

# Das Johannesevangelium – Zeugnis eines synagogalen „Judenchristentums“?

MICHAEL THEOBALD

Viel Mühe hat die Forschung in den letzten Jahrzehnten auf die Frage verwendet, wer „die Juden“ im Vierten Evangelium sind.<sup>1</sup> Die Antwort, die einen breiten Konsens für sich beanspruchen darf, lautet: Mit diesem Namen bezeichnet der Evangelist vor allem die religiösen Autoritäten zu Jerusalem, die herrschenden Kreise der Stadt, die für die Kreuzigung Jesu verantwortlich waren, stellt diese Gruppe aber in seinem Buch so dar, dass sie gleichzeitig auf die Führung der zeitgenössischen Synagoge hin transparent wird, also das aus der pharisäischen Bewegung entstandene Rabbinat der Jahrzehnte nach dem ersten jüdischen Krieg. Deshalb kann er auch alternierend von „den Juden“ oder „den Pharisäern“ sprechen (vgl. etwa Joh 1,19/24; 7,11.32.35; 8,13.22; 9,13.18 etc.). Was aber die Forschung bislang kaum zureichend zur Kenntnis genommen hat, ist der merkwürdige Befund, dass der Evangelist neben den „Juden“, die Jesus zu verderben suchen, noch eine weitere Größe kennt, die Gruppe von an Jesus glaubenden Juden.<sup>2</sup> Siebenmal heißt es in der ersten Buchhälfte: „*Viele glaubten an ihn*

---

<sup>1</sup> Vgl. zuletzt den Sammelband von R. BIERINGER u.a. (Hg.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000*, Assen 2001 (Lit.); außerdem J. FREY, *Das Bild ‚der Juden‘ im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde*, in: M. LABAHN u.a. (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn 2004, 33–53; J. BECKER, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 179–189 („Der Konflikt mit den Juden“). – Jürgen Becker sei dieser Beitrag gewidmet als Zeichen herzlichen Dankes für das Viele, das ich von ihm lernen durfte – insbesondere aus seiner Johannesexegese!

<sup>2</sup> Zutreffend bemerkt F. SIEGERT, *Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament*, in: P. TOMSON/D. LAMBERS-PETRY (Hg.), *The Image of Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (WUNT 158), Tübingen 2003, 74–105: 75: „Jener innerchristliche Streit, der im Vierten Evangelium ‚Judäer‘ zur Zielscheibe hat, aber christliche Judäer meint, ist noch nicht hinreichend analysiert“; er selbst zieht nur Joh 8,30f und 2,23–25 in Betracht (ebd. 76–78). – Anders sieht es bei *diachroner* Fragestellung aus, die hier aber nicht Thema sein soll (vgl. auch unten Anm. 170). Von deren Warte aus hat die Forschung immer wieder einmal nach dem „Juden-

(bzw. *seinen Namen*)“ (2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11.42), wobei das Subjekt dieser stereotypen Notiz dreimal ausdrücklich „die Juden“ sind (8,30f; 11,45; 12,11). Dabei handelt es sich aber nach dem Evangelisten nur *scheinbar* um einen dritten Weg jenseits der Glaubensverweigerung der offiziellen „Judenchaft“ und der Jesus-Nachfolge der „Jünger“, denn regelmäßig, wenn diese Notiz kommt, drückt er seine fundamentale Reserve am „Glauben“ dieser Vielen aus, programmatisch an der ersten Stelle in 2,23–25:

*„Als er aber am Paschafest in Jerusalem war,  
glaubten viele (πολλοὶ ἐπίστευσαν) an seinen Namen,  
da sie seine Zeichen sahen,  
die er tat.  
Aber Jesus selbst vertraute sich ihnen nicht an (οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν),  
denn er kannte sie alle,  
und weil er es nicht nötig hatte,  
dass jemand Zeugnis über den Menschen ablegt,  
denn er wusste,  
was im Menschen war“.*

Im Folgenden soll auf diese Jesusgläubigen die Aufmerksamkeit gelenkt werden, wobei das Interesse der Frage gilt, ob auch diese Gruppe für den Vierten Evangelisten eine zeitgenössische Transparenz besitzt. Wenn die Forschung von „Judenchristen“ bzw. „Judenchristentum“ spricht, benutzt sie bekanntlich eine Metaterminologie, die der frühen Kirche unbekannt ist und die Gefahr in sich birgt, für komplexe historische Sachverhalte einen gemeinsamen Nenner vorzutäuschen, den es so nicht gab.<sup>3</sup> Neutestamentli-

---

*christentum*“ gefragt, von dem der Evangelist hergekommen und das er überwunden habe. Einschlägig ist hier v.a. G. RICHTER, Studien zum Johannesevangelium, hg. v. J. HAINZ (BU 13), Regensburg 1977, den z.B. G. LINDESKOG, Das jüdisch-christliche Problem. Randglossen zu einer Forschungsepoche (AUU.HR 9), Uppsala 1986, 66f, rezipiert hat: „Das uns vorliegende Johannesevangelium ist das Produkt eines radikalen theologischen Umwandlungsprozesses, oder vielleicht: mehrerer Prozesse. Merkwürdigerweise ist dieses rätselhafte Evangelium zugleich eine wichtige Quelle für die Kenntnis einer frühen judenchristlichen Gemeinde.“ Die „extremen Gegensätze“ in diesem Buch seien „einerseits eine primitive ‚Jesuologie‘ [in der Grundschrift], andererseits eine hochavancierte ‚Theos-Christologie‘ (Jesus wird ‚Gott‘ genannt) ...“. Auch C.G. LINGARD, The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community (TGreg.ST 73), Rom 2001, ist diachron orientiert, u.z. am Modell von R.E. BROWN (s. dazu die Lit. Angabe unten in Anm. 42); M.C. DE BROER, L'Évangile de Jean et le Christianisme juif (Nazoréen), in: D. MARGUERAT (Hg.), Le déchirement. Juifs et chrétiens au premiers siècle (Le Monde de la Bible 32), Genf 1996, 179–202, fragt nach Beziehungen von Joh zu den Nazoräern des Epiphanius.

<sup>3</sup> Vgl. C. COLPE, Das deutsche Wort „Judenchristen“ und ihm entsprechende historische Sachverhalte, in: DERS., Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam (ANTZ 3), Berlin 1990, 38–58; H. LEMKE, Judenchristentum zwischen Ausgrenzung und Integration. Zur

che und patristische Texte sprechen z.B. von „denen aus der Beschneidung“ (vgl. Apg 11,2; 15,1; Gal 2,12; Kol 4,11; Tit 1,10)<sup>4</sup> oder subsumieren jüdische Christus-Gläubige unter dem Terminus Ἰουδαῖοι, den sie dann kontextuell definieren.<sup>5</sup> Verfährt so auch der Vierte Evangelist an den genannten Stellen?

Nun soll hier ein schneller Absprung von der Erzählung in die Geschichte gerade vermieden werden. Wenn es gelingt, in einem ersten Schritt zu zeigen, welche wichtige narrative Rolle die bezeichnete Gruppe im Evangelium besitzt, wird es nicht nur mit ein paar zufälligen Äußerungen nebenbei zu tun haben, ist schon viel gewonnen. Erst nach einer methodologischen Zwischenbesinnung (unter Punkt 2) geht es dann in einem dritten Schritt (unter Punkt 3) um die Frage möglicher historischer Referenzen der herausgearbeiteten Erzählzüge.

## 1 Die Jesus-Gläubigen unter den Juden: Ihre narrative Rolle im Evangelium

In fünf Thesen samt Erläuterungen wollen wir die Ergebnisse einer Analyse der narrativen Verortung der Notizen vom Glauben *der Vielen* in der ersten Buchhälfte (Joh 1–12) vorstellen, wobei wir auch auf analoge Formulierungen zu achten haben (vgl. auch die Tabelle unten im Anhang!).

*These 1: Die Notizen zum Glauben der Vielen (Joh 2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11.42) sind mit Bedacht in die Architektur der ersten Buchhälfte eingefügt. Schon das belegt ihr nicht zu unterschätzendes Gewicht im Ganzen der Erzählwelt. Ihre Anordnung folgt einem konzentrischen Bauplan der entsprechenden Textblöcke.*

Erkennlich wird die gegenseitige Zuordnung der fraglichen Texte bereits an den absichtsvoll platzierten Stich- und Leitworten πολλοί + πιστεύειν / ἄρχοντες / βασιλεύς / ὄχλος und σημεῖα ποιεῖν. Orientiert man sich an ihnen, dann zeigt sich folgende Struktur:

---

Geschichte eines exegetischen Begriffs (HTsS 25), Münster u.a. 2001; S.C. MIMOUNI, Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien, NTS 38 (1992) 161–186; B. WANDER, Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen (WUNT 104), Tübingen 1998, 37–40 (zur Terminologie: Juden – Proselyten – Heiden); L. CIRILLO, Judenchristliche Strömungen, in: L. PIETRI (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Band 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), Freiburg 2003, 462–517: 466–470 („Definition des frühen Judenchristentums“).

<sup>4</sup> Patristische Belege sammelt MIMOUNI, Judéo-christianisme, 47f.

<sup>5</sup> Vgl. SIEGERT, Antijudaismus, 75.

- I 2,23ff; 3,1ff 

πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς ... (2,23); ἄρχων τῶν Ἰουδαίων ... (3,1) νυκτός (3,2) σημεῖα ποιεῖν (2,23; 3,2)
---
- II (6,1–13); 6,14f 

βασιλεύς (6,15); ὄχλος [πολύς] (6,2.5.22.24) ἐποίησεν σημεῖον (6,2.14)
---

  

<i>Teich Bethesda (5,1ff)</i>
-------------------------------
- III 7–8 

ὅταν ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (8,28) σπέρμα Ἀβραάμ / τέκνα τοῦ Ἀβραάμ (8,3ff)
---

  

<i>Teich Schiloah (9,1ff)</i>
-------------------------------
- IV (10,40–42;  
11,45ff);  
12,9–19 

βασιλεύς (12,13.15); ὄχλος [πολύς] (12,9.12.17f. 29.34) σημεῖον/-α (10,41; 11,47)
--
- V 12,42f 

καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν ... οὐχ ὡμολόγουν ... (12,42) σημεῖα πεποιηκότος (12,37)
--

Mit einer ganzen Reihe von Forschern – genannt seien R. Bultmann, R. Schnackenburg, J. Becker, Ch. Dietzfelbinger – wird hier vorausgesetzt, dass Kap. 6 ursprünglich, d.h. in der vom Evangelisten verantworteten Fassung des Buches, vor Kap. 5 stand. Die Gründe für diese Annahme sind sattsam bekannt,<sup>6</sup> auch „dass die Umstellung einen besseren Zusammenhang herstellt und damit ein besseres Verständnis des Zusammenhangs ermöglicht“<sup>7</sup>. Unklar ist, *wie* die Kapitelabfolge des Endtextes zustande kam und was die *Gründe* für sie waren. Dass man auf beide Fragen bisher keine befriedigende Antwort gefunden hat, macht die nach wie vor verbreitete Reserve gegenüber der Umstellungshypothese begreiflich. Blattvertauschungen erklären die Umstellung keinesfalls; wenn, dann ist diese mit Bedacht erfolgt. Das aber führt uns auf die Spur der johanneischen Redaktion, die bekanntlich auch andernorts am Werk war. Ohne dass dies

<sup>6</sup> Vgl. R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, 2. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12 (HThK 4/2), Freiburg 1971, 1–11; J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes, Bd. 1: Kap. 1–10 (ÖTBK 4/1), Gütersloh<sup>3</sup>1991, 35; CH. DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes. Teilband 1: Johannes 1–12 (ZBK.NT 4/1), Zürich 2001, 143f.

<sup>7</sup> DIETZFELBINGER, Johannes 1, 143. – Nach J. ZUMSTEIN, Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6), in: M. LABAHN u.a. (Hg.), Israel, 123–139, ist „die kanonische Abfolge des Textes sinnvoll“, da sie „den intertextuellen Prozess, der für das Verständnis von Kap. 6 entscheidend“ sei, vorbereite (womit er die Umstellungshypothesen meint erledigen zu können), konkret: Die Schrifthermeneutik von 5,38f.45–47 liefere erst das „Instrumentarium“, das es erlaube, die Schriftrezeption in Joh 6 zu verstehen. So gesehen, kommen 5,38f.45–47 aber überhaupt zu spät, denn mit der Schrift operiert der Evangelist auch schon in Kap. 1–4!

hier weiter ausgeführt werden kann,<sup>8</sup> sei doch so viel angedeutet: Wahrscheinlich erfolgte die Umstellung der Kapitel im Zuge der *eucharistischen* Relecture der Brotrede durch die Redaktion, die zugleich Joh 5 – die Erzählung von der Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda – in Entsprechung zu der (von ihr in 5,28f eschatologisch überarbeiteten) Rede Jesu auf den Glauben bezog, der den *Zugang* zum „ewigen Leben“ erst eröffnet (5,24). Aus dieser Perspektive lag die Vertauschung der Kapitel – jetzt Joh 5/6 – nahe (Taufe-Glaube/Eucharistie).

Nun bewährt sich die Hypothese auch, wenn man die Gesamtarchitektur der ersten Buchhälfte näher betrachtet: Die beiden Teich-Erzählungen (Bethesda-Schiloah), die aufeinander bezogen sind,<sup>9</sup> rahmen die Kap. 7f, in denen die Auseinandersetzung Jesu mit den Juden eskaliert. Auf den Spitzensatz Jesu in 8,58 („*Amen, amen, ich sage euch, bevor Abraham wurde, bin ich*“) antworten die Juden mit ihrem Versuch, ihn zu steinigen (V.59). Die Klimax des Konflikts ist erreicht!

Folgendes will obiges Strukturschema verdeutlichen: Der ersten Jerusalemer Szene zu Beginn der ersten Buchhälfte, Joh 2,23ff (= I), entspricht an ihrem Ende der Rückblick des Erzählers in 12,42f (= V), der Beinahe-Proklamation Jesu zum *König* durch das galiläische Volk nach seiner wunderbaren Speisung (6,14f) (= II) die tatsächliche „Einholung“ Jesu als „*König Israels*“ in Jerusalem nach seiner Erweckungstat an Lazarus (12,9–19) (= IV), und in der Mitte der ersten Buchhälfte (= III) sind die entsprechenden Szenen Teil der verschärften Auseinandersetzungen Jesu mit den Jerusalemer Autoritäten anlässlich des Laubhüttenfestes und an den Tagen danach (7,12f.31f.40–43; 8,30f). Das sei im Folgenden kurz erläutert:

(a) Die Programmatik des Summariums Joh 2,23–25 (= I) ergibt sich schon aus seiner Stellung unmittelbar neben der ersten Tempelszene des

---

<sup>8</sup> Vgl. aber M. THEOBALD, Das Johannesevangelium Bd. 1 (RNT), Regensburg 2006. Zu Recht hat schon SCHNACKENBURG, Johannes 2, 10f, die „Hypothese einer Vertauschung von Blättern“ verworfen. „Man muss die frühzeitige Änderung, die in sämtliche Handschriften eingegangen ist, vielmehr schon der Endredaktion zuschreiben“, stellt er fest und nennt für sie vier Gründe. Wichtig (weil heuristisch interessant) ist die frühe Interpretationsgeschichte des Textes, die aber leider kaum zu fassen ist (die Kommentierung von Joh 5 durch Origenes ist verloren, bei Irenäus wird man nicht fündig.). Vgl. aber R.E. BROWN, The Gospel according to John I-XII (AncB 29/1), New York 1966, 211: „From patristic days (Tertullian, Chrysostom) a baptismal motif has been suggested for this story: this man whom the waters of Judaism could not heal has been cured by Christ. Along with the story of Nicodemus in chapter III and the blind man in IX, this was one of the three great Johannine readings used in preparing catechumens for Baptism in the early Church“; vgl. Tertullian., De bapt. 4,5; 5,5; zu Katakombendarstellungen in Taufkontexten aus dem 2. Jh. n. Chr. vgl. O. CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst (AthANT 3), Zürich/Stuttgart 1962, 85 Anm. 81.

<sup>9</sup> Und zwar gegensätzlich, wie R. METZNER, Der Geheilte von Johannes 5 – Repräsentant des Unglaubens, ZNW 90 (1999) 177–193, gezeigt hat: Dem geheilten Gelähmten, der Jesu Namen den jüd. Autoritäten preisgibt (vgl. Joh 5,15), steht der geheilte Blindgeborene von Joh 9 gegenüber, der sich trotz allen Ungemachs, das ihn vonseiten der „Juden“ erwartet, offen zu Jesus bekennt.

Buches.<sup>10</sup> Diese spielt an einem Paschafest und legt mit Jesu Wort vom „Tempel seines Leibes“ nicht nur den Grund für alle seine zukünftigen Konflikte mit den „Juden“ in Jerusalem, sondern antizipiert mit ihm auch schon das Ende des Buches: „Löst diesen Tempel auf“, sagt Jesus, „und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten“ (2,19). Dazu bemerkt der Erzähler aus explizit nachösterlicher Perspektive, die Jünger hätten sich im Blick auf diese Szene des Psalmworts erinnert: „Der Eifer um dein Haus wird mich verzehren“ (Ps 69,10), und seien so zum Glauben an Jesu eigenes Wort wie das der Schrift gelangt. Dieser Glaube aufgrund seines Wortes bildet dann das Maß, gemessen an dem der unmittelbar darauf thematisierte Glaube der Vielen aufgrund der Zeichen Jesu als defizitär erscheinen muss: Ihnen verbarg Jesus das Geheimnis seiner Person, den Jüngern aber offenbarte er es nachösterlich durch sein Wort.

Vor dem Hintergrund des Summariums Joh 2,23–25 wird dann in 3,1ff der pharisäische Obere (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων) mit Namen Nikodemus als „Vertreter jener wenig vertrauenswürdigen Glaubenden von 2,23ff“ profiliert.<sup>11</sup> Mit großem Ernst bekennt er: „Wir wissen, dass du als von Gott (autorisierter) Lehrer gekommen bist, denn keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist“ (3,2). Für Nikodemus (wie für seinesgleichen) ist Jesus wegen seines Zeichen-Wirkens ein durch Gott ausgewiesener „Lehrer“, ja vielleicht meint der Erzähler sogar, dass sein Bekenntnis zu Jesus Dtn 18,15.18 entspricht, also der Ansage eines endzeitlichen Propheten wie Mose, in dessen Mund einst Gott seine Worte legen wird.<sup>12</sup> Dann wäre Jesus für ihn nicht irgendein Lehrer, sozusagen ein will-

---

<sup>10</sup> Wie die „Exposition“ im Sonatenhauptsatz die leitenden Themen präsentiert, bevor die „Durchführung“ sie verarbeitet, so stellt nach der großräumigen „Introduktion“ Joh 1 die Erzählung von Jesu erstem öffentlichem Wirken 2,1–4,54, die von den beiden Kana-„Zeichen“ (2,1–11/4,46–54) gerahmt wird, die Hauptthemen des Buches vor, bevor diese dann im Anschluss daran narrativ entfaltet werden. Jesu Auseinandersetzung mit den „Juden“ anlässlich seiner Tempelaktion, unter denen 2,18 zufolge die für das Heiligtum zuständige Jerusalemer Behörde zu verstehen ist, nimmt im Kern alle seine weiteren Auseinandersetzungen mit ihnen vorweg. Umso bedeutsamer ist es, dass in dieser „Exposition“ neben den „Juden“, seinen eigentlichen Opponenten und Todfeinden, in 2,23f sogleich auch jene andere hier interessierende Gruppe von Juden, die an Jesus glauben, programmatisch eingeführt wird.

<sup>11</sup> L. SCHENKE, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 64: „Dem entspricht, dass er (sc. Nikodemus) später von Jesus als Vertreter einer Mehrzahl angedredet wird (3,11f)“.

<sup>12</sup> So F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen <sup>2</sup>1964, 397: „Eine Anspielung auf den Endzeitpropheten (sc. wie Mose) findet sich sodann [außer in Joh 1,21; 6,14; 7,40ff], von Joh 4,19.25 innerhalb der Samaritererzählung abgesehen, u.U. noch in Joh 3,2, wo Nikodemus von dem gottesandten, wunderwirkenden Lehrer spricht“. Nun ist zwar in Dtn 18,15–22 von „Zeichen und Wundern“ des Propheten nicht die Rede, doch liegt die Verknüpfung dieses Themas mit der Erwartung des endzeitlichen Propheten von der Mose-Tradition her nahe (vgl. Ex

kommener Kollege, sondern der durch Zeichen und Wunder ausgewiesene eschatologische Bote Gottes, der seine Worte kundtut.

Bestätigt wird ein Verständnis des Nikodemus als Repräsentant einer Mehrheit durch die korrespondierenden Verse Joh 12,42f (= V). Dort begegnet Nikodemus zwar nicht, aber der Evangelist spricht von den „vielen Oberen (ἄρχοντες)“ (wie auch Nikodemus einer ist), die zum Glauben an Jesus gekommen wären; aus Angst vor Sanktionen der Pharisäer hätten sie sich nur nicht öffentlich zu ihm bekannt. Diese Bemerkung erhellt nachträglich den Erzählzug vom *nächtlichen* Kommen des Nikodemus zu Jesus.<sup>13</sup>

(b) Da Joh 4,45 zufolge unter den vielen Glaubenden jenes ersten Paschafestes von Joh 2 auch galiläische Pilger waren, ist es erzählerisch konsequent, wenn anschließend in Kap 6 (= II) von einer „großen Menge“ (6,2.5) berichtet wird (vgl. auch 6,22ff), die Jesus um der „Zeichen“ willen, „die er an den Kranken gewirkt hat“, „nachgefolgt“ sei (6,2),<sup>14</sup> wobei dieses „Nachfolgen“ (oder Jesus-Suchen: 6,26) auf einer Stufe mit dem defizienten πιστεύειν von 2,23 stehen dürfte. Das ersieht man daran, dass es in Reaktion auf die wunderbare Speisung zwar zu einer expliziten Glaubensäußerung der Volksmenge in Gestalt eines Bekenntnisses kommt (V.14: „dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll“), dieses Bekenntnis aber vom Erzähler hinsichtlich seiner Konsequenz sogleich massiv unter Kautel gestellt wird: „Jesus nun, da er erkannte“,<sup>15</sup>

---

4,8f.17.21.30; 7,3.9 etc.) und ist auch indirekt durch Josephus und sein freilich abwertendes Bild der Messiasprätendenten oder Propheten belegt, die vorgeben, die Wunder der Wüstenzeit zu wiederholen (vgl. Josephus, Ant 20,97f.169ff.188; Bell 2,258ff); von Theudas (vgl. Apg 5,36) und dem ägyptischen Juden (vgl. Apg 21,38) sagt Josephus ausdrücklich, sie seien mit dem Anspruch des „Propheten“ aufgetreten (Ant 20,97: προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι; 20,169: προφήτης εἶναι λέγων; Bell 2,261: πορφήτου πίστιν ἐπιθεις ἔαυτῷ). – Einen anderen Akzent in der Überlieferung (Prophet wie Mose als *Interpret der Tora*) erkennt W. KRAUS, Die Bedeutung von Dtn 18,15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet, ZNW 90 (1999) 153–176.

<sup>13</sup> Darauf nimmt Joh 19,39 noch einmal ausdrücklich Bezug. Da Nikodemus hier neben Josef von Arimathäa auftritt, der vom Evangelisten in V.38 ausdrücklich ein „Jünger Jesu, wenn auch aus Angst vor den Juden ein heimlicher“, genannt wird, verstärkt dies sein Bild von 3,1ff (+ 12,42f). Zur Rolle des Nikodemus dort (die Erfüllung der Pietätspflicht an Jesus durch ihn darf nicht als ein [im Sinne des Evangelisten] volles Zum-Glauben-Gelangen interpretiert werden) vgl. H.-U. WEIDEMANN, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht (BZNW 122), Berlin 2004, 400f. Vgl. auch noch unten Anm. 122!

<sup>14</sup> Wenn von „Zeichen an Kranken“ die Rede ist, dann knüpft das an die Heilung des Sohns des Königlichen an, die exemplarisch für Jesu Krankenheilungen steht (vgl. Joh 4,46c–54).

<sup>15</sup> Vgl. Joh 2,24: „Er erkannte alle (αὐτὸν γινώσκειν πάντας)“!

dass sie kommen und ihn ergreifen würden, um ihn zum König (βασιλέα) zu machen, zog sich wieder auf den Berg zurück, er allein“ (6,15).<sup>16</sup>

Dieser Szene der intendierten, aber noch verhinderten Königsinstallation Jesu durch die galiläische Menge entspricht die Szene von der tatsächlichen „Einholung“ (ὑπάντησις) des „Königs Israels“ nach Jerusalem in Joh 12,12–19 (= IV).<sup>17</sup> Dabei ist die Volksmenge, die ihm entgegengeht, teilweise mit den Menschen identisch, die – wie es wörtlich in 12,17 heißt – „bei Jesus waren, als er den Lazarus aus dem Grab rief und ihn von den Toten erweckte“, und daraufhin (so 11,45) „zum Glauben an ihn gekommen waren“ (vgl. auch schon 10,41).<sup>18</sup> Wie in Joh 6 ist das in Gestalt der feierlichen „Einholung“ Jesu jetzt sogar regelrecht in Szene gesetzte Königsbekenntnis also Antwort auf ein Zeichen, diesmal Jesu größtes. Wie in Joh 6 ist Jesu Reserve gegenüber den Menschen in die Geschichte selbst hineinkomponiert,<sup>19</sup> denn im Unterschied zu den synoptischen Parallelen besteigt Jesus nicht schon für seinen Einzug einen Esel (vgl. Mk 11,7f par Mt 21,7f; Lk 19,35f), sondern erst in Reaktion auf den Versuch seiner königlichen „Einholung“ durch das Volk, was somit eine zeichenhafte Korrekturhandlung darstellt. Deren Sinn haben nach Meinung des Erzählers allerdings nur die Jünger begriffen, und die auch erst nach Ostern im Licht der Schrift: „Fürchte dich nicht, Tochter Sion: Siehe dein König kommt – auf dem Füllen eines Esels sitzend“ (Sach 9,9). Nicht auf einem Königs- oder Kriegssross, sondern auf einem unscheinbaren Eselchen (ὄνριον)!<sup>20</sup> Auch ohne „Diener“, die für ihn streiten würden (vgl. 18,10f),

<sup>16</sup> Dieser Rückzug muss auch als Protest gegenüber einem Heilsverständnis begriffen werden, welches σωτηρία als das angebrochene „goldene Zeitalter dauernden Überflusses“ sieht (vgl. B. SCHWANK, Evangelium nach Johannes, St. Ottilien <sup>2</sup>1998, 212); vgl. M. THEOBALD, Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell, in: TH. SÖDING (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203), Freiburg 2003, 178–257: 216.

<sup>17</sup> ὑπάντησις steht für „einen staatsrechtlichen Brauch, wonach hochgestellte Personen (besonders Könige oder ihre Vertreter) ... durch die Bevölkerung nach einem vorgeschriebenen Zeremoniell eingeholt werden“ (so E. PETERSON, Die Einholung des Kyrios, ZSTh 7 [1929/30] 682–702, 683, zu 1Thess 4,17, mit vielen Belegen aus Papyri, epigraphischen und literarischen Zeugnissen: 683–692).

<sup>18</sup> Man muss sehen, wie die Szene Joh 12,12–19 aus der Dynamik des vorangehenden Kapitels – Joh 11 – hervorwächst (vgl. auch schon 10,42: „viele glaubten an ihn dort“; im Einzelnen siehe oben im Schema die Belege zum Block IV; außerdem unten Punkt [b] zu These 2!).

<sup>19</sup> Joh 6,15 zufolge zieht sich Jesus zurück, womit er dem Ansinnen des Volks eine Absage erteilt.

<sup>20</sup> A. DEISSLER, Zwölfpropheten III (NEB), Würzburg 1988, 296f, zu Sach 9,9f: Weil dieser Heilskönig in seiner Niedrigkeit ganz JHWH ergeben ist (vgl. Jes 53), „darum demonstriert er seine Macht nicht im Reiten auf dem Königs- und Kriegssross, sondern zieht auf einem Esel wie der in Gen 49,11 angesagte ‚David‘ ein in seine Königsstadt. Diese seine Symbolhandlung als ‚Friedenskönig‘ wird durch den Gottesspruch unterstrichen,

ist doch sein „Königtum“, wie Jesus später vor dem Vertreter des Kaisers sagen wird, nicht „von dieser Welt“ (18,36).

(c) In Kap 7–8 (= III) begegnet *zweimal* die Notiz vom *Glauben der Vielen*, zunächst in 7,31 in einem Kontext, der vom Stilmittel direkt geäußelter Volksmeinungen über Jesus geprägt ist.<sup>21</sup> Dabei taucht in 7,40 das Prophetenbekenntnis aus 6,14 fast wörtlich wieder auf. Neu ist die von den Jerusalemern wie den Festpilgern geäußerte Überzeugung, Jesus sei der Messias (7,26.31.41). Bezugspunkt dieser und weiterer Äußerungen ist das Jerusalemer Zeichen-Wirken Jesu (vgl. 7,3.31), wie es zuvor in Kap. 5 und danach in Kap. 9 an den Heilungen des Gelähmten und des Blindgeborenen den Lesern exemplarisch vor Augen geführt wird.

Bei der *zweiten* Notiz vom *Glauben vieler Juden* in Joh 8,31f (hier ist zum ersten Mal in dieser Verbindung ausdrücklich von Ἰουδαῖοι die Rede!) sind ausnahmsweise nicht die Zeichen Jesu Glaubensgrund, sondern sein vorangegangenes Wort, nach einer plausiblen Erklärung das von seiner österlichen Erhöhung (8,28),<sup>22</sup> die vielen Glaubenden würden dann aber Jesu Erhöhung nicht als Aufstieg des Menschensohns dorthin verste-

---

dass Jahwe selbst aus ganz Israel (= Efraim und Jerusalem!) alle Streitwagen und Kampfrosse ‚ausrotten‘ wird (= Mi 5,9)“.

<sup>21</sup> Vgl. Joh 7,12.25–27.31.40.41f.

<sup>22</sup> So SCHENKE, Johannes, 174, der überdies die Frage stellt: „Welche Vorstellungen, Assoziationen will der Autor bei den Lesern mit seiner Darstellung wecken? Ohne Zweifel sollen sie die Angesprochenen zunächst nicht mit den übrigen *Juden* in eine Front stellen. Im Gegensatz zu den meisten *Juden* sind die Angeredeten vielmehr Jesusanhänger geworden, und wenn sie bei Jesu Wort geblieben wären, gehörten sie jetzt zu den Lesern. Aber der Fortgang der Darstellung zeigt an, dass sie unter Berufung auf ihre jüd. Identität davon wieder abgefallen sind. Die ersten Leser dürften diese subtile Darstellung unmittelbar durchschaut und in ihr (ähnlich wie in [Joh] 5,41ff; 6,41ff; 6,61ff) auf Anhieb ihre eigene Geschichte wiedererkannt haben. Sie haben die *Glaubenden* von 8,30f mit den Schismatikern in den eigenen Reihen identifiziert, die das hohe Bekenntnis zu Jesus verlassen haben und zu den Gegnern übergelaufen sind“ (174f). Zustimmung verdient die These von Schenke, dass in 8,31f *Juden* porträtiert seien, die man von den „übrigen *Juden*“ mit ihrer offenen Feindschaft gegen Jesus zunächst einmal zu unterscheiden habe. Nicht folgen kann ich aber seiner Ansicht, es seien Schismatiker aus den eigenen Reihen gemeint. Denn von einem „Abfallen“ dieser Menschen von Jesus sagt Kap. 8 nichts (anders 6,66). Auch die Identifizierung dieser angeblichen „Schismatiker“ mit denen aus 1Joh 2,18f kann nicht überzeugen, da diese von 1Joh nicht als „*Juden*“ apostrophiert werden (vgl. ebd. 144, wo Schenke das joh. Schisma von 1Joh in „unmittelbar[er]“ Folge des Synagogausschlusses als Rückkehr von Johannäern in das Judentum begreift; doch bliebe dann „verwunderlich“, dass der Autor von 1Joh „in einer solchen Situation nicht stärker explizit gegen die Synagoge“ polemisiert: FREY, Bild, 43). Näher liegt es deshalb, 8,31f im Kontext der übrigen Notizen zu lesen, die vom *Glauben der Vielen* sprechen, wo auch jeweils „*Juden*“ gemeint sind. Eine ausführliche Analyse von 8,31–36 in M. THEOBALD, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg 2002, 478–495 (480f zu L. Schenke); DERS., Abraham – (Isaak – ) Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium, in: M. LABAHN u. a. (Hg.), Israel, 158–183: 172–182.

hen, *woher er immer schon stammt*, sondern als Errettung des eschatologischen Propheten aus dem Tod.<sup>23</sup> Im Anschluss an 8,31f bekommt das Bild dieser Juden deutlicheres Profil, wenn ihnen die Überzeugung zugeschrieben wird, sie könnten ihr heilsgeschichtliches Privileg, „Samen Abrahams“ zu sein, also Nutznießer der ihm geschenkten Verheißungen Gottes, problemlos mit ihrem Jesus-Glauben verbinden. Schon Ch.H. Dodd ist die Nähe dieser Position zu den judaisierenden Paulus-Gegnern in Galatien aufgefallen.<sup>24</sup> Ohne dass irgendein Übergang erkenntlich ist, gliedert der johanneische Jesus diese Juden, obwohl sie zum Glauben an ihn gekommen waren, anschließend rigoros in die Front seiner Feinde ein, der „Juden“, die ihn töten wollen und Kinder des Teufels sind. Das deshalb, weil es nach dem Evangelisten nur ein Entweder-Oder geben kann: Glauben oder Unglauben, Wahrheit oder Lüge, Licht oder Finsternis. Ein Drittes dazwischen ist nach ihm eine Illusion.

*These 2: Die Erzählwelt des Evangelisten entwickelt sich; sie ist nicht statisch, wie man oft meint, sondern entfaltet um die Zentralgestalt Jesu herum eine beachtliche Dynamik (wenn auch zuweilen nur in begrenzten Sequenzen). Das gilt gerade auch für die Charakterisierung der Gruppe von Menschen, von denen es heißt, sie glaubten an Jesus.*

(a) Bereits Nikodemus nutzte in Joh 3 das Inkognito der Nacht, um Jesus seine Aufwartung zu machen. Auf dem Laubhüttenfest sind es dann die „Vielen“, die ihren Glauben nur hinter vorgehaltener Hand zu äußern wagen (7,12.32),<sup>25</sup> aus Angst vor den „Juden“ (so 7,13 zum ersten Mal im Buch!). Dabei agierte diese Behörde bis dahin nur gegen Jesus (vgl. 5,18; 7,1.11.19f.25.30.32.44), was sich freilich schon in Kap. 9 ändern wird. Nachdem nämlich zum ersten Mal in 7,26.41 im Volk die Überzeugung laut wird, „*dieser ist der Messias*“, hören wir anlässlich des Verhörs der Eltern des Blindgeborenen, die Behörde hätte inzwischen auch beschlossen, dass, wer Jesus als *Messias* bekennt, aus der Synagoge ausgeschlossen würde (9,22).<sup>26</sup> Die Situation der an Jesus glaubenden Juden scheint ausweglos, weshalb sich diese dem Rückblick des Erzählers 12,42f zufolge schließlich völlig bedeckt halten.

<sup>23</sup> M.a.W.: Für sie ist Jesus „Mensch aus Menschen“ (vgl. Justin, Dial 48,3), nicht aber der einzige Sohn, „der vom Vater her ist“ (Joh 6,46); vgl. unten *These 9!*

<sup>24</sup> CH.H. DODD, Behind a Johannine Dialogue, in: DERS., *More New Testament Studies*, Manchester 1968, 41–57.

<sup>25</sup> Vgl. BAUER/ALAND, Wörterbuch<sup>6</sup>, 328, zu Joh 7,12 (γογγυσμός): „es war viel heimliche Rede über ihn“, ebenso 7,32: γογγύζειν = „heimlich reden, tuscheln, murmeln“.

<sup>26</sup> Dazu vgl. unten *These 8!*

(b) Merkwürdig gegenläufig dazu entfaltet sich die Dynamik in Kap. 11f. Wegen der Lazarus-Erweckung, so heißt es in 11,45, „glaubten viele der Juden an ihn“<sup>27</sup>. Daraufhin äußern die Hohenpriester und Pharisäer in ihrer eilends zusammengerufenen Versammlung die Befürchtung: „Wenn wir ihn weiter so gewähren lassen, werden *alle* an ihn glauben!“ (11,48), und bei der Einholungsszene stellen sie resigniert fest: „Ihr seht, dass ihr nichts ausrichtet! *Siehe, die Welt* (ὁ κόσμος) *läuft ihm nach!*“ (12,19). Man hat den Eindruck, dass dieser begrenzte dynamische Bogen (der ja in 12,34ff wieder schnell in sich zusammenbricht) das Echo auf das nicht mehr zu steigernde Zeichen der Lazaruserweckung ist, gleichzeitig aber auch das ultimative Vorgehen der Autoritäten gegen Jesus auf der narrativen Oberfläche motivieren soll.

(c) Auf dem Laubhüttenfest in Joh 7 umgibt Jesus eine eigentümliche Einsamkeit, die seine Fremdheit als Offenbarer und Gesandter seines Vaters eindrucksvoll ins Bild bringt. So heißt es von ihm nur: „*er rief also im Heiligtum*“ (V.28), oder: „*er stand da und schrie*“ (V.37). Dialoge kommen nicht zustande, so hören wir auch von keiner Reaktion Jesu auf die Menschen, „die an ihn glaubten“. In Kap. 8, ab V.30f, wird das aber anders: Jetzt spricht Jesus zu den an ihn glaubenden Juden, nimmt unmittelbaren Kontakt mit ihnen auf, was den Eindruck verstärkt, dass jetzt der Höhepunkt der Jerusalemer Auseinandersetzungen erreicht ist.

*These 3: Die Gruppe der Jesus-Gläubigen unter den Juden tritt (wie die Tabelle im Anhang belegt) fast ausschließlich in Jerusalem auf, sie ist durchgängig auf die heilige Stadt als ihr mutmaßliches Zentrum ausgerichtet.*

(a) Wie schon angedeutet, sieht der Erzähler die Reaktion der galiläischen Volksmenge auf Jesu Zeichen-Wirken in Joh 6 nicht als eine selbstständige Bewegung neben der Jerusalemer Sympathiewelle für Jesus, sondern bindet sie vielmehr in 4,45 dorthin zurück: „Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf (ἔδέξαντο),<sup>28</sup> da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem auf dem Fest getan hatte, denn auch sie waren zum Fest gekommen“. Dank der galiläischen Pilger strahlt also die Jerusalemer Begeisterung für Jesus auf den Norden des Landes aus. Möglicherweise fällt von daher Licht auch auf die Frage, warum im Dialog Jesu mit der Volksmenge im Anschluss an deren wunderbare Speisung das Gegenüber Jesu in 6,41 auf einmal die Ἰουδαῖοι sind, mit denen an dieser Stelle keinesfalls die Repräsentanten der Jerusalemer Autoritäten gemeint sein können, denn

---

<sup>27</sup> Zu diesen vgl. M. THEOBALD, Trauer um Lazarus. Womit die Juden Martha und Maria zu trösten suchten (Joh 11,19), TThZ 114 (2005) 243–256.

<sup>28</sup> Dieses ἐδέξαντο hat mit dem (παρα-) λαμβάνειν von Joh 1,11f nichts zu tun; es steht mit dem defizienten πιστεύειν von 2,23 auf einer Stufe.

diese würden niemals sagen: „Ist dieser nicht Jesus, der Sohn des Joseph, dessen Vater wir (ἡμεῖς) kennen und die Mutter?“ Es sind also galiläische Ἰουδαῖοι, die hier aus eigener Erfahrung so reden.<sup>29</sup>

(b) Aufschlussreich ist 7,3, wo es bezeichnenderweise „die Brüder“ Jesu sind, die ihn auffordern: „Wechsle von hierher (sc. Galiläa) über und gehe nach Judäa (d.h. Jerusalem), damit auch deine Jünger (dort) deine Werke sehen, die du tust!“ Wer sind diese Jünger? Doch offenkundig nicht die Begleiter Jesu (nach 6,66ff die Zwölf), sondern judäische bzw. Jerusalemer Sympathisanten Jesu, die bei den anschließend erzählten Vorgängen am Laubhüttenfest dann auch selbst zu Wort kommen werden.<sup>30</sup>

*These 4: Angefangen von der programmatischen Eröffnung in Joh 2,23–25 bis zum Rückblick in 12,42f verquickt der Evangelist den Erzählstrang, der Juden betrifft, die zum Glauben an Jesus gelangt sind, mit seinen Wertungen. Diese nehmen in der Regel Maß an der hohen Christologie, wie sie sich im johanneischen Kreis herausgebildet hat.*

Durchweg lässt der Erzähler, wie schon mehrfach deutlich wurde, seinen Jesus auf Distanz zum Glauben der Vielen gehen, und zwar deshalb, weil dieser in seiner Sicht defizitär ist: Das Geheimnis der Person Jesu als des präexistenten Gottessohns und Menschensohns ist diesen Leuten verschlossen, wie man an Nikodemus ersehen kann.<sup>31</sup> Anders akzentuiert Joh 12,42f: Der Punkt der Kritik ist hier nicht das Glaubensdefizit dieser Menschen, sondern dass sie sich nicht öffentlich zu Jesus bekennen, weil sie befürchten, durch den Synagogenausschluss samt seinen sozialen Folgen des „Ansehens der Menschen“ (δόξα τῶν ἀνθρώπων) verlustig zu gehen.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Hinzu kommt, dass in ihrer geprägten Rede von Jesus als dem „Sohn Josefs“ (vgl. Joh 1,45) eine Polemik gegen die Vorstellung der geistgewirkten Geburt Jesu aus Maria mitklingen könnte; ihre Rede vom „Sohn Josephs, dessen Vater wir kennen und die Mutter“ meint aber, Jesus sei „Mensch aus Menschen“, nach Justin (siehe unten *These 9*) eine typisch judenchristliche Ansicht! Vgl. THEOBALD, Eucharistie, 212f. LINDESKOG, Problem, 67, notiert zu 1,45 (6,41): „Das ist echtes Judenchristentum“.

<sup>30</sup> Dazu vgl. unten *These 7* Punkt (e)!

<sup>31</sup> Auch nach Joh 8,31–36 geht es um Glaubensdifferenzen, insofern der Evangelist von seinen christologischen Voraussetzungen her das in V.33 sichtbar werdende „judenchristliche“ Selbstverständnis, dem zufolge Abrahamskindschaft, Teilhabe am Bund Gottes und Glaube an den Messias Jesus bruchlos zusammengehen, so nicht gelten lassen kann. Insgesamt vgl. unten *These 9*!

<sup>32</sup> Gerade wegen dieser negativen Wertungen des Evangelisten, die massiv polemisch sind, muss man sich fragen, ob man Joh 12,42f so ohne weiteres als Spiegel realer Zustände deuten darf, wie es durchweg geschieht (Stichwort „Kryptochristen“). Es gab doch Juden, die sich zum Messias Jesus bekannten, dies auch nicht versteckten, sondern ihren Messiasglauben bewusst in der Synagoge lebten (s.u.); aber nach Überzeugung des

Anstatt Gott die „Ehre“ zu geben, buhlten sie um die Ehre der Menschen, dem Mainstream der Gesellschaft verfallen.<sup>33</sup> Es ist mit Händen zu greifen, wie sich der Evangelist bei seinem Porträt jener Gruppe von den eigenen Werturteilen leiten lässt.<sup>34</sup>

*These 5: Mit dem Erzählstrang vom „Glauben der Vielen“ verbinden sich (wie die Tabelle im Anhang zeigt) weitere Motive, die auch andernorts im Evangelium begegnen. Sie dort in ihrem eigenen Kontext aufzusuchen, hilft verstehen, wie der Evangelist den Erzählstrang mit dem Ganzen seiner Vita Jesu verzahnt hat und welche Intentionen ihn dabei geleitet haben.*

(a) Das erste derartige Motiv ist das der *Spaltung* (σχίσμα), das eine wichtige erzählerische Funktion besitzt.

	Wo?	Warum? Wie äußert sich die Spaltung?	Terminologische Besonderheiten
6,66–71	Unter den Jüngern	„Weggehen“ - wegen der eucharistischen Rede Jesu (R) - wegen der Behauptung Jesu, das vom Himmel herabgekommene Brot zu sein (E)	„viele seiner Jünger“ (V. 60.66)
7,12	Im Volk	<i>gegensätzliche Meinungen über Jesus (die einen – die anderen)</i>	
7,40–43	Im Volk	<i>gegensätzliche Meinungen über Jesus (die einen – die anderen – wiederum andere)</i>	σχίσμα (V.43)
9,16	Unter den Pharisäern	<i>gegensätzliche Meinungen über Jesus (einige – andere)</i>	σχίσμα (V.16)

Evangelisten war dies nicht das wahre Bekenntnis zu Jesus als Menschensohn und Gottessohn: Zu *diesem* fehlte es ihnen seiner Meinung nach an Mut!

<sup>33</sup> Hier passt B. MALINA, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart 1993, 45: „Weil nun aber Ehre der grundlegende Wert der damaligen Gesellschaften gewesen ist (wie in unserer das Geld), ist nahezu bei jeder Interaktion mit Menschen, die nicht zur eigenen Familie gehören, immer auch eine Herausforderung der Ehre mit im Spiel“. – Mit Joh 12,43 vgl. 5,44: „Wie könnt ihr zum Glauben kommen, wenn ihr Ehre voneinander annehmt (δόξαν παρ’ ἀλλήλων λαμβάνοντες), und die Ehre, die von dem einen Gott kommt (τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ), sucht ihr nicht?“.

<sup>34</sup> Auch die durchgängige Rede von den πολλοί verrät schon seine Wertung. Bei Platon bezeichnet οἱ πολλοί die der Wahrheitssuche abholde „Menge“ (lat. plebs), vgl. z.B. Resp 505b („aber das weißt du ja doch auch, dass *den Vielen* [τοῖς μὲν πολλοῖς] die Lust das Gute ist, den Edleren aber [τοῖς δὲ κομψοτέροις] aber die Erkenntnis [φρόνησις]); Paulus benutzt οἱ πολλοί für seine Gegner (2Kor 2,17: οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ; 2Kor 11,18: ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ σάρκα; Phil 3,18: πολλοὶ ... περιπατοῦσιν οὐς ... ἔλεγον ὑμῖν ... τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ); vgl. auch 1Joh 2,18 (ἀντίχριστοι πολλοί).

10,19–21	Unter den Juden	<i>gegensätzliche Meinungen über Jesus (Viele – andere)</i>	σχίσμα (V.19) Viele
11,45f	Unter den Juden	„Viele glaubten“ – einige denunzierten ihn	Viele
12,29	Im Volk	<i>gegensätzliche Meinungen über die Himmelsstimme an Jesus (die Menge – die anderen)</i>	

Ausdrücklich ist von einem Schisma dreimal die Rede, nämlich in Joh 7,43: „*Es entstand also seinetwegen eine Spaltung im Volk*“, in 9,16: „*Und eine Spaltung war unter ihnen*“, d.h. im Kreis der pharisäischen Oberen, und zum letzten Mal in 10,19: „*Und wiederum kam es unter den Juden (sc. den Autoritäten des Volkes) zu einer Spaltung um dieser Worte willen*“. Immer geht es um einen Riss in Israel – sei es im Volk, bestehend aus Jerusalemern und Wallfahrern, sei es unter den jüdischen Autoritäten –, und immer zeigt sich dieser Riss an den widersprüchlichen Stellungnahmen zu Jesus, so auch in 7,12, wo der Terminus σχίσμα fehlt. In 11,45f nimmt der Erzähler aus den vielen wegen der Lazaruserweckung zum Glauben an Jesus gelangten Juden einige heraus, die den Pharisäern zugetragen hätten, was Jesus getan hat, und damit zum Anlass für den Todesbeschluss gegen ihn geworden seien.<sup>35</sup>

Anders scheint der Fall in Joh 6,66–71 zu liegen, denn hier handelt es sich nicht um ein Schisma in Israel, sondern um ein solches unter den *Jüngern*. „Viele von ihnen“, so heißt es, nahmen Anstoß an Jesu *eucharistischen* Aussagen und trennten sich von ihm; so schmolz sein Kreis auf den Kern der Zwölf zusammen. Freilich ist von einem Schisma im Jüngerkreis nicht ausdrücklich die Rede, und mir scheint auch, dass das Bild einer Krise in der Anhängerschaft Jesu, das an 1Joh 2,19 erinnert, vom ursprünglichen Evangelientext noch fernzuhalten ist. Geht man von einer eucharistischen Überarbeitung des Kapitels aus und rechnet demzufolge 6,51 fin. – 58.64f zur sekundären Redaktion,<sup>36</sup> dann lag der Anstoß für die vielen μαθηταί nach der Konzeption des Evangelisten ursprünglich woanders, nämlich in der Behauptung Jesu, in Person das vom Himmel herabgekommene Brot des Lebens zu sein: „*Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen?*“, wenden „die Juden“ in 6,42 ein.<sup>37</sup> So spricht einiges dafür, dass nach dem Konzept des Evangelisten

<sup>35</sup> Damit vgl. man Joh 5,15f, wobei die Übereinstimmung bestätigt, dass der Evangelist schon den geheilten Mann vom Bethesda-Teich als Denunzianten versteht, dessen Tat für Jesus Folgen hatte. Vgl. L. SCHENKE, *Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt* (UT 446), Stuttgart 1992, 61–63.

<sup>36</sup> Dazu vgl. umfassend meinen oben in Anm. 16 genannten Beitrag zum Thema Eucharistie in Joh 6.

<sup>37</sup> Dazu vgl. oben Anm. 29!

die „vielen Jünger“ von 6,60/66 mit jenen „Juden“ von 6,42 identisch waren, die 6,14 zufolge zwar in Jesus den eschatologischen Propheten, nicht aber den präexistenten Menschensohn zu erkennen vermochten. Im Anschluss an die Szene von der Beinahe-Proklamation Jesu zum König durch das Volk nach dessen wunderbarer Speisung überrascht das Auftauchen einer solchen Jünger-Gruppe in 6,60 also nicht. Die Szene ihres „Weggangs“ von Jesus in 6,66 würde dann lediglich veranschaulichen, dass sie, in der Terminologie von 8,31 gesprochen, keine „wahrhaften“ Jesus-Jünger waren, nicht wirklich zum Kreis seiner Erwählten gehörten.

Fragen wir nach der narrativen Funktion des Motivs „Spaltung in Israel“, dann ist ein Seitenblick auf *Lukas* hilfreich, denn auch er setzt in seinem Doppelwerk dieses Motiv ein. Gilt für ihn, dass „die Menge der Gläubigen (in Jerusalem) ein Herz und eine Seele war“ (Apg 4,32), wie er überhaupt in der Einmütigkeit ein Kennzeichen der frühen Kirche erkennt,<sup>38</sup> so sieht er umgekehrt Spaltung und Uneinigkeit überall dort in Israel entstehen, wo der Messias Jesus verkündigt wird. Schon im *Eingang* des Doppelwerks sagt der greise Symeon über Jesus: „*Siehe, dieser ist gesetzt zum Fall und zum Aufstehen für viele in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird (...), damit vieler Herzen Gedanken offenbar werden*“ (Lk 2,34f). Und am *Ende* des Doppelwerks heißt es von den „führenden Männern der Juden“ in Rom (Apg 28,17),<sup>39</sup> nachdem Paulus ihnen in seiner Wohnung „vom frühen Morgen bis zum Abend“ vom Reich Gottes und Jesus gepredigt hat: „Die einen (οἱ μὲν) ließen sich durch seine Worte überzeugen, die anderen (οἱ δέ) aber glaubten nicht. Untereinander *uneins* (ἄσυμφωνοι) gingen sie weg ...“ (Apg 28,24f). Prägt die ἀσυμφωνία – für den griechisch denkenden Lukas Zeichen des Verfalls – das vorfindliche Judentum, so die συμφωνία – Zeichen der Wahrheit und Dauerhaftigkeit – die Gemeinschaft der Kirche.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Charakteristisch ist das Adverb ὁμοθυμαδόν = *einmütig*: vgl. Apg 1,14; 2,1 (v.1.)46; 4,24; 5,12; 15,25. Hinzu kommen die Summarien Apg 2,42–47; 4,32–37 (V.32: „die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele“); 5,11–16. Umso folgenreicher ist es, wenn, wie im Fall von Hananias und Saphira, die Gemeinschaft gestört wird (vgl. 5,1–10).

<sup>39</sup> Vgl. auch noch Apg 14,4 zur Stadtbevölkerung von Ikonion nach dem Auftritt des Paulus und Barnabas dort: ἐσχίσθη δὲ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως, sowie Apg 23,7 über den Hohen Rat, in dem nach den Worten des Paulus über die Auferstehung der Toten ein Streit losbricht: καὶ ἐσχίσθη τὸ πλῆθος.

<sup>40</sup> Im hell. Denken entspricht dem die Rede von der ὁμόνοια („Einigkeit“) – ein Terminus, der „in Athens Krise von 411 v. Chr. (darauf bezogen bei Thukydides VIII,75,2; 93,3) als Mahnung der Demokraten zum inneren Zusammenhalt offenbar neu geprägt“ wurde (vgl. NP V [Stuttgart 1998], 703, mit Belegen und weiterführender Lit.); vgl. auch LAW II (Zürich 1990), 1327.

Blickt man von hierher auf das Vierte Evangelium, so trifft man auf vergleichbare Vorstellungen in seiner Redaktionsschicht. Wenn unmittelbar vor Joh 10,19 („und wiederum kam es unter den Juden zu einem Schisma ...“) es in der Hirtenrede – in 10,16 – heißt: „und sie werden sein eine Herde, ein Hirt“, dann ist das kein Zufall: Der gespaltenen und damit letztlich nicht mehr lebensfähigen Synagoge (so die Meinung der Redaktion) steht die *eine* Kirche gegenüber. „Obwohl es so viele Fische waren“, kommentiert 21,11 das Wunder vom reichen Fischfang, „zerriss das Netz (das Petrus an Land zog) doch nicht (οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον)“.

Für den Evangelisten freilich hat das σχίσμα-Motiv eher eine christologische Funktion: „Um seinetwegen“, heißt es an der ersten Stelle (Joh 7,43), „entstand eine Spaltung im Volk“. *An Jesus scheiden sich nach ihm die Geister*, wobei die Schismata, die der Evangelist in Szene setzt, z.B. das zwischen Menschen, die sagen „Jesus ist gut“ (ἀγαθός ἐστιν), und solchen, die widersprechen: „nein, sondern er verführt das Volk (πλανᾷ τὸν ὄχλον)“ (7,12), in eine Erzähldynamik gehören, die auf die wahre Erkenntnis Jesu hintreibt, an der (wie es in Lk 2,35 heißt) „vieler Herzen Gedanken offenbar werden“.

(b) Das zweite Motiv, das mit dem Erzählstrang von den Juden, die an Jesus glaubten, verbunden ist, aber über ihn hinausreicht, ist das der *Heimlichkeit* und der *Angst*.

	Wo?	Wie?	Terminologische Besonderheiten
3,2	Nikodemus	„des Nachts“	
7,13	Volksmenge	„heimliches Gerede“ (γογγυσμός), keine „Offenheit“ (παρηρησία)	φόβος τῶν Ἰουδαίων
9,22	Eltern des Blindgeborenen	Antwortverweigerung	ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους
12,42	„Viele Obere“	verborgener Glaube	οὐχ ὠμολόγουν
19,38	Josef von Arimathäa	„ein verborgener (κεκρυμμένος) Jünger Jesu“	φόβος τῶν Ἰουδαίων
19,39	Nikodemus	„der vormals zu ihm des Nachts gekommen war“	
20,19 (26)	die Jünger	„die Türen verschlossen“	φόβος τῶν Ἰουδαίων
1,20	<i>Kontrastfigur:</i> der Täufer		ὠμολόγησεν/οὐκ ἠρνήσατο (anders Petrus: 18,25.27)
9,1–38	<i>Kontrastfigur:</i> der geheilte Blindgeborene		ὁ δὲ ἔφη πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ (9,38)

Es ist schon beachtlich, wer alles in der Erzählwelt des Evangelisten Sympathie für Jesus hegt, diese dann aber doch geheim hält, und zwar aus

„Angst vor den Juden“: Nikodemus und die vielen anderen jüdischen „Oberen“ (ἄρχοντες), die Eltern des von Jesus geheilten Blindgeborenen, Josef von Arimathäa und zahllose anonyme Menschen aus dem Jerusalemer Volk. Von besonderem Interesse im Blick auf die Pragmatik des Buchs ist dann aber die Beobachtung, dass an seinem Ende sogar die „Jünger“ (nach Joh 6,67 die Kerntuppe der „Zwölf“) in diesen Erzählstrang eingegliedert werden, wenn es heißt, sie hätten sich am ersten Ostertag – gleichfalls aus „Angst vor den Juden“! – hinter „verschlossenen Türen“ versteckt. Erst das „Kommen“ des Erhöhten in ihre Welt überwindet ihre Angst und befähigt sie zu einem freimütigen Bekennen Christi in der Kraft des Heiligen Geistes. Ist damit das Ziel der Erzählung im Blick auf die Leser erreicht?

Das möchte man meinen, wenn man auf das andere Ende des Buchs, den Eröffnungstext Joh 1 schaut. Dort heißt es nämlich von Johannes dem Täufer, als er von den „Juden“ verhört wird, emphatisch: „*er bekannte und leugnete nicht, ja er bekannte* (καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἤρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν)“ (1,20). Angst und Heimlichkeit sind also diesem „ersten (johanneischen) Christen“ (Peter von der Osten-Sacken)<sup>41</sup> fremd. Hat ihn der Erzähler als Leitfigur konzipiert, an die sich die Leser des Buches erinnern sollen, wenn sie bei ihrer Lektüre auf Menschen stoßen, die *seinen* Bekennermut nicht besitzen und nur im Verborgenen an Jesus glauben? Soll der Täufer wie auch der geheilte Blindgeborene, an dem die „Juden“ mit seinem Hinauswurf ein Exempel statuierten, ihnen Mut machen, in aller Angeföchtenheit ihren eigenen, von der Synagoge *unabhängigen* Weg zu gehen?

Aber was ist mit den Menschen, die zwar für Jesus eingenommen, aber nicht gewillt sind, um seinetwegen ihre angestammte Heimat zu verlassen? Sind es nur literarische Figuren oder stehen hinter ihnen Menschen aus Fleisch und Blut? Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, halten wir kurz inne und bedenken, wie die Forschung heute den Bezug des Evangeliums zur realen Welt sieht und was daraus für unsere Problemstellung folgt.

## 2 Der Evangelientext – ein Haus ohne Fenster? Eine methodische Zwischenbesinnung

2.1 Die Spannweite der Vorschläge, das Verhältnis des Evangeliums zur Geschichte zu bestimmen, ist zur Zeit enorm: Auf der einen Seite sieht

---

<sup>41</sup> P. V. DER OSTEN-SACKEN, Der erste Christ. Johannes der Täufer als Schlüssel zum Prolog des vierten Evangeliums, ThViat 13 (1975/76) 155–173. Dabei ist wichtig, dass bereits der Täufer mit seinem Bekenntnis zur Präexistenz Christi die hohe Christologie des Evangelisten vertritt (vgl. Joh 1,30).

man im Text gleichsam ein Haus mit offenen Fenstern, durch welches das Licht der Außenwelt hereinfällt und aus denen man sich nur hinauslehnen muss, um ungehindert einen Blick in die Landschaft der johanneischen Gemeinden werfen zu können. Diesen Eindruck vermittelt etwa R. Brown,<sup>42</sup> wenn er, ohne die großen Bögen der johanneischen Erzählwelt angemessen zu berücksichtigen, einzelne Stationen daraus isoliert und 1:1 in die Realität umsetzt. So gibt das Evangelium seiner Meinung nach den Blick frei auf: a) von der Synagoge getrennte judenchristliche Gemeinden mit defizitären Christologien, b) johanneische Kryptochristen *in den Synagogen*, c) die Gemeinden des Evangelisten und d) die Apostelkirche, repräsentiert durch Petrus und die Zwölf.

Dieser realistischen Sicht genau entgegengesetzt sind Ansichten, denen zufolge der Text ein Haus ist, dessen Fenster nach draußen geradezu blind sind, und zwar um der Autonomie des Textes, seiner narrativen Eigengesetzlichkeit willen. R.A. Culpepper etwa bestimmt in seinem Klassiker „Anatomy of the Fourth Gospel“ (1983) die Charaktere des Buches als Repräsentationen einer Bandbreite möglicher Antworten auf Jesus, die alle der Identitätsfindung des impliziten Lesers dienen sollen.<sup>43</sup> Da sie sich nach ihm unter dem Druck des johanneischen Dualismus durchweg in Situationen mit klarem Entweder-Oder zeigen, geht die Gruppe der glaubenden Juden in seiner Darstellung nahezu völlig unter.<sup>44</sup>

Nun haben die narrativen und leseorientierten Textzugänge in letzter Zeit auch Widerspruch erfahren,<sup>45</sup> insbesondere das Konzept eines „impliziten Lesers“. J.L. Staley etwa meint,<sup>46</sup> dieses sei ein reines Konstrukt des Exegeten, der sich im Vollzug seiner Analyse in die künstliche Situation eines „first-time reader“ versetze. In Wahrheit verberge sich hinter dem „impliziten Leser“ niemand anders als die Exegetin bzw. der

---

<sup>42</sup> R.E. BROWN, Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften, Salzburg 1982 (= *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979).

<sup>43</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 104: „In John’s narrative world the individuality of all the characters except Jesus is determined by their encounter with Jesus. The characters represent a continuum of responses to Jesus which exemplify misunderstandings the reader may share and responses one might make to the depiction of Jesus in the gospel. The characters are, therefore, particular sorts of choosers. Given the persuasive dualism of the Fourth Gospel, the choice is either/or. All situations are reduced to two clear-cut alternatives, and all the characters eventually make their choice. So must the reader“.

<sup>44</sup> Zu Joh 2,23f etwa führt er, ebd. 116, aus, dass dieser Text lehre: „Faith which does not lead to following is therefore inadequate. ‚Abiding‘ is the test of discipleship (cf. 8:31)“. Anders DERS. inzwischen in seinem Kommentar: *The Gospel and Letters of John (IBT)*, Nashville 1998.

<sup>45</sup> Dazu wie zum folgenden vgl. WEIDEMANN, *Tod*, 33–36.

<sup>46</sup> J.L. STALEY, *Reading with a Passion. Rhetoric, Autobiography, and the American West in the Gospel of John*, New York 1995.

Exeget selbst, was J.L. Staley dahingehend wörtlich nimmt, dass er den „real reader“, dem *er* sich zuwendet, mit dem Produkt seines *eigenen* Leseaktes ineins setzt, unter Aufdeckung seiner persönlichen, sozialen, kulturellen und politischen Erfahrungen. Jetzt sind die Fenster des Texthauses nicht nur opak, sie werden überhaupt überflüssig; der einzige Ausgang, den das Haus besitzt, führt zur Welt des aktuellen Lesers, der bei der Begehung dieses Hauses nur mehr sich selbst begegnet.

Wahrscheinlich liegt die Wahrheit in der Mitte. Um unser Bild ein letztes Mal zu bemühen: Die Fenster des Textes nach draußen stammen vom Autor, perspektivisch über das Haus verteilt, auf dass sie den Blick des Betrachters lenken, vielleicht farblich gestaltet, so dass alles in gewollten Lichtbrechungen erscheint. Zu Recht hat J. Becker in seinem Johannesbuch gegen die Mode Stellung bezogen, Texte „nur noch zu ‚geschichtlichen‘ Sprungbrettern je neu vollzogener Auslegungen“ zu degradieren.<sup>47</sup> Es sei „keine Sünde, angesichts eben nur begrenzter Autarkie eines Textes nach in ihm präsenten geschichtlichen Reminiszenzen zu fragen, also aus dem Text auf die geschichtliche Ebene zu blicken“<sup>48</sup>.

2.2 Allerdings hält J. Becker dies bei den Notizen des Evangelisten zu Juden, die zum Glauben gekommen sind, für *nicht* angebracht, jedenfalls erklärt er Joh 8,30f ausdrücklich zu einer rein „literarischen Szene“ bzw. einem Konstrukt des Evangelisten.<sup>49</sup> Im Kapitel 8.3 seines Johannesbuchs („*Der Konflikt mit den Juden*“) geht er auf die hier herausgearbeiteten narrativen Linien erst gar nicht ein. Der Hauptgrund für solche Zurückhaltung dürfte, wenn ich recht sehe, in seiner Skepsis liegen gegenüber der Annahme, nur ein Teil der johanneischen Christen sei vom Synagogenausschluss betroffen gewesen, nämlich derjenige, der eine hohe Christologie vertreten hätte, der andere hätte unbehelligt im Synagogenverband weiterexistieren können. Dazu merkt J. Becker an: „Das Splitting bei den Objekten der synagogalen Maßnahmen ist exegetisch nicht haltbar... In Joh 9,22; 12,10f.42f werden gebürtige Juden mit dem Ausschluss oder Tod bedroht, und in 20,19 verschließen sich die jüdischen Jünger. Überhaupt ist es durchweg immer die Gesamtgemeinde, die unter Leidensdruck gerät“; 16,1f spreche zwar „in topischer Sprache von Martyrien“, doch habe man solche nicht nur zu befürchten gehabt, sie seien auch tatsächlich vorgekommen.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> BECKER, Christentum, 2.

<sup>48</sup> Ebd. 5. „Dass Autoren sich immer asketischen Zwang auferlegen, um nur keine geschichtlichen Erfahrungen in ihre Texte einzuweben, stimmt einfach nicht. Wahr aber dürfte dieses sein: Das Verbot, hinter die Texte zu blicken, inwiefern geschichtlicher Hintergrund einen Text prägt, ist eine Folge des Vorentscheids, Texte würden eine in sich ruhende Autarkie besitzen“.

<sup>49</sup> BECKER, Christentum, 73f (dort auch zu 6,60–71).

<sup>50</sup> Ebd. 73.

Man wird J. Becker darin Recht geben, dass man die Vorgänge um den Synagogausschluss nicht „möglichst klein reden“<sup>51</sup> oder verharmlosen darf. Das ganze Buch durchzittert das Trauma aus jüngster Zeit, „seine Wellen schlagen sich noch nieder, als die Abschiedsrede [Joh] 15,18–16,15 entstand. Für den joh Gemeindeverband bedeutete dies, die synagogalen Zwangsmaßnahmen zu verarbeiten, sich in Bezug auf die eigene Identität neu zu definieren und angesichts der erhaltenen Eigenständigkeit sein Verhältnis zur Welt neu zu bestimmen“<sup>52</sup>. Die Forschung spricht seit geraumer Zeit von der „Trennung der Wege“, „The Parting of the Ways“<sup>53</sup>, aber das sollte nicht dazu verführen, an ein scheidlich-friedliches Auseinandergehen zweier Partner zu denken. Nicht nur das Johannes-evangelium steht dem entgegen.

Andererseits wird man aber auch der Vorstellung wehren, „die Trennung der Wege“ sei überall zur gleichen Zeit, unter gleichen Bedingungen, mit derselben Eindeutigkeit geschehen wie im Falle des Synagogausschlusses der johanneischen Christen. Man wird aufs Ganze gesehen mit einer Gemengelage zu rechnen haben.<sup>54</sup> Vor allem ist methodisch zu bedenken, ob man wirklich bei dem Versuch, „aus dem Text auf die geschichtliche Ebene zu blicken“ (so die Formulierung J. Beckers), fraglos davon ausgehen darf, dass im jeweiligen Evangelium auch nur die Geschichte der jeweiligen Gemeinde vor Augen steht. Vielmehr empfiehlt es sich, im Anschluss an R. Bauckham noch einmal neu die Frage nach der intendierten Hörerschaft eines Evangeliums aufzunehmen, hier der des Johannesevangeliums.

2.3 Ein Evangelium, so R. Bauckham, ist kein Brief, der an eine ganz bestimmte Gemeinde mit ihren eigenen Problemen gerichtet ist, sondern ein Buch, das einen *umfassenden* Verkündigungsanspruch stellt und deshalb auch ein *offeneres Auditorium* voraussetzt.<sup>55</sup> Die Evangelisten mussten da-

---

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> So der Titel des Sammelbandes des 2. Durham-Tübingen „Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism“: J.D.G. DUNN (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* (WUNT 66), Tübingen 1992.

<sup>54</sup> Deshalb heißt es auch bei B. WANDER im Plural: *Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. n.Chr.* (TANZ 16), Tübingen/Basel 1994; ebenso J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991 (anders der Untertitel des oben in Anm. 53 zitierten Werks).

<sup>55</sup> R. BAUCKHAM, *The Audience of the Fourth Gospel*, in: R.T. FORTNA/T. THATCHER (Hg.), *Jesus in Johannine Tradition*, London 2001, 101–111; vgl. DERS., *For Whom Were the Gospels Written*, in: DERS. (Hg.), *The Gospels for all Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, Edinburgh 1998, 9–48; DERS., *John for Readers of Mark*, ebd. 147–172.

mit rechnen und taten es wohl auch, dass ihre Werke über die Gemeinden hinaus zirkulierten, denen sie entstammten. Bestreitet R. Bauckham deshalb die Möglichkeit, die Gemeinde des jeweiligen Evangelisten aus seinem Text genau rekonstruieren zu können, so stellt er einen Einfluss der Gemeinde auf die Abfassung des in ihrer Mitte entstandenen Werks doch nicht in Abrede. Ohne die These R. Bauckhams hier im Einzelnen diskutieren zu können,<sup>56</sup> sei aber doch so viel angemerkt, dass sie Licht auch auf unsere Fragestellung wirft. Sie entbindet uns nämlich von dem Zwang, die narrativen Notizen und szenischen Bilder des Evangeliums in ein genau entsprechendes historisches Szenario einer künstlich isolierten johanneischen Entwicklungslinie umzusetzen. Deshalb kann man einerseits der Ansicht J. Beckers beipflichten, dass es „für die joh(anneischen) Gemeinden ... im Endeffekt innerhalb des Synagogenverbandes keine Lebensmöglichkeit mehr“ gegeben hat;<sup>57</sup> doch nötigt uns das andererseits nicht, die Notizen des Evangeliums zu Menschen, die ihren Jesus-Glauben weiterhin im Schatten der Synagoge zu realisieren suchten, einfachhin zu literarischen Konstrukten zu erklären. Denn in der angedeuteten Perspektive R. Bauckhams ist es gut möglich, dass der Evangelist mit jenem Erzählstrang über seine eigenen Gemeinden hinausblickt und eine andernorts tatsächlich noch bestehende Gemengelage zwischen Synagoge und Kirche ins Bild bringt, um sie zugleich zu überwinden. Wenn man sich unter dieser Rücksicht noch einmal der Frage nach der geschichtlichen Referenz seiner narrativen Welt zuwendet, wird man freilich nicht aus dem Auge verlieren, dass die geschichtlichen Reminiszenzen im Buch nicht einfach Spiegelungen von Wirklichkeit sind, sondern deren wertende Deutungen, was ihre kritische Erhebung notwendig macht.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Vgl. etwa W.E. SPROSTON NORTH, *John for Readers of Mark? A Response to Richard Bauckham's Proposal*, JSNT 25 (2003) 449–468 (450, Anm. 4 weitere Reaktionen auf Bauckham); interessant für unseren Zusammenhang ist ihre Bemerkung zur intendierten Leserschaft des Evangeliums: „Perhaps also, even the non-confessing believers still within the synagoge, whom John seems to chasten rather than to condemn (cf. 12.42–43), were not beyond the reach of his pen“, 468.

<sup>57</sup> BECKER, *Christentum*, 183.

<sup>58</sup> Kriterien für ihre Erhebung sind bislang kaum erarbeitet worden. Die Narratologen interessieren sich nicht für geschichtliche Reminiszenzen des Textes, und die historisch-kritisch arbeitenden Exegeten überspringen leicht vorgängig notwendige intratextuelle Analyseschritte.

### 3 Klare Fronten! Das Plädoyer des Evangelisten angesichts der Trennungsprozesse von Kirche und Synagoge

Zu der im ersten Teil skizzierten Erzählwelt des Evangelisten lassen sich durchaus umrisshaft *historische Korrelate* erkennen. Das sei im Rückgriff auf die erste Thesenreihe (vgl. unter 1) in weiteren fünf Thesen samt Erläuterungen belegt, wobei aber auch noch anderweitige Gesichtspunkte, insbesondere aus der frühen Geschichte des „Judenchristentums“, beizubringen sind.

*These 6: Der Evangelist kannte zu seiner Zeit (also vielleicht zwischen 80 und 90 n.Chr.)<sup>59</sup> in seinem weiteren Gesichtskreis ein „Judenchristentum“, das von Israel bzw. vom Synagogenverband noch nicht eindeutig getrennt war.*

(a) Wenn man der Rede von den „Juden“ als einer johanneischen Chiffre für den Jerusalemer Sanhedrin Transparenz auf die religiösen Autoritäten der zeitgenössischen Synagoge zuzuschreiben gewillt ist, dann wird man bei der Zwischengruppe der an Jesus glaubenden Juden gleichfalls mit Transparenz rechnen dürfen. Zugunsten dieser Option wird man auf den unter These 1 dargestellten Befund verweisen dürfen, dem zufolge die fraglichen Notizen der ersten Buchhälfte nicht beiläufiger Natur, sondern mit Bedacht in deren Struktur eingearbeitet sind.

---

<sup>59</sup> Was die Datierung des Vierten Evangeliums angeht, muss vieles unsicher bleiben. Einerseits steht fest: „Der terminus a quo ... ergibt sich aus Joh 11,48, wo die Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr. vorausgesetzt wird“ (U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen <sup>4</sup>2002, 520). Andererseits lässt sich eine Kenntnis des Buchs bei den frühesten christlichen Schriftstellern noch nicht nachweisen; ob z.B. Ignatius v. Antiochien und Justin das Evangelium gekannt haben, ist nach wie vor umstritten; zuletzt bejaht das aber T. NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des Vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2), Leipzig 2000. „Ein möglicher terminus ad quem für die Datierung des Johannesevangeliums ergibt sich aus der Textüberlieferung (vgl. P<sup>52</sup>, P<sup>90</sup>, P<sup>66</sup>), denn P<sup>52</sup> mit Joh 18,31–33.37–38 wird allgemein um 125 n.Chr. datiert“ (SCHNELLE, ebd., wobei er Anm. 126 auf Grund neuerer Lit. für P<sup>52</sup> einen „Spielraum um 25 Jahre nach oben“ zugesteht, „so dass sich eine Datierung um 150 nahelegt“). In der neueren Exegese wird das Joh zu meist in das letzte Jahrzehnt des 1. Jh.s bzw. um 100 datiert (Schnelle: zwischen 100 und 110 n.Chr.). BECKER, Christentum, 36, rechnet für Joh als „Werk des Evangelisten“ (also vor R!) mit der Zeit „um 90 n.Chr.“, wobei er, ebd. 20, feststellt: „Es ist gut möglich, dass Lk und eventuell auch Mt nicht so sehr viel älter sind als Joh. Lk kann sogar auch später entstanden sein“. Da ich bei Joh nach wie vor *nicht* mit Synoptikerkenntnis rechne, plädiere ich gleichfalls dafür, Joh eher früher zu datieren, vgl. THEOBALD, Herrenworte, 7.

(b) Obwohl diese Notizen nie neutral, sondern immer aus einer bestimmten wertenden Perspektive heraus formuliert sind, kommt der Evangelist nicht umhin, bei jenen Menschen von einem πιστεύειν zu sprechen, woraus eine merkwürdige *Gegenläufigkeit* resultiert: „viele glaubten, aber ...“ (Joh 2,23f). Diese Gegenläufigkeit signalisiert eine faktische Gegebenheit, die der Evangelist als solche nicht bestreiten kann, aber neu bewertet. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht der repräsentative Abschluss der ersten Buchhälfte, 12,37–43:

Auf der einen Seite erklärt hier der Evangelist, dass die Menschen trotz des eindrucksvollen Zeichenwirkens Jesu „nicht an ihn glaubten“ (Joh 12,37), ja dem Ratschluss Gottes zufolge (vgl. Jes 6,10) gar „nicht (an ihn) glauben konnten“ (Joh 12,39), andererseits sieht er sich doch gezwungen, dieses sein theologisches Urteil auf einer vordergründigen Ebene faktisch einzuschränken: „Dennoch (ὅμως μέντοι) glaubten sogar (καί) von den Oberen viele an ihn“ (12,42a). Ist das nur historische Reminiszenz an die Frühzeit der Kirche, vielleicht die Jahrzehnte vor 70 n.Chr.,<sup>60</sup> oder spiegelt sich darin auch seine Gegenwart?

(c) E. Haenchen würde diese Frage verneinen, denn zur Feststellung des Evangelisten in Joh 9,22, „dass die ‚Juden‘ schon beschlossen hatten, jeden aus der Synagoge auszuschließen, der Jesus als den Christus bekennt“, merkt er an: „Zur Zeit des Erzählers und in dem ihm bekannten Umkreis kann es also eigentlich [!] keine Judenchristen in einer jüdischen Gemeinde mehr gegeben haben“<sup>61</sup>. „Eigentlich“ sagt er, während G. Streckler, der E. Haenchen aufgreift, weitergeht, wenn er den Quellenwert des Johannesevangeliums für ein frühes synagogales „Judenchristentum“ überhaupt in Zweifel zieht.<sup>62</sup> Es bleibt also die Aufgabe, Joh 9,22 als narratives Konstrukt auf seinen historischen Quellengehalt kritisch zu überprüfen (vgl. unten *These 8*).

*These 7: Gemäß dem literarischen Bild des Evangeliums, dass die Gruppe der Jesus-Gläubigen unter den Juden fast ausschließlich in Jerusalem*

<sup>60</sup> Man beachte, dass auch in Apg 15,5 von christl. Pharisäern in der Jerusalemer Gemeinde die Rede ist (τίνες τῶν ἀπὸ τῆς αἵρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες; vgl. die Perfektform Joh 8,31: πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους). – Wie Joh 7,50–52 zufolge der Pharisäer Nikodemus im Sanhedrin bei Jesus auf Einhaltung des von der Tora verbürgten Rechts drängt, so tritt Apg 5,34–30 zufolge auch der Pharisäer Gamaliel im Sanhedrin für Toleranz den Aposteln gegenüber ein, wobei seine Worte in V.39 sogar zu erkennen geben, dass er das „Vorhaben (βουλή)“ der Christen für „von Gott“ stammend hält (vgl. die Kommentare z.St.). Zur Parallele Joh 7,50–52/Apg 5 vgl. auch J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Abingdon 1968 (21979), 155–157.

<sup>61</sup> E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar* (aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U. Busse mit einem Vorwort von J. M. Robinson), Tübingen 1980, 380 (in seiner knappen Kommentierung von Joh 12,42f [450f] äußert er sich zu dieser Frage nicht).

<sup>62</sup> G. STRECKER, *Art. Judenchristen*, TRE 17 (1988) 310–325: 319.

*auftritt, scheint das „Judenchristentum“ im Gesichtsfeld des Evangelisten vor allem ein Jerusalemer „Judenchristentum“ gewesen zu sein. Ist dieses für die Frühzeit der Kirche (vor 70 n. Chr.) vor allem durch Paulus und die Apostelgeschichte gut bezeugt, so scheint der Evangelist auch noch zu seiner Zeit (also zwischen 80 u. 90 n. Chr.) von einer judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem zu wissen oder wenigstens vorauszusetzen, dass auch andernorts an Jesus glaubende Jünger im Umfeld der Synagoge weiterhin Jerusalem als ihre geistige Heimat ansahen.*

Über den Charakter der Jerusalemer Gemeinde *in den beiden letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung* der Stadt, also nach dem „Apostelkonzil“ (48/49 n. Chr.), lassen sich nur Mutmaßungen anstellen. Die wenigen Quellen, die wir haben, bieten Schlaglichter auf einzelne Konstellationen ihrer Geschichte, erlauben es aber kaum, Entwicklungen nachzuzeichnen. Zwei Indikatoren für eine Profilbestimmung der Gemeinde gibt es: ihr *Außenverhältnis* zur jüdischen Umgebung (siehe unter b) und ihr *Binnenverhältnis* zu den heidenchristlich geprägten Gemeinden des paulinischen Missionsraums (siehe unter c). Geradezu spröde stellt sich die Quellenlage für die Zeit nach dem jüdischen Krieg dar. Der Fortbestand einer kleinen judenchristlichen Gemeinde in der Heiligen Stadt bis zum Bar-Kochba-Aufstand scheint jedoch gesichert (siehe unter d und e). Dann aber gibt es ein historisches Pendant zum johanneischen Bild von an Jesus glaubenden Juden in Jerusalem, wobei die Anhänglichkeit von jüdischen Jüngern des Messias Jesus an die Heilige Stadt einiges über ihre bleibende Israel-Prägung und -Treue verrät (siehe unter f).

(a) Einige Eckdaten aus den Anfängen der Kirche vor der hier interessierenden Zeit in Erinnerung zu rufen, mag nützlich sein, um die späteren Phasen der Jerusalemer Gemeinde ins rechte Licht rücken zu können.<sup>63</sup>

Schon sehr bald nach Jesu Tod, der wahrscheinlich ins Frühjahr 30 n. Chr. zu datieren ist, erlitt in Jerusalem *Stephanus*, das charismatische Haupt im Leitungsgremium des „hellenistischen“ Gemeindeteils der Jerusalemer Christen, durch Lynchjustiz das Martyrium, möglicherweise im Jahr 32 n. Chr. Der Grund dafür war wohl die Tempelkritik, die er bzw. die „Hellenisten“ im Namen Jesu übten, weshalb für seinen Tod auch dem Tempel nahe stehende Kreise verantwortlich gewesen sein dürften.<sup>64</sup> Die „Hellenisten“ verließen daraufhin fluchtartig die Stadt, um in Judäa und Samaria (Apg

<sup>63</sup> Vgl. die allerdings recht kontroversen Überblicksdarstellungen von J. BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989 (in der Chronologie orientiere ich mich an seinen Angaben 17–33, vgl. die Tabelle 32); L. SCHENKE, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart u.a. 1990; WANDER, *Trennungsprozesse*; M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 1998; D. MARGUERAT, *Juden und Christen: die Trennung*, in: PIETRI, *Zeit*, 187–226.

<sup>64</sup> Nach Apg 6,9f ging der Komplott gegen Stephanus von Mitgliedern konkurrierender hell. Synagogen in Jerusalem aus.

8,1), sodann im Küstenstreifen Phöniziens, auf Zypern und in Syrien (Antiochien) (Apg 11,19) zu missionieren; dagegen blieb der aramäisch sprechende Teil der Jerusalemer Gemeinde offensichtlich unbehelligt.<sup>65</sup> *Was sich hier zeigt, ist, so könnte man sagen, „the parting of the ways“*, allerdings über die gewohnte Perspektive hinaus nicht nur zwischen Jerusalemer Tempelkreisen und sich vom Tempel lösenden Jesus-Jüngern, sondern ineins damit auch *zwischen Jesus-Anhängern der einen und Jesus-Anhängern der anderen Richtung*, nämlich zwischen in der Heiligen Stadt verbleibenden Christen und hellenistischen „Wandermissionaren“. Wie sich deren gegenseitige Beziehung nach der „Verfolgung“ der „Hellenisten“ (Apg 11,19) zunächst gestaltete, entzieht sich unserer Kenntnis.

Obwohl Lukas es nicht vermerkt, werden „Hellenisten“ auch nach Damaskus gekommen sein, und zwar kurz nach dem Stephanus-Martyrium, jedenfalls setzt Lukas mit seiner Überlieferung von der Berufung des Paulus Apg 9,10ff.19 die Existenz von damaszenischen Jesus-Jüngern voraus. Eine Bestätigung dafür, dass diese tatsächlich zum Kreis der „Hellenisten“ gehörten, darf man darin sehen, dass *Paulus*, der Gal 1,17 zufolge in Damaskus weilte, sie „verfolgte“; dies wohl deshalb, weil sie in seinen Augen – er verstand sich selbst als „Eiferer für die Tora“ (vgl. Gal 1,14; Apg 22,3) – die von ihr um das Volk Gottesgezogenen Grenzen aufweichten: Von ihnen getaufte „Gottesfürchtige“, die am Rand der Synagoge standen, werden sie (ohne Beschneidung) zu vollgültigen Mitgliedern des eschatologischen Gottesvolks erklärt haben. Wenn unter *διώκειν* die Anwendung synagogaler Disziplinarmaßnahmen zu verstehen ist, dann zeigt dies, dass die von Paulus Verfolgten sich noch nicht von den Synagogengemeinschaften getrennt hatten, vielmehr die Strafe als deren Mitglieder zu gewärtigen hatten.<sup>66</sup>

Nimmt man Gal 1,22f beim Wort,<sup>67</sup> dann war Paulus nicht der Kopf einer mit offiziellem Segen der Jerusalemer Hohenpriester ausgestatteten systematischen „großen Verfolgung“ (Apg 8,1) der „Christen“ von Jerusalem aus über Judäa und Samaria (Apg 9,31) bis nach Damaskus/Syrien hin (Apg 8,3; 9,1f.13f.21) – so die ohne Zweifel überzeichnete Darstellung des Lukas! –, sondern seine Verfolger-Tätigkeit war wohl auf Damaskus und Umgebung beschränkt. *Mit seinem Namen verband sich also keineswegs der erste Versuch der Jerusalemer Autoritäten, „die“ Christen aus dem Synagogenverband herauszudrängen*. Immerhin muss auch Lukas in Apg 9,31 feststellen, dass nach der Bekehrung des Paulus „die Kirche in ganz Judäa, Galiläa und Samaria *Frieden* (εἰρήνην) hatte“, nach seinem Geschichtsbild immerhin gut 10 Jahre bis zu den Übergriffen des Herodes Agrippa I. auf die Jerusalemer Gemeinde 43/44 n.Chr.!

Wenn man die Flucht der „Hellenisten“ aus Jerusalem – der Wohnstatt von dort weiterhin beheimateten Jesus-Jüngern – als binnenchristliches „*parting of the ways*“ beschreibt, muss man allerdings sehen, dass vorerst nicht der Bruch angesagt war, sondern das Bemühen, die gewiss schwierigen Beziehungen über Höhen und Tiefen hinweg zu halten, wobei die Jerusalemer Jesus-Jünger, zuerst unter der Führung der „Zwölf“

<sup>65</sup> So rekonstruiert man zumeist die wahrscheinlich hinter Apg 8,1 stehenden Vorgänge; Lukas sagt wörtlich, „alle (πάντες)“ Jerusalemer Christen hätten sich in die Länder Judäas und Samarias „zerstreut“ – „außer den Aposteln“.

<sup>66</sup> So WANDER, Trennungsprozesse, 153: „Sie hätten sich ihr (sc. der Strafe) durch Lossagung von diesen (s.c. den Synagogen) entziehen können“. – Distanz zum Tempel und zur heiligen Stadt bedeutete keineswegs die Aufgabe synagogaler Gemeinschaft.

<sup>67</sup> Vgl. J. BECKER, Der Brief an die Galater (NTD 8/1), Göttingen 1998, 28.31.

(Petrus), dann des „Herrenbruders“ Jakobus,<sup>68</sup> vom Standpunkt der heiligen Stadt als Vorort des eschatologischen Gottesvolks aus gewiss eine besondere Verantwortung für das Ganze beanspruchten.

Wichtige Stationen in der Beziehung zwischen den beiden „Wegen“ sind:

- der erste Besuch des Paulus in Jerusalem bei Kephass/Petrus drei Jahre nach seiner Berufung vor Damaskus (34/35 n.Chr.);
- das sog. „Apostelkonzil“, also das Zusammentreffen der Repräsentanten der jeweiligen „Vororte“ Antiochien und Jerusalem in der heiligen Stadt (48/49 n.Chr.);
- der letzte Jerusalem-Besuch des Paulus (57/58 n.Chr.) zur Überbringung der „Kollekte“, die nachdrücklich seinen Willen wie den seiner vorwiegend heidenchristlich geprägten Gemeinden im Raum der Ägäis zur *κοινωνία* mit Jerusalem dokumentieren sollte;
- auch personale Klammern zwischen den „Flügeln“, z.B. in der Person des Barnabas (vgl. Apg 4,36f; 9,27; 11,22–26).<sup>69</sup>

Aber auch Tiefen und krisenhafte Zuspitzungen zeichnen sich ab:

- der Auftritt der von Paulus sogenannten „Falschbrüder“ aus Jerusalem in Antiochien, der zum Anlass für das sog. „Apostelkonzil“ wurde;
- der Zusammenstoß des Paulus mit Petrus in Antiochien nach der „Intervention des Jakobus“<sup>70</sup>, die zur Aufkündigung der Tischgemeinschaft der Judenchristen mit den Heidenchristen führte;
- später die judaisierende Gegenmission in den paulinischen Gemeinden Galatiens, die wohl ebenfalls von Jerusalem aus organisiert wurde;
- schließlich die dunklen Umstände der letzten Jerusalem-Reise des Paulus (s.u.).

Man hat den Eindruck, dass sich das Verhältnis der judenchristlichen Kerngemeinde Jerusalems zu Antiochien bzw. zu den für die Heidenmission offenen christlichen Kreisen, insbesondere zu Paulus, in den Jahren nach dem „Apostelkonzil“ verschlechtert hat. Umso beeindruckender erscheint dann das unbeirrte Festhalten des Paulus an der Einheit der auseinanderdriftenden „Flügel“ der Kirche bis zu seiner letzten Jerusalem-Reise. Höhepunkt der Jahre – das hat Lukas ganz zutreffend dargestellt – war gewiss das sog. „Apostelkonzil“, als man sich in Jerusalem „die Rechte (zum Zeichen) der *κοινωνία* gab“ (Gal 2,9), auf die Beschneidung von Heiden verzichtete und scheidlich-friedlich einander die Missionsgebiete zuwies. Aber wie lange hielt die Vereinbarung und welche Probleme hatte man ausgeklammert?

(b) Um die Entwicklung der Jerusalemer Gemeinde nach dem „Apostelkonzil“ zu verstehen, wird man ihre prekäre Situation *nach außen hin* berücksichtigen. Diese wiederum „kann nicht losgelöst von der politischen und geistigen Situation des palästinischen Judentums betrachtet werden“, die „durch eine wechselhafte Politik Roms gegenüber den Juden“ gekenn-

<sup>68</sup> A. VON HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924, 630f: „Die Verwandtschaft mit Jesus war wahrscheinlich das Ausschlaggebende für die Wahl des Jacobus“.

<sup>69</sup> Vgl. M. ÖHLER, Barnabas. Der Mann in der Mitte (Biblische Gestalten 12), Leipzig 2005.

<sup>70</sup> SCHENKE, Urgemeinde, 253.

zeichnet war<sup>71</sup>. Ein Schlaglicht auf die Gefährdungen der „Gemeinden Judäas“ wirft Paulus in seinem ältesten uns erhaltenen Schreiben, dem an die Thessalonicher (50/51 n.Chr.), wo es heißt:

„Denn, Brüder, ihr seid Nachahmer der *Gemeinden Gottes* (τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ) geworden, die *in Judäa* sind in Christus Jesus, weil auch ihr dasselbe von euren Mitbürgern erlitten habt (ἐπάθετε), wie auch sie von den *Juden* (...)“ (1Thess 2,14).

Was sie von ihren Landsleuten erlitten haben – die Thessalonicher wie die jüdischen Christen –, sagt Paulus nicht. Denkt er nur an ihre Anfeindung als Außenseiter, den gewiss schmerzhaften Verlust ihres „Ansehens“<sup>72</sup>, oder hat er mehr im Blick, vielleicht regelrechte Übergriffe auf die jeweiligen Gemeinden? Wir wissen es nicht.<sup>73</sup> Bei den Gemeinden „in Judäa“ wird Paulus (wie später in Gal 1,23) die der Hauptstadt Jerusalem miteingeschlossen haben. Aufmerken lässt der Fortgang seines Textes in 1Thess 2,15f, insofern er dort – über die traditionelle Judenpolemik hinaus – auch einen ihn persönlich betreffenden Punkt nennt, nämlich den jüdischen Widerstand gegen seine Verkündigungstätigkeit bei den Heiden.<sup>74</sup> Wenn dies der Grund für die Verfolgung seiner Person durch die Juden war, könnte man Gleiches auch für die jüdischen Gemeinden vermuten, gesetzt den Fall, dass sie mit dem „Weg“ der „Hellenisten“ sympathisierten und dies auch öffentlich kundtaten.

Im Übrigen sind uns aus der Zeit, auf die Paulus hier 50/51 n.Chr. zurückblickt, von Judäa nur die Übergriffe des Herodes Agrippa I. auf die Jerusalemer Gemeinde im Jahr 42 n.Chr. bekannt, ohne dass wir um deren genauen Umstände wüssten. Fest steht nur, dass er den Zebedaiden Jakobus mit dem Schwert hinrichten ließ (Apg 12,2) und auch Petrus bedrohte, der daraufhin Jerusalem verlassen musste (Apg 12,3–17). Nach dem Eklat um die geplante Aufstellung des Standbilds von Kaiser Caligula (37–41 n.Chr.) im Jerusalemer Tempel, die im ganzen Land anhaltende antirömische Tumulte auslöste und die nur durch den plötzlichen Tod des Kaisers (41 n.Chr.) vereitelt wurde, gab sich Herodes Agrippa I. als Günstling

<sup>71</sup> Ebd. 248.

<sup>72</sup> 1Thess 2,6 betont Paulus, dass er in Thessalonich bei niemandem auf „Ansehen“ (δόξα) versessen war, weder bei seinen Adressaten noch bei anderen Leuten der Stadt (zur δόξα vgl. oben Anm. 33). 1,6 entnehmen wir, dass die Thessalonicher das Evangelium „in großer Bedrängnis (ἐν θλίψει πολλῇ)“ angenommen haben.

<sup>73</sup> So M. HENGEL, *Zwischen Jesus und Paulus*, ZThK 72 (1975) 151–206, 196f Anm. 145, obwohl er hinzufügt: „An der Mitwirkung des Pharisäers und Schriftgelehrten Paulus an dieser Verfolgung sollte man jedoch trotz Gal 1,22 nicht zweifeln“. Doch wirkte Paulus als Verfolger der „Hellenisten“ – wie ich mit J. Becker meine – in Damaskus und Umgebung um 32 n.Chr., während er nun in 1Thess – bald zwanzig Jahre danach! – auf die Erfahrungen der *judäischen* Gemeinden blickt. Man fragt sich, ob es einen konkreten Anlass dafür gab.

<sup>74</sup> 1Thess 2,16: κωλύοντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν.

Roms demonstrativ judenfreundlich (Josephus, Ant 19,293f). „Er residierte auch gern und andauernd in Jerusalem und beobachtete die väterlichen Gesetze genau. Vollständig hielt er sich an die Reinheitsbestimmungen und kein Tag verging für ihn ohne die vom Gesetz vorgeschriebenen Opfer“ (Ant 19,331).<sup>75</sup> Man darf vermuten, dass er an besonders exponierten Persönlichkeiten der christlichen Gemeinde ein Exempel statuieren wollte. „Eine allgemeine Christenverfolgung hat wohl – gegen Apg 12,1 – nicht stattgefunden“. Und was für unseren Kontext wichtig ist: „Das strenge Judentum Jerusalems mit dem Herrenbruder Jakobus an der Spitze wurde offenbar in Ruhe gelassen“<sup>76</sup>.

Nach 42 n.Chr. bis zum Martyrium des Herrenbruders unter dem Hohenpriester Ananus II. im Jahr 62 n.Chr. hören wir von keinen Übergriffen mehr gegen die Jerusalemer Gemeinde. Was die Steinigung ausgerechnet des Jakobus mit dem Beinamen „der Gerechte“ angeht,<sup>77</sup> so geschah sie nach Josephus, Ant 20,200–202, in einem rechtsfreien Raum (nach dem Tod des Festus vor der Ankunft des neuen Stadthalters Albinus in Jerusalem) und ging allein auf das Konto des Hohenpriesters, von dem Josephus sagt, „er folgte der Schule der Sadduzäer, die, wenn es zu Gerichtsurteilen kommt, strenger als alle (anderen) Juden sind“ (Ant 20,199; vgl. 13,294). „Die Verständigsten und Gesetzeskundigsten“ unter den Jerusalemer Bürgern, wahrscheinlich Pharisäer,<sup>78</sup> aber hätten sowohl bei Agrippa II. als auch beim neuen Statthalter dagegen protestiert – mit Erfolg, denn Ananus II. verlor schon nach drei Monaten sein Amt. Das zeigt, dass man die Affäre keinesfalls pauschal zu einem Angriff der Jerusalemer Judenschaft auf „die“ Christen hochstilisieren darf, zumal ja nicht nur Jakobus wegen „Gesetzesübertretung“ gesteinigt wurde, sondern „auch noch einige andere (καὶ τινας ἑτέρους)“, bei denen Josephus nicht zu erkennen gibt, dass auch sie Gläubige des Messias Jesus gewesen sind.<sup>79</sup> Was genau der Grund für die Hinrichtung des Jakobus war, wissen wir nicht. „Es ist gut vorstellbar,

<sup>75</sup> Reinheitstora (ἀγνεία) und Tempelopfer gemäß der Tora (τὰ νόμιμα ... θυσίας): Sind das die Gründe, weswegen er Repräsentanten der christl. Gemeinde wie den Zebedaiden Jakobus und Petrus als Abweichler von der Tora brandmarkte, um so seine eigene Gesetzesobservanz demonstrativ zur Schau zu stellen?

<sup>76</sup> SCHENKE, Urgemeinde, 249.

<sup>77</sup> Vgl. W. PRATSCHER, Der Herrenbruder Jakobus bei Hegesipp, in: TOMSON/LAMBERS-PETRY (Hg.), Image, 147–161: 153–155.

<sup>78</sup> Vgl. die Analyse des Textes durch S. MASON, Flavius Josephus und das Neue Testament (UTB 2130), Tübingen 2000, 259–267.

<sup>79</sup> Ebd. 261f. „Das griechische Wort für ‚andere‘ (*heteroi*) lässt darauf schließen, dass es andere ‚von anderer Art‘, also keine Christen waren. Dies würde der Perspektive des Josephus entsprechen, der weniger Jakobus unterstützen als vielmehr Ananus verurteilen will.“ M.a.W.: In der Außenwahrnehmung wurden die Jerusalemer „Christen“ von ihrer jüdischen Umgebung noch nicht als solche, d.h. aus dem Judentum ausscherende, klar identifizierbare, fremde Gruppe wahrgenommen.

dass er, der persönlich um die Einhaltung des Gesetzes bemüht war, für die Übertretungen anderer verantwortlich gemacht wurde. Wenn es Christen gab, die nicht nur für sich selbst das jüdische Gesetz ablehnten, sondern, wie man es von Paulus hörte, dies auch öffentlich lehrten, dann wurden naturgemäß die Jerusalemer führenden Köpfe dieser neuen Bewegung dafür zur Rechenschaft gezogen<sup>80</sup>.

(c) Mit dem zuletzt Gesagten tritt ein weiterer Gesichtspunkt in unser Blickfeld: Der jüdische Druck *von außen* auf die Jerusalemer Gemeinde ließ ihr *Binnenverhältnis* zu den Christen außerhalb Palästinas nicht unberührt, ja musste im Gegenteil die Tendenzen verstärken, die wir oben als „*parting of the ways*“ *innerhalb der christlichen Bewegung selbst* diagnostiziert haben. Aufschlussreich ist diesbezüglich die Äußerung des Paulus Röm 15,30–32 an die Adresse der römischen Christen im unmittelbaren Vorfeld seines letzten Jerusalem-Besuchs, der sog. „Kollektenreise“ (57/58 n. Chr.):

„Ich bitte euch aber, Brüder, durch unseren Herrn Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes, mit mir zu kämpfen in den Gebeten für mich bei Gott, dass ich errettet werde von den *Ungehorsamen in Judäa* und mein Dienst an *Jerusalem* (ἡ διακονία ἡ εἰς Ἱερουσαλήμ) den *Heiligen* willkommen sei, damit ich mit Freuden zu euch komme nach Gottes Wille und in Gemeinschaft mit euch Ruhe finde“.

Was bedeutet es, dass Paulus den Adressaten gleich *zwei* Sorgen anvertraut – in einem Atemzug und ohne eine Abstufung zwischen ihnen vorzunehmen: nämlich vonseiten „der (dem Evangelium gegenüber) Ungehorsamen in Judäa“ Unbill zu erleiden *und* mit seiner Kollekte bei den „Heiligen“ in Jerusalem eine Abfuhr erteilt zu bekommen? Was Letzteres betrifft, so kann man von Röm 15,26f her fragen:

„Werden die Christen in Judäa noch etwas wissen wollen von einer *κοινωνία* mit den nichtjüdischen Gläubigen, denen sie das Evangelium gebracht oder wenigstens (in der Entscheidung des Apostelkonzils) gegönnt haben? Oder hat die in 1Thess 2,15f als ‚Menschenfeindschaft‘ angeprangerte jüdische Ablehnung der urchristlichen Heidenmission auch auf die Kirche übergreifen, etwa in der Form, dass die Gläubigen pharisäischer Herkunft, die in Apg 15,5ff als unterlegene Minderheit zu Wort kommen, inzwischen die Oberhand gewonnen haben? Vieles spricht dafür, dass schon der Konflikt des Paulus mit den Judaisten in Galatien und der Zusammenstoß mit Petrus in Antiochien (vgl. Gal 2,11–14) Folgen einer Entwicklung in dieser Richtung waren“<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Ebd. 265; als einen weiteren Aspekt führt S. Mason an: „die Tatsache, dass sie jemanden als ‚Herrn‘ verehrten, der erst kürzlich von den Römern gekreuzigt worden war, musste sie für diejenigen zum Problem werden lassen, die um gute Beziehungen zu den Römern bemüht waren (vgl. Apg 4,18)“.

<sup>81</sup> K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999, 313f.

Das Zeugnis der *Apostelgeschichte* kann als Bestätigung dieser Annahme gelesen werden. Als Paulus zu seinem letzten Besuch in Jerusalem eintrifft, geben Jakobus und die Ältesten ihm zu verstehen:

„Du siehst, Bruder, wie viele Tausende es sind an denen, die unter den Juden gläubig geworden sind (ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων), und sie alle sind Eiferer für das Gesetz (ζηλωταὶ τοῦ νόμου). Nun sind sie über dich unterrichtet worden, dass du alle unter den Völkern lebenden Juden Abfall von Mose lehrst, indem du sagst, sie sollten ihre Kinder nicht beschneiden und nicht den Bräuchern gemäß leben (μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν): Was nun?“ (Apg 21,20–22).

Bemerkenswert ist auch, dass Lukas Paulus zwar in seiner Verteidigungsrede vor Felix beiläufig davon sprechen lässt, dass er nach Jerusalem gekommen sei, um „Almosen für mein Volk zu überbringen“ (ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου) (Apg 24,17), er aber nichts von einer positiven Reaktion der Gemeinde gegenüber Paulus und den heidenchristlichen Überbringern der Kollekte (vgl. Apg 20,4; 2Kor 8,16–24) verlauten lässt.<sup>82</sup> *So gewinnt man insgesamt den Eindruck, dass die Jerusalemer „Heiligen“ in den späten 50er, dann wohl auch in den 60er Jahren bewusst ihre Zugehörigkeit zu Israel mit Abgrenzungstendenzen gegenüber den paulinischen Neugründungen verbunden haben. Trennten sich ihre Wege?*

(d) Von großer Bedeutung für die Frage, ob man für die Zeit nach 70 n.Chr. noch vernünftigerweise mit einer judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem rechnen darf, ist die Überlieferung, die Euseb zur Auswanderung der Jerusalemer Gemeinde ins Ostjordanland vor dem jüdischen Krieg in HE III 5,3 aufbewahrt hat.<sup>83</sup> Denn danach scheint es so gewesen zu sein, dass „das Volk der Jerusalemer Gemeinde“ bzw. „die an Christus Glaubenden“ die Stadt vor dem Krieg verlassen, ja dass „die heiligen Männer“ „ganz Judäa vollständig geräumt“ hätten, was erklärt, dass dieser Text immer wieder für die Annahme herhalten musste, mit dem jüdischen Krieg bzw. der Zerstörung Jerusalems sei die Jesus-Tradition in der Heiligen Stadt an ihr Ende gekommen.<sup>84</sup> Stimmt das? Um die (antijüdische) Ten-

<sup>82</sup> Ebd. 315: „Da Lukas vorher in Apg 11,27–30; 12,25 von der erfolgreichen Durchführung einer vergleichbaren Spendenaktion im Auftrag der Gemeinde von Antiochien berichtet hat, könnte sein Schweigen in Apg 21 bedeuten, dass die Befürchtungen von Röm 15,31 sich leider bestätigt haben“.

<sup>83</sup> Den durchschlagenden Nachweis, dass die Pella-Notiz 5,3a ihrer Substanz nach alte Überlieferung wiedergibt und nicht aus geschichtstheologischen Gründen von Euseb selbst geschaffen wurde, hat J. WEHNERT, Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella – historisches Faktum oder theologische Konstruktion? Kritische Bemerkungen zu einem neuen Buch, ZKG 102 (1991/92) 231–255; 235–242, geführt.

<sup>84</sup> Bis 62 n.Chr. (Martyrium des Jakobus) ist die Existenz der Jerusalemer Gemeinde zweifelsfrei durch Josephus belegt, s.o.! Für die Zeit danach bis 70 n.Chr. haben wir nur die dunklen Andeutungen in der synoptischen Apokalypse Mk 13 par. sowie Euseb, HE III 5,3.

denz des Textes besser erkennen zu können, sei der Kontext mitzitiert, in dem Euseb von der Himmelfahrt Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems die Angriffe „der Juden“ auf „die Christen“ in einer einzigen ausladenden Satzperiode zusammenrafft (III 5,2f):

- 2 a „Als nun nach der Himmelfahrt unseres Erlösers *die Juden* zu dem Verbrechen an ihm auch noch die höchst zahlreichen Anschläge (πλείστας ὅσα ἐπιβουλὰς)<sup>85</sup> auf seine *Apostel* begangen hatten,
- b als erster *Stephanus* von ihnen gesteinigt, dann nach ihm *Jakobus*, welcher der Sohn des Zebedäus, aber Bruder des Johannes ist, enthauptet worden war und zu allem *Jakobus*, der den bischöflichen Stuhl daselbst als erster nach der Himmelfahrt erhalten hatte, auf die oben<sup>86</sup> angegebene Weise beseitigt worden war,
- c als *die übrigen Apostel* unzählig oft (μυρία) auf den Tod hin angefeindet worden waren (εἰς θάνατον ἐπιβεβουλευμένων)<sup>87</sup> und das Land Judäa verlassen (ἀπεληλαμένων) und zur Verkündigung der Botschaft den Weg zu allen Völkern genommen hatten mit der Kraft Christi, der zu ihnen gesagt hatte:  
,Geht, macht zu Jüngern alle Völker in meinem Namen!‘ (Mt 28,19),<sup>88</sup>
- 3 a als indessen auch (οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ) *das Volk der Gemeinde in Jerusalem* (τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας) gemäß einer an die dortigen Angesehenen (δοκίμοις) durch Offenbarung (δ’ ἀποκαλύψεως) ergangenen Weisung den Befehl erhalten hatten, vor dem Krieg<sup>89</sup> aus der Stadt auszuwandern (μεταναστέηναι)<sup>90</sup> und in einer Stadt Peräas sich niederzulassen (οἰκεῖν) – man heißt sie Pella –,
- b als die an Christus Glaubenden (τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων) in sie (ἐν ἧ) von Jerusalem umgesiedelt waren (μετοικισμένων),

<sup>85</sup> Vgl. Apg 9,24; 20,3.19; 23,30.

<sup>86</sup> D.h. in HE II 28,1–24.

<sup>87</sup> Vgl. oben Anm. 85!

<sup>88</sup> 5,2c Z.2ff scheint Euseb aus Mt 28,19 extrapoliert zu haben.

<sup>89</sup> πρὸ τοῦ πολέμου könnte genauso gut zum vorangehenden Kolon gezogen werden und dann den Zeitraum bezeichnen, in dem – aus einer Perspektive *nach* dem jüd. Krieg – die Weisung bzw. das Orakel ergangen sei; vgl. WEHNERT, Auswanderung, 241.

<sup>90</sup> WEHNERT, ebd. 253, hat beobachtet, dass dieses Verb in der LXX nur 2Kön (= 2Sam) 15,20 begegnet (dort auch in V.19 οἰκεῖν und μετοικεῖν) [entsprechend οἰκεῖν und μετοικίζειν bei Euseb, HE III 5,3a,b)] und daraus die Hypothese abgeleitet: „Da 2Sam 15 die Vorbereitungen Davids zur Flucht vor Absalom aus Jerusalem thematisiert (Kap. 16f behandelt seine Emigration ins transjordanische Mahanajim), deutet sich hierin die Möglichkeit an, dass der Pella-Bericht im Sinne jener davidischen Überlieferung stilisiert worden ist, um die Parallelität beider Vorgänge zu betonen. Dies könnte Rückschlüsse auf die Urheber der Auswanderungstradition (Herrenverwandte, die sich ihrer davidischen Abstammung bewusst waren?) oder auf das Selbstverständnis der Pellenser Gemeinde zulassen ...“.

- c als nun sozusagen vollständig (ὡς ἅν παντελῶς) die heiligen Männer<sup>91</sup> die königliche Metropole der Juden selbst und das ganze Land Judäa geräumt hatten,
- d da brach schließlich das Strafgericht Gottes über sie herein wegen der vielen Freveltaten, die sie an Christus und seinen Aposteln begangen hatten, und vertilgte gänzlich dieses Geschlecht der Gottlosen aus der Menschengeschichte.“

Die Pella-Überlieferung (greifbar in 3a.b), die Euseb vielleicht aus Aristons von Pella verloren gegangenem Dialog zwischen dem Juden Paskos und dem Christen Jason (um 140 n.Chr.) her kennt<sup>92</sup> und die wohl als Lokaltradition aus der transjordanischen Stadt selbst stammt, dürfte folgende Elemente enthalten haben: den Bericht über ein göttliches Orakel (ἀποκάλυψις) an die „Angesehenen“ (δόκιμοι) der Jerusalemer Gemeinde des Inhalts, dass diese die Stadt verlassen sollten, sodann eine Notiz über eine Ausführung dieser Weisung (Umsiedlung nach Pella) sowie drittens vermutlich eine chronologische Angabe („vor dem Krieg“), die aber nicht unbedingt auch die göttliche Weisung zum Exodus inhaltlich begründet haben muss.<sup>93</sup> So hat J. Wehnert, der in einem weiteren Schritt die historische Plausibilität der Überlieferung nachgewiesen hat, unter Hinweis auf Rec I 71 und Eusebius, HE III 11, die These vertreten, der Pella-Auszug stünde mit dem Martyrium des Herrenbruders Jakobus in Zusammenhang: „Mit der Ermordung ihres (offenbar auch in pharisäischen Kreisen geschätzten) Oberhauptes war nicht nur ‚die Stellung der Christen in Jerusalem (...) aufs schwerste erschüttert‘, sie beschwor zugleich die Gefahr weiterer Übergriffe seitens der jüdischen Behörden hervor, die sich fraglos in einer Exodus-Stimmung der Gemeinde, namentlich unter ihren exponierten Mitgliedern, niedergeschlagen haben mag“<sup>94</sup>.

In unserem Zusammenhang sind vor allem zwei Punkte von Interesse: (1) *Keinesfalls darf die Pella-Auszugs-Überlieferung im Sinne eines grundsätzlichen Exodus der Jerusalemer Judenchristen aus dem Judentum*

<sup>91</sup> Unter diesen sind die in 2a–c genannten „Apostel“, einschließlich Stephanus und dem Herrenbruder Jakobus, zu verstehen (weitere Belege für die Wendung im Werk Eusebs sammelt WEHNERT, Auswanderung, 236); 3c greift also über die Pella-Notiz 3a auf 2 zurück.

<sup>92</sup> Euseb erwähnt Ariston (zu ihm vgl. F.R. PROSTMEIER, in: LACL<sup>3</sup>, 61) in HE IV 6,3 im Zusammenhang mit dem Bar-Kochba-Aufstand.

<sup>93</sup> Zum syntaktischen Problem vgl. oben Anm. 89! Zutreffend WEHNERT, Auswanderung, 247: „Als Grund für den Auszug wird eine Offenbarung angegeben, nicht der Krieg, beides darf nicht a priori in Zusammenhang gebracht werden“.

<sup>94</sup> WEHNERT, ebd. 248, bezieht sich hier auf E. MEYER (1923), der als erster diese Annahme geäußert hat, in: Urgeschichte des Christentums. Ursprünge und Anfänge II, Essen 1983 (Nachdr.), 584; unabhängig von ihm hat dann diese These begründet: M. SIMON, La Migration à Pella, RSR 60 (1972) 37–54.

gedeutet werden.<sup>95</sup> Mag sie in der durch Ariston von Pella vermittelten Rezeption durch Eusebius bereits anti-judaistische Konturen gehabt haben, ursprünglich war dem nicht so. Auch Josephus bezeugt für die 60er Jahre Auswanderungen aus Judäa auf Grund der Ausbeutung der Provinz unter dem Prokurator Gessius Florus (64–66 n. Chr.),<sup>96</sup> denen man solche wegen religiöser Repression durchaus zur Seite stellen kann. Die Jerusalemer Judenchristen wollten sich dem Zugriff der lokalen jüdischen Autoritäten entziehen, und zwar durch Flucht in das nächstliegende neutrale Umland. Dass sie damit auch ihrem Judentum abschwören wollten, ist eine verfehltete Annahme. Dagegen steht auch das davidische Kolorit, mit dem die Tradenten ihre Darstellung der Flucht aus Jerusalem möglicherweise versehen haben.<sup>97</sup> – (2) In der Pella-Überlieferung heißt es zwar *generell*, das „Kirchenvolk (ὁ λαὸς τῆς ἐκκλησίας)“ von Jerusalem sei ausgewandert (worin sich möglicherweise die Absicht der Tradenten von Pella zeigt, die eigene Gemeinde als Nachfolgerin der Jerusalemer Gemeinde zu stilisieren<sup>98</sup>), doch kann man nicht ausschließen, dass in Wirklichkeit nur ein Teil der Gemeinde ausgezogen ist, darunter vor allem die Christen, die exponiert und deswegen besonders gefährdet waren, also die „Angesehenen (οἱ δόκιμοι)“<sup>99</sup>. Das würde gut erklären, warum Euseb für die Zeit nach 70 n. Chr. die Fortdauer einer Gemeinde in Jerusalem mit anderen Überlieferungen fraglos voraussetzen kann. Eine Rückkehr von Pella-Auswanderern

---

<sup>95</sup> WANDER, Trennungsprozesse, 270, betont, dass „durch die Nähe (sc. der Auswanderung nach Pella) zum Jakobusmartyrium“ noch deutlicher werde, „dass die im Zusammenhang mit der Pella-Tradition postulierte Trennung von Judentum und Christentum nicht haltbar“ sei.

<sup>96</sup> Josephus, Ant 20,256: „... da die unglücklichen Juden die Plünderungen seitens der Räuber nicht mehr ertragen konnten, mussten sie sämtlich ihre Wohnsitze verlassen und ihr Heil in der Flucht suchen, weil sie überall im Ausland ein besseres Los erhoffen durften“.

<sup>97</sup> Vgl. oben Anm. 90!

<sup>98</sup> Doch wird man deshalb die Überlieferung nicht als absichtsvolle *Legende* aus der Gemeinde zu Pella historisch überhaupt entwerfen dürfen, wie das G. STRECKER, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen (TU 70), Berlin <sup>2</sup>1981, 231, und G. LÜDEMANN, Paulus, der Heidenapostel. Bd. II: Antipaulinismus im frühen Christentum (FRLANT 130), Göttingen 1983, 284, getan haben. Zur Historizität des Überlieferungskerns vgl. auch CIRILLO, Strömungen, 480.

<sup>99</sup> WEHNERT, Auswanderung, 251, verweist auf Josephus, der (s.o. Anm. 96) einmal sagen kann, die Juden hätten „*sämtlich*“ ihre Wohnsitze verlassen (Ant 20,256), und an der Parallelstelle Bell 2,279: „*viele*“. Vgl. auch oben (Anm. 65) zu Apg 8,1.

nach Jerusalem nach dem Krieg ist zwar nur spärlich belegt,<sup>100</sup> aber historisch durchaus plausibel.<sup>101</sup>

(e) „Damals habe (so Euseb) noch die ganze kirchliche Gemeinde (in Jerusalem) aus gläubigen Hebräern (ἐξ Ἑβραίων πιστῶν) bestanden, von den Aposteln an bis zur Niederschlagung der noch Ausharrenden [unter Hadrian], als die von den Römern abermals abgefallenen Juden in nicht geringen Kämpfen geschlagen wurden“ (HE IV 5,2).<sup>102</sup> „La présence de la communauté chrétienne à Jérusalem entre 70 et 135 semble établie“, schreibt F. Manns,<sup>103</sup> was man heute aufgrund der patristischen Zeugnisse, für die vor allem der Judenchrist Hegesipp als Vermittler in Frage kommt, auch kaum mehr in Zweifel zieht. Zur zitierten Feststellung des Euseb hält Y. Lederman fest: „Ce détail [ἐξ Ἑβραίων πιστῶν] est instructif: non seulement ces chrétiens sont d’origine juive, mais encore ils sont circonsis et observants“<sup>104</sup>. Glanzvoll dürfen wir uns das Erscheinungsbild der Jerusalemer Gemeinde in den Jahren zwischen den Kriegen ganz gewiss nicht vorstellen;<sup>105</sup> die in die Zukunftweisenden Entwicklungen der christlichen Bewegung spielten sich wo anders ab, in Syrien, Kleinasien oder Rom. Aus *Epiphanius*, *De mensuris* 14f, hören wir, dass es neben sieben ärmlichen Synagogen auch *ein* christliches Kirchlein auf dem Berg Zion gegeben habe, was immer wir uns unter einem solchen vorzustellen haben.

Von besonderem Interesse für uns ist die eusebianische Liste der 15 „Bischöfe Jerusalems von den Aposteln an bis zur angegebenen Zeit“ (=

<sup>100</sup> So in Epiphanius, *De mensuris* 15: „For they (s.c. the disciples) were such as had come back from the city of Pella to Jerusalem and were living there and teaching ...“ (J.E. DEAN, *Epiphanius’ Treatise on Weights and Measures. The Syriac Version*, Chicago 1935, 31).

<sup>101</sup> Vgl. F. MANNS, *La Liste des premiers évêques de Jérusalem*, in: F. BLANCHETIERE/M.D. HERR (Hg.), *Aux origines juives du christianisme*, Paris/Louvain 1993, 133–158: 152f, der annimmt, man sei zurückgekehrt „très rapidement après la chute de Jérusalem. Selon *Épiphane*, *De mensuris* 14, Titus n’aurait pas détruit complètement la ville de Jerusalem ... Eutychius, dans ses *Annales* parle du retour de la communauté à Jerusalem après la destruction de Massada“ (zu Eutychius ebd. 145). Aus der älteren Lit. vgl. A. SCHLATTER, *Die Kirche Jerusalems vom Jahr 70–130*, in: DERS., *Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand. Vier Studien zur Geschichte des Rabbinats und der jüdischen Christenheit in den ersten zwei Jahrhunderten*, Stuttgart 1966, 99–173.

<sup>102</sup> Vgl. auch HE III 35, wo Euseb zu Justus, dem dritten „Bischof“ in Jerusalem, notiert: ein Jude, „einer von zahlreichen Männern aus der Beschneidung, welche damals zum Glauben an Christus gekommen waren (μυρίων ὄσων ἐκ περιτομῆς εἰς τὸν Χριστὸν τῆνκαῦτα πεπιστευκότων εἰς καὶ αὐτὸς ὢν)“.

<sup>103</sup> MANNS, *Liste*, 153. So auch MARGUERAT, *Juden*, 206–208.

<sup>104</sup> Y. LEDERMAN, *Les Évêques juifs de Jérusalem*, RB 104 (1997) 211–222: 221.

<sup>105</sup> Vgl. VONHARNACK, *Mission*, 632: „Die Gemeinde war jedenfalls klein ... Sie verschwand vollends, nachdem Hadrian nach Beendigung des Barkochbakriegs jedem Beschnittenen verboten hatte, die Stadt auch nur zu betreten“.

Umwandlung Jerusalems in eine heidnische Stadt, nämlich *Aelia Capitolina*, unter Hadrian 135 n.Chr.), die „alle aus der Beschneidung waren“ (HE IV 5,4).<sup>106</sup> Offenkundig will Euseb die mit dem Dreigespann *Herrenbruder Jakobus – Symeon, Vetter des Heilands – Justus* beginnende Liste, die in HE ohne Jahresangabe auskommen muss,<sup>107</sup> so verstanden wissen, dass sie gemäß seinem Verständnis von Nachfolge (*successio*) die Zeit seit den Aposteln bis zum definitiven Ende der judenchristlichen Ära Jerusalems kontinuierlich abdeckt – von „Bischof“ zu „Bischof“. Problematisch dabei ist allerdings – wie man seit langem weiß –, dass, abgesehen vom Martyrium des Jakobus, der Tod aller anderen „Bischöfe“ nach den mit Zeitangaben versehenen Parallelen in der Chronik des Euseb (vgl. auch Epiphanius) in die Zeit des Trajan (107 bzw. 111 n.Chr.) und des Hadrian (123 bzw. 135 n.Chr.) fällt. Wie erklärt sich das? Das Urteil von Y. Lederman dürfte zutreffen: „Il ne s’ agit pas de succession, ou du moins pas seulement, mais bien d’ évêques multiples, plus ou moins contemporains“<sup>108</sup>. Von großer Bedeutung ist sodann der von ihm erbrachte Nachweis, dass einige Personen aus der Bischofsliste (Zachäus/Benjamin/Matthias [Zeit des Trajan] + Ephrem/Judas [Zeit des Hadrian]) identisch sind mit den fünf „Schülern Jesu han-nosri“ aus bSanh 43a, was eine Parallele darstellt, die das Vertrauen in das von den Listen rezipierte Überlieferungsgut enorm stärkt.<sup>109</sup> Überhaupt misst man heute diesen Jerusalemer Traditionen in der Substanz viel eher historische Glaubwürdigkeit zu als noch vor Jahren.

An zwei Stellen der Liste ergeben sich mögliche Kontakte zum Johannesevangelium:

1. *Verwandte Jesu*<sup>110</sup> spielen in der Liste eine wichtige, wenn auch kaum genauer zu beschreibende Rolle: *Jakobus*, Bruder des Herrn; *Symeon*, Sohn des Klopas, „wie man

---

<sup>106</sup> Die Liste findet sich in HE IV 5,3; eine ausgezeichnete Übersicht über alle Quellen, die Parallelen bei Euseb selbst (Chron. arm. + lat.) sodann Epiphanius, Pan 66,20; Brief des Jak. an Quadratus etc., bei MANNs, Liste, 137–145; ebd. 134–137 auch ein instruktiver Forschungsbericht (ab A. v. Harnack).

<sup>107</sup> HE IV 5,1: „Über die Jahre der Bischöfe in Jerusalem konnte ich überhaupt keine schriftliche Nachricht ausfindig machen“.

<sup>108</sup> LEDERMAN, *Évêques*, 215, wobei er ausdrücklich an die Ansicht Harnacks anknüpft, der erklärt hatte (Mission, 631): „es sind hier wohl Verwandte Jesu oder Presbyter mitgenannt“.

<sup>109</sup> Umgekehrt wird damit die Behauptung von J. MAIER, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (EdF 82), Darmstadt 1978, 232–235, fragwürdig, die jüd. Schülerliste sei erst *sekundär* auf Jesus-Jünger bezogen worden. Ebd. 219–222 eine hilfreiche strukturierte Übersetzung von bSanh 43a.

<sup>110</sup> Vgl. D. LAMBERS-PETRY, *Verwandte Jesu als Referenzpersonen für das Judenchristentum*, in: TOMSON/DIES. (Hg.), *Image*, 32–52 (52. Lit.).

erzählt (ὥς γέ φασι), ein Vetter des Heilands<sup>111</sup>; schließlich *Justus*, der in der Liste des Epiphanius und der Apostolischen Konstitutionen (VII 46,1) *Judas* heißt und dort als Sohn des Jakobus gilt. Nun treffen wir die Verwandtschaft Jesu nicht nur in Jerusalem an (hier in hoher Verantwortung und Hegesipp zufolge [Eusebius, HE III 11]<sup>112</sup> auch präsent bei der Wahl des Symeon), sondern nach dem Brief des Africanus an Aristides (Eusebius, HE I 7,7) auch in Galiläa, und zwar in den Dörfern Nazareth und Kochaba, von wo aus „sie sich über das übrige Land ausgebreitet“ hätten.<sup>113</sup> Lässt sich im Licht dieser Traditionen das Bild der „Brüder“ Jesu im Johannesevangelium besser verstehen? Zwar treten sie hier nur an zwei Stellen auf, doch verleiht ihnen der Evangelist ein deutliches Profil.

Am *Anfang* des Buches begegnen sie völlig unauffällig in Joh 2,12 neben Jesu Mutter und seinen Jüngern, woraus der Leser entnehmen kann, dass sie bei der Hochzeit zu Kana dabei waren; aber nur von seinen Jüngern heißt es, sie seien dort zum Glauben an Jesus gelangt (2,11), *nicht* von ihnen. Ausdrücklich stellt dann der Evangelist in der *Mitte* des Buches, in 7,5, fest, dass auch „seine Brüder“ zu denen gehörten, die nicht an Jesus glaubten. Anlass für diese Feststellung ist ihre Aufforderung an Jesus, er möge sein Wirken in Judäa, d.h. Jerusalem, „in aller Öffentlichkeit“ fortsetzen, damit auch seine dortigen „Jünger“ seine Zeichen sähen. Am *Ende* des Buches, nämlich in der Szene unter dem Kreuz, erwartet man sie eigentlich nach Ch. Dietzfelbinger, aber es stehen dort nur seine Mutter, eine weitere Verwandte sowie zwei andere Frauen aus seinem Umfeld, nicht aber sie (vgl. 19,25)!<sup>114</sup> Will nun der Evangelist sein Bild von Jesu „Brüdern“ nur als historischen Reflex auf ihre tatsächliche Ferne von Jesus zu dessen Lebzeiten (vgl. Mk 3,20f. 31–35) verstanden wissen, eine Ferne, die dann durch die österliche Berufung des Jakobus (vgl. 1Kor 15,7) in Glaubens-Nähe zu ihm umgewandelt wurde, oder enthält sein Bild einen gegenwartsbezogenen polemischen Unterton gegen die Verwandtschaft Jesu<sup>115</sup> (aus der 19,25 zufolge seine Mutter ausgenommen wäre), wobei wir an deren Führungsrolle im Jerusalemer „Judenchristentum“ denken müssten? Letzteres drängt sich auf, da der Evangelist die „Brüder“ Jesu in 7,2 ausdrücklich mit Jerusalem in Verbindung bringt und sie hier auch als Sprecher für die Jerusalemer „Jünger“ und deren Interessen auftreten lässt.

2. In verschiedenen Listen heißt Symeon der *Sohn des Klopas*, was darauf hindeutet, dass sein Vater *bekannt* war und er durch ihn definiert werden sollte. An sich ist ein Patronym überhaupt nicht auffällig (vgl. nur Mk 1,19; Joh 1,42; 6,42), aber in den Bischofslisten ist es das einzige Beispiel. Eine Erklärung dafür bietet Hegesipp, nach dem Symeon über seinen Vater – Bruder des Joseph – indirekt mit Jesus verwandt

<sup>111</sup> So Euseb, HE III 11; „denn nach dem Bericht des Hegesipp war Klopas der Bruder des Joseph“; nach IV 22,4 war die Verwandtschaft des Symeon mit Jesus auch der Grund seiner Wahl.

<sup>112</sup> Hier heißen die Verwandten Jesu οἱ πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου.

<sup>113</sup> Hier heißen sie δεσποῦνοι (= „Herrenverwandte“), „wegen ihrer Beziehung zum Geschlecht des Erlösers (διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν)“.

<sup>114</sup> CH. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*. 2. Teilband: Johannes 13–21 (ZBK.NT 4.2), Zürich 2001, 302f.

<sup>115</sup> So neben DIETZFELBINGER, Johannes 1, 217f, auch SIEGERT, *Antijudaismus*, 97, der in der Polemik des Evangelisten gegen die „Brüder“ Jesu eine „Distanznahme zum Jerusalemer Kalifat“ der Verwandten Jesu vermutet, wobei die These vom Kalifat umstritten bleiben muss.

gewesen sei.<sup>116</sup> Woher Hegesipp dies weiß, entzieht sich unserer Kenntnis, jedenfalls nicht direkt aus dem Neuen Testament.

Beachtlich ist, dass in diesem ein Kl(e)opas nur bei Lukas und Johannes begegnet: Lk 24,18 („der eine mit Namen Kleopas [ὀνόματι Κλεοπάδας]“); Joh 19,25 („Maria, die des Klopas [τοῦ Κλωπᾶ]“). Ist damit dieselbe Person gemeint,<sup>117</sup> die nach Lk 24,28ff wohl in Emmaus zu Hause und nach Joh 19,25 Gatte einer Maria war?<sup>118</sup> Dafür ließe sich anführen, dass Lukas und Johannes einen breiten Traditionsstrom gemeinsam haben,<sup>119</sup> zu dem auch das Wissen um die Bedeutung eines Kl(e)opas für die frühen Gemeinden gehört haben könnte. Euseb nimmt an, dass der Kl(e)opas der „Schrift“ mit dem Vater des zweiten Jerusalemer Bischofs identisch sei, wobei er nicht zu erkennen gibt, ob er dabei an das Lukas- und das Johannesevangelium denkt.<sup>120</sup> *Sollte der Vierte Evangelist in 19,25 den jüdischen Christen im Blick haben, dessen Sohn zu seiner Zeit in der Jerusalemer Gemeinde eine führende Rolle spielte?*<sup>121</sup> *Dann wäre das ein weiteres Indiz für sein Interesse am Jerusalemer „Judenchristentum“.*<sup>122</sup>

<sup>116</sup> Vgl. oben! Zu Kle(e)opas vgl. R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990, 5–24.79–94.

<sup>117</sup> „Eine Gleichsetzung ist möglich“, so mit sprachlichen und traditionsgeschichtlichen Argumenten R. RIESNER, *Die Emmaus-Erzählung (Lukas 24,13–35). Lukanische Theologie, judenchristliche Tradition und palästinische Topographie*, in: DERS. u.a., *Emmaus in Judäa. Geschichte – Exegese – Archäologie*, Gießen 2003, 150–208: 169ff.

<sup>118</sup> R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. 3. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21 (HThK.NT 4/3)*, Freiburg 1984, 322: „Fraglich ist (...), was vor dem Genitiv zu ergänzen ist: die Ehefrau, die Mutter, die Tochter oder auch die Schwester; dies alles ist möglich. Meistens nimmt man ‚Ehefrau‘ an“.

<sup>119</sup> W. ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. 1. Teilband: Lk 1,1–10,42*, Neukirchen 2004, 29–31, bietet eine über die klassischen Texte noch hinausgehende Liste von Parallelen, die den „gemeinsamen Traditionsstrom“ gut belegt.

<sup>120</sup> Euseb, HE III 11: τοῦ Κλωπᾶ, οὗ καὶ τοῦ εὐαγγελίου μνημονεύει γραφή.

<sup>121</sup> So bereits SCHLATTER, *Kirche*, 116.

<sup>122</sup> Anmerungsweise sei noch auf *Nikodemus* (Joh 3,1; 7,50–52; 19,39f) hingewiesen, nach dessen Identität die Exegese seit geraumer Zeit fahndet und dabei glaubt, bei der oben erwähnten Liste von „Jesus-Jüngern“ (bSanh 43a) fündig zu werden. Da es in einer Baraita zu bTaan 19b über einen *Naq demon ben Gurion* heißt: „Nicht Naq demon ist sein Name, sondern Buni, aber weshalb ward sein Name Nak demon genannt: weil die Sonne seinetwegen [*nakda*] erglänzte“, glaubte man in Buni, dem vierten Jesus-Jünger von bSanh 43a, Nikodemus wiederzufinden (vgl. bei J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Jerusalem<sup>3</sup> 1952, 33). R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. 1. Teil: Kommentar zu Kap. 1–4 (HThK.NT 4/1)*, Freiburg 1965, 379 Anm. 1, verweist auch noch auf G. Dalman, nach dem Naqaj (der Name des zweiten Jüngers aus besagter Liste) die aramäische Form von *Naq demon* = *Nikodemus* sei. Dieser Konstruktion ist jetzt durch LEDERMAN, *Évêques*, 219, der Boden entzogen (Buni = „un ancien diminutif de Benjamin“; Naqaj = „au sens d’innocent“, ce terme n’est pas utilisé comme nom propre en hébreu, contrairement à son équivalent araméen, ZAKKAI, Zaché [le Juste] ...“).

(f) „Von ihrem Standpunkt aus gesehen (sc. dem der „Urgemeinde“) ist die christliche Kirche *eine einzige große Gemeinde*. Sie mag sich durch die Arbeit der Missionare erweitern (...); aber sie bleibt dabei doch eine Einheit. Denn sie hat einen unverrückbaren Mittelpunkt. *Jerusalem ist dauernd der Vorort*“<sup>123</sup>. Das bleibt aus der Perspektive der Jerusalemer gewiss so bis zum Traditionsbruch, der mit der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands einherging. Doch auch danach kann noch Irenäus v. Lyon für die „sogenannten Ebionäer“ bezeugen, dass sie nach wie vor die jüdischen Lebensformen beibehalten, vor allem „Jerusalem als Wohnstätte Gottes verehren“ (Adv haer I 26,2), was wohl heißt, dass sie ihre Gebete Richtung Jerusalem verrichten,<sup>124</sup> die Stadt, an der ihre Hoffnungen bleibend haften. Bezeugt nicht auch der Vierte Evangelist indirekt ein solches „Judenchristentum“, das in Jerusalem seine geistige Heimat erblickt?<sup>125</sup> Dass er Informationen über Jerusalem und die Lage dort (auch nach 70 n.Chr.) besaß, dass überdies von der Herkunft der johanneischen Jesus-Gläubigen her Bezüge zur heiligen Stadt bestanden, scheint offensichtlich.<sup>126</sup>

*These 8: Zumeist ist für die Forschung der sog. „Synagogausschluss“ (vgl. Joh 9,22; 12,43; 16, 2) der nicht zu bezweifelnde Anker des Evangeliums in der Geschichte der nachösterlichen Kirche – zu Recht. Doch darf man nicht übersehen, dass der Evangelist dieses Datum seiner jüngeren Vergangenheit in einen fiktionalen Rahmen eingewoben hat, durch den es nicht unerheblich an Gewicht gewonnen hat. Wahrscheinlich stehen regionale Ausschluss-Erfahrungen von johanneischen Christen im Blick, die noch im Vorfeld von Jamnia liegen und deshalb auch nicht mit der Festlegung der sog. birkat ha-minim im Rahmen des Achtzehn Bitten-Gebets korreliert werden dürfen.*

(a) Joh 9,22 + 12,43 geben sich schon dadurch als narrative Fiktion zu erkennen, dass hier eine „Übereinkunft“ der „Juden“ gegen potentielle Christus-Bekenner in die Vita Jesu *zurückprojiziert* ist. Anders liegt der

---

<sup>123</sup> K. HOLL, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (1921), in: K.H. RENGSTORF (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (WdF 24), Darmstadt 1969, 144–178, 169f.

<sup>124</sup> Vgl. MARGUERAT, Juden, 220.

<sup>125</sup> Unter dieser Rücksicht ist auch die „Einholungs“-Szene Joh 12,12–19 bezeichnend: Sie zeigt, welch überragende Bedeutung die Heilige Stadt für die messianische Erwartung der Menschen besaß.

<sup>126</sup> Man denke nur an die Jerusalemer Ortskenntnis, die sich in Joh 5 und 9 verrät, aber auch an den „anderen Jünger“ von Joh 18,15–18: zu ihm vgl. M. THEOBALD, Der Jünger, den Jesus liebte. Das narrative Konzept der johanneischen Redaktion, in: H. LICHTENBERGER (Hg.), Geschichte - Tradition - Reflexion Band 3 (FS Martin Hengel), Tübingen 1996, 219–255: 248–252.

Fall in 16,2 (Redaktion!), wo formal eine Prophetie des Abschied nehmenden Jesus vorliegt, der den Synagogausschluss seiner Jünger für die Zeit nach Ostern voraussagt. Dass gerade in Kap. 9 auf eine bereits getroffene „Übereinkunft“ der „Juden“ diesbezüglich rekurriert wird, liegt an der narrativen Inszenierung der ersten Buchhälfte mit Kap. 9 als Schaltstelle, insofern in diesem Kapitel die Auseinandersetzung Jesu mit den „Juden“ dadurch eine neue Qualität gewinnt, dass in sie nun auch seine Anhänger – repräsentiert durch die Figur des geheilten Blindgeborenen – einbezogen werden. Nicht mehr allein Jesus wird von den „Juden“ „verfolgt“, jetzt bekommen auch diejenigen ihre Härte zu spüren, die sich öffentlich zu ihm bekennen.

Andererseits bietet die Notiz Joh 9,22, trotz ihres fiktionalen Rahmens, doch auch Indizien, die darauf hindeuten, dass der Evangelist reale Vorgänge im Blick hat, die er in die Vita Jesu zurückprojiziert hat.<sup>127</sup> Zwei Punkte seien genannt:

1 „*Christus bekennen* (ὁμολογεῖν)“ ist frühchristliche Terminologie.<sup>128</sup> Da man von Joh 9,17 her eigentlich das Bekenntnis zu Jesus als *Propheten*, aber nicht das zum *Messias* Jesus als Grund der Anfeindung erwartet, die „Übereinkunft“ der Juden also nicht stringent aus der Logik der Erzählung erwächst, vielmehr ein Eigengewicht besitzt, wird sie tatsächlich einen historischen Realgrund haben. Apg 11,26 hören wir, dass man die Jünger Jesu zum ersten Mal in Antiochien „*Christen*“/„*Christianer* (Χριστιανοί)“ = „*Messias-Leute*“ genannt hat,<sup>129</sup> ihr Christusbekenntnis also zu ihrem Erkennungsmerk-

---

<sup>127</sup> Anders P. VAN DER HORST, *The Birkat ha-minim in recent research* (1993/94), in: DERS., *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8), Kampen 1994, 99–111: 102, der sich die Frage stellt, „whether or not this is a historically reliable report about things that really happened – if that were the case, one would expect to find more traces of those happenings, which is not the case“. Soweit ich sehe, steht aber van der Horst mit dieser skeptischen Einstellung alleine!

<sup>128</sup> Im Corpus Johanneum vgl. noch Joh 1,20; 1Joh 2,23; 4,2f. 15; 2Joh 7; ansonsten Röm 10,9f.

<sup>129</sup> Da es sich um eine lateinischen Prägungen (- ni) analoge Wortbildung handelt, waren es möglicherweise die städtischen Behörden in Antiochien, die den jüd. „Messiasleuten“ diese Bezeichnung gegeben haben; in jedem Fall handelt es sich um Außenwahrnehmung! Vgl. E. PETERSON, *Christianus*, in: DERS., *Frühkirche, Judentum und Gnosis, Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, 64–87: 69; E. BICKERMANN, *The Name of Christians*, HThR 42 (1949) 108ff.

mal geworden war.<sup>130</sup> Auch nach Joh 9,22 bezeichnet es die *differentia specifica*, was der terminologischen Entwicklung im frühen Christentum auch andernorts entspricht.<sup>131</sup>

2 Ein weiteres Indiz für einen Bezug des Textes auf reale Vorgänge bietet die Wendung ἀποσυνάγωγος (γίγνεσθαι) (es handelt sich um eine Bildung mit präpositionalem Präfix [= „weg von der Synagoge“]): Sie findet sich im NT nur im Johannesevangelium; „vorchristliche und außerchristliche Belege fehlen“<sup>132</sup>. Das deutet auf einen spezifisch johanneischen Erfahrungshintergrund. „Die johanneischen Aussagen meinen weder ein bloßes Verbot des Betretens der *synagogé* (Synagogengebäude ...) noch ein Verbot der Teilnahme an einer *synagogé* (Synagogenversammlung ...), noch eine bloße Ausschließung aus der *synagogé* (syngogale Ortsgemeinde ...), sondern die Ausschließung aus der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft, wobei für *synagogé* also der Sinn von Gesamtgemeinde anzunehmen ist; allein dies entspricht dem Anspruch des johanneischen Christus und der Radikalität der zu treffenden Entscheidung“.<sup>133</sup>

Den Ausschluss verfügen in der Erzählung die „Juden“ in Jerusalem, also der Sanhedrin. Entspricht dem in Realität eine gleichfalls zentral gefasste „Übereinkunft“ der Judenschaft zur Zeit des Evangelisten, wofür nach 70 n.Chr. *Javneh/Jamnia* als der zentrale Ort und das geistige Zentrum des rabbinischen Judentums in Frage käme? Lange Zeit hat man die suggestive Notiz Joh 9,22 so verstanden,<sup>134</sup> doch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die zentrale Verortung der „Übereinkunft“ der Juden einer pragmatischen Absicht des Evangelisten geschuldet ist: nämlich deutlich machen zu wollen, dass die Trennung der „Christen“ von den „Juden“ *unausweichlich* sei, insofern die Jerusalemer Autoritäten schon zu Lebzeiten Jesu, also *von Anfang an*, den Ausschluss der „Christen“ betrieben hätten.<sup>135</sup> Sollten tatsächlich nur regional gemachte Erfahrungen im Hintergrund von 9,22 stehen, wie ich annehmen möchte,<sup>136</sup> dann würde deren Umsetzung in die

<sup>130</sup> Zu einem Erkennungsmerkmal der *einen* jüd. Gruppe im Unterschied zu *anderen* jüd. Gruppen, noch nicht *im Gegenüber* zum Judentum! In diesem Sinne benutzt Ignatius v. Antiochien zum erstenmal das Substantiv Χριστιανισμός Mg 10,3 („*das Christentum hat nicht an das Judentum geglaubt, sondern das Judentum an das Christentum ...*“), vgl. auch Phld 6,1; der Terminus Χριστιανός in Ignatius, Eph 11,2; Mg 4; Röm 3,2; ad Pol 7,3. Vgl. W. GRUNDMANN, Art. χρίω κτλ., ThWNT IX (1973), 518–576: 572.

<sup>131</sup> Man vgl. nur den Rang, den der Glaube an *Jesus Christus* im Corpus Paulinum besitzt!

<sup>132</sup> W. SCHRAGE, Art. συναγωγή κτλ., ThWNT VII (1964) 798–850: 845.

<sup>133</sup> Ebd. 847.

<sup>134</sup> Einflussreich war hier das Werk von MARTYN, *History*, der Joh (nach seiner Überzeugung um 100 n.Chr. verfasst) als Reaktion auf die *birkat ha-minim* von Jamnia interpretierte. Ebenso dann SCHRAGE, *συναγωγή*, 845–850.

<sup>135</sup> Zum *sachlichen* Grund dieser Überzeugung vgl. unten *These 9!*

<sup>136</sup> So auch FREY, *Bild*, 45: „Dass Joh 9,22; 12,42 und 16,2f. von einem definitiven Bruch, einem Ausschluss (und nicht etwa dem temporären ‚Synagogenbann‘) sprechen, dürfte klar sein. Doch kann dieser Ausschluss auf einer lokal begrenzten Maßnahme beruhen. Und diese muss nicht zwingend in der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit des Evangelisten erfolgt sein“. Bei den lokal begrenzten Maßnahmen denkt J. Frey an Kleinasien, wobei er auf P. HIRSCHBERG, *Das eschatologische Israel. Untersuchungen*

Jerusalemener Szenerie der Evangelienerzählung die Behauptung ihrer *Grundsätzlichkeit* implizieren: Was wir, die johanneischen Christen, in unserem Bereich erleben mussten, wird schließlich alle Christusbekenner treffen! Man kann natürlich auch fragen, ob dem Evangelisten in seiner Konstruktion der Vita Jesu überhaupt eine andere Möglichkeit der Darstellung als die der Verortung der Vorgänge in Jerusalem geblieben ist.

Eine Verknüpfung von Joh 9,22 mit *Javneh/Jamnia* begründet man auch gerne damit, dass hier von einem *Beschluss* der Autoritäten die Rede sei, dem in *Javneh/Jamnia* die offizielle Festsetzung der sog. *birkat ha-minim* im Rahmen des Achtzehn – Bitten – Gebets entsprochen hätte.<sup>137</sup> Nun heißt συντίθεσθαι „untereinander beschließen“, aber auch „übereinkommen“<sup>138</sup>. Apg 23,20 benutzt Lukas dasselbe Verb im Kontext seines Berichts vom Mordanschlag der Juden auf Paulus in Jerusalem; der Neffe des Apostels geht zum römischen Militärtribun und meldet ihm: „Die Juden (οἱ Ἰουδαῖοι) sind übereingekommen (συνέθεντο), dich zu bitten, dass du morgen den Paulus in den Hohen Rat hinabbringst, als wolle er etwas Genaueres über ihn erkunden ...“. Es ist klar, dass hier συντίθεσθαι eine geheime Verabredung<sup>139</sup> bezeichnet, keinen offiziellen Beschluss. Joh

---

zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung (WMANT 84), Neukirchen 1999, recurriert (ebd. 112–117 zum „Synagogenausschluss“).

<sup>137</sup> Aus der umfangreichen Lit. zur *birkat ha-minim* seien vor allem folgende Titel genannt: VAN DER HORST, *Birkat*, 99–111; P. SCHÄFER, Die sog. Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. n.Chr., in: DERS., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (AGJU 15), Leiden 1978, 45–64; G. STEMBERGER, Die sogenannte ‚Synode von Jabne‘ und das frühe Christentum, *Kairos* 19 (1977) 14–21; C. THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978, 223–231; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ Vol II* (rev. hg. v. G. VERMES u.a.), Edinburgh 1979, 455–463; R. KIMELMAN, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, in: E.P. SANDERS (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition II*, London 1981, 226–244; W. HORBURY, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy* (1982), in: DERS., *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998, 67–110 (vgl. auch 8–11); J. MAIER, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (EdF 177), Darmstadt 1982, 130–141; P. SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983, 151–155; S.T. KATZ, *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration*, *JBL* 103 (1984) 43–76; J.T. SANDERS, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: the First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London 1993, 58–61; D. FLUSSER, *Ein Sendschreiben aus Qumran (4Q MMT) und der Ketzzersegen*, *Jud. Beiheft* Nr. 3 (1995) 6–57; S.G. WILSON, *Related Strangers. Jews and Christians 70–170 C.E.*, Minneapolis 1995, 176–183; WANDER, *Trennungsprozesse*, 272–275.

<sup>138</sup> BAUER/ALAND, *Wörterbuch*<sup>6</sup>, 1581.

<sup>139</sup> U.z. zwischen den Verschwörern (Apg 23,12f) und dem Synhedrium (Apg 23,14–15).

9,22 scheint ähnlich gelagert; das ἥδη ... συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι (Plusquamperfekt) rekurriert auf eine schon längst getroffene geheime Verabredung, die jetzt im Fall des von Jesus geheilten Blindgeborenen wirksam werden soll. Eine Korrelation mit *Javneh/Jamnia* ist ausgeschlossen (vgl. unter c). Stehen in Joh 9,22 nur regionale Ausschluss-Erfahrungen im Hintergrund, dann fragt sich, wo die johanneischen Christen diese gemacht haben. J. Becker hat die patristische Tradition, auf der die Kleinasien-Verortung (Ephesus) ausschließlich beruht – das interne Zeugnis des Corpus Johanneum (Joh, 1–3Joh) gibt diesbezüglich nichts her! –, mit durchschlagenden Argumenten erschüttert,<sup>140</sup> weshalb man – nach Prüfung weiterer Optionen (Judäa, Samaria, Transjordanien, Ägypten) – vielleicht doch wieder auf die Syrien-Hypothese zusteuern sollte, die ein hohes Maß an Plausibilität besitzt.<sup>141</sup> Doch können wir diese letztlich wohl nicht zu entscheidende Frage hier auf sich beruhen lassen.

(b) Von einem „Synagogausschluss“ hören wir in den Evangelien des Markus und Matthäus nichts, wohl aber im lukanischen Doppelwerk. So bezeichnet das ἀφορίζεῖν = *absondern/ausschließen* Lk 6,22 wahrscheinlich die „religiöse Exkommunikation aus der Synagoge“<sup>142</sup>, was aufgrund der lukanischen Prägung des Makarismus auf tatsächliche Erfahrungen dieser Art im Gesichtsfeld des dritten Evangelisten schließen lässt. Leider kommt man bei der Frage nach dem Abfassungsort auch des lukanischen

---

<sup>140</sup> BECKER, Christentum, 46–56: 56: „Die kleinasiatische Johannestraktion ist ein Kunstprodukt ohne historischen Wert, deren Ausgangspunkt bei Justin liegt“.

<sup>141</sup> Zu den von BECKER, ebd. 58f, genannten Beobachtungen lassen sich durchaus weitere hinzufügen: (a) die hervorstechende Rolle des Thomas im Ev (vgl. Joh 11,16; 14,5; 20,24.26–28; 21,2) und die syrische Thomastradition; (b) die Nähe von Joh 21 zum Petrus-Bild des Mt (Mt 16,16–20) (vgl. auch A. FELDTKELLER, Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum [NTOA 25], Fribourg/Göttingen 1993, 193f); (c) Affinitäten zum Wandercharismatikertum von Q (vgl. THEOBALD, Herrenworte, 196–199). Für Syrien plädieren zuletzt u.a. auch J.H. CHARLESWORTH, *The Beloved Disciple*, Valley Forge 1995; W. PRATSCHER, *Das Christentum in Syrien in den ersten zwei Jahrhunderten*, in: P.W. HAIDER u.a. (Hg.), *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1996, 273–284: 278.

<sup>142</sup> So F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50) (EKK 3/1)*, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, 303, der diese Deutung der alternativen „auf soziale Benachteiligung“ vorzieht; das ἀφορίζεῖν entstammt wahrscheinlich der lukanischen Redaktion des vorgegebenen Q-Spruchs, denn in der matthäischen Parallele, Mt 5,11, fehlt es, so P. HOFFMANN/CH. HEIL, *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt/Leuven 2002, 38f; W. STENGER, *Die Seligpreisung der Geschmähten (Mt 5,11–12; Lk 6,22–23)*, in: DERS., *Strukturelle Beobachtungen zum Neuen Testament (NTTS 12)*, Leiden 1990, 119–153, rechnet mit einer „nach 70 anzusetzende(n) Überarbeitung von Q“ (143).

Doppelwerks über Mutmaßungen nicht hinaus.<sup>143</sup> Fragt man, ob der prophetisch in die Zukunft der Kirche blickende Makarismus Jesu in der Apostelgeschichte bereits eingelöst wird, so begegnet dort zwar auch einmal der Terminus ἀφορίζειν, aber in einem anderen Sinn, nämlich aus der Perspektive derer, welche die Synagoge nach erfahrenem Widerspruch und Lästerungen *aus eigener Initiative* verlassen. So heißt es Apg 19,9 in der großen Ephesus-Szene, nachdem V.8 davon berichtet hatte, dass Paulus „in die Synagoge gegangen“ sei und dort „drei Monate lang freimütig gepredigt und sie (sc. die Juden) vom Reich Gottes zu überzeugen versucht“ habe: „Da aber einige verhärtet waren und sich widersetzten, indem sie vor der Menge schlecht über den Weg redeten, trennte er sich (ἀποστάς) von ihnen und sonderte (auch) die Jünger von ihnen ab (ἀφώρισεν) und unterwies sie täglich im Lehrsaal des Tyrannus“. Von einem Auszug aus der Synagoge und dem nachfolgenden Umzug an einen neuen Versammlungsort berichtet zuvor auch die Korinth-Erzählung in Apg 18,7 (μεταβάς), und auch Apg 13,45–47, die „Übergangs“-Szene von Antiochien in Pisidien, gehört hierher: Es ist die erste derartige Szene, in der Paulus (hier mit Barnabas zusammen) auf den Widerspruch und die Lästerung der Juden hin die Verkündigung in der betreffenden Synagoge aufgeben und sich der übrigen, heidnischen Bevölkerung der Stadt „zuwenden“<sup>144</sup>. An allen drei Stellen (Apg 13,45–47; 18,7; 19,9; vgl. aber auch Apg 14) entsteht jeweils eine eigene Gemeinde von Jesus-Anhängern mit eigenem Versammlungsort bzw. eigenen Gemeindestrukturen,<sup>145</sup> zu der die gläubig gewordenen Juden und Gottesfürchtigen, dann aber auch weitere Heiden der jeweiligen Stadt gehören.<sup>146</sup>

Von diesen Trennungs-Szenen, die zwar durch den Widerspruch gegen das Evangelium innerhalb der Synagoge ausgelöst werden, aber doch im eigenen, Gottes Willen gemäßen *Entschluss* der Missionare zum *Weggang* ihren Wendepunkt besitzen, ist der Vorgang des erzwungenen „Synago-

---

<sup>143</sup> Vgl. die Übersicht über die verschiedenen Hypothesen bei U. SCHNELLE, Einleitung, 288.306f. Er selbst plädiert für Rom; H. KLEIN, Lukasstudien (FRLANT 209), Göttingen 2005, 16ff, rechnet mit einer Herkunft des Lukas aus Antiochien/Syrien oder eher Cäsarea und seinem Wirken in Makedonien.

<sup>144</sup> Apg 13,46: „Paulus und Barnabas aber erklärten freimütig: Euch musste das Wort Gottes zuerst (πρώτον) verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt und euch des ewigen Lebens unwürdig zeigt, siehe, so wenden wir uns (στρεφόμεθα) zu den Heiden“.

<sup>145</sup> Vgl. Apg 14,23: „und sie (sc. Paulus und Barnabas) setzten ihnen in jeder Gemeinde Älteste ein ...“.

<sup>146</sup> Vgl. auch die große Schlusszene der Apg 28,17–31, in der die „Mietswohnung“ (μισθωμα) des Paulus der neue Ort der Verkündigung ist; diese Szene stellt die Klimax aller vorangehenden Szenen dar, in denen der Übergang des Paulus vom Lebensmittelpunkt der Juden – der Synagoge – hin zu den Heiden anschaulich wird.

genausschlusses“ (ἀφορίζειν Lk 6,22) zu unterscheiden,<sup>147</sup> zumal dieser *Juden-Christen* betrifft, die bleiben wollen, weil sie in der Synagoge ihre angestammte Heimat haben, die ihnen gerade als Messiasgläubigen wichtig ist. Möglicherweise zeichnet sich diese – in der Apg selbst noch nicht erzählte – spätere Konstellation andeutungsweise in Apg 26,10f ab, wo das an sich schon grelle Bild des Paulus als Christenverfolger über Apg 8,3; 9,1f.21; 22,4f.19 hinaus noch einmal eine letzte Steigerung erfährt. Paulus wird hier nicht nur als „der Generalbevollmächtigte des Synhedriums für die endgültige Ausrottung des Jesusglaubens“ gezeichnet,<sup>148</sup> konkret erscheint er auch – und zwar nur hier in der Apg! – als „Kollegialrichter“<sup>149</sup>, der „in den Synagogen“ Jesus-Gläubige durch synagogale Strafmaßnahmen „zur Lästerung zu zwingen sucht“ (ἠνάγκαζον βλασφημεῖν), oder, wie es später bei Plinius heißt, zum „maledicere Christo“<sup>150</sup>. Ob diese letzte Notiz der Apg zum Christenverfolger Paulus aus dessen eigenem Mund indirekt den Blick in die Gegenwart des Lukas öffnet, in der „Judenchristen“ in den Synagogen solches erlebten?<sup>151</sup>

(c) Joh 9,22 mit der Festsetzung der *Birkat ha-minim* in *Javneh/Jamnia* zu korrelieren, ist aus unterschiedlichen Gründen schwierig.<sup>152</sup> Wird man das Johannesevangelium nicht zu spät ansetzen dürfen,<sup>153</sup> stellt schon der Zeitfaktor ein Hindernis dar. Fest steht nach bBer 28b–29a nur, dass, unbeschadet der Vorgeschichte der *birkat ha-minim*,<sup>154</sup> ihre Festsetzung unter

<sup>147</sup> So auch WILSON, *Strangers*, 73; anders HORBURY, *Benediction*, 100.

<sup>148</sup> J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 352. Dass Lukas Paulus „sogar für Todesurteile gegen Christen“ stimmen lässt (so V.10), setzt voraus, dass er „ihn für ein pharisäisches Mitglied des Synhedrium hält“; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen 1968, 610 Anm. 3: „Dem Hohenrat wird hier das ius gladii zugesprochen“.

<sup>149</sup> G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, 2. Teil (HThK 5/2), Freiburg u.a. 1982, 373 Anm. 45.

<sup>150</sup> Ep X 96,5; auf diese Plinius-Stelle verweisen viele Kommentare, vgl. z.B. HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 610.

<sup>151</sup> HORBURY, *Benediction*, 102, versteht Apg 26,11 als authentisches Zeugnis über „Saul’s opposition to the ‚name of Jesus the Nazarene““. Das ist möglich, schließt aber nicht aus, dass hier eine später praktizierte Methode im Blickfeld steht, Synagogenmitglieder zur Absage an den Messias Jesus zu zwingen. Vgl. auch Lk 12,8f (par Mt 10,32f).

<sup>152</sup> Vgl. auch das Urteil von J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins* (SNTS.MS 54), Cambridge 1985, 82: „*Aposunagogos* (sic!) in the Gospel of John may have nothing to do with the *Birkath ham-Minim*“; ähnlich bereits K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1992, 57; WILSON, *Strangers*, 73.

<sup>153</sup> Vgl. oben Anm. 59.

<sup>154</sup> Mit einer solchen rechnen verschiedene Forscher, vgl. nur THOMA, *Theologie*, 225: „Dieser Text (s.c. bBer 28b–29a) sagt nicht, der Ketzsergen sei in Javne verfasst worden. Es heißt nur, er sei festgesetzt und eingeordnet worden, d.h. er habe eine be-

Gamliel II. erfolgte, der „zwischen 80 und 90 n.Chr.“ an die Stelle von Jochanan b. Zakkai getreten zu sein scheint.<sup>155</sup> „Das Todesdatum Gamliels II. ist nicht bekannt. Sicher dürfte aber sein, dass er nicht bis zum Bar Kochba-Aufstand lebte, sondern schon lange vorher starb, wahrscheinlich irgendwann zwischen 100 und 120 n.Chr.“<sup>156</sup>. Der zeitliche Rahmen, in dem man sich die Festsetzung der *birkat ha-minim* in Javneh denken darf, scheint demnach relativ weit zu sein. Dennoch „kann nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung nicht davon ausgegangen werden, dass in früher Zeit, jedenfalls gewiss noch nicht vor 135 n.Chr., die Gebete auch im Wortlaut bereits fixiert waren. Im Gegenteil, die Benützung wörtlich fixierter Gebete wurde nicht geschätzt ... Die rabbinischen Quellen lassen nur erkennen, dass man in der 12. Benediktion auf die Erwähnung der *Minim* Wert legte“<sup>157</sup>. Geht man überdies davon aus, dass der „Synagogausschluss“, den das Johannesevangelium theologisch zu verarbeiten sucht, noch einige Zeit vor seiner mutmaßlichen Abfassung (80–90 n.Chr.) liegt,<sup>158</sup> ist ein Zusammenhang mit der *birkat ha-minim* definitiv ausgeschlossen.

Zweitens zeigt „eine genauere Untersuchung der einzelnen Fassungen“ der *birkat ha-minim*, dass in ihr „zunächst zwei Gruppen angesprochen waren, nämlich einmal jüdische Häretiker verschiedener Provenienz und Ausrichtung und zum anderen die römische Obrigkeit. Dass zu den Häretikern später auch die Christen gerechnet werden konnten (die ursprünglich zweifellos als jüdische Sekte aufgefasst wurden), versteht sich von selbst, doch ist dies eben eine spätere Entwicklung, die nicht so ohne weiteres auf die Einführung der *birkat ha-minim* übertragen werden kann“<sup>159</sup>. Joh 9,22 geht es aber gezielt um Juden, die sich zum Messias Jesus bekennen.

---

stimmte sprachliche Form und einen festen Platz (als 12. Beracha des Achtzehn-Gebetes) erhalten“. Am weitesten treibt FLUSSER, Sendschreiben, die Rekonstruktion eines Archetyps unter Heranziehung eines reichen frühjüdischen Materials voran (vgl. auch unten Anm. 160).

<sup>155</sup> So SCHÄFER, Geschichte, 154.

<sup>156</sup> Ebd. 155.

<sup>157</sup> MAIER, Auseinandersetzung, 140f.

<sup>158</sup> Vgl. auch FREY, Bild, 40, der mit Hinweis darauf, „dass das vierte Evangelium z.B. jüdische Sitten und Feste erläutert, also offenbar schon auf eine aus Juden- und Heidenchristen ‚gemischte‘ Gemeinde zielt“, feststellt: „Der Ausschluss muss daher schon einige Zeit zurückliegen“. Vgl. auch oben Anm. 136!

<sup>159</sup> SCHÄFER, Geschichte, 154. FLUSSER, Sendschreiben, 19: „Heute herrscht mit Recht in der Forschung das Einverständnis, dass die ‚notsrim‘ in der ursprünglichen Version des Ketzersiegens gar nicht erwähnt wurden“; er selbst nimmt wegen Justin an, dass die Juden in der Mitte des 2. Jh.s mit den „minim“ – den „Ketzern“ – „hauptsächlich die Christen meinten“, aber dass der Terminus „notsrim“ in das Achtzehngebet des palästinischen Ritus „nicht später als im 4. Jahrhundert der Zeitrechnung verpflanzt“ wurde (ebd. 20, mit Hinweis auf Epiphanius und Hieronymus).

Schließlich ist zu beachten, dass Joh 9,22 einen wie auch immer vollzogenen „Ausschluss“ im Blick hat, mit der *birkat ha-minim* aber ein Gebet, ein Lobpreis Gottes, vor Augen steht, der zugleich „den Apostaten“, „Ketzer“ und „Verrätern“ alle Hoffnung abspricht<sup>160</sup>. Die Vorstellung, man hätte „Ketzer“ mittels der *berakah*, die sie nicht hätten mitsprechen können, aufspüren wollen, stützt sich (mit welchem Recht auch immer) auf die Erzählung über Schmueel den Kleinen (bBer 28b–29a), „deren Tradition sich vom 2. bis zum 4. Jahrhundert erstreckt“<sup>161</sup>, trifft aber wohl nicht den ursprünglichen Sinn der *birkat ha-minim*.

*These 9: Der Grund für den „Synagogausschluss“, der die johanneischen Christen traf, war ihre hohe Christologie. In ihr sah man eine Verletzung des biblischen Monotheismus (Joh 5,17f; 10,36; 19,7). Die Anklage gegen die johanneischen Christen lautete auf Di-Theismus. Das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn Gottes und Menschensohn, hielt man für eine Blasphemie (vgl. 10,36).*

(a) Dass hinter Joh 9,22 eine besondere, regionale Ausschluss-Erfahrung steht, kann man daran ersehen, dass das ἀποουνάγωγος nicht, wie man erwarten könnte, mit Fragen der Toraobservanz motiviert ist, sondern mit dem hohen Sohnesbekenntnis der johanneischen Christen, in dem jüdische Autoritäten eine blasphemische Verletzung des biblischen Monotheismus erkannten.<sup>162</sup> An sich ist das in Joh 9,22 genannte Ausschluss-Kriterium:

---

<sup>160</sup> Der Archetyp des Segens lautet nach der Rekonstruktion von FLUSSER, Sendschreiben, 22, wahrscheinlich so:

„Den Apostaten (*meshummadim*) sei keine Hoffnung,  
und alle Ketzer (*minim*) und Verräter (*mosrim*) mögen augenblicklich zugrundegehen,  
und alle deine Feinde mögen schnell vernichtet werden,  
und die Herrschaft der frevelhaften Anmaßung (*malkut haz-zadon*) möge ausgerottet  
und zerbrochen werden, schnell in unseren Tagen.  
Gesegnet seist Du, Ewiger,  
der Du Feinde zerbrichst und frevelhaft Anmaßende (*zedim*) bezwingst“.

Vgl. VAN DER HORST, Birkat, 102: „Joh does not speak about the Christians being cursed in the synagogues, and that is the point at issue. It is for that reason that the Gospel of John should be left out of the discussion of the *birkat ha-minim*“. SCHÄFER, Synode, 52: Zweck der Festsetzung der *birkat ha-minim* war es schlicht, „Gott um Befreiung von den politischen Bedrückern und um Vernichtung der Häretiker zu bitten“. Letztere waren in den Jahrzehnten nach 70 n.Chr. vor allem jene apokalyptischen und theokratischen Kreise, die das Judentum zuvor in die Katastrophe geführt hatten, aber auch Gnostiker etc.

<sup>161</sup> THOMA, Theologie, 224.

<sup>162</sup> Zum weiteren Verständnis von „Blasphemie“ im Judentum des 1. Jh.s vgl. D.L. BOCK, Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus (WUNT II/106), Tübingen 1998, 30–112. – Zutreffend FREY, Bild, 51, der meint: Die hohe

„wer ihn als Christus bekennt“, noch traditionell messianisch formuliert; doch zieht man 5,17f; 10,36 und 19,7 mit heran, wird man nicht zögern, das inkriminierte Bekenntnis im Sinne der hohen johanneischen Christologie zu füllen, d.h. als Bekenntnis, „dass Jesus der Messias/Christus ist, nämlich *der Sohn Gottes*“ (20,31).<sup>163</sup> An dem so verstandenen Bekenntnis<sup>164</sup> brach der Dissens zwischen den johanneischen Christen und der Synagoge auf! Einen Konflikt mit vergleichbarem Ausgang kennen wir aus dem 1. Jh.n.Chr. nicht.

(b) Die hohe Christologie markiert auch die Differenz des Evangelisten zum „Glauben der Vielen“. Für ihn ist Jesus mehr als nur ein von Gott autorisierter „Lehrer“, mehr als nur der nach Dtn 18,15.18 erwartete eschatologische „Prophet“, mehr und anders als der davidische Messias, keinesfalls der „König Israels“, von dem man Freiheit und Wohlergehen für Israel erwartete. Jesus ist für ihn der „Menschensohn“, der vom Himmel herabgekommen ist, der einzige „Sohn“, vom Vater gesandt, der zu Recht von sich sagen kann, „ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30); der nicht auf die Seite der Geschöpfe, sondern auf die Seite des Schöpfers gehört, ja, der in die Anbetung Gottes einbezogen werden will, wie das Thomas am Ende des Buches den Lesern vorgibt: „*Mein Herr und mein Gott!*“ Wollte man die Differenz zu den Jesus-Gläubigen unter den Juden auf den Punkt bringen, könnte man sich der Formel bedienen, mit der einige Jahr-

---

Christologie des Evangeliums dürfte „historisch nicht erst eine Folge der Distanzierung von der Synagoge (und damit ein tendenziell ‚unjüdisches‘ Element) sein, vielmehr scheint sie schon den Streit zwischen den johanneischen Judenchristen und den bestimmenden Kreisen der Synagoge geprägt zu haben“. Vgl. auch THEOBALD, Abraham, 176f, sowie J. ASHTON, Understanding the Fourth Gospel, Oxford 1991, 167.170–173; WILSON, Strangers, 72f („Di-Theism“!); L.W. HURTADO, Devotion to Jesus and Historical Investigation: A Grateful, Clarifying and Critical Response to Professor Casey, JSNT 27 (2004) 97–104: 101–103 (102: „accusations of blasphemy by Jewish authorities did not commence with a supposed dominance of ‚Gentile selfidentification‘, but arose in response to the reverence for Jesus by Johannine Jewish Christians ...“); anders SANDERS, Schismatics, 45.

<sup>163</sup> Zu dieser Verschiebung vgl. bereits LINDESKOG, Problem, 122f: „Die Messianologie der Jesusbewegung geht in die Christologie der werdenden Kirche über“.

<sup>164</sup> Da der von Jesus geheilte Blindgeborene sich am Ende von Joh 9 zu Jesus als den *Menschensohn* bekennt (Joh 9,35–38), erwägt STENGER, Seligpreisung, 140f, ob es nicht genauerhin die Menschensohn-Christologie war, die den Ausschluss provoziert hat; er verweist dazu auf Lk 6,22, wo der Ausschluss mit *ἐνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (diff. Mt 5,11) begründet wird. Eine Beurteilung dieses Vorschlags hängt u.a. von der Frage ab, ob die Menschensohn-Christologie des Joh bereits in seiner Gemeindeüberlieferung verankert ist und dort auch schon präexistenzchristologisch fokussiert war (dazu THEOBALD, Herrenworte, 586–588); in jedem Fall gilt das aber von der weisheitschristologischen Linie der joh. Überlieferung (ebd. 583ff: „Sophia und Menschensohn“), derzufolge Jesus die Weisheit Gottes in Person ist, also auf die Seite *Gottes* gehört!

zehnte später Justin die christologische Anschauung der „Judenchristen“, die er kannte, charakterisieren wird: Für sie sei Jesus nur „Mensch von Menschen“ und erst nachträglich „zum Christus erwählt“ worden (Dial 48,3).<sup>165</sup> Genau davon setzt sich auch schon der Vierte Evangelist mit Vehemenz ab.

(c) Im Anschluss an unsere methodische Zwischenbesinnung (unter 2.3) sei in Erinnerung gebracht, dass es sich von der Gattung des Evangeliums her verbietet, die in ihm verarbeiteten, kritisch zu erhebenden geschichtlichen Reminiszenzen nun zu *einer* Gemeindegeschichte zusammenzufügen, zur sog. „johanneischen Entwicklungslinie“. Zum Beispiel wäre es historisch alles andere als plausibel, eine synagogale Situation zu postulieren, in der Juden mit einer als blasphemisch angesehenen hohen Christologie exkommuniziert, aber zugleich solche mit einer messianischen Prophetenchristologie geduldet worden wären.<sup>166</sup> Vielmehr geht es dem Evangelisten darum, mit seinem Buch in die Kirche hineinzuwirken und noch andernorts im Schatten der Synagoge lebende „Judenchristen“ mit den eigenen johanneischen Erfahrungen zu konfrontieren.

*These 10: Die Pragmatik, die der Vierte Evangelist angesichts der noch zu seiner Zeit bestehenden „Gemengelage“ zwischen Synagoge und Ekklesia mit seiner kreativen Erzählung der Vita Jesu verfolgt, wird folgendem Muster gehorcht haben: Wenn die jüdischen Autoritäten in Jerusalem, also im Herzen des Gottesvolkes, schon zu Lebzeiten Jesu die Unvereinbarkeit des Christus-Bekenntnisses mit dem Glauben Israels festgestellt haben, wie Joh 9 zu entnehmen ist, dann tun seine Leser und Leserinnen gut daran, ihre kirchliche Identität abseits der Synagoge auszubilden. Dabei dürfen sie davon überzeugt sein, dass sie damit auch der Wahrheit der „Schrift“ Israels entsprechen. Andererseits zeigt der Evangelist, wenn er die erste Hälfte seines Buches auf 9,22 und dann 12,42f zulaufen lässt, wie illusionär seiner Meinung nach eine Jesus-Nachfolge im jüdischen Lebenskontext wäre. Die Begründung und Stärkung der eigenen kirchlichen Glaubensidentität, verbunden mit der Destruktion irgendwelcher Kompromisse, macht somit die Pragmatik seines Buches aus.*

(a) Zu Recht sagt man, dass das pragmatische Ziel des Evangeliums in Joh 20,30f zu greifen sei: Die Erstadressaten des Buchs, Christen der johannei-

---

<sup>165</sup> Vgl. auch Dial 48,1; 49,1; in 48,3 heißt es: „... nicht recht ist es zu leugnen, dass Jesus der Christus ist, wenn es auch scheinen möchte, dass er als Mensch von Menschen geboren wurde, und wenn auch dargetan würde, dass er zum Christus (erst) erwählt wurde“.

<sup>166</sup> Siehe oben unter 2.2 die berechtigten Einwürfe von J. Becker gegen ein solches „Splitting“ der synagogalen Maßnahmen!

schen Gemeinden, sollten durch seine Erzählung *Gewissheit* in ihrem Glauben an den Gottessohn Jesus erlangen: Glaubensbegründung und Glaubensstärkung sei sein Ziel. Doch ist das nur die eine Seite der Medaille. Die andere ist die, dass dieser Glaube, der nach Überzeugung des Evangelisten die Wahrheit der „Schrift“ Israels ans Licht bringt,<sup>167</sup> diejenigen, die ihn bekennen, *notwendigerweise* aus der Synagoge herausgeführt hat und noch herausführen wird. Entsprechend hat man die von ihm angezielte Adressatenschaft nicht nur in den johanneischen Gemeinden selbst zu suchen, sondern auch in den „Judenchristen“, die noch im Schatten der Synagoge lebten.<sup>168</sup> In Aufarbeitung des Traumas des „Synagogausschlusses“ möchte der Evangelist in Abwehr jeden nostalgischen Bedauerns der Vorgänge den ekklesiologischen „status quo“ legitimieren, von der Notwendigkeit einer *eigenen* kirchlichen Identität abseits der Synagoge fest überzeugt.<sup>169</sup>

Nicht zu übersehen ist, dass die johanneischen Christen genau aus dem „judenchristlichen“ Milieu herkommen, das sie nach Überzeugung des Evangelisten schließlich überwinden sollten.<sup>170</sup> Es ging ihnen wohl wie Nathanael im 1. Kapitel des Buches, der aufgrund seines Berufungswiderfahrnisses meint, in Jesus dem König Israels begegnet zu sein (Joh 1,49), dem aber von Jesus verheißen wird, in einer zweiten Konversion „Größeres als dieses zu schauen“ (1,50), nämlich „den geöffneten Himmel, und wie die Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und niedersteigen (1,51). Man wird davon ausgehen dürfen, dass diese „zweite Konversion“ genau die Wende ist, die der Evangelist von den „Judenchristen“ erwartet, die er im Blick hat. Wollte man übrigens die enorme Vertiefung der christologischen Erkenntnis, die sich im johanneischen Kreis vollzog, auf den Nenner einer nachträglichen „Vergöttlichung“ Jesu bringen, würde man nicht nur den Standpunkt seiner Gegner einnehmen, sondern zugleich auch

---

<sup>167</sup> Vgl. M. THEOBALD, Schriftzitate im „Lebensbrot“-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: C.M. TUCKETT (Hg.), *The Scriptures in the Gospels* (BETHL 131), Leuven 1997, 327–366.

<sup>168</sup> Vgl. CULPEPPER, *Gospel*, 45, zu Joh 12,42: „One of the reasons for writing the Gospel may have been not only to strengthen the community but to appeal to the secret believers to confess their faith and join with the community of believers“.

<sup>169</sup> Dem entspricht auch die Feststellung von BECKER, *Christentum*, 182: Der Evangelist „pfleg(e) bewusst eine Außenansicht“ Israels. Anders K. WENGST, *Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel*, Stuttgart 2004, 120f, der zwar das Johannesevangelium als „Ausdruck eigener Identitätsbildung“ begreift, „die sich an Jesus festmacht“, das dann aber dahingehend einschränkt, dass es sich hier lediglich um den „Ablösungsprozess“ einer „christusgläubigen jüdischen Minderheit“ von der „jüdischen Mehrheit“ handle, der Konflikt also in Wahrheit noch ein „innerjüdischer“ sei. Das möchte ich bezweifeln! Vgl. auch WILSON, *Strangers*, 71.74.

<sup>170</sup> Die diachrone Frage nach den Quellen und Überlieferungen des Buches, nach deren „Sitz im Leben“ etc., müssen wir hier auf sich beruhen lassen (s.o. Anm. 2).

die Erkenntnisordnung mit der Seinsordnung verwechseln. Dass der Vierte Evangelist die hohe Christologie seiner Gemeinden in seiner Ursprungsgeschichte der Vita Jesu diesem selbst in den Mund legt, zeigt jedenfalls deutlich genug, dass für ihn die hohe Sohn-Gottes-Würde Jesu – auch wenn es Zeit bedurfte, sie in ihrer Tragweite zu erkennen –, in die Mitte seines Persongeheimnisses weist.

„Viele glauben an ihn“ – Das Motiv in der Architektur des Evangeliums

	Wer?	Wie viele?	Was tun sie?	Warum?	Wo?	Weitere Motive	Reaktion Jesu / Bewertung durch den Erzähler
(I) 2,23–25	Jerusalemer + Festpilger	„viele“	glauben“	Zeichen Jesu	Jerusalem		Jesu „vertraut sich ihnen nicht an“ <i>Jesu Wissen</i>
3,1–3	Nikodemus (ein Oberer der Juden, Pharisäer)		nächtlicher Besuch bei Jesus <i>Glaubensäußerung</i> (Jesus – prophetischer Lehrer)	Zeichen Jesu	Jerusalem	Heimlichkeit	ein Dialog scheitert
4,45.48	Galiläische Festpilger (vgl. 2,23)		„ihn aufnehmen“	Zeichen Jesu	Galiläa		Kritik Jesu am Zeitenglauben (4,48) / das Zeugnis von 4,44
(II) 6,2.14f	Galiläer	„große Menge“	„nachfolgen“ <i>Glaubensäußerung</i> (Jesus – der Prophet)	Zeichen Jesu	Galiläa		Rückzug Jesu / <i>Jesu Wissen</i> um die Intention der Volksmenge: Erhebung Jesu zum König
6,41	„Juden“		„murren“ Jesus – „Sohn Josephs“!				
6,60.64.66	„Jünger“	„viele“	„murren“ „nicht-glauben“ Abkehr von Jesus				<i>Jesu Wissen</i>

<p>(III) 7,12f 7,31f 7,40-43 8,30f</p>	<p>Volk (Festpilger + Jerusalemer) Volk Volk Juden</p>	<p>(viel heimliches Gerede über ihn) „viele glauben“ <i>Glaubensäußerung</i> (Jesus – der Messias?) <i>Glaubensäußerung</i> (Prophet / Messias) „viele glauben“</p>	<p>Äußerungen über Jesus: positiv / negativ Zeichen Zeichen Wort Jesu</p>	<p>Jerusalem Jerusalem Jerusalem Jerusalem</p>	<p>Heimlichkeit/ (Schisma)/ Furcht vor den Juden Heimlichkeit („Gemurmel“) Schisma Notwendigkeit des „Bleibens“ bzw. der Befreiung durch den Sohn</p>
<p>(IV) 10,41 11,45 11,48 12,11 12,17f</p>	<p>Juden Juden Juden</p>	<p>„viele glauben“ „viele glauben“ „alle werden glauben“ „viele glauben“ die Menge Zeugnis geben <i>Glaubensäußerung</i> (Jesus – König Israels)</p>	<p>(Zeichen) (Zeichen) Zeichen (Zeichen an Lazarus) „Zeichen“</p>	<p>Bethanien jenseits des Jordans Bethanien bei Jerusalem Jerusalem Jerusalem Jerusalem Jerusalem</p>	<p>Befürchtung der Hohenpriester und Pharisäer Rückzug Jesu (11,54) Jesus auf einem Eselchen</p>
<p>(V) 12,42f</p>	<p>Obere</p>	<p>„viele glauben“</p>	<p>Zeichen (V.37)</p>	<p>Jerusalem</p>	<p>Angst vor den Pharisäern, Heimlichkeit auf die Anerkennung der Menschen bedacht</p>