

## Auslegung im Hören auf Israel

*Klaus Wengsts Kommentar zum Johannesevangelium*<sup>1</sup>

Martin Karrer

I.

Eine neue Kommentarreihe hat programmatisch begonnen: der »Theologische Kommentar zum Neuen Testament« (ThKNT) des Kohlhammer Verlages. Er soll<sup>2</sup> die historisch-kritische Tradition mit neuem Augenmerk für Fragen des christlich-jüdischen Gesprächs, Sozialgeschichte und Genderforschung fortführen. Klaus Wengst, Neutestamentler in Bochum, mit sozialgeschichtlichen Fragen und johanneischer Theologie seit längerem vertraut<sup>3</sup> und für die christlich-jüdische Begegnung tief engagiert<sup>4</sup>, konzentriert sich im ersten erschienenen (Doppel-)Band weichenstellend auf das erste der genannten Anliegen: Er wählt

eine *christliche Schriftlektüre im Angesicht Israels*.

Eine solche Lektüre ist durch die deutsche Schuldgeschichte schwer belastet. So viele Gespräche über die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden in den letzten Jahrzehnten auch stattgefunden haben (und die Region um Bochum war dafür stets ein Zentrum), lässt sich – davon ist Wengst überzeugt – bis heute nicht von einem vollen Dialog sprechen. Die Kirche muss vielmehr erst noch die Voraussetzungen dafür durch das Hören auf jüdische Zeugnisse schaffen. Das Hören geht dem Dialog voran.

Die Konsequenzen dessen ragen weit ins kirchliche Handeln<sup>5</sup> und in die Erfor-

1. K. Wengst, Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1–10; 2. Teilband: Kapitel 11–21, ThKNT 4, 1/2, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2000/2001; im Folgenden zitiert als (Wengst) I/II mit Seitenangaben.

2. So der Klappentext des Verlags.

3. S. z. B. K. Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München 1992 (Erstfassung 1981).

4. Vgl. die Würdigungen in K. v. Bremen/E. Tönges, Christlich von Gott reden im Angesicht Israels. Symposium zum 60. Geburtstag von Klaus Wengst, Tagungsprotokolle – Institut für Kirche und Gesellschaft, Iserlohn 2003.

5. K. Wengst war maßgeblich an der Hauptvorlage der Evangelischen Kirche von Westfalen 1999 beteiligt (in Auszügen abgedruckt unter E.III.70' in H. H. Henrix/W. Kraus [Hg.], Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001, 832–869).

schung des Neuen Testaments hinein. Denn der christliche Ausleger hat nun die neutestamentlichen Schriften aus jüdischen Horizonten zu entdecken und jüdische Quellen samt Mischna, Talmudim und Midraschim zu lesen.<sup>6</sup> Undenkbar ist für ihn, die Geschichte der Kritik an »den Juden« fortzuschreiben, die sich nicht zuletzt an den Äußerungen des Joh über »die Juden« entzündete. Joh 4,22c, das zu keiner Judenkritik passte und noch im großen Kommentar R. Bultmanns<sup>7</sup> als Glosse galt,<sup>8</sup> wird zum Leitgedanken und Ziel von Wengsts Kommentars bis zum letzten Satz: »Das Heil kommt von den Juden« (II,333).

## II.

Wengst ist bewusst, dass in diese Entscheidung ein »schlechtes Gewissen« eingeht (I 20), und modifiziert die klassische Forderung historisch-kritischer Tradition nach einer Objektivität, die von der Subjektivität und Moralität des Auslegers strikt abstrahiert. Die Zeit dafür ist günstig. Immerhin entlarvt heutige Hermeneutik den ideal neutralen Leser, der seine Kontexte und Vorgeschichte ganz auszublenden vermochte, weithin als Fiktion. Nicht die Ausklammerung des schlechten Gewissens, sondern der sachgemäße Umgang damit ist – schlussfolgert Wengst – gefordert. Der Ausleger darf die Aussagen des Textes weder umdrehen noch »vorschnell« (I,20 hervorg.) durch Sachkritik erledigen, aber hat sie sensibel seiner und seiner Zeitgenossen Betroffenheit auszuset-

zen. Dann entsteht in *Verantwortung vor Text und Gewissen* »eine wirklich »gewissenhafte« Exegese« (I,20).

Diese Position hat Schlüsselfunktion für die ganze Kommentarreihe. Deren Proprium könnte in Verlängerung werden, sich »gewissenhaft« auf »Hermeneutiken des Verdachts« (also der Prüfungen etwaiger Fehlentscheidungen im frühen Christentum) einzulassen. Angesichts dessen wäre allerdings zu wünschen gewesen, dass Wengst den hermeneutischen Ort zwischen den Polen des Dekonstruktivismus (mit der Option einer Zerstörung interpretativer Groß-Erzählungen) und der klassischen Rolle des historisch-kritischen Auslegers, als Anwalt des fremden Textes zu agieren (eine wichtige Tradition auch für den ThKNT als wissenschaftlicher Kommentar), genauer und in Auseinandersetzung mit der Literatur bestimmt hätte. Seine Ausführungen bleiben zu kurz, um die Gewichte zwischen sensibler und doch moralischer Kritik und abstrahierender Lektüre präzise austarieren zu können. Eine hoch respektable Position des Auslegers macht sich angreifbar.<sup>9</sup>

## III.

Verkennen wir dabei nicht, dass Wengst in *Einleitungsfragen* und Auslegungen, die das Kernstück seiner Auslegung nicht berühren, einen Kommentar »mittlerer« Linie sucht. So hält er wie die meisten Ausleger am nachträglichen Wachstum des Evangeliums um Kap. 21 fest (als Annäherung an petrinische

6. K. Wengst nahm sich dazu 1991 eine wichtige Lernzeit in Jerusalem.

7. Schon dieser verhalf zu Differenzierungen, indem er die Juden existential als Repräsentanten der Welt interpretierte, so dass die joh Kritik nicht auf die Juden als solche, sondern auf den selbstmächtigen Menschen ziele. Doch auch eine solche Deutung führte in gravierende Dilemmata (vgl. die Kritik etwa bei P. von der Osten-Sacken, Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie, EvTh 36 [1976], 154–176, bes. 165–172).

8. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes. Erklärt, KEK II, Göttingen <sup>19(=10)</sup>1968, 139, Anm. 22.

9. Und wird harsch in der Rezension des Bandes I durch J. Frey in BZ 46 (2002), 71–96 angegriffen.

Traditionen bei der Edition und damit Ermöglichung der Kanonisierung; II,326f.) und verabschiedet sich für Kap. 1–20 von den alten Quellentheorien zugunsten der Nachfrage nach der Vorgeschichte von Einzeltexten. Das Verhältnis zu den Synoptikern will er nach dem größten Ertrag für die Einzelstellen entschieden wissen; dazu genügt s. E. eine Kenntnis verwandter Traditionen (von I,29 bis zur Passionserzählung II,196). Die einstigen Vorlieben der Joh-Forschung für die Gnosis stellt er zurück. 7,53–8,11 markiert er wie Nestle-Aland<sup>27</sup> als sekundären Einschub (I,301; allerdings neu gedeutet als Schöpfung der alten Kirche mit antijudaistischen Potentialen I,303–308). In vielen Einzelauslegungen bietet er eine kurze, in der Praxis ansprechende Zusammenfassung gegenwärtiger Tendenzen.<sup>10</sup>

Was Entstehungsort und -zeit angeht, konzentriert Wengst seine ältere These, Joh sei nach dem Ausschluss von jüdischen Christen aus der Synagoge, somit nach 70, im transjordanischen Herrschaftsbereich Agrippas II. entstanden, auf den Kern, der ursprüngliche Text gehöre damit ins jüdische Christentum.<sup>11</sup> Alle Auseinandersetzungen mit »den Juden« wurzeln mithin in einer ursprünglich innerjüdischen Trennung mit ihren Schrecken. Sie dürfen in unseren heutigen dominant heidenchristlichen Kontexten nicht mehr unmittelbar, sondern allein hermeneutisch bedacht angesprochen werden; die Erwartung joh Christen, punktueller jüdischer Lynchjustiz zu erliegen, aus 16,2 ist nur zusammen mit einer Selbstkritik der späteren Christentumsgeschichte auszusprechen (II,154) etc. (s. I,27.336–339 zu 8,44 u. a.).

#### IV.

Das führt uns zum Ansatz des Kommentars zurück: Das Joh wird durch den Bruch im Judentum über dem Verständnis Jesu, des Gesalbten, des Sohnes Gottes und seine harte theologische Reaktion »immer wieder Zeugnis eines gescheiterten Gesprächs«. Wollen wir das heute aufbrechen, müssen wir – so Wengst – die Argumentation des verlorenen Partners in ihren Stärken hören. Der jüdische Hintergrund und die (inner)jüdische Auseinandersetzung des Joh nötigen uns gleichermaßen, die *religionsgeschichtlichen Bezugstexte* des Joh unterschiedlich zu gewichten und den jüdischen, vor allem *jüdisch-rabbinischen Quellen* in »bewusster Einseitigkeit« Vorrang vor allen anderen Vergleichstexten der Umwelt zu geben (I,27, dort beide Zitate). Dabei geht es ihm nicht um den Erweis von historischen Abhängigkeiten – zu umstritten sind die Datierungsfragen –, sondern um »den Aufweis jüdischer Sprachmöglichkeiten und Denkmuster; und dafür ist es« s. E. »relativ unerheblich, wie alt oder jung ein Text ist, wenn er doch im selben Traditionszusammenhang steht und unter vergleichbaren historischen Bedingungen entstanden ist« (I,28).

Das klingt theologisch gut begründet und enthält doch gravierende Probleme. Denn das Judentum befindet sich in der für Wengst ausschlaggebenden Umbruchphase in einem vielschichtigen Umbruch. Die Samaritaner, Mitopfer der politischen Entwicklung im 1. Jh., finden nicht zum rabbinischen Judentum, spielen aber eine gewichtige Rolle für das Joh (Joh 4; 8,48). Wie steht es mit diesem verlorenen Partner? Dage-

10. Dabei wird nur selektiv Literatur angegeben, wohl um den Kommentar nicht zu überlasten.

11. I,21–26, nach 21, Anm. 1 »eine knappe Zusammenfassung« der Ausführungen in Bedrängte Gemeinde (s. Anm. 3). Allerdings ist sowohl die Bedeutung des Lehrhauses von Javne als auch die damit zusammenhängende Ketzlerfrage – auch in der jüdischen – Forschung umstritten.

gen, ihn mit ähnlicher Verve wiederzugewinnen, lässt sich einwenden (vgl. I,163), Jesus distanzieren sich jüdisch-jerusalemisch vom Garizim (4,22). Doch ist der Weg von Jerusalem zu den rabbinischen Quellen in der joh Zeit auch nur halbwegs vollendet? Verschriftet werden sie erst weit später. Müsste darum nicht vorrangig oder zumindest zur Ergänzung ein dritter Horizont breit eröffnet werden, der des Judentums aus Qumran und in griechisch-römischen Umgebungen? Immerhin würdigt das Joh auffällig griechische Pilger in Jerusalem (12,20) und stößt an, ihnen eine klare Stimme zu geben.<sup>12</sup>

Mindern wir nicht den Erkenntniswert der von Wengst an vielen Stellen erschlossenen rabbinischen Vergleichsgedanken. Es hat großen Reiz, in der Begründung des Todesurteils Jesu von 12,50 rabbinische Maximen über den Vorrang des Gemeinwohls vorgezeichnet zu finden (II,40), die Unermesslichkeit der Beschreibung Jesu nach 21,25 mit der »Unerschöpflichkeit der auf der Tora gründenden Lehre« zu vergleichen (II,328, Zitat dort hervorg.) usw. Aber Tiefenstrukturen und Verbreiterungen dürfen nicht verloren gehen (z.B. bei 12,50 das große Umfeld des Motivs im griechisch-römischen Lebensentwurf für das Gemeinwesen).

Anders gesagt: Wer eine volle historische Erschließung des Joh erwartet, wird enttäuscht werden. Wengst nimmt in Kauf, dass sich die Waage von der historischen Weite zur Konkretion weiterführenden Gespräches für unsere Zeit neigt. Indes, entspricht nicht gerade das der heutigen Verpflichtung des Christentums, wie Wengst sie ausmacht? Die Grenze des Kommentars ist auch seine Stärke.

## V.

Bewähren muss sich Wengsts Leitlinie zuletzt und entscheidend an dem Konfliktfeld, über dem das Miteinander von Synagoge und joh Christentum laut ihm (I,25) am grundlegendsten zerbrach: am Verständnis Jesu. Die *joh Christologie* tritt auf den Prüfstand.

Wengsts Vorgabe, das Joh sei im jüdischen Christentum entstanden, hat dabei eine doppelte Folge. Zum einen ist die joh Christologie von ihrer Entstehung im jüdischen Monotheismus her zu begreifen. Für Wengst heißt das, sie von der »Leseanweisung« (I,43) des Prologs über 10,33–38 (I,394–398) bis zur Summa des Epilogs (20,30f.) in theozentrischer Perspektive zu entfalten. Entsprechend erschließt er die christologischen »theos«-Aussagen im Prolog (1,1.18) durch den Vergleich mit jüdischen Aussagen wie bei Philo, Som I,229f.: Der eine Gott (»theos« mit Artikel) trete in durch ihn Gestaltetem, gänzlich Durchdrungenem und Geprägtem auf den Plan (»theos« ohne Artikel bei einer »logos«-Aussage; I,47). Auf Jesus angewandt, besage »theos« damit »gott(gleich)« (so die Übersetzung I,35f.), »Ort der Präsenz Gottes« (I,43) in tiefster Nähe und doch Differenz zu Gott (I,47). Die Einwohnung Gottes in Israel, den Kindern Gottes, verdichtet sich im »Einzigem«, dem Sohn (1,14.18; I 66.73). Dieses israeltheologische Raster fügt sich ebenso zu 10,34ff.: Nach LXX Ps 81,6 (MT 82,6) werden Adressaten des Wortes Gottes wegen dieser ihrer Adressierung durch Gott »Götter« genannt; die christologische Applikation vollzieht nicht die »Vergötzung eines Menschen«, sondern markiert »die Präsenz Gottes in Jesus« (I,397). Thomas

12. Wengst wendet sich II,60ff. mit erwägenswerten Gründen dagegen, den Adressatenkreis des Joh über diese Stelle zu den nichtjüdischen Völkern zu verschieben. Aber zumindest der griechische Horizont jüdischer Pilger aus den Griechen öffnet sich.

schließlich in seinem Bekenntnis 20,28 erkennt folgerecht in der Lebendigkeit des Gekreuzigten »den schöpferisch handelnden Gott«. Der Weg Jesu ans Kreuz wird zum zentralen Element der Gottesbegegnung auf jüdischer Grundlage (II,299).

Man mag fragen, ob diese eindrückliche israeltheologische Christologie Spitzen des Joh abbricht. Exegetisch recht mühsam bemüht sich Wengst, Jesu Einzigkeit »nicht im Sinne der Exklusivität« zu verstehen (ab I,66, Zitat). In religionstheologischer Konsequenz wird der christologische Weg aus 14,6 bei ihm statt zum ausschließlichen zum »Weg, auf dem man ganz bestimmt »zum Vater« kommt« (II,120). Trifft das noch den unbequemen, schwierigen joh Text? Aber die größte Schwierigkeit scheint mir noch einen Schritt weiter, bei der zweiten Folge zu liegen, die sich aus der Verankerung des Joh in Israel ergibt:

## VI.

Welche Relevanz hat eine durch Juden entwickelte und in der Auseinandersetzung mit anderen Juden vorgetragene Christologie für diese anderen Juden, die den Glauben an Jesus, den Messias aus ihrem Volk, nicht teilen? Gerade wenn eine Christologie so tief *israeltheologisch* fundiert ist wie bei Wengst, wenn sie Gnade bei Mose und Christus in enger Kohärenz entdeckt (Wengst liest 1,17 gegen die forschungsgeschichtlich häufigeren Versuche, die Satzteile antithetisch zu interpretieren, als synthetischen Parallelismus; I,71 ff.), birgt sich im Gesprächsgewinn eine unübersehbare Provokation. Schließlich ist die

Christologie nun jüdisch nachvollziehbar und verletzt ihrem Anspruch nach keine jüdischen Grenzen, so gewiss der Schritt des Glaubens – der für Jesus erhobene Anspruch bestehe zu Recht – außerhalb des Glaubens unerweisbar bleibt (vgl. I,397). Wengst muss darauf sein Anliegen, den joh Jesus ganz und gar aus jüdischen Vorgaben als Christus erkennbar zu machen, mit dem besonderen Schritt des Glaubens (20,31 usw.) und dazu ausgleichen, dass »die Juden« diesen Schritt nicht mitvollziehen.

Zu einem Schlüssel wird die Lektüre von 12,39f. Der sog. Verstockungsbefehl bei Jesaja begründet dort, warum sich Menschen von Jesu Volk Jesus vorstellen und »nicht glauben« können. Das Joh zitiert ihn aber mit dem frappanten Umbruch der LXX, wie Wengst herausstellt: Jes 6,10 (und Joh 12,40) endet im Indikativ »und ich (Gott) werde sie (mein blindes, verhärtetes Volk) heilen« (II,75f.). Tatsächlich spricht viel dafür, dass wir die geläufigen Übersetzungen des Joh (bes. EÜ) und damit dessen Israelbild in dieser Weise korrigieren müssen.<sup>13</sup> Aber was besagt, dass nicht glaubende Juden geheilt werden, in der Intention des Joh? Wengst liest in den rabbinischen Auslegungen und dem Targum zu Jes 6,10, das Heilen besage Sündenvergebung<sup>14</sup>, und verlängert, dieses Heilen (als Sündenvergebung) sei in der Geschichte des Judentums bis heute lebendige Erfahrung. Dementsprechend sei die joh These, »letztlich habe Gott selbst die Nichtakzeptanz durch das Judentum bewirkt«, in dieser Perspektive aufzunehmen und damit »positiv in der Wahrnehmung dessen [...], dass Gott mit seinem Volk einen anderen Weg weiter-

13. Vgl. für die Rezeption von Jes 6,9f. an anderen ntl. Stellen M. Karrer, »Und ich werde sie heilen«. Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9f. in Apg 28,26f., in: Kirche und Volk Gottes. FS Jürgen Roloff, hg. v. dems./W. Kraus/O. Merk, Neukirchen-Vluyn 2000, 255–271.

14. Eine Beobachtung, die M. Vahrenhorst, Gift oder nicht Arznei? Perspektiven für das neutestamentliche Verständnis von Jes 6,9f. im Rahmen der jüdischen Rezeptionsgeschichte, ZNW 92 (2001), 145–167 verbreitert.

gegangen ist als den mit Jesus« (II,77). Trifft das noch das Joh? Dessen Tendenz scheint mir, wenn wir 12,39f. zusammen mit 20,30f. in der Linie Wengsts lesen, eher auf die These zu weisen: Das Evangelium vergewissert euch, die aus der Synagoge verwiesenen, an Jesus glaubenden Juden im Glauben (s. 20,30f.); den Juden mit verhärteten Herzen aber wird Gott aller Krise (und joh Krisis) zum Trotz noch die gleiche Heilung schenken, die den Blick für Jesus öffnet (12,40eß zusammen mit dem Christusbezug in 12,41).

## VII.

Wir können – und brauchen – die Interpretation nicht zu entscheiden. Es genügt, was die getroffenen Beobachtungen zeigen: Eine Kommentierung des Neuen Testaments in christlichem Hören auf Israel bildet eine ebenso anspruchsvolle wie komplexe Aufgabe.

Selbst wo sie so pointiert wie bei Wengst durchgeführt wird, wirft sie fast ebenso viele Fragen auf wie sie löst.<sup>15</sup> Weil die neue Kommentarreihe gerade das will, gibt Wengst ihr einen gelungenen Start, wie viel exegetische Einwände im Einzelnen gegen seine Auslegung auch möglich sind.

Eine letzte Bemerkung sei gestattet, weil es hier um eine Kommentarreihe geht, die Aktualität sucht: Über der Christologie steht das Gespräch aller drei monotheistischen Religionen an, und manche Formulierung bei Wengst ließe sich auch auf die Forderung des Koran beziehen, Gott dürfe keinesfalls jemand beigesellt werden (I,394). Angesichts der Besonderheit christlicher Begegnung mit Israel und der nach wie vor unzureichenden Vertrautheit mit Koran und Islam ist nur zu begreiflich, dass Wengst das nicht expliziert. Aber sollte die Kommentarreihe es nicht in Zukunft unter ihre Anliegen aufnehmen?

15. Zur Fortführung der Debatte um eine Christologie angesichts Israels nenne ich *B. Klappert*, Hat das Neue Testament das 1. Gebot übertreten und Christus vergottet? Vorläufige Erwägungen zur Christologie als Auslegung des 1. Gebotes, in: *Gott wahr nehmen*. FS Christian Link, hg. v. M. L. Frettlöh/H. P. Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn 2003, 97–126.