

licher Erfahrung und persönlicher Fruchtbarkeit der Heilszuwendung Gottes.“⁵⁸ Deshalb ist liturgische Bildung auch nicht „Training zur fehlerfreien Produktion einer heiligen Sache“, sondern „geistige Bildung, leibliche Erfahrung und geistliche Übung zur Gestaltung einer je einmaligen, heiligenden Begegnung zwischen Gott und Mensch.“⁵⁹ Je größer dabei die „Transparenzkompetenz“ des Priesters auf Christus hin ist, desto eher wird es ihm gelingen, eine *ars celebrandi* bzw. *ars praesidendi* zu entwickeln. In den Seminaren wird es deswegen immer auch darauf ankommen, in welcher Form die Priester in der Hausleitung die Gottesdienste feiern, denn an ihrer Kompetenz können sich die Seminaristen ausrichten.

Wie also sollte die liturgische Priesterausbildung heute und für die Zukunft aussehen? Zusammenfassend können drei Anregungen gegeben werden:

1. Die liturgische Ausbildung muss noch mehr als bisher von der geistlichen und persönlichen Reife des Zelebranten ausgehen und diese fördern, damit er zu einem kompetenten liturgischen Mystagogen der Gemeinde werden kann. Gerade in der Konkurrenz zu anderen Ritualanbietern ist die liturgische Qualitätssicherung sehr stark von der menschlichen und geistlichen Kompetenz des Vorstehers abhängig.
2. Die liturgische Ausbildung von morgen wird weiterhin die Tradition von gestern im Auge behalten. Der Reichtum der katholischen Liturgie über die Jahrhunderte hinweg ist ein Schatz, den es neu zu entdecken gilt, um die zeitgemäße Gestaltungsform der Liturgie im 21. Jahrhundert zu finden. Dies sollte bei aller – an sich berechtigten – Rede von der „Kurskorrektur“⁶⁰, die durch die liturgischen Reformen des II. Vatikanischen Konzils gekommen ist, nicht vergessen werden. In diesem Zusammenhang ist sicher auch ein unbefangener Umgang mit dem römischen Ritus von 1962 anzuraten, aber auch mit Traditionen, die vor das Konzil von Trient reichen und andere alte Riten (des Ostens und des Westens) in den Blick nehmen.
3. Immer schon hat die Liturgie moderne, zeitgemäße Formen in ihre verschiedenen Riten integriert. Dies wird auch in Zukunft der Fall sein. Eine Offenheit für weltliche Rituale ist nur dann abzulehnen, wenn der christologische Kern dabei aus dem Blick gerät. Deswegen bedarf es immer wieder der theologischen Versicherung der Liturgie durch die Christologie und Trinitätslehre. Wo diese aber gegeben ist, darf man in Zukunft vielleicht noch mutiger als bisher neue Formen innerhalb der Liturgie entwickeln, die stärker aus der Lebensmitte der Menschen von heute genommen sind. Für die Priesterausbildung bedeutet dies, dass zur liturgisch-mystagogischen Ausbildung auch eine Offenheit für gesellschaftliche Entwicklungen mitsamt ihren Ausdrucksformen gehören darf.

⁵⁸ Rau (Anm. 1), 33.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Hahne (Anm. 1), passim.

Maria Neubrand MC

Das Johannesevangelium und „die Juden“¹

Antijudaismus im vierten Evangelium?

Kurzinhalt – Summary:

Die Rede von „den Juden“ im Johannesevangelium und vor allem Joh 8,44 wurde in der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte als antijüdisch gewertet. Eine genaue semantische Untersuchung der Texte und ihre zeitgeschichtliche Einordnung verbieten ein solches Verständnis; „die Juden“ wird keineswegs univok gebraucht. Das Johannesevangelium ist nicht antijudaistisch, wohl aber sind es manche Interpretationen. Neutestamentliche Wissenschaft muss zu einer nicht-antijudaistischen Auslegung des Neuen Testaments hinführen.

In the course of history (*Wirkungsgeschichte*) the term „the Jews“ in the Gospel of John (and especially Joh 8:44) has been interpreted univocally and the Gospel therefore has been seen as being anti-Semitic or anti-Jewish. An exact semantic analysis of the texts and its meaning in the historical context do not admit such an interpretation. It is not the Gospel of John which is anti-Jewish but its readings. New Testament Exegesis is challenged to provide a non-anti-Jewish reading of the New Testament.

Mit einer Antrittsvorlesung stellt sich ein neuer Professor, eine neue Professorin der Öffentlichkeit vor. Frage ist: Mit welchem Thema aus dem Fachgebiet, bei mir: aus der Neutestamentlichen Wissenschaft? Ich habe ein Thema gewählt, mit dem ich zeigen will, dass neutestamentliche Exegese kein Spiel im Elfenbeinturm, sondern als Wissenschaft auch von erheblicher gesellschaftspolitischer und pastoraler Relevanz ist. Fachexegese will nicht nur zum rechten Verstehen von alten Texten – dem Alten und Neuen Testament – hinführen, sie muss auch falsche Auslegungen korrigieren und auf inhaltliche Richtigstellung drängen. Dies gilt insbesondere für diejenigen Stellen des Neuen Testaments, die in der Rezeptionsgeschichte antijüdisch bzw. antijudaistisch ausgelegt und verwendet wurden oder immer noch als antijudaistische Aussagen verstanden werden.²

¹ Für den Druck überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Paderborn am 13.10.2008. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Ich danke Dr. Dr. Johannes Seidel SJ von Herzen für seine konstruktiven Beiträge zum Thema des Vortrages und für die weiterführenden Hinweise zur Veröffentlichung.

² Vgl. die Aufforderung an neutestamentliche Exegeten „nach Auschwitz“ bei Ferdinand HAHN: *Theologie nach Auschwitz. Ihre Bedeutung für die neutestamentliche Exegese. Eine Thesenreihe*. In: DERS.: *Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Hrsg. von Cilliers BREYTENBACH. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996, 49–54, 51, „sich mit den Stellen des Neuen Testaments auseinanderzusetzen, die eine antijüdische Aussage [...] durch die Auslegungsgeschichte bekommen haben.“

Als theologische Wissenschaft muss neutestamentliche Exegese ihre Arbeit methodisch nachprüfbar und im Kontext der kirchlichen Gemeinschaft leisten. Zugleich gilt es zu sehen, dass eine Auslegung des Neuen Testaments nur dann *ernst* zu nehmen ist, wenn dieses auch als Frohbotschaft für das Volk des ersten, ungekündigten Bundes verstanden werden kann.

Als Ausgangstext für den Vortrag habe ich Joh 8,30–47 gewählt. Der sich hier findende Vers Joh 8,44, vom Juden Jesus an Juden gerichtet („Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel“), gilt nicht nur als eine „der vielleicht dunkelsten Stellen des gesamten Neuen Testaments“,³ sondern wird auch als „die antijudaistischste Äußerung des NT“⁴ gewertet.

Ein schwieriger Text also: „Die Juden“, die den Teufel zum Vater haben?

1. Zur Rezeptions- und Auslegungsgeschichte von Joh 8,30–47

Vor einigen Monaten sagte mir eine Bekannte, dass bestimmte Texte aus dem Johannesevangelium für sie zunehmend unerträglich würden, wenn sie im Gottesdienst vorgelesen werden; „die Juden“, „die Pharisäer“ – man müsse diese Texte, das Johannesevangelium, umschreiben.

Diese Bemerkung hat einen biografischen Hintergrund: Ihre Urgroßeltern, deutsche Juden, waren durch deutsche Nationalsozialisten im hohen Alter nach Theresienstadt verschleppt und dort ermordet worden – eine Tatsache, die ihr ihre Eltern bis ins Erwachsenenalter verschwiegen hatten, wie auch die damit zusammenhängende übrige Familiengeschichte. Seit sie das vor einigen Jahren erfahren hat, erforscht sie die eigene Familiengeschichte, und in dem Maß, wie sie auf ihre eigenen jüdischen Wurzeln stößt, wird ihr, der gläubigen Katholikin, der – wie sie meint – „Antijudaismus“ des Johannesevangeliums unerträglich.

Joh 8,30–47 ist Teil des biblischen Kanons, Joh 8,31–59 wird nach liturgischem Leseplan der Katholischen Kirche auch im Gottesdienst verlesen,⁵ die Verse 43–50 werden ausgelassen. Ich vermute, aus pastoralen Gründen: Ohne eine theologische Einführung müssen Nicht-Theologen einen solchen biblischen Text – wie andere auch⁶ – quasi notwendig antijudaistisch missverstehen.⁷

³ Tobias NICKLAS: *Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jüngergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser.* Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 2001 (RStTh 60), 15.

⁴ Jürgen BECKER: *Das Evangelium nach Johannes.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1979 (ÖTBK.NT 4/1), 304.

⁵ Am Mittwoch und Donnerstag der fünften Woche in der Fastenzeit.

⁶ Z. B. die Weherede über Pharisäer und Schriftgelehrte in Mt 23 oder den so genannten Blutspruch in Mt 27,25.

⁷ Jörg FREY: *Das Bild ‚der Juden‘ im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde.* In: Michael LABAHN; Klaus SCHOLTISSEK; Angelika STROTMANN (Hrsg.): *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium.* Festgabe für Johannes BEUTLER SJ zum 70. Geburtstag. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 2004, 33–53, 33 fragt dementsprechend: „Kann bzw. darf man Johannes

Aber ist das bei Theologen, Exegeten anders? Dazu einige Aussagen von älteren exegetischen Kommentaren zum Johannesevangelium zu unserer Stelle:

Rudolf Bultmann schreibt in seinem Kommentar⁸ zu V 37 über „die Juden“: „ihr Woher ist das des Todes; ihr Vater ist, wie V. 38 andeutend sagen wird, der Teufel. Und so ist ihre Mordabsicht nur das ihrem Selbstverständnis entsprechende Verhalten.“⁹

„Die Juden“ bezeichnet Bultmann als „Teufelskinder“, die einen „Mordwillen“ haben – wie er kommentierend schreibt,¹⁰ dementsprechend gibt er dem Text Joh 8,41–47 die Überschrift „Die Teufelskindschaft der Juden“.¹¹ So ist in Joh 8,44 – nach Bultmann – „die Pointe des Ganzen“ darin zu sehen, „den jüdischen Unglauben mit seiner Feindschaft gegen Wahrheit und Leben als der Teufelskindschaft entspringend zu charakterisieren.“¹²

Bultmann war – im Gegensatz zu anderen Exegeten seiner Zeit – kein „Deutscher Christ“; aber er war der festen Überzeugung, dass nach dem Johannesevangelium „die Juden“ als „Vertreter des Unglaubens“ und damit als Repräsentanten „der ungläubigen ‚Welt‘ überhaupt“ fungieren.¹³ Bultmann schreibt: Ihre „Feindschaft gegen das Leben und gegen die Wahrheit macht also das Wesen der ‚Juden‘ aus, und daraus entspringt ihr Unglaube.“¹⁴ Sein Kommentar – erschienen 1941 in Deutschland – dürfte in dieser Zeit auf fatal offene Ohren gestoßen sein!

Sicher: Schon im Mittelalter gab es Pogrome, wo mit „den Gottesmördern“, „Brunnenvergiftern“ und „Hostienschändern“ kurzer Prozess gemacht wurde. Zugleich lässt sich nicht bestreiten, dass der christliche Antijudaismus mit Luther eine neue Qualität angenommen hat¹⁵:

Während der junge Luther 1523 in seiner Schrift „Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei“ Geschichten über Brunnenvergiftung und Kindermord durch Juden noch als „Narrenwerk“ bezeichnet hatte, ist er 1543 in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ von der Wahrheit solcher Beschuldigungen überzeugt:

„Wer nun Lust hat, solche giftigen Schlangen und jungen Teufel, das ist, die ärgsten Feinde Christi, unseres Herrn, und unser aller, zu beherbergen, zu fretzen,

heutigen Lesern überhaupt noch ›unzensiert‹ oder zumindest unkommentiert zumuten, wenn man nicht riskieren will, dass sich eine unheilvolle Wirkungsgeschichte fortsetzt?“

⁸ Rudolf BULTMANN: *Das Evangelium nach Johannes* (KEK). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13. Auflage 1953 (= erste neubearbeitete Auflage des KEK in seiner 10. Auflage 1941).

⁹ Ebd. 338.

¹⁰ Vgl. ebd. 242f.338f.

¹¹ Ebd. 238.

¹² Ebd. 241.

¹³ Ebd. 59. Ähnlich Erich GRÄSSER: *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium.* In: DERS.: *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament.* Tübingen: Mohr, 1985, 135–153; DERS.: *Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37–47.* In: DERS.: *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament.* Tübingen: Mohr, 1985, 154–167. Zu weiteren Vertretern solcher Einschätzung vgl. Nicklas (s. Anm. 3), 19 Anm. 19.

¹⁴ Bultmann (s. Anm. 8), 243. Vgl. auch ebd. 59: „Die Ἰουδαῖοι sind eben das jüdische Volk nicht in seinem empirischen Bestande, sondern in seinem Wesen.“

¹⁵ Vgl. Klaus WENGST: *Das Johannesevangelium.* Stuttgart: Kohlhammer, 2000 (ThKNT 4,1), 337f.

2. Antijudaismus im Johannesevangelium?

2.1. Ein innerjüdischer Konflikt

Die jüngere Exegese ist sich darin einig, dass der Verfasser des Evangeliums und seine Gemeinde selbst Juden und Jüdinnen waren. Juden und Jüdinnen, die allerdings nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und der damit verbundenen Institutionen und bei der Neuformierung des rabbinischen Judentums aufgrund ihres Bekenntnisses zu Jesus als dem Messias/Christos in einen heftigen Konflikt mit der örtlichen Synagoge kamen und aus dem Synagogenverband ausgeschlossen wurden²⁵ – und zwar zwangsweise, gegen ihren Willen.²⁶ Im Text des Johannesevangeliums spiegelt sich dieses Geschehen an vier Stellen wider, wenn die Rede davon ist, dass – rückprojiziert in die Zeit Jesu²⁷ – einzelne Christusanhänger zu ἀποσυνάγωγοι gemacht (9,22, 12,42; 16,2), also aus der Synagoge ausgestoßen (9,34) werden. Sie werden ausgeschlossen von der Mehrheit derjenigen Juden, die in Jesus von Nazareth nicht ihren Messias erkennen konnten.

Der Konflikt, der den Erfahrungshintergrund der johanneischen Gemeinde bildet, besteht also darin, dass es innerhalb einer Religion, der jüdischen, zu heftigen Auseinandersetzungen kam. Es handelt sich dabei also „nicht um den Konflikt zwischen zwei Religionen!“²⁸

Bei den Auseinandersetzungen, die sich im Johannesevangelium spiegeln, geht es also um einen *innerjüdischen* Konflikt, darin ist sich die Exegese heute weitgehend

²⁵ Grundlegend dazu immer noch Klaus WENGST: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: Ein Versuch über das Johannesevangelium*. München: Kaiser, 1992 (KT 114). Vgl. auch ders. (s. Anm. 15), 21–26. Zur Interpretation des Johannesevangeliums vor dem zeitgeschichtlichen Entstehungshintergrund vgl. auch James Louis MARTYN: *History and Theology in the Fourth Gospel*. New York: 1968 (revised and enlarged, Nashville: Abingdon² 1979).

²⁶ Die frühere Forschung hat den Synagogausschluss häufig mit der Einfügung der *birkat ha-minim* von Jamnia/Javne in Verbindung gebracht, so z.B. Martyn (s. Anm. 25), 38–62; heute geht man eher von lokalen Maßnahmen gegen die johanneische Gemeinde aus, vgl. Frey (s. Anm. 7) 41–45; Michael THEOBALD: *Das Johannesevangelium – Zeugnis eines synagogalen „Judenchristentums“?* In: Dieter SÄNGER; Ulrich MELL (Hrsg.): *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur*. Tübingen: Mohr, 2006, 107–158, 144–152.

²⁷ Vgl. These 4 und 6 bei Johannes BEUTLER: *Die „Juden“ und der Tod Jesu im Johannesevangelium*. In: DERS.: *Studien zu den johanneischen Schriften*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998 (SBA 25), 59–76, 64: „Die Aussagen des Vierten Evangelisten auf der historischen und der zeitgeschichtlichen Ebene durchdringen sich, so dass die Zeit Jesu auf die Zeit des Vierten Evangelisten hin transparent wird.“

²⁸ Joachim KÜGLER: *Das Johannesevangelium*. In: Marín EBNER; Stefan SCHREIBER (Hrsg.): *Einleitung in das Neue Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008 (Studienbücher Theologie), 208–228, 222. Von Letzterem aber gehen – anachronistisch – Reimund BIERINGER; Didier POLLEFEY: *Open to Both Ways ...? Johannine Perspective on Judaism in the Light of Jewish-Christian Dialogue*. In: Michael LABAHN; Klaus SCHOLTISSEK; Angelika STROTMANN (Hrsg.): *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe für Johannes BEUTLER SJ zum 70. Geburtstag. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2004, 11–32, aus. Vgl. z.B. ebd. 13, wenn sie sprechen vom „conflict between Christianity and Judaism“ bzw. von „the origins of the conflict in the fundamental difference between the two religions“.

einig.²⁹ Es handelt sich um eine Auseinandersetzung zwischen Juden: zwischen Juden, die Jesus als Christus bekennen, und Juden, die dieses Bekenntnis ablehnen.³⁰ Johannes ist mithin kein Antijudaist, schon gar kein „Antisemit“.³¹

2.2. Wer sind „die Juden“ im Johannesevangelium?

Wie aber kommt es im Johannesevangelium zur Rede von „den Juden“ (οἱ Ἰουδαῖοι) als *den anderen*, obwohl Jesus, der Verfasser des Johannesevangeliums und seine Gemeinde selbst Juden waren?

Wenn man ans Johannesevangelium denkt, wird häufig davon ausgegangen, dass der Begriff „die Juden“ im Johannesevangelium ein klarer, univoker Begriff ist.³² Das ist allerdings – wie bei vielen anderen Begriffen auch – nicht der Fall:

67mal findet sich die Pluralbildung οἱ Ἰουδαῖοι im Johannesevangelium. Οἱ Ἰουδαῖοι wird allerdings an den verschiedenen Stellen *keineswegs* univok gebraucht,³³ sondern analog verwendet – und dies mit unterschiedlicher Wertung

²⁹ Vgl. Wengst (s. Anm. 15), 21–26.

³⁰ Vgl. Ferdinand HAHN: „Ich weiß, daß ihr Nachkommen Abrahams seid“. Die Bedeutung der Bezeichnung „die Juden“ [im Johannesevangelium]. In: *Entschluß 9–10/43* (1988) 20–22.

³¹ Vgl. Rudolf PESCH: *Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand*. Augsburg: St. Ulrich Verlag, 2005, 43–82. Zur Ermöglichung der gegenteiligen Wirkungsgeschichte vgl. James DUNN: *The Question of Anti-Semitism in the New Testament Writings of the Period*. In: DERS. (ed.): *Jews and Christians. The Parting of the Ways A. D. 70 to 135*. Tübingen: Mohr 1992 (WUNT 66), 177–211, 203: „It is clear beyond doubt that once the Fourth Gospel is removed from that context, it was all too easily read as an anti-Jewish polemic and became a tool of anti-semitism.“

³² So z.B. Micha BRUMLIK: *Johannes: Das judenfeindliche Evangelium*. In: Dietrich NEUHAUS (Hrsg.): *Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannes-Evangelium*. Frankfurt a.M.: Haag u. Herchen, 1990 (Arnoldshainer Texte; 64), 6–21, wonach „das Johannes-Evangelium in den Juden, und zwar in allen Juden, sofern sie Juden sind und das heißt eben, sofern sie an ihrer Abrahamskindschaft festhalten –, ihrem Wesen nach verworfene Feinde Jesu sind“, ebd. 9 [Hervorhebung im Original]. Eine differenzierte Semantik von „die Juden“ diffamiert er, sie sei „apologetischer Art“, ebd. 10. Brumlik sieht das Johannesevangelium als „früheste[s] Beispiel christlicher Judenfeindschaft“, ebd. 20, das „die Juden“ mit einem „paranoiden Feindbild“ überzieht, ebd. 14. Und er versteigert sich, ebd. 20, zu der Aussage: „Diese Schrift zeigt, daß das ‚eigentlich‘ Christliche nicht nur nicht-jüdisch, sondern sogar anti-jüdisch ist.“ Dass demzufolge nach Brumlik das Johannesevangelium für den christlich-jüdischen Dialog zu nichts taugt, ist eine Konsequenz der durch den Text des 4. Evangeliums keineswegs gedeckten Vorurteile Brumliks! Wenn er sich für seine Position, vgl. ebd. 15–19, „auf die bedeutenden Forschungsergebnisse protestantischer Theologen und der sog. Religionsgeschichtlichen Schule“, ebd. 15, beruft, dann übernimmt er erstens unkritisch deren Positionen, ohne diese auf ihre Prämissen hin zu befragen, und reiht sich damit zweitens selbst ein in fatale, durch den Text des Evangeliums nicht gedeckte bestimmte antijudaistische Positionen.

³³ Vgl. Udo SCHNELLE: *Das Evangelium nach Johannes*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004 (ThHK.NT 4), 180–183, 181: „Die semantische Analyse zeigt, dass οἱ Ἰουδαῖοι bei Johannes keineswegs eine durchgehend negative Konnotation aufweist [...], sondern ein sehr komplexer Sprachgebrauch vorliegt. Verbindet man dies mit der textsemantischen Grundregel, dass jede Wortbedeutung durch ihre kontextuale Aktualisierung weitere Modifikationen erfährt, dann ergibt sich schon aus diesem Befund Zurückhaltung gegenüber der Rede vom ‚Antijudaismus‘ im 4. Evangelium.“

und unterschiedlicher Extension. Es ist also jeweils sehr genau zu fragen, auf wen im Johannesevangelium mit οἱ Ἰουδαῖοι referiert wird.³⁴

Was die *Intension* betrifft, dominiert zweifellos die negative Konnotation im Zusammenhang mit einer tödlichen Feindschaft gegen Jesus, zumal gegen Ende des Evangeliums.³⁵

Es findet sich aber auch der wertungsneutrale Gebrauch, z. B. in Joh 3,1: Nikodemus, „ein Vorsteher der Juden“ (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων); oder die schillernde Verwendung, z. B. in Joh 10,19, wo wegen der Worte Jesu eine Spaltung (σχίσμα) „unter den Juden“ (ἐν τοῖς Ἰουδαίοις) entstand. Auch die positive Wertung gibt es, z. B. in 11,45, wo wegen der Erweckung des Lazarus „viele aus den Juden“ (πολλοὶ ἐκ τῶν Ἰουδαίων), die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er tat“, an Jesus glaubten. Oder wenn die Samariterin für Jesus feststellt, dass er Jude ist und sich dennoch mit ihr unterhält, obwohl „die Juden“ nicht mit Samaritern verkehren. Insbesondere das einzige Mal, wo Jesus selbst von „den Juden“ spricht, in Joh 4,22 gegenüber der Samariterin: „Das Heil ist aus den Juden“ (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν).

Was die *Extension* betrifft, kann „die Juden“ *alle* umfassen, inklusive der jüdischen Christusanhänger, z. B. wenn jüdische Feste erwähnt werden, an denen selbstverständlich auch Jesus und seine Jünger nach Jerusalem ziehen (2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55), oder wenn jüdische Gebräuche und Sitten erwähnt werden, die natürlich auch für die jüdischen Christusanhänger Gültigkeit haben (2,6; 19,40.42).³⁶

Allerdings dominiert im Johannesevangelium ein einschränkender Gebrauch von οἱ Ἰουδαῖοι. So finden sich am Beginn des Laubhütten-Zyklus Joh 7,2ff, zu dem auch der Ausgangstext vorliegender Studie gehört, folgende Verse: „Die Juden suchten [Jesus] beim Fest und sagten: Wo ist jener? Und es war viel Murren unter den Volksmengen. Die einen sagten: Er ist gut, andere sagten: Nein, sondern er täuscht die Volksmenge. Keiner aber redete öffentlich über ihn aus Furcht vor *den Juden*“ (Joh 7,11–13). Also: *die Juden* reden über Jesus, aber nicht öffentlich aus Furcht vor *den Juden*. Zunächst ist von „den Juden“ in einem weiteren Sinn die Rede, dann von „den Juden“ in einem engeren zugespitzten Sinn als einer bestimmten

³⁴ Vgl. die Versuche einer Differenzierung bei Rudolf SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium*. 1. Teil. Freiburg u. a.: Herder, 1986 (HThK.NT IV), 275f; Hahn (s. Anm. 30), 20–22; Dunn (s. Anm. 31), 195–203; Beutler (s. Anm. 27), 59–62.

³⁵ Vgl. Wengst, (s. Anm. 25), 55–74.

³⁶ Wie Frey (s. Anm. 7), 42 zu der Annahme kommt, dass für Johannes und die Adressatengemeinde, die er mit „Juden- und Heidenchristen“ bestimmt, „die Toraobservanz (mit den identity markers: wie Beschneidung, Speisegebote, Reinheit etc.) keine Rolle mehr spielt“, ist mir ein Rätsel. Für „Heidenchristen“ war *diese* Toraobservanz nie geboten, für die johanneischen „Judenchristen“ stand sie nicht zur Disposition. – Erst Letzteres erklärt ja die Härte des Ausschlusses aus der örtlichen Synagoge für den jüdischen Teil der johanneischen Gruppe. Die johanneische *jüdische* Christusanhängerschaft fühlt sich „im Recht“ und beruft sich auf Mose (Joh 5,39.55), auf die Schrift (10,34–36) und hält, wie Frey, ebd. 50, richtig ausführt, „daran fest, dass ihre Sicht der Person Jesu Christi dem – recht gelesenen – Gotteswort und der Verheißungsgeschichte Israels entspricht.“ – Johannes und die anderen jüdischen Christusanhänger verstehen sich auch nach ihrem Ausschluss aus der örtlichen Synagoge als Juden – und dazu gehört eben auch Toraobservanz.

Gruppe, welche die übrigen Juden einschüchtert. Und zwar einer Gruppe, die nicht mit den Priestern und Leviten, auch nicht mit der herrschenden Aristokratie identisch ist, sondern eher auf pharisäischer Seite zu suchen ist, wie es z. B. Joh 12,42 nahe legt: „Gleichwohl glaubten dennoch viele von den Vorstehern (ἄρχοντες) an [Jesus], aber wegen der Pharisäer bekannten sie es nicht, damit sie nicht von der Synagoge ausgeschlossen (ἀποσυνάγωγοι) würden.“

Im engeren Sinne sind also „die Juden“ pharisäische Kreise (vgl. Joh 18,2 mit 18,12). Aber auch hier gibt es nochmals eine Zuspitzung, da es auch zwischen den Pharisäern selbst zu einer Spaltung (σχίσμα) kommt (9,16) bzw. der Pharisäer Nikodemus bis zum Schluss auf der Seite Jesu steht (3,1; 19,39). Und weiter: Ab der Verhaftung Jesu, also von da an, wo es tatsächlich *tödlich* wird, werden die Pharisäer nicht mehr genannt, sondern nur doch „die Juden“ und die Hohenpriester (vgl. Joh 11,47 mit 18,4).

D. h.: „Die Juden“ im engeren zugespitzten Sinn sind im Kontext des Johannesevangeliums eine kleine pharisäisch ausgerichtete Gruppe um die Hohenpriester.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: Johannes ist kein Antijudaist. Und wenn er von „den Juden“ spricht, ist der Wortgebrauch keineswegs univok.³⁷ Aber es dominiert die Verwendung der Pluralbildung οἱ Ἰουδαῖοι im Sinn einer kleinen pharisäisch ausgerichteten Gruppe, die Jesus tödlich gegenüber steht und den Rest des Volkes einschüchtert.³⁸

Dass Johannes kein Antijudaist war, lässt sich nicht nur mit dem Hinweis auf die zeitgeschichtliche Situation und den Kontext der johanneischen Gemeinde – Zerstörung des Tempels, Neuformierung des Judentums nach 70 n. Chr. – plausibel machen, sondern lässt sich am Text des Evangeliums selbst zeigen, und zwar über die Verwendung des Korrespondenzbegriffes „Israel“ bzw. „Israelit“:

Ἰσραήλ findet sich an vier Stellen (1,31.49; 3,10; 12,13), Ἰσραηλιτῆς an einer Stelle (1,47). Dieser Korrespondenzbegriff zu „die Juden“ ist an allen Stellen klar und eindeutig positiv konnotiert, immer bezogen auf *ganz* Israel und im Übrigen niemals bezogen auf Nichtjuden. – Der jüdische Verfasser des Evangeliums hat eine durch und durch positive Sicht des ersterwählten Volkes Gottes, Israel, zu dem er selbst gehört!

2.3. Zur Redeweise „die Juden“

Wenn Johannes einen so positiven Israel-Begriff hat, wenn er selbst wie Jesus und seine Jünger Jude ist, wie kommt er dann dazu, die Gruppe der tödlichen Gegner mit dem Begriff „die Juden“ zu bezeichnen? Und dies, obwohl diese Gruppe

³⁷ So undifferenziert aber formuliert z. B. Hubert VORGRIMLER: *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg u. a.: Herder, 2000, 331: „Weit über Polemik hinaus geht das Joh.-Ev., das ‚die Juden‘ insgesamt als die Feinde Jesu hinstellt u. sie zu Kindern des Satans erklärt (Joh 8,44).“

³⁸ Wengst, Gemeinde (s. Anm. 25), 55–74 hat ausführlich gezeigt, dass Verhältnisse der Abfassungszeit des Johannesevangeliums zurückprojiziert werden in die Zeit Jesu.

nach Sicht des Johannes das Gesetz des Mose *nicht* hält (7,19) und die Werke des Abraham *nicht* tut (8,37.39f). Wieso bezeichnet Johannes diese Gruppe der tödlichen Gegner (Jesus und der johanneischen Gemeinde) als „die Juden“?

Johannes und seine unterlegene Gruppe beugen sich der Definitionsgewalt der religionssoziologisch überlegene Gruppe, die sich selbst für „die Juden“ hält und die der unterlegenen Gruppe das „Judesein“ in ihrem Sinne abstreitet. Die religionssoziologisch Unterlegenen können sich offensichtlich der sprachlichen Definitionsgewalt der religionssoziologisch und religionspolitisch Überlegenen nicht entziehen. In diesem „Abgrenzungsprozess zwischen der rabbinisch geleiteten Mehrheit und einer auf Jesus bezogenen Minderheit“³⁹ ist die Rede von „die Juden“ als den Anderen plausibel.

3. Bemerkungen zu Joh 8,30–47

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Beobachtungen zum Johannesevangelium jetzt noch einige spezifische Bemerkungen zu Joh 8,30–47.

Eines der härtesten Worte an „die Juden“ ist Jesu Satz in 8,44: „Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel.“⁴⁰ Dieser Satz hat, wie eingangs gezeigt, eine furchtbare Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte hinter sich. Da stehen auf der einen Seite Jesus als Inkarnation Gottes – und auf der anderen Seite „das Weltjudentum“ als die Inkarnation des Widergöttlichen schlechthin.

Eine derart dualistische Weltsicht wird zwar heute dem Johannesevangelium kaum noch unterstellt, im Umgang mit diesem Satz tun sich Exegeten aber nach wie vor schwer.

Eine Annäherung an den Text muss ansetzen beim Begriff Teufel (διάβολος) in der Bibel allgemein und im Johannesevangelium speziell:

In der griechischen Übersetzung der Tora taucht der Begriff διάβολος – Teufel überhaupt nicht auf, in der Weisheitsliteratur nur selten, z. B. Weish 2,24: „Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt.“ Öfter taucht der Begriff διάβολος im Buch Job (Job 1–2) auf: Der Teufel mischt sich unter die Götterboten (Job 1,6; 2,1) und holt sich von Gott die Erlaubnis, den Hiob zu versuchen (1,12; 2,6). Der Teufel ist also nicht die Inkarnation des Widergöttlichen an sich, sondern eine Kreatur mit begrenzter Kompetenz.

Im Johannesevangelium findet sich der Begriff διάβολος dreimal: Hier in Joh 8,44 und zweimal in Verbindung mit Judas. In 6,70 fragt Jesus: „Habe ich nicht euch, die Zwölf, erwählt? Einer von euch aber ist ein Teufel.“ Und in 13,2 heißt es zu Beginn des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern: „Der Teufel hatte

³⁹ Wengst (s. Anm. 15), 26.

⁴⁰ Der Genitiv τοῦ διαβόλου ist aufgrund des Kontextes als Apposition zu verstehen, so Hartwig THYEN: *Das Johannesevangelium*. Tübingen: Mohr, 2005 (HNT 6), 444, bzw. epexegetisch auszulegen, so Becker (s. Anm. 4), 307.

Judas schon ins Herz gegeben, ihn zu verraten.“ Judas wird als Teufel bezeichnet. Judas, ein Jünger Jesu, der Jesus in den Rücken fällt und ihn ans Messer liefert.

Und mit wem hat es Jesus in Joh 8,44 zu tun? In Joh 8,31 heißt es: „Jesus sprach zu den Juden, die zum Glauben an ihn gekommen waren“⁴¹. In Joh 8,44 handelt es sich bei den Angesprochenen also um Menschen, die Jesus vertrauten, ihm glaubten, die jetzt aber an ihm irre geworden sind, also ehemalige Jünger, die ihm jetzt in den Rücken fallen und zu tödlichen Gegnern werden.⁴² Angesprochen werden die in 8,30 erwähnten glaubenden Juden, die sich in der Erfahrungswelt des Johannes (und seiner Gemeinde) als Apostaten erweisen, „die er in besonderer Weise für die als schlimm und bedrängend erfahrene Situation verantwortlich hält“⁴³

Διάβολος ist bei Johannes also nicht das weltverneinende Prinzip oder „der Gegengott“,⁴⁴ sondern ein begrifflicher Marker zur Kennzeichnung solcher Menschen und Gruppen, die Jünger Jesu waren, ihm geglaubt hatten und die ihm nun tödlich in den Rücken fallen.⁴⁵ Eine solche Erfahrung mussten auch Johannes und seine Gemeinde machen, die gegen ihren Willen aus dem Synagogenverband ausgeschlossen wurde, was offenbar auch dazu führte, dass einige frühere Christusanhänger die johanneische Gemeinde wieder verließen, um im Synagogenverband bleiben zu können. „Die als schlimm empfundene Erfahrung, ausgeschlossen worden zu sein, führt zur Verteufelung derer, von denen man sich verleumdet und bedroht fühlt.“⁴⁶ Die angesprochenen „Juden, die Jesus geglaubt hatten, waren nach Johannes berufen, seine Jünger zu sein. Dazu hätten sie dort bleiben müssen, wohin sie schon gelangt waren: in seiner Nachfolge“.⁴⁷

Als „teuflisch“ wird erlebt, dass sie das nicht tun – sie bleiben *nicht* bei Jesus Christus und seinem Wort, *nicht* in seiner Gemeinde, obwohl sie dazu aufgefordert werden (8,31: „Wenn ihr bleiben werdet in meinem Wort, so seid ihr wahrhaft meine Jünger“).

⁴¹ Das Partizip Perfekt ist mit Thyen (s. Anm. 39), 435f im Sinne eines Plusquamperfekts zu übersetzen; anders Wengst (s. Anm. 15), 326.

⁴² Vgl. hierzu besonders Joh 6,66–71!

⁴³ Wengst (s. Anm. 15), 237. Obwohl Thyen (s. Anm. 40), 434–436 in Joh 8,30 und 8,31 unterschiedliche Adressaten sieht, geht er wie Wengst davon aus, dass es sich in 8,31ff um „Apostaten“ handelt; so spiegele sich nach Thyen, ebd. 436, in V. 31 „die schmerzliche Erfahrung der Abwendung zahlreicher jüdischer Christen vom messianischen Bekenntnis zu Jesus [...], die nach der Katastrophe des jüdischen Aufstandes gegen Rom und dem damit verbundenen Debakel des Messianismus ihre Zuflucht in dem relativ geschützten Raum der Synagoge gesucht haben.“

⁴⁴ So aber Becker (s. Anm. 4), 308.

⁴⁵ Vgl. Pesch (s. Anm. 31), 76: Die jüdisch-apokryphe Tradition spricht „vom Teufel als einem abgefallenen ‚Engel‘, einem berufenen Boten, der seine Berufung verriet.“

⁴⁶ Wengst (s. Anm. 15), 337.

⁴⁷ Pesch (s. Anm. 31), 79. Vgl. 1 Joh 2,19, der als „Kommentar“ zu Joh 8,31–47 gelten kann und der von den „Antichristen“ (ἀντίχριστοι) sagt: „Von uns heraus sind sie gekommen, aber nicht waren sie von uns. Denn wenn sie von uns gewesen wären, wären sie mit uns geblieben.“ – In der neutestamentlichen Forschung wird die Frage kontrovers diskutiert, ob die Johannesbriefe vor oder nach dem Johannesevangelium zu datieren sind; dass es zwischen beiden keinen zu großen zeitlichen Abstand gibt, ist allerdings unbestritten. Vgl. Petr POKORNÝ; Ulrich HECKEL: *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*. Tübingen: Mohr, 2007 (UTB 2798), 576–585.

Dazu das Bild vom Sohn, der bleibt, und vom Sklaven, der das Haus verlässt (8,35). Jeder, der die Bibel kennt, weiß, worauf Jesus anspielt: auf Isaak, den Sohn der Sara, und auf Ismael, den Sohn der Hagar (Gen 21,1–21).

Wer bleibt, ist Isaak. Wer nicht bleibt, ist Ismael. Angewandt in unserem Text: Wer nicht in Jesu Wort bleibt, macht sich selbst zum Sklaven, der das Haus verlässt.⁴⁸

Ein weiteres intertextuelles „Spiel“ findet sich in Joh 8,44: Der Teufel, ein Menschenötter von Anfang an. Angespielt wird auf Kain und Abel: Abel, dessen Opfer Gott *gnädig* anschaut, und Kain, dessen Opfer Gott *nicht* anschaut; und der den Abel deswegen erschlägt (Gen 4,1–16).⁴⁹ Auch eine Anspielung auf die Sündenfallerzählung in Gen 3 ist an dieser Stelle anzunehmen⁵⁰: Die Schlange, die in der Tradition mit dem Teufel identifiziert wird, als Lügnerin und Verführerin,⁵¹ durch die der Tod in die Welt kommt.

Oder Joh 8,39f: „Wenn ihr Söhne Abrahams seid, dann tut die Werke Abrahams; nun aber sucht ihr mich zu töten [...]. Das hat Abraham nicht getan.“ Was hat Abraham *nicht* getan? Abraham hat seinen Sohn *nicht* getötet (Gen 22).

Es findet sich an dieser Stelle ein intertextuelles Spiel mit zahlreichen Bezügen und Anspielungen auf alttestamentliche Texte. Wie bei einem Vexierbild: Mal scheint die eine Geschichte auf, mal eine andere.

4. Schlussbemerkungen:

Zur Aufgabe Neutestamentlicher Wissenschaft heute

Ein Letztes: Klaus Wengst macht in seinem Kommentar zum Johannesevangelium darauf aufmerksam, dass es einen Unterschied macht, den johanneischen Text zu verstehen oder den johanneischen Text nachzusprechen.⁵²

Solange man den Text *als* Text aus der Feder des *Juden* Johannes liest – eines Johannes, der mit seiner Gemeinde aufgrund des Christusbekenntnisses aus der Synagoge zwangsweise ausgeschlossen wurde, solange lässt dieser Text *keinen* Antijudaismus erkennen.

Wenn *wir* hingegen – als Nichtjuden, die wir sind, die wir wegen unseres Christusbekenntnisses niemals durch „die Juden“ aus der Synagoge ausgeschlossen wurden oder ausgeschlossen werden *könnten* –, wenn *wir* diesen Text einfach und womöglich unkommentiert *nachsprechen*, dann wäre das Antijudaismus!⁵³

⁴⁸ Vgl. dazu auch die Hagar-Sara-Allegorie in Gal 4,21–31.

⁴⁹ Vgl. Weish 2,24; 1 Joh 3,11f.15. Vgl. Thyen (s. Anm. 39), 446: Ein „Spiel mit der Erzählung von Kains Brudermord“.

⁵⁰ Vgl. Wengst, (s. Anm. 15), 338f; Pesch (s. Anm. 31), 80.

⁵¹ Vgl. Offb 12,9; 20,2.10.

⁵² Vgl. Wengst (s. Anm. 15), 26f, 337, 341.

⁵³ Insofern modifiziere ich die Meinung von Brumlik (s. Anm. 32), dass das Johannesevangelium für den jüdisch-christlichen Dialog nicht geeignet ist. Voraussetzung für das gemeinsame Gespräch wäre der Konsens darüber, dass das Johannesevangelium nicht antijüdisch oder gar antisemitisch ist. Darüber hinaus gilt es aber zu sehen, dass der jüdisch-christliche Dialog heute ein Dialog zwischen Angehörigen

Zur Aufgabe neutestamentlicher Exegese heute gehört es, hinzuführen zu einem verantworteten Umgang mit solchen Texten. Der Text des Johannesevangeliums stammt von einem Juden, ist also aus einer *jüdischen* Perspektive geschrieben und spiegelt eine harte Auseinandersetzung mit anderen Juden wider. Dies kann von uns, die wir Nichtjuden sind, so nicht übernommen werden: Wenn *Johannes* von „den Juden“ spricht, ist das semantisch und differenziert etwas ganz anderes, als wenn *wir Nichtjuden* heute pauschal von „den Juden“ sprechen.

Die innerjüdische Auseinandersetzung, ob Jesus der Christus Israels ist oder nicht, bleibt *innerjüdisch*, auch wenn sie so scharf ist wie in unserem Text. Ob Juden zu Christusanhängern werden – ohne dabei aufzuhören Juden zu sein! –, liegt *nicht* in der Kompetenz von uns Nichtjuden, das wäre ein Übergriff.⁵⁴

Es gehört zur Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft an einer Katholisch-Theologischen Fakultät, konsequent zu einer nicht-antijudaistischen Auslegung des Neuen Testaments, also auch des Johannesevangeliums, hinzuführen.⁵⁵

Deshalb gehört es zur speziellen Aufgabe einer Exegetin an einer Theologischen Fakultät, in Forschung und Lehre darauf hinzuwirken, was das Konzilsdokument „Nostra aetate“ Nr. 4 schon 1965 forderte: „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben [Joh 19,6], kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen ... [Man darf] die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.“

Für die Theologie und für die Neutestamentliche Wissenschaft im Speziellen gilt, was Paulus in Röm 11,1 schreibt und woran *alle* neueren kirchenoffiziellen Dokumente festhalten: Gott hat sein ersterwähltes Volk Israel niemals verstoßen! Der Bund Gottes mit Israel wurde nie gekündigt, wie es Papst Johannes Paul II. formulierte.

Ebenso gilt, was Papst Benedikt XVI. am 12. September 2008 vor Vertretern der jüdischen Kultusgemeinde in Paris formulierte: „Ein Antisemit ist auch ein Antichrist.“⁵⁶

zweier Religionen ist und sich dadurch von der „Gesprächssituation“ des Johannesevangeliums unterscheidet.

⁵⁴ Die neue Karfreitagsbitte für den tridentinischen Ritus ist eschatologisch klar; ihr geht es *nicht* um eine (gegenwärtige) „Bekehrung“ von Juden und Jüdinnen – und sie ruft auch *nicht* zu einer (evangelikal) Judenmission auf. Eine „Judenmission“ durch *Nichtjuden* ist durch das Neue Testament nicht gedeckt und kann daraus nicht abgeleitet werden. Dies gilt auch für Mt 28,19f: Hier werden jüdische Christusanhänger aufgefordert, die *Völker/Nichtjuden* zu Schülern und Schülerinnen Jesu zu machen und diese alles zu lehren, was er gelehrt hat; die Einheitsübersetzung übersetzt *Völker/Nichtjuden* falsch mit „alle Menschen“.

⁵⁵ Vgl. Christian DIETZFELBINGER: *Das Evangelium nach Johannes*. Zürich: Theologischer Verlag, 2004 (ZBK.NT 4.1/4.2), 259 zu unserem Text: „Es ist Aufgabe verantwortlicher Exegese und Verkündigung, mit diesem Abschnitt so umzugehen, daß er zur einst üblichen antijüdischen Polemik untauglich wird.“

⁵⁶ ZG08091212 / 12.09.2008 Permalink: <http://www.zenit.org/article-15890?l=german>