eugen Drewermann, Zürich und Düsseldorf 1997. Vgl. aber die harsche Kritik von Ton Veerkamp an solchen Entwürfen in dem in Anm. 592 zitierten Aufsatz, 43-44:
„Den … Rummel um den Messias Jesus kann man vergeistlichen, verpsychologisieren, am liebsten mit C.G. Jung, wie bei Hannah Wolff, Drewermann & Co., Befreiung für die eingedellte, nach ‚Ganzheitlichkeit‘ lechzende Seele deutsch-evangelisch-katholischer Bildungsbourgeoisie, und so den Messias verewigen. ... Johannes und seine Leute und sein Volk hatten indessen andere Sorgen. Eigentlich sollte doch die Welt des römischen Todes geändert, befreit werden, Joh. 3,17. Ist der *ʿolam haba'* vielleicht nur ein Trick: die Leidenschaft für die endgültige Verwandlung, damit es überhaupt ab und zu zu einigen kleinen Änderungen kommt, ‚ein bisschen mehr Recht für ein bisschen mehr Menschen‘, wie Huub Oosterhuis in einem Nachruf auf Salvador Allende sagte? …
Wir müssen uns also … fragen, wie das dann geschehen kann, dass die Welt befreit wird. Wir müssen fragen, was ein Messias nützt, wenn die Welt bleibt, wie sie ist – und sie ist geblieben, wie sie war, mörderisch, ein Räuberhöhle. Wenn man uns fragt: ‚Wie denn, ihr seid Lehrer der Kirche und ihr wisst das nicht?‘ sind wir in guter Gesellschaft, eben jenes Nikodemus, den Jesus ähnliches fragte (3,10). Können auch wir vielleicht nichts anderes mehr tun, als ein gutes Wort für den lieben Jesus einlegen (7,50f.) und bei seiner Beerdigung assistieren (19,39), wie Nikodemos?“

599 Evangelium nach Johannes, neu übersetzt und kommentiert von Elmar Rettelbach. Unter Berücksichtigung seiner hebräischen Denkstrukturen und Begriffsvorgaben, auf der Basis der griechischen Urtexte und aus der Erfahrung kontemplativ-meditativen Umgehens mit dem Text, Würzburg ^{4}2015 (^{1}1991).

Allerdings gefallen mir die genannten Ansätze von Drewermann und Rettelbach darin, dass auch sie das Johannesevangelium in der jüdischen Heiligen Schrift verankert sehen und es ablehnen, es auf hellenistische oder gar gnostische Zeitströmungen zurückzuführen. Darin treffen sie sich mit den Bemühungen des Theologen Larry W. Hurtado, der in seinem Buch „Lord Jesus Christ" den Versuch der religionsgeschichtlichen Schule von Wilhelm Bousset[600] zurückgewiesen hat, die Gottesverehrung Jesu auf hellenistische Einflüsse zurückzuführen, statt sie aus genuin jüdisch-messianischen Ursprüngen heraus zu erklären.

Meiner Ansicht nach ist Ton Veerkamps Lektüre die einzige Möglichkeit, die scharfe Gegnerschaft des Johannes zum rabbinischen Judentum zu begreifen, ohne sein Buch als von vornherein antisemitisch zu interpretieren. Daher halte ich es für unerlässlich, seine politische Lektüre des Johannesevangeliums zumindest als eine von mehreren möglichen alternativen Verständnissen des Johannesevangeliums ernst zu nehmen.

Warum hat Veerkamps Interpretation selbst in Deutschland, wo sie seit 14 Jahren vorliegt, keine akademische Resonanz gefunden? Es wurden ja nicht einmal gute Gründe vorgebracht, um etwa eine solche politische Lektüre als unwissenschaftlich oder anachronistisch zu brandmarken, nein, sie wurde einfach ignoriert. Liegt das daran, dass der Autor als ehemaliger Studentenpfarrer in der wissenschaftlichen Welt nicht genug Ansehen genießt, als dass sich jemand mit ihm befassen oder gar auf ihn verweisen würde? In diesem Fall wird mein Projekt der Übersetzung ins Englische sicher nicht anders behandelt werden, denn auch ich habe weder promoviert noch habilitiert und bin „nur" ein Pfarrer im Ruhestand mit vierzig Jahren Berufserfahrung in der Gemeinde- und Krankenhausseelsorge.

Vielleicht ist es gerade die politische Ausrichtung von Ton Veerkamps Lektüre des Johannesevangeliums, die seine Rezeption bisher verhindert hat. Er versteht sich als Sozialist in einem Sinne, der jeden Stalinismus und Totalitarismus ablehnt, aber den heutigen Kapitalismus für nicht weniger lebensfeindlich und gegen den Willen des Gottes Israels gerichtet hält als die altorientalischen Unterdrückerstaaten von Ägypten bis Babylon und die erste globale Ausbeutungsmaschinerie des Hellenismus und die alles andere als friedliche *Pax Romana*. Wer Ton Veerkamps Lektüre des Johannesevangeliums aus solchen Gründen ablehnt, muss sich allerdings fragen lassen, ob er die biblische Tora und das Anliegen der jüdischen Propheten und Apokalyptiker, von denen her allein auch die messianischen Schriften des „Neuen Testaments" adäquat zu verstehen sind, überhaupt ernst nimmt.

Gießen, Januar 2021 *Helmut Schütz*

600 Larry W. Hurtado, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids/Michigan 2003; Wilhelm Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913.