

Das Johannesevangelium und seine Gemeinde  
- kein Thema für Science Fiction

Joachim Kügler - Bamberg

"Die Auslegung des Neuen Testaments hat in den letzten Jahrzehnten gewaltige Fortschritte erzielt. Die Erforschung der Geschichte des frühen Christentums, die in untrennbar wechselseitiger Beziehung mit der Exegese stehen müßte, hat damit nicht Schritt halten können."<sup>1</sup>

Auch wenn manch einer mit Blick auf die Johannesexegese STEMBERGERS Bemerkung in ihrer ersten Hälfte nicht sofort beipflichten mag, so wird er doch der zweiten Aussage ohne Zögern zustimmen. Bis jetzt ist die Forschung über recht gewagte Rekonstruktionen der Geschichte der johanneischen Gemeinde(n) nicht hinausgekommen. Entwürfe wie die von MARTYN<sup>2</sup> oder BROWN<sup>3</sup> wirken zwar sehr anregend (besonders auf die wissenschaftliche Literaturproduktion), bleiben aber doch zu hypothetisch, als daß sie breite Zustimmung erhalten könnten.

Einen neuen Versuch hat nun Klaus WENGST, der sich in der Johannesforschung mit seinem Kommentar zu den Briefen einen Namen gemacht hat, unternommen<sup>4</sup>. Seine Thesen sollen hier Gegenstand einer kritischen Würdigung sein.

W. versucht, den historischen Ort des Evangeliums - als Schlüssel zu

---

1 STEMBERGER, G., Die sogenannte 'Synode von Jabne' und das frühe Christentum, in: Kairos 19 (1977) 14-21, 14.

2 Vgl. MARTYN, J.L., History and Theology in the Fourth Gospel, Nashville 1979, sowie

ders., Glimpses into the History of the Johannine Community, in: JONGE, M.de (Hg.), L'Évangile des Jean. Sources, rédaction, théologie, Louvain 1977 (= BETHL 44) 149-175.

3 Vgl. BROWN, R.E., The Community of the Beloved Disciple, London 1979.

4 Es handelt sich um:

WENGST, K., Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation, Neukirchen-Vluyn 1981 (= BThSt 5). Zitate hieraus sind nur mit Seitenzahl in Klammern angegeben.

seiner Interpretation - zu erhellen. Endziel der *historischen* Forschung ist hier also die *inhaltliche* Arbeit, d.h. für W. die Überwindung der von BULTMANN<sup>5</sup> und KÄSEMANN<sup>6</sup> markierten Aporie.

W. beginnt mit einem kleinen forschungsgeschichtlichen Überblick. Die Positionen von BULTMANN und KÄSEMANN prägen für ihn in ihrem Gegensatz - hier Inkarnations- und Kreuzestheologie, da naiver Dokerismus - die Situation bis heute, ohne daß es der Forschung gelungen wäre, diese Aporie zu überwinden. THYENs Versuch<sup>7</sup>, den Gegensatz durch literarkritische Arbeit hinter sich zu lassen, überzeugt W. nicht. Er sieht in der Unterscheidung von Grundschrift (dualistisch, naiv doketisch) und johanneischer Redaktion (antidoketisch) keine Lösung. Zum einen deshalb nicht, weil THYEN seiner Meinung nach den Anteil der Redaktion am heutigen Text überschätzt. Sein Versuch, das Evangelium von der Redaktion her, also einschließlich Kap. 21, zu verstehen, ist für W. analog dem Versuch, das Corpus Paulinum von seiner "pastoralbrieflichen Redaktion her" (20) zu interpretieren. Auch möchte W. das Evangelium in einer Situation ansiedeln, die nicht durch *innere* Streit (so THYEN), sondern durch *äußeren* Druck geprägt ist! Außerdem zeigt W. eine generelle Skepsis gegen literarkritisches Vorgehen.

So können ihn auch RICHTERS<sup>8</sup> und LANGBRANDTNERs<sup>9</sup> Analysen nicht überzeugen. Sie führen in die Aporie, angesichts der scharfen Unterscheidung zwischen der Theologie der Grundschrift und der redaktionellen Intention, die Übernahme der Tradition nicht mehr recht erklären zu können.

In der Arbeit BECKERS<sup>10</sup> findet W. die Fortsetzung der Johannes-Deutung BULTMANNs und kritisiert BECKERSs forsche Urteile, "die keineswegs durch sich

---

5 BULTMANNs Johannesauslegung findet sich außer in seinem Kommentar - Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941 - auch komprimiert in seinem Artikel Johannesevangelium, in: RGG<sup>3</sup> III, 840-850.

6 Vgl. KÄSEMANN, E., Jesu letzter Wille nach Joh 17, Tübingen 41980.

7 Gut erkennbar ist seine mehrfach vorgetragene These aus: THYEN, H., Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: JONGE, M.de (Hg.), L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie, Louvain 1977 (= BETHL 44) 259-299.

8 Seine Arbeiten sind jetzt leicht zugänglich in einem Sammelband: RICHTER, G., Studien zum Johannesevangelium, hg. v. HAINZ, J., Regensburg 1977 (= BU 13).

9 Vgl. LANGBRANDTNER, W., Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Frankfurt 1977 (= BET 6).

10 Vgl. v.a. BECKER, J., Das Evangelium des Johannes, 2 Bde, Gütersloh 1979/1981 (= ÖTK 4 = GTB 505/506).

selbst überzeugen". (26) Den Hauptmangel sieht W. allerdings in der rein geistesgeschichtlichen Orientierung.

Am Ende seines Durchgangs stellt W. das Scheitern der neueren Literarkritik fest. Da sie nicht zu überzeugen vermag, geht W. im wesentlichen von der Einheitlichkeit des Evangeliums aus. Lediglich Kap. 21 schreibt er einer Redaktion zu, nimmt aber auch an, daß es sich "bei 6,51-58, 5,28f. und den refrainartigen Schlüssen 6,39.40.44 um sekundäre Nachträge handelt." (28) Einheitlichkeit bedeutet für W. zwar nicht das Fehlen jeder Vorgeschichte des Textes, wohl aber stellt er fest, daß sich über diese Vorgeschichte noch nichts genaues sagen läßt.

Ob W. freilich mit seinem Vorschlag die Probleme des Johannesevangeliums (= JE) lösen kann, muß ernstlich bezweifelt werden. Wenn W. schon Joh 21 und Teile von Joh 5 und 6 für redaktionell (= red.) hält, dann muß er zumindest mit der Möglichkeit einer das ganze Evangelium erfassenden Arbeit der Redaktion (= R) rechnen. Dies gilt umso mehr, als nicht nur die ältere Literarkritik (WELLHAUSEN, SCHWARTZ u.a.) und die von W. verschmähten Forscher, sondern auch so zurückhaltende Exegeten wie SCHNACKENBURG<sup>11</sup>, der nun ganz gewiß nicht zu den Teilungsfetischisten gerechnet werden kann, R einen erheblichen Anteil am heutigen Text zuschreiben. Die Forschung hat inzwischen eine solche Fülle von literarkritischen Beobachtungen zusammengetragen, daß die These einer weitgehenden Einheitlichkeit dringend der Beweise bedarf. Die Feststellung, daß Literarkritiker die Aporie BULTMANN - KÄSEMANN nicht überwunden haben, ist kein solcher. Auch die unübersehbaren Mängel der jeweiligen Quellenentwürfe desavouieren nicht die gemachten Einzelbeobachtungen. Im Grunde müßte jede dieser Beobachtungen als ein literarkritisches Nicht-Kriterium erwiesen werden; zumindest aber ist die schlichte Behauptung der Einheitlichkeit des JE nicht mehr überzeugend, sondern nur noch bequem. Weil W. sich die literarkritische Arbeit spart, gerät er von vorneherein in ein Gebiet der Unwägbarkeiten. Er scheint sich dessen auch halbwegs bewußt zu sein, denn so ernst möchte er die Einheitlichkeit ja denn doch nicht genommen wissen. Eine Vorgeschichte mag er nicht ausschließen. Damit wird zwar die Inkonsequenz seiner Lösung, nicht aber ihre Sicherheit größer. Wenn man nämlich mit der Möglichkeit aufgenommener Tradition rechnet, dann muß man auch mit der Möglichkeit rechnen, daß die Texte, die man zur historischen Rückfrage heranzieht, solcher Tradition entstammen und damit zugleich einer Situation, die sich von der Situation, in der sie verarbeitet werden, deutlich unterscheiden. Es genügt keinesfalls, das eine oder andere als 'vorjohanneisch', und damit als vernachlässigbar, zu deklarieren, vielmehr wäre eine eingehende literarkritische Analyse hier dringend geboten.

---

11 Vgl. besonders den Rückblick bei SCHNACKENBURG, R., Das Johannesevangelium, III. Teil, Freiburg-Basel-Wien 4<sup>1982</sup>, 463f.

Da nun die Literarkritik die Aporie BULTMANN - KÄSEMANN nicht überwinden konnte, versucht W. dies durch eine historische Erhellung der Entstehungs- umstände des Textes, die die Funktion der theologischen Aussagen erfassbar macht. Es gilt, die Lebenssituation der Gemeinde möglichst exakt zu eruieren.

Von Joh 20,41 her könnte man das JE als eine Schrift mit missionarischer Tendenz begreifen. Aber aus der Beobachtung, daß z.B. christliche Tradition vorausgesetzt wird, folgert W., "daß sich das Johannesevangelium an christliche Leser wendet" (35). Es geht um eine Vergewisserung von schon vorhandenem Glauben. Diese Vergewisserung, so schließt W., ist notwendig gemacht durch *äußeren* Druck.

Zur Kennzeichnung dieses Drucks untersucht er das Verhältnis der Gemeinde zum Judentum und zum Kosmos. Dabei stellt er zunächst fest, daß das Judentum als uniforme, feindliche Größe gesehen wird. Darin sieht W. aber nicht nur die Perspektive einer späteren Zeit, die die Juden zum Symbol der ungläubigen Welt macht, sondern deutet die feststellbare Gleichsetzung von feindlichen Juden und feindlicher Welt so, "daß die die Gemeinde bedrängende Welt konkret aus Juden bestand" (38). W. beobachtet ferner, daß von den jüdischen Gruppierungen von vor 70 nur die Pharisäer übriggeblieben sind.

Die gelegentliche Erwähnung von Oberpriestern, Priestern und Leviten hält W. für vernachlässigbar, da er sie auf das Konto vorjohanneischer Tradition verbucht. Zu den Risiken eines solchen Vorgehens s.o.!

Aus der Austauschbarkeit der Begriffe 'die Juden' und 'die Pharisäer', die er in Joh 1,12.24; 7,1.13.32.45-48 u.ö. feststellt, schließt W., "daß im Johannesevangelium das Judentum als einheitliche, pharisäisch bestimmte Größe auftritt" (42). Da Juden und Pharisäer als Behörde fungieren, wurzelt eine solche Darstellung nicht in der Zeit Jesu, sondern ist transparent für die Umstände zur Zeit des Evangelisten. Um diese Umstände näher fassen zu können, geht W. genauer auf das Verhältnis der Gemeinde zum Judentum ein. Als Gemeinsamkeit zwischen Gemeinde und Judentum findet W. den Glauben an Gott, der der Gott der Juden wie auch der Christen ist. Trennend wirkt dagegen der Anspruch, den die Gemeinde für Jesus erhebt. Freilich wurzelt die festgestellte Feindschaft nicht in der jüdischen Ablehnung dieses Anspruchs. Die Feindschaft hat keinen "prinzipiellen, sondern einen aktuellen Grund in Pressionen von seiten des Judentums" (47).

Auch wenn W. sich hier sehr sicher ist, kann man doch Zweifel anmelden, was den Grund der unbestreitbaren Feindseligkeit betrifft. Daß das JE die Schuld am Konflikt nicht der Gemeinde zuschreibt, dürfte nicht überraschen; wir haben es hier eben mit durchaus parteiischer Literatur zu tun. Damit ist freilich zugleich die Frage gestellt, inwieweit das JE ein Dokument ist, das im Rahmen historischer Rückfrage glaubwürdig ist. W. stellt sich leider dieser Frage nicht, obwohl es inzwischen durchaus Ansätze zu einer Methodologie des Erschließens von Gegnern in neutestamentlichen Texten gibt<sup>12</sup>. Vielleicht hätte eine Berücksichtigung dieser Ansätze W. zu größerer Vorsicht geführt, zumal der Text selbst auch nicht so einfach auf einen Angriff von außen schließen läßt. Man kann es zumindest für noch unentschieden halten, ob die Feindschaft zwischen Judentum und Gemeinde nicht doch ihre erste Ursache in der Ablehnung christlicher Theologie durch die Juden hat. Es ist mindestens möglich, daß eine theologische und soziologische Entfremdung stattgefunden hat, die letztlich zur Trennung und Feindschaft führt, ohne daß die eine oder andere Seite hier einen expliziten Trennungsbeschluß herbeiführen mußte. W.s These vom Großangriff von außen steht und fällt mit seinem Verständnis von der Funktion der birkat ham-mînîm (s.u.).

W. versucht nun, die jüdischen Maßnahmen gegen die Gemeinde näher zu beschreiben, wobei ihm der Synagogausschluß in den Blick gerät. Er sieht schon in der dreimaligen Erwähnung des Ausschlusses (Joh 9,22; 12,42; 16,2) ein Zeichen dafür, daß es sich hier um ein drängendes, aktuelles Problem handelt. Als Grund für das rigorose Vorgehen der Juden erscheint der Glaube an Jesus. Trotz der Ausschlußdrohung hat die Gemeinde heimliche Sympathisanten in der jüdischen Führungsschicht. W. nimmt - auf Grund von Joh 16,2 - an, daß es über den Ausschluß hinaus sogar zu Akten von Lynchjustiz gekommen sei, die freilich nur dort möglich seien, "wo sie behördlich toleriert werden" (51f.).

Schon BAUER hatte das JE in einer Gegend lokalisiert, "in der es den Juden möglich war, den Christen nicht nur das Leben sauer zu machen, sondern sie ernstlich zu gefährden"<sup>13</sup>. Es bleibt allerdings fraglich, ob man 16,2 wirklich so drastisch verstehen darf. Immerhin gelingt es W. nicht, seine Auslegung durch irgendwelche jüdische Belege für Ausschreitungen gegen Christen (zur fraglichen Zeit!) zu erhärten. Ganz abgesehen davon, daß Joh 15-17 seit WELIHAUSEN im Verdacht stehen, red. zu sein, wird man doch eher BECKER zustimmen, der zwar nicht ausschließen will, daß die Gemeinde Martyrien erlebt hat, hier aber vorrangig eine red. Arbeit mit der traditionellen Verfolgungstypik sieht, wie sie auch die Synoptiker kennen<sup>14</sup>.

- 
- 12 Vgl. BERGER, K., Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von 'Gegnern' in neutestamentlichen Texten, in: LÜHRMANN, D. / STRECKER, G. (Hgg.), Kirche. FS Günter Bornkamm, Tübingen 1980, 373-400.
- 13 BAUER, W., Das Johannesevangelium, Tübingen <sup>3</sup>1933 (= HNT 6), 243f.

W. versucht nun, sein Bild der Gemeindesituation in der Geschichte des Judentums nach 70 zu lokalisieren. Eine Schwierigkeit besteht dabei darin, daß der johanneische Terminus ἀποσυνάγωγος außerchristlich nicht belegt ist. W. übernimmt die in der neueren Forschung üblich gewordene These, daß der Ausdruck sich auf die Einfügung der birkat ham-minim in das Achtzehngebet (unter Rabbi Gamaliel in Jabne) beziehe. Im Kontext der Bemühungen des pharisäischen Judentums, sich nach 70 als normatives Judentum durchzusetzen, dient der Ketzsersegen als ein Mittel der innerjüdischen Frontbegradigung, das sich gegen alle Abweichler von der pharisäischen Linie, also auch gegen Judenchristen, richtet. Die genauere Wirkung sieht W. darin, daß Abweichler vom Synagogengottesdienst ferngehalten und noch Unentschlossene zur Entscheidung gezwungen wurden. Die birkat ham-minim "war damit auch in der Lage, heimliche Sympathisanten der Ketzerei als Ketzer zu entlarven oder sie von der Ketzerei zu trennen und in die orthodoxe Gemeinde zurückzuführen" (57).

Der Versuch, ἀποσυνάγωγος von der Einführung des Ketzsersegens her zu verstehen, ist sehr problematisch. Vor allem ist sich die Forschung über Adressaten und Funktion nicht einig. Während die Johannesexegese meist Judenchristen angepeilt sieht<sup>15</sup>, sehen die Judaisten den Sachverhalt differenzierter. SCHÄFER äußert sich sehr zurückhaltend. Seiner Meinung nach ist zunächst die feindliche Obrigkeit Objekt des Fluches und dann auch verschiedene Gruppen von Häretikern. "Eine dieser Gruppen war vielleicht schon in Jabne, vielleicht aber auch erst später (dies läßt sich kaum noch entscheiden), die Gruppe der nōtz<sup>e</sup>rim (Judenchristen)"<sup>16</sup>. KIMELMAN, der von einem "Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer"<sup>17</sup> spricht, äußert überhaupt Zweifel am historischen Informationswert der Johannes-Stellen und hält es für möglich "that the whole charge was concocted"<sup>18</sup>. STEMBERGER sieht in der Tatsache, daß ἀποσυνάγωγος mit dem Ketzsersegen in Verbindung gebracht wird, sogar ein Indiz für die Entfremdung von Judaistik und neutestament-

14 Vgl. BECKER aaO 492f.

15 Vgl. z.B. schon CARROLL, K.L., The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogue, BJRL 40 (1957) 19-32.

16 SCHÄFER, P., Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr., in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden 1978, 45-64, 51.

17 KIMELMAN, R., Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity, in: SANDERS, E.P./BAUMGARTEN, A.J./MENDELSON, A. (Hgg.), Jewish and Christian Self-Definition, Bd II, London 1981, 226-244.

18 KIMELMAN aaO 234.

licher Forschung<sup>19</sup>. MAIER hält es zwar für "möglich, daß die Rabbinen auch Judenchristen zu den Minim rechneten, doch weisen die meisten *minim*-Stellen darauf hin, daß nichtchristliche Personen gemeint waren, vor allem antirabbinisch eingestellte und synkretistisch-assimilatorisch orientierte Juden"<sup>20</sup>. Nicht nur was die Adressaten, auch was die Wirkung des Ketzsersegens anlangt, darf man an der Beschreibung, die W. bietet, zweifeln.

MAIER sieht die Birkat als ein Mittel der Selbstabgrenzung und inneren Festigung der Gottesdienstteilnehmer. Der Gemeinde selbst soll die Abgrenzung von Kreisen, die den Rabbinen widerstreben, deutlich werden. "Der ursprüngliche Zweck der Birkat *ham-minim* war wohl ebensowenig der Ausschluß von Minim aus dem Gottesdienst, wie die Verwünschung Roms den Ausschluß von Römern zum Ziel hatte"<sup>21</sup>. Der Ketzsersegens ist keine inquisitorische Daumenschraube zur Entlarvung heimlicher Dissidenten. Eine solche Funktion würde zum einen voraussetzen, daß exakt klar ist, wer als Ketzer zu betrachten ist, und es ist zumindest "fraglich, ob Judenchristen sich selber als Minim einstufen und sich daher betroffen fühlten"<sup>22</sup>. Wenn nicht, könnte die Birkat keine 'entlarvende' Wirkung haben<sup>23</sup>. Zum anderen verweist das Problem des fehlerhaften Vorbetens, auf das W. anspielt (56 mit Anm. 146), ins 3. (!) Jahrhundert<sup>24</sup>.

W. modifiziert die übliche, direkte Verbindung zwischen Ketzsersegens und Synagogenausschluß, indem er eine Situation vor der Einführung des Ketzsersegens annimmt. Er begründet dies damit, daß Joh 12,42 heimliche Sympathisanten erwähnt, während die Einführung der Birkat *ham-minim* seiner Einschätzung nach solche unmöglich machte. Nach W. versteht das JE unter Synagogenausschluß also eine im Vorfeld der Einführung stattfindende Brandmarkung als Ketzer, die zur Exkommunikation aus der Synagogengemeinschaft führt. Diesen Ausschluß sieht W. nicht nur als religiösen, sondern als umfassenden, sozial und ökonomisch diskriminierenden Akt, der zur existenzgefährdenden Isolation der Christen führt.

Ganz abgesehen davon, daß man natürlich keinesfalls davon überzeugt sein muß, daß sich hinter Joh 12,42 eine historische Information

---

19 Vgl. STEMBERGER aaO 14.

20 MAIER, J., Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike, Darmstadt 1982 (= EdF 177) 141. Ähnlich schon GRANT, F.C., *The Earliest Gospel*, New York 1943, der in den Minim keine Judenchristen erblicken kann (92f.) und statt dessen vorschlägt: "The 'Minim' were more probably Jewish Gnostics" (93).

21 MAIER aaO 140.

22 MAIER aaO 141.

23 Vgl. KIMELMAN aaO 227.

24 Vgl. MAIER aaO 139f.

über die johanneische Gemeinde verbirgt, fällt dieses Argument dadurch in sich zusammen, daß die birkat ham-minim - wie schon gesagt - keine entlarvende Funktion hatte. Was die sozio-ökonomischen Dimensionen des Ausschlusses angeht, so muß noch einmal gesagt werden, daß die meisten minim-Stellen nichtchristliche Gruppen anvisieren. Und gerade bei den Stellen, die W. anführt (bAZ 27 b; tBM 2,33; tHul 2,20f.; tSab 13,5), ist es unwahrscheinlich, daß sie sich auf Christen beziehen.

Über das machtpolitische Vorgehen hinaus erschließt W. auch einen theologischen Angriff der rabbinisch beeinflussten Orthodoxie gegen die Gemeinde.

Kernpunkt dieser Auseinandersetzung ist die pharisäische Orientierung am Gesetz. "Auf Mose und die Schriften beruft sich aber auch die johanneische Gemeinde. Sie ist also in eine Auseinandersetzung um das Gesetz verwickelt" (62). Die christliche Stellung zum Gesetz ist qualifiziert durch die Stellung zu Jesus, woraus resultiert, daß der Anspruch, den die Gemeinde für Jesus erhebt, zum Streitpunkt wird. W. erkennt gegnerische Angriffe, die gegen Jesus Elemente der jüdischen Messiaserwartung aufbieten. Er nennt in diesem Zusammenhang die Anstößigkeit des Kreuzestods, die Problematik des Judasverrats, die nicht-davidische Herkunft aus Galiläa; Jesus entspricht auch nicht der Erwartung des Moses redivivus aus der Wüste; der Gottessohn-Titel führt zum Vorwurf der Blasphemie etc.

Wieviel Kenntnis christlicher Theologie und wieviel Interesse an ihr darf man auf jüdischer Seite erwarten? Ein intensiveres Gespräch zwischen Juden und Christen wird man wohl nur für die akute Missionsituation voraussetzen dürfen. Sobald sich zwei feindliche Größen gegenüberstehen, wird man Kenntnis und Interesse nicht zu hoch veranschlagen dürfen, und für die Rabbinen gibt MAIERS Untersuchung rabbinisch-jüdischer Texte sowieso das Bild weitestgehender Interesselosigkeit<sup>25</sup>. Aber wie dem auch sei: eine jüdische "Messiasdogmatik" (97), gegen die sich die christliche Gemeinde hätte zur Wehr setzen müssen, hat es nicht gegeben. Auf die Gesetzesproblematik im JE einzugehen, ist hier nicht der Raum. Nur soviel: Das JE entwickelt kein spezifisch christliches Torah-Konzept, wie wir es bei Mt finden. Die alttestamentliche Tradition wird als Legitimationsgröße für gewisse theologische Aussagen benutzt. Zwar findet sich dieser Aspekt durchaus auch bei Mt, der Unterschied liegt jedoch darin, daß das JE gerade das nicht kennt, was bei Mt im Zentrum steht: die Frage, wie Christen Torah-Observanz und Jesusglauben verbinden können. Die Torah ist im JE ganz wie bei Paulus vielmehr ein Traditionssubstrat, das den positiven Umgang mit der jüdischen Wurzel des neuen Glaubens er-

---

25 Vgl. MAIER aaO besonders 206-208.



möglichst. Der fundamentale Unterschied zu Paulus ist freilich darin zu sehen, daß das Problem für das JE gerade kein akutes mehr ist. Die praktische Freiheit vom Gesetz, um die Paulus noch argumentativ kämpft, wird im JE als selbstverständlich vorausgesetzt. Das Problem ist also kein akutes mehr<sup>26</sup>. Auch berücksichtigt W. zu wenig, daß Kreuzestod und Judasverrat durchaus auch binnenchristlich Problempunkte waren. Äußere Angriffe als Anlaß für Auseinandersetzungen waren da gar nicht unbedingt nötig. Darüber hinaus scheint das Interesse am Judasverrat zum großen Teil auf das Konto von R zu gehen, für die die Judasthematik schon zum literarischen Topos geworden ist, der sich auf die Gemeinde hin paränetisch aktualisieren läßt. Judas wird als Prototyp für innergemeindliche Gegner dargestellt<sup>27</sup>.

Weiter stellt W. die Frage nach der nationalen Zusammensetzung von Gemeinde und Umwelt. Zum einen hält er fest, daß zur Gemeinde sicher auch Heiden gehörten - anders wären die Erläuterungen jüdischer Spezifika (Joh 4,9; 2,6; 19,40) nicht zu erklären - , andererseits schließt W. aber, daß die Gemeinde doch vorwiegend aus Judenchristen bestanden haben muß, weil sonst der Synagogausschluß kein so ernstes Problem dargestellt hätte. Übersetzungen im Text (1,38.41.42 u.ö.) sind W. ein Hinweis auf eine griechisch sprechende Gemeinde und Umwelt. Aber diese Umwelt muß doch wie die Gemeinde "vorwiegend aus Juden bestanden haben, oder zumindest müssen Juden in ihr ein beherrschender Faktor gewesen sein" (75). Nachdem W. so die Entstehungsverhältnisse des Evangeliums charakterisiert hat, macht er sich auf die Suche nach einem geeigneten Entstehungsort.

Gegen Ephesus - wie gegen jede hellenistische Großstadt - wendet er ein, daß zur Zeit des Evangeliums (!) die pharisäische Orthodoxie dort wohl kaum schon zu entscheidendem Einfluß gelangt war und daß eine Großstadtsituation keine so nachhaltige Beeinflussung der Lebensbedingungen der Gemeinde durch die Juden zuließe.

Zu diesem Argument braucht man nicht viel zu sagen, es ist nämlich keines: Weder informiert W. über Art und Umfang rabbinischen Einflusses in den hellenistischen Diasporagemeinden, noch kann die Entstehungszeit des JE als Argumentationshilfe zur Bestimmung der Entstehungszeit des JE benutzt werden.

Eine Lokalisierung in Syrien hält W. nicht für abwegig, präzisiert aber: "Das unter den gegebenen Bedingungen wahrscheinlichste Gebiet: Die südli-

26 Vgl. ZELLER, D., Paulus und Johannes, in: BZ NF 27 (1983) 167-182, besonders 176-178.

27 Vgl. LANGBRANDTNER aaO 10.53-55.

chen Teile des Königreichs von Agrippa II" (80). Diese These versucht W. durch eine nähere Charakterisierung von Agrippa II sowie der betreffenden Landschaften zu stützen. Agrippa kennzeichnet er als einen romtreuen Herrscher, der sich trotzdem als Jude fühlte und das Judentum förderte. Deswegen nimmt W. an, "daß Juden - vor allem in den mehr oder weniger stark jüdisch bewohnten Gebieten seines Reiches - wichtige Positionen in seinem Verwaltungsapparat eingenommen haben" (84).

W. stützt sich bei dieser Feststellung offensichtlich auf STERN<sup>28</sup> und zitiert ihn (S.87) mit einer Bemerkung über die Zusammengesetztheit von Agrippas Heer und Verwaltung aus Juden und Heiden. Allerdings versteht STERN diese Tatsache nicht als Indiz für eine besondere Judenfreundlichkeit Agrippas, sondern erwähnt sie im Kontext der Beschreibung des Königs als Hellenist.

STERN macht auch klar, daß Agrippa II während des jüdischen Krieges bedingungslos im Sinne der Besatzer agierte, was zu einem Bruch mit der jüdischen Bevölkerung führte<sup>29</sup>. Von daher erscheint es zumindest unwahrscheinlich, daß Agrippa nach 70 als ein so judenfreundlicher Herrscher auftrat, daß er sogar Lynchjustiz gegen jüdische Abweichler in seinem Machtbereich geduldet hätte. Aus seinem Verhalten vor 70 gewinnt man doch eher das Bild eines religiös relativ indifferenten, prorömischen Law-and-Order-Mannes. Es wäre auch noch die Frage, ob ein Mann, dem ein Verhältnis zu seiner Schwester nachgesagt wurde<sup>30</sup>, besonderes Interesse an rabbinisch gesinnten Juden hatte.

Bedeutsam ist für W. im Hinblick auf die Lokalisierung auch die herodianische Siedlungspolitik in Batanäa. Diese führte zu einer Kolonisation durch babylonische Juden. Josephus erwähnt in diesem Zusammenhang die Familie des Zamaris. Sie hatte ihre Zentren in der Gaulanitis (bei Gamala) und in Batanäa (bei Bathyra). Schließlich erwähnt W., daß sich im Zuge dieser Ansiedlung gesetzestreue Juden niederließen, um dort getreu ihren Überlieferungen leben zu können. Die Nachkommen der babylonischen Siedler bildeten den Kern des Heeres von Agrippa II. W. vermutet auch zwischen Gelehrten in Jabne und führenden Juden in Agrippas Militär- und Verwaltungsapparat verwandtschaftliche Beziehungen, die dem pharisäischen Judentum schon bald nach 70 maßgeblichen Einfluß in der Gaulanitis und in Batanäa gewährten.

---

28 Vgl. STERN, M., *The Reign of Herod and the Herodian Dynasty*, in: SAFRAI, S. / STERN, M. (Hgg.), *The Jewish People in the First Century*, Bd I, Assen 1974, 216-307, 302.

29 Vgl. STERN aaO 302-304.

30 Vgl. STERN aaO 302; SCHÄFER, P., *Die Geschichte der Juden in der Antike*, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1983, 129.

Mittels der gemachten Beobachtungen versucht W. dann eine genauere Datierung des JE.

Aufgrund der Bedeutung, die die Person Agrippas II seiner Auffassung nach für die Machtentfaltung des Judentums hat, sieht er seinen Tod (ca. 92 n. Chr.) als terminus ante quem. Einen zweiten Orientierungspunkt sieht er in der Einfügung der birkat ham-münim (um 90). Die Entstehung des JE liegt vor der Einfügung (s.o.) und so ergibt sich "die Zeit zwischen 80 und 90 als der wahrscheinlichste Zeitraum für die Abfassung" (95f.).

Zur Person Agrippas s.o., zur Funktion der birkat ham-münim noch einmal: Sie ist nicht der Beginn eines inquisitorischen Großangriffs von seiten der Rabbinen und sollte nicht mit Joh 9,22 in Verbindung gebracht, geschweige denn zur Datierung des JE benutzt werden. Wenn man trotzdem aus den ἀποσύγωγος-Stellen des JE einen regelrechten Synagogausschluß erschließt, muß man beachten, daß die rabbinischen Quellen "keinerlei Hinweis darauf enthalten, daß man über religiöse Dissidenten den Bann verhängt und sie so 'aus der Synagoge' ausgeschlossen habe"<sup>31</sup>. Daß gar die Rabbinen die Macht gehabt hätten, jemanden vom Judentum auszuschließen, ist nicht belegbar<sup>32</sup>. Allerdings konnten in Diasporagemeinden Situationen auftreten, in denen es notwendig wurde, die Grenzen der jüdischen "Rechtsgemeinschaft klarzustellen, um nicht den Rechtsstatus insgesamt zu gefährden"<sup>33</sup>. Als eine solche Situation ist sicher die zunehmende Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinde zu sehen. Und zur johanneischen Gruppierung gehörten ja auch nach W. ganz offensichtlich Heiden<sup>34</sup>. Allerdings siedelt W. das JE in einer Gegend mit mehr oder minder geschlossener jüdischer Bevölkerung an. Es ist dann aber fraglich, ob dort wie in echter Diaspora eine Situation, die Abgrenzung nötig machte, eintreten konnte.

W. schließt seine Untersuchung mit einer längeren Darstellung der theologischen Konsequenzen, die sich für ihn aus der historischen Verortung des Textes ergeben.

Es sei gestattet, diese Konsequenzen nun noch geraffter zu beschreiben, da sie nach seinem eigenen Verständnis von seiner Darstellung des Kontextes abhängen, welche jedoch, wie ich zu zeigen versuchte, stark bezweifelt werden kann.

---

31 MAIER aaO 130.

32 Vgl. MAIER aaO 131.

33 MAIER aaO 130.

34 Auch STEMBERGER aaO 19 vermutet offensichtlich, daß der Grund der Trennung von Juden und Christen in der (soziologischen) Entfremdung lag, die durch die Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinde entstand.

Zunächst weist W. BULIMANNs Deutung ab: Das JE zielt nicht existential auf eine Infragestellung menschlicher Sicherheit, sondern auf Vergewisserung in existenzieller Bedrohung. Aber auch KÄSEMANNs Deutung wird abgelehnt, weil sie mit der Behauptung eines 'naiven Docketismus' ein Problem in den Text einträgt, das dieser selbst gar nicht kennt. Die Menschheit Jesu steht ja in der Auseinandersetzung der Gemeinde mit ihren Gegnern außer Frage. Bei den christologischen Hoheitsaussagen geht es darum, angesichts gegnerischer Einwände festzuhalten, "daß dieser Jesus, den die Verfolger der Gemeinde als ungelehrten Galiläer und schändlich Hingerichteten verspotten, Gott ist, daß Gott nie anders Gott war, als der er hier irdisch auf den Plan getreten ist, als 'Gott in Jesus'" (103). Auch die Tendenz, Jesus immer als Herr seines Schicksals erscheinen zu lassen, gehört hierher. Jesu Souveränität charakterisiert seinen Weg, der ans Kreuz führt, als Geschichte Gottes. Unter dieser Souveränität steht auch die Gemeinde. Analog zum Schicksal ihres Herrn erfährt sie Haß und Verfolgung nicht aufgrund blinden Schicksals, sondern weil sie erwählt ist. Die Deutung der Leidenserfahrung aus der Souveränität Jesu hebt die Realität des Leids nicht auf, sondern setzt sie voraus. Ebenso wenig stellt diese Souveränität das Menschsein Jesu in Frage. Den Hoheitsaussagen steht nämlich die johanneische Kreuzestheologie gegenüber. Jesus ist das Passalamm, das Lamm, das die Sünde der Welt fortschafft. Jesu Tod ist als stellvertretender Sühnetod heilswirksam: "Gerade auf dem Weg Jesu zum Kreuz begegnet Gott" (110). Entsprechend interpretiert das JE die Fußwaschung als Symbol für den Kreuzestod: "Gott erscheint in der Niedrigkeit, und zwar in der Niedrigkeit dienender und sich hingebender Liebe" (111). Auch die Abschiedsreden artikulieren die Heilsbedeutsamkeit des Kreuzestodes, der Skandalon ist, aber doch der Ort, wo Gott auf den Plan tritt.

Schließlich gibt W. BULIMANN exegetisch recht, kritisiert aber, daß bei diesem die Spannung zwischen Hoheit und Niedrigkeit "zu einem bloßen Paradox formalisiert" (118) sei. Es geht aber um eine dynamische Interpretation, die die Form 'Evangelium' ernst nimmt. Das JE ist eine fortlaufende Erzählung der zielgerichteten Geschichte Jesu in der Prägung durch das Nebeneinander von Hoheit und Niedrigkeit. Diese Erzählung will sagen: Mit dem in den Tod gehenden Jesus identifiziert sich Gott. Hatte KÄSEMANN das johanneische Gebot der Bruderliebe als Binnenethik kritisiert, so hält W. dem

entgegen, daß die Eingrenzung auf die Gemeinde durch die schweren Pressionen von außen bedingt ist.

Hier wird nun die Gefahr der methodischen Vorentscheidung, die W. getroffen hat, nämlich den Text aus seinem Kontext verstehen zu wollen, deutlich. Denn auch wenn die historische Einordnung zu einem genaueren Verständnis des Textes führt, darf dieses Verständnis nicht zur Paralyse der theologischen Sachkritik führen. Faktum bleibt, daß das JE das jesuanische Gebot der Feindesliebe nicht mehr tradiert und statt dessen nur noch von Bruderliebe spricht.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Judenhaß des JE. Auch hier bemüht sich W. um Verständnis, das ihm unter der Hand zur Entschuldigung gerät. W. hat selbstverständlich recht, daß das JE nicht für den späteren christlichen Judenhaß verantwortlich gemacht werden darf. In diesem Sinne stimmt seine Feststellung, daß die antijüdischen Aussagen des JE aus "ihrer historischen Situation heraus verstehbar, aber zugleich auch von ihr begrenzt" (60) sind. Aber das ändert nichts daran, daß wir im JE einen dualistischen Denkraum finden, der mit Gegnern offensichtlich nur so umgehen kann, daß sie verteufelt werden (Joh 8,44)<sup>35</sup>. Die Gefährlichkeit solcher Theologie deutlich zu machen, bleibt, weil man ja auf gleiche Situationen verschieden reagieren kann und es für Konfliktbewältigung andere Modelle in christlicher Tradition gibt, Aufgabe theologischer Sachkritik.

W. will freilich in der johanneischen Bruderliebe keine Binnenliebe einer Gruppe sehen, die sich nach außen durch Haß abgrenzt. Er betont, daß ausdrücklich von der Liebe Gottes zur Welt die Rede ist. Trotz aller Gegnerschaft ist die Welt in die Liebe Gottes eingeschlossen und so "kann auch das Gebot, einander zu lieben, nicht eine prinzipielle Beschränkung meinen" (129).

Bevor eine grundsätzliche Kritik die Auseinandersetzung mit W. abschließt, seien noch zwei Einzelpunkte benannt, die mir als Mängel aufgefallen sind.

Da ist zum einen die Tatsache, daß W. auf die Frage des Kontaktes zwischen synoptischer und johanneischer Tradition nicht näher eingeht. Ein Problem wie dieses, das für eine zeitliche wie auch theologiegeschichtliche Einordnung des JE von entscheidender Bedeutung ist, darf einfach nicht mit dem Etikett "verwickelte und umstrittene Frage" (96 Anm.308) versehen und in den Anmerkungensteil abgedrängt werden.

---

35 Zum Zusammenhang von Dualismus und Judenhaß im JE vgl. TRILLING, W., Gegner Jesu - Widersacher der Gemeinde - Repräsentanten der 'Welt'. Das Johannesevangelium und die Juden, in: GOLDSTEIN, H., (Hg.), Gottesverächter und Menschenfeinde?, Düsseldorf 1979, 190-210, 205-209.

Zweitens: Zum Problem des Lieblingsjüngers weiß W. kein Wort zu sagen. Und das ist doch etwas erstaunlich, denn immerhin spielt die Figur in Joh 21 eine bedeutsame Rolle und wird sogar als Autor des JE präsentiert. Wenn W. nun Joh 21 für red. hält, sollte er doch wenigstens sagen können, ob er dann die anderen Lieblingsjünger-Stellen auch für red. hält. Sind sie es nämlich seiner Meinung nach nicht, so müßte die Frage geklärt werden, wie die Behauptung, die in 21,24 aufgestellt wird, und das Lieblingsjünger-Konzept des 'Evangelisten' sich zu einander verhalten. W. schweigt sich leider aus.

Nun aber zu Grundsätzlicherem:

Literarkritik scheint mehr und mehr zu einer unzeitgemäßen Methode zu werden - recht beliebt war sie in der Johannes-Exegese freilich nie -, aber ich halte sie trotzdem für unverzichtbar. Weil W. meint, sich die Literarkritik ersparen zu können, läuft er Gefahr, ein Dokument historisch einordnen zu wollen, das so nie existiert hat. Sein Postulat der Einheitlichkeit könnte man bei einer theologischen Meditation noch angehen lassen, aber im Kontext einer *historischen* Fragestellung darf der Text nicht so platt unhistorisch angegangen werden. Der Text hat eine Entstehungsgeschichte, die ernstgenommen werden will. Und ebenso hat die Gemeinde, die hinter diesem Text steht, eine Geschichte, die sich - vielfältig gebrochen - in diesem Text spiegelt. Auch diesbezüglich mangelt es W. an historischem Problembewußtsein. Der Bezug Text-Kontext fällt bei ihm in einem Punkt zusammen. Man hat fast den Eindruck, als stelle sich W. seinen Evangelisten doch wieder als 'Schreibtischtäter' vor: herausgefordert durch eine kritische Situation der Gemeinde entwirft er ein großartiges theologisches Gebäude, um den Bestand der Gemeinde zu sichern. Das ist natürlich böswillig überzeichnet, aber andererseits fragt man sich - da W. über die Traditionen des JE nicht viel sagen will und die johanneische Theologie so streng auf ihre Entstehungssituation bezieht - doch wirklich: Was glaubte die Gemeinde eigentlich, bevor ihr der 'Evangelist' sein Werk schenkte? Hier wäre mit der Literarkritik einiges zu gewinnen; freilich nicht alles. So nötig es auch ist, die Texte, die man untersucht, in eine plausible relative Chronologie zu bringen, wäre doch damit noch kein direkter Zugang zur Gemeindesituation erreicht. Da auch die Gemeinde eine Geschichte und ein Gedächtnis hat, können auch die jüngeren Texte Sachverhalte älterer Gemeindegeschichte transportieren und es stellt sich jeweils die Frage, ob es um akute Probleme geht, oder man es mit historischen Reminiszenzen zu tun hat. Hier muß man sich auf die Suche nach Unterscheidungskriterien machen. Ebenso unumgänglich ist eine Diskussion darüber, wie man überhaupt aus dem Text Informationen über seinen Kontext gewinnt. Diese Frage stellt sich für jede literarkritisch festgestellte Schicht neu. Zu ihrer Beantwortung werden sich historisch-kritischer Umgang mit dem Text und literaturwissenschaftliche Analysen zur Textpragmatik verbinden müssen. Im Moment scheint die Johannes-Forschung auf dem Stand der früheren Leben-Jesu-Forschung zu sein, nur daß es jetzt das Leben der Gemeinde ist, das sich der Exeget nach seinem gött entwirft. Diese bedauerliche Situation läßt sich nur überwinden durch eine energische Zügelung exegetischer Phantasie und eine noch-

malige, methodologisch reflektierte Analyse der Texte. Diese Analyse wird ihr Interesse vorrangig auf die Aussageintention der Texte richten und versuchen, anhand der literarkritisch geschiedenen und in eine relative Chronologie gebrachten Schichten so etwas wie eine Theologiegeschichte der Gemeinde zu schreiben. Die historische Rückfrage geschieht dann am besten als Frage nach dem soziokulturellen Horizont als dem konkreten Kommunikationshintergrund der jeweiligen theologischen Äußerung.

Da dieser Kommunikationshintergrund sich nicht in sozioökonomischen Faktoren erschöpft, kommt hier auch die Religionsgeschichte ins Spiel, ein Feld, das W. sträflich vernachlässigt. Es geht nicht an, das JE in eine Auseinandersetzung mit rabbinischem Judentum hineinzustellen, ohne plausibel machen zu können, was johanneische Theologie mit rabbinischem Denken eigentlich zu tun hat. Niemand wird mehr bestreiten wollen, daß johanneische Theologie im Judentum wurzelt, die entscheidende Frage ist aber: in welchem Judentum? Der erfolgversprechendste Weg scheint im Moment in Richtung auf das hellenistische Diasporajudentum zu gehen. So hat z.B. SCHNACKENBURG in seiner Untersuchung zum Terminus 'Brot des Lebens' große Nähe zum philonischen Denken feststellen können<sup>36</sup> und findet eine echte Parallele im ägyptisch-jüdischen Bekehrungsroman 'Joseph und Aseneth'<sup>37</sup>, während zur rabbinischen Tradition nur indirekte Bezüge herstellbar sind. Ein anderes Beispiel ist der Logos-Prolog des JE. Auch er weist eindeutig in das Milieu hellenistisch-jüdischer Theosophie, wie sie Philo repräsentiert<sup>38</sup>. Sicher wäre ein Vergleich mit diesem Milieu auch in puncto präsentischer Eschatologie äußerst fruchtbar.

Das aufgestellte Konzept historischer Rückfrage mag als sehr aufwendig und umständlich erscheinen, aber mit weniger methodologischer Skrupulanz geht es sicher nicht. Eine vorschnelle Historisierung bestimmter Detailinformationen führt einzig und allein zu Hypothesen von unbeschränkter Beliebigkeit. Solche Hypothesen gibt es genug; die Produktion kann eingestellt werden! Stattdessen sollte eine Diskussion über die Methoden historischer Rückfrage einsetzen. Ansonsten bestünde nämlich die Gefahr, daß die Arbeiten zur Erforschung johanneischer Geschichte zu einer neuen Gattung degenerieren. 'Isagogic Science Fiction' müßte man die dann wohl nennen.

- 
- 36 Vgl. SCHNACKENBURG, R., Das Brot des Lebens, in: JEREMIAS, G., / KUHN, H.-W. / STEGEMANN, H. (Hgg.), Tradition und Glaube, FS Karl Georg Kuhn, Göttingen 1971, 328-342, 334.
- 37 Vgl. SCHNACKENBURG aaO 335-340. Die Ergebnisse seiner Untersuchung bestätigt KUZENZAMA, K.P.M., La préhistoire de l'expression 'pain de vie' (Jn 6,35b.48), in: RevAfricTh 4 (1980) 65-83.
- 38 Vgl. HAENCHEN, E., Das Johannesevangelium, hg. v. BUSSE, U., Tübingen 1980, 138f.152f.