

Die Scheidung von Gemeinde und Welt im Johannesevangelium auf dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Synagoge

Autor(en): **Wiefel, Wolfgang**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **35 (1979)**

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878485>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Scheidung von Gemeinde und Welt im Johannesevangelium

auf dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Synagoge

Beitrag zu einer Festgabe, die dem Bischof der Kirchenprovinz Sachsen,
Dr. Werner Krusche, Magdeburg, am 28. 11. 1977 zu seinem 60. Geburtstag
überreicht wurde.

Das Verhältnis der Gemeinde zur Welt ist ein Thema des ganzen Neuen Testaments in allen seinen Schichten. Das relative Gewicht dieser Frage nimmt jedoch bei den späteren Zeugen zu. Je mehr die Gemeinde auf sich selbst zu reflektieren beginnt, je mehr sie sich ihrer eigenen Situation in der Zeit bewusst wird, muss ihr diese Verhältnisbestimmung wichtig werden. In ihr setzt sich Heilserfahrung in Existenz Erfahrung um. Diese Umsetzung lässt sich gerade an jenen Schriften verdeutlichen, die gemeinhin als am Rande des Neuen Testaments stehend betrachtet werden, etwa dem 1. Petr., dem Hebr., aber auch der Apoc. In zeitlicher und inhaltlicher Nachbarschaft ist auch das johanneische Schrifttum angesiedelt. Wenn wir uns hier auf das Johannes-Evangelium konzentrieren, so scheint das schon deshalb berechtigt zu sein, weil Aussagen über die Welt, den *Kosmos*, dessen Relation zu Gott, zu Christus, zu den Jüngern, mithin zur Gemeinde, in der Theologie des 4. Evangeliums einen zentralen Platz einnehmen. Zu behandeln ist also hier das Verhältnis der Gemeinde zur Welt bei Johannes auf dem Hintergrund der Trennung von Synagoge und Kirche.¹

¹ Der wichtigste Beitrag aus jüngster Zeit ordnet das erwähnte Thema der Gesetzesproblematik bei Johannes unter: S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel. The Thora and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John* (1975). Dabei tritt der im Folgenden aufgewiesene Aspekt etwas zurück. Vgl. die kürzere Arbeit des gleichen Verfassers, *The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St. John*: N. T. Stud. 21 (1974–75), S. 396–405.

Eine allgemeine Themenformulierung wie «Gemeinde und Welt im Joh.» hätte zu hohe Erwartungen wecken können. Denn der Autor sähe sich dann vor die Aufgabe gestellt, zu dem vielbeachteten und umstrittenen Buch von L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (1970), Stellung zu nehmen. Er müsste die Frage beantworten, ob und inwieweit «Johannes» als Gnostiker im strengen Sinne anzusprechen ist, ob sich im Joh. ein Welt- und Heilsverständnis ausdrückt, das im Entscheidenden von dualistischen Voraussetzungen bestimmt ist. Das ist von sachkundiger Seite geschehen, etwa durch H. M. Schenkes Besprechung in *Theol. Lit. zeit.* 97 (1972), Sp. 751–755, in der die Grenzen von der Berichterstattung zur Diskussion überschritten wurden, und jüngst in K. W. Tröger, *Ja oder Nein zur Welt. War Johannes ein Gnostiker?:* *Theol. viat.* 13 (1977), S. 61–80. Gemessen an dieser weitgespannten, ambitionierten Thematik beanspruchen die hier vorgelegten Erwägungen nur einen marginalen Charakter. Sie möchten der Frage nachgehen, ob von der geschichtlichen Situation, in der das Joh. entstand, genauer gesagt von einem weithin anerkannten religionsgeschichtlichen Aspekt dieser Situation der endgültigen Trennung von Kirche und Synagoge, auch Licht auf die bei Johannes gegebene Verhältnisbestimmung von Gemeinde und Welt fällt.

1.

Ehe wir uns dem Gegenstand im engeren Sinne zuwenden, einige Vorüberlegungen zur Profilierung der Bezugsgrößen *Synagoge* und *Kirche*. Wie stellen sich Synagoge und Kirche im Horizont der von uns zu behandelnden Thematik dar?² Hier wäre die ganze Breite des Selbstverständnisses beider Gemeinschaften, wie es sich geschichtlich, soziologisch und theologisch darstellt, zu berücksichtigen. Da es sich um einen Ablösungsprozess handelt, an dessen Ende die ursprünglich noch zusammengehörig erscheinenden Gebilde als völlig voneinander getrennte Größen sich gegenüberstehen,³ ist zunächst von der älteren, sodann von sich in ihrem Rahmen entwickelnden jüngeren Gemeinschaft zu reden. Dabei sollen jeweils 6 Punkte herausgehoben werden.

1. Wenn wir unter *Judentum* jene Gemeinschaft verstehen, die sich in der Zeit nach dem babylonischen Exil aus der israelitischen Volksgemeinde herausgebildet hat, so ist dieses in der uns interessierenden Periode eine Weltreligion. Das gilt sowohl für seine Verbreitung wie hinsichtlich seiner Stellung im Bewusstsein der Zeitgenossen.⁴ Ein Blick in die Sammlung der aus der antiken Welt erhaltenen Inschriften lehrt uns, dass die an inskriptionellen Zeugnissen ablesbare Ausbreitung des Judentums in der römischen Kaiserzeit nahezu mit den Grenzen des Imperiums zusammenfällt, jedenfalls im Osten. Sie reichen von Rom bis Edessa in Mesopotamien (CIJ 1415–1418), von Edfu in Oberägypten (CIJ 1537–1538) bis Pantikapaion auf der Krim (CIJ 683–684).

Die weltweite Verbreitung ermutigte die jüdischen Apologeten zu hochgestimmten Urteilen wie diesem bei Jos., C. Ap. 2, 39 (282): «Keine Stadt existiert weder bei den Griechen noch bei den Barbaren noch sonst irgend ein Volk, wohin nicht die Sitte des 7. Tages, den wir feiern, gedungen wäre und wo nicht das Fasten und das Anzünden des Lichtes und viele unserer Speisegebote gehalten werden» (Ähnliches in Ant. XIV, 115 unter Berufung auf Strabo, wo das Wort *oikoumene* nicht zu hoch gegriffen scheint, wenn von der Verbreitung des Judentums geredet wird). Nicht anders Philo, wenn er Bedeutung und Bekanntheit der von Mose ausgehenden Sabbatfeier und der jüdischen Gotteshäuser preisen will (De vita Moyseos II, 216).

2. Es war auch eine alte Religion, und das bedeutet nicht wenig in einer Zeit, die sich in tiefer Verunsicherung vom Altersbeweis imponieren liess.⁵ Man kannte Juden seit langem, in Mesopotamien seit den Tagen des Exils, in Ägypten spätestens

² W. Schrage, *Ekklesia und Synagoge. Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs: Zeits. Th. Ki. 60 (1963), 178–202*, bezieht S. 202 die Selbstbezeichnungen in die Auseinandersetzung darüber ein, «dass die christliche Gemeinde weder mit einer jüdischen Sekte noch mit einem hellenistischen Kultverein in eine Linie gerückt werden darf».

³ Die Grundlinien bei J. Leipoldt, *Die Ablösung des frühen Christentum vom Judentum; Von den Mysterien zur Kirche (1961), S. 211–230*.

⁴ H. Hegermann, *Das griechisch-römische Judentum: Literatur und Religion des Frühjudentums (1973), S. 328–352*.

⁵ J. G. Gager, *Moses in the Graeco-Roman Period (1972)*.

seit Darius II., in Rom tauchen sie um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts auf.⁶ Die Geschichte, von der sie sich herleiten mit ihrer Berufung auf Mose und die Patriarchen, steht an Dignität des Alters keiner der konkurrierenden Religionen nach, was in der apologetischen Literatur des jüdischen Hellenismus denn auch deutlich betont wird. Die uns durch die Forscher- und Übersetzertätigkeit Nikolaus Walters erschlossenen Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker legen davon ein beredtes Zeugnis ab, etwa wenn Eupolemos Mose als den ersten Weisen vorstellt, der den Juden die Buchstaben lehrt, von denen sie die Phönizier, von welchen sie schliesslich die Griechen übernahmen, oder Kleodemos Malchas, der die Abrahamsenkel Apher und Aphras zu Kampfgenossen des Herakles gegen Antaios machte.⁷ Man unterschätze nicht die Schwierigkeit, die für eine dem Judentum gegenüber zur Profilierung genötigte Urchristenheit bestand, als eine gleichsam neue Religion, mit ihrer Bezugnahme auf das Christusgeschehen, das des Vorzugs des mythischen Alters entraten musste. Vielleicht eröffnet sich von hier aus ein Weg zum Verständnis für das Insistieren des Johannes auf der Überlegenheit des Christus gegenüber Mose (etwa Joh. 6, 31f., 49f.) und die Überbietung Abrahams im Horizont der Präexistenzchristologie (8, 58).

3. Man war Weltreligion ohne Zentralgewalt und festen organisatorischen Zusammenhang. Ein Weltjudentum, geleitet von einer Instanz (in der Art der römischen Kurie oder den fiktiven Weisen von Zion) existierte damals so wenig wie in unseren Tagen. Es gab den Tempel als kultischen Mittelpunkt, zu dem man wallfahrtete⁸ und dem man steuerte, es gab das grosse Synedrium als religionsrechtliche Oberbehörde, dessen Wirkungsmöglichkeit über die Grenzen Palästinas hinaus schwer abzuschätzen ist,⁹ beide endeten mit der jüdischen Katastrophe. Ungebrochen war die Autorität der grossen Gelehrtenschulen, die eher eine moralische als eine rechtlich fest umrissene war.¹⁰ Dass das Judentum den Aussenstehenden als eine von seiner Umgebung dennoch deutlich abgehobenen Grösse erschien, ist anderen Faktoren zuzuschreiben.

4. Das Judentum stellt sich dar als ein von geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen bestimmter Gemeindeverband. Anerkennung der Thora des Mose als Offenbarung des einen Gottes, Sabbat und Beschneidung sind jene Merkmale, die sowohl die Kontinuität bis in eine weit zurückliegende Vergangenheit sichern als auch die Frage nach der Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft beantworten.¹¹ Alle drei werden in verschiedener Gewichtung auch im Joh. thematisiert, auch die

⁶ Zu den Anfängen des Judentums in Ägypten E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976), S. 128–138, und in Rom W. Wiefel, *Die jüdische Gemeinschaft in Rom und die Anfänge des römischen Christentums: Judaica* 26 (1970), S. 65–81.

⁷ N. Walter, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, 1, 2 (1976), S. 142 f. bzw. 119 f.

⁸ S. Safrai, *Pilgrimage to Jerusalem at the End of the Second Temple: Studies of the Jewish Background of the N.T.* (1969), S. 21–22.

⁹ B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (1968), S. 105–113.

¹⁰ Dass diese erst durch die Restauration in Jabne zur vollen Entfaltung kam, betont J. Neusner, *Early Rabbinic Judaism: Studies in Judaism in Late Antiquity*, 13 (1971), S. 35–49.

¹¹ E. Lerle, *Proselytenwerbung im Urchristentum* (1963).

Beschneidung (7, 22). Kristallisationspunkt des religiösen Lebens schon seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert, vollends nach 70 p. Chr. war die Synagoge, ein Wort, das seinem Sprachgebrauch nach sowohl das Gebäude wie die darin sich sammelnde Gemeinde bezeichnet. Deren religiöser Mittelpunkt ist die gottesdienstliche Versammlung mit Gebet, Lesung und Auslegung,¹² ein die Diasporasituation anzeigendes Proprium in einer Welt, in der Gottesdienst sich als Opfer, Lustration, Mysterienhandlung vollzog.¹³ Religionssoziologisch von entscheidender Bedeutung ist die Minjan-Vorschrift, wie sie bis heute für das jüdisch-religiöse Gemeinschaftsleben gültig ist. Eine Zehnzahl erwachsener kultfähiger jüdischer Männer reicht aus, um gottesdienstliche Versammlungen abzuhalten.¹⁴ Da sich in solchen Versammlungen und nicht in ekklesialen Strukturen das Gemeinschaftsleben darstellte, genügt das kontinuierliche Vorhandensein eines solchen Minjan für die Existenz einer selbständigen Gemeinde. So erklärt sich die (bis heute gegebene) Vielzahl jüdischer Gemeinden an einem Ort, die nebeneinander, nicht selten ohne organisatorischen Zusammenhang existieren. Eine solche Einzelgemeinde vermochte die Ämter und Funktionen aus sich heraus zu setzen, von denen nur wenige lebenslänglich, einige (jedenfalls ursprünglich) nur aktuell, für eine bestimmte Handlung gedacht waren.¹⁵

Nimmt man dies alles zusammen, so zeigt sich uns, dass wir es soziologisch gesprochen mit einer ganz überwiegend innengesteuerten, nicht aussengeleiteten Gemeinschaft zu tun haben. Was es ihr erlaubte, ihre Identität zu wahren, waren nicht Organisation, Zentralismus, von oben nach unten regulierte Gruppendisziplin, sondern die ungefragte Gültigkeit der Kriterien und interne Kommunikations- und Steuerungsprozesse, bei denen Autoritäten wie Gelehrte und Gelehrtenschulen eine wichtige Rolle spielten. Das gilt auch für das von uns hier zu behandelnde Geschehen.

5. Die jüdische Gemeinschaft war in neutestamentlicher Zeit eine missionierende Gemeinde. Wiewohl man ihr im Regelfall durch Geburt und Abstammung zugehörte, so verzichtete sie nicht auf die Ausbreitung des Glaubens.¹⁶ Man durchzieht Land und Meer, um einen Proselyten zu machen (Matth. 23, 15). Der missionarische Eifer ergab sich aus der Exklusivität der jüdischen Religion und war auch nicht ohne Erfolg. Die Zahl der eigentlichen, der Voll-Proselyten wird sich in Grenzen gehalten haben, die Beschneidung und die volle Übernahme des mosaischen Gesetzes erwiesen sich als eine hohe Barriere.¹⁷ Ungleich grösser ist der Anteil der Sympathisanten, der Gottesfürchtigen gewesen, die sich zum Mono-

¹² Meg. IV, 3 zählt in dieser Reihenfolge auf: Schema', Tefilla (vor der Lade), Priestersegen, Thoralesung, Prophetenlesung.

¹³ Zur Problematik eines «Wortgottesdienstes» in der hellenistischen Welt J. Leiboldt, *Der Gottesdienst der ältesten Kirche* (1937), S. 5–10.

¹⁴ Grundlegende Vorschrift in Meg. IV, 3.

¹⁵ Den besten Überblick bietet das Vorwort zu J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, 1 (1936).

¹⁶ G. F. Moore, *Judaism in the First Three Centuries of Christian Era*, 1 (1927), S. 335–349.

¹⁷ Zuversichtlicher das Urteil von J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (1956), S. 10 ff. 16.

theismus bekannten, an den religiösen Versammlungen beteiligten und jenen Teil des Gesetzes für sich übernahmen, der nach jüdisch-pharisäischer Auffassung für alle Menschen verbindlich war.¹⁸ Wir müssen über ein gewisses gemeinsames Minimum hinaus – angesichts der lockeren Struktur des Diasporajudentums – mit einer unterschiedlichen Profilierung der Gemeinden entsprechend der Vielfalt der religiösen Herkunft der Proselyten und Gottesfürchtigen rechnen.¹⁹

6. Schliesslich war die jüdische Gemeinschaft im römischen Reich eine Minderheit,²⁰ aber eine qualifizierte, mit einigen rechtlichen Privilegien ausgestattete Minorität,²¹ vor allem mit dem Vorrecht der weitgehenden Suspendierung vom Kaiserkult und der Anerkennung der Judengemeinden in der Diaspora als rechtsfähiger Körperschaft.²² Aus Philo Legatio ad Caium, dem Bericht eines unmittelbar Beteiligten, wissen wir, wie die Judenschaft Alexandriens zur Zeit des Caius Caligula (genauer im Winter 39/40 n. Chr.) um den Fortbestand bzw. die Erneuerung der bedrohten Privilegien kämpfte.²³ Was für die Grossgemeinden galt, dürfte normgebend auch für die kleinen gewesen sein.²⁴ Wichtig für unsere Frage ist die Anerkennung der innerjüdischen Rechtsausübung. Die jüdische Gemeinschaft selbst konnte bestimmen, wer zu ihr gehörte und den ihr geltenden Schutz in Anspruch nehmen konnte.

Versuchen wir nun in analoger Weise eine Positionsbestimmung der anderen Grösse des von uns zu schildernden Trennungsprozesses und zwar gleichfalls in 6 Punkten, die den eben aufgewiesenen entsprechen.

1. Die *christliche* Botschaft betrat einen Boden, der bereitet schien und fand sich zunächst umschlossen von Strukturen, die ihr das Wachstum ermöglichten. Sie beginnt als Lehre einer jüdischen Sondergruppe und ist nach wenigen Jahrzehnten, vor allem durch die Tätigkeit des Paulus, in weiten Gebieten der damals bekannten Welt präsent. Sie hat die geographisch-nationale Begrenzung schon früh gesprengt und lässt jedenfalls in Umrissen die Züge der künftigen Weltreligion erkennen. Die christliche Gemeinde konnte zur Zeit des Johannes-Evangeliums mit der Verbreitung des Judentums noch nicht konkurrieren, aber mit dem transjordanischen Pella im Osten und Rom im Westen und Alexandrien im Süden sind Grenzpunkte gesetzt, die ahnen lassen, wie stark das traditionelle Ausbreitungsgebiet der jüdischen Gemeinschaft von Zentren des neuen Glaubens durchsetzt war.

¹⁸ F. Siegert, Gottesfürchtige und Sympathisanten: Journ. Stud. Jud. 4 (1973), S. 109–164.

¹⁹ W. Wiefel, Die missionarische Eigenart des Paulus: Kairos 17 (1975), S. 218–231.

²⁰ Smallwood (A. 6), Zur Rechtstellung der Juden, S. 120–142.

²¹ Smallwood (A. 6), S. 147, fasst zusammen: "The right to practise Judaism carried with it automatically the privilege of exemption from participation in the imperial cult."

²² E. R. Goodenough, The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt (1929), vor allem im Anschluss an Philo.

²³ Smallwood (A. 6), S. 235–250.

²⁴ Vgl. das Dekret von Halikarnassos bei Jos. Ant. XIV, 256–258. Hier ist die Wurzel der durch Tertullian populär gewordenen Redensart vom Judentum als *religio licita*, Tert. Apol. 21, 1.

2. Die Botschaft stand im Zeichen der Dialektik von Alt und Neu. Das Christusgeschehen wurde als das schlechthin Neue verkündet, zugleich aber unter Bezugnahme auf das Alte Testament und seine Geschichte interpretiert. Es gab zunächst keinen Zweifel daran, dass der Gott Jesu Christi mit dem in der Synagoge verkündeten Gott des Alten Bundes identisch sei. In missionarisch werbender Zuwendung wie in regelmässiger Schriftauslegung innerhalb der gottesdienstlichen Versammlung gewann der Anspruch auf das Alte Testament und damit auf die Geschichte des Heils bis zurück zu Mose und Abraham konkrete Gestalt. Er musste je länger, je mehr zu einem konkurrierenden Anspruch werden.

3. Mit dem Judentum hatte man weiterhin gemeinsam, dass man bis 70 n. Chr. in Jerusalem zwar einen religiösen Mittelpunkt, aber kein rechtlich-organisatorisches Zentrum hatte.²⁵ Man trat der Aussenwelt nicht als festgefügte Grösse gegenüber, sondern – soziologisch gesprochen – als lockerer Gemeindeverband, für den die Einheit aufgegeben und nicht vorgegeben war.²⁶ Es wäre wichtig, in diesem Zusammenhang der Frage nachzugehen, ob die im Abschiedsgebet Jesu Joh. 17, dem sog. Hohenpriesterlichen Gebet, enthaltene Bitte um Einheit der Gemeinde nicht stärker von diesem für Johannes aktuellen Hintergrund zu verstehen ist.²⁷

4. Um so wichtiger war die Entwicklung von Kriterien des Christseins, die nach aussen und innen grenzbestimmend wirken. Homologie, Taufe, Mahlfeier, Teilhabe am Leben der Gemeinde können als solche Kriterien angesehen werden. Sie sind weder festgesetzt noch deklariert worden, sondern verdanken sich dem über die Grenzen der Gemeinde hinausgehenden Kommunikations- und Steuerungsprozess, der bei aller Einheit im Grundsätzlichen auch Varianten ermöglicht. Dass die Frage nach den Kriterien der Jüngerschaft auch im Joh. eine Rolle spielt, kann nur angedeutet werden. Hier die Stichworte: zur Homologie – Petrusbekenntnis nach der sog. galiläischen Krise (6, 68);²⁸ zur Eucharistie – Schluss der Brotrede (6,56);²⁹ zur Taufe – Wiedergeburtswort (3, 5) und (möglicherweise) Deutewort zur Fusswaschung (13, 8);³⁰ zur Teilhabe am Leben der Gemeinde – Wein-

²⁵ D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (1965).

²⁶ Das darin beschlossene Problem Einheit und Vielfalt stellt sich der Forschung immer wieder neu. Zuletzt in den unterschiedlich getönten Beiträgen von D. Lührmann, *Erwägungen zur Geschichte des Urchristentum: Ev. Th. 32* (1972), S. 452–467, und T. Holtz, *Überlegungen zur Geschichte des Urchristentums: Theol. Lit. Zeit.* 100 (1975), Sp. 321–332.

²⁷ Von den Auslegern der Stelle kommt dieser Sicht am nächsten H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* (1951), S. 254 f.

²⁸ Auf die Bedeutungen dieser Homologie als Parallele zum eigentlichen Petrusbekenntnis und einer Form des Urbekenntnis hat O. Cullmann mehrfach hingewiesen, *Christologie des Neuen Testaments* (31963), S. 287, und *Petrus* (1960 = 1961), S. 210 f.

²⁹ In jüngster Zeit traten für die Zugehörigkeit des eucharistischen Schlussteils zur Brotrede ein: U. Wilckens, *Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot Joh. 6, 51c–58: Neues Testament und Kirche. Festschr. R. Schnackenburg* (1974), S. 220–248, und J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes* (1976), S. 152–155.

³⁰ G. Dellling, *Die Taufe im Urchristentum* (1963), S. 91 ff.

stockgleichnis (15, 1 ff.).³¹ Solche Merkzeichen des Christseins, die wir analog zu denen jüdischer Existenz fassen, konnten sich mit diesen zunächst noch überschneiden.

5. Dass sich die Kirche im Schosse der jüdischen Gemeinschaft entwickelte, ist unbestritten. Nicht immer bedacht wird, dass die von uns gekennzeichneten Strukturen der jüdischen Gemeindeorganisation den Rahmen schufen für werbende Verkündigung, Sammlung von Anhängern und Gründung von gesonderten Gemeinden. Das reicht von der Inanspruchnahme des Rederechts in der Synagoge³² über die Formierung messiasgläubiger Gruppen innerhalb der synagogalen Gemeinschaft³³ bis zur Bildung eigener Gemeinden mit einer der synagogalen analogen Struktur.³⁴ Der horizontale Charakter des Kommunikationsprozesses in der Synagoge erleichterte diesen Weg der Ausbreitung. So war man Diasporagemeinde innerhalb und neben der jüdischen Diasporagemeinde: in ihr als Sondergemeinde der sich zu Jesus von Nazareth als Messias Bekennenden; aber auch neben ihr, wo man von feindlich gesonnenen Vorständen und Mehrheiten nicht geduldet wurde oder wo jene Kreise dominierten, die nicht durch die Synagoge gegangen und aus ihren Reihen gewonnen waren.

6. Dass die Gemeinde den Schutz, den der römische Staat den Juden gewährte, auch da noch beanspruchte, wo man die eigene Schutzwürdigkeit von Seiten der jüdischen Majorität bestritten sah, dafür ist das Werk des Lukas ausreichendes Zeugnis.³⁵ Diese Linie findet sich aber auch im Joh., und zwar in der Gegenüberstellung von Jesus und Pilatus. Dieser mit der bei den Synoptikern ausgestalteten Tradition nur durch einige Grunddaten verbundene Prozessbericht stellt sich uns dar als ein Stück Apologetik im Dreieck Christen – Juden – Römer.³⁶ Die auch einem römischen Statthalter zumutbare Einsicht in die Andersartigkeit der basileia des Christus gegenüber dem imperium romanum wird in argumentativer Redeform

³¹ E. Schweizer, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und in den Briefen des Johannes*: Stud. Ev. 1 (1959), S. 363–381 (auch in *Neotestamentica*, 1963, S. 354–271), sieht hier die Mitte der johanneischen Ekklesiologie.

³² Urbild ist das Auftreten Jesu in Nazareth, Luk. 4, 17. Dem entspricht der Auftritt des Paulus im pisidischen Antiochien, Act. 13, 14 ff., die jeweils mit einer Krise schliessen. Wenig beachtet wird, dass es sich auch in Joh. 6 um eine in der Synagoge gehaltene Rede handelt (6, 59); den Entscheidungsprozess könnte man sowohl im Murren der Juden (6, 41 bzw. 6, 52) als auch in der Krise bei den Jüngern (6, 61) sehen. Als gemeinsamen Hintergrund ist an eine missionarische Grundsituation zu denken: die Ausrichtung der Botschaft an die Juden in der Synagoge.

³³ Auf sie ging wohl zuerst die Bezeichnung Hairesis der Nazarener (Act. 24, 5) zurück, da sie die Christengemeinde in die Nähe der innerjüdischen Gruppen der Pharisäer (Act. 15, 15; 26, 5) und Sadduzäer (Act. 5, 17) rückt.

³⁴ Für sie als eine schon von der jüdischen Synagoge geschiedene Gemeinschaft wurde (wohl von den römischen Behörden) zuerst der Name Christianer verwendet (Act. 11, 26).

³⁵ Darüber zuletzt V. Stolle, *Der Zeuge als Angeklagter*. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas (1973).

³⁶ H. Schlier, *Jesus und Paulus nach dem Johannesevangelium: Zeit der Kirche* (1956), S. 165–224. Etwas anders Pancaro (A. 1), S. 307–319, im Anschluss an J. Blank, *Die Verhandlung Jesu vor Pilatus Joh. 18, 28–19, 16 im Lichte der johanneischen Theologie*: *Bibl. Zeits.* 3 (1959), S. 60–81.

entfaltet. Sie inkludiert einen Anspruch auf Tolerierung, der von den Juden mit politischen Argumenten leidenschaftlich bestritten wird (19, 12; vgl. 19, 15).

Die in den beiden vorangegangenen Abschnitten gegenübergestellten Bestimmungen verdeutlichen, dass der Prozess der Ablösung, der schliesslichen radikalen Trennung ein zwangsläufiger war. Nicht eine immer grössere Entfremdung, sondern die Herausbildung paralleler Ansprüche und Strukturen, freilich bestimmt von je eigenen Voraussetzungen, musste zum endgültigen Bruch führen. Gerade weil sie so vieles gemeinsam hatten, konnten Kirche und Synagoge unter einem noch so weiten gemeinsamen Dach auf die Dauer nicht koexistieren.

2.

Aber inwiefern können wir diese *Problemlage im Joh.* wiederfinden? Haben wir es bei ihm nicht mit einer Darstellung des Christusgeschehens zu tun? In einer jüngst erschienenen Geschichte der urchristlichen Literatur wird der Schlüssel zum Verständnis seines Charakters darin gesehen, dass wir bei Joh. den Versuch vor uns haben, Präexistenzchristologie und die Schilderung des Wirkens Jesu im Stile des Theios aner, des göttlichen Wundermanns, miteinander zu verbinden.³⁷ Dass wir das Joh. auch als Quelle der Geschichte des Urchristentums, der Kirchengeschichte seiner Abfassungszeit ansehen dürfen, beruht auf einer Eigenart, die es mit den anderen Evangelien teilt, aber in besonderem Masse entwickelt hat. Schon früh wurde die Jesusüberlieferung von den Bedürfnissen der tradierenden Gemeinde mitbestimmt, wenn auch keineswegs ausschliesslich beherrscht. Das Joh. stellt hier den Höhepunkt einer Entwicklung dar. Einer seiner Wesenszüge ist die konsequente Rückübertragung der aktuellen Gemeindesituation in das Leben Jesu. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat diesem Thema immer wieder Aufmerksamkeit geschenkt. Wir können uns auf wenige Beispiele beschränken.

1. Wie stark die Darstellung der Beziehungen zwischen Jesus und Johannes dem Täufer von der Auseinandersetzung der Urchristenheit mit der Täufersekte bestimmt ist, haben Ernst Käsemann³⁸ und Oscar Cullmann³⁹ in der Nachfolge Wilhelm Baldensperger⁴⁰ gezeigt. Die Fortexistenz der Täufergemeinde mit ihrer Wertschätzung des Johannes ist der Hintergrund, von dem her die Herabstufung des Johannes zum blossen Zeugen und die diesem selbst in den Mund gelegte Polemik gegen den eigenen Anspruch zu verstehen ist.

2. Hinter Joh. 4 steht, wie Oscar Cullmann aufgezeigt hat, die aktuelle Problematik einer samaritanischen Gemeinde und der urchristlichen Mission in Samarien.⁴¹

³⁷ Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (1975), S. 439 ff.

³⁸ E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs: Libertas Christiana. Festschr. F. Delekat* (1957), S. 75–99 (= *Exegetische Versuche*, 2, 1964, S. 155–180).

³⁹ O. Cullmann, *Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum* (1975), S. 17. 35 f. u. ö.

⁴⁰ W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums* (1898).

⁴¹ Cullmann (A. 39), S. 49–53.

3. Die Frage der Griechen im Anschluss an die Einzugsgeschichte Joh. 12, 20 ff. lässt den Übergang der Kunde von Christus in die griechische Welt (letztlich die Heidenmission) schon vor der Passion anheben.⁴²

4. Von den vielen Deutungen der Gestalt des Jüngers, den Jesus lieb hatte, der uns in der Passionsgeschichte nach Joh. entgegentritt, scheint mir die am wahrscheinlichsten zu sein, die in dieser Figur die (symbolische) Repräsentanz der Gemeinde des Evangelisten sieht, durch die diese gleichsam in das Passions- und Ostergeschehen mit einbezogen wurde.⁴³

Ernst von Dobschütz hat schon am Anfang des Jahrhunderts vom Joh. als «Spiegel seiner Zeit» gesprochen.⁴⁴ Der seitherige Gang der Forschung hat ihn bestätigt. Von diesem Hintergrund her darf es als legitim erscheinen, die Aussagen des Joh. Evg. über das Verhältnis Jesu und seiner Jünger zu den Juden und ihre auffallende Kongruenz zu den Aussagen über das Verhältnis zur Welt einer erneuten Befragung zu unterziehen.

Wenn das johanneische Verständnis von Gemeinde und Welt unter dem Stichwort «Der Glaubende und die feindliche Welt» thematisiert wird, kann leicht der Eindruck entstehen, die Welt erscheine im Joh. als das schlechthin Negative. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die negativen Aussagen über die Welt zwar die am schärfsten profilierten sind, ja zu den markantesten Aussagen der johanneischen Theologie überhaupt gehören, sie aber keineswegs das ganze Feld dessen abdecken, was bei Joh. über den Kosmos gesagt ist. Gewiss fällt die aussermenschliche Natur fast völlig ausserhalb des Gesichtsfeldes. Kósmos meint immer die Menschenwelt oder doch den Bereich, den Raum, in dem sich menschliches Leben abspielt.⁴⁵ Der schöpfungstheologische Bezug tritt nur selten direkt hervor; dennoch kann von einer einheitlichen Bewertung nicht die Rede sein. Bei den immerhin 78 Stellen – das ganze Corpus Paulinum weist nur 47 auf! – stehen neben den ausgesprochen negativen Aussagen auch weniger profilierte, gleichsam offene «neutrale» und sogar einige gewichtige positive. In der Rangliste der Häufigkeit steht kósmos auf der gleichen Stufe wie mathētēs (gleichfalls 78×), übertroffen unter den «gefüllten» Vokabeln des Joh. nur noch von patēr (127×), pisteúeien (98×) und oída (85×). Gehen wir zur begrifflichen Entfaltung über.

1. Für die negative Aussagengruppe ist die Welt in der Tat die «feindliche Welt»; der Bereich der Gegnerschaft gegen Gott, den von ihm gesandten Sohn und die an ihn glaubenden Jünger. Sie begegnet in einer gewissen Konzentration in den Abschiedsreden.⁴⁶ Die Welt hasst die Jünger, Joh. 15, 18f.: «Wenn die Welt euch hasst, dann wisst, dass sie mich früher als euch gehasst hat. Wenn ihr von

⁴² R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 2 (1970 = 1971), S. 479, urteilt: «Ihr Auftreten gehört zu den Zeichen der kommenden Heidenbekehrung», und vergleicht Joh. 4, 42; 10, 16; 11, 52.

⁴³ Cullmann (A. 39), S. 69–88.

⁴⁴ E. v. Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden* (1902), S. 165.

⁴⁵ Darauf hat G. Baumbach, *Qumran und das Johannesevangelium* (1958), S. 21–28, aufmerksam gemacht.

⁴⁶ Dazu die Beobachtungen von J. Becker, *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*: *Zeits. nt. wiss.* 61 (1970), S. 215–246.

der Welt wäret, so würde die Welt das Ihre lieben, weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch von der Welt erwählt habe, darum hasst euch die Welt.» Die gleiche Aussage findet sich im Hohenpriesterlichen Gebet, 17, 14: «Die Welt hasst sie, weil sie nicht von der Welt sind, gleich wie ich nicht von der Welt bin.» Während die Jünger weinen und klagen, freut sich die Welt (16, 20); so ist die Welt für sie der Berich der thlîpsis, der Drangsal (16, 33). Dass diese Aussagen bevorzugt in den Abschiedsreden vorkommen, unterstreicht, dass sie als Beschreibung des Zustandes der nachösterlichen Gemeinde zu verstehen sind. Dieser steht die Welt gegenüber, die den Geist der Wahrheit nicht empfangen kann (14, 17); die den Frieden nicht geben kann (14, 27); der der Sohn sich nicht offenbart (14, 21); die den Vater nicht erkennt (17, 25).

Als eine Spitzenaussage in diesem Zusammenhang darf gelten, dass der kósmos der Herrschaftsbereich des Widersachers ist, wie es aus der Wendung vom árchōn toû kósmou (toútou) deutlich wird: 12, 31; 14, 30; 16, 11. Zwar wird an allen drei Stellen betont, dass seine Macht schon gebrochen ist: er wird herausgeworfen (12, 31); mit mir hat er nichts (mehr) zu schaffen (14, 30); er ist (schon) verurteilt (16, 11). Er ist kein gleichwertiger Widerpart; aber die enge Beziehung des árchōn zum kósmos erlaubt die Vorstellung, dass der Hass der Welt die Ausstrahlung seines Wirkens ist.⁴⁷

2. Zugleich bezeichnet der kósmos (nunmehr als vox media) den Bereich, in dem die Jünger sich zu bewähren haben. Die Jünger sind die Seinen, die in der Welt sind (13, 1; vgl. 17, 11); es sind die, denen im Hohenpriesterlichen Gebet die Bitte gilt, sie nicht aus der Welt zu nehmen, sondern sie vor dem Bösen zu bewahren (17, 15). Sie sind in die Welt gesandt (d. h. zu den Menschen gesandt) wie der Sohn in die (Menschen-)Welt gesandt wurde (17, 18; 10, 36). Ihre Sendung ist Folge der Sendung dessen, der in die Welt gekommen ist als Licht (1, 9; 3, 19; 12, 46), als der Prophet (6, 14), als der Christus (11, 27). Von da aus will beachtet sein, dass gerade da, wo in der typisch johanneischen Weise von der Heilswirkung des Sohnes gesprochen wird, der Kosmos die Bezugsgrösse ist: er ist das Licht der Welt (9, 5; 8, 12; vgl. 11, 9), er ist das Brot, das der Welt das Leben gibt (6, 33; 6, 51). Obwohl wir gegenüber einer unmittelbaren Herleitung der johanneischen Kosmosvorstellung aus alttestamentlicher Schöpfungstheologie zurückhaltend sind, lässt sich die in dieser Aussagengruppe ausgedrückte Limitierung eines rein negativen Kosmosverständnis (im Zeichen der feindlichen Welt) nicht übersehen. Sie hat ihre Begründung in einem jeden ontologischen Dualismus ausschliessenden Schöpferglauben.

3. Dies ermöglicht die betont positiven Aussagen über die Welt, die nun allesamt einen soteriologischen Tenor haben. «So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt,

⁴⁷ Die Bezeichnung des Widersachers als Herrscher d(ies)er Welt ist innerhalb des Neuen Testaments ein johanneisches Spezifikum; vgl. jedoch Asc. Jes. 1, 3 (auch 2, 4; 10, 9). Die Bevorzugung dieser Bezeichnung (neben Teufel, Satan) ist vom johanneischen Verständnis des Kosmos nicht abzulösen.

dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde»(3, 16). Was hier in der reflektierend-meditativen Weiterführung des Nikodemusgesprächs erscheint, wird in dem Redestück Joh. 12 zur Selbstaussage: «Ich bin nicht gekommen, dass ich die Welt richte, sondern dass ich die Welt rette»(12, 47b). Dass sie, die Welt, Gegenstand des rettenden Handelns ist, zeigt freilich auch, dass sie der Rettung bedürftig erscheint.

Als Zusammenfassung dieses dritten, positiven Aspekts des johanneischen Kosmosverständnis darf der Chorschluss gelten, mit dem das Wirken Jesu in Samarien, also in jener Region, die gerade an der Grenze zwischen jüdischen und ausserjüdischem Bereich liegt, beantwortet wird: «Dieser ist wahrhaftig der Retter der Welt»(4, 42b).

Bei einem tieferen Eindringen in die Vorstellungs- und Begriffswelt des 4. Evangeliums zeigt sich nun, dass von den theologisch gewichtigen Vokabeln keine der Bedeutungsstruktur von *kósmos* so nahe kommt, wie das, was über die Juden gesagt wird.⁴⁸ Das beginnt mit dem Äusserlichen: in der Rangliste des Vorkommens steht *ioudaïos* mit 71 Stellen dem *kósmos* mit 78 nur um Weniges nach. Die Prüfung der Aussagenzusammenhänge zeigt an, dass sich auch eine analoge Aufgliederung hier wie dort ergibt. Wir finden betont negative, unspezifisch offene neben einigen positiven Aussagen. Sogar die zahlenmässige Relation erscheint vergleichbar.

1. Man hat gelegentlich vom johanneischen Antijudaismus gesprochen und damit den Befund bezeichnet, dass als Gegner Jesu und der Jünger fast regelmässig die Juden erscheinen.⁴⁹ Wo in der synoptischen Überlieferung noch differenziert wird, Pharisäer, Schriftgelehrte und Oberste des Volkes genannt werden, gibt es bei Johannes, abgesehen von gelegentlicher Erwähnung der Pharisäer, nur noch «die Juden». Sie murren nicht nur über Jesus (6, 41; 7, 12), sie sind auch Träger des Missverstehens, das sie als einer anderen Kategorie zugehörig ausweist (2, 18, 20; 7, 15; 8, 22); sie verfolgen ihn (5, 16); sie suchen ihn zu töten (5, 18; 7, 11); sie wollen ihn steinigen (8, 59; 10, 31. 33; 11, 8); sie sind die eigentlichen Gegner im Prozess (18, 36: Meine Jünger würden kämpfen, dass ich den Juden nicht überantwortet würde; 18, 38; 19, 7. 12. 20). Die Furcht vor den Juden hält die Jünger hinter verschlossenen Türen (20, 19) und schüchtert Sympathisanten und Suchende wie Joseph von Arimathia und die Eltern des Blindgeborenen ein (19, 38; 9, 22). Schliesslich wird der, den wir in den Stellen der ersten Aussagengruppe als Herrscher der Welt kennengelernt haben, in 8, 44 als der eigentliche Vater der

⁴⁸ Einige deutschsprachige Arbeiten zu diesem Thema: W. Lütgert, *Die Juden im Johannesevangelium: Neutestamentl. Stud. Festschr. G. Heinrici* (1914), S. 147–155; J. Jocz, *Die Juden im Johannesevangelium: Judiaca* 9 (1953), S. 129–142; E. Grässer, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium: N.T. Stud.* 12 (1964/65), S. 74–90; R. Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium?* (1974).

⁴⁹ W. P. Eckert, N. P. Levinsohn & M. Stöhr (Hrsg.), *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge* (1967), mit dem Beitrag von E. Grässer, *Die Juden als Teufelssöhne in Joh. 8, 37–47*, S. 157–170. Trotz seiner Zeitgebundenheit bleibt beachtenswert H. Windisch, *Das johanneische Christentum und sein Verhältnis zum Judentum und zu Paulus: Christl. Welt* 47 (1933), S. 98–107.

Juden genannt, denen damit an Stelle der beanspruchten Abrahamskindschaft die Teufelskindschaft zugeschrieben wird: «Ihr stammt vom Teufel als Vater ab und wollt die Begierden eures Vaters tun.»

2. Dass neben diesen negativen Aussagen auch ganz neutrale vorkommen, tritt uns schon in den ersten Kapiteln des Evangeliums entgegen. In ihnen ist von den Juden die Rede, wenn rituelle oder heortologische Bezüge angesprochen sind (die Reinigung 2, 6; das Passa 2, 13; 6,4; 11, 55; das Laubhüttenfest 7, 2; der Rüsttag 19, 31. 42)⁵⁰ Die Juden sind hier eine durch eine bestimmte Kultübung gekennzeichnete Gemeinschaft wie sie anderenorts als eine rechtlich-politische Größe erscheinen (3, 1). Dass Jesus in ihrer Mitte wirkt, wird immer wieder deutlich, ebenso aber auch, dass Johannes vermeidet, ihn einfachhin als einen der ihnen darzustellen. Es sind vor allem die Aussenstehenden, die ihm das Judesein attestieren: die Samariterin (4, 9) und Pilatus (18, 35).

3. Dennoch – das leitet zur dritten, zur positiven Aussagensparte über – sind die Juden nicht, wie man nach allem erwarten möchte, eine *massa perditionis*. Ausdrücklich wird mehrfach von Juden geredet, die an ihn, an Jesus glaubten (8, 31; 12, 9; 12, 11). Geht man über das rein Terminologische (über die ausdrückliche Bezeichnung als Juden) hinaus und sieht auf die Sachaussage, so wird deutlich, dass sogar mit einer gewissen Stereotypie von Anfang an (2, 23) vom Glauben gesprochen wird, der ihm im Bereich seines Wirkens, also unter den Juden, entgegengebracht wird.

Bei den ersten Jüngerberufungen begegnet Nathanael, der vielleicht in besonderem Mass als Repräsentant dieser glaubenden Judenschaft gelten darf. Er bekommt von Jesus das Prädikat: «Siehe wahrhaftig ein Israelit, in dem kein Trug ist» (1, 47). Es mag beabsichtigt sein, dass hier *israelítēs* und nicht *ioudaíos* steht.⁵¹ Dennoch löst sich die Widersprüchlichkeit der Aussagen über die Juden nicht so, dass Einzelne aus der Vielzahl der Verlorenen zu Christus geführt werden. Der am weitesten ausgreifende Satz des Evangeliums verdeutlicht einen Heilsbezug, der in einem heilsgeschichtlichen gründet: Das Heil kommt von den Juden (4, 22b).

Dieser nach allem Ausgeführten überraschende, vielleicht paradox erscheinende Satz, der eingebettet ist in das Gespräch mit der Samariterin über die Legitimität der Gottesverehrung auf dem Garizim und in Jerusalem, bestätigt den Platz der Juden in der Geschichte des Heils und sollte daher nicht mit E. Hirsch, W. Grundmann und R. Bultmann als (judenchristliche) Glosse ausgeschieden werden.⁵²

⁵⁰ W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des 4. Evangelium* (1958), hat auf die Bedeutung des jüdischen Kultes und besonders des Festkalenders für das Joh. aufmerksam gemacht. A. Guilding, *The Fourth Gospel and the Jewish Worship* (1960), verquickt gute Beobachtungen mit der fragwürdigen These eines Zusammenhangs zwischen dem Joh. und jüdisch-synagogaler Leseordnung.

⁵¹ Pancaro (A. 1), S. 288–304, zeigt eindrücklich, dass der Begriff Israel positiv besetzt ist, und kommt zu dem Schluss, S. 301: «Israel is no longer identified with the Jews (= Synagogue), although through the death of Jesus many Jews were . . . called to form the new Israel.»

⁵² E. Hirsch, *Das vierte Evangelium* (1936), S. 149 f.; ders., *Studien zum vierten Evangelium* (1936), S. 53 f.; W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum* (1941), S. 224–231; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1952), S. 139, Anm. 6.

3.

Ziel der vorangegangenen Abschnitte war es zu verdeutlichen, wieweit sich die Aussagen über den *Kosmos* und die über die *Juden* im Joh. berühren. Hier wie dort fanden wir sowohl qualifizierte wie eher unspezifische Zusammenhänge, hier wie dort die Herausstellung des Negativen bis zur Feindschaft und als letzter Hintergrund der Widersacher, hier wie dort aber auch, zahlenmässig gering, jedoch sachlich schwergewichtig, jene Sätze, die den positiven, im Handeln Gottes gegründeten Bezug ausdrücken. Die Zusammengehörigkeit der Öffentlichkeit der Welt und der Juden geht so weit, dass die (in Galiläa lokalisierte) Aufforderung der Brüder «Offenbare dich der Welt» (7, 4) die Offenbarung vor der Öffentlichkeit der Juden meint, die dann tatsächlich in 7, 11 auf dem Fest geschieht. Nicht minder deutlich erscheint der Zusammenhang in den Abschiedsreden: die in 15, 18 entfaltete Feindschaft der Welt gegen die Jünger erfährt ihre Konkretisierung in der anschliessend in 16, 2 gegebenen Ankündigung: «Sie werden euch aus den Synagogen ausschliessen.»

Damit sind wir zugleich bei dem konkreten Bezugspunkt, der es erlaubt, die Frage zu beleuchten, warum im Joh. zwischen Kosmos und Juden eine so enge Relation besteht, warum das Verhältnis zur Welt im Verhältnis zu den Juden konkret wird.

1. Es darf als nahezu widerspruchslos vertretene Ansicht der Neutestamentler gelten, dass das Joh. in der Nachbarschaft der ersten nachchristlichen Jahrhundertwende entstanden ist.⁵³ Wir erinnern uns daran, dass das Joh. konsequenter als seine Vorgänger Verhältnisse der Entstehungszeit in die Geschichte Jesu zurücküberträgt. Zu diesen zeitgeschichtlichen Aspekten gehört nun jener Trennungs- und Ablösungsprozess, dessen Voraussetzungen wir oben behandelten und dessen Wesen mit dem aposynagōgōus poiēsousin von 16, 2 gekennzeichnet ist. Wir haben weitere Anzeichen dafür, dass die aktuelle Situation feindlicher Abgrenzung sowohl der Darstellung und der Reflektion des Verhältnisses der Jünger zur Welt, als auch dem Verhalten der Umwelt gegenüber Jesus durch Johannes aufgeprägt ist. Als exemplarisch darf hier die Reaktion der Juden auf die Heilung des Blindgeborenen gelten.⁵⁴ Die Eltern fürchten die Juden. Denn die Juden beschlossen heimlich, wenn ihn (Jesus) jemand als Messias bekennt, er aus der Synagoge ausgeschlossen werden soll (9, 22). Der Blindgeborene wird dann tatsächlich ausgeschlossen (9, 34). Auch an der dritten Stelle, wo der Ausschluss aus der Synagoge erscheint, ist er mit dem Bekennen in Zusammenhang gebracht. Von den Archon-

⁵³ Vgl. das Urteil von W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, (1973), S. 211: «Die Annahme ist darum heute fast Allgemeingut, dass das Joh. etwa im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts geschrieben worden ist.»

⁵⁴ Pancaro (A. 1), S. 16–24, hebt die anachronistischen Züge des Berichtes hervor und betont, «that the conflict . . . is viewed and presented in the light of the controversy Church-Synagogue which arose after Christ's death» (S. 24). Er versteht sich jedoch nicht zu einer präzisen zeitlichen Zuordnung. Hier wäre schärfer herauszuarbeiten, dass die Qualifikation Jesu als Sünder die Exkommunikation seiner Jünger vorbereitet.

ten des Volkes wird 12, 42 gesagt, dass viele an ihn glaubten, aber: «Sie bekannten nicht, damit sie nicht aus der Synagoge ausgeschlossen werden.» Eine Situation, wie sie die zunächst gemeinte Stunde, die Tage nach dem Einzug Jesu in Jerusalem, weit transzendiert.⁵⁵

2. Für die Ausschliessung der Christen haben wir klare Anhaltspunkte in der jüdischen Traditionsliteratur. Mit ihrem Charakter als faktischer, nicht als formeller Exkommunikation entsprechen die vorliegenden Zeugnisse genau der Eigenart der kommunikativen Beziehungen innerhalb der Judenschaft. Da es primär um die Ausschaltung aus der synagogalen Gemeinschaft ging, die sich in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde darstellte, war der Hebel auch der Entscheid einer liturgischen Frage. Es handelte sich um die Herausbildung der Endgestalt des täglich dreimal (öffentlich, aber auch privat) zu verrichtenden Hauptgebets, des sog. Achtzehnbittegebets.⁵⁶ Sie fällt in die Zeit, als Gamaliel II. die höchste Autorität darstellte, also in das Jahrzehnt nach 90 p. Chr., in jene Dekade also, in der wir die Abfassung des 4. Evangeliums vermuten.

Wir lesen in b. Ber. 28a: «R. Gamaliel sprach zu den Gelehrten: Ist einer da, der die Verwünschung der *minim* (d. h. der Häretiker) festzusetzen versteht? Es erhob sich R. Sch'muel der Kleine und setzte sie fest. Im nächsten Jahr vergass er sie; er sann zwei oder drei Zeiten darüber nach. Warum liess man ihn nicht abtreten? Heisst es doch: Hat jemand in allen (anderen) Bitten (d. h. in irgendeiner anderen Bitte des Achtzehngebetes) geirrt, so lässt man ihn nicht abtreten. Wenn aber in der Bitte über die Häretiker, so lässt man ihn abtreten, weil man befürchtet, er sei ein Häretiker. Es verhält sich aber anders mit R. Sch'muel dem Kleinen, denn er hat sie (selber) festgesetzt.»

Ähnlich jer. Ber. 9c, einer Stelle, aus der man entnehmen kann, dass die Bitte ursprünglich am Ende des Gebetes gestanden habe, und jer. Taan. 65c, wo gesagt wird, dass die Verwünschung der *Minim* in Jabne festgelegt wurde. Der Text der *Birkat ha minim*, der in der jetzigen Zählung 12. Bitte, lautet in der sog. babylonischen (in Wirklichkeit wohl palästinensischen) Fassung: «Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und die *Minim* mögen umkommen in einem Augenblick, und die Frechen mögest du ausrotten und zerbrechen. Gepriesen seist du Jahwe, der du die Frechen beugst.»

Mit den *minim*, denen die in der Parallelzeile und in der abschliessenden *B'racha sedim* (Freche) genannten entsprechen, können trotz gelegentlich geäusselter Zweifel nur die Judenchristen gemeint sein.

3. Die der christlichen Häresie Verdächtigen konnten also einer öffentlichen Probe unterworfen werden. Sie waren genötigt, entweder sich selbst zu verfluchen

⁵⁵ Dass die Pharisäer als treibende Kraft erscheinen, entspricht nicht nur der historischen Gegnerschaft zwischen Jesus und den Pharisäern, sondern auch dem Umstand, dass bei der jüdischen Restauration nach 70 p. Chr. die Pharisäer eindeutig dominieren. Sollte sich hier eine letzte Erinnerung daran erhalten haben, dass die einzigen ernstzunehmenden Konkurrenten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft jener Epoche Pharisäer und (noch nicht ausgeschlossene) Judenchristen waren? Anders Pancaro (A. 1), S. 224 f., der auf Joh. 19, 38 hinweist.

⁵⁶ I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (21924), S. 28 ff.; K. Schedl, *Talmud, Evangelium, Synagoge* (1969), 388–424, zur *Minäerbitte* S. 403 ff.

oder sich zu erkennen zu geben, also das zu tun, was das Joh. mit *homologeîn* bezeichnet, und damit der Ausschliessung zu verfallen.

Wir dürfen davon ausgehen, dass sich diese Praxis im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts, wo die Zeit der Trennung herangereift war, unter der Autorität des Gamaliel sehr schnell auf dem Wege der horizontalen Kommunikation in der weltweiten jüdischen Gemeinschaft durchsetzte.

Damit war das Verhältnis zur Welt für Christen und Christengemeinden, die bislang noch in der einen oder anderen Form im Rahmen der jüdischen Gemeinschaft gelebt und den Schutz ihrer Religionsausübung genossen hatten, total verändert. Was sich in Einzelgemeinden seit Jahrzehnten nicht nur vorbereitet, sondern immer wieder abgespielt hatte, vollzog sich jetzt universal und endgültig. Aus einer angefochtenen Gruppe innerhalb einer privilegierten Religion wird eine rechtlich ungesicherte religiöse Minderheit. Die gleichsam reif gewordene Frucht wird von der bergenden Umhüllung getrennt. Sie findet sich vor in einer feindlichen Welt. Von da aus gewinnen für Joh. die Beziehungen von Jüngern und Welt vom Verhältnis Gemeinde und jüdische Gemeinschaft im Zeichen der Ablösung und Sonderung her ihr Profil.

Wolfgang Wiefel, Halle/Saale