

„Ihr seid vom Vater, dem Teufel!“

Ist das Johannesevangelium unrettbar judenfeindlich?

Helmut Schütz, Gießen

28. Februar 2024

Online-Version: <https://bibelwelt.de/teufel/> und PDF-Version:
<https://bibelwelt.de/wp-content/uploads/2024/02/Teufel.pdf>

In keiner anderen neutestamentlichen Schrift stehen so viele Äußerungen Jesu, die sich gegen *Ioudaioi*, „Juden“ oder „Judäer“, richten. Nach Johannes 8,44 spricht er sie sogar als Kinder des *diabolos* an, des „Teufels“ oder „Widersachers“. Ton Veerkamp schlägt vor, den Text „jüdisch zu lesen“, also als einen Spiegel nachvollziehbarer innerjüdischer Konflikte unter der römischen Weltordnung.

Inhaltsverzeichnis

1. Unzureichende Wege, mit dem Antijudaismus in Johannes 8,44 umzugehen	2
1.1 Jüdische Kritik an der Verteufelung der Juden im Johannesevangelium	2
1.2 Sind Juden, die nicht an Jesus als den Sohn Gottes glauben, Kinder des Teufels?	3
1.3 Christliche Distanzierung vom Antijudaismus des vierten Evangelisten	3
1.4 Redet Jesus in Johannes 8,44 Christen an, die den Teufel zum Vater haben?	5
1.5 Wie die „Bibel in gerechter Sprache“ mit Johannes 8,44 umgeht	7
1.6 Ist der zweite nizänische Glaubensartikel im Respekt vor Juden aufzugeben?	9
2. Johannes 8,44 als messianischer Aufschrei gegen die Kollaboration mit Rom als dem Widersacher des Gottes Israels	11
2.1 Beruht die Rede vom <i>diabolos</i> auf Wahnvorstellungen oder einem erklärbaren Konflikt?	11
2.2 Zielt die johanneische „Satanologie“ auf die Gestalt des römischen Kaisers?	13
2.3 In welche innerjüdischen Widersprüche ist Jesus nach Johannes verwickelt?	15
2.4 Muss die Johanneauslegung in jeder Hinsicht Partei für „Jesus“ nehmen?	17
2.5 Das Johannesevangelium als Steilvorlage für christlichen Antisemitismus	21
2.6 Können wir Johannes noch „predigen“?	22

1. Unzureichende Wege, mit dem Antijudaismus in Johannes 8,44 umzugehen

1.1 Jüdische Kritik an der Verteufelung der Juden im Johannesevangelium

Jahrzehnte hindurch bemühte sich die jüdische Religionswissenschaftlerin Adele Reinhartz, „Freundschaft mit dem Geliebten Jünger“ als „dem impliziten Autor“ des Johannesevangeliums zu schließen,¹ obwohl sie zugeben musste:

„Noch immer verlässt mich jedes Mal der Mut, wenn ich das Johannesevangelium im 8. Kapitel öffne und in Vers 44 lese, dass die Jüdinnen und Juden den Teufel zum Vater haben.“²

Inzwischen ist sie überzeugt davon, dass der vierte Evangelist tatsächlich die Juden samt und sonders als „Ausgeschlossen aus dem Bund“³ betrachtet:

„Indem Johannes den Teufel als Vater der *loudaioi* identifiziert..., so wie er Gott als Vater Jesu identifiziert hat..., [begründet er] die Grenze, die Johannes zwischen seinen Zuhörern und den *loudaioi* zieht. Diejenigen, die zur Gruppe der Auserwählten gehören, gehören sozial und sogar organisch, d. h. durch göttliche Zeugung, zu den Kindern Gottes. Diejenigen, die nicht dazugehören, mögen zwar behaupten, göttlich gezeugt zu sein, sind aber in Wirklichkeit Kinder des Teufels, wie ihr Verhalten gegenüber Jesus, dem Sohn Gottes, zeigt.“⁴

Auch der jüdische Philosoph Micha Brumlik erkennt in Johannes 8 „religiöse Urmotive und nur politisch und sozialpsychologisch erklärbare Wahnvorstellungen“, die

1 Besonders und ganz ausdrücklich in ihrem Buch: Adele Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York / London 2001, deutsche Übersetzung von Esther Kobel: Adele Reinhartz, *Freundschaft mit dem Geliebten Jünger. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums*, Zürich 2005. Vgl. meine Buchbesprechung: [Jesu Busenfreund: Freundschaft mit Adele Reinhartz](#).

2 Ebd, S. 219. Vgl. den Text im englischen Original, S. 167: „My heart still sinks every time I open the Gospel of John to 8:44 and read that the Jews have the devil as their father.“

3 Adele Reinhartz, *Cast Out of the Covenant. Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John*, Lanham 2018. Vgl. meine Buchbesprechung: [Befreiung für ganz Israel durch den Messias Jesus](#).

4 So der von mir übersetzte englische Text ebd., S. 78f.: „In identifying the devil as the father of the *loudaioi*, John is drawing on the Aristotelian theory of epigenesis, just as he did in identifying God as the father of Jesus. Epigenesis, therefore, provides not only a background against which to understand the Word’s entry into the world, but also a rationale for the boundary that John draws between his audience and the *loudaioi*. Those within the elect group belong socially and even organically, that is, by means of divine generation, to the children of God. Those outside, though they may claim to be divinely begotten, are in fact children of the devil, as evidenced by their behavior towards Jesus, the Son of God.“

sich „zu einer konsequenten Satanologie“ zusammenziehen und „den Juden in einer nicht anders als prorassistisch zu bezeichnenden Doktrin nicht mehr die geringste Chance“ lassen.⁵

Kann für uns Christen eine solche Schrift unangefochten Teil des biblischen Kanons bleiben, die nach Brumlik „eine Botschaft der Abgrenzung, der Furcht, der Angst und des Hasses“ transportiert?

1.2 Sind Juden, die nicht an Jesus als den Sohn Gottes glauben, Kinder des Teufels?

In der Januarausgabe 2024 des Deutschen Pfarrerinnen- und Pfarrerblattes hat Roland Bergmeier herauszustellen versucht (RB46), dass man mit Johannes 8 keinen „johanneischen Antijudaismus“ belegen“ könne, da „unzweideutig ... ‚die Juden‘ da nicht generell oder als solche zu Teufelskindern erklärt werden“.⁶ Das stimmt insofern, als im Johannesevangelium die Verwendung des Wortes *Ioudaioi* mit dem bestimmten Artikel sich immer auf die konkrete Gruppierung von Juden bezieht, mit denen Johannes oder Jesus es jeweils zu tun hat, während nur das Wort *Ioudaioi* ohne bestimmten Artikel das gesamte Volk der Juden meint, etwa in 4,9 im Unterschied zu den Samaritanern.

Aber wer sind die „Teufelskinder“ in Johannes 8,44, wenn Jesus in dieser Weise nicht alle Juden bezeichnet? Dazu zitiert Bergmeier zustimmend Udo Schnelle:

„Wer die Worte Gottes in der Offenbarung Jesu hört, zeugt damit von seiner Herkunft aus Gott, umgekehrt gibt sich im Nicht-Hören des Unglaubens die Herkunft vom Teufel zu erkennen.“⁷

Das heißt im Klartext: Sobald Juden sich dem Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes verweigern, hören sie auf, Kinder Gottes zu sein, sondern erweisen sich als Kinder des Teufels, genau wie Adele Reinhartz es beschrieben hat.

1.3 Christliche Distanzierung vom Antijudaismus des vierten Evangelisten

Der Mitherausgeber der Bibel in gerechter Sprache, Martin Leutzsch, erwägt in einem Aufsatz⁸ verschiedene Möglichkeiten, mit der Problematik von Johannes 8,44

5 Micha Brumlik, Johannes: Das judenfeindliche Evangelium, in: Kirche und Israel 4, 1989, 102-113, hier 111.103.104.

6 Roland Bergmeier, Die Rede von „den Juden“ im Johannesevangelium. Einige Anmerkungen zur johanneischen Täuferperikope, in: Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt Nr. 1, 2024, S. 45-47.

7 Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 212.

8 Martin Leutzsch, Umgang mit Antijudaismus im Neuen Testament nach der Shoah: Am Beispiel von Joh 8,44 (Stand 12.6.07) heruntergeladen von www.bibel-in-gerechter-sprache.de. Auf jeweils folgende Zitate aus mehrfach angeführten Werken in diesem Auf-

umzugehen. Einige davon laufen darauf hinaus, die antijüdische Haltung des Evangeliums als gegeben zu konstatieren, sich jedoch in seiner Übersetzung von ihr zu distanzieren, sei es (ML9-10) durch relativierende Bemerkungen oder (ML8) durch ausdrückliche Kritik, wie sie von Reformatoren etwa an Hebräer 10,26 oder Jakobus 2,20 geübt wurde, und die (ML15-16) in Vorworten, Randbemerkungen oder Klammern zum Ausdruck kommen könnten – bis hin (ML7) zu der radikalen Entscheidung, den Vers einfach wegzulassen (ML6) oder unübersetzt abzudrucken.

Beispielhaft verweist Leutzsch (ML14) auf eine niederländische Bibelübersetzung aus dem Jahr 2005, die in einer Einleitung zum Evangelium „das johanneische Image des Judentums in den mutmaßlichen historischen Kontext zu stellen“ versucht:

„Ein auffälliger Aspekt des Johannesevangeliums ist, dass die Juden in einigen Passagen eher negativ dargestellt werden. Einige argumentieren, dass sich diese Passagen speziell auf jüdische Führer beziehen. Andere sehen sie als Ausdruck der sich verschlechternden Beziehungen zwischen Juden und Christen am Ende des ersten Jahrhunderts. Wieder andere betonen, dass sich die Diskussionen zwischen ‚den Juden‘ und Jesus im Evangelium oft auf Diskussionen zwischen verschiedenen Gruppen von Christen zur Zeit der Entstehung des Evangeliums beziehen.“⁹

Nach Gerd Theißen hat ein solches „Verfahren der Historisierung“ jedoch Grenzen:

„Eine solche Historisierung des neutestamentlichen Antijudaismus ist notwendig, aber befriedigt nicht: Denn man kann alle Aussagen der Bibel historisieren, d.h. im Rahmen konkreter geschichtlicher Situationen verständlich machen und so relativieren. Es wäre ein unzulässiger opportunistischer Gebrauch historischer Methodik, wenn man mit ihr nur Aussagen relativiert, die einem nicht zusagen, andere aber trotz derselben historischen Relativität als gültig akzeptiert.“¹⁰

satz verweise ich durch in runden Klammern (...) angegebene Seitenzahlen mit den vorangestellten Initialen des jeweiligen Autors bzw. der Autorin, in diesem Fall „ML“.

9 So ein von mir übersetztes Zitat, das Leutzsch der niederländischen Bijbel met deuterokanonieke boeken (2005) Heerenveen/'s-Hertogenbosch 2. Aufl. entnimmt: „Een opvallend aspect van het Johannes-evangelie is dat in sommige passages Joden tamelijk negatief afgeschilderd worden. Sommigen stellen dat deze passages in het bijzonder betrekking hebben op Joodse leiders. Anderen zien ze als een weerspiegeling van de verslechterde verhouding tussen Joden en christenen aan het eind van de eerste eeuw. Weer anderen onderstrepen dat discussies tussen ‚de Joden‘ en Jezus in het evangelie vaak verwijzen naar discussies tussen verschillende groepen christenen in de tijd waarin het evangelie ontstond.“

10 Gerd Theißen, Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments. In: Erhard Blum/Christian Macholz/Ekkehard J. Stegemann eds., Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukir-

Klaus Wengst¹¹ hält (KW280) die „äußerste und äußerst arge Zuspitzung, die ‚die Juden‘ zu Kindern des Teufels erklärt“, zwar für verständlich, denn (KW 281) die „als bedrückend empfundene Erfahrung, abgedrängt zu werden, führt zur Verteufelung derer, von denen man sich verleumdet und bedroht fühlt.“ Grundsätzlich nachvollziehbar ist ihm zufolge (KW282) vor dem Hintergrund von Weisheit 2,24 als einer Deutung von 1. Mose 3 auch die nähere Beschreibung des Teufels als „Mörder von Anfang an“, der „seinen Stand nicht in der Wahrheit“ hat, sondern in der Lüge. Bei alledem darf jedoch (KW 283)

„nicht vergessen werden, dass Johannes hier nicht allgemein über ‚den Teufel‘ oder ‚das Böse‘ reflektiert, sondern bezogen auf eine bestimmte Situation lässt er Jesus zu einem bestimmten Gegenüber sprechen, das er damit verteufelt. In dieser gewiss als bedrückend erfahrenen Situation werden ‚Wahrheit‘ und ‚Leben‘ exklusiv für die eigene Position beansprucht, sodass für die Gegenseite nur ‚Mord‘ und ‚Lüge‘ bleiben. Man kann so V. 44 aus seiner Entstehungssituation heraus verstehen, aber seine Aussagen werden damit nicht zu unschuldigen. Sie sind es erst recht nicht, wenn sie in der Auslegungsgeschichte nachgesprochen werden. Es ist m. E. verfehlt, V. 44 irgendeinen positiven Sinn abgewinnen zu wollen. Auf der Textebene stehen Jesus ‚die Juden‘ gegenüber. Wie immer anders sie man deutet – sie müssen als Repräsentanten für etwas Negatives dienen; und dieses Negative wird auf die konkret existierenden Juden durchschlagen.“

1.4 Redet Jesus in Johannes 8,44 Christen an, die den Teufel zum Vater haben?

Nur am Rande erwähnt Wengst (KW281) einen „bemerkenswerte[n] Umgang mit diesem Text“ bei Origines, der die Aussage von Johannes 8,44 auf „uns“, also auf die zum Glauben an Jesus gekommenen Christen bezieht. Ähnlich argumentiert auch Martin Leutzsch (ML9), „dass Joh 8,44 im Kontext von Joh 8 keineswegs pauschal an alle Juden und Jüdinnen gerichtet ist, sondern genau an solche, die zum Glauben an Jesus gekommen waren (Joh 8,30f.). Ihnen gegenüber thematisiert der Jesus des Joh die Teufelskindschaft“. Als Parallele dazu verweist Leutzsch (ML10) auf Matthäus 16,23 bzw. Markus 8,33, wo Jesus „den Juden Petrus“, der „Jesus als Messias bekennt, aber die Leidensankündigung dieses Messias nicht akzeptieren will“, aufgrund dieser Weigerung „als ‚Satan‘ bezeichnet“.

chen-Vluyn 1990, 535-553, hier 546.

11 Der Johanneskommentar von Wengst bestand ursprünglich aus zwei Bänden und erschien in 1. Auflage 2000 und 2001 (2. Auflage 2004/2007). Ich zitiere ihn nach der stark gekürzten einbändigen Neuausgabe Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, Stuttgart 2019.

Eingehender verfolgt diesen Gedanken der evangelikale Theologe Ulrich Wendel,¹² indem er davon ausgeht (UW131), dass im Johannesevangelium „der einmal gewonnene Glaube an Christus sich sofort vertiefen muss“. Als Beleg dafür verweist er unter anderem (UW132) auf die Jünger Jesu, die bereits „Glaubende“ sind, doch nach Johannes 15,7f. müssen sie „offenbar erst noch Jünger werden, und zwar indem sie Frucht bringen, indem sie in Jesus bleiben und indem umgekehrt seine Worte in ihnen bleiben.“ Auch dem wahrhaftigen Israeliten Nathanael bescheinigt Jesus (1,50) „ein sachgemäßes und vorbildliches Christusbekenntnis ..., aber er drängt auf mehr“, nämlich „auf ein Größeres“. In diesem Zusammenhang führt Wendel (UW133) als „Schlüsselszene“ Johannes 6,60-71 an, denn hier ist von Jüngern die Rede, die nicht „glauben“, weil „sie dem Anspruch von Jesu Worten nicht standhalten und nicht bei ihnen bzw. bei Jesus *bleiben*“. Der Jünger Judas gilt in diesem Zusammenhang (6,70) nicht nur „als vom Teufel abstammend, sondern selbst als Teufel (6,70)“.

Von diesem Ausgangspunkt her, dass einer, der in Johannes 13,18 „nicht aus der Zahl der Erwählten herausgerechnet“ wird, dennoch „zum Verräter wird“, und zwar (UW134) zugleich „eigenverantwortlich“ und „als ein vom Satan Bewohnter“, geht Wendel an die Auslegung von Johannes 8,44 heran:

„Judas ist eine Schlüsselfigur für die binnenchristliche Tragik, dass ein Nachfolger Jesu Jesus preisgeben kann und so als Teufel agieren kann. Judas ist kein Paradigma für ‚den Juden‘ (man beachte, dass bei Johannes vielmehr Jesus klar ‚Jude‘ genannt wird [vgl. Joh 4,9 ...] und dass Jesus ‚wir Juden‘ sagen kann [Joh 4,22...]). Judas ist ein Paradigma für den ‚Christen‘, der nicht bei Jesus bleibt und sein Jüngersein nicht im je neuen Jüngerwerden, auch angesichts satanischen Angriffs, bewährt.“

Aufgrund (ML135) „des zweistufigen Glaubensverständnisses und dem Beispiel des Judas, in dem Teufel und Eigenes ineinander liegen“, will Wendel das Wort *kai*, „und“, im ersten Satz von Johannes 8,44 mit einem näher erläuternden „und zwar“ übersetzen: „Ihr habt den Teufel zum Vater, *und zwar* wollt ihr das tun, wonach es euren Vater verlangt.“ Da allerdings nach Johannes 12,31 und 16,11 „der Teufel entmachtet ... und gerichtet ist“, gilt (UW136) auf jeden Fall „von den tatsächlich angesprochenen Glaubenden, die nach 8,44 de facto die Bestrebungen des Teufels willentlich praktizieren“, dass „die Wirkung des Teufels limitiert ist. ... Dass jemand den Teufel zum Vater hat, kann kein letztes Wort über den Betreffenden sein.“

12 Ulrich Wendel, [Wer hat den Teufel zum Vater? Ein Versuch über Joh 8,44](#), in: Jahrbuch für Evangelikale Theologie 21 (2007), S. 127-139, unter diesem Link veröffentlicht vom „Arbeitskreis für evangelikale Theologie“. Die im Folgenden in runden Klammern (...) angegebenen Seitenzahlen mit vorangestelltem „UW“ beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate aus diesem Buch.

Für die in Johannes 8,31ff. angesprochenen Christen sieht Wendel eine „bleibende Herausforderung“ in dreifacher Hinsicht (UW137). Erstens: „Wer seinen Jesusglauben nicht sofort vertieft, wird ihn verlieren.“ Zweitens: „Zweifellose Heilsgewissheit gibt es jedenfalls für den, der sein Jüngersein bewährt, indem er je neu Jünger wird.“ Und drittens (UW138):

„Wer Jesu Wort keinen Raum gibt (8,31b.37), wer die Herkunft von Abraham nicht im Leben widerspiegelt (8,39f.), wer seine Freiheit durch praktizierte Sünde verspielt (8,34-36), wer die Bestrebungen des Teufels ausüben will (8,44), der erweist schließlich, dass er in der Sphäre des Teufels lebt.“

Die Frage ist aber, ob dieser Weg, den Ulrich Wendel beschreitet, um für Johannes 8,44 „einen positiven Sinn zu erschließen“, ¹³ wirklich dazu geeignet ist (UW137f.), „die fatalen, auch unbewussten antijüdischen Verstehensmöglichkeiten“ in zureichendem Maße „mitzubedenken“. Zwar ist dieser Vers ihm zufolge (UW136) keine Aussage über Juden, sondern über Christen: „Nicht die Juden haben den Teufel zum Vater.“ Aber die hier angesprochenen „Christen“ sind dennoch eine Teilmenge aller Juden, nämlich derjenigen, die „sich Jesus nicht verschließen, sondern an ihn glauben“. Für sie steht beispielhaft Nathanael: Sie „zeigen sich als wahre Israeliten und kommen zum Glauben.“ Es bleibt also dabei, dass auch Wendels Auslegung wie die oben von Bergmeier zitierte Haltung Schnelles darauf hinausläuft, dass Juden, die ihren Glauben an Jesus verlieren, indem sie ihn nicht vertiefen, auch ihre angestammte Gotteskindschaft als Juden verlieren und sich als Teufelskinder erweisen.

1.5 Wie die „Bibel in gerechter Sprache“ mit Johannes 8,44 umgeht

Als Alternative zur Verwerfung des Antijudaismus im Johannesevangelium oder dessen innerchristlicher Umdeutung, als ob in Johannes 8,44 nicht ausdrücklich Juden angesprochen würden, die sich einem (vertieften) Vertrauen auf Jesus verweigern, erwägt Martin Leutzsch die Möglichkeit, zu verdeutlichen (ML10), „dass das Joh eine jüdische Schrift ist und sein negatives Judenimage eine jüdische Position darstellt“. So heben in der „Bibel in gerechter Sprache“ (BigS) die Übersetzerinnen des Johannesevangeliums, Judith Hartenstein und Silke Petersen, in einem Vorwort hervor,

„dass die judentumskritische Polemik Ausdruck von Nähe ist: Die Auseinandersetzungen im Evangelium sind innerjüdische Debatten. Erst wenn es heute in einem christlichen Kontext gelesen wird, wird Jesu jüdische Position als christlich angeeignet und die ‚andere‘, jüdische Position abgespalten.“¹⁴

13 Damit wendet sich Wendel (UW137, Anm. 28) ausdrücklich gegen Klaus Wengst, Das Johannesevangelium 1, ThKNT 4,1, Stuttgart, 2. Aufl., 2000, S. 338f., der solche Versuche für „verfehlt“ hält.

14 Bail, Ulrike / Crüsemann, Frank / Crüsemann, Marlene / Domay, Erhard / Ebach, Jürgen /

Offen bleibt allerdings die Frage, worüber genau hier innerjüdisch gestritten wird und welche Positionen jüdischer Gruppierungen unversöhnlich aufeinanderprallen.

Mit Johannes 8,44 geht die BigS nach Leutzsch folgendermaßen um (ML18):

„Die Übersetzung von V. 44a (,Ihr kommt vom Teufel als Vater her‘) wird durch drei Verweise ergänzt. Ein Stellenverweis auf Joh 4,22 dient dazu, dass es im Joh eine positive Spitzenaussage zum Judentum gibt.¹⁵ Der Glossarverweis zu ,Teufel‘ bietet die Möglichkeit, im entsprechenden Artikel *diabolos* [BigS 2343-2345 (Jürgen Ebach)] die Komplexität und Problematik der biblischen Teufelsfigur zur Kenntnis zu nehmen. Entsprechendes gilt für den Verweis auf *pater* bei ,Vater‘ [BigS 2375f. (Martin Leutzsch)]. Wer die Übersetzung von V. 44 weiter liest, entdeckt, dass das Wort *pater* im Ausgangstext noch ein zweites Mal vorkommt und nun mit ,Ursprung‘ übersetzt wird – ein Wink, dass auch das Stichwort ,Vater‘ zu Beginn des Verses nicht biologisch (oder geschlechtlich determiniert) verstanden zu werden braucht.“

Inhaltlich weiterführend ist hier der Hinweis auf „die Komplexität und Problematik der biblischen Teufelsfigur“, denn die bisher besprochenen Auslegungen von Johannes 8,44 haben die Frage nach der Bedeutung der Worte *diabolos* bzw. *satanas* im innerbiblischen Kontext gar nicht gestellt.

Nach Jürgen Ebachs Erläuterung im Glossar der BigS (2343) ist der griechische *diabolos* wörtlich „eine Größe, die ,etwas auseinander bringt‘, ,sich dazwischen drängt“, während das „hebr. Verb *satan* zunächst die allgemeine Bedeutung ,sich jmd. entgegenstellen‘, ,anfeinden“ hat. Die uns vertraute Vorstellung vom Teufel oder Satan als absolutem Gegenspieler Gottes entsteht Ebach zufolge erst im Zuge einer sehr langen Entwicklung als „Denkmodell“ zur Bewältigung der Frage, wie „sich der Glaube an Gottes Gerechtigkeit und Güte ... mit der Erfahrung des Leidens und der Realität des Bösen vereinbaren“ lässt, nämlich: „es gebe eine Macht, die sich feindlich zwischen Gottes Plan und dessen Verwirklichung drängt.“ Nirgends in der Bibel wird ein solcher Teufel jedoch als „eigenmächtiger, gar gleich mächtiger Gegenspieler Gottes“ verstanden. Dass die Macht des Teufels, Satans, Fürsten dieser Welt auch nach dem Johannesevangelium begrenzt ist, hatte auch schon Ulrich Wendel betont.

Janssen, Claudia / Köhler, Hanne / Kuhlmann, Helga / Leutzsch, Martin / Schottroff, Luise (Hrsg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh, 3. Aufl. 2007, S. 1982.

15 Leutzsch erläutert dazu in seiner Anm. 98 die Übersetzung von Joh 4,22 durch Hartenstein und Petersen:

„Die Erlösung kommt durch das Judentum.“ Warum die traditionelle Wiedergabe von *sōtēria* mit „Heil“ durch „Erlösung“ ersetzt wird, statt „Befreiung“ zu erwägen, lasse ich hier dahingestellt sein. Problematisch erscheint mir für eine Schrift aus einer Zeit, in der es noch kein als eigenständige Religion vom Judentum abgegrenztes Christentum gab, die Übertragung von *ek tōn loudaiōn* mit „durch das Judentum“.

Als selbstverständlich wird jedoch offenbar auch vom Übersetzerteam der BigS vorausgesetzt, dass Johannes unter dem *diabolos*, *satanas* bzw. *archōn tou kosmou toutou* eine überweltliche Macht versteht, unter deren Einfluss die jüdischen Gegner des Juden Jesus geraten. Nur am Rande erwähnt Ebach (2344), und zwar nicht im Blick auf das Johannesevangelium, sondern auf die Versuchungsgeschichten Jesu nach Matthäus, Markus und Lukas, dass „sich in jener ‚diabolischen Macht‘ (Lk 8,12) mindestens auch die Macht des römischen Kaisers“ verkörpert, denn „wer sonst könnte Jesus alle Weltreiche anbieten?“

1.6 Ist der zweite nizänische Glaubensartikel im Respekt vor Juden aufzugeben?

Bevor ich den zuletzt angesprochenen Gedankengang weiterverfolge, halte ich einen radikalen Vorschlag für erwähnenswert, das Antijudaismus-Problem nicht nur bei Johannes, sondern für das Neue Testament, ja, sogar das Christentum insgesamt, zu lösen. Dieter Michaelis hat ihn im Deutschen Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt vorgebracht,¹⁶ indem er die Christenheit dazu auffordert, den Glauben an Jesus als den „Messias der Juden“ und als „unseren Herrn“, der „an die Stelle Gottes“ tritt und ihn „verdrängt“, aufzugeben: „Wenn die Christen es grundsätzlich ernst meinen mit ihrem Nein zum Antisemitismus, dann müssen sie sich vom zweiten Artikel des Nizänums trennen. Er ist ein Horror für gläubige Juden.“

Unklar ist mir, was an einem praktisch auf den ersten Glaubensartikel reduzierten Gottesglauben christlich sein soll. Michaelis scheint ein Glaube an den Gott Israels gemäß dem Sch'ma Jisrael (5. Mose 6,4-9) vorzuschweben, mit dem der „Heilige Geist“ identisch ist; allerdings abstrahiert der erste Glaubensartikel mit seiner Reduzierung der Eigenschaften Gottes auf seine Väterlichkeit, Allmacht und Schöpferkraft von jedem konkreten Bezug auf seine Herkunft aus der jüdischen Tradition.

Um unsere christliche Identität ernst zu nehmen, ohne den mit ihr verstrickten Antijudaismus aufrechtzuerhalten, ist ein Umgang mit dem Glaubensbekenntnis in umgekehrter Richtung viel angebrachter. Der Glaube an Gott als Vater und Schöpfer in der Allmacht seiner Liebe ist vom befreienden NAMEN des Gottes Israels her zu füllen. Ebenso ist das Vertrauen auf Jesus als unseren Herrn angemessen nur zu begreifen von den jüdischen Wurzeln der ihn als Messias bekennenden Schriften her, die wir das Neue Testament nennen. Wir haben nicht zu viele Glaubensartikel, sondern einen zu wenig, der auf Israel bezogen unsere Herkunft kenntlich machen würde.¹⁷

16 Leserbrief im Deutschen Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt 12/2023, 766f., von Dieter Michaelis zu: „2025 – Ein Jahr mit dem ersten gesamtchristlichen Bekenntnis“ von Hans-Georg Link u.a., DPfBl 9/2023, 585f.: „Vom zweiten Artikel des Nizänums müssen wir uns trennen“.

17 Vgl. dazu meine Predigtreihe zum Apostolischen Glaubensbekenntnis in den Sommerferien 2013 ([Glaubensbekenntnis als Predigtthema](#)), in deren Rahmen ich neben dem Glauben an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, auch auf den fehlenden Glaubensartikel

Das heißt: Entgegen der von Michaelis vertretenen Auffassung enthält das Nicänum nicht einfach nur „Reste“ eines „mythologischen Fühlens und Denkens“, im Rahmen derer Jesus als ein mit Romulus vergleichbarer „Halbgott“ verstanden werden muss, der am Ende „zum Höchsten im Götterhimmel, ja zum Schöpfer des Alls“ aufsteigt. Vielmehr versuchten die griechisch denkenden Theologen auf dem Konzil von Nizäa etwas festzuhalten¹⁸ und „auf den *Begriff* zu bringen“, was der hebräisch denkende Evangelist Johannes als „*Einheit*“ verstand, nämlich das Verhältnis des einen Gottes Israels zu Jesus als dem von ihm in die Welt gesandten Sohn: „Der Messias ist nicht etwas anderes als der VATER, er bringt keine *neue und andere Religion*.“

Diese Einschätzung des Nicänums als eines dogmatischen Versuchs, die in den Evangelien jüdisch verstandene Einheit des Messias Jesus mit dem Gott Israels auf den griechisch-philosophischen Begriff zu bringen, stammt von dem sowohl in der akademischen Theologie als auch in der evangelischen Pfarrerschaft weithin unbekannten biblischen Theologen Ton Veerkamp. Ich halte es für sinnvoll, seinen Beitrag zur Auslegung des Johannesevangeliums der Vergessenheit zu entreißen. In seinen Augen ist die Auseinandersetzung um Jesus als den Messias zunächst ein innerjüdischer Streit, in dem es nicht um ewiges Heil in einem jenseitigen Himmel geht, son-

„[Ich glaube an den Gott Israels](#)“ einging, ohne den der Wurzelgrund des christlichen Glaubens im Dunkeln bleiben musste.

- 18 Im Folgenden zitiere ich Ton Veerkamp, *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Berlin 2013 (auf ein weiteres Zitat aus diesem Buch verweise ich mit dem Kürzel **TV2013**). Vgl. dazu [meine Zusammenfassung](#) von Veerkamps Einschätzung der [Bedeutung des Konzils von Nizäa](#) (die Seitenzahlen in Klammern verweisen auf die jeweils folgenden Zitate aus dem o. g. Buch):

Das Christentum (397) hat im 4. und 5. Jahrhundert „die Einheit aller Menschen im Reich zu repräsentieren“; daher muss seine „Lehre widerspruchsfrei gemacht werden. Der Staat hatte bei der Formulierung ein wichtiges Wort mitzureden“.

Das Grundproblem, (399) um das es auf dem Konzil von **Nizäa** geht, ist nach Veerkamp, wie man die Szene, die das Markusevangelium bei „der Taufe des Messias im Jordan“ schildert, „verbindlich zu denken“ hat, also wie verhält sich der eine „Gott Israels („Vater“)“ zu (400) „dem Gott der messianischen Gemeinden („Sohn“)“. Origenes (185-245) hatte Jesus als göttliches Geschöpf oder als zweiten Gott bezeichnet. Für den Priester Arius „war der ‚Sohn‘ ein Geschöpf, ein bloßes Instrument, als Erstes geschaffen, um durch ihn die weitere Schöpfung ins Dasein zu rufen.“ Da Konstantin den Arianismus im Osten als Bedrohung der Einheit des Reiches ansieht, „rief er zu einer allgemeinen Synode in Nizäa“ auf. Dort wird 325 festgelegt: „Wir glauben an den *einen* Gott, Vater Allbeherrscher... Und an den *einen Herrn* Jesus Christus, gezeugt als Einziggeborener aus dem Vater..., wesensgleich dem Vater...“.

(402) „Die Vorstellung der *ousia*, nach der es nur ein höchstes Wesen gibt, das immer und überall existiert, bestätigte die monarchische Struktur der Politik im Kolonat: eine Zentrale, eine Autorität, ein Gott.“ Aber nach der „Trinitätstheologie“ des Johannes“ gilt: „Der Messias *ist* nicht etwas anderes als der VATER, er bringt keine *neue und andere Religion*. ... Diese *Einheit* versuchten die Theologen auf den Begriff zu bringen.“

dern befreiungstheologisch um die Suche nach Wegen, wie diese von Krieg und Unterdrückung zerrissene Erde unter dem Himmel Gottes **anders** werden kann.

2. Johannes 8,44 als messianischer Aufschrei gegen die Kollaboration mit Rom als dem Widersacher des Gottes Israels

2.1 Beruht die Rede vom *diabolos* auf Wahnvorstellungen oder einem erklärbaren Konflikt?

Ton Veerkamp,¹⁹ den man der politischen Richtung der [Amsterdamer Schule](#) zurechnen kann, beginnt vor 35 Jahren, sich mit Johannes auseinanderzusetzen, als der jüdische Philosoph Micha Brumlik im Jahr 1989²⁰ die These vertritt, dass mit dem Johannesevangelium innerhalb des jüdisch-christlichen Dialogs überhaupt nichts anzufangen sei. Seine Absicht ist es damals nicht (TV442), „die These Brumliks zu entkräften“, vielmehr fragt er sich im Blick auf Johannes, „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“ können. Denn (TV1991-16) der „Antijudaismus, den er zu rechtfertigen scheint, der auf alle Fälle mit ihm gerechtfertigt worden ist, gehört zum Wesen unserer christlichen Tradition, ob uns das nun paßt oder nicht“.

Dennoch führt Veerkamp anders als Brumlik die Botschaft des Johannes nicht auf „Wahnvorstellungen“ zurück, mit denen „man sich nicht auseinandersetzen“ kann. Vielmehr ist der „Text als rational verständliches Dokument eines Konfliktes zu betrachten“, der ursprünglich innerjüdisch ausgetragen wurde und der – abgesehen von seiner Wirkungsgeschichte – „vielleicht nicht mehr unser Konflikt sein muß.“ Daher mag es zwar sein,²¹

„dass ein Jude bzw. eine Jüdin Johannes nicht anders als antisemitisch lesen kann, zuviel Unheil hat dieser Text aus dem Mund der christlichen Theologen angerichtet mit der entsetzlichen Folge der Schoah. Aber wir stehen in der

19 Aus folgenden Werken des Autors zitiere ich mit den jeweils angegebenen Kürzeln: Ton Veerkamp, Auf Leben und Tod. Eine Auslegung von Joh 10,40 – 11,54, in der exegetischen Zeitschrift „Texte & Kontexte“ Nr. 49, 1991, S. 16-44 (**TV1991**).
Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung. Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel](#), Gießen 2021, zitiert mit dem Kürzel **TV** nach der auf meiner Internet-Seite bibelwelt.de veröffentlichten pdf-Version [Veerkamp-Johannes.pdf](#) (URN: [urn:nbn:de:101:1-2509010930492.695924995852](#)), die ursprünglich in mehreren Ausgaben der Zeitschrift „Texte & Kontexte“ (2006/2007 und 2015) erschienen war.

20 In dem bereits zitierten Aufsatz, siehe Anm. 5.

21 Wie Ton Veerkamp mir in einer Mail am 25. August 2020 schrieb.

Pflicht, entweder Johannes jüdisch zu lesen oder, wenn das nicht gelingt, dieses Geschrift aus unserer Bibel zu entfernen.“

Welche Konfliktparteien sind in diesem innerjüdischen Streit voneinander zu unterscheiden? Veerkamp sieht (TV1991-16f.) „die führenden Kreise des jüdischen Volkes auf der einen, die Gruppe um den Verfasser dieses Textes auf der anderen Seite“, wobei er diese Gegner Jesu hauptsächlich mit „den Pharisäern“ gleichsetzt, also der nach dem Jüdischen Krieg einflussreichsten jüdischen Partei, aus der das rabbinische Judentum hervorgeht. Inhaltlich geht es in diesem Konflikt nicht um die religiöse Frage, welcher Heilsbringer überweltliche Erlösung vermitteln kann, sondern um die politische Frage der Überwindung der römischen Weltordnung, die im Johannesevangelium mit dem Stichwort *kosmos houtos*, „diese Welt“, umschrieben wird. Sie stellt für den Evangelisten Johannes ein neues, nunmehr weltweites ägyptisches Sklavenhaus dar, deren Schicksal mit der Erhöhung des Messias an das römische Kreuz besiegelt ist. Darum ist das Pessachfest nach Veerkamp (TV81) „im Johannesevangelium immer ‚nahe‘“, jedoch wird es niemals gefeiert:

„*Pascha* ist das aramäische Wort für das hebräische *pessach*, das große Fest der Befreiung aus dem Sklavenhaus. ... 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.“

Der Konflikt zwischen messianischen und rabbinischen Juden spielt sich also nach dem Johannesevangelium vor dem viel entscheidenderen Hintergrund der Unterdrückung Israels durch die römische Weltordnung ab (TV1991-17):

„Wer den Rabbi Jeschua aus Nazareth nicht als Messias akzeptiert, gehört zum ‚System‘ (*kosmos houtos*). Und das ‚System‘ ist nicht die böse, fleischliche Materiewelt an-sich, sondern der (römische) Zustand, in dem die ‚Welt‘ als Raum menschliches Lebens sich befindet. Wenn Johannes den *diabolos* hebr. *satan*, d.h. also den politischen Gegner zum ‚Vater‘ (und das ist bei Johannes die Schreibweise für *’elohim*, Gott!) seiner jüdischen Gegner erklärt und präzisiert: ‚Jener war ein Menschenmörder aus Prinzip, und in Treue hat er keinen Bestand, denn Treue gibt es nicht in ihm‘ (8,43ff), so sagt er nichts anderes als: ‚Ihr habt euch de facto jenem menschenmörderischen System wie einem Gott verschrieben...‘.“

So gesehen ist Ton Veerkamp zufolge (TV442) das Johannesevangelium

„tatsächlich eine Satanologie. Und die ‚Juden‘ von Johannes 8,31-59 sind tatsächlich Kinder dieses Satans. Nur ist der Satan kein Hirngespinnst einer krankhaften Metaphysik des Bösen, sondern eine sehr irdische Gestalt: der Kaiser Roms; die ‚Juden‘ sind in den Augen des Johannes diejenigen, die das Begeh-

ren dieses Satans ... ausführen, indem sie den historischen Kompromiss mit Rom suchten. Sie sind deswegen für Johannes Kollaborateure der Römer. Genau das sah Johannes als Verrat.“

2.2 Zielt die johanneische „Satanologie“ auf die Gestalt des römischen Kaisers?

Welche Argumente trägt Veerkamp für die Identifizierung des Satans bzw. Teufels im Johannesevangelium mit dem römischen Kaiser zusammen? Zunächst einmal kommt in Johannes 8,44 (TV217f., Anm. 290)

„alles darauf an, das Wort *diabolos*/*βatan* sachlich korrekt zu übersetzen. 32-mal begegnet die hebräische Wurzel *βatan* in der Schrift... 7mal ist der *βatan* eindeutig ein politischer Gegner (in 1/2 Samuel und 1 Könige); in den Psalmen bedeutet das Verb *βatan* ‚befehlen‘; die Widersacher sind samt und sonders irdisch. In Sacharja 3 und im Buch Hiob fungiert der *βatan* als Vertreter der Anklage am Gerichtshof Gottes. ... In diesen Fällen ist *βatan* niemals das, was wir ‚Teufel‘ nennen.“

Auch „in den Evangelien und in den apostolischen Schriften“, lässt der Gebrauch der Worte *satanas* und *diabolos* an 33 bzw. 36 Stellen „nicht zwingend ... auf die übernatürlichen Einwirkungen eines bösen Geistes“ schließen. „Vielmehr ist das Wort politisch zu deuten. ‚Begehren des *diabolos*‘ ist sachlich identisch mit der *epithymia tou kosmou*, 1 Johannes 2,17, der Raffgier der Weltordnung. Was Jeschua seinen Gegnern vorwirft, ist die Komplizenschaft mit Rom, deswegen ist Judas *diabolos*, ‚Feind‘, 6,70; er ist der Prototyp eines Kollaborateurs.“

Wie klar sich nach Johannes die jüdische Führung dem römischen Gottkaiser unterwirft, wird später die Stelle Johannes 19,15 zeigen (TV220f.),

„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. ... 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...“

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‘.“

Auch in der Szene Johannes 11,46-53, tritt (TV270) eine „nüchterne Einschätzung der politischen Lage“ zutage, denn die „vielen Zeichen“, die Jesus tut, lassen die „politische Führung und die offizielle Opposition der Peruschim“²² befürchten, dass Jesu

22 Zur Wahl dieses Wortes als Übersetzung des griechischen Wortes *Pharisaioi* schreibt Veer-

Auftreten „das Ende des Ortes und der Nation bringen könnte“, also genau das, worauf das Evangelium bereits zurückblickt, nämlich die Zerstörung des Tempels und die Aufhebung einer jüdischen Nation mit begrenzter hohepriesterlicher Autonomie: „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.“

Nach Veerkamp (TV339) beziehen sich auch die drei Johannesstellen (12,31; 14,30; 16,11) über den *archōn tou kosmou toutou*, den „Führer dieser herrschenden Weltordnung“, auf den römischen Kaiser. Der ist nach 16,11 in gleicher Weise „abgeurteilt, *kekritai*, Perfekt“ wie in der Menschensohnvision im Buch Daniel 7,8-14 der verhasste Gottkönig der Seleukiden des 2. Jahrhunderts v. Chr.:

„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.“

Beispielhaft (TV339f., Anm. 472) für alle von ihm „konsultierten Kommentare“, die stattdessen „hier den ‚Teufel‘“ sehen, zitiert Veerkamp Siegfried Schulz: „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“, ²³ und fügt kommentierend hinzu:

„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

kamp (TV50, Anm. 70):

„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*.“

Zur ehrwürdigen Tradition dieser Partei führt Veerkamp aus (TV50f.):

„Ihre Ursprünge liegen in der Zeit des Kampfes der jüdischen Bevölkerung gegen die hellenistischen Monarchen des Nordens (Syrien-Mesopotamien), d.h. um 170 v.u.Z. Sie formierte sich als Opposition gegen die Politik der Staatsführer und späteren Könige aus dem Haus der Hasmonäer (Makkabäer), die sich immer mehr als hellenistische Monarchen zu erkennen gaben. Der Kampf der *Peruschim* war ein Kampf um die Tora in schriftlicher und mündlicher Überlieferung als dem Zentrum des gesellschaftlichen Lebens, unter welcher Oberhoheit auch immer. Der Gegner des Jeschua 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*.“

23 Siegfried Schulz, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1987, zu Joh 16,11.

natürlich niemals die faktische ‚weltliche Obrigkeit‘, den einzig wahren leibhaften ‚Teufel‘.“

Einzuräumen ist allerdings, dass auch Klaus Wengst in seinem Johanneskommentar (KW377) zu 12,31 hervorhebt, wie „unwahrscheinlich“ es ist,

„dass Johannes bei der Bezeichnung ‚**Herrscher der Welt**‘ nur an den Teufel gedacht habe – und nicht auch an den, der in Rom tatsächlich die Macht über die Welt beanspruchte und dessen Repräsentanten überall im Imperium begegneten. Die lateinischen Übersetzungen bieten für ‚Herrscher‘ in Joh 12,31 *princeps*. Die Bezeichnung des römischen Kaisers als *princeps* konnte im Griechischen mit *árchon* wiedergegeben werden ... Wie sollten die das Evangelium Lesenden und Hörenden in der Anfangszeit seiner Rezeption diese Dimension nicht wahrnehmen?“

Dass Jesus vom Evangelisten Johannes bewusst den politisch-theologischen Ansprüchen der Römischen Reichsideologie entgegengestellt wird, so dass eine Entscheidung zwischen Christus und Caesar zu treffen ist, vertritt auch der amerikanische Theologe Lance Richey,²⁴ obwohl er anders als Veerkamp Jesu messianisches Königtum nicht von der jüdischen Tora her als den Prozess der Befreiung Israels und der Überwindung der Römischen Weltordnung begreift.²⁵

Die deutsche Althistorikerin Monika Bernett²⁶ bestätigt zudem, wie allgegenwärtig der römische Kaiserkult bereits seit Herodes dem Großen in Palästina gewesen ist, so dass Erwähnungen und Anspielungen auf eine angemessene göttliche Macht des römischen Imperators als Widersacher des Gottes Israels und seines Messias Jesus im Johannesevangelium definitiv nicht rein zufällig auftauchen.

2.3 In welche innerjüdischen Widersprüche ist Jesus nach Johannes verwickelt?

Unbeachtet bleibt der grundlegende Antagonismus zwischen dem Gott Israels und dem vergötzten römischen Kaiser in der gängigen Johannauslegung vermutlich deswegen, weil Jesus mit seinen innerjüdischen Gegnern sehr viel härter ins Gericht zu gehen scheint als etwa mit dem Römer Pilatus. Nach Ton Veerkamp (TV8f.) sind jedoch all diese innerjüdischen „Widersprüche“, in die Jesus verwickelt ist, vom „Hauptwiderspruch“ gegenüber der römischen Weltordnung „herzuleiten“: „Seine Gegner sind ‚die Juden‘, die Pharisäer, die Priester, Juden, die anfangs an ihn ge-

24 Lance Byron Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, Washington 2007.

25 Vgl. dazu meine Buchbesprechung: [Christus und Caesar. Eine politische Auslegung des Johannesevangeliums, kritisch gelesen](#).

26 Monika Bernett, *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern: Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n. Chr.*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

glaubt hatten (8,31).“ Hinzu kommen militant agierende Zeloten.²⁷ Die Vieldeutigkeit des von Johannes verwendeten Wortes *loudaioi* erschwert allerdings die Identifikation der im jeweiligen Zusammenhang gemeinten Gruppierung. Veerkamp gibt das Wort mit „Judäer“ wieder, um die Hörerin, den Leser aufhorchen zu lassen:

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

Von den anderen jüdischen Parteien hebt sich die johanneische Gruppierung Veerkamp zufolge nicht dadurch ab, dass sie ihre Hoffnungen auf ein nur durch den Glauben an Jesus erreichbares jenseitiges ewiges Leben richtet, sondern durch ihre Überzeugung, dass Rom durch die Ermordung des Messias Jesus sein wahres Gesicht gezeigt hat (TV218) als „Menschenmörder aus Prinzip“ (8,44). Jedoch wird Jesus (TV132, Anm. 172) zum Befreier der Menschenwelt von dieser Weltordnung, „die auf ihr lastet“ (4,42), nicht etwa durch gewaltsamen Kampf gegen Rom, sondern dadurch, dass er als Hirte Israels bewusst seine Seele, *psychē*, einsetzt (10,15.17.18), indem er zu einem neuen Pessach-Opfer am Kreuz erhöht wird (1,29 und 3,14) und die Inspiration oder Geistkraft oder den Geist der Treue Gottes seiner Nachfolgerschaft übergibt (19,30 und 20,22), damit sie in der Praxis einer weltverändernden Solidarität, *agapē*, das Leben der kommenden Weltzeit, *zōē aiōnios*, tätig erwartet (12,50 und 13,34-35). Was Veerkamp andernorts (TV1991-18) mit dem Stichwort „Thora der Liebe“ umschreibt, „die die Mitglieder der Gruppe zusammenhält“, zielt also ursprünglich „nicht zwangsläufig auf einen politischen Quietismus, auf einen wirklich verräterischen Frieden mit dem Weltzustand (*kosmos*)“, sondern darauf, dass diese irdische Welt unter dem Himmel Gottes **anders** wird, ganz im Sinne der jüdisch-prophetischen Erwartung, dass die gegenwärtige Weltzeit, hebräisch *‘olam ha-se*, am zukünftigen Tag der Entscheidung durch die kommende Weltzeit, *‘olam ha-ba’*, eine immerwährende Friedenszeit in Freiheit und Gerechtigkeit auf Erden überwunden und abgelöst wird.

27 So Ton Veerkamp (TV170, Anm. 227):

„Die Schwierigkeit bei Johannes ist immer die Heterogenität der Gegner: mal das entstehende rabbinische Judentum, mal die Zeloten, mal enttäuschte Anhänger, oft mit dem gleichen Wort *loudaioi*, *Judäer*, bezeichnet.“

Es ist sehr gut vorstellbar, dass eine solche im Brustton der Überzeugung vorgetragene Botschaft, zumal wenn sie mit der Proklamation eines völlig unbekannten Mannes aus Nazareth, Galiläa, zum Messias und der Verkörperung des heiligen NAMENS des Gottes Israels verbunden war, bei anderen jüdischen Gruppierungen auf absolutes Unverständnis und erbitterten Widerstand stoßen musste (TV8), zumal zwar „bei Johannes Jesus den bewaffneten Kampf strikt ablehnte“, er aber „unter den Militanten (Zeloten) Freunde“ hatte. „Petrus war Zelot (13,37; 18,10).“

Nachvollziehbar ist also (TV1991-17) sowohl die sich in Johannes 11,45-53 widerspiegelnde „Entscheidung der führenden Kreise, daß es ein Mindestmaß an Kooperation mit Rom geben muß, um zu verhindern, daß das Volk endgültig und vollständig aus dem Land schwindet“, als auch der Umstand, dass der „Begriff *apodynamos*, ‚ein aus der Synagoge Ausgeschlossener‘, nur bei Johannes (9,22; 12,42; 16,2)“ auftaucht. Insofern stimmt Veerkamp dem jüdischen Johanneskritiker Brumlik zu (TV1991-18),

„wenn er sagt, daß der Text ‚von außen‘ an die Judäer, an die Juden überhaupt, herantritt. Aber dieses ‚von außen‘ hat einen sehr speziellen Charakter. Es ist nicht das gleichgültig-feindselige ‚Außen‘ der römisch-hellenistischen Umwelt; es ist das ‚Außen‘ derer, die kurz vorher noch ‚Insider‘ waren, gerade eben vor die Tür gesetzt wurden. Jetzt sind sie draußen, aber sie sind noch ganz und gar von jenem Innen bestimmt. Ihnen geht es immer noch um Israel und um den Weg Israels unter den Völkern. Sie sind aber keine Christen, so Jesus-Messias-monomane dieser Text auch immer sein mag. Sie betrachten sich immer noch als Juden; gerade als Ausgeschlossene seien sie die eigentlich ‚wahren‘ Juden, die einzigen, die den richtigen Weg für ihr Volk zu kennen meinen.“

2.4 Muss die Johannedauslegung in jeder Hinsicht Partei für „Jesus“ nehmen?

Betrachtet man Ton Veerkamps Ausführungen als zureichend rationale Klärung der Gründe für die Verteufelung einer jüdischen Gruppierung durch eine andere, bleibt immer noch die Frage offen, wie damit umzugehen ist. Veerkamp erwägt eine ganze Reihe verschiedener Vorgehensweisen.

Strukturell ähnlich wie Ulrich Wendel argumentiert er (TV8), wenn er betont:

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.“

An anderer Stelle macht Veerkamp darauf aufmerksam (TV332), dass man zwar im Nachhinein versuchen kann, den Konflikt der johanneischen Messianisten mit dem rabbinischen Judentum zu verstehen, dass es aber damals (vergleichbar vielleicht mit heutigen verhärteten Fronten zwischen Israel und Palästina) faktisch unmöglich war, „eine rationale Diskussion über politische Wege zwischen Ekklesia und Synagoge“ zu führen.

Eine Antwort auf die Frage, warum das Johannesevangelium die jüdischen Gegner schärfer kritisiert als den römischen Feind, ist nach Veerkamp (TV328 mit Anm. 456) im Übergang von Johannes 15,18-19 zu den Versen 20-25 zu finden. Dass die römische Weltordnung diejenigen „mit Hass bekämpft“ (V. 18), die der Messias Jesus „aus der Weltordnung herausgewählt“ hat (V. 19), versteht sich nämlich für den Evangelisten Johannes von selbst. Eine Unterdrückermacht hat dafür nachvollziehbare Gründe.

Das gilt der johanneischen Gemeinschaft zufolge jedoch nicht für diejenigen, von denen sie sich nach 15,20-16,3 verfolgt wissen. Denn ab Vers 20 „wechselt das Subjekt“. Hier ist „das rabbinische Judentum gemeint“, dem Jesus vorwirft, dass seine Vertreter aufgrund ihrer Kenntnis der Tora und aller Zeugnisse über den Messias und die Zeichen, die er getan hat, wider besseres Wissen handeln und „keine Ausrede“ für „ihre Verirrung“ (V. 22) haben. Entscheidend sind die Verse 23 bis 25, hier übersetzt von Ton Veerkamp:

„Wer mich mit Hass bekämpft, der bekämpft mit Hass auch meinen VATER. 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. Aber damit das Wort erfüllt werde, das in ihrer Tora geschrieben ist: *grundlos haben sie mich gehasst*.“

Nach Veerkamp (TV331) ist dieses Stichwort „[g]rundlos, *chinnam*, *dōrean*, ... in Israel immer ein sehr ernster Vorwurf. So wirft das Buch Hiob dem Gott seines Schicksals vor, er verschlinge den Gerechten grundlos.“ Im Johannesevangelium hat dieser Vorwurf schwerwiegende Folgen. Veerkamp fährt fort (TV332):

„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 Geg-

nern 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.“

Konkret äußert sich nach Johannes der Hass der jüdisch-rabbinischen Gegner auf die Anhänger Jesu im Ausschluss aus der Synagoge, von der in Johannes 16,2 die Rede ist (TV332): „Sie werden euch zu Leuten ohne Synagoge machen, ja, es kommt die Stunde, dass jeder, der euch tötet, meint, er erweise GOTT Staatsdienst.“ Ein solcher Ausschluss konnte lebensgefährliche Folgen haben (TV334f.):

„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 ... Das bedeutete einen nicht unbedeutenden Schutz vor behördlichen Maßnahmen und behördlicher Willkür. ...

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. ...

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.“

Gleichwohl äußert Veerkamp ebenfalls Verständnis für den Standpunkt der rabbinischen Führung der Synagoge, denn ihr Status innerhalb der römischen Gesellschaft war immer prekär (TV334):

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 Juden-

tums, 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.“

Im Epilog seiner Johannesauslegung (TV442) betont Veerkamp nochmals, „dass der politische Vorwurf des Johannes“ gegenüber dem rabbinischen Judentum

„zwar verständlich, aber dennoch unredlich war. Deswegen versuchten wir, bei der Auslegung nicht parteilich zu sein; wir waren und sind nicht von vornherein ‚für Jesus‘ und ‚gegen die Juden‘. Wir versuchten zu verstehen, worum es ging und wie ernst der Konflikt damals war – für beide Seiten.“

Auch für die Reaktion der Pharisäer (Peruschim) auf Jesu Heilung des Blindgeborenen wirbt Veerkamp (TV231f.) um Verständnis:

„In ihren Augen reißt Jesus den Zaun um die Tora weg, indem er am Schabbat heilt. ...

Die Erzählung ist so komponiert, dass die ganze Sympathie der Lesenden dem Blindgeborenen, ihre ganze Antipathie den Peruschim gilt. Wir müssen aber auch die andere Seite sehen. Wenn der Zaun um die Tora niedergerissen wird, ist es um Israel geschehen, das die Rabbinen erhalten wollen.

Nach der Zerstörung der großen Synagoge in Alexandrien im sogenannten Diasporakrieg 115-117, nach der Vernichtung des assimilationsfreudigen und selbstbewussten Judentums Alexandriens gab es keine andere jüdische Option als die des rabbinischen Judentums. ‚Zaun um die Tora machen‘ heißt, innerhalb der Völkerwelt die Sicht Israels auf eine Gesellschaft von Autonomie und Egalität²⁸ zu bewahren.“

In meinen Augen macht Ton Veerkamp mit Recht darauf aufmerksam (TV335), dass wir „aus dem sicheren Abstand von zwei Jahrtausenden rationale Gründe auf beiden Seiten entdecken“ können. „Aber für die damals Betroffenen war eine rationale Auseinandersetzung offenbar nicht möglich.“

28 Nach Ton Veerkamp (TV2013-53) ist die jüdische Tora als „Grundordnung“ Israels „die Ordnung der befreiten Sklaven, die Ordnung von *Autonomie und Egalität*, und sie ist einmalig und einzigartig. Sie verträgt sich mit anderen Ordnungen, soweit sie Ordnungen von Herren und Sklaven sind – und das waren sie damals alle –, grundsätzlich nicht.“

2.5 Das Johannesevangelium als Steilvorlage für christlichen Antisemitismus

An dieser Stelle geht Ton Veerkamp in seiner Beurteilung des innerjüdischen politisch-theologischen Streits zwischen den johanneischen Jesusanhängern und rabbinischen Juden noch einen Schritt weiter, indem er – allerdings aus anderer Richtung – sich der oben erwähnten Kritik von Adele Reinhartz annähert (TV336):

„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.“

Auch wer mit Veerkamp den erbitterten Streit des johanneischen Jesus mit seinen rabbinischen Gegnern als innerjüdische Auseinandersetzung betrachtet, muss sich also inhaltlich nicht alle Argumente des Evangelisten zu eigen machen. Schärfstens zu kritisieren ist jedenfalls die Art und Weise (TV442f.), in der die schon bald heidenchristlich dominierte Kirche die Steilvorlage der „maßlosen Aggressivität“ benutzte, mit der der „Jude Johannes ... bestimmte Juden – möglicherweise Überläufer der Messianisten zum rabbinischen Judentum (8,31)“ bekämpfte:

„Das Christentum hat aus dem *diabolos*, hebräisch *βatan* – Buber übersetzt mit ‚Hinderer‘ – einen übernatürlichen ewigen bösen Geist gemacht, folglich aus den Juden ‚Kinder dieses Vaters‘, also Teufelsbrut. Wo für Johannes jener *βatan* bzw. Rom ein ‚Menschenmörder von Anfang an‘ (oder: ‚... aus Prinzip‘) war, machte das Christentum aus den Juden Gottesmörder. ...

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.“

Dennoch plädiert Ton Veerkamp dafür (TV443f.), „Text und Wirkungsgeschichte zu unterscheiden..., denn sonst können wir den Text gar nicht bearbeiten. ... Johannes als jüdische Gestalt kann tatsächlich nichts für unseren späteren Antisemitismus, Johannes als Grundtext des Christentums sehr wohl.“ So zu unterscheiden, hat Veerkamp zufolge (TV444f.) jedoch nichts mit „Wiedergutmachung“ zu tun:

„Für das, was geschehen ist, gibt es keine ‚Wiedergutmachung‘ und keine Vergebung. Den Versuch, Antisemitismus zu überwinden, unternehmen wir für uns, denn er ist eine Verstümmelung unserer Seelen. Gerade weil wir durch Antisemitismus und Rassismus zutiefst entstellt sind, sind wir eine Gefahr für die Juden, für die gesamte Menschheit und nicht zuletzt für uns selbst. Dass Christen und Juden und andere miteinander darüber sprechen müssen, wie die Pest des Antisemitismus und des Rassismus in unserer Gesellschaft zu bekämpfen ist, ist eine Selbstverständlichkeit. Dieser Dialog ist schiere Pflicht.“

Allerdings ist es Veerkamp durchaus bewusst (TV443), dass es nicht viel mehr als ein „Trick“ ist, wenn „wir in unserer Übersetzung statt *Juden Judäer* schreiben, statt *Pharisäer Peruschim*,“ um dadurch „dem Umstand Rechnung“ zu tragen,

„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.“

2.6 Können wir Johannes noch „predigen“?

So angemessen Ton Veerkamps politische Auslegung des Johannesevangeliums sein mag, gelten nicht auch für sie die erwähnten Bedenken von Gerd Theißen, dass sie letzten Endes die gesamte Aussage des Evangeliums in ihrer Verbindlichkeit als Gottes Wort relativiert? Veerkamp selbst weist darauf hin (TV443), dass wir in der Exegese zwar so tun müssen, als ob es „nur ein merkwürdiger Text aus der Peripherie des Judentums des 1. Jahrhunderts ist“, zugleich aber ist

„für das Christentum ... 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.“

Offen lässt Veerkamp die Frage (TV444), ob „wir Johannes noch predigen – d.h. verkünden – können“, stellt jedoch fest:

„Viele Pfarrerinnen und Pfarrer können das nicht mehr oder lassen die anrührenden Stellen weg und machen aus Johannes einen Steinbruch, aus dem sie erhabene, platonisch angehauchte und recht wirklichkeitsfremde Weisheiten herausbrechen.“

In meinen Augen können wir Johannes dann predigen, wenn wir seinen Impuls aufnehmen, den Messias Jesus als die Verkörperung des befreienden NAMENS des Gottes Israels zu proklamieren, und zugleich ernst nehmen, dass der vierte Evangelist – anders als Paulus und die anderen Evangelisten – keine generelle Völkermission im Sinn hat, sondern zunächst die Sammlung ganz Israels einschließlich Samarias und der jüdischen Diaspora. Nur an einer einzigen Stelle (12,20) erwähnt Johannes „einige Griechen“, die Jesus sehen wollen, allerdings mit so großer Zurückhaltung, als ob er geahnt hätte, dass ein großer Zustrom von Menschen aus den Völkern schon bald zur Enterbung Israels statt seiner Sammlung und Befreiung führen würde. Es mag eine Kränkung für uns Christen sein, dass für Jesus im Johannesevangelium Israel an erster Stelle steht. „Und wir Menschen aus den anderen Völkern können nur hinzukommen, wenn wir nicht etwa Israel beiseite schubsen und aus dem Weg räumen wollen.“²⁹

29 Diese Formulierung stammt aus meiner Predigt im Gottesdienst am 23. April 2023: [„Der gute Hirte: Befreier Israels und der Welt“](#), die ich mit folgendem doppelten Fazit beendete: „Erstens: Jesus ist kein Hirte, der allein uns Christen den Himmel garantiert. Wir gehen im Tode nicht verloren, diese Hoffnung teilen wir mit Juden wie auch Muslimen. Zweitens: Wer auf Jesus zu vertrauen wagt, der gibt die Hoffnung auf Frieden für diese Welt nicht auf. Zwar wird überall, wo Gewaltherrscher über Leichen gehen und Menschenrechte verachten, Gottes Ehre immer wieder in den Dreck getreten, oft sogar von Menschen, die sich Christen nennen. Aber genau dieser gedemütigte Gott, der in Jesus den Tod erlitt, dessen Liebe ist dennoch stärker als Terror und Gewalt. Er bleibt unser guter Hirte. Er lässt uns immer wieder innehalten, wenn wir meinen, dass Probleme nur mit Gewalt zu lösen sind. Er gibt Mut und Kraft zur Solidarität mit Menschen, die Hilfe brauchen. Er macht uns stark, den Dialog mit Andersdenkenden und -glaubenden nicht aufzugeben.“