

# Einleitung

## 1. Einige Erwägungen vorab

Ich beginne, indem ich von zwei widersprüchlichen Erfahrungen erzähle, die ich mit dem Johannesevangelium gemacht habe. Wenn ich einen Abendmahlsgottesdienst hielt und mich nicht ausdrücklich auf die Voten zur Entlassung der Abendmahlsgäste am Altar vorbereitet hatte, kamen mir in der Regel Worte aus dem Johannesevangelium in den Sinn. Dieses Evangelium ist offenbar ein Text, der in hohem Maße christliche Identität zum Ausdruck zu bringen vermag.

Als ich, spät genug, im März 1988, als Mitglied einer Gemeindegruppe zum ersten Mal in Israel war, ließ unser Pfarrer am Morgen des ersten Tages, einem Sonntag, den Bus am Stadtrand von Tel Aviv für eine Andacht halten. Für den Text hielt er sich an die fortlaufende Bibellese. Für jenen Tag war ein Ausschnitt aus Joh 8 vorgesehen. Ich konnte nicht anders, als den Text mit den Ohren unseres jüdischen Reiseleiters zu hören – und hätte mich am liebsten vor Scham unter meinem Sitz verkrochen. Als ich ihn einige Tage später auf sein Empfinden beim Hören eines solchen Textes ansprach, sagte er: „Ach, Johannes! Immer nur ‚die Juden‘, ‚die Juden‘. Das geht bei mir in ein Ohr hinein und sofort aus dem anderen wieder heraus.“

Ich stelle also fest, dass ich einerseits das Johannesevangelium in großer Selbstverständlichkeit zur christlichen Selbstvergewisserung benutzte und dass ich andererseits schamrot wurde, als es vor mithörenden jüdischen Ohren gelesen wurde. Wie kann ich das beides zugleich in seiner Widersprüchlichkeit aushalten und welche Konsequenzen sollte das für meine Lektüre dieses Evangeliums haben? Soll ich doch lieber alles beim Alten lassen und mir das jüdische Mithören wieder aus dem Kopf schlagen, weil es meine christliche Selbstvergewisserung stört? Soll ich es mir gar verbitten und verbieten, weil es nichts zur Sache tue? Aber das geht nicht, nachdem es mir einmal bewusst geworden ist. Es geht schon deshalb nicht, weil zumindest *ein* Jude anwesend ist, sooft Christen sich versammeln – wenn sie denn ernst nehmen, was ihnen Mt 18,20 verheißen ist. Aber ist das nur eine Frage höflicher Rücksichtnahme oder tut es auch etwas zur Sache? Für jüdisches Mithören sensibel zu sein, ist keine Frage bloßer Höflichkeit. Es gehört vielmehr zur Sache selbst, weil Jesus und die neutestamentlichen Zeugen keinen neuen und anderen Gott verkündet haben, der bis dahin unbekannt und unbezeugt gewesen wäre, sondern den in Israel bezeugten und bekannten Gott. Gott, den Jesus im Johannesevangelium immer wieder „Vater“ nennt, ist Israels Gott, der seinem Volk Treue zugesagt hat und hält und dem dieses Volk seinerseits Treue erwiesen hat und erweist.

Wenn ich also *um Gottes willen* nicht auf jüdisches Mithören verzichten kann, wäre es dann angezeigt, dass das Johannesevangelium – oder zumindest bestimmte Teile von ihm – besser nicht gelesen würde? Aber das geht auch nicht. Es ist Teil unseres

Kanons, den wir nicht beliebig verändern können, sondern dem wir uns zu stellen haben. Es ist Teil unserer Geschichte, die wir nicht verdrängen dürfen. Müsste die Frage also lauten: Gibt es eine Möglichkeit, das Johannesevangelium zu lesen, ohne angesichts Israels schamrot zu werden? Aber so wäre die Frage nicht präzis genug, zumindest missverständlich gestellt. Es gibt ja im Blick auf die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte realen Anlass zur Scham gegenüber Israel; und diese Scham ist nicht durch andere Auslegung schnell beiseitezuschieben, sondern wirklich anzunehmen und auszuhalten. Zu fragen wäre, ob sie dazu verhelfen kann, so zu lesen, dass bei der Lektüre des Johannesevangeliums nicht von vornherein ein Gespräch mit Jüdin-nen und Juden unmöglich gemacht, sondern ermöglicht wird.

Wie können wir dieses Evangelium lesen und verstehen – wirklich *verstehen*? Es kann nicht darum gehen, bei bestimmten Stellen festzustellen, dass sie mir nicht „passen“, und sie sich dann irgendwie zurechtzulegen. Zum Versuch des Verstehens gehört es auch, die Frage zu stellen, warum die im Johannesevangelium überlieferten Aussagen, die angesichts Israels Befremden hervorrufen, so sind, wie sie sind. Es ist also die Frage nach den Entstehungsbedingungen des Evangeliums zu stellen, nach der Intention seiner Aussagen in der ihm vorgegebenen Situation. Zum Verstehen gehört es dann aber auch, die eigene Situation zu reflektieren und ihre Unterschiedenheit von der Ursprungssituation wahrzunehmen. Eine Sinnerhebung des Textes, losgelöst von seinen Situationen – der seines Autors und denen seiner Rezipienten –, wäre eine abstrakte Exegese. Dieselben Aussagen, in veränderter Situation wiederholt, bleiben nicht dieselben Aussagen. Das nötigt zum Mitbedenken der eigenen Situation schon in der Exegese – und nicht erst in der Homiletik.

Die Rede gegen eine „Exegese aus schlechtem Gewissen“ hat nur vordergründige Evidenz, ist aber nichtsdestotrotz ein unbedachtes Schlagwort. Können wir denn ein „gutes Gewissen“ haben? Wäre das nicht allenfalls ein ignorantes? Haben wir nicht mit Recht ein „schlechtes Gewissen“? Die allein wichtige Frage wäre dann, wie wir damit – auch exegetisch – umgehen. Wenn das schlechte Gewissen dazu führt, neutestamentliche Aussagen „umzudrehen“ oder vorschnell Sachkritik zu üben, wäre man von diesem Gewissen m. E. schlecht beraten. Ich halte es aber für unbedingt nötig, dass es sensibel macht für die Wirkung neutestamentlicher Aussagen in anderen Kontexten und dazu anleitet, deren Beachtung in die Auslegung einzubeziehen. Gegen eine Trennung in einen scheinbar objektiven wissenschaftlichen und einen „moralischen“ Bereich, für den Betroffenheit zugelassen werden könnte, ginge es um die Integration des Gewissens in den Vollzug exegetischer Arbeit selbst, um eine wirklich „gewissenhafte“ Exegese.

Von diesem Zugang, der Erschließung der Ursprungssituation mit ihren spezifi- schen Bedingungen und der Reflexion der Veränderungen, die zu unserer anderen Situation führten und sie ausmachen, erhoffe ich mir eine im Horizont des jüdisch- christlichen Gesprächs mögliche Lektüre des Johannesevangeliums.

## 2. Die Entstehung des Johannesevangeliums in einer innerjüdischen Kontroverse<sup>1</sup>

Der meiner Einsicht nach entscheidende Ansatzpunkt für das Verständnis des Johannesevangeliums ist damit gegeben, dass es im Kontext einer scharfen Auseinandersetzung entstanden ist. Sie wurde geführt zwischen jüdischen Menschen, die den gekreuzigten Jesus für den Messias hielten, und der Mehrheit ihrer Landsleute, die diesen Glauben entschieden ablehnten – und dafür Gründe hatten. Zuvor sei aber herausgestellt, dass der Umgang mit der Schrift durch den Evangelisten mit Zitaten, Anspielungen und Hinweisen deutlich macht, dass die von ihm intendierte Leser- und Hörerschaft jüdisch bestimmt ist. Was Moser im Blick auf die von ihr untersuchten Kapitel 4 und 7 feststellt, wird vom gesamten Evangelium erhärtet: „Mit den Schriftbezügen wird also vorausgesetzt, dass die Mitglieder der Gemeinde Schriftkenner sind. Es wird zugleich bekräftigt, dass die Schrift für diese religiöse Gemeinschaft, die aus dem Judentum stammt, eine bleibende Bedeutung behält. [...] Damit wird die jüdische Identität der joh(anneischen) Gemeinde betont und verstärkt.“<sup>2</sup> Entsprechend konstatiert Felsch: „Die grundlegenden Traditionen, auf deren Hintergrund Johannes das Leben und Wirken Jesu erzählt, sind [...] das Alte Testament, der jüdische Kult und die sonstigen Überlieferungen des Judentums seiner Zeit, aus denen sich parallel zur Kirche das rabbinische Judentum entwickelte“.<sup>3</sup>

Hier ist jedoch einen Augenblick innezuhalten und auf die Frage einzugehen: **Ist das Johannesevangelium für eine Gemeinde geschrieben oder setzt es eine allgemeine Leserschaft voraus?** Zum Bedenken dieser Frage fordert vor allem der Kommentar von THYEN heraus. Er schreibt: „Als literarisches Werk ist unser Evangelium kein an eine vermeintliche johanneische Gemeinde gerichteter *Brief*, aus dem deren Irrungen und Wirrungen erschlossen werden könnten, sondern ein Buch für Leser, für Menschen aller Generationen, die des Lesens fähig sind“ (4). Dass das Johannesevangelium und auch die drei anderen Evangelien zuerst und vor allem als immer wieder zu gebrauchende Lesetexte in den Versammlungen einer Gemeinde oder auch mehrerer Gemeinden geschrieben wurden, die der jeweilige Evangelist kannte, zeigt schon der bloße Umstand ihrer Erhaltung. Wer anders als Gemeinden hätte ein Interesse am regelmäßigen Gebrauch dieser Texte haben können, sodass sich die Notwendigkeit ergab, sie, auf schlecht haltbarem Papyrus geschrieben, immer wieder abzuschreiben? Natürlich können des Lesens Fähige auch späterer Generationen die Evangelien lesen. Aber wäre es für diese Späteren nicht wichtig, sich über die höchst wahrscheinlich große Unterschiedlichkeit ihrer Situation von der der ersten Leser- und Hörerschaft eine mögliche annähernde Vorstellung zu machen? Ein Text bleibt nicht derselbe, wenn er unvermittelt in völlig anderer Situation gelesen und gehört wird. Auch Thyen stellt sich eine vom Evangelisten Johannes intendierte Leserschaft vor. Sie erscheint mir als verdächtig bildungsbürgerlich bis professoral. „Angesichts des hohen literarischen Anspruchs an seinen impliziten Leser und zumal wegen der poetischen Raffinesse seines Prologs [...] dürfte das sich selbst nachdrücklich als ‚geschrieben‘ deklarierende Evangelium (20,30f u. 21,24) auf ein Publikum gebildeter Leser bzw. Vorleser zielen“ (101). Außerordentlich oft spricht Thyen hinsichtlich des Evangelisten von einem „intertextuellen Spiel“ und vom „Spielen“ mit Texten, außer mit denen der jüdischen Bibel auch mit denen aller drei anderen Evangelien. Er spielt mit diesen literarischen Texten so,

1 Was ich im Folgenden darstelle, ist eine knappe Zusammenfassung dessen, was ich in meiner Monographie zum Johannesevangelium ausgeführt habe. Für weitere Argumentation, Belege und Diskussion mit anderen Ansätzen verweise ich auf dieses Buch: WENGST, Gemeinde.

2 MOSER, Schriftdiskurse 141; ähnlich 236.

3 FELSCH: Feste 6.

„daß er seinem Leser damit zugleich das Vermögen zutraut und zumutet, dieses Spiel zu würdigen und seine Freude daran zu haben“ (101). Dass das Johannesevangelium sozusagen für den Markt zum literarischen Genuss für Gebildete geschrieben sei und „einer unvorhersehbaren Leser- oder Zuhörerschaft allererst zu einem christlichen Selbstverständnis erschließen“ wolle (540; sic), halte ich für extrem unwahrscheinlich, ganz davon abgesehen, dass für die Zeit der Entstehung dieses Evangeliums die Rede vom „christlichen Selbstverständnis“ schlicht ein Anachronismus ist. Ich bleibe daher dabei, dass dieses Evangelium für eine „bedrängte Gemeinde“ geschrieben wurde, die ihres Glaubens an Jesus als den Gesalbten vergewissert und so zum „Bleiben“ veranlasst werden soll. Was Johannes in ihr an „Bildung“ voraussetzt, ist Kenntnis der jüdischen Bibel. Und das ist im Judentum auch der Antike nichts Ungewöhnliches.

Der Evangelist Johannes<sup>4</sup> schreibt die Geschichte Jesu neu. Er schreibt sie so, dass die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde in den Auseinandersetzungen Jesu mit „den Juden“ und „den Pharisäern“ ihre eigenen Auseinandersetzungen mit der jüdischen Mehrheitsposition in ihrer Umgebung wiedererkennen, dass sie in der Darstellung der Schülerschaft Jesu sich selbst entdecken kann. Die Erfahrungen, die Johannes und seine Gemeinde in ihrer Gegenwart machen, wirken sich also aus auf seine Darstellung der Geschichte Jesu, färben sozusagen darauf ab. Und so schreibt er die Geschichte Jesu in solcher Weise neu, dass die Gemeinde in den Auseinandersetzungen ihrer Situation gestärkt wird.

---

4 Ich gebrauche im Folgenden der Bequemlichkeit halber den traditionellen Verfassernamen, ohne vorauszusetzen, dass dieses Evangelium tatsächlich vom Zebedaisten Johannes, dem „Presbyteros“ Johannes oder sonst einem Johannes geschrieben worden ist. Diese Frage war einmal in der Forschung des 19. Jahrhunderts „die johanneische Frage“ und ist so in neuerer Zeit programmatisch wieder von HENGEL aufgenommen worden. Mit der zuerst erschienenen englischen Fassung seiner Antwort habe ich mich im Nachwort meiner in Ann. 1 genannten Monographie auseinandergesetzt (258–265). Die danach erschienene – wesentlich umfangreichere – deutsche Fassung (Frage) bekräftigt einerseits Hengels Sicht und macht sie andererseits dadurch weniger angreifbar, dass er den „Alten Johannes“ als Verfasser von Evangelium und Briefen nicht mehr auch noch den Verfasser der Apokalypse sein lässt. Mein Haupteinwand gegen Hengel bleibt freilich bestehen, dass bei seiner Sicht nicht zu erklären ist, warum und wofür das Evangelium überhaupt geschrieben wurde. Seine Antwort, es handle sich um das „christologische Vermächtnis des Autors“ (6), erklärt nichts. Der Verweis auf den Römerbrief des Paulus als angebliche Analogie trifft nicht; denn dort gibt es klar bestimmte Adressaten und ebenso klar sind Anlass und Ziel. Demgegenüber bleiben Hengels Angaben für das Johannesevangelium vag: „Es bildete gewissermaßen das theologische ‚Vermächtnis‘ des Alten für seine Schüler und Gemeinden, ja für die ganze Kirche“ (204; vgl. 264.301). Dass ein Lehrer im 1. Jh., der nach Hengel „ein Mann der mündlichen Rede“ war (269) und als Briefschreiber nur aufgrund einer konkreten Notsituation und zu deren Bewältigung aktiv wurde (ebd.), Jahrzehntelang im Blick auf die Zeit nach seinem Tod geschrieben habe, ist nur schwer vorstellbar. Auf diese Weise lässt sich auch nicht klären, warum die Christologie so ausgeprägt wurde, wie sie im Evangelium erscheint. Eintragungen der späteren dogmatischen Tradition – der Evangelist habe „als erster im frühen Christentum das *vere homo et vere deus* als Ausgangspunkt aller echten Christologie in seiner ganzen Abgründigkeit erfaßt“ (257; vgl. 265; weiter die Rede von der „Gottheit und Menschheit Jesu“ auf S. 266 oder gar die von „Jesu wahrem ‚gottmenschlichen‘ Wesen“ auf S. 308) – versperren m. E. geradezu ein historisches Verstehen. Mit der Identifizierung des Autors als „des Alten Johannes“ bietet Hengel, wie der Untertitel seines Buches sagt, einen „Lösungsversuch“, eine denkbare Möglichkeit. Mehr beanspruche ich auch für meinen Versuch einer historischen Verortung nicht. Wichtig ist, was solche Versuche für das Verstehen des Textes leisten können. Dazu scheint mir die Fixierung auf die Frage nach der Identität des Verfassers relativ wenig beizutragen.

Dass in der Tat die Auseinandersetzung einer jüdischen Minderheit mit der jüdischen Mehrheit die die Gegenwart des Johannes und seiner Gemeinde bestimmende Situation ist, zeigt sich am deutlichsten in dem dreimal im Evangelium begegnenden Motiv der Distanzierung von der synagogalen Gemeinschaft. An allen drei Stellen sind Verhältnisse vorausgesetzt, die für die erzählte Zeit, die Zeit Jesu, nicht vorstellbar sind, die aber ausgezeichnet in die Zeit nach 70 n. Chr. passen, sodass damit ein Datum für die frühest mögliche Abfassung des Evangeliums gegeben wäre.

Die erste Stelle ist 9,22. Sie steht innerhalb der Erzählung von der Blindenheilung. Nachdem der Geheilte selbst behördlich vernommen worden ist, werden seine Eltern herbeizitiert. Die Vernehmenden wollen von ihnen wissen, ob es sich bei dem fraglichen Menschen um ihren Sohn handle, der blind geboren worden sei, und wieso er jetzt sehe (V. 19). Die Eltern beantworten klar und eindeutig die Frage nach der Identität ihres Sohnes. Der Frage nach seiner Heilung aber, bei deren Beantwortung Jesus ins Spiel kommen müsste, weichen sie aus, und verweisen auf die Mündigkeit ihres Sohnes (V. 20f.). Zu diesem Verhalten merkt Johannes zunächst an: „Das aber sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten“ (V. 22a). Auf das Jerusalem der Zeit Jesu bezogen, wäre diese Aussage mehr als seltsam. Was sollte es da heißen, dass die Eltern, als wären sie selbst keine Juden, „die Juden“ fürchteten? So kann nur in einer Umgebung geredet werden, in der Juden nicht die einzigen Bewohner sind, in der sie aber die dominierende Kraft bilden. Die Eltern fürchten „die Juden“, obwohl sie gar nicht als Anhänger Jesu geschildert werden, und geben deshalb Nichtwissen vor, sobald die Person Jesu ins Blickfeld gerät. Hier ist eine Atmosphäre der Angst vorausgesetzt, in der es opportun erscheint, nicht mit Jesus in Verbindung gebracht zu werden. Das unterstreicht die in V. 22b gegebene Begründung für die Furcht der Eltern: „Denn schon hatten die Juden untereinander verabredet, dass – wer immer ihn als Gesalbten bekenne – von der synagogalen Gemeinschaft ferngehalten würde.“ Aufschlussreich ist das Wörtchen „schon“. Es schließt ein, dass – wie immer es sich mit dem hier genannten Geschehen auf der Zeitebene der Erzählung verhalten haben mag – es sich auf alle Fälle um ein solches handelt, das Johannes und seiner ersten Leser- und Hörerschaft als gegenwärtige Erfahrung vertraut und also auf ihrer Zeitebene zu Hause ist. Als Grund des Distanzierung gilt, Jesus als Gesalbten, als Messias, zu bekennen. Am Schluss einer zweiten Vernehmung des Geheilten, in der er sich zu Jesus bekennt, heißt es: „Und sie jagten ihn hinaus“ (V. 34). Vordergründig ist natürlich das Hinausjagen aus dem Versammlungsraum gemeint. Aber dieser Satz kann nicht ohne Bezug auf V. 22 gelesen werden. Was dort die Eltern befürchteten und wovor sie sich durch klug taktierendes Verhalten zu schützen wussten, das trifft hier ihren Sohn: Er wird von der synagogalen Gemeinschaft entfernt.

Die zweite Stelle, 12,42, redet nach der Feststellung allgemeinen Unglaubens von doch vorhandenem Glauben, der aber nicht wirklich zum Zuge kommt: „Gleichwohl waren doch auch viele von den Ratsherren zum Glauben an ihn gekommen, aber wegen der Pharisäer bekannten sie das nicht, damit sie nicht von der synagogalen Gemeinschaft ferngehalten würden.“ Diese Aussage ist für die Zeit vor 70 n. Chr. unvorstellbar, in der die Pharisäer eine Gruppe unter anderen waren, aber keineswegs über die ihnen hier zugeschriebene Macht verfügten. Die Aussage von 12,42 wird aber verstehbar, wenn sich in ihr Erfahrungen zur Zeit der Abfassung des Evangeliums widerspiegeln: Die Gemeinde hatte Sympathisanten aus der Führungsschicht, die aber aus Furcht vor den Folgen ein offenes Bekenntnis unterließen und sich lieber bedeckt

hielten. Für sich selbst „glauben“ sie zwar, aber sie „bekennen“ nicht, machen ihren Glauben nicht öffentlich.

Die dritte Stelle schließlich ist 16,2, an der der Abschied nehmende Jesus seinen Schülern ankündigt: „Man wird euch von der synagogalen Gemeinschaft fernhalten.“ Hier ist nun ganz deutlich, dass es nicht um eine Maßnahme zur Zeit Jesu geht, sondern dass die nachösterliche Zeit im Blick ist. Da auch sonst in den Abschiedsreden die Schüler transparent für die Gemeinde sind, sodass Johannes Jesus über die Schüler zu seiner Leser- und Hörerschaft sprechen lässt, ist es von vornherein wahrscheinlich, dass es bei dem hier angekündigten Geschehen nicht um ein für die Gemeinde längst vergangenes und sie nicht mehr berührendes Problem geht. Es ist vielmehr bedrängende Erfahrung ihrer Gegenwart; und weil sie diese Erfahrung macht, lässt sie Johannes von Jesus vorausgesagt sein, um sie aushalten zu können.

Wie lässt sich diese durch die Distanzierung von der synagogalen Gemeinschaft gekennzeichnete Situation genauer bestimmen und beschreiben? In 16,2 steht daneben die Ankündigung von Tötungen. Was immer hier genauer im Blick ist, zeigt doch das bloße Nebeneinander beider Ankündigungen, dass die Distanzierung eine einschneidende Erfahrung gebildet haben muss. Es kann daher nicht der Synagogenbann gemeint sein, ein zeitlich befristeter Ausschluss aus der synagogalen Gemeinschaft, der Besserung eines Mitgliedes, das sich verfehlt hat, beabsichtigt und dessen volle Wiedereingliederung zum Ziel hat. Auf Trennung tendierende Maßnahmen sind am besten vorstellbar für die Zeit nach 70, und zwar gegenüber Häretikern. Für die Zeit vor 70 von „Häretikern“ zu reden, ist nicht sinnvoll, da in ihr das Judentum aus unterschiedlichen Gruppen bestand. Durch die Zeitumstände bedingt und gefordert, bildet sich erst nach 70 ein pharisäisch-rabbinisch bestimmtes Judentum heraus, das die weitere Geschichte des jüdischen Volkes ermöglicht und prägt. Erst von ihm Abweichende können als Häretiker bezeichnet werden.

Das Jahr 70 mit dem Ende des vierjährigen jüdisch-römischen Krieges bildet einen tiefen Einschnitt in der Geschichte des Judentums: das Land vom Krieg ausgesaugt, ein großer Teil der Bevölkerung getötet oder in die Sklaverei verkauft, viele Städte und Orte zerstört, Jerusalem dem Erdboden gleichgemacht, sein Tempel – der einzige religiöse Mittelpunkt – niedergebrannt. Die Aufständischen, soweit sie überlebten, hatten durch den Ausgang des Krieges jede Perspektive verloren. Die Sadduzäer waren mit dem Tempel ihrer geistigen und ökonomischen Basis verlustig gegangen. Das Zentrum der Essener in Qumran war schon im Sommer 68 von den Römern völlig zerstört worden. Die unmittelbar vorher in benachbarten Höhlen versteckten Bibliotheksbestände blieben dort. Diejenigen, die sie hatten retten wollen, vermochten sie nicht zu neuem Gebrauch herauszuholen. Wie konnte in dieser katastrophalen und trostlosen Situation jüdisches Überleben möglich sein?

Noch vor dem Ende des Krieges schmuggelten zwei Schüler ihren sich tot stellen- den Lehrer Jochanan ben Sakkaj im Sarg aus dem belagerten Jerusalem.<sup>5</sup> Der erwirkte beim römischen Feldherrn Vespasian, dem späteren Kaiser, dass dieser ihm die Eröffnung eines Lehrhauses in dem in der Küstenebene gelegenen kleinen Ort Javne erlaubte. Dieses Lehrhaus wurde zur Keimzelle jüdischen Überlebens nach der Katastro- phie des Jahres 70. In der Bindung an die Tora und in Aufnahme und Weiterführung

---

5 Vgl. dazu EBACH, Treue.

der Tradition wurden Wege jüdischer Identitätsbildung in veränderter Situation gesucht und gefunden. Die Lehrer von Javne mussten mit dem von den Siegern gesetzten Faktum, der Zerstörung des Tempels ohne Aussicht auf Wiederaufbau, umgehen. Dieses Faktum schien weite Teile der Tora, die den Tempel und seine vielfältigen Funktionen betreffen, hinfällig zu machen. Die Zerstörung des Tempels war bittere Wirklichkeit. Die Lehrer von Javne ignorierten diese von den Römern bestimmte Wirklichkeit zwar nicht, sondern trugen ihr durchaus Rechnung, aber sie erkannten sie auch nicht als die entscheidende Wirklichkeit an. Die Wirklichkeit schlechthin war für sie die Tora. Deshalb beschäftigten sie sich auch weiter mit ihr in allen ihren Teilen. So sagten sie etwa im Blick auf die vielfältigen Opfervorschriften: Wer sich mit ihnen beschäftige, dem rechne Gott es an, als habe er die Opfer dargebracht. Was die Opfer im Tempel für das Verhältnis des Volkes und der Einzelnen zu Gott und für das Verhältnis untereinander geleistet hatten, sollte erhalten bleiben. Dafür fand man nichtkultische Formen. Für eine solche Vorgehensweise waren Pharisäer dadurch prädestiniert, dass sie schon zur Zeit des Tempels die Reinheitsvorschriften, die nach der Tora nur den Priestern und Leviten während ihres Tempeldienstes gelten, in die täglichen Lebensvollzüge umgesetzt hatten. Diese Waschungen erinnerten als äußere Zeichen das Tempelpersonal an die Heiligkeit Gottes, dem sie in dessen Gegenwart im Tempel zu entsprechen hatten. Indem Pharisäer diese Waschungen im Alltag übernahmen, trugen sie der Einsicht Rechnung, dass Gott nicht nur im Tempel gegenwärtig ist, sondern dass sie überall und jederzeit in der Verantwortung vor dem lebendigen und heiligen Gott stehen. Sich das an Punkten des Tagesablaufs in Erinnerung zu rufen, dazu dienten die aus den Tempelvorschriften übernommenen Waschungen. So gab es hier schon einen Gottesdienst im Alltag der Welt. Die Lehrer von Javne wiesen für den konkreten Lebensvollzug Wege, die als von Gott gebotene gegangen werden konnten. Sie taten das, indem sie in der Auslegung der Tora die Tradition aufnahmen und im Diskurs weiterführten. Während der Tempelperiode gab es auch schon Synagogen, in denen man sich zur Verlesung von Tora und Propheten, zum Beten sowie zum Lehren und Lernen versammelte. Sie wurden jetzt umso wichtiger.

Dabei gab es eine breite Diskussion. Abweichende Stellungnahmen, die auf derselben Basis erfolgten, wurden nicht unterdrückt und ausgeschieden, sondern mit der Mehrheitsmeinung weiter überliefert. Darin zeigt sich ein Bemühen um weite Integration. Die Lehrer von Javne waren nicht auf scharfe Abgrenzung aus, sondern auf Sammlung.<sup>6</sup> Doch gab es auch Gruppen, die sich nicht integrieren ließen. Zu ihnen gehörte diejenige jüdische Gemeinschaft, die Jesus für den Messias hielt und darauf aus war, dass alle anderen sich diesem Glauben anschlossen, und für den Fall, dass

---

6 Es trifft im Blick auf die historische Situation nicht zu, wenn BECKER von „der sich etablierenden Orthodoxy“ sagt: „Diese hielt nichts mehr von der einstigen Pluralität des Frühjudentums vor 70 n. Chr. Vielfalt war unerwünscht“ (Christentum 35f.). Einige Sätze davor meint er von „der sog. Ketzerbitte“ im Achtzehngebet: „Sie war ein Mittel, mit dem man die vor der Niederlage gegen Rom gelebte Gruppenvielfalt im Judentum reduktionistisch bändigen wollte, um der einen sich neu bildenden frührabbinischen Richtung allein die Definitionsgewalt über wahres Judentum zu geben“ (35). Zum einen waren die anderen Gruppen nicht mehr da bzw. perspektivlos für die neue Situation. Zum anderen wird das Bemühen der frühen pharisäisch-rabbinischen Lehrer um jüdisches Überleben nur als Machtbesessenheit ausgelegt und damit verzeichnet.

sie es nicht täten, mit dem Gericht Gottes drohte. Gerade in der Phase der Neukonsolidierung nach dem Krieg schien es für die Vertreter der jüdischen Mehrheit schon aus politischen Überlebensgründen geboten, sich von einer messianischen Bewegung zu distanzieren, die dem Verdacht der Illoyalität ausgesetzt war. Darüber hinaus gab es theologische Gründe, dem Anspruch zu widersprechen, Jesus sei der Messias. In der auf Jesus als Messias bezogenen Gemeinschaft wurden gewiss Erfahrungen von schon bestehender Gegenwärtigkeit des messianischen Reiches gemacht. Aber für die Menschen außerhalb ihrer war es ein wesentlicher Punkt, dass für sie vom messianischen Reich nichts zu bemerken war, sondern nur das unveränderte Weitergehen des alten Weltlaufs festgestellt werden konnte. Wie sollte da der Messias schon gekommen sein? Wenn die Bibel unter der Voraussetzung des Glaubens an die Messianität Jesu gelesen wird, ist es möglich und naheliegend, dass dieser Glaube sich dabei bestätigt findet. Aber fehlt diese Voraussetzung, erbringt die Lektüre Gegengründe. So kann auf Aspekte der Biographie Jesu hingewiesen werden, die zu einschlägigen Aussagen von Schrift und Tradition in Widerspruch stehen. Das lässt dann nur die Folgerung zu: Jesus kann nicht der Messias sein; der für ihn erhobene Anspruch wird zu Unrecht geltend gemacht. Kein Evangelium spiegelt so stark die Diskussion darüber wider, ob Jesus der Messias sei oder nicht, wie das Johannesevangelium. Das wird je im Einzelnen bei der Kommentierung der betreffenden Stellen zu besprechen sein.

Gruppen, die einen exklusiven Anspruch vertraten und damit die jüdische Gemeinschaft zu sprengen drohten und sie gefährdeten, wurden von den Lehrern des sich herausbildenden und die Mehrheit repräsentierenden pharisäisch-rabbinischen Judentums als Häretiker bezeichnet und negativer eingeschätzt als Nichtjuden. So wird auf Rabbi Tarfon folgende Aussage zurückgeführt: „Wenn mich ein Verfolger verfolgte, würde ich in einen Götzentempel eintreten, aber ich würde nicht in ihre (der Häretiker) Häuser eintreten. Denn die Götzendienner kennen ihn (Gott) nicht und leugnen ihn, aber diese kennen ihn und leugnen ihn.“ Auf die Häretiker bezieht er anschließend die Schriftstelle Jesaja 57,8 und ihren Kontext über solche, die sich von Gott abgewandt haben.<sup>7</sup> Das hatte zur Folge, dass die Abweichenden religiös bekämpft wurden und sich sozialer Isolierung sowie wirtschaftlichem Boykott ausgesetzt fanden. Rabbinische Stellen halten dazu an, gegenüber Häretikern alle Bindungen abzuschneiden, jeden persönlichen und geschäftlichen Verkehr zu unterbinden und Hilfe in jeder Richtung auszuschließen. Es geht also nicht um eine isolierte religiöse Maßnahme, sondern um ein die ganzen Lebensverhältnisse einschneidend veränderndes Geschehen, das vor allem auch Auswirkungen auf die ökonomische Basis hatte. So heißt es: „Man verkauft ihnen nicht und kauft von ihnen nicht. Man nimmt von ihnen nicht und gibt ihnen nicht. Man lehrt ihre Söhne kein Handwerk und man lässt sich von ihnen nicht ärztlich behandeln, weder eine ärztliche Behandlung von Besitz noch eine ärztliche Behandlung von Personen“.<sup>8</sup> Hiernach waren also gegenüber Häretikern wirtschaftliche Boykottmaßnahmen zu verhängen und ihre Söhne faktisch einem Ausbildungsverbot zu unterwerfen. Die Einschätzung als Häretiker hatte daher für die Betroffenen schwerwiegende soziale und wirtschaftliche Folgen.

---

7 tShab 13,5; ZUCKERMANDEL 129.

8 tHul 2,21; ZUCKERMANDEL 503.

Solche Erfahrungen der Distanzierung dürften im Blick sein, wenn Johannes von *apostolos* spricht. Er bringt sie damit gleichsam auf den Begriff.<sup>9</sup> Aus der Sicht der Betroffenen sind es bittere Erfahrungen, die ihre Lebensmöglichkeiten stark beeinträchtigen. Setzt man diese Situation für die Abfassung des Johannesevangeliums voraus, also den Abgrenzungsprozess zwischen der rabbinisch geleiteten Mehrheit und einer auf Jesus bezogenen Minderheit, wird ein weiteres Textphänomen verstehbar, das sonst unbegreiflich bleibt: die eigenartig pauschale Redeweise von „den Juden“ und „den Pharisäern“. Auffällig häufig ist im Johannesevangelium von „den Juden“ die Rede und an der Mehrzahl dieser Stellen erscheinen sie als feindlich gegenüber Jesus. Von den jüdischen Gruppen begegnen so gut wie ausschließlich die Pharisäer. Dabei können im selben Zusammenhang dieselben handelnden Personen einmal als „die Juden“ und dann als „die Pharisäer“ bezeichnet werden, auch in umgekehrter Reihenfolge.<sup>10</sup> Das ist als Wiedergabe von historischer Wirklichkeit sowohl für die Zeit Jesu als auch für die Zeit nach Jesu Tod bis zum Ende des jüdisch-römischen Krieges im Jahr 70 ausgeschlossen. Nimmt man hinzu, dass an manchen Stellen die Bezeichnung „die Juden“ mit der Bezeichnung „die Welt“ wechselt kann und dass diese Welt ebenfalls als feindlich gegenüber Jesus und seinen Schülern eingestellt erscheint, kann man verstehen, dass die These aufgestellt wurde: Unter „den Juden“ im Johannesevangelium seien gar keine wirklichen Juden verstanden, sondern sie gelten als Repräsentanten der feindlichen Welt. Allerdings hat diese Annahme zur Konsequenz, dass man mit ihr „die Juden“ zu negativen Typen macht – und das ist etwas, was der Antisemitismus immer wieder getan hat. So abwegig die Darstellung des Johannesevangeliums auf den ersten Blick in ihrer Identifizierung von „den Juden“ und „den Pharisäern“ erscheint, gilt es doch wahrzunehmen: Ein pharisäisch bestimmtes Judentum ist keine Fiktion. Ein solches Judentum hat es zwar nicht vor dem Jahr 70 gegeben, aber es hat sich danach herausgebildet.

Aus dem, was der Text dieses Evangeliums über die Situation seiner Entstehung erkennen lässt, ist deutlich, dass Johannes in einem ganz und gar jüdischen Kontext schreibt.<sup>11</sup> Das legt nahe, auch ihn für einen Juden zu halten. Er schreibt ein eif-

9 Bei der Wiedergabe des Begriffs *apostolos* mit „aus der Synagoge ausgeschlossen“ war ich in den ersten beiden Auflagen dieses Kommentars und zuvor in meiner Monographie (Gemeinde) der Suggestion durch den Vorschlag der Wörterbücher und den allgemeinen Gebrauch in den Übersetzungen erlegen, obwohl ich das damit Gemeinte schon entfaltet hatte. Ich meine jetzt, vorsichtiger formulieren zu müssen, und schlage als Übersetzung für dieses nur im Johannesevangelium und davon abhängigen Stellen vorkommende Wort vor: „von der synagogalen Gemeinschaft ferngehalten“. Das Wort „Synagogenausschluss“ ruft eine Vorstellung hervor, die der historischen Wirklichkeit innerjüdischer Abgrenzungsbemühungen nicht entspricht. Das zeigt sich etwa bei BECKER, wenn er diesen Begriff „auf einen religiösen Rechtsakt der Synagoge“ deutet, der das Ziel habe, „alle Judenchristen als Sondergruppe, nicht nur einzelne Christen, aus Gründen der Apostasie aus dem Synagogenverband für immer auszuschließen“ (Christentum 35; vgl. 74). Die Redeweise „Christen“, „Judenchristen“ ist m. E. anachronistisch. Vor allem aber ist ein solcher „Rechtsakt“ nicht belegt.

10 Für die Zuordnung der jüdischen Gruppen zueinander, wie sie im Johannesevangelium auftreten, verweise ich auf meine ausführliche Darstellung in: Gemeinde 60–74. Ich sehe nicht, dass die „narratologische Analyse“ über die Pharisäer im Johannesevangelium von POPLUTZ darüber hinausführte (Pharisäer 19–39).

11 FREY meint, die Situierung des Evangeliums im unmittelbaren Zusammenhang mit dem in Joh 9,22; 12,42; 16,2 angezeigten Geschehen beruhe „auf einem hermeneutisch problemati-

ches, fehlerfreies, stark semitisierendes Griechisch. Dass er auch des Hebräischen und Aramäischen mächtig war, zeigen einige seiner Bibelzitate. Darauf wird jeweils im Kommentar eingegangen werden. Als einziger Autor der im Neuen Testament gesammelten Schriften bietet Johannes das aramäische Wort für den Gesalbten in gräzisierter Form: *messías* (1,41; 4,15) und gibt an beiden Stellen anschließend die griechische Übersetzung: *christós*. An zwei weiteren Stellen im Evangelium argumentiert Jesus formal und sachlich ganz analog zu dem, wie es auch Rabbinen tun (7,22–23; 10,34–36). Auch das wird im Kommentar ausführlich dargelegt werden.

Will man das Johannesevangelium geographisch verorten, passen die aufgezeigten Phänomene am besten auf die südlichen Teile des Herrschaftsgebiets von König Agrippa II., die Landschaften Gaulanitis und Batanäa im nördlichen Ostjordanland. Sie werden von Josephus so beschrieben: „[...] die Gebiete von Gamala und Gaulanitis, Batanäa und Trachonitis; das sind auch Teile des Königreichs Agrippas. Beginnend im Libanongebirge und den Jordanquellen dehnt sich das Land bis zum See von Tiberias aus (...). Das bewohnen Juden und Syrer gemischt“.<sup>12</sup> Agrippa II. war ein Urenkel Herodes des Großen und Sohn von König Agrippa I. Wie viele herodäische Prinzen wurde er am Kaiserhof in Rom erzogen, wo er schon als junger Mann jüdische Interessen vertrat. Im Jahr 53 erhielt er als Königreich die ehemalige Tetrarchie seines Großonkels Philippus mit den Landschaften Gaulanitis, Batanäa und Trachonitis. Sein Herrschaftsgebiet wurde ihm in den folgenden Jahren mehrfach nach Norden vergrößert. Er hatte die Oberhoheit über den Tempel in Jerusalem, solange dieser bestand. Am Beginn des jüdischen Aufstands versuchte er beschwichtigend zu wirken. Nachdem er damit gescheitert war, kämpfte er auf Seiten Roms. In seinem Militär und in seiner Verwaltung hatten Juden führende Stellungen inne. Für die Zeit nach dem Krieg lassen sich verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Gelehrten im Lehrhaus in Javne und führenden Juden in Batanäa und Gaulanitis wahrscheinlich machen.<sup>13</sup>

Johannes nennt am Anfang seines Evangeliums als Ort für das Wirken des Täufers Johannes und für das erste Auftreten Jesu „Batanien jenseits des Jordans“ (1,28). Ein Ort dieses Namens ist „jenseits des Jordans“ nirgends belegt. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist damit die Landschaft Batanäa gemeint. In deren Nähe liegt auch Betsaida. Von dort kommt nach Johannes Jesu Schüler Philippus. Zudem nennt er diesen Ort

---

schen Rückschluß“, „auf einem ‚mirror reading‘, dessen Resultate methodologisch problematisch und daher wenig valide“ seien (Juden 353). Aber jede Rückfrage nach der Entstehungssituation einer überlieferten Schrift ohne weitere Angaben darüber, wie sie zustande kam, beruht „auf einem ‚mirror-reading‘“. Dem kann nur entgehen, wer völlig auf diese Rückfrage verzichtet. Niemand von denen, die meinen, nicht darauf verzichten zu dürfen, wird in jeder Aussage ein genaues Spiegelbild der Entstehungssituation sehen. Frey seinerseits macht sogar einen doppelten Rückschluss, hinsichtlich der Stellen über den Streit mit der synagogalen Mehrheit auf eine Zeit vor der Abfassung. Für deren Zeit bezieht er den 1. Johannesbrief ein und bestimmt von daher die Situation (Juden 361), ein angesichts der kräftigen Unterschiede zwischen dem Evangelium und dem Brief höchst problematisches Unterfangen.

12 Josephus, Bell 2, 56–57.

13 Für diese Lokalisierung vgl. ausführlich WENGST, Gemeinde 160–174. Selbstverständlich handelt es sich dabei um den hypothetischen Versuch einer Annäherung. In meinen Augen hat sie nach wie vor gegenüber anderen Vorschlägen die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Ich sehe nicht, dass die beigebrachten Einwände (vgl. den Hinweis von FREY, Juden 357 Anm. 87) die von mir beigebrachten Belege wirklich beachtet hätten.