Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 9 (1953)

Artikel: Die Juden im Johannesevangelium
Autor: Jocz, J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960917

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE JUDEN IM JOHANNESEVANGELIUM

von J. Jocz, Ph. D., London

Franz Rosenzweig meinte bekanntlich, einen tiefgreifenden Unterschied zwischen «Petruskirche» und «johanneischer Kirche» feststellen zu müssen, obwohl er beiden gleich ablehnend gegenüberstand. Rosenzweig gehört jedoch zu den wenigen jüdischen Gelehrten, die ein tieferes Verständnis für Johannes aufbringen. Ja, er war sogar davon überzeugt, daß erst die «johanneische Welt im Gebet an das Schicksal wirklich eine lebendige Zeit, einen in sich fließenden Strom» geschaffen habe, während die Petruskirche sich nur räumlich ausbreitete (Der Stern der Erlösung, S. 362f.). Im allgemeinen aber sind die jüdischen Gelehrten Johannes gegenüber ganz besonders ablehnend. Der Grund hiezu ist naheliegend: die Voraussetzungen des vierten Evangelisten sind für das jüdische Denken ganz besonders anstößig. Die Synoptiker scheinen dem Juden weniger theologisch bedingt zu sein und auch geschichtlich mehr zuverläßig. Montefiore, einer der unbefangensten der jüdischen Gelehrten, spricht dem Johannes jeden geschichtlichen Wert ab (The Synoptic Gospels, 1909, XXI). Aber noch eine wichtigere Ursache der Ablehnung muß hier erwähnt werden: Johannes wird jüdischerseits als ein judenfeindliches Dokument betrachtet. So sagt z. B. Elkan Nathan Adler:

> «Of the N. T. I am not competent to speak with even a shadow of authority. But I claim for it that in its beginnings, and indeed for quite a long time, it was essentially Jewish literature ...»

Adler aber weigert sich, dem Johannes die selbe Bedeutung zuzuschreiben. Das vierte Evangelium scheint ihm zu einer ganz anderen Kategorie zu gehören: hier ist die Entscheidung getroffen, «Judaism is treated as an enemy» (About Hebrew Manuscripts, 1905, 92f.). Dasselbe ist neuerdings von Max Elk behauptet worden (vgl. jüdisches Lexikon, III, 299b). Wir wollen uns daher mit diesem Problem etwas näher befassen. Allerdings ist es mit so vielen Problemen belastet, daß wir uns werden hüten müssen, dabei nicht auf Abwege zu geraten.

I. Die jüdischen Voraussetzungen bei Johannes

Walter Grundmann hat die These vertreten, daß im N.T. mit «Hellenisten» immer Heidenchristen gemeint seien. Er glaubt, daß es hier um ein vom Judentum völlig unabhängiges Christentum gehe. Der Ursprung dieses hellenistischen Christentums soll in Galiläa zu suchen sein, und zwar in Verbindung mit der Heilandsfunktion des Herakles. Grundmann betrachtet daher Johannes als ein typisches Dokument der antijüdischen, d. h. der hellenistischen Kirche, die aus dem Schoß der antiochischen Gemeinde hervorgegangen ist. «In dieser Gemeinde», sagt Grundmann, «lernt Paulus Entscheidendes. Von ihr zieht er zu seiner Missionstätigkeit aus. Aus ihr wächst der große Unbekannte, der das Heil als ζωή und φῶς. versteht, in Jesus als dem ὕιος dem fleischgewordenen Logos bekennt und diese Schau im Johannesevangelium der Christenheit schenkt... (Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Gemeinde, 60, 73).

Die Frage, die wir nun beantworten müssen, lautet: Ist eine solche Interpretation des Johannesevangeliums zulässig?

Ein unbefangener Leser des Johannes, dem das Judentum nicht fremd ist, wird zugestehen müssen, daß es sich hier um eine Urkunde handelt, welche außerordentlich enge Verbindungen mit der Synagoge aufweist. Er wird sich wundern müssen über das tief jüdische Wissen und Fühlen des Buches. Dies ist auch von jüdischer Seite anerkannt worden. Israel Abrahams, Herbert Loewe, Kaufmann Köhler u. a. haben sich demgemäß ausgesprochen. Seine Denkweise, die Art seiner Auseinandersetzung und die Themen, die er wählt, lassen Johannes als Juden erkennen. Sein Bewußtsein ist durchaus jüdisch-religiös. Er redet vom Tempel (2, 21), vom Manna (6, 32ff.), vom Drinkopfer am Laubhüttenfest (7, 37), vom Licht am Ḥanukkahfest (8, 12; 10, 22), vom Weinstock (15, 1ff.) usw. Dies sind alles Themen, die dem synagogalen Denken entsprechen. Schon Kaufmann Köhler hat darauf hingewiesen, daß gewisse Wendungen, wie z. B. «auf daß erfüllt würde das Wort» ganz jüdisch gedacht sind. Auch das besondere Wissen um jüdische Bräuche ist auffallend (vgl. 5, 7). Die Tatsache, daß Johannes Persönlichkeiten (wie z. B. Nikodemus) kennt, weisen auf einen Kenner jüdischer Sachverhält-

nisse hin (The Jewish Encyclopedia, IX, 251b). Köhler aber glaubt, daß eine ältere jüdische Tradition dem Evangelium unterliege, die von der antijüdischen Einstellung des Buches scharf zu unterscheiden ist. C. F. Burney hat sogar — auf Grund linguistischer Merkmale — beweisen wollen, daß Johannes eine Übersetzung aus dem Aramäischen sei. Obwohl B. H. Streeter Burneys Beweisführung ablehnt, gibt er dennoch zu, daß Johannes sichtbare Spuren des Aramäischen aufweist (The Four Gospels, 1924, 419). Dieses Thema ist aber schon mit besonderer Sorgfalt von Schlatter behandelt worden. Schlatters Argumente werden sich nicht leicht widerlegen lassen. Seine sprachlichen Vergleiche mit der Mischna, Mechiltha, Sifra und Sifre erlauben kaum einen Zweifel. Auch Zahn hat auf eine Verwandtschaft der johanneischen Sprache mit palästinensischen Sprachformen geschlossen (vgl. Einleitung, II², 565). Schlatter nimmt an, daß die Apostel zweisprachig waren. Dies ist besonders wichtig, denn es hilft uns das griechische Element im Evangelium zu verstehen, doch ist das Griechische offensichtlich vom Semitischen beeinflußt. «Johannes», sagt Schlatter, «macht an seinem Griechisch seine palästinensische Heimat dann erkennbar, wenn er, was er sonst aramäisch denkt und sagt, so griechisch sagt, daß er an die Stelle der aramäischen Worte griechische setzt und die griechischen Sätze nach dem Muster der aramäischen formt» (Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, 1902, 9).

Noch andere Merkmale führen zur selben Schlußfolgerung. Chwolson hat darauf hingewiesen, wie treu Johannes gewisse jüdische Traditionen aufbewahrt hat. Er verweist besonders auf den Ausdruck «der große Sabbath» (19, 31). Loewe vertritt dieselbe Ansicht in bezug auf Ausdrücke wie «*das* Fest» für das Laubhüttenfest und «der letzte Tag» als der «große Tag» desselben Festes, d. h. der siebente Tag (vgl. Judaism and Christianity, I, 131f.). Auffallenderweise scheint der Jude Loewe dem Johannes größere Glaubwürdigkeit zuzubilligen als Strack-Billerbeck (vgl. Kommentar zum N. T., II, 491).

Auch auf die johanneische Tendenz, Personen- und Ortsnamen dem griechischen Leser in aramäischer Form vorzutragen, wollen wir hinweisen: Messias (1, 41; 4, 25), Kephas (1, 42), Thomas (20, 24; 21, 2), Rabbi (1, 38), Rabboni (20, 16), Golgatha (19, 17), Gabbatha

(19, 13), Bethesda (5, 2), Siloam (9, 7). Aber von besonderer Wichtigkeit ist die johanneische Datierung des Todestages Jesu. Wie sehr man sich auch bemühen mag, eine Angleichung der synoptischen Tradition mit der des Johannes herzustellen, der Vorzug gehört zweifellos dem vierten Evangelisten. Die synoptische Zeitangabe ist jüdisch gesehen eine Unmöglichkeit. Chwolsons Versuch, den Widerspruch aus dem Talmud her zu erklären, hat sich nicht durchgesetzt. Streeter gibt zu, daß die meisten Gelehrten die johanneische Angabe als die historisch zuverlässigste anerkennen (op. cit. 422). Klausner zeigt aus rabbinischen Quellen, daß der johanneische Todestag der einzig mögliche ist (Englische Ausgabe, 1925, 341). Wir brauchen uns daher nicht zu wundern, daß ein so vorsichtiger Forscher wie Abrahams folgendes Urteil fällt:

> «My own general impression, without asserting an early date of the Fourth Gospel, is that that Gospel enshrines a genuine tradition of an aspect of Jesus' teaching which has not found a place in the Synoptics» (Studies in Pharisaism, I, 12).

In diesem Zusammenhang wollen wir noch auf die Hypothese von Prof. G. Klein eingehen. Uns scheint Kleins Vorschlag größere Berücksichtigung zu verdienen. Obwohl wir seine Schlußfolgerungen ablehnen müssen, glauben wir dennoch, daß es ihm gelungen ist, eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Welt des Johannes und der Mystik des *schem hammephorasch* nachzuweisen. Seine These ist uns besonders wichtig, weil sie unsere Vermutung bekräftigt, daß wir es bei Johannes mit einer Geistesrichtung zu tun haben, die ursprünglich dem Judentum geläufig war und nur infolge schwerer Kämpfe mit dem Christentum aus der Synagoge ausgestoßen wurde. Die Voraussetzungen des Evangelisten waren aber den *doresche reschumoth*[1] nicht fremd; auch seine Aufforderung, in der Schrift zu forschen (S. 5, 39), würden sie verständnisvoll Folge geleistet haben. Sie waren Bibelforscher, angefeuert von der messianischen Hoffnung. Als solche werden sie zu den Frommen im Lande gehört haben, bei

[1] Klein übersetzt *doresche reschumoth* mit «Erklärer der Andeutungen». Er nennt sie «Agadisten», die sich mit den «unverständlichen Stellen» der Schrift befaßten. Ihr Zweck und Ziel war, Verbindung mit Gott (dibbuk) zu erreichen. Sie waren die Lehrer der jüdischen esoterischen Tradition.

denen das prophetische Ideal aufrecht erhalten wurde und die auf Israels Heil harrten. Zu ihren Kreisen werden der Priester Zacharias, seine Frau Elisabeth, ihr Sohn Johannes, der fromme Simeon und die Prophetin Hanna gezählt haben. Das Johannesevangelium erzählt nun die Geschichte Jesu im Geiste und in der Sprache dieser Kreise. Jesus selbst wird ihnen nahe gestanden haben (vgl. J. Jocz: The Jewish People and Jesus Christ, 158).

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Gedankenwelt des Johannes mit der der jüdischen Mystik identisch sei. Dazu ist der Unterschied zwischen beiden zu groß. Hier ist Prof. Klein mit seinen Folgerungen zu rasch vorgegangen, aber aus Gründen, die wir leicht verstehen können. Der Versuch, Jesus um jeden Preis in die Geistesgeschichte seiner Zeit einzuordnen, ist ein typisch jüdisches Bedürfnis. Daher weigert sich Klein, der messianischen Bewegung Originalität zuzugestehen. Klein sieht in Jesus einen hervorragenden Mystiker, der einfach im Geiste der jüdischen Tradition die Gottähnlichkeit lehrte. Er will daher die Lehre Jesu mit der *shem hammephorasch*-Mystik identifizieren auf Grund der angeblichen Ähnlichkeit der Formel *ani we-hu*[2] mit dem Herrnwort *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν εσμεν*. Später, meint Klein, sei diese Formel dann von den Uneingeweihten mißverstanden worden. Jesus selbst aber wollte nichts anderes, als der Bereitschaft zur Nachfolge Gottes Ausdruck geben. Klein behauptet, die Lehre von *ani we-hu* ziehe sich durch das ganze vierte Evangelium und unterscheide sich kaum von der rabbinischen Einigungsmystik: «Gott nachzufolgen, ihm ähnlich zu werden, ist das Wesen der Religion ... Diese für alle Menschen bestimmte Lehre wurde für esoterische Kreise mit der Formel *ani we-hu* ausgedrückt» (op. cit. 243). Jesus sowohl wie Johannes sollen mit dieser Formel vertraut gewesen sein.

Natürlich müssen wir Kleins flachen Rationalisierungsversuch ablehnen. Wir glauben vielmehr, daß Johannes in Jesus den Messias sah und nicht bloß einen eingeweihten Mystiker. Für Johannes wie

---

[2] Für ani we-hu siehe Sukkah IV, 5; nach Raschi soll אני והו den gleichen Zahlwert wie אנא יהוה = 78 haben. Klein meint, dieserAusdruck sei darum gewählt worden, weil er einen der 72 Gottesnamen in Ex. 14, 19–21 bilde (Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur, Berlin 1909, 44 und Anm. 2).

für seine Leser war Jesus der Heiland (גאל), der kam, um die Welt vom Bösen zu erlösen. Aber wir verstehen Johannes besser, wenn wir ihn in der Umwelt sehen, zu der er gehört. Dazu hat uns Klein den Weg gewiesen.

2. War Johannes Jude?

Nach den vorangehenden Ausführungen könnte diese Frage überflüssig erscheinen. Sie ist es aber nicht. Die Schwierigkeit liegt in dem von Johannes eigentümlichen Gebrauch des Namens *'Ιουδαῖος*. Es gilt zu beachten, daß Paulus, obwohl er oft für seine Volksgenossen harte Worte findet, nirgends eine so schroffe Sprache führt. Bei Johannes hat man fast den Eindruck, daß ein fremder, dem jüdischen Volke feindlich gesinnter Mensch zum Wort kommt. Es wäre schon möglich, daß hier ein Nichtjude spricht, der aber mit dem Judentum vertraut und sogar Palästinenser ist. Der Verfasser könnte dann ein *ger* gewesen sein, der später Christ wurde.

Köhler hat die Schwierigkeit dadurch lösen wollen, daß er annahm, nur der zweite Teil des Evangeliums sei jüdisch. Schlatter aber widerspricht mit Recht jedem Versuch, Johannes auf «Quellen» hin zu zerlegen. Und Klein sieht gerade im ersten Teil des Buches das typisch jüdische Verständnis des Verfassers. Er weist hin auf die Wichtigkeit des Laubhüttenfestes für das johanneische und jüdische Messiasverständnis. Auch ist es ihm von besonderer Bedeutung, daß Jesus gerade das Laubhüttenfest für sein erstes öffentliches Auftreten wählt. Er weist darauf hin, daß die beiden Symbole des Festes — Wasser und Licht — zu den messianischen Vorstellungen des Volkes gehörten im engen Zusammenhang mit Zach. 14.

Eine andere Möglichkeit wäre die Annahme, daß Johannes einer Zeit angehöre, da die Auseinandersetzung zwischen Synagoge und Kirche besonders heftig war und auf heidnischem Boden versetzt ist. Diese These ist öfters vertreten worden. So meint z. B. O. Holtzmann, daß wir es im Johannesevangelium mit einer Rückübersetzung von «Erlebnissen der Christenheit in das Leben Christi selbst» zu tun hätten. Sollte dies der Fall sein, müßte dem Evangelium jeglicher geschichtliche Wert abgesprochen werden. Wir haben aber bereits schon gesehen, daß dem Johannes unverkennbare

geschichtliche Merkmale anhaften. Wir müssen daher die Ansicht ablehnen, daß «die ganze im Evangelium vertretene Gedankenwelt solcher fortgeschrittenen Entwicklung der Kirche und ihrer Theologie entspricht» (Holtzmann, Hand-Commentar zum N.T., IV, 5).

Die Frage, ob der Verfasser gebürtiger Jude war oder nicht, ist wichtig für die Beantwortung des Problems. Der englische Gelehrte B. F. Westcott hat sich eingehend damit beschäftigt. Er bringt eine ganze Reihe von Argumenten, die alle dafür sprechen, daß Johannes Jude war. Er ist den Spuren, die die Herkunft des Johannes verraten sehr sorgfältig nachgegangen. Im allgemeinen aber hat sich seine Beweisführung nicht durchgesetzt. Aber wie sehr hier Vorurteile mitspielen können, kann man anhand eines einzigen Beispiels ermessen.

Holtzmann stimmt Weitzäcker zu, daß der johanneische Christus überhaupt keine Stellung zum Gesetz einnehme, «weil es für die Kirche des Erzählers nicht mehr so vorhanden ist wie in der älteren Zeit». Er übersieht dabei aber die Streitigkeiten, die sich um den Sabbat drehen und die Frage der Legalität (vgl. 5, 10, ἔξεστι ist mehr als «sich ziemen»), die mit den Sabbatgesetzen verbunden ist (vgl. Strack-Billerbeck, II, 454ff.). Westcott scheint bessere Einsichten zu haben, wenn er sagt:

> «The law is treated by the writer of the Fourth Gospel ... as only a Jew could have treated it. It was misinterpreted by those to whom it was given, but it was divine» (The Gospel of St. John, 1882, VIII).

In diesem Zusammenhang wollen wir noch eine andere Frage kurz erörtern. Westcott hat sich die Mühe genommen, alttestamentliche Stellen, die bei Johannes vorkommen, textkritisch zu untersuchen. Er hat die Masora mit LXX verglichen und ist zu folgenden Ergebnissen gekommen:

1. Wo Masora und LXX übereinstimmen, stimmt Johannes mit beiden überein.
2. Wo Masora und LXX sich unterscheiden, stimmt Johannes mit Masora überein.
3. In einigen Fällen, wo Masora und LXX übereinstimmen, weicht der johanneische Text von beiden ab.

4. In einigen Fällen, wo Masora und LXX sich unterscheiden, weicht der johanneische Text von beiden ab.
5. Einige wenige Zitate sind freie Adaptionen.

Westcott erachtet es als bedeutsam, daß die Übereinstimmung mit LXX niemals gegen den hebräischen Text gerichtet ist (vgl. op. cit. XIV). Leider aber kann aus diesem Tatbestand allein kein definitiver Schluß gezogen werden, denn Paul E. Kahle hat darauf hingewiesen, daß man mit einer ganzen Anzahl von griechischen Übersetzungen rechnen muß, und daß die LXX nicht am Anfang, sondern am Ende einer langen Entwicklungsreihe stehe. (Vgl. Cairo Geniza, englisch, 165ff.) Westcotts Versuch in dieser Hinsicht ist daher nicht ganz gelungen. Doch ist der Schluß, zu dem er kommt, doch von großer Wichtigkeit, wenn man dabei noch andere Erwägungen in Betracht zieht.

a) Das griechische Element

Das erste Hindernis, das es gilt aus dem Wege zu schaffen, ist die Ansicht, daß wir es bei Johannes mit stark griechisch beeinflußtem Denken zu tun hätten. Schlatter hat in dieser Beziehung Bedeutendes geleistet. Wir können hier nur kurz seine Schlußfolgerungen nennen: 1. Johannes widersetzt sich sehr entschieden jeglicher Versachlichung der christlichen Frömmigkeit. 2. Das johanneische Begriffspaar Licht und Leben ist vom stoischen Begriffspaar Feuer und Denken vollkommen verschieden. 3. Es wäre völlig sinnlos für einen Griechen, zu behaupten, daß in Jesus das Urfeuer Fleisch geworden sei. 4. Nach Johannes ist der Inhalt des Wortes einzig und allein in der Geschichte Jesu gegeben, eine Ansicht, die dem Griechen fremd ist. 5. Der johanneische Logosbegriff ist keine Idee, sondern der Retter der Welt, der lebt, spricht und wirkt. 6. Der Unterschied zwischen Philo und Johannes in bezug auf die allegorische Auslegung der Schrift, auf die Gemeinde Gottes, auf die Auferstehungslehre usw. ist derart groß, daß klar wird, daß beide verschiedenen Welten angehören (vgl. A. Schlatter: Die Theologie des N. T., 1910, II, 155ff.).

Diese kurze Zusammenfassung der Schlußfolgerungen eines sachkundigen Gelehrten beweist, wie wenig grundsätzlich das griechische Element für Johannes ist. Natürlich hat er sich der griechi-

schen Sprache bedienen müssen, aber sein Denken ist durchaus jüdisch.

b) Die Heilsgeschichte

Die «Juden» des Johannes sind nicht alle Gegner und Feinde des Herrn. Das Johannesevangelium kennt auch Juden, die gläubig geworden sind (vgl. 8, 31; 11, 45; 12, 11). Aber noch weit wichtiger ist, daß Johannes sehr klar und fast stolz betont, das Judenvolk sei eng mit der Heilsgeschichte verbunden: «Das Heil kommt von den Juden.» Ein Nichtjude, der dazu noch Judenfeind sein sollte, könnte dies kaum so nachdrücklich und ohne alle Verlegenheit bezeugen. Der Stolz, der aus diesen Worten spricht, ist der Stolz eines wirklichen Juden. Der Verfasser hätte sie ja ohne weiteres auch unterdrücken können. Von Bedeutung ist auch der vorhergehende Satz: «Ihr wisset nicht ... wir aber wissen, was wir anbeten» (4, 22). Dieser Unterschied zwischen «ihr» und «wir» ist der Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden. Jesus wie Johannes stehen auf der Seite des Volkes Gottes, die Samariter dagegen befinden sich auf der anderen Seite. So kann nur ein Jude reden.

Ähnlich steht es mit Joh. 1, 11: «Er kam zu den Seinen, und die Seinen nahmen ihn nicht auf.» Jesu «Eigentum» ist hier das jüdische Volk. Er gehört den Juden und sie gehören ihm. Dieses «Nichtaufnehmen» fand seinen tragischen Ausdruck in der Kreuzigung. Hier spricht nicht der Meister selbst, sondern ein Jesus-Gläubiger Jude, der den Unglauben seines Volkes nicht verschmerzen kann. Sogar Holtzmann muß hier das Zugeständnis machen: «Somit kommt hier die nationale Form zum Ausdruck, welche die Wirksamkeit des Logos annahm, und wodurch dieselbe für die Juden, in deren Mitte allein das Heil auf positive Weise vorbereitet worden ist, besonders verständlich und anziehend werden mußte» (op. cit., 26).

Nur eine Stelle noch soll hier erwähnt werden: Joh. 12, 20–23. Es handelt sich hier um Griechen, die sich an Philippus wenden mit der Bitte, Jesus sehen zu dürfen. Die *Ἕλληνες* — im Gegensatz zu *Ἑλληνισταί* — sind offenbar aus den Völkern stammende Proselyten. Diese Stelle wird gewöhnlich universalistisch ausgelegt. Das ist wohl richtig, denn das vierte Evangelium hat besonderes Interesse für die Heidenwelt (vgl. 4, 5ff.; 10, 16). Doch soll nicht vergessen

werden, daß nur die Juden keine besondere Einführung bei Jesus von Nazareth brauchen. Sie kommen zum Meister, wann immer sie nur wollen, sie haben ein Anrecht auf ihn. Dies ist aber bei den «Griechen» nicht der Fall: eine Audienz bei Jesus kann hier nur durch Vermittlung zustande kommen. Sogar Philippus kann nicht allein das Anliegen dieser Fremden vor den Meister bringen, auch er braucht die Hilfe des Andreas, eines der ersten Jünger. Daraus kann man wohl sehen, wie wichtig dem Verfasser dieser Vorfall erschien: es war keine selbstverständliche Sache für Nichtjuden, den Meister zu sehen. Hier spüren wir das Empfinden eines national gesonnenen Juden.

c) Die Heilige Schrift

Zum Schluß soll hier noch einmal auf die johanneische Einstellung zur Schrift hingewiesen werden.

Es ist schon auffallend, daß das Evangelium mit einem Hinweis auf Gen. 1 beginnt. Johannes beabsichtigt, den Beweis zu erbringen, daß Jesus derjenige sei, von dem Moses im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben (1, 45). Sein Leitsatz ist: Suchet in der Schrift (5, 39). Der Meister wirft dem Volke vor: «Wenn ihr Moses geglaubt hättet, so würdet ihr auch an mich glauben, denn er hat von mir geschrieben» (5, 46). Westcott legt besonderen Nachdruck darauf, daß von den alttestamentlichen Persönlichkeiten nur drei im Evangelium erwähnt werden: Abraham, Moses, Jesaja. Diese drei repräsentieren die drei Entwicklungsstufen der Heilsgeschichte: es sind drei Zeugen auf den Messias hin. Der Satz «auf daß die Schrift erfüllt werde» ist mehrmals wiederholt, denn «die Schrift» ist für Johannes die größte Autorität: «Die Schrift kann nicht gebrochen werden» (10, 35).

Der Messias ist also kein Fremder, der der Schrift widerspricht, sondern der von Gott Gesandte, der die Schrift erfüllt. Der Tempel ist das Haus Gottes (2, 16), alttestamentliche Ereignisse sind Vorbilder im Leben des Messias; Israels Unglauben ist in der Schrift vorausgesagt worden (15, 25); dasselbe gilt vom Verrat des Judas (13, 18); dasselbe von allen anderen Ereignissen im Leben des Herrn (19, 36f.). Johannes ist ohne Zweifel ein Jude, denn nur ein Jude kann so denken und fühlen.

3. Die «Juden» im vierten Evangelium

Johannes gebraucht den Ausdruck «die Juden» in einer eigentümlichen Weise. W. Lütgert und andere haben sich mit dieser Frage beschäftigt. «Es ist klar», sagt Lütgert, «daß im Evangelium Johannis *'Ιουδαῖοι* Bewohner Judäas sind» (im Unterschied zu den Bewohnern Galiläas). Jedoch sind «Juden» auch in Galiläa zu finden, und es sind andererseits auch nicht einfach alle Jerusalemiten «Juden». Lütgert erklärt daher, mit «Juden» seien die «Strengen» gemeint, vom Volke gefürchtet, weil sie in der Lage seien, in den Bann zu legen (vgl. 9, 22; 19, 38; 20, 19). Nach Lütgert gehören Pharisäer und Juden zusammen, doch sind sie nicht zu verwechseln. «Die Pharisäer bilden den engeren Kreis; zu ihnen gehen die Juden, um Jesus anzuzeigen. Die Pharisäer sind Juden, aber nicht alle Juden sind Pharisäer» (Die Juden im Johannesevangelium. Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstage, 1914, 147ff.). «Juden» sind also die Gesetzestreuen, die, obwohl sie nicht Pharisäer sind im engeren Sinne, doch zu den pharisäischen Kreisen gehören. Dies ist auch die Meinung der meisten Gelehrten. Im Johannesevangelium sind also «Juden» die religiösen Gegner der messianischen Bewegung.

Nun ist es aber auffallend, daß die Synoptiker den Ausdruck nur selten gebrauchen, und zwar niemals «als eigentliche Bezeichnung des Volkes, mit dem Jesus zu tun hat» (so Gutbrod in Kittels Theol. Wörterbuch III, 376). Ganz anders aber liegt der Fall bei Johannes: hier wird der Ausdruck ungefähr 70mal gebraucht in ganz verschiedenen Situationen. Gutbrod warnt vor dem Versuch, «eine einzige Bedeutung herausstellen zu wollen». Er selbst zählt fünf verschiedene Anwendungen auf:

a) *'Ιουδαῖος* im Munde von Nichtjuden.
b) *'Ιουδαῖος* im positiven Sinne.
c) *'Ιουδαῖος* als Kennzeichen einer gewissen Fremdheit und räumlichen oder zeitlichen Entfremdung.
d) *'Ιουδαῖος* in bezug auf die Menge, die nicht feindselig, aber auch nicht gläubig ist.
e) *'Ιουδαῖος* in bezug auf Gegner aus religiös-jüdischen Gründen.

Dieser Tatbestand kann nicht leicht widerlegt werden. Schlatters Versuch, den Gebrauch von *'Ιουδαῖος* auf eine einfache Formel zu

bringen, kann man nicht als gelungen bezeichnen (vgl. Die Sprache des vierten Evangelisten, 44). Doch ist es auffallend, daß nur Gruppe c) schwer zu erklären ist. Jene «Entfremdung» meint Gutbrod auf das Geschehen zwischen Christenheit und Judenschaft zurückführen zu müssen (op. cit. III, 381). Obwohl Gutbrod nicht ganz sicher ist, schließt er die Möglichkeit, daß hier ein Jude spricht, nicht ganz aus (op. cit. III, 380). Darin aber liegt die Schwierigkeit: wie kann ein Jude so von Juden reden?

Wir wollen versuchen, darauf eine Antwort zu geben:

1. Das Evangelium ist offensichtlich nicht für Juden bestimmt. Alles spricht dafür, daß der Verfasser an Heidenchristen denkt. Das Buch ist allein im Interesse des Glaubens geschrieben. Wir müssen uns hüten, modernen Antisemitismus ins Evangelium hineinzulesen. Rassenhaß kommt hier überhaupt nicht in Frage. Der Verfasser hat sich das Ziel gesetzt, den Heidenchristen den jüdischen Unglauben zu erklären. Der Unglaube seines Volkes ist in der Schrift vorausgesagt worden. Doch sind nicht alle seine Volksgenossen als ungläubig zu bezeichnen. Er beweist, daß es auch gläubige Juden gibt, die dem Herrn anhangen.

2. Gerade weil Johannes als Jude spricht, empfindet er den Unglauben seines eigenen Volkes um so schmerzhafter. Die Verwerfung des Messias ist für ihn ein Ereignis von größter Bedeutung. Natürlich spricht er auch als Galiläer: die «Juden» sind die, die das Heil Gottes verwerfen; die «Juden» sind die, die Moses und den Propheten widersprechen, weil sie sie nicht verstehen. Hier möchten wir die Worte eines großen Engländers zitieren:

> Lord Charnwood sagt, Johannes sei «in style and mind an intense Jew. His very anger with his own race is that of a Jew. No Gentile, though he might dislike Jews, would have shown it in the same way; he would have felt, e. g. no interest in shifting more blame on to the Jewish Sanhedrin off the shoulders of Pilate» (vgl. J. H. Bernard, Gospel according to St. John, International Critical Comm., 52, Fußnote).

3. Das Evangelium des Johannes ist jünger als die Synoptiker. Streeter hat zu zeigen versucht, daß Johannes in gewissem Sinne von Markus, besonders aber auch von Lukas abhängig ist (The

Four Gospels, 418). Das Evangelium wird zu einer Zeit entstanden sein, da die Heidenkirche schon eine nahezu selbständige Existenz erlangt hatte. Der geschichtliche Abstand ist also leicht zu erklären.

4. Das Evangelium vertritt eine besondere *theologische* Haltung. Eine Beurteilung des Johannesevangeliums verlangt sorgfältige Berücksichtigung dieser Tatsache. Wir haben es hier mit einem theologischen Dokument zu tun. Hier möchten wir Streeter recht geben, aber anstatt Johannes einen «Mystiker» zu nennen, möchten wir ihn lieber als Theologen anreden (vgl. op. cit., 390). Die theologische Voraussetzung bei Johannes scheint zu sein, daß Christusgläubige Juden nicht mehr «Juden» im gewöhnlichen Sinne des Wortes seien. Wir vermuten, daß diese paulinische Ansicht sich in gewissen judenchristlichen Kreisen durchgesetzt hat. Juden und Heiden, die an den Messias glauben, sind Israel. Das kann man z. B. an Nathanael sehen: *ἀληθῶς Ἰσραηλίτης* will sagen, daß es auch andere, nicht wahre Israeliten gibt. Bezeichnenderweise ist auch der Messias selbst eng an diesen Namen gebunden: er ist Israelit im höchsten Sinne, er ist der König Israels (1, 50; 12, 13). Es ist des Messias Aufgabe, sich an Israel zu offenbaren (1, 31), die Juden aber verharren in ihrem Unglauben. Die Scheidung zwischen Israel und Nichtisrael hat also stattgefunden — die ersten sind *ammi*, die letzteren sind *lo-ammi* (Hos. 1, 9; 2, 1). Der Ursprung für diese Einstellung ist in den prophetischen Büchern des A. T. zu suchen. Das Neue aber ist, daß auch Nichtjuden zu Israel gehören können. Die universalistischen Züge des Evangeliums sind von besonderer Bedeutung: «und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus dieser Hürde ... und wird *eine* Herde und *ein* Hirte sein» (10, 16). Hier sind Juden und Heiden miteingeschlossen. Diese Einheit kann nur zustande kommen durch die heilsschaffende Funktion des Messias. Die Schafe, die seine Stimme hören, sind aber nicht «Juden», sondern Israel.

Diese Auslegung wird von zwei Seiten her bestätigt. Der sehr sachkundige Schlatter bemerkt: «Im Gebrauch von *Ἰσραήλ* und *Ἰουδαῖος* bleibt Johannes dem heidnischen Sprachgebrauch parallel. Wenn sie zur Gemeinde oder von ihr reden, brauchen die Lehrer einzig ישראל. Führen sie dagegen Fremde redend ein, dann wird nur יהודים gebraucht» (Die Sprache des vierten Evangelisten, 44).

Die zweite Bestätigung erhalten wir indirekt.

Prof. Gottlob Schrenk hat in «Judaica» (Heft 2, 1949) die Frage gestellt: Was bedeutet «Israel Gottes»? Seine Antwort lautet: «Israel Gottes» sind die christgläubigen Juden, diese sind das wahre Israel (op. cit., 87f.; 93). Nun behauptet er aber, daß zu Israel im Sinne Pauli die Heidenchristen nicht gerechnet werden können: «Der Heide wird nicht in Israel eingepflanzt, sondern in den Christus, der allerdings auch der Christus Israels ist» (ib., 92). Uns scheint aber diese Einengung unnötig zu sein. Allerdings gibt auch Schrenk zu, daß die Heiden zur Gottesgemeinde gehören, wenn sie an den Messias glauben. Prof. Dahl hat sehr recht, wenn er auf Stellen wie 1. Kor., 10, 18; Eph. 2, 11ff. hinweist und daran zeigt, daß hier die Heiden an der Politeia Israels Anteil haben (vgl. Judaica, Nr. 3, 1950, 163). Schrenks Anliegen, daß die jetzigen Juden noch immer das auserwählte Volk seien, wird damit nicht in Frage gestellt. Für Paulus wie für Johannes sind und bleiben die «Juden» das von Gott erlesene Volk, aber im dialektischen Sinne, in der Spannung von Sein und Werden. Nur im eschatologischen Sinne ist Israel Israel, weil Gott eben Gott ist (vgl. den Aufsatz von Wilh. Vischer, «Das Geheimnis Israels», Judaica, Heft 2, 1950, besonders 123ff.). In der Gemeinde Gottes kann und darf es nicht zwei Israel geben; hier ist Abraham der Vater aller Gläubigen (Röm. 4, 11).

Wir glauben daher, daß die «Juden» im johanneischen Sprachgebrauch eben die Ungläubigen aus dem Hause Israels sind, die Gläubigen aber, Juden wie Heiden, sind Israel im Geiste und in der Wahrheit.