

„Ihr seid – dem Vater nach – des Teufels.“

*Die Suche nach einem verantwortungsvollen Umgang mit Joh 8,44
angesichts der Shoah*



Theologische Fakultät der Universität Basel
Bachelorarbeit
eingereicht bei
Prof. Dr. Moisés Mayordomo
HS 2018

Annina Völlmy
Bruggweg 2
4402 Frenkendorf
Tel.: 079 579 30 39

14. Semester
Bachelor Theologie
Matrikelnr. 01-200-294
annina.voellmy@unibas.ch

Inhaltsverzeichnis

o.	Einleitung	I
o.1	Skizzierung der Fragestellung	I
o.2	Grundlegende methodische Vorüberlegungen	I
o.3	Klärung wichtiger Begriffe und hermeneutischer Voraussetzungen	2
o.3.1	<i>Verantwortung</i>	2
o.3.2	<i>Antijudaistisch, Antijüdisch, Antisemitisch</i>	3
o.3.3	<i>Was ist unter Theologie post-Shoah zu verstehen?</i>	3
o.3.4	<i>Joh 8,44 als kanonischer Text</i>	4
I.	Hinführung: Rezeptionsgeschichte am Beispiel ausgewählter Texte	5
I.1	Methodischer Überblick	5
I.2	Patristik	6
I.2.1	<i>Historischer Entstehungskontext</i>	6
I.2.2	<i>Analyse der Bezugnahme auf Joh 8,44</i>	6
I.2.3	<i>Kurzer Ausblick in die Wirkungsgeschichte</i>	8
I.2.4	<i>Zwischenergebnis</i>	8
I.3	Reformatorische Theologie: Martin Luther	8
I.3.1	<i>Historischer Entstehungskontext</i>	9
I.3.2	<i>Analyse der Verwendung von Joh 8,44</i>	10
I.3.3	<i>Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte der Luther'schen Judenschriften</i>	10
I.3.4	<i>Zwischenergebnis</i>	11
I.4	Theologie im Nationalsozialismus: Das Eisenacher Entjudungsinstitut	11
I.4.1	<i>Historischer Entstehungskontext und literarische Einordnung</i>	11
I.4.2	<i>Analyse der Verwendung des Zitats</i>	12
I.4.3	<i>Wirkungsgeschichte</i>	13
I.4.4	<i>Zwischenergebnis</i>	13
I.5	Fazit	14
2.	Exegese: Den Text beim <i>Wort</i> nehmen	14
2.1	Methodischer Überblick	15
2.2	Klärung allgemeiner Einleitungsfragen	15
2.2.1	<i>Autor, Abfassungszeit und -ort</i>	15
2.2.2	<i>Textgenese: Quellen und biblische Bezüge</i>	16
2.2.3	<i>Aufbau und Struktur</i>	17
2.2.4	<i>Prolog als hermeneutischer Schlüssel</i>	17
2.2.5	<i>Ziel des Evangelisten und sprachliche Besonderheiten</i>	18
2.2.6	<i>Delimitation des auszulegenden Textes und Einbettung in den Ko(n)text</i>	18
2.2.7	<i>Zwischenergebnis: für das Verständnis relevante Voraussetzungen</i>	19
2.3	Auslegung Joh 8,37–47 Vers für Vers	19
2.3.1	<i>Der auszulegende Text in eigener Übersetzung</i>	19
2.3.2	<i>Auslegung Vers für Vers</i>	20
2.4	Fazit	26

3.	Reflexion: Debatte über den joh. Antijudaismus nach der Shoah	27
3.1	Methodischer Überblick	27
3.2	Ist Joh (8,44) antijüdisch?	27
3.2.1	<i>Überblick über die aktuelle Forschungslage</i>	27
3.2.2	<i>Urban C. von Wahlde: Joh 8,44 ist nicht antijüdisch zu verstehen</i>	28
3.2.3	<i>Klaus Wengst: Joh 8,44 ist nur eingeschränkt antijüdisch zu verstehen</i>	31
3.2.4	<i>Adele Reinhartz: Joh 8,44 ist und bleibt antijüdisch zu verstehen</i>	34
3.3	Fazit	37
4.	Synthese: Versuch der ‚Ver-Antwort-ung‘	39
4.1	Leitfrage(n), unternommene Schritte und gewonnene Erkenntnisse	39
4.2	Fazit	40
4.3	Kurzer Ausblick: Offene Fragen und mögliche Bereiche ihrer Bearbeitung	42
5.	Literatur	43
5.1	Textausgaben und -übersetzungen	43
5.2	Sprachliche Hilfsmittel	43
5.3	Selbständige Publikationen: Monografien u. a.	43
5.4	Beiträge in Sammelchriften	45
5.5	Beiträge aus Anthologien	46
5.6	Zeitschriftenaufsätze	47
5.7	Lexikonartikel	47
6.	Bildnachweis Titelbild	47
7.	Anhang	III
7.1	Griechischer Originaltext Joh 8,37–47 gemäss NA ²⁸	III
7.2	Exkurs: Wer sind die Ἰουδαῖοι im Joh? Kurzer Überblick über die Forschung	III

0. Einleitung

0.1 Skizzierung der Fragestellung

In einem Sammelband über die Nazizeit ist ein Bild veröffentlicht, das den Ortseingang eines deutschen Dorfes zeigt. Ein Bauer – Rechen und Sense auf der Schulter, die Pfeife im Mund – und Schulkinder betrachten ein Schild mit der Aufschrift: „Der Vater der Juden ist der Teufel.“ Die Folge war dann das weitere Schild, das allenthalben aufgestellt wurde: „Dieser Ort ist judenfrei.“¹

Klaus Wengsts Kommentar zu Joh 8,44 hat mich zum Titelbild und Thema meiner Bachelorarbeit geführt. Er war der erste konkrete Hinweis, den ich zur Rezeption der genannten Stelle erhielt. Andere Exegeten schreiben zwar, „[n]icht selten ha[be] sich kirchlicher, auch nichtkirchlicher Antijudaismus auf Joh. 8 berufen“,² bzw. sprechen von der „verheerenden“³ Wirkung des Verses, da er „den die Geschichte des westlichen Christentums begleitenden Antijudaismus genährt habe[], bis zu seinem absoluten Tiefpunkt in der Shoah“⁴, verzichten aber auf Beispiele.

Wenn die Shoah auf *christlichem* Boden gewachsen ist, müssen zumindest Tendenzen, vielleicht sogar explizit judenfeindliche Aussagen bereits in den ‚Gründerdokumenten‘ der Kirche – in den Schriften des heutigen Neuen Testaments – enthalten sein. Und wenn das Christentum schon in seinen Wurzeln die Anlage zu einem Antijudaismus in sich trägt, der sich später in gewalttätigem Antisemitismus realisiert hat, dann muss sich die wissenschaftliche Exegese zuallererst – und auf der Basis ihrer Erkenntnisse, auch jede andere christliche Theologie – grundsätzlich mit diesem antijüdischen Potenzial auseinandersetzen. Anders kann sie der Verantwortung, die sich ihr angesichts der Shoah stellt, nicht gerecht werden.

Dieser Leitfrage: wie nach der Shoah verantwortungsvoll mit ntl. Antijudaismus umgegangen werden kann, möchte ich mich anhand der exemplarischen Betrachtung von Joh 8,44 rezeptionsgeschichtlich, exegetisch und mit der Diskussion neuerer Forschungsbeiträge annähern.

0.2 Grundlegende methodische Vorüberlegungen

Mir ist bewusst, dass Joh 8,44 nur eine von zahlreichen potenziell antijudaistischen Stellen im NT ist. Ich habe meine Fragestellung darauf eingegrenzt, weil der Vers den Spitzentext unter ihnen darstellt⁵ und das Joh insgesamt als die antijüdischste Schrift des NT gilt.⁶

¹ Klaus Wengst: Das Johannesevangelium (ThKNT 4), Tlbd. 1: Kapitel 1–10, Stuttgart 2000 [i. F.: Komm^{Joh}], 338 mit Bezug auf Falk Wiesemann: Juden auf dem Lande. Die wirtschaftliche Ausgrenzung der jüdischen Viehhändler in Bayern, in: Detlev Peukert/Jürgen Reulecke (Hg.): Die Reihen fast geschlossen. Beiträge zur Geschichte des Alltags unterm Nationalsozialismus, Wuppertal 1981, 381–396, 385. Das Bild vom 29. Juli 1935 zeigt den Ortseingang der fränkischen Gemeinde Eschenbach; darüber, ob das von Wengst erwähnte „weitere Schild“ in Eschenbach aufgestellt wurde, gibt Wiesemann in seinem Beitrag keine Auskunft.

² Christian Dietzfelbinger: Das Evangelium nach Johannes (ZBK.NT 4), 2., verb. Aufl., Zürich 2004, Tlbd. 1 [i. F.: Komm^{Joh}], 259.

³ Michael Theobald: Das Evangelium nach Johannes (RNT 4), Kapitel 1–12, Regensburg 2009 [i. F.: Komm^{Joh}], 607.

⁴ Jean Zumstein: Das Johannesevangelium (KEK 2), Göttingen 2016 [i. F.: Komm^{Joh}], 353 f.

⁵ Dazu Raimo Hakola: Identity Matters. John, the Jews and Jewishness (NT.S 118), Leiden/Boston 2005, 214: „John 8:44 joins the charge that the Jews are of the devil to the charge that they murdered Jesus. This has given a strong impetus to the growth of anti-Jewish Christian tradition where these two charges had a prominent role.“

⁶ Vgl. z. B. Reimund Bieringer/Didier Pollefeyt/Frederique Vandecasteele-Vanneuille: Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate, in: Dies. (Hg.): Anti-Judaism and

Die Bachelorarbeit ist einerseits zeitlich limitiert – in meinem Fall auf zehn Wochen –, andererseits räumlich – ihre Länge ist auf rund vierzig Seiten beschränkt. Demnach galt es, das erarbeitete Wissen innerhalb der gesetzten Zeit sinnvoll strukturiert und konzise zu Papier zu bringen.

Um diesem Anspruch formal wie inhaltlich gerecht zu werden, habe ich zwei methodische Vorentscheidungen getroffen. Erstens ist die Darstellung selektiv. Ich erhebe keinen Anspruch auf Vollständigkeit; die Arbeit in ihrer jetzigen Form gibt meinen aktuellen Wissensstand und meine Position in der Auseinandersetzung mit dem Text wieder. Dokumentiert wird lediglich, was für die Beantwortung der übergeordneten Fragestellung von Relevanz ist.

Zweitens lege ich der Arbeit eine Art ‚Dreierstruktur‘ zugrunde. Sie erfüllt m. E. am ehesten die Vorgabe, meine Frage in grösstmöglicher Vertiefung bei ebensolcher Knappheit zu beantworten, denn sie ist die kleinste mögliche Variante von Vielheit und kann deshalb hier die Pluralität erahnen lassen, die der Forschung in diesem wie vielen anderen Bereichen eigen ist. Andererseits steckt die Dreierheit in ihrer Begrenztheit auch einen übersichtlichen Rahmen ab, innerhalb dessen ich mich bewegen kann, ohne dass er mich auf die polare Achse der Zweierheit behaftet.

So analysiere ich zur *Rezeptionsgeschichte* drei Texte aus verschiedenen Epochen auf ihre Verwendung des Gedankenguts aus Joh 8,44 hin, während ich mich im Rahmen meiner *Exegese* von Joh 8,37–47 hauptsächlich mit drei Kommentaren auseinandersetze. Zuletzt diskutiere ich nach einer idealtypischen Schematisierung der *zeitgenössischen Forschung zum joh. Antijudaismus* drei repräsentative Ansätze. In der Synthese werde ich versuchen, meine Erkenntnisse aus diesen verschiedenen Perspektiven zusammenzuführen und einen eigenständigen Vorschlag zu erarbeiten, wie mit Stellen wie Joh 8,44 heute verantwortungsvoll umgegangen werden kann.

0.3 Klärung wichtiger Begriffe und hermeneutischer Voraussetzungen

0.3.1 Verantwortung

So, wie ich ‚Verantwortung angesichts der Shoah‘ verstehe, geht es darum zu überlegen, wie die zeitgenössische christliche Exegese judenfeindlichen Texten im NT gerecht werden kann, denn es handelt sich hierbei nicht um „ein Problem einzelner antijudaistischer christlicher Theologen [...], sondern um ein strukturelles Problem christlicher Theologie“⁷. Es gilt, einen Umgang mit diesen Stellen zu finden, der es ermöglicht, sie auf ihren Entstehungskontext und ihre Aussageintention hin kritisch zu hinterfragen, ohne dabei zu ignorieren, dass sie aus dem NT stammen und damit für das Christentum normative Texte darstellen.⁸

Nur mit Sensibilität für die Differenz zwischen damals und heute, zwischen der Zeit Jesu, der Abfassungszeit des Evangeliums, der Shoah und meiner eigenen Zeit, in die ich die Auslegung hineintrage, wird es möglich, den Text als Anfrage zu lesen und als Herausforderung fruchtbar zu

the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000 (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 3–44, 4; Lars Kierspel: *The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function, and Context* (WUNT 220), Tübingen 2006, 7 f.; Micha Brumlik: *Johannes. Das judenfeindliche Evangelium*, in: Dietrich Neuhaus (Hg.): *Teufelskinder oder Heilsbringer. Die Juden im Johannes-Evangelium (ArTe 64)*, Frankfurt a. M. 1990, 6–21, 7.

⁷ Luise Schottroff: *Die Schuld „der Juden“ und die Entschuldung des Pilatus in der deutschen Neutestamentlichen Wissenschaft seit 1945*, in: Dies.: *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 324–357, 328.

⁸ Vgl. a. a. O., 357.

machen – und dies gleich in mehrfacher Hinsicht: im Blick auf seine Wirkungsgeschichte, an der auch die zeitgenössische Exegese teilhat und für die sie Rechenschaft ablegen muss;⁹ im Nachdenken über den Text an sich, der mit seiner ethischen Ausrichtung in die kritische Hinterfragung des eigenen Glaubens und Handelns führt; und im Nachvollziehen zeitgenössischer Diskussionen um die Beurteilung von Joh 8,44, die in ihrer Vielfalt und Komplexität aufzeigen, wie drängend sich im Blick auf etwas, was man nicht mehr zu ändern vermag, immer wieder neu¹⁰ die Frage stellt, wie Verantwortung realisiert werden kann und soll.

Jeder Aspekt trägt Fragen an uns heran; Fragen die sich auftun, drängend und zugleich unbeantwortbar, weil im Blick auf die Shoah die Worte fehlen. Die Suche nach ‚*Verantwortung* in *Verantwortung*‘ soll mich in meiner Auseinandersetzung mit Joh 8,44 leiten.

0.3.2 *Antijudaistisch, Antijüdisch, Antisemitisch*

In Übereinstimmung mit der Terminologie, die ich bei der Lektüre zeitgenössischer Forschungsbeiträge mehrheitlich angetroffen habe,¹¹ qualifiziere ich Aussagen, die sich gegen die Juden¹² als religiöse und kultische Gemeinschaft richten, als *antijudaistisch*. Mit *antijüdisch* bzw. *judenfeindlich* bezeichne ich Texte, die sich in meinen Augen sowohl theologisch gegen die Juden als Religionsgemeinschaft wie auch ethnisch gegen sie als Volk mit eigener kultureller Identität (auch und gerade in der Diaspora) richten. Selten hingegen werde ich den Ausdruck ‚*antisemitisch*‘ verwenden, nämlich ausschliesslich in einem Kontext, indem von Ablehnung gegenüber den Juden aufgrund ihrer ‚Rassenzugehörigkeit‘ gesprochen wird. Der Begriff ist erst in der Neuzeit entstanden und steht in engem Zusammenhang mit der im 19. Jahrhundert entwickelten Rassistheorie. Er ist daher auf frühere Texte nicht direkt übertragbar.

0.3.3 *Was ist unter Theologie post-Shoah zu verstehen?*

Dass Wissen um den systematischen, industrialisierten Versuch, das jüdische Volk auszurotten, prägt unser Denken. Ich selbst kenne nur den Kontext *post-Shoah*, lebe schon immer im (kollektiven) Verständnis, dass die Juden *als Juden* (genauso wie alle anderen Menschen) existenzberechtigt und schützenswert sind, und aus diesem Denken kann (und will) ich nicht heraus.¹³

Eine Folge davon ist, dass ich Texte aus den 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts heute anders lese, als sie im damaligen Kontext verstanden wurden, weil vor der Shoah kein *apriorisches* Bewusstsein für die existenzielle Bedrohung des jüdischen Volkes bestand. Umso mehr gilt dies für einen

9 Vgl. Tania Oldenhage: Neutestamentliche Passionsgeschichten nach der Shoah. Exegese als Teil der Erinnerungskultur (JuChr 21), Stuttgart 2014, 26.

10 Vgl. dazu a. a. O., 22: „Das Erinnern an Auschwitz ist – so meine ich – für die neutestamentliche Wissenschaft keine Aufgabe, die irgendwann als erledigt erklärt werden kann. Sie bleibt eine Herausforderung auch für zukünftige Exegetinnen und Exegeten.“

11 Vgl. zur Terminologie u. a. Judith M. Lieu: Anti-Judaism in the Fourth Gospel. Explanation and Hermeneutics, in: Bieringer et al. (Hg.): Anti-Judaism and the Fourth Gospel (wie Anm. 6), 126–143, 128–131 sowie R. Alan Culpepper: Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christian Interpreters, a. a. O., 68–91, 74 f.

12 Hier und in ähnlichen Fällen verwende und verstehe ich die männliche Form als beide Geschlechter umfassend.

13 Vgl. dazu Rolf Rendtorff/Ekkehard Stegemann: Nachwort. Aufgaben einer christlichen Theologie nach Auschwitz, in: Dies. (Hg.): Auschwitz – Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe (ACJD 10), München 1980, 178–188, 179: „Wo waren wir, die Christen, in Auschwitz? Indem wir diese Frage stellen, erkennen wir zugleich an, daß wir als Christen niemals mehr hinter Auschwitz zurückkommen.“

frühchristlichen Autor des 1. Jahrhunderts, der sich möglicherweise selbst in einer – in seinen Augen von Juden verursachten – existenzgefährdenden Lage sah. In der Erinnerung an die Shoah liest man unter Umständen etwas in solche Texte hinein, was nicht darin steht.

Vor allem jedoch zeigt uns *Theologie post-Shoah*, dass wir jede – vielleicht auch vormals nur zum Schein vorhandene – interpretatorische Unschuld verloren haben: Wir müssen verantworten, wie wir auslegen und handeln.¹⁴ Das Ausmass dessen, was eine (fehlgeleitete?) Interpretation bewirken kann, haben wir mit den Bildern aus Auschwitz so deutlich vor Augen, dass wir hinter diese ‚Brandmarkung‘ unserer Erinnerung niemals mehr zurück können – und dürfen:

Eine Theologie, die die Juden, überhaupt alle vermeintlichen Gegner, geistig und physisch vernichten hilft, gibt das Evangelium von Jesus Christus preis. Wollten Christen vor dem Dritten Reich dies nicht wahrhaben, nach Auschwitz ist es eine unabweisbare Einsicht. Nach Auschwitz gilt es für uns Christen umzukehren, daß wir die Verderblichkeit jedweder Judenfeindschaft als Sünde wider den Heiligen Geist erkennen.¹⁵

0.3.4 Joh 8,44 als kanonischer Text

Ich betrachte die Bibel als normative Textgrundlage des Christentums, auf die man sich in patristischer Zeit – nahezu – geeinigt hat. Sie ist insofern *Wort Gottes*, als sie *menschliches Zeugnis* darüber ablegt, wie es ist, von Gott angerührt und betroffen zu sein, ihn als Urgrund und Endziel des Lebens zu erfahren, und wie sich Gott in seiner Beziehung zur Welt äussert.

Dass Joh 8,44 Teil des NT ist, hat Implikationen auf mehreren Ebenen. Ein kanonisierter Text wird verabsolutiert wahrgenommen. Seine Aussagen werden dekontextualisiert und als massgeblich betrachtet. Auch kann man Stellen wie Joh 8,44 nicht einfach ‚streichen‘ – zu prägend sind sie für die christliche Theologie und Identität insgesamt.

Der Evangelist schrieb zwar eine hochgradig theologisierte Jesus-Vita mit normativem Anspruch, richtete sich dabei vielleicht sogar an ein Publikum über die eigene Gemeinschaft hinaus. *Ganz sicher* hatte er allerdings *nicht* das Ziel, einen ‚kanonischen‘, noch weniger: ‚biblischen‘ oder gar: ‚heiligen‘, Text zu verfassen. Die *Heilige Schrift* seiner Zeit und noch vieler weiterer Jahrzehnte war die (nicht in letzter Unumstrittenheit begrenzte) Textsammlung, die wir heute tendenziös mit dem Begriff des ‚Alten Testaments‘ bezeichnen.

Demnach kann man dem Evangelisten zwar möglicherweise Antijudaismus vorwerfen, das Ausmass der Wirkung, die sein Text dereinst zeitigen würde, konnte er aber in keiner Weise erahnen. Damit ist er auch nur eingeschränkt für die gewalttätigen Auswüchse des christlichen Antijudaismus verantwortlich zu machen – als geistlich-ideologischer Vordenker vielleicht, aber nicht als sein ‚Chefstrategie‘. Dieses ‚Verdienst‘ gehört der nachfolgenden Rezeption.¹⁶

¹⁴ Vgl. Rendtorff/Stegemann: Nachwort (wie Anm. 13), 187: „Das nahezu totale (ethische) Versagen der Christen und ihrer Kirchen während des Holocaust stellt darum die unabweisbare Frage nach dem christlichen Verhältnis zum Handeln [...].“

¹⁵ Leonore Siegele-Wenschkewitz: Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust, in: Dies. (Hg.): Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen (ArTe 85), Frankfurt a. M. 1994, 1–26, 22.

¹⁶ Vgl. dazu Bieringer u. a.: Wrestling with Johannine Anti-Judaism (wie Anm. 6), 9–17.

I. Hinführung: Rezeptionsgeschichte am Beispiel ausgewählter Texte

I.1 Methodischer Überblick

Zunächst möchte ich mich in drei Texten aus verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte auf Spurensuche begeben: Wurden die in Joh 8,44 angelegten *topoi* tatsächlich verwendet, und wenn ja, wie? Hauptsächlich geht es dabei um die unterstellte Teufelskindschaft, bzw. die Dämonisierung der Juden, sowie den Vorwurf des (Gottes-)Mordes¹⁷; aber auch die angebliche Verlogenheit der Juden und die These, sie seien bei Gott in Ungnade gefallen, weil sie den Messias Jesus abgelehnt hätten, lassen sich auf Joh 8,44 und sein Umfeld zurückführen. Damit möchte ich mich dem annähern, was Judith Lieu als „recognition of the foundational role played by a long Christian tradition in making possible the Shoah“¹⁸ einfordert, denn Verantwortung bedingt m. E., sich zunächst einer historisch gewachsenen, nun gegebenen Situation bewusst zu stellen.

Für die nachfolgenden drei Kapitel ergibt sich demnach folgende Struktur: Zunächst wird das eröffnende Zitat in seinen historischen Entstehungskontext eingeordnet. Es folgt die Analyse der Verwendung von Bezügen auf Joh 8,44 bzw. dessen Umfeld. Zum Schluss wird jeweils noch auf die Wirkungsgeschichte eingegangen, ehe die Ergebnisse resümiert werden.

Bei der Auswahl der Texte habe ich mich von folgenden Überlegungen leiten lassen: Die Zeit der Kirchenväter war für die gesamte christliche Theologie grundlegend und richtungsweisend. Die *Reden gegen die Juden* des Ioannes Chrysostomos stellen innerhalb der patristischen *adversus-Iudaeos*-Literatur¹⁹ einen gleichzeitig typischen wie herausragenden Text dar. Ähnlich prägend ist für die protestantische Theologie das Werk der Reformatoren, innerhalb dessen Martin Luthers *Von den Juden und ihren Lügen* den Spitzentext darstellt. Hermann Werdermanns *Die Gefahr des Judaisierens in der religiösen Erziehung und ihre Überwindung* schliesst die chronologische Linie und führt mich gleichzeitig zur Leitfrage zurück, da er als typischer Vertreter der Theologie im Nationalsozialismus die Shoah legitimiert und gefördert hat.

Es wäre historisch unzutreffend, die ausgewählten Texte verallgemeinernd als zusammenhängenden Entwicklungsstrang darzustellen. Ziel dieser Hinführung ist lediglich, Hinweise zu finden, ob Joh 8,44 nicht nur rezipiert, sondern auch antijüdisch instrumentalisiert wurde.

¹⁷ Der Vorwurf des Deizids hat seine Wurzeln in einer Osterpredigt (*pass.* 96) Melitos von Sardes († um 180), der damals den Gedankengang „Jesus = Logos; Logos = göttlich; Jesumörder = Gottesmörder“ anlegte und damit Chrysostomos den Weg bereitete, den Juden in adv. Iud. 1,7 θεοκτονία vorzuwerfen (vgl. Rudolf Brändle/Verena Jegher-Bucher: Anm. 77 [zu Ioh. Chrys., adv. Iud. 1,7], in: Johannes Chrysostomos: Acht Reden gegen Juden, eingel. u. erl. v. Rudolf Brändle, übers. v. Verena Jegher-Bucher [BGrL 41], Stuttgart 1995, 234).

¹⁸ Lieu: *Anti-Judaism in the Fourth Gospel* (wie Anm. 11), 129.

¹⁹ Die *adversus-Iudaeos*-Tradition bezeichnet eine grosse Diversität theologischer Schriften von allgemein antijüdischem Duktus (vgl. Rosemary Radford Ruether: *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism*, New York 1974, 118 f., die für die patristische Zeit u. a. Justin den Märtyrer, Tertullian, Cyprian, Aphrahat und Augustin als Autoren solcher *adversus-Iudaeos*-Schriften nennt). Übergeordnetes Ziel war in der Regel nicht der direkte Angriff auf das Judentum, sondern vielmehr die Untermauerung der eigenen Identität nach innen (vgl. ebd.).

1.2 Patristik

Von wie großer Dummheit [...] dürfte es doch zeugen, wenn einer die Entehrten, von Gott Ausgelieferten, wenn einer Menschen, die Gott zum Zorn gereizt haben, zu Festgenossen macht! Wenn einer deinen Sohn umgebracht hätte, sag mir, hättest du es ertragen, ihn zu sehen? [...] Hättest du ihn nicht viel eher [...] wie den Teufel in Person gemieden? Deines Herrn Sohn haben sie umgebracht, und du wagst es, mit ihnen am selben Ort zusammenzukommen? Und er, der umgebracht wurde, hat dich so geehrt, daß er dich zum Bruder machte und zu seinem Miterben; du aber entehrst ihn so, daß du seine Mörder, die ihn gekreuzigt haben, ehrst und ihnen Achtung bezeugst durch deine Teilnahme an ihren Festen, daß du zu ihren unheiligen Orten gehst [...] und am Mahl mit den Dämonen teilnimmst. So möchte ich nämlich das Fasten der Juden nach dem Gottesmord nennen. Denn wenden sich die nicht Dämonen zu, welche tun, was gegen Gott ist?²⁰

1.2.1 Historischer Entstehungskontext

Vermutlich am 2. September 386²¹ hielt der Priester Ioannes Chrysostomos seiner Gemeinde in der Bischofskirche von Antiochia²² den ersten *λόγος κατὰ Ἰουδαίων*, aus dessen Schlussteil obiges Zitat stammt. Ziel der *Reden gegen die Juden* war es, die Adressaten vor ‚Judaisierung‘, wie er es nannte, zu warnen:²³ Die Trennung zwischen Juden- und Christentum war damals offenbar noch nicht in letzter Konsequenz vollzogen,²⁴ und die jüdische Gemeinde von Antiochia war einflussreich und attraktiv.²⁵ So sympathisierten viele Christen mit der Synagoge, hielten den Sabbat, begingen die jüdischen Feste und praktizierten teils sogar die Beschneidung.²⁶

Chrysostomos sah seine Gemeinde auch durch konkurrierende christliche Strömungen gefährdet.²⁷ Sein zweifaches Bemühen um Klärung und Abgrenzung der eigenen Identität wird zur Schärfe einzelner Aussagen in den *λόγοι* beigetragen haben. Sein Ziel war paränetisch. Es ging nicht primär darum, die Juden zu diffamieren, sondern die eigenen Gemeindeglieder zur Treue zum nicänischen Christentum zu motivieren.²⁸

1.2.2 Analyse der Bezugnahme auf Joh 8,44

Im zitierten Abschnitt macht Chrysostomos jenen Gemeindegliedern Vorhaltungen, die in der Synagoge Neujahr mitfeiern wollten. Die Juden hätten Gottes Sohn getötet und stünden seither in

²⁰ Ioh. Chrys., *adv. Iud.* 1,7, in: Chrysostomos: Acht Reden gegen Juden (wie Anm. 17), 98.

²¹ Vgl. Rudolf Brändle: Einleitung, in: Chrysostomos: Acht Reden gegen Juden (wie Anm. 17), 1–79, 38 m. Anm. 299. Der Zeitpunkt der Rede hängt mit den jüdischen Jahresfesten zusammen, denn Chrysostomos wollte seine Gemeindeglieder davon abhalten, an ihnen teilzunehmen.

²² Vgl. Heinz Schreckenberg: Die christlichen *Adversus-Iudaeos*-Texte und ihr literarisches Umfeld (I.–II. Jh.) (Europäische Hochschulschriften 23/172), 2., überarb. Aufl., Frankfurt a. M. 1990, 320.

²³ In einigen Handschriften steht zutreffender: *λόγος κατὰ Ἰουδαίων – ἐλέχθη δὲ πρὸς τοὺς Ἰουδαίζοντας καὶ μετ’ ἐκείνων νηστεύοντας*, vgl. Rudolf Brändle/Wendy Pradels: „Boshaft wie goldene Rede“. Aspekte der Traditions- und Rezeptionsgeschichte der Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomos, in: Martin Wallraff/Ders. (Hg.): *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Berlin/New York 2008, 235–254, 236.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. dazu Michael G. Azar: *Exegeting the Jews. The Early Reception of the Johannine “Jews”* (The Bible in Ancient Christianity 10), Leiden/Boston 2016, 146: „[T]he Jewish community in Antioch was vibrant, effective, and attractive [...], and this, [...] summoned Chrysostom’s use of invective as a means of persuasion—to vilify Jews as slayers of Christ serves to dissuade those who think they can join Jewish feasts yet still honor Christ.“

²⁶ Vgl. Ruether: *Faith and Fratricide* (wie Anm. 19), 171 f.

²⁷ Vgl. Azar: *Exegeting the Jews* (wie Anm. 25), 143. Das von Chrysostomos favorisierte nicänische Christentum war zwar seit sechs Jahren Staatsreligion (Theodosius I., Dekret *Cunctos populos* vom 27. Februar 380), hatte sich in der Bevölkerung aber noch nicht endgültig gegen andere christliche Strömungen durchgesetzt.

²⁸ Vgl. a. a. O., 145.

Ungnade. So wenig die Gemeindeglieder Gemeinschaft mit den Mördern des Sohnes ertrügen, sollten sie mit den ‚Gottesmördern‘ feiern, denn diese stünden mit den Dämonen im Bunde.

Auch wenn Chrysostomos Joh 8,44 hier nicht wörtlich zitiert,²⁹ so beruft er sich doch auf dort angelegte Denklinien. Er spitzt die antijüdischen Tendenzen jedoch noch zu³⁰ und bezieht sie dekontextualisiert auf die antiochenischen Juden seiner Zeit³¹: Sie werden in die Nähe des Teufels bzw. von dämonischen Mächten gerückt (vgl. Joh 8,44), ihre Zugehörigkeit zu Gott wird aberkannt (vgl. Joh 8,42). Dabei wird vorausgesetzt, dass Jesus der Sohn Gottes gewesen und von den Juden ermordet worden sei, sie deshalb Gottesmörder seien (vgl. Joh 8,37.40.44).

Chrysostomos wendet sich an die eigene Gemeinde, nicht an die antiochenischen Juden. Er empfiehlt das leuchtende Vorbild des Glaubens, Jesus Christus (bzw. sich selbst), zur Nachahmung und kontrastiert es mit dem Prototyp all dessen, was und wie man (es) nicht machen sollte – zu dieser ‚Negativfolie‘ karikiert er die Juden:³² „Chrysostom typically employs the failures of the Johannine Jews against his own congregants, for the purpose of their moral formation.“³³

Gegenüber Rosemary Ruethers These, er treibe die antijüdische patristische Tradition³⁴ auf die Spitze und sei mitverantwortlich für die antiochenischen Pogrome des 5. Jahrhunderts,³⁵ bestreitet Michael Azar zwar nicht, dass Chrysostomos dem Judentum seiner Zeit durchaus ablehnend gegenüberstand. Aber er wehrt sich dagegen, ihn unkritisch in einer scheinbar monolithisch jüdenfeindlichen patristischen Tradition zu verorten.³⁶

[D]espite that context, [Chrysostom], on the whole, used the tension between Jesus and the Jews in John toward ends *other* than hostility toward Jews—that is, toward ends other than the precise direction toward which so many modern stereotypes of Gentile readers have assumed they went.³⁷

²⁹ Dies tut er nur in *adv. Iud.* 8,8, um seine Gemeinde davon abzubringen, bei Krankheiten (jüdische) Magier aufzusuchen, die mit dämonischen, also lebensfeindlichen, Mächten im Bunde stünden und daher als Heiler gänzlich ungeeignet seien, vgl. Azar: *Exegeting the Jews* (wie Anm. 25), 42.

³⁰ Vgl. Schreckenberg: *Christliche Adversus-Iudaeos-Texte* (wie Anm. 22), 321.325 f.

³¹ Vgl. a. a. O., 322.

³² Vgl. dazu Azar: *Exegeting the Jews* (wie Anm. 25), 204: „Chrysostom borrows and molds well-known character-types to draw images of the Jews who resist Christ, depicting them especially as worldly, vainglorious, angry, and envious. These become images upon which Chrysostom’s audience might look, see themselves and their nefarious ways reflected, and be changed.“

³³ A. a. O., 150, ähnlich auch Adolf Martin Ritter: *John Chrysostom and the Jews. A Reconsideration* [1972], in: Ders.: *Studia Chrysostomica. Aufsätze zu Weg, Werk und Wirkung des Johannes Chrysostomus (ca. 349–407)* (STAC 71), hg. v. Christoph Marksches/Martin Wallraff/Christian Wildberg, Tübingen 2012, 105–116, III. Azar stützt sich auf die sorgfältige Analyse der chrysostomischen Schriften, insbesondere der Johannes-Homilien.

³⁴ Die Kirchenväter hätten, so Ruether, eine Art ‚Zwei-Völker-Theologie‘ entwickelt, indem sie die Inhalte des AT nach Gesetz bzw. Verurteilungen und Verheissungen aufgeteilt. Erstere hätten sie auf „the reprobate Jews“ (Dies.: *Faith and Fratricide* [wie Anm. 19], 132), letztere auf die Kirche, das neu erwählte Gottesvolk, bezogen. Nach dieser Theologie zeichne das Gesetz eine lange Linie des Ungehorsams und ‚entlarve‘ das Judentum, das nach dem ‚neuen Bund‘ durch Jesus Christus zur veralteten und überholten Religion geworden sei (vgl. a. a. O., 160), wie auch die Juden selbst, die durch die Ablehnung des Messias die Gunst Gottes verwirkt hätten (vgl. a. a. O., 131). Als „overall method of Christian exegesis of the Old Testament“ (a. a. O., 121) habe die *adversus-Iudaeos*-Tradition langfristige strukturgebende Wirkung auf die christliche Theologie gehabt.

³⁵ Vgl. a. a. O., 173 f.

³⁶ Vgl. Azar: *Exegeting the Jews* (wie Anm. 25), 149. Ziel der Analyse Azars ist zu zeigen, dass die Patristik nicht so einheitlich jüdenfeindlich war, wie u. a. Ruether u. a. dies dargestellt hat, bzw. dass die Beschreibungen einer kontinuierlichen Geschichte des Antijudaismus in der Kirche ihrerseits wiederum schematisierte Konstruktionen sind, die bisher keiner sorgfältigen Überprüfung der Fakten unterzogen wurden (vgl. a. a. O., 5 *et passim*).

³⁷ A. a. O., 206 (Hervorhebung i. O.).

Ich folge Azar prinzipiell darin, dass die *Reden* vor ihrem historischen Hintergrund gelesen werden sollten, dennoch möchte ich auf die Problematik ihrer pointierten Aussagen hinweisen: Ist bei einer solchen Steilvorlage wirklich nur der rezipierenden Nachwelt ein Vorwurf zu machen? Adolf Martin Ritter äussert dazu: „Daß die chrysostomischen ‚Judenreden‘ viel zu wenig dagegen geschützt waren, [...] antisemitisch mißbraucht zu werden, diesen Vorwurf wird man ihrem Verfasser gewiß nicht ersparen können!“³⁸

1.2.3 Kurzer Ausblick in die Wirkungsgeschichte

Als Textsammlung wurden im Mittelalter sechs der acht *Reden* besonders im Osten häufig gelesen.³⁹ Ihr Kontext – die Angst des Chrysostomos vor einer Spaltung der Gemeinde in ‚linientreue‘ und judaisierende Christen – wurde allerdings nicht länger einbezogen. Man übertrug die extreme Polemik direkt auf die jüdische Minderheitsbevölkerung – mit allen Folgen.⁴⁰

Im Westen setzte eine intensivere Rezeption der *Reden* mit Erasmus von Rotterdam ein, der sie edierte und auch ins Lateinische übersetzte. Ohne historisch-kritisches Bewusstsein⁴¹ übertrug er die antijüdische Polemik auf die Kirche seiner Zeit. Er attestierte ihr hierarchische und legalistische Erstarrung und verglich sie mit dem Festhalten der Juden an ihren – in seinen Augen seit Jesus von Nazareth überholten – religiösen Riten.⁴²

1.2.4 Zwischenergebnis

Chrysostomos verfolgte mit der gemeindeinternen Erbauung und Selbstvergewisserung ein paränestisches Ziel, missbrauchte aber die Karikatur der Juden als Negativfolie bzw. Handlungsorientierung, wie es seine Gemeindemitglieder *nicht* machen sollten. Damit eröffnete er künftigen Interpret/innen Möglichkeiten, seine Karikatur für antijüdische Ziele zu missbrauchen. So wurden seine Schriften ab dem Mittelalter rege für christliche judenfeindliche Polemik instrumentalisiert.

Joh 8,44 wird dort, wo der Vers direkt zitiert wird, als Argument gegen Magier, nicht Juden an sich verwendet. Allerdings wird der weitere Kontext des Verses sehr wohl einschlägig rezipiert: Die Juden werden als vom Heil abgefallene und von Dämonen geleitete Gottesmörder porträtiert, mit denen ein gottesfürchtiger guter Christ keinen Umgang pflegen sollte.

1.3 Reformatorische Theologie: Martin Luther

Nun den Ruhm von der Abstammung und vom Stamm Israels kann ihnen [sc. den Juden] niemand nehmen. [...] Alle Propheten haben sie darum gestraft (denn es ist eine hoffärtige, fleischliche Vermessenheit, ohne Geist und Glauben), {sie} sind aber auch darüber ermordet und verfolgt werden [sic!]. [...] Ebenso im Johannesevangelium: „Seid ihr Abrahams Kinder, so tut Abrahams Werk. Ihr seid Kinder des Teufels, der ist euer Vater.“ Das war ihnen unerträglich, dass sie nicht Abrahams sondern des Teufels Kinder sein sollten,

³⁸ Adolf Martin Ritter: Erwägungen zum Antisemitismus in der alten Kirche: Joannes Chrysostomos’ „Acht Reden wider die Juden [1973], in: Ders.: *Studia Chrysostomica* (wie Anm. 33), 16–33, 31.

³⁹ Vgl. Brändle/Pradels: Boshaft wie goldene Rede (wie Anm. 23), 239. Die zweite Rede, so ebd. wurde wohl aufgrund eines „Missgeschickes“ schon früh von den anderen Reden gegen die Juden getrennt; die dritte richtet sich nicht gegen die judaisierenden Christen, sondern gegen die Protapaschiten und hat, wie sie vermuten, ursprünglich nie in das Textkorpus *κατὰ Ἰουδαίων* gehört.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 240.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 245 f.

⁴² Vgl. a. a. O., 247 f.

wie sie es {heute} noch nicht leiden können. Denn wo sie diesen Ruhm und Grund preisgeben sollten, müsste ihre ganze Eigenart, die darauf beruht, hinfällig und anders werden.

Und ich bin der Meinung, dass – wenn ihr Messias (auf den sie hoffen) kommen und diesen ihren Grund und Ruhm aufheben würde – sie ihn wohl siebenmal ärger kreuzigen und lästern würden, als sie unserm {Messias} getan haben. Denn sie haben sich ihren Messias so ausgedacht, dass er diesen fleischlichen, hoffärtigen Dünkel vom Adel der Abstammung und des Stammes stärken und erhöhen {würde}.⁴³

1.3.1 Historischer Entstehungskontext

Obige Passage stammt aus der Einleitung von Luthers Traktat *Von den Juden und ihren Lügen*, vom Januar 1543, der dritten seiner insgesamt fünf Schriften zur Judenthematik.⁴⁴ Zwar waren die beiden früheren gemässiger – sie rechneten noch mit einer erfolgreichen Judenmission und setzten sich für ein ‚brüderliches‘ Verhalten gegenüber den Juden ein –,⁴⁵ dennoch folgten sie demselben theologischen Grundgedanken: Mit der Ankunft Jesu haben Gesetz, Tempel und jüdischer Glaube ausgedient. Das jüdische Volk hat die Erwählung Gottes mit dem Mord am Messias Jesus, der bereits im AT vorhergesagt wurde,⁴⁶ verwirkt. Dass es bei Gott in Ungnade gefallen ist, ist erwiesen durch die bereits 1500 Jahre andauernde Diaspora. Nur Juden, die sich zum Christentum bekehren, haben weiterhin eine Daseinsberechtigung.⁴⁷

Der Traktat entstand als Reaktion auf eine Luther zugetragene Niederschrift eines Streitgesprächs zwischen einem Juden und einem Christen.⁴⁸ Der Jude versuche darin, „den Grund unseres Glaubens umzustoßen“⁴⁹. Luther möchte, „um unsern Glauben zu stärken, etliche grobe Torheiten der Juden in ihrem Glauben und Auslegung der Schrift behandeln, weil sie so giftig unsern Glauben lästern“⁵⁰. Und weil sein Ziel – ähnlich wie bei den chrysostomischen λόγοι – ein inner-christliches, paränetisches ist, nämlich „die Christen vor dem vom Teufel besessenen, der Lüge verfallenen Volk der Juden zu warnen“⁵¹, „reden [wir] jetzt nicht mit den Juden, sondern von den Juden [...], damit unsere Deutschen {es} auch wissen mögen.“⁵²

⁴³ Martin Luther: *Von den Juden und ihren Lügen*, neu bearb. u. komm. v. Matthias Morgenstern, Wiesbaden 32016, 9 f. (editorische Eingriffe in geschweiften Klammern).

⁴⁴ Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei (1523); Wider die Sabbather an einen guten Freund (1538); Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi (1543); Von den letzten Worten Davids (1543).

⁴⁵ Vgl. Ernst L. Ehrlich: Luther und die Juden, in: Ders.: *Von Hiob zu Horkheimer. Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt* (SJ 47), hg. v. Walter Homolka/Tobias Barniske, Berlin 2009, 135–154, 139. Die Frustration über erfolglose Missionsversuche scheint zum schärferen Ton der Luther’schen Spätschriften beigetragen zu haben – Von den Juden und ihren Lügen (wie Anm. 43), 4 notiert er: „Viel weniger gehe ich damit um, dass ich die Juden bekehren wolle. Denn das ist unmöglich.“

⁴⁶ Vgl. Ehrlich: Luther und die Juden (wie Anm. 45), 142, ähnlich Brooks Schramm: Luther und die Juden, in: Alberto Melloni (Hg.): *Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017)*, Tlbd. 2, Berlin/Boston 2017, 643–659, 655 f., der drei Aspekte herausstellt: Der Anspruch auf die exklusive Messianität Jesu; die christologische Lektüre des AT sowie die Übertragung der atl. Urteilsthese auf die Juden seiner Zeit.

⁴⁷ Vgl. Schramm: Luther und die Juden (wie Anm. 46), 651.

⁴⁸ Thomas Kaufmann: *Luthers Juden*, Stuttgart 2014, 121 vermutet, es habe sich um das 1539 bei Heinrich Petri gedruckte ‚Kolloquium‘ *Messias Christianorum et Iudaeorum* des Basler Hebraisten Sebastian Münster gehandelt.

⁴⁹ Luther: *Von den Juden und ihren Lügen* (wie Anm. 43), 3.

⁵⁰ A. a. O., 6.

⁵¹ Kaufmann: *Luthers Juden* (wie Anm. 48), 123.

⁵² Luther: *Von den Juden und ihren Lügen* (wie Anm. 43), 6 (editorischer Eingriff in geschweiften Klammern). Dass er *über*, nicht *mit* den Juden spricht, gilt für alle ‚Judenschriften‘, vgl. Schramm: *Luther und die Juden* (wie Anm. 46), 643. Bemerkenswert ist, dass Luther in seinem Alltag keinen Kontakt zu Juden hatte. Erfurt und Wittenberg waren ‚judenfrei‘, d. h., die jüdische Bevölkerung war bereits vertrieben worden, als Luther dahin zog (vgl. a. a. O., 649). Die

1.3.2 Analyse der Verwendung von Joh 8,44

Luther argumentiert weitgehend mit der joh. Diskussion um die Abrahamskindschaft der Juden, die in Kap. 8,31–59 mit Jesu Anwurf der Teufelskindschaft und dem antwortenden Versuch, ihn zu steinigen, kulminiert.⁵³ Auch Luther räumt zunächst ein, die biologische Abstammung könne den Juden niemand nehmen (vgl. Joh 8,37). Allerdings wendet er die scheinbare Konzession sogleich gegen die Juden, denn die Berufung auf ihre abrahamitischen Wurzeln sei „hoffärtige, fleischliche Vermessenheit, ohne Geist und Glauben“.⁵⁴ Er zitiert aus Joh 8,39.44 und kommentiert, die Juden ertrügen es schlecht, als „Teufels Kinder“ (vgl. Joh 8,44) erkannt zu werden, da sie sich so sehr auf Abraham beriefen, dass ihre Identität mit der Dekonstruktion ihrer Abstammung „hinfällig“ würde. Polemisch spekuliert er, die Juden würden ihren Messias, sollte er denn noch kommen, „wohl siebenmal ärger kreuzigen und lästern“ als Jesus, weil sie sich ihren Gott längst so ausgedacht hätten, dass er sie in ihrem Abstammungsdünkel legitimiere. Er setzt also voraus, dass sie Jesus töten wollten (Joh 8,37.40.59), weil sie nicht auf ihn hören wollten (Joh 8,43).

Luther paart das Joh-Zitat, die Juden seien ‚Teufelskinder‘, mit dem Gottesmord-Vorwurf, wobei er der joh. Tendenz folgt, den Juden eine im Vergleich zu den Römern wichtigere Rolle in der Kreuzigung Jesu zuzusprechen.⁵⁵ Obwohl er zunächst mit der Anspielung auf Joh 8,39 eine ethische Deutung ermöglicht, legt er Joh 8,44 doch ontologisch als Wesens- und Charaktermerkmal der Juden aus:⁵⁶ „Wo du darum einen rechten Juden siehst, magst du mit gutem Gewissen [...] ein Kreuz vor dich schlagen und bestimmt sprechen: Da geht ein leibhafter Teufel.“⁵⁷

Zwar richtet auch Luther seine Worte zunächst an Mitchristen. Im Unterschied zu Chrysostomos lässt er auf seine theologischen Ausführungen, die noch als Warnung vor christlichen Sympathien für die Juden verstanden werden können, jedoch auch die politischen Forderungen nach der Zerstörung der jüdischen Lebensräume und ihrer Vertreibung folgen.⁵⁸

1.3.3 Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte der Luther'schen Judenschriften

Luther hat der im Joh angelegten, von Chrysostomos wirkmächtig mit *θεοκτορία* bezeichneten Denklinie *Teufelskinder–Christusmörder–Gottesmörder* in deutschsprachigen reformatorischen Kreisen zu breiter – auch politischer – Rezeption verholfen. Sein Traktat prägte den protestantischen Umgang mit dem Judentum nachhaltig, weil er sich so „ohne weiteres mit dem Rassenhass verbinden ließ, der die theologische Judenfeindschaft säkularisiert hatte“⁵⁹:

Juden, über er schreibt, sind also keine realen Gegenüber, sondern Ergebnis dessen, was Luther dachte, wie sie seien, bzw. dessen, wie er sie zur Abschreckung seiner Mitchristen darstellen will.

⁵³ Vgl. dazu Kaufmann: Luthers Juden (wie Anm. 48), 132 f. und 138: „Ein Gerichtswort wie das Jesus in den Mund gelegte Verdammungsurteil über die Juden in Joh 8,44 hatte für Luther größtes Gewicht.“

⁵⁴ Vgl. Schramm: Luther und die Juden (wie Anm. 46), 652. Im Hintergrund steht die Luther'sche Rechtfertigungslehre, aus der heraus er die jüdische Berufung auf Abrahamskindschaft als Zugang zum Gottesheil als Werkgerechtigkeit und Missachtung des *sola gratia*-Prinzips deutet, denn diese wird *sola fide* in den Christus Jesus gegeben. Es ist für ihn deshalb nur folgerichtig, festzustellen, dass die Juden wegen dieser hochmütigen Haltung schon von den Propheten gerügt und „auch darüber ermordet und verfolgt“ (Luther: Von den Juden und ihren Lügen [wie Anm. 43], 9) worden seien; vgl. auch Ehrlich: Luther und die Juden (wie Anm. 45), 136.

⁵⁵ Dass diese Tendenz zum Deizid-Vorwurf geführt hat, haben wir bereits gesehen, s. Anm. 17 und Punkt o.

⁵⁶ Vgl. Schramm: Luther und die Juden (wie Anm. 46), 652.

⁵⁷ Luther: Von den Juden und ihren Lügen (wie Anm. 43), III.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 194–205.

⁵⁹ Ehrlich: Luther und die Juden (wie Anm. 45), 153.

Die theologische Abwertung des Judentums hat wenigstens teilweise auch dem modernen Antisemitismus den Weg geebnet. Luther ruft gewiss nicht zur Ermordung der Juden auf, aber er entwertet sie zuerst theologisch und rät hernach, man möge sie vertreiben. [...]dem jüdischen Menschen hat er sein Recht auf eigene Existenz nicht zugestanden.⁶⁰

Während des NS boten sich die Luther'schen Judenschriften geradezu an, den politischen und kulturellen Antisemitismus in christlichen Kreisen zu legitimieren und zu verstärken⁶¹ – insbesondere durch die konsequente ‚Dämonisierung‘ der Juden im Anschluss an Luthers Rezeption von Joh 8,44. Begünstigend wirkte vermutlich, dass die grossen Luther-Jubiläen im 20. Jahrhundert (1917 und 1933) jeweils mit politischen Krisen oder Umbrüchen in Deutschland zusammenfielen – eine Einladung, die Luther'sche Polemik für eigene Zwecke zu instrumentalisieren.

1.3.4 *Zwischenergebnis*

Der zitierte Ausschnitt aus *Von den Juden und ihren Lügen* hat gezeigt, dass Luther in seinem Spätwerk seine mit der Rechtfertigungslehre begründete Ablehnung gegenüber den Juden einerseits mit Argumenten des NT, u. a. Joh 8,44 (Vorwurf der Teufelskindschaft und der Verlogenheit) kombinierte, andererseits auch mit nach-biblischen Vorurteilen (Vorwurf des Gottesmords). Aufgrund ihrer ausserordentlichen Popularität wurden seine antijüdischen Schriften im 20. Jahrhundert zur theologischen Legitimation des politischen Antisemitismus im NS instrumentalisiert.

1.4 Theologie im Nationalsozialismus: Das *Eisenacher Entjudungsinstitut*

Der Gegner Jesu ist überall der Jude gewesen. Wir müssen der deutschen Jugend zeigen, wie *völlig unjüdisch* Jesu Worte sind [...]. Wo gibt es schärfere antijüdische Aussagen, als was Jesus den Juden nach Joh 8,44 ins Gesicht schleudert: „[...] Ihr seid von eurem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Lust wollt ihr tun. Der ist ein Mörder von Anfang und nicht bestanden in der Wahrheit. Wenn er die Lüge redet, so redet er von dem eignen, denn er ist ein Lügner und ein Vater derselben.“ So führen wir die Kinder hin zu der Erkenntnis [...]: „Das Christentum ist nicht aus dem Judentum hervorgegangen, sondern im Kampf gegen das Judentum entstanden.“⁶²

1.4.1 *Historischer Entstehungskontext und literarische Einordnung*

Das Zitat stammt aus dem Schlussteil des Vortrags *Die Gefahr des Judaisierens in der religiösen Erziehung und ihre Überwindung*, den der praktische Theologe und Deutsche Christ Hermann Werdermann⁶³ im Juni 1942 an der dritten Arbeitstagung des *Instituts zur Erforschung des jüdischen*

⁶⁰ Ehrlich: Luther und die Juden (wie Anm. 45), 152 f.

⁶¹ Vgl. Christopher J. Probst: *Demonizing the Jews. Luther and the Protestant Church in Nazi Germany*, Bloomington (IN) 2012, 2.59.123 *et passim*.

⁶² Hermann Werdermann: *Die Gefahr des Judaisierens in der religiösen Erziehung und ihre Überwindung*, in: Walter Grundmann (Hg.): *Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Bd. 3: *Sitzungsberichte der dritten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, Nürnberg, 9.–11. Juni 1942, Leipzig 1943, 217–247, 241 (Hervorhebung i. O. gesperrt).

⁶³ Hermann G. F. Werdermann, 1888–1954, war deutscher evangelischer Theologe. Nach dem Theologiestudium in Halle und Straßburg habilitierte er 1923 in Praktischer Theologie in Berlin. Danach war er u. a. in Berlin, Hannover und Rostock in der universitären Lehre tätig. Er war Mitglied der DC und der SA, 1937 trat er der NSDAP bei. Das Mitglied des *Entjudungsinstituts* der ersten Stunde wurde 1945 mit Lehr- und Berufsverbot belegt, übernahm bis 1949 jedoch weiterhin Pfarr-Stellvertretungen (vgl. Michael Buddrus/Sigrid Fritzlar: Art. „Werdermann, Herrmann Gottfried Ferdinand“, in: *Die Professoren der Universität Rostock im Dritten Reich. Ein biografisches Lexikon [Texte und Materialien zur Zeitgeschichte 16]*, München 2007, 437–439, 437 f.).

Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, kurz auch: *Eisenacher (Entjudungs-)Institut* genannt,⁶⁴ hielt. Der Text bringt auf den Punkt, was die NS-theologische Rezeption (im Anschluss an Luther) aus Joh 8,44 gemacht hat. Er geriet im Zuge der Entnazifizierung in Vergessenheit und muss deshalb hier etwas ausgreifender kommentiert werden.

Die Obsoleszenz des AT, die arische Natur Jesu und vor allem die fundamentale Unvereinbarkeit von Christen- und Judentum müssten, so Werdermann, auch im Religionsunterricht⁶⁵ vermittelt werden, denn „[a]lles Jüdische ist Verrat an Jesus Christus und seinem Erlösungswerk. *Aus Gehorsam gegen Jesus Christus, in Fortsetzung seines Werkes tun wir unsere Arbeit*“⁶⁶.

Werdermann wusste sich wissenschaftlich und vor allem ideologisch bestens unterstützt durch seine Institutskollegen, allen voran dessen Leiter Walter Grundmann. Der Jenaer Neutestamentler führte eine intensive Forschungstätigkeit,⁶⁷ um „das Christentum vom Judentum religionshistorisch und theologisch vollständig zu lösen und es in einem [sic!] Gegensatz zu der mosaischen Religion zu stellen“⁶⁸. Dabei war ihm auch der Rückgriff auf die Verteufelung der Juden recht, die sich zwar an Joh 8,44 anlehnte, aber eigentlich längst verselbständigt hatte:

[W]enn Jesus der Messias gewesen ist, dann hat die Kreuzesinschrift recht: „Jesus von Nazareth, der König der Juden.“ Dann gibt aber unser Volk, das im Kampf gegen die satanischen Mächte des Weltjudentums um Ordnung und Leben dieser Welt überhaupt steht, ihm mit Recht den Abschied, denn es kann nicht gegen den Juden kämpfen und dem König der Juden sein Herz erschließen.⁶⁹

1.4.2 Analyse der Verwendung des Zitats

Werdermann nutzt den Bezug auf Joh 8,44 als ganz allgemeines Argument gegen ‚den Juden‘: Wenn schon Jesus den Juden Teufelskindschaft und Verlogenheit vorgeworfen habe, so müsse die christliche Botschaft endgültig vom ‚zersetzenden‘ jüdischen Gedankengut befreit und in dieser gereinigten Form der deutschen Jugend vermittelt werden. Die Worte aus Joh 8,44, die als direkter Vorwurf an Jesu Gesprächspartner im Tempel formuliert sind, werden hier nicht als situativ bedingte Aussage, sondern verallgemeinernd – bezeichnend ist der kategorische Singular ‚der Jude‘ – als ontologische Charakterisierung des Wesens *aller* Juden verwendet.

⁶⁴ Vgl. Dirk Schuster: Entjudung als göttliche Aufgabe. Die *Kirchenbewegung Deutsche Christen* und das *Eisenacher Entjudungsinstitut* im Kontext der nationalsozialistischen Politik gegen Juden, in: SZRK 106 (2012), 241–255, 241.

⁶⁵ Andere Bereiche der kirchlichen Praxis waren bereits weitgehend ‚entjudaisiert‘. Die ‚entjudaisierte‘ Bibel *Die Botschaft Gottes* kam ganz ohne AT aus, das NT war nicht komplett enthalten. Im Gottesdienst wurde das ‚entjudaisierte‘ Liedbuch *Grosser Gott, wir loben dich* verwendet, vgl. Oliver Arnhold: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund. Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945 (SKI 25/2), Berlin 2010, 649–725.

⁶⁶ Werdermann: Gefahr des Judaisierens (wie Anm. 62), 247 (Hervorhebung i. O. gesperrt).

⁶⁷ Vgl. u. a. Walter Grundmann: *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig 1940; Ders.: *Wer ist Jesus von Nazareth?*, Leipzig 1940; Ders.: *Das Messiasproblem*, in: Ders. (Hg.): *Germanentum, Christentum und Heidentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Bd. 2: *Sitzungsberichte der zweiten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, Eisenach, 3.–5. März 1941, Leipzig 1942, 379–412. Das Vorwort zum dritten Tagungsband (wie Anm. 62) beginnt Grundmann so: „Der entscheidende deutsche Kampf um Freiheit und Leben unseres Volkes offenbart sich immer deutlicher als Kampf gegen die zersetzenden und zerstörenden Mächte auf allen Gebieten. Überall wird hinter diesen zersetzenden Mächten der Jude sichtbar. Die Aufgabe deutscher Geistes- und Religionswissenschaft wird in diesem Zusammenhang immer größer.“

⁶⁸ Schuster: *Entjudung als göttliche Aufgabe* (wie Anm. 64), 242.

⁶⁹ Walter Grundmann: *Das Messiasproblem* (wie Anm. 67), 381.

Jedoch war nicht nur die Theologie der DC antijüdisch. Auch Vertreter der Bekennenden Kirche hatten theologische Vorbehalte gegenüber Juden⁷⁰ und exponierten sich deshalb nicht, zögerlich oder nur unter der Bedingung zu ihren Gunsten, dass sie getauft waren.⁷¹ Sie griffen aber selten auf irrationale Argumente wie die Verteufelung der Juden zurück.⁷²

Demgegenüber setzten Theologen der DC auch verbreitet auf allgemeine antisemitische Stereotypen. Ihre biblischen Grundlagen (Joh; Pl u. a.) hatten sich im Laufe der Zeit entkontextualisiert, wie die Dämonisierung oder Satanisierung des ‚Weltjudentums‘ gut zeigt: Es wurde verdächtigt, aufgrund seines Überlegenheitsdenkens, das es angeblich an die ihm verheissene Auserwähltheit knüpfte, die Weltherrschaft anzustreben und die anderen Völker unterdrücken zu wollen:

The German Christian literature is overwhelmingly laden with strident attacks on Jews based on irrational conceptions about them. [...] The imagined threat of the Jewish people—alternatively described as “Jewish Bolshevism,” [sic!] “international” or “world” Jewry—is touted as reason enough to follow the Führer and the state in fighting a “defensive struggle” against its supposedly “Volk-disintegrating” power. [...] Ultimately, many in the German Christian movement believed it was a matter of annihilate or be annihilated.⁷³

1.4.3 Wirkungsgeschichte

Dank der Entnazifizierung erhielt Werdermanns Text keine eigene Wirkungsgeschichte. So ist er nur im Sinne der in ihm so kompromisslos artikulierten Rezeption von Joh 8,44 bzw. dessen Luther’schen Deutung zum ‚Spitzentext‘ geworden. Die Frage, ob und in welcher Weise die grundlegenden Denkstrukturen überlebt haben, ist hier nicht zu beantworten.

Was die Wissenschaftlichkeit dieses Umgangs mit Theologie betrifft, so urteilt Christopher Probst – konkret über Hermann Sasses *Martin Luther über die Juden. Weg mit ihnen!*⁷⁴, aber m. E. zutreffend für jeden Theologen des *Entjudungsinstituts*: „Put simply, his approach was more propagandistic than theological.“⁷⁵ Ich würde es, zusammen mit Dirk Schuster, noch pointierter formulieren: „Das *Eisenacher Institut* bot [...] die Möglichkeit, den eigenen Antisemitismus unter wissenschaftlichen Bedingungen zu präsentieren.“⁷⁶ Dies war nur möglich, weil das NT genügend ‚Humus‘ bot, um den christlichen Antijudaismus, die Vorstellung des feindlich-gegensätzlichen Verhältnisses zwischen Christen- und Judentum, wachsen und gedeihen zu lassen.⁷⁷ So entsprach er letztendlich den Vorgaben des nationalsozialistischen Antisemitismus.⁷⁸

1.4.4 Zwischenergebnis

Wie Werdermanns Text zeigt, wurde Joh 8,44 im NS durchaus als Argument gegen die Juden verwendet; hier spezifisch als Legitimation dafür, Jesus als einen Nichtjuden zu betrachten und alle

⁷⁰ Vgl. Probst: *Demonizing the Jews* (wie Anm. 61), 14.

⁷¹ Vgl. a. a. O., 141 f.

⁷² Vgl. a. a. O., 173.

⁷³ A. a. O., 142.

⁷⁴ Martin Sasse: *Martin Luther und die Juden. Weg mit ihnen!*, Freiburg 1938.

⁷⁵ Probst: *Demonizing the Jews* (wie Anm. 61), 141.

⁷⁶ Schuster: *Entjudung als göttliche Aufgabe* (wie Anm. 64), 251 (Hervorhebung i. O.).

⁷⁷ Vgl. Horst Junginger: *Gerhard Kittel. Tübinger Theologie und Spiritus rector der nationalsozialistischen „Judenforschung“*, in: Manfred Gailus (Hg.): *Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933–1945*, Göttingen 2015, 81–112, 107 f.

⁷⁸ Vgl. Siegele-Wenschkewitz: *Mitverantwortung und Schuld* (wie Anm. 15), 20.

jüdischen Elemente aus dem Christentum zu tilgen. Allerdings scheint sich der Vorwurf der Teufelskindschaft im Laufe der Zeit von seinem Ursprung gelöst zu haben. So wird er nicht mehr als theologisches Argument für bzw. gegen gewisse Verhaltensweisen genutzt, sondern politisch-ideologisch zur Legitimation für den Kampf gegen das ‚satanische Weltjudentum‘, als verabsolutierte Charakterisierung eines ganzen Volkes.

1.5 Fazit

Gerade Werdermanns Text dokumentiert eindrücklich, dass man Wirkungsgeschichte nie isoliert, sondern immer nur unter Einbezug des Eigenlebens der *rezipierenden* Texte betrachten kann. Die Wirkung, die der *topos* ‚Kinder des Teufels‘ entfaltet konnte, geht nur teilweise auf das Bibelzitat zurück. Er hat sich mithilfe weiterer Texte selbständig gemacht und zur Ausbildung eines säkularisierten Antisemitismus beigetragen.

Wie die untersuchten Zitate gezeigt haben, wurde Joh 8,44 im Laufe der Zeit *tatsächlich* als verallgemeinerndes Argument zur Abwertung der Juden verwendet. Chrysostomos, Luther und Werdermann nehmen die Rede von der Teufelskindschaft, bzw. die Dämonisierung der Juden auf und sprechen mit ihr jeweils in ihre Zeit hinein. Zwei Gemeinsamkeiten sind auffällig:

Erstens verfolgte der Antijudaismus in den Beispieltextrn zunächst immer *nach innen gerichtete Ziele*: Chrysostomos wollte seine Gemeinde vom ‚Judaisieren‘ abbringen und auf der nicänischen Linie halten; es ging ihm um Selbstvergewisserung, Abgrenzung und Untermauerung der eigenen Identität. Luther wollte verhindern, dass seine deutschen Glaubensgeschwister ob der untergrabenden Lektüre des ihm zugesandten Traktats in Zweifel gerieten, deshalb unternahm er den Versuch, sie über die – wie er schrieb – ‚Verlogenheit‘ der Juden aufzuklären. Auch sein Ziel war also paränetisch. Werdermann und seine Kollegen am *Entjudungsinstitut* verfolgten ebenfalls ein in erster Linie religions-internes Ziel. Sie wollten das Christentum seiner jüdischen Wurzeln entledigen, einerseits bedingt durch eigenen Antisemitismus, andererseits wohl aber auch, weil sie sich dadurch erhofften, durch diesen ‚Ariernachweis‘ den eigenen Glauben – ja: Jesus Christus selbst – vor der endgültigen Verdrängung durch die nationalsozialistische Ersatzreligion retten zu können.

Zweitens hat die Rezeption von Joh 8,44, obschon in erster Linie nach innen gerichtet, *nach aussen eine beängstigende Hasswirkung* erzeugt. Die Abgrenzung des Eigenen mittels Beanspruchung von Exklusivität in Jesus Christus zieht die Diffamierung des Anderen, in diesem Fall: des Jüdischen, mit sich. Diese theologische *Abwertung* birgt das Potenzial, sich politisch in *Entwertung*, in Dehumanisierung, Vertreibung und Vernichtung zu realisieren.

Aus ersterer Beobachtung ergibt sich die Anschlussfrage, ob eigentlich auch Joh 8,44 *nach innen*, als Mahnung der joh. Gemeindeglieder intendiert war. Dieser Frage werde ich im zweiten Teil meiner Arbeit nachgehen. Aus der zweiten Beobachtung folgt die Frage, ob eine derart markante Aussage gar nicht anders kann, als in ihrer Rezeption zu Hass, Ausgrenzung und Mord zu führen und, falls dem so ist, wie demnach mit ihr umgegangen werden soll. Im dritten Teil und in der Synthese werde ich versuchen, hierauf eine Antwort zu geben.

2. Exegese: Den Text beim *Wort* nehmen

2.1 Methodischer Überblick

Joh 8,44 wurde schon sehr früh und bis ins 20. Jh. äusserst wirkmächtig als ‚geistliche Waffe‘ gegen Menschen jüdischer Ethnie eingesetzt. Lässt sich die pauschalisierende Rede von den Juden als ‚Teufelskindern‘ mit dem biblischen Text erklären, oder hat ihn die Rezeption missbraucht?

Um dies herauszufinden, ist die sorgfältige Lektüre der Aussage aus ihrer inneren Logik heraus unerlässlich. Leitend sollen dabei die Fragen sein, wie an Joh 8,44 herangeführt und wer angesprochen wird. Nicht die Kritik an der Textstelle steht nun also im Vordergrund, sondern der Nachvollzug der joh. Argumentation, wie sie sich hier präsentiert.

Zunächst werden grundlegende Hintergrundinformationen zum Joh festgehalten. Danach folgt die Einbettung der Teilperikope in ihren unmittelbaren Ko(n)text, bevor die Vers-für-Vers-Auslegung durchgeführt werden kann. Alle drei Schritte untermauere ich im Wesentlichen mit der Heranziehung bzw. kritischen Diskussion der Kommentare von Jean Zumstein, Michael Theobald und Klaus Wengst. Bei der Auswahl liess ich mich von der Überlegung leiten, dass diese drei wegweisende ältere Kommentare wie diejenigen Bultmanns oder Schnackenburgs berücksichtigen, gleichzeitig aber auch den aktuellen Forschungsdiskurs wiedergeben.

2.2 Klärung allgemeiner Einleitungsfragen

2.2.1 *Autor, Abfassungszeit und -ort*

Man weiss heute nicht mehr, wer das Joh geschrieben hat.⁷⁹ In Joh 21,24 wird ὁ μαθητῆς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, mit ὁ μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (vgl. Joh 13,23–26; 19,26 f.; 20,2–10; 21,7.20) gleichgesetzt. Diese implizierte Autorschaft muss jedoch nicht auch die historische sein. Es ist sogar wahrscheinlich, dass der Verfasser nicht der Lieblingsjünger selbst war, sondern jemand aus dessen Schülerkreis, der sich auf ihn als zentrale Lehrautorität berief. Historische Adressatin war zunächst die joh. Gemeinde; später wuchs die Leserschaft über sie hinaus.

Die jüngere Forschung geht mehrheitlich davon aus, dass das Joh im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts abgefasst worden ist.⁸⁰ Unumstritten als *terminus post quem* ist aufgrund der vorausgesetzten Tempelzerstörung (Joh 11,48) das Jahr 70 n. Chr. Deutet man die beschriebenen Streitgespräche mit ‚den Juden‘ als Hinweis auf einen Konflikt der joh. Christen mit der Synagoge,⁸¹ ist mit einer Abfassung frühestens ab 85 n. Chr. zu rechnen, da sich das rabbinische Judentum nach

⁷⁹ Einen Überblick über die aktuelle Forschungslage wie auch über die Gründe, an der Zebedaiden-These nicht länger festzuhalten, bieten u. a. Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 81–92; Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 55 f.; Wengst: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 1), 21 f. m. Anm. 2; Dietzfelbinger: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 2), 17; sehr ausführlich Raymond Edward Brown: *An Introduction to the Gospel of John (ABRL)*, hg. v. Francis J. Moloney, New York 2003 [i. F.: *Komm^{Joh}*], 40–86. 189–199. Die Zebedaiden-Tradition unterstützen nach wie vor u. a. die US-Amerikaner Craig S. Keener: *The Gospel of John. A Commentary*, Bd. 1, Peabody (MA) 2005, 114 f. und zuletzt Edward W. Klink III.: *John (Zondervan Exegetical Commentary of the New Testament 4)*, Grand Rapids (MI) 2016, 42–47.

⁸⁰ Einen Überblick über die aktuelle Forschungslage bieten u. a. Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 92–94; Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 54; Esther Kobel: *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context (BiInS 109)*, Leiden 2011, 16–18.

⁸¹ So Klaus Wengst: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1990, 75–104, mit der These, der Konflikt habe damals zum Synagogausschluss geführt.

der Zerstörung des Tempels erst als normativ etablieren musste.⁸² Den *terminus ante quem* setzt der ägyptische Papyrus P^{35} , der ungefähr aus dem Jahr 125 n. Chr. stammt.⁸³ Damit muss das Joh spätestens 110 n. Chr. aufgeschrieben worden sein.⁸⁴

Auch das Woher des Joh ist heute unklar. Die aktuelle Forschungsdiskussion dreht sich um Ephesos in Kleinasien, die Region von Antiochien in Syrien, sowie das syrisch-palästinische Transjordanien.⁸⁵ Als gesichert gilt: „Es muss ein Ort sein, [...] an dem die Synagoge eine wichtige Rolle spielte und sie die Macht hatte, Disziplinarmaßnahmen einzuleiten [...]“.⁸⁶

2.2.2 Textgenese: Quellen und biblische Bezüge

Hinter die Form, in der das Joh heute vorliegt, in der es auch in den Handschriften überliefert und im Laufe der Zeit gelesen worden ist, können wir nicht oder nur spekulativ zurückgehen.⁸⁷ In seiner jetzigen Gestalt stellt es wahrscheinlich das Ergebnis einer mehrstufigen Textgenese dar; nebst der Abfassung durch den Evangelisten werden eine oder mehrere Redaktion(en) diskutiert.⁸⁸ Jener komponierte auf der Basis der ihm vorliegenden „Quellen(bereiche)“⁸⁹ – mündliche Überlieferungen wie z. B. ‚Jesus-Logien‘, schriftliche Wundererzählungen sowie eine ebenfalls schriftlich vorliegende Passionsgeschichte –⁹⁰ seine Jesus-Vita, die gleichzeitig die theologische Botschaft des von Gott in die Welt gekommenen und aus der Welt zu Gott zurückgekehrten $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ist.⁹¹

Es gibt keine einheitliche Forschungsthese zu den innerbiblischen Bezügen des Joh. Festzuhalten ist einerseits, dass die AT-Zitate im Allgemeinen aus der LXX, nicht der hebräischen Bibel stammen,⁹² und andererseits, dass „die Nähe zu den Synoptikern bei den Mono- und Dialogen Jesu

⁸² Vgl. Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 54; mit starker Betonung auf die lokale Begrenztheit des Konfliktes auch Theobald, *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 93 und Wengst: *Bedrängte Gemeinde* (wie Anm. 81), 89 *et passim*.

⁸³ Vgl. Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 54; Kobel: *Dining with John* (wie Anm. 80), 17.

⁸⁴ Vgl. Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 54.

⁸⁵ Einen Überblick über die aktuelle Forschungslage bieten u. a. Kobel: *Dining with John* (wie Anm. 80), 18–20 (favorisiert Ephesos); Theobald, *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 94–98 (favorisiert Syrien); Wengst: *Bedrängte Gemeinde* (wie Anm. 81), 157–179 (favorisiert das nördliche Ostjordanland). Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 54, hält zwar Syrien für den Abfassungsort des Grundtextes, verortet die Endredaktion aber in Kleinasien.

⁸⁶ Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 54.

⁸⁷ Vgl. dazu a. a. O., 43: „Bei der Exegese ist der vorliegende und bezeugte Text jeglicher hypothetischen Rekonstruktion vorzuziehen. Zum anderen hat aber die kritische Untersuchung des Evangeliums gezeigt, dass dieses noch die Spuren seiner Entstehung trägt. [...] Eine angemessene Auslegung [...] muss das Evangelium sowohl in seiner Endgestalt als auch in seinem Werden betrachten.“, oder auch Wengst (gegenüber Versuchen durch Bultmann, Becker u. a., das Joh in seiner ‚ursprünglichen Gestalt‘ zu rekonstruieren): *Komm^{Joh}* (wie Anm. 1), 29: „Vor aller Kritik im Einzelnen ist gegenüber einem solchen Unterfangen grundsätzlich einzuwenden, dass das überlieferte Evangelium zunächst die Vermutung verdient, ein so gewollter Text zu sein.“ Joh 7,53–8,11 ist die einzige Perikope, die heute einheitlich als sekundär bewertet wird (vgl. *Novum Testamentum Graece*, begr. v. Eberhard Nestle/Erwin Nestle, hg. v. Barbara Aland/Kurt Aland u. a., 28., rev. Aufl., hg. v. Institut für Ntl. Textforschung Münster/Westfalen, u. d. Leitg. v. Holger Strutwolf, Stuttgart 2012 [i. F.: NA²⁸] *ad loc.*).

⁸⁸ Vgl. Brown: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 79), 40–86, der die Textgenese anhand von drei Entstehungsstufen darstellt: von der Lebenszeit Jesu bzw. dessen Lieblingsjüngers über die Abfassung durch einen seiner Schüler bis zur redaktionellen Bearbeitung durch einen weiteren Schüler; dazu auch Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 30–74; Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 38–44; Wengst: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 1), 28–30.

⁸⁹ Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 30.

⁹⁰ Vgl. a. a. O., 30 f. sowie Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 41 f. Die Annahme einer ‚Semeiaquelle‘ (nach Bultmann) ist heute umstritten, dennoch gehen die meisten Forscher davon aus, dass der Evangelist eine oder mehrere schriftliche Quelle(n) mit traditionellen Jesus-Überlieferungen nutzte.

⁹¹ Vgl. Brown: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 79), 79–81.

⁹² Vgl. Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 31.

gegen Null strebt“⁹³, so auch in Joh 8,37–47. Die Synoptiker berichten zwar auch von Wortgefechten mit den γραμματεῖς und/oder Φαρισαῖοι (vgl. u. a. Mk 2,16 f.; Mt 15,1–9; Lk 6,6–11), aber nicht in dieser Intensität und tödlichen Feindseligkeit.⁹⁴

2.2.3 *Aufbau und Struktur*

Das Joh lässt sich in den Prolog (1,1–18), den ersten Hauptteil (1,19–12,50: Jesu öffentliches Wirken), den zweiten Hauptteil (13,1–20,29; 21,1–23: Jesu Abschiedsreden und Rückkehr des λόγος) sowie die beiden Epiloge (20,30 f.; 21,24 f.) gliedern. Jesu Lehre im Tempel (Kap. 7 f.) gehört zum Konflikt mit οἱ Ἰουδαῖοι, dessen Entwicklung vor allem die Dialoge des ersten Teils prägt. Die Eskalation in Kap. 8 führt im Weiteren vom Versuch, Jesus zu steinigen (V. 59) über den Beschluss des Hohen Rates, ihn festzunehmen und zu töten (11,45–57), zu seiner Kreuzigung durch die römische Besatzungsmacht – wobei das Joh den Akzent auf die Rolle ‚der Juden‘ setzt.

2.2.4 *Prolog als hermeneutischer Schlüssel*

Einerseits erzählt das Joh eine Vita in damals üblichem Stil,⁹⁵ andererseits macht der Prolog deutlich, dass es in der Biographie des Nazareners Jesus gleichzeitig auch immer um christologische Aussagen über das Kommen des λόγος, des schöpferischen Wortes Gottes in die Welt, seine irdische Verkörperung in Jesus von Nazareth und seine Rückkehr zu Gott geht; er fungiert also als ‚hermeneutischer Schlüssel‘⁹⁶: Wann immer „Jesus“ steht, ist der λόγος gemeint.⁹⁷ Wenn Jesus spricht, spricht Gott durch ihn. Jesus repräsentiert Gott in der Welt, ist damit zwar nicht identisch mit Gott, aber von göttlichem Wesen und von göttlicher Sendung.

Leser haben also immer einen Wissensvorsprung gegenüber den mit Jesus interagierenden Personen. Worte wie „Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater kennen“ (14,7) sind intentional ‚doppelbödig‘, und mit dem darin enthaltenen exklusiven christologischen Anspruch müssen auch die V. 8,37–47 gelesen und interpretiert werden.

Dieser hermeneutische Schlüssel wird ergänzt durch die nachösterliche Perspektive: Das Joh erzählt die Vita Jesu aus der wissenden Erinnerung heraus, dass mit seiner Kreuzigung der λόγος zu Gott zurückkehrte und damit den Tod überwand – was sich darin äusserte, dass die Jünger Jesus auch *nach* seinem Tod noch als unter ihnen *präsent* erlebt haben (Kap. 20 f.).

⁹³ Theobald: Komm^{Joh} (wie Anm. 3), 79. A. a. O., 75–81 argumentiert er für die Unabhängigkeitstheorie, indem er gewisse Nähen und Parallelen des Joh zu den Synoptikern wie auch zum *Corpus Paulinum* mit der Verarbeitung derselben oder ähnlicher mündlicher Traditionen und vor-evangelischen Überlieferungen erklärt. Allerdings räumt er ebd. ein, aufgrund des aktuellen Wissensstandes könne kein abschliessendes Urteil gefällt werden.

⁹⁴ Mt 23,13–33 enthält zwar eine ausgeprägte Polemik, konnte aufgrund der Eingrenzung auf die γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι nie dieselbe problematische Breitenwirkung als Generalurteil über die Juden entfalten.

⁹⁵ Vgl. Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 31 f. sowie Theobald: Komm^{Joh} (wie Anm. 3), 45 f.

⁹⁶ Zunächst wird der λόγος als präexistentes schöpferisches Wort Gottes vorgestellt, das zwar nicht identisch mit Gott, aber von göttlichem Wesen ist (V. 1–3). Der λόγος ist in die Welt gekommen, um den Menschen Licht in die Finsternis der Welt bringen. Jesus von Nazareth *verkörpert* den λόγος; er ist der Messias, der einzige Bote und Sohn Gottes (V. 16–18). Wer an ihn glaubt, tritt in denkbar nahesten Gottesbeziehung, wird Kind Gottes (V. 12 f.).

⁹⁷ Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Moisés Mayordomo (Besprechung vom 6. Juli 2018).

2.2.5 Ziel des Evangelisten und sprachliche Besonderheiten

Das Joh ist in einem zwar jüdisch geprägten, aber stark hellenisierten Umfeld entstanden.⁹⁸ Vieles spricht dafür, das Joh – insbesondere Joh 8,44 – unter der Prämisse zu lesen, es spiegele den Konflikt und den darauf folgenden Bruch mit der Synagoge und die daraus resultierende Situation der wirtschaftlichen und sozialen Bedrängnis – aber auch der geistlichen Anfechtung.⁹⁹ So darf man wohl davon ausgehen, dass der Evangelist u. a. das Ziel verfolgte, seine Gemeinde zu stärken und die eigene Position gegenüber externen Angriffen zu verteidigen.

Die Selbstvergewisserung erfolgte u. a. durch sprachliche Ausgrenzungsmechanismen, z. B. durch die pauschalisierende Bezeichnung der Gegner mit *οἱ Ἰουδαῖοι*, obwohl die joh. Christen selbst auch Juden waren,¹⁰⁰ oder durch die Umdeutung bekannter Wörter und Traditionen, sodass Gemeindeglieder im Gegenüber zu anderen jeweils ausgrenzendes Insider-Wissen ausspielen konnten¹⁰¹ – so z. B. die christologische Neuprägung des *λόγος*-Begriffs.¹⁰²

Die identitätsstiftende Dimension der joh. Sprache kommt m. E. in der untersuchten Textstelle doppelt zum Tragen: Einerseits postuliert der Evangelist die ethische Neukodierung des Abstammungsgedankens¹⁰³ in Abgrenzung zur jüdischen Tradition als spezifisch johanneisch. Andererseits lässt sich anhand der wiederkehrenden Polemik zwischen Jesus und ‚den Juden‘ um die Legitimität seines messianischen Anspruchs gut nachvollziehen, wie man sich gruppenintern der Richtigkeit des Eigenen durch Abwertung des Fremden zu vergewissern suchte. Joh 8,44 markiert hier einen Höhepunkt, indem Menschen, die den Ansprüchen des joh. Jesus nicht genügen, buchstäblich *verteufelt* werden.

2.2.6 Delimitation des auszulegenden Textes und Einbettung in den Ko(n)text

Beim vorliegenden Text handelt es sich um eine Teilperikope, die in sich aber sinnvoll zu deuten ist. Der gesamte Abschnitt umfasst V. 31–59 und ist seinerseits Teil der Lehre Jesu im Tempel rund um das Laubhüttenfest (Kap. 7 f.). Er lässt sich gegenüber V. 21–30 gut abgrenzen: einerseits durch den bilanzierenden V. 30: *Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*, andererseits durch die explizite Wieder-Nennung der Gesprächspartner in V. 31 (*ὁ Ἰησοῦς* und *οἱ πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι*) sowie die Verbindungspartikel *οὖν* – dies alles weist auf eine neue ‚Gesprächsszene‘¹⁰⁴ hin. V. 59 schliesst die Perikope inhaltlich; beide Disputpartner brechen das Gespräch ab. Die Juden einerseits *ἤραν* [...] *λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ’ αὐτόν*; Jesus andererseits *ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ*.

Das lange Streitgespräch¹⁰⁵ lässt sich in drei Gesprächsgänge mit jeweils eigenen Akzenten unterteilen. Sie entwickeln sich im Wechselspiel zwischen steilen Aussagen Jesu und kritischen Ein-

⁹⁸ Vgl. grundlegend Wengst: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 1), 21–26, dazu auch Ekkehard W. Stegemann/Wolfgang Stegemann: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 200 und Dietzfelbinger: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 2), 18.

⁹⁹ So Wengst: *Bedrängte Gemeinde* (wie Anm. 81), 128–134, s. dazu Punkt 3.2.3.

¹⁰⁰ Vgl. Bruce J. Malina/Richard L. Rohrbaugh: *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis (MN) 1998, II.

¹⁰¹ Vgl. a. a. O., 5.

¹⁰² S. die Diskussion der Rolle des Prologs als hermeneutischer Schlüssel für das gesamte Joh unter Punkt 2.2.4.

¹⁰³ S. dazu die *Vers-für-Vers*-Auslegung unter Punkt 2.3.2.

¹⁰⁴ Vgl. Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 564 *et passim*.

¹⁰⁵ Malina/Rohrbach: *Social-Science Commentary* (wie Anm. 100), 160 vertreten die Ansicht, es habe die Form ‚of a forensic proceeding in which Jesus will judge these Judeans‘ presuppositions that form the moorings of their faith in

wänden der Angesprochenen, die Jesus seinerseits wieder zuspitzend kommentiert. In V. 8,31–36 spricht Jesus von der Freiheit und der Gotteskindschaft, die sich nur im Glauben an ihn eröffnet; V. 37–47 handeln vom Gegensatz zwischen Gottes- und Teufelskindschaft, bzw. ethisch gesprochen von richtigen und falschen Handlungsprinzipien – wobei sich abermals der Glaube als entscheidendes Kriterium erweist. In den abschliessenden V. 48–59 geht es um Jesu Legitimation und die Überwindung des Todes im Glauben an den in Jesus inkarnierten präexistenten λόγος – der allerdings auch hier nicht explizit erwähnt wird.

2.2.7 *Zwischenergebnis: für das Verständnis relevante Voraussetzungen*

Das Johannesevangelium ist Ende des 1. Jahrhunderts entstanden, vor dem Hintergrund des Konfliktes der judenchristlichen joh. Gemeinde mit den nicht-messiasgläubigen synagogalen Juden ihrer Stadt. In dieser Situation möchte das Joh einerseits die Erinnerungen an Jesus von Nazareth bündeln und andererseits die Gemeinde in ihrer Identität bestärken.

Der Prolog verrät den wichtigsten hermeneutischen Schlüssel, mit dem die Vita Jesu gelesen werden soll: Er ist die Verkörperung der einzigartigen Selbstentäußerung Gottes, des präexistenten λόγος, und als solcher ist er exklusiver Bote Gottes, macht Gott physisch erfahrbar.

Zweite leitende Prämisse ist die nachösterliche Perspektive: Entscheidend ist nicht alleine die Inkarnation, sondern auch die Erhöhung des λόγος am Kreuz: Im Osterereignis wurde die lebensfeindliche Kraft des Todes überwunden. Diese Verheissung des ewigen Lebens gilt für alle, die über den Glauben an Jesus, den Christus zu Gottes Kindern werden.

Der auszulegende Text ist Teil einer langen Perikope, die ein Streitgespräch zwischen Jesus und οἱ Ἰουδαῖοι im Tempel wiedergibt. Im vorliegenden Abschnitt geht es um die ethische Auslegung des Vaterschaftsbegriffs; als entscheidendes Beurteilungskriterium der Handlungsorientierung gilt der Glaube an Jesus bzw. an die von ihm verkündigte Botschaft Gottes.

2.3 Auslegung Joh 8,37–47 Vers für Vers

2.3.1 *Der auszulegende Text¹⁰⁶ in eigener Übersetzung*

37 Ich weiss, dass ihr Nachkommen Abrahams seid. Aber ihr strebt danach mich zu töten, weil mein Wort in Euch keinen Raum bekommt. 38a Was ich gesehen habe beim Vater, b [davon] rede ich, c und ihr nun: d Was ihr gehört habt vom Vater, [das] tut ihr. 39a Sie antworteten ihm (und sagten): b Unser Vater ist Abraham. c Jesus sagt zu ihnen: d Wenn ihr [also wirklich, wie ihr behauptet,] Kinder Abrahams seid, e müsstet ihr [eigentlich] die Werke Abrahams tun. 40 Nun aber strebt ihr danach mich zu töten, [mich,] einen Menschen, der ich euch die Wahrheit geredet habe, die ich von Gott gehört habe. Dies hat Abraham nicht getan. 41 Ihr tut die Werke eures Vaters. Da sagten sie zu ihm: Wir sind nicht aus Unzucht hervorgegangen. *Einen* Vater haben wir: Gott. 42 Jesus sagte ihnen: Wenn Gott euer Vater wäre, dann würdet ihr mich lieben, denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen. Denn nicht von mir aus bin ich gekommen, sondern jener hat mich gesandt. 43 Warum versteht/erkennt ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt. 44a Ihr seid – dem Vater nach – des Teufels, b und die Begierden eures Vaters wollt ihr tun. c Jener war ein Mörder von Anfang an, d und in der Wahrheit stand er nicht, e weil in ihm die Wahrheit nicht ist. f Wenn er die Lüge redet,

him“. Sie bezeichnen die ganze Stelle ebd. als „a trial designed to smoke out pseudobelievers“ und vermuten: „It may well have derived from the way such pseudobelievers were ferreted out within John’s group. Antisocieties always have problems with uncommitted hangers-on.“

¹⁰⁶ S. den griechischen Originaltext im Anhang unter Punkt 7.1.

g redet er aus dem eigenen, h weil er ein Lügner ist und [sogar] ihr Vater. 45 Ich aber, weil ich die Wahrheit sage, mir glaubt ihr nicht. 46 Wer von euch überführt mich einer Sünde? Wenn ich [doch die] Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir nicht? 47 Der aus Gott Seiende hört die Worte Gottes. Deshalb hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid.

2.3.2 Auslegung Vers für Vers

Wer mit der Lektüre bei V. 37 einsetzt, hat zunächst zu klären, wer hier von Jesus angesprochen, bzw. wem zugestanden wird, Kinder Abrahams – somit die legitimen Erben seiner exklusiven Gottesbeziehung und des dem Volk Israel im Bund mit Abraham verheissenen Heils – zu sein.¹⁰⁷ Da sich V. 37 an V. 31–36 anschliesst, ohne dass explizit gesagt wird, mit wem gesprochen wird – erst in V. 48 werden οἱ Ἰουδαῖοι wieder genannt –, ist davon auszugehen, dass es sich um dieselben Leute handelt wie zu Beginn der Perikope (V. 31): „die Juden, die ihm (αὐτῷ) glaubten (Ptz. Pf. οἱ πεπιστευκότες)“. V. 31 seinerseits scheint sich auf V. 30 zu beziehen, wo gesagt wird, dass, während Jesus sprach (Gen. abs. αὐτοῦ λαλοῦντος), „viele“ (πολλοί) zum Glauben an ihn (εἰς αὐτόν) gekommen seien (Aor. ἐπίστευσαν).

Jesus wirft ihnen vor, ihn töten zu wollen, weil sie sich nicht auf ‚sein Wort‘ einliessen – der Glaube an seine Botschaft wird zum entscheidenden Kriterium. Damit ergibt sich sofort, deutlicher noch in der weiteren Entwicklung, die Frage, warum „die Juden, die ihm glaubten“ (V. 31), sich ihm nun doch verwehren und sogar Mordpläne gegen ihn hegen sollen.¹⁰⁸ Dass ‚die Juden‘ Jesus töten wollen, wird in Joh 5,16–18 vorbereitet und in Kap. 7 wiederholt (V. 1.19.25), ohne aber durch entsprechende Handlungen untermauert zu werden.¹⁰⁹ Dennoch spricht Jesus hier offenbar aus der

¹⁰⁷ In diesem Sinne berufen sich Jesu Dialogpartner auf ihre Abstammung in V. 33 als Erwiderung auf Jesu Anspruch, nur er vermittele Freiheit. Die Juden benötigen zusätzlich zu ihrem Bund mit Gott keine weitere Heilsvermittlung, vgl. auch Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 333: „Abraham, unser Vater‘ ist eine so geläufige Wendung, dass sie geradezu das Allerselbstverständlichste jüdischer Identität zum Ausdruck bringt.“

¹⁰⁸ Exegeten begegnen dieser Schwierigkeit auf unterschiedliche Weise.: A. a. O., 326 führt Wengst unter Rückgriff auf πεπιστευκότες, das er als Plqpf. versteht, „die Erfahrung von Apostasie im Hintergrund“ ins Feld und spekuliert: „Es ist durchaus vorstellbar, dass ehemalige Gruppenmitglieder sich zur Kompensation ihres einstigen ‚Irrtums‘ bei der Bekämpfung der Ketzerei besonders hervorgetan haben. Die extreme Schärfe des Abschnitts [...] wäre dann auch von daher zu verstehen, dass Johannes Apostaten im Blick hat, die er in besonderer Weise für die als schlimm und bedrängend erfahrene Situation verantwortlich hält.“ Hakola: Identity Matters (wie Anm. 5) entgegnet, V. 8,31 mit Ptz. Pf. schliesse durch das οὐν *historicum* eng an V. 8,30 an, dort stehe ein Aor. (also: zum Glauben Gekommene). Es handle sich demnach also gerade nicht um Apostaten. Hier gemeint seien die Juden, die sich noch nicht definitiv zur Nachfolge entschlossen haben. Ähnlich vermutet Theobald: Komm^{Joh} (wie Anm. 3), 597, der Evangelist halte den Glauben der Angesprochenen „für defizient. Für sie ist Jesus nicht der präexistente ‚Sohn‘, der allein von der Macht der Sünde zu befreien imstande ist (V. 34–36), sondern nur der Prophet oder Messias, den Gott in seiner Auferweckung bestätigt hat [...]“. Er behauptet, das Folgende könne sich „nicht auf die ‚glaubenden Juden‘ von V. 31–36 beziehen“, sondern habe „die Jerusalemer Autoritäten im Blick“ (a. a. O., 599). Diese Aussage scheint mir aufgrund des Textbefunds, der keinen Wechsel der handelnden Personen erkennen lässt, gewagt – vor allem, weil er auf der Grundlage seiner Behauptung einen weitreichenden Schluss zieht, den der Text als solcher abermals nicht hergibt: „Daraus folgt eine wichtige Einsicht: *Alles, was Jesus im Folgenden über die Teufelskindschaft ausführen wird, ist auf den Personenkreis dieser Jerusalemer Autoritäten zu beziehen, die ihm nach dem Leben trachten, nicht aber diffus auf ‚die Juden‘ überhaupt.*“ (ebd., Hervorhebung i. O.) Zumstein: Komm^{Joh} (wie Anm. 4), 341, Anm. 81, gibt Theobald zwar Recht, dass sich der Vorwurf der Tötungsabsicht eigentlich auf die „Autoritäten, im speziellen [die] Jerusalemer Priesterschaft“ beziehe, bestätigt jedoch gleichzeitig, dass die Angesprochenen hier im Text dieselben geblieben sind wie in V. 31: „Er [sc. Jesus] legt dar, dass die Tötungsabsicht, die seine Gesprächspartner ihm gegenüber verfolgen, ein Zeichen dafür ist, dass das Wort, auf das sie sich berufen (vgl. V. 31), sie nicht wirklich erreicht hat.“ (a. a. O., 341.)

¹⁰⁹ Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 332 bezeichnet den Anwurf und seine Wiederholung in V. 40 als „zwanghaft“, was m. E. dem Anspruch einer Auslegung, die zunächst die interne Logik des Textes ohne eigene Wertung wiedergibt, widerspricht. Des Text nach scheint es eher wahrscheinlich, dass sich der *topos*, die Juden hätten Jesus aus religiösen

Überzeugung, real bedroht zu sein,¹¹⁰ wobei vorerst unklar bleibt, warum Abrahamskindschaft mit allfälligen Mordplänen gegen ihn kollidieren sollte.

Bevor er seine Hauptargumentationslinie weiter vorantreibt, erklärt Jesus in *V.* 38 nochmals, warum es so entscheidend zu Ungunsten seiner Gesprächspartner spricht, dass sein Wort in ihnen „keinen Raum bekommt“ (*V.* 37): Er berichtet, was er beim „Vater“ gesehen hat – der bereits erwähnte Wissensvorsprung der Leserschaft kommt hier zum Tragen: Weil Jesus laut Prolog der inkarnierte Logos ist, ist sein Vater Gott; er ist einzigartiger Botschafter Gottes. Zum wiederholten Male in *Kap.* 7 f. versucht er also, seine Legitimation plausibel zu machen.¹¹¹

Interessant ist die ‚geknickte‘ prophetische Linie, die sich durch die Verben in *V.* 38b bilden lässt: Jesus *sieht* (ὁράω) und *redet* (λαλέω), dies sollten seine Gegenüber doch eigentlich *hören* (ἀκούω) und demnach *handeln* (ποιέω). Genau dies geschieht laut Jesus aber mitnichten: Sie hören und handeln zwar, aber nicht im Bezug auf *seine* Verkündigung, sondern auf das, was sie beim – impliziert, aber bewusst verschwiegen: *ihrem*¹¹² – Vater hören. Jesus stellt seinen Gesprächspartnern eine Art Falle,¹¹³ in die sie einige Verse später dann auch tappen werden: Im Spiel um die jeweils beanspruchten Vaterschaften wird der Graben zwischen ihnen sukzessive anwachsen, bis er in *V.* 44 offenlegt, wen er für ihren ‚Vater‘ hält. Hier konstatiert er vorerst nur lakonisch die Folge dieser ‚Vaterschaft‘ fest: Ihr tut, was ihr vom [sc. von *eurem*] Vater hört.¹¹⁴

Die Angesprochenen spüren die Doppelbödigkeit in Jesu Rede über den ‚Vater‘. Daher wiederholen sie in *V.* 39 zur Sicherheit ihren Einwand von *V.* 33: Unser Vater ist Abraham! So ist Jesu ‚Falle‘ sogleich ein erstes Mal zugeschnappt: Er legt in *V.* 39c–e nun nämlich offen, wie er Vaterschaft versteht: ethisch, als Prinzip der Handlungsorientierung.¹¹⁵

Der Konditionalsatz in *V.* 39d–e bietet Schwierigkeiten. Mit ἔστω steht im Bedingungssatz ein Ind. Präs., was einen Realis nahelegt, in der Folgerung signalisiert ἐποιεῖτε (Ind. Ipf.) jedoch einen

Gründen getötet – so wird es in der joh. Passion dargestellt (wobei dort doch deutlich wird, dass ‚die Juden‘ vornehmlich religiöse und politische Führungspersonlichkeiten sind) – in der joh. Gemeinde zum Zeitpunkt der Verfassung des Evangeliums bereits so stark etabliert hatte, dass er nicht mehr hinterfragt wurde.

¹¹⁰ Gut möglich, dass sich in dieser Selbstwahrnehmung als akut bedroht z. T. auch das damalige Lebensgefühl der joh. Gemeinde mit-artikuliert, vgl. a. a. O., 332. Das bedeutet aber mitnichten, dass der Text nicht auch ohne diesen (vermuteten) historischen Hintergrund auskämme und gelesen werden kann und sollte.

¹¹¹ Das Problem dürfte sein, dass er sich in einem hermeneutischen Zirkel bewegt: Nur wenn man ihn als Sohn und Botschafter Gottes anerkennt, ist auch plausibel, dass er das Wort Gottes und nicht irgendein anderes verkündigt.

¹¹² Vgl. Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 599.

¹¹³ Vgl. a. a. O., 600 im Anschluss an Hartwig Thyen.

¹¹⁴ Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 341 versteht ποιεῖτε hier mit Imp. als Aufforderung, sich der Abstammung nach zu verhalten. Obwohl dies möglich ist, zweifle ich daran, dass sie intendiert ist. Erstens legen das parataktische καί und der Parallelismus von *V.* 38a–b nahe, auch die beiden Prädikate parallel als Ind. zu lesen. Zweitens würde eine Aufforderung zum Handeln hier die Vorwegnahme der *ethischen Deutung* der Vaterschaft als leitendes Handlungsprinzip bedeuten. Dieser *Clou* des Arguments wird aber erst ab *V.* 39 offengelegt und entwickelt.

¹¹⁵ Jesus ‚spielt‘ mit dem Missverständnis, das aus seinem veränderten Gebrauch des Begriffs der Vaterschaft erwächst. Dazu Malina/Rohrbach: *Social-Science Commentary* (wie Anm. 100), 161: „It is important to note [...] John’s use of the technique in which Jesus makes a statement, which is misunderstood, leading to an explanation. [...] It is yet another instance of John’s concern for identifying the boundary between those inside and outside, those who understand and those who do not.“ Laut Wengst: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 1), 333 findet sich „die Argumentation, dass sich Abrahamskindschaft auch in Abrahams Werken äußern muss [...] auch im rabbinischen Judentum“. Dennoch scheint diese ethische Umdeutung Jesu Gesprächspartner hier zu überrumpeln.

Irrealis.¹¹⁶ Beide Formen sind textkritisch insgesamt belastbar bezeugt.¹¹⁷ Im Unterschied zu V. 42 liegt also kein irrealer Bedingungssatz vor.¹¹⁸ M. E. handelt es sich hier um eine ‚Mischform‘: Der Ind. Präs. färbt den Bedingungssatz ‚kritisch‘: ‚wenn wirklich‘ (wie man sieht, sagt, glaubt), oder ‚wenn demnach‘ (wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt)¹¹⁹: ‚Wenn ihr also wirklich, wie ihr behauptet, Kinder Abrahams seid...‘ Der Ind. Ipf. im Folgesatz ist demnach so zu übersetzen: ‚(dann) müsstet ihr doch eigentlich die Werke Abrahams tun.‘¹²⁰ Die Folgerung aus dem Bedingungssatz wird demnach zwar als logisch und notwendig empfunden, gleichzeitig wird aber festgestellt, dass sie nicht eingetreten ist. Jesus nimmt seine Gesprächspartner beim Wort, legt die beanspruchte Vaterschaft jedoch anders – nämlich ethisch – aus und konstatiert, dass sie den daraus erwachsenden Ansprüchen nicht genügen.

In V. 40 folgt die Erklärung, warum Jesus der Meinung ist, seine Dialogpartner genügten dem – von ihnen selbst erhobenen, aber von Jesus umgemünzten – Anspruch auf Abrahamskindschaft nicht. Er wiederholt die *topoi* ihrer Tötungsabsicht und seiner göttlichen Sendung und kontrastiert sie mit Abrahams Verhalten.¹²¹ Die hier an sich fällige Schlussfolgerung: Ihr tut, was Abraham nicht tat, also kann – unter der Bedingung, dass Vaterschaft ethisch ausgelegt wird – er *nicht* euer Vater sein, fehlt, wird im Folgevers aber implizit vorausgesetzt.¹²²

In V. 41 f. wiederholen sich die bereits bekannten Argumentationsstrukturen, gleichzeitig verschärft sich der Ton. So gleich in V. 41 gut zu sehen: Mit der starken Betonung seiner Gegenüber (ὕμεῖς – ὑμῶν) akzentuiert Jesus den wachsenden Gegensatz zwischen sich und ihnen: ‚Ihr tut die Werke eures Vaters.‘ Jene nehmen das Stichwort sofort auf, indem sie – ebenfalls in einer Zuspitzung ihrer früheren Aussagen – entgegen: ‚Einen Vater haben wir: Gott.‘¹²³ Damit wollen

¹¹⁶ Vgl. Friedrich Blass/Albert Debrunner/Friedrich Rehkopf: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 182001 [i. F.: BDR], § 371 f.

¹¹⁷ Vgl. NA²⁸ *ad loc.*

¹¹⁸ Vgl. aber Theobald: Komm^{Joh} (wie Anm. 3), 601, der vorschlägt, hier einen Parallelismus zu sehen und V. 39b sinngemäss anzugleichen: ‚Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, dann würdet ihr Abrahams Werke tun.‘ (a. a. O., 596.) Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 309 lässt zwar den Realis im Bedingungssatz stehen, wählt anstelle von ἐποιεῖτε aber die ebenfalls diskutierte, jedoch schwächer bezeugte Form ποιεῖτε und versteht diese nicht indikativisch, sondern imperativisch: ‚Wenn ihr Kinder Abrahams seid, dann tut die Werke Abrahams!‘

¹¹⁹ BDR (wie Anm. 116), § 372,1.

¹²⁰ Vgl. dazu a. a. O., § 358: ‚Der Impf. der Ausdrücke der Notwendigkeit, Schuldigkeit, Pflicht, Möglichkeit usw ohne ὅν bezeichnet in der klass. Sprache, daß etwas tatsächlich notwendig usw ist [...], aber doch nicht geschieht [...], entsprechend dem deutschen Konj. des Impf. oder Plsqpf. ‚sollte‘, ‚könnte‘ [...].‘

¹²¹ Wie Theobald: Komm^{Joh} (wie Anm. 3), 600 verstehe ich das hier als Anspielung auf die Szene Gen. 18,1–8, die sich vor dem Hintergrund des Prologs (V. 1,11) stimmig liest: οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

¹²² Vgl. dazu Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 334: ‚Im Behaften bei der Tötungsabsicht werden ‚die Juden‘ in einen grundsätzlichen Gegensatz zu Abraham manövriert, womit [...] eine andere Vaterschaft für sie vorbereitet wird.‘

¹²³ Vgl. dazu a. a. O., 335: ‚Abrahamskindschaft und Gotteskindschaft gehören [...] unmittelbar zusammen. Von Gottes erwähnendem Handeln her gilt Israels Gotteskindschaft unbedingt.‘ (Hervorhebung i. O.) Die Bemerkung, sie seien nicht aus *Unzucht* hervorgegangen, bezieht sich kaum, wie seit Origenes manchmal angenommen, darauf, dass sie Jesus unklare Abstammung vorwerfen wollten (so z. B. Charles K. Barrett: *The Gospel According to John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955, 288), sondern eher auf die traditionelle Verwendung von πορνεία als Metapher für Götzendienst (vgl. Theobald: Komm^{Joh} [wie Anm. 3], 601 f.; Dietzfelbinger: Komm^{Joh} [wie Anm. 2], 257; Wengst: Komm^{Joh} [wie Anm. 1], 335, Anm. 214). Malina/Rohrbaugh: *Social-Science Commentary* (wie Anm. 100), 162 dagegen deuten die Antwort sehr wohl als eine Reaktion auf die genealogisch verstandene Insinuation Jesu: ‚It is difficult for Westerners to sense the insulting character of Jesus’ remark. In a society in which one’s honor derived from birth, insults to lineage were the most disparaging insults that could possibly be made. [...] By claiming descent from God, they ironically claim what John’s Gospel claims for Jesus.‘

sie deutlich machen, dass sie sich als dem einen und einzigen Gott der Heiligen Schrift zugehörig betrachten und zu ihm in besonders enger Beziehung stehen.

In *V. 42* hält ihnen Jesus erneut seine ethische Auslegung der Vaterschaft vor. Aus ihrer Haltung ihm gegenüber schliesst er, dass nicht Gott, der ihn gesandt hat, ihr Vater sein kann.¹²⁴ Fehlende Liebe zu ihm zeige ihre Ablehnung von Gottes Wort¹²⁵ und letztendlich von Gott selbst.

Auch *V. 43* nimmt Vorangegangenes auf, und zwar den *topos* von *V. 39*, dass Jesu Wort bei den Angesprochenen nicht habe Fuss fassen können. Der Ton verschärft sich; es wird nicht mehr mit der Möglichkeit gerechnet, sie könnten das Wort schon hören, wenn sie *wollten*, sondern *grundsätzliche Aufnahme-Unfähigkeit* gegenüber seiner Verkündigung wird festgestellt. Jesus hat deutliche Mühe zu akzeptieren (vgl. das emphatische *διὰ τῆς*), dass seine Glaubensgeschwister ihm nicht mit dem Vertrauen begegnen, zu dem er sich bevollmächtigt sieht.¹²⁶

Neben inhaltlichen bereitet *V. 44a* auch formale Schwierigkeiten. Textkritisch ist *ὁμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ* gesichert,¹²⁷ aber die beiden Genitive nach *ἐκ* sind schwer verständlich. Die Variante „ihr stammt vom Vater des Teufels“ wurde gnostisch rezipiert, ist aber unwahrscheinlich, weil es hier um die zentrale Opposition Gott – Teufel geht.¹²⁸ Theobald votiert dafür, „den zweiten Genitiv als Apposition zum ersten zu nehmen“.¹²⁹

M. E. ist auch möglich, *ἐκ τοῦ πατρὸς* als inkludierte Apposition zu betrachten. *ὁμεῖς τοῦ διαβόλου ἐστὲ* würde dann durch den Einschub *ἐκ τοῦ πατρὸς* ergänzt. Der Genitiv *τοῦ διαβόλου* würde damit entweder als Genitiv der Zugehörigkeit¹³⁰ oder allenfalls als *genitivus qualitatis*¹³¹ übersetzbar: Ihr seid *dem Teufel zugehörig*, oder: Ihr seid (handelt) *wie der Teufel*. Der Einschub würde das Verhältnis der Angesprochenen zum Teufel weiter verdeutlichen: eurer (geistlichen bzw. hier: ethischen) Abstammung nach. Demnach ergäbe sich folgender Sinn: „Ihr seid – eurem Vater nach (d. h. gemäss eurer Handlungsweise) – dem Teufel zugehörig.“¹³²

¹²⁴ Wiederum muss hier auf die Zirkularität dieses Denkens hingewiesen werden: Das Argument ist nur schlüssig, wenn man davon ausgeht, dass Jesus tatsächlich der *λόγος* bzw. Sohn Gottes *und* Messias in einem ist (vgl. insbes. *V. 8,32.36*). Zentral zwar für die joh. Christologie, ist dieser Gedanke nicht plausibel für Angehörige des jüdischen Glaubens, denn das AT sieht eine rein menschliche Gestalt als Messias vor (vgl. u. a. *Dt 18,18*; *Ps 110,4*; *Jes 9,6*).

¹²⁵ *ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἦκω* scheint mir wiederum den Bezug zum Prolog herstellen zu wollen, indem er auf den *λόγος* anspielt, der von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen ist.

¹²⁶ Es ist auffällig, dass *V. 43* häufig etwas ‚stiefmütterlich‘ behandelt wird: So verbindet ihn Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 603 dermassen eng mit *V. 44*, dass er geradezu darin verschwindet; Wengst: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 1), 336 sieht ihn lediglich historisch als „Ausdruck dessen [...], dass es zwischen der johanneischen Gruppe und der jüdischen Mehrheit keine wirkliche Kommunikation mehr gab“; Dietzfelbinger: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 2), 258 paraphrasiert nur unter Bezugnahme auf die Synagoge. Einzig Zumstein: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 4), 342 nimmt die Frustration wahr, wie auch die existenziell-theologische Bedrängnis, die sich hier artikulieren: Wenn Jesus wirklich der Gottessohn war, warum haben ihn nicht mehr Menschen als solchen erkannt?

¹²⁷ Nur der byz. *Codex Cyprius*, der *Syrus Sinaiticus* und eine bohairische Handschrift lassen *τοῦ πατρὸς* aus.

¹²⁸ Vgl. Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 603 f.

¹²⁹ A. a. O., 604. Diese Lesart wird unterstützt durch BDR (wie Anm. 116), § 269, Anm. 5, die sich ihrerseits auf Bultmanns Konjektur berufen, es handle sich hier um eine fehlerhafte Übersetzung aus dem Semitischen, wo das (nun in der griechischen Version fehlende) Poss.-Pron. in der Form eines Suffixes gestanden haben dürfte. M. E. ist dies nur sinnvoll unter der Annahme, das Joh sei ursprünglich mindestens z. T. in Aramäisch oder Hebräisch verfasst worden. Darauf gibt es aber nach meinem Kenntnisstand keinerlei Hinweise.

¹³⁰ Vgl. BDR (wie Anm. 116), § 162.

¹³¹ Vgl. a. a. O., § 165.

¹³² Mir ist bewusst, dass die Tatsache, dass frühe Handschriften zur Verdeutlichung der Stelle nur *τοῦ πατρὸς*, nicht *ἐκ τοῦ πατρὸς* ausliessen, eher gegen meinen Lösungsvorschlag spricht, da sie dokumentiert, dass der Satz schon damals

Eine solche Übersetzung spiegelt mit der doppelten Qualifizierung des Verhältnisses zum Teufel – als Charakterisierung des Handelns und als Abstammung – wie Vaterschaft im Vorfeld diskutiert wird: als (biologische) Abstammung, die zum Selbstbild gehört und Zugang zu bestimmten Privilegien gewährt einerseits, als handlungsleitendes Prinzip andererseits (V. 44b: καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν), das im Umkehrschluss erkennbar ist am Tun. Dass für Jesus (bzw. den Evangelisten) hier wieder Letzteres prioritär ist, zeigt sich an V. 44b.¹³³

Was genau der Evangelist unter dem Teufel versteht, zeigt sich in V. 44c–h: Der „sehr selten[e]“¹³⁴ Begriff ἀνθρωποκτόνος erscheint innerhalb des NTs nur hier und in 1 Joh 3,15 (πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἶδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν) und bezeichnet jemanden, der ganz bewusst, aus Hass oder anderen ‚niederen Gefühlen‘, jemanden ums Leben bringt.¹³⁵ Der Teufel war Mörder ἀπ’ ἀρχῆς – auch hier wieder eine Anspielung auf den Prolog: So, wie das Wort bereits ἐν ἀρχῇ war (V. 1,1), hat auch der Teufel zeitlose Qualität als personifiziertes Prinzip der Ablehnung von Gottes Willen.¹³⁶ Wengst sieht „[i]m Hintergrund [...] die Deutung der Paradiesgeschichte von Gen 3, die in der Schlange den Teufel sieht. [...] Hier ist eine Deutung vorausgesetzt, wie sie in SapSal 2,24 vorliegt: ‚Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt‘.“¹³⁷ Weil er die Menschen aus Neid zum Ungehorsam verführt hat, verloren sie ihre paradiesische, unsterbliche Existenz. Aus diesem Grund betrachtete man den Teufel als den ‚Ur-Mörder‘ *par excellence*.¹³⁸ Diese ‚kosmologische‘ Dimension der ἀνθρωποκτονία kommt hier zum Tragen, indem der Teufel die Menschen in die Knechtschaft der Sünde – in die Entfremdung von Gott – führt und sie damit ihres ewigen Lebens beraubt (vgl. V. 8,31–36).¹³⁹

Gewichtiger scheint jedoch, dass der Teufel ein ψεύστης, ein Lügner, ja sogar Vater der Lüge (V. 44h: ὁ πατὴρ αὐτοῦ) sei. Im joh. Verständnis ist Wahrheit – als deren Gegenteil τὸ ψεῦδος das *proprium* (V. 44g: τὰ ἴδια) des Teufels darstellt (V. 44e: οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ) – keine kognitive oder logische Kategorie, sondern stellt das Gesamt der sich offenbarenden göttlichen Wirklichkeit dar. Insofern ist sie unabhängig von der, aber konstitutiv für die Existenz und Wahrnehmung des Einzelnen, wenn sie auch, um in seinem Lebensvollzug bestimmend zu werden, „darauf angewiesen ist, auch Glauben zu finden“¹⁴⁰.

von der Präposition her, nicht über einen funktionalen Gen. verstanden wurde. Da er aber sinngewinnend durchgeführt werden kann, soll er hier seinen Platz beanspruchen dürfen.

¹³³ Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 338 bemerkt, V. 44a werde „sofort mit einem bestimmten Tun verbunden“.

¹³⁴ Walter Bauer: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. Kurt Aland/Barbara Aland, 6. völlig neu bearb. Aufl., Berlin/New York 1988 [i. F.: Bauer], 134. Laut Bauer und Henry G. Liddell/Robert Scott/Henry S. Jones: A Greek-English Lexicon, 9., überarb. Aufl. [1940], Oxford 1996 [i. F.: LSJ], 141 begegnet er in der vor-ntl. Literatur ausschliesslich bei Euripides.

¹³⁵ Vgl. neben 1 Joh 3,15 auch Bauer und LSJ (beide wie Anm. 134).

¹³⁶ Vgl. dazu Zumstein: Komm^{Joh} (wie Anm. 4), 344: „Der Teufel ist eine Gestalt, die in der atl.-jüdischen Tradition erst spät erscheint (vgl. Hi 1–2) und deren Rolle es ist, Gott von jeglicher Verantwortlichkeit für das die Welt verheerende Böse freizusprechen, ohne die Behauptung seiner vollen Souveränität über die Schöpfung zu schmälern.“

¹³⁷ Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 338 f.; so auch Theobald: Komm^{Joh} (wie Anm. 3), 605.

¹³⁸ Vgl. dazu Zumstein: Komm^{Joh} (wie Anm. 4), 345: „[D]ie Schlange [ist] Urheberin der Versuchung, die zum Fall des Menschen und zum Eintritt des Todes in die Welt führt. Das Judentum des 1. Jh. verbindet [...] den Verlust der Unsterblichkeit ausdrücklich mit der Gestalt des ‚Teufels‘. Und weil [...] der Tod sein Werk [ist], gehört der ‚Teufel‘ [...] nicht zum Bereich der Wahrheit (ἀλήθεια), unter der die göttliche Wirklichkeit zu verstehen ist.“

¹³⁹ Vgl. Florian Theobald: Teufel, Tod und Trauer. Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte (NTOA/StUNT 109), Göttingen 2015, 188. Zum joh. Sündenbegriff s. o. die Ausführungen zu V. 46.

¹⁴⁰ Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 341, Anm. 234.

Folglich ist auch die Lüge nicht Resultat einer verfälschten „Vorstellung von der Wirklichkeit, sondern der Wille, der sich Gott widersetzt, mit anderen Worten: der Unglaube“¹⁴¹.

Die teuflische Lüge [...] ist *erstens* eine von der Wahrheit abgeleitete Wirklichkeit, ihr negatives Gegenbild. *Zweitens* hat sie zur Folge, dass die Menschen die (in Jesus präsente) göttliche Wahrheit nicht wahrnehmen können, und bewirkt damit *drittens*, dass die Kommunikation zwischen Jesus und den Menschen fehlschlägt. Die teuflische Lüge verbirgt den Menschen jedoch nicht nur die göttliche Wahrheit, sondern bewirkt *viertens* eine vollkommene Verblendung der Menschen, die [...] meinen, diese Wahrheit zu kennen. *Fünftens* ist die teuflische Lüge im Johannesevangelium faktisch mit dem menschlichen Urteilen „nach dem Augenschein“, bzw. „nach dem Fleisch“, mit dem Denken nach Art und Weise dieser Welt identisch.¹⁴²

Die Darstellung des Teufels als Lügner erhält also deshalb mehr Gewicht, weil dieser Wesenszug gegenüber seiner Lebensfeindlichkeit primär ist: Der Widerstand gegenüber der göttlichen Wirklichkeit und das Bestreben, diese zu bekämpfen, sind es, die den Teufel zum Töten veranlassen: Im joh. Verständnis ist er verantwortlich für den Mord an Jesus,¹⁴³ weil er verhindern will, dass durch den inkarnierten λόγος die göttliche Wirklichkeit in der Welt, deren ‚Fürst *er* ist (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τοῦτου, vgl. V. 12,31;14,30;16,11), Raum greift.¹⁴⁴ Als wahrheitsfremdes und lebensverneinendes Prinzip schlechthin steht er auch in direktem Gegensatz zum joh. Jesus selbst, der von sich ja sagt, er sei ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (V. 14,6).¹⁴⁵ Im Blick auf den Ur-Lügner und Vater aller, die sich seiner göttlichen Wahrheit verweigern, wird dem joh. Jesus, bzw. dem Evangelisten verständlich, wie man sich Jesu Verkündigung verschliessen kann: „Allein das Vorhandensein des Antagonisten Gottes bzw. des Teufels kann aus joh. Sicht die Verzerrung des Glaubens, die zur Ablehnung Jesu führt, erklären.“¹⁴⁶

Aus dieser Logik heraus, dass sich die ‚Kinder des Teufels‘ ausserhalb der göttlichen Wirklichkeit befinden, bzw. unter dem Einfluss ihres ‚Vaters‘ unfähig sind, sich ihr glaubend zu öffnen, scheint V. 45 weniger vorwurfsvoll zu klingen, als schlicht die Folge des teuflischen Einflusses zu konstatieren.¹⁴⁷ Dass dem nicht so ist, wird in V. 46 klar: Immer noch, immer wieder ringt der joh. Jesus darum, sich seinen Gegenübern verständlich zu machen, und immer wieder läuft seine

¹⁴¹ Zumstein: Komm^{Joh} (wie Anm. 4), 346.

¹⁴² Theobald: Teufel, Tod und Trauer (wie Anm. 139), 188 (Hervorhebung i. O.).

¹⁴³ Vgl. Theobald: Komm^{Joh} (wie Anm. 3), 607, der festhält, in joh. Sicht seien die Juden vom Teufel zur Ausführung seines Willens instrumentalisiert worden (vgl. V. 44b: τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν).

¹⁴⁴ Vgl. dazu a. a. O., 605: „Der Teufel kann nichts anderes hervorbringen als nur Täuschung und Lüge, oder anders gesagt: Alles was es an Lüge in der Welt gibt, hat den Teufel zum Vater geht auf ihn zurück. Wo Menschen die Wahrheit Gottes auszulöschen trachten – wie jetzt ‚die Juden‘, die Jesus zu töten suchen –, da ist der Vater der Lüge, der Teufel, am Werk!“

¹⁴⁵ Vgl. Theobald: Teufel, Tod und Trauer (wie Anm. 139), 157.

¹⁴⁶ So Zumstein: Komm^{Joh} (wie Anm. 4), 344, der fortfährt: „Die Einführung des ‚Teufels‘ ermöglicht es, das Auftauchen des Bösen [...] mitten im Glauben zu erklären. Aus joh. Perspektive erliegen die Verwahrer und Bekenner der edelsten Tradition der Blindheit. Sie sind Opfer einer Entfremdung, und zwar dergestalt, dass sie sich gerade im Namen ihrer Treue zu Gott gegen Gott wenden. Johanneisch ausgedrückt, berufen sie sich auf Gott, während sie ihre Identität dabei auf Werte gründen, die ihm radikal widersprechen. [...] Indem die Widersacher ihre Existenz auf den Antagonisten Gottes gründen, werden sie dazu gebracht, nicht mehr die Werke Abrahams oder Gotes zu tun (ποιεῖν), sondern die Werke ihres Vaters, nämlich des ‚Teufels‘. Ihr nun entfremdeter Wille steht im Dienst der Begierden (ἐπιθυμία) des ‚Teufels‘. Die Entfremdung – das Dasein als Sklave der Sünde –, von der die V. 31–36 gesprochen haben, nimmt Gestalt an.“

¹⁴⁷ Vgl. dazu Zumstein: Komm^{Joh} (wie Anm. 4), 346: „Gerade weil er die Wahrheit sagt, wird er abgewiesen, da die Menschen, die durch die Lüge entfremdet sind, d. h. im Widerstand gegen Gott stehen, die Offenbarung seiner Wirklichkeit unter sich nicht ertragen können.“

Argumentation in frustrierende Leere (wiederum ein emphatisches $\delta\iota\grave{\alpha}$ $\tau\acute{\iota}$!), weil er – bzw. der Evangelist – von Prämissen ausgeht und an ihnen festhält, die jene weder kennen noch *anerkennen* wollen: dass Jesus der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist, dass er als Gottessohn der Messias ist. Er kann keiner Sünde überführt werden; das heisst, seine Beziehung zu Gott ist gänzlich ungetrübt von jeder Entfremdung, von jedem verführenden Einfluss des Teufels¹⁴⁸ – dieses Kriterium greift nicht, wenn gerade sein Reden der Wahrheit nicht als solches anerkannt wird.

Entsprechende Bilanz lässt der Evangelist Jesus in *V. 47* ziehen: Nur, wer seine Existenz in der Wahrheit, in der göttlichen Wirklichkeit gründet, vermag Gottes Wort zu hören, vermag, um wiederum mit dem Prolog zu sprechen, ihn als den in die Welt gekommenen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ *wahr*-zunehmen: zu erkennen und zu glauben. Das verheerendste an diesem Fazit ist sein Umkehrschluss in *V. 47b*: Wer Gottes Worte – also Jesu Reden – nicht hört (d. h. nicht annimmt), der kann nicht ‚aus Gott‘ sein, d. h. nicht in lebendiger Gottesbeziehung stehen.¹⁴⁹

2.4 Fazit und Ertrag

Die Exegese von Joh 8,37–44 hat folgende zentrale Ergebnisse hervorgebracht: Angesprochen werden ‚die Juden, die ihm glaubten‘ (vgl. *V. 8,31*). Da praktisch alle Menschen in Jesu Umfeld Juden waren, bleibt offen, ob Joh hierbei betonen möchte, dass sie Juden sind, oder dass sie Jesus glaubten. Beides ist möglich, und je nach Betonung hat dies unterschiedliche Konsequenzen für den Umgang mit Joh 8,44, wie die Diskussion in Teil 3 zeigen wird.

Argumentativ geht es zentral um die Frage nach der Vaterschaft, die Jesus ethisch als leitendes Handlungsprinzip ausdeutet. Entscheidendes Kriterium ist, ob man in Jesus den inkarnierten $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ erkennt, in seiner Rede Gottes Worte hört und sich so von der offenbarten Wahrheit Gottes in seiner Existenz bestimmen lässt. Insofern, als seine Gesprächspartner dies nicht zu tun bereit sind, sondern sich gegen seine Verkündigung – damit im Joh. Verständnis gegen Gottes Wahrheit – wehren, sind sie Kinder des Teufels, weil sie sich in ihrem Handeln vom Antagonisten Gottes, vom Widerstand gegen Gottes Willen bestimmen lassen.

Aus dieser Argumentationslinie heraus wird ersichtlich, dass die Zuschreibung der Teufelskindschaft keine Wesensbestimmung der Angesprochenen darstellt, damit keine ontologische Aussage tätigt – schon gar keine über Angehörige des jüdischen Glaubens *allgemein* –, sondern ein Urteil spricht über ihre ethischen Prinzipien anhand ihrer Verhaltensweise.

Die Tatsache, dass die hier mit dem Anwurf der Teufelskindschaft Konfrontierten Juden sind, birgt in sich mindestens judenfeindliches Potenzial. Der Frage, inwiefern dieses dem Joh reell inhärent ist und wie damit umzugehen ist, wird im Folgenden nachzugehen sein.

¹⁴⁸ Vgl. Dietzfelbinger: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 2), 259.

¹⁴⁹ Hier stellt sich tatsächlich die Frage nach der Prädestination, wie sie Theobald: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 3), 606 aufwirft. Hierzu ist festzuhalten, dass der Text keine ontologische, sondern eine ethische Deutung des Vaterschafts- bzw. Kindschaftsbegriffs nahelegt. Insofern muss m. E. der Gedanke an Prädestination verworfen werden, da es um Verhaltensmaximen und -weisen geht, nicht aber um grundsätzliche, unwandelbare Wesenszüge. Vgl. dazu Wengst: *Komm^{Joh}* (wie Anm. 1), 341: „Die deterministisch klingende Sprache meint also keine vorangehende Festlegung oder Vorherbestimmung auf die eine oder andere Seite. Es erweist sich vielmehr im *Vollzug* des Hörens, wovon sich Menschen bestimmen lassen und wovon sie dann auch bestimmt sind.“ (Hervorhebung i. O.)

3. Reflexion: Debatte über den joh. Antijudaismus nach der Shoah

3.1 Methodischer Überblick

Während Joh 8,44 ontologisch und explizit judenfeindlich rezipiert wurde,¹⁵⁰ hat die Exegese keinen eindeutigen Befund ergeben, ob die Stelle antijüdisch intendiert ist oder nicht. Angesprochen werden gemäss dem Text ‚die Juden, die ihm glaubten‘ (vgl. V. 8,31) – wobei unklar blieb, ob die Betonung hierbei auf Ἰουδαῖοι oder πιστευκότες zu legen ist. Ihnen wird vorgeworfen, ihr Vater sei der Teufel; die Aussage beansprucht jedoch keinen ontologischen, sondern ethischen Wert.¹⁵¹

Demnach ist zu klären, ob Joh 8,44, innerhalb des *Gesamtkontextes* als judenfeindlich aufzufassen ist oder nicht. Dies beinhaltet ‚untergeordnete‘ Fragen wie z. B., ob der vermutete Konflikt der joh. Gemeinde mit der (lokalen) Synagoge hermeneutisch ins Gewicht fällt, oder ob die joh. Christologie substitutionstheologisch, damit implizit antijudaistisch zu verstehen ist.¹⁵²

Dazu folgt nun der systematische Überblick über die neuere Forschungsdebatte zum joh. Antijudaismus, mit einer groben Schematisierung nach dem Kriterium, ob und in welchem Masse davon ausgegangen wird, das Joh sei antijudaistisch.¹⁵³ Als Vertreter je eines dieser idealtypischen Forschungsstränge werde ich die Ansätze Urban von Wahlde, Klaus Wengsts und Adele Reinhartz‘ detaillierter darstellen und diskutieren. Das Augenmerk richtet sich dabei auf ihre Plausibilität und Tragfähigkeit, sowie darauf, welchen Erkenntnisgewinn sie bezüglich meiner Leitfrage nach dem verantwortungsvollen Umgang mit Joh 8,44 nach der Shoah eröffnen.

3.2 Ist Joh (8,44) antijüdisch?

3.2.1 Überblick über die aktuelle Forschungslage

In Bestreitung des joh. Antijudaismus wird häufig argumentiert, der Konflikt Jesu mit den Juden sei die narrative Verarbeitung entweder einer *innerjüdischen* Polemik zwischen der joh. Gemeinde und der Synagoge¹⁵⁴ oder eines *innerchristlichen* Konflikts zwischen konkurrierenden christlichen Strömungen.¹⁵⁵ Marginal sind Versuche, Verse wie Joh 8,44 einer Redaktion zuzurechnen oder sie einem ‚übergeordneten theologischen Gesamtsinn‘ unterzuordnen und – z. B. mit Bezug auf Joh 4,22 – als irrelevant abzutun.¹⁵⁶

¹⁵⁰ S. insbes. die Ergebnisse meiner rezeptionsgeschichtlichen Spurensuche unter Punkt 1.5.

¹⁵¹ S. die Vers-für-Vers-Auslegung von Joh 8,37–47 unter Punkt 2.3.2.

¹⁵² Vgl. Bieringer et al.: *Wrestling with Johannine Anti-Judaism* (wie Anm. 6), 5.

¹⁵³ Genauer: nicht, eingeschränkt oder bedingungslos antijudaistisch.

¹⁵⁴ Neben Urban C. von Wahlde (s. Punkt 3.2.2) u. a. James G. Dunn: *The Embarrassment of History. Reflections on the Problem of ‘Anti-Judaism’ in the Fourth Gospel*, in: Bieringer et al. (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (wie Anm. 6), 47–67, 53 *et passim* (rabbinisch-judenchristlicher Konflikt); Luke T. Johnson: *The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic*, in: *JBL* 108 (1989), 419–441, 441 (ganz ‚normale‘ innerjüdische Invektive).

¹⁵⁵ So z. B. Henk Jan de Jonge: *The Jews in the Gospel of John*, in: Bieringer et al. (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (wie Anm. 6), 239–259, 258 f.

¹⁵⁶ So in ersterem Fall laut Urban C. von Wahlde: *“The Jews” in the Gospel of John. Fifteen Years of Research (1983–1998)*, in: *ETL* 76/1 (2000), 30–55, 42 f. John C. O’Neill: *The Jews in the Fourth Gospel*, in: *IBS* 18 (1996), 58–74, 58; in letzterem Roger Burggraeve: *Biblical Thinking as the Wisdom of Love*, in: Bieringer et al. (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (wie Anm. 6), 202–225. In einem ähnlichen Zusammenhang entgegnet Adele Reinhartz (*‘Jews’ and Jews in the Fourth Gospel*, in: Bieringer et al. [Hg.]: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* [wie Anm. 6], 341–356, 355 f.) treffend: *„In his call for an ethically responsible interpretation of John, R. A. Culpepper suggests that ‘(...) the Fourth Gospel’s declaration of God’s boundless love for the world undermines its polemic against the Jews.’ My own, more*

Eine grosse Mehrheit räumt eine joh. Tendenz zum Antijudaismus ein, vertritt aber den Standpunkt, dieser sei nur eingeschränkt gültig. Hauptsächlich wird argumentiert, οἱ Ἰουδαῖοι bezeichne nur eine bestimmte Gruppe von Juden, daher seien Aussagen wie Joh 8,44 auch nicht *tel quel* antijudaistisch oder gar antisemitisch auf das Gesamt des Judentums übertragbar.¹⁵⁷ Eine andere, z. T. ergänzende Forschungsrichtung konzentriert sich im Anschluss an James L. Martyn¹⁵⁸ auf die historische Kontextualisierung (und damit Relativierung) des Konflikts zwischen Jesus und den Juden als narrative Übertragung und Verarbeitung von ‚autobiografischen‘ Hintergrunderfahrungen der joh. Gemeinde: des traumatischen Ausschlusses aus der Synagoge und der daraus resultierenden wirtschaftlichen existenziellen Gefährdung sowie religiösen Anfechtung.¹⁵⁹ Ebenfalls häufig wird die antijüdische Polemik des Joh innerhalb eines innergemeindlichen Selbstfindungs- und Abgrenzungsprozesses verortet.¹⁶⁰

(Noch)¹⁶¹ gehen erstaunlich wenige von einem kategorischen und uneingeschränkten Antijudaismus im Joh aus. Wenn dies getan wird, dann interessanterweise häufig mit denselben Argumenten, derer sich auch die beiden anderen ‚Idealtypen‘ bedienen: Anhand des häufigen Gebrauchs von οἱ Ἰουδαῖοι wird gezeigt, dass Binnendifferenzierungen darin nivelliert würden und damit das Judentum als solches an den Pranger gestellt werde.¹⁶² Häufig wird auch auf die joh. Christologie rekurriert. Ihr sei der Antijudaismus inhärent, weil sie mindestens die Vollendung, eher sogar die Ersetzung des abrahamitisch-mosaischen durch den ‚neuen‘ Bund Gottes mit Jesus impliziere.¹⁶³ In Bezug auf die ‚dualistische Rhetorik‘ des Joh wird gezeigt, dass οἱ Ἰουδαῖοι konsequent auf der ‚dunklen‘ Seite dieser binären Opposition stünden.¹⁶⁴

3.2.2 Urban C. von Wahlde: Joh 8,44 ist nicht antijüdisch zu verstehen

Is 8:38–47 anti-Jewish? No, not from the author’s point of view. Just the opposite. The author’s interest is precisely in what he sees as true Judaism. [...] The author is not saying that the Jewish perspective is wrong; he is saying that his opponents do not have the true Jewish perspective! As much as the author’s opponents would have disagreed with him then and as much as the Jews disagreed with Jesus before him, the author was not anti-Jewish. Such a charge would have been unthinkable to the author – and, I suspect, unthinkable to his original opponents.¹⁶⁵

pessimistic, reading is that the Fourth Gospel’s polemic against the Jews [...] undermines its declaration of God’s boundless love for the world.“

¹⁵⁷ S. den Exkurs zur Diskussion des joh. Ἰουδαῖοι-Begriffs in der neueren Forschung im Anhang unter Punkt 7.2.

¹⁵⁸ James L. Martyn: *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968.

¹⁵⁹ S. dazu die Diskussion zu Wengst unter Punkt 3.2.3.

¹⁶⁰ So z. B. Hakola: *Identity Matters* (wie Anm. 5).

¹⁶¹ Culpepper sieht hier tatsächlich eine zeitliche Entwicklung, vgl. Ders.: *Antijudaism and the Fourth Gospel* (wie Anm. 11), 76: „In retrospect, the literature of the past two decades reflects a growing recognition of John’s anti-Jewish polemic. Interpreters have moved from dismissing the problem (e. g. ‘Jesus and the disciples were all Jews’; or ‘The Jews’ in John simply represent unbelief’) to minimizing it (e. g. ‘The Jews’ refers to only a certain group: Judeans, or the religious authorities’) to explaining it in terms of its historical context (e. g. ‘The Gospel of John reflects intra-Jewish polemic that was common among first century Jewish groups and is no sharper than what we find elsewhere in Jewish writings’), to the confession that John is anti-Jewish in intent and anti-Semitic in its potential effect on later readers.“

¹⁶² So nebst Reinhartz (s. Punkt 3.2.4) z. B. mit hohem Grad an Animosität Brumlik: *Johannes* (wie Anm. 6), 6–21.

¹⁶³ So z. B. Ruether: *Faith and Fratricide* (wie Anm. 19), 111–116.

¹⁶⁴ So nebst Reinhartz (s. die Diskussion unter Punkt 3.2.4) z. B. auch Culpepper: *Antijudaism and the Fourth Gospel* (wie Anm. 11), insbes. 74.

¹⁶⁵ Urban C. von Wahlde: “You are of Your Father the Devil” in its Context: Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38–47, in: Bieringer et al. (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (wie Anm. 6), 418–444, 442 f.

In seinem Diskussionsbeitrag zum Löwener Kolloquium vom Januar 2000 vertritt der Chicagoer Neutestamentler Urban C. von Wahlde die Ansicht, der Anwurf der Teufelskindschaft in Joh 8,44 sei, genauso wie der Rest des Joh, nicht antijüdisch, sondern sei als Produkt innerjüdischer apokalyptischer Polemik zu verstehen. In seiner Begründung analysiert er zunächst das ‚Weltbild‘ von Kap 8. Joh zeige in 8,12–37.48–58 „a kind of dualism“¹⁶⁶. Diesen macht von Wahlde an polaren „features characteristic of Jesus and his opponents“¹⁶⁷, z. B. ‚Sohnschaft‘–, ‚Versklavung‘ fest und schränkt ein: „[T]hey do not represent a true dualism for they are not the result of opposed principles“¹⁶⁸. Das sei „entirely different“¹⁶⁹ in Joh 8,38–47, hier handle es sich um echten Dualismus, und zwar im Blick auf „five basic elements of the argument“¹⁷⁰:

First, there is a contrast of the sources of the actions in question. [...] Second, the principle is established that the child does the wishes of the father. [...] Third, [...] general actions characteristic of each group are named. [...] Fourth, then more specific actions are identified which are associated with the general characteristics of truth and deceit and which are said to be typical of each father. [...] Fifth, [...] it is evident that the dualism expressed is an ethical, or modified, dualism.¹⁷¹

Von Wahlde zeigt inhaltliche und strukturelle Parallelen zu den genannten fünf Punkten in Qumrantexten, den Testamenten der zwölf Patriarchen und in 1 Joh auf und folgert im Anschluss an die Rekonstruktion des sozialen Kontexts des Joh: Es sei falsch, Joh 8,38–47 mit ‚joh. Polemik‘ zu bezeichnen, denn sie sei keine joh. oder christliche Erfindung, wie ihr Vorhandensein in der jüdischen Literatur des 2. Jahrhunderts v. Chr. zeige.¹⁷²

[T]he polemic itself cannot be said to be inherently anti-Jewish. Indeed it is precisely a Jewish invention. Rather than being anti-Jewish, the polemic was ‘anti-opposition’. It characterized two alternative ways of life: one holy and faithful to God and one sinful. [...] In 8:38–47 the author believes that ‘the Jews’ are guilty of sin and of not being faithful to God, but he is not anti-Jewish.¹⁷³

Des Weiteren merkt von Wahlde an:

[T]he first-century reader who heard (or read) the author of the Gospel of John say to his opponents, “You are of your father the devil” would not understand it as an expression created by the author nor as an expression of invective with a unique degree of animosity, hostility, and bitterness. Rather he/she would take it in the context of other uses of such polemic. It was an expression of strong and sincere conviction that the opponents were doing evil, that they were not faithful to God [...].¹⁷⁴

Gerade weil diese Art von Polemik, die stets mit markanten binären Oppositionen spiele, so verbreitet gewesen sei, stelle sie, so von Wahlde weiter, auch kein ernsthaftes Problem dar:

In such a framework, to say that a person is a child of the devil contains none of the connotations present in the other [sc. non-dualistic] worldview; it is simply ‘the other opinion’. [...] The reader [...] would also recognize that the argument had no more hostility to it than any other case in apocalyptic polemic.¹⁷⁵

¹⁶⁶ A. a. O., 421.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ A. a. O., 422.

¹⁷⁰ A. a. O., 423.

¹⁷¹ A. a. O., 423 f.

¹⁷² Vgl. a. a. O., 440.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Von Wahlde: *You are of Your Father the Devil* (wie Anm. 165), 440 f., kritisch kommentiert von Hakola: *Identity Matters* (wie Anm. 5), 208–210.

¹⁷⁵ A. a. O., 442.

Ich kann von Wahlde nicht folgen, wenn er für Joh 8,38–47 von „true dualism“¹⁷⁶ spricht, erstens, weil ich die genannten Kriterien nicht als nur für diese Stelle gültig wahrnehme,¹⁷⁷ zweitens, weil ich nicht nachvollziehen kann, warum es gerade diese Kriterien sein sollen, die einen ‚echten‘ Dualismus begründen. Mein Eindruck ist, dass es dem Evangelisten hier – wie im gesamten Evangelium – nicht darum bestellt ist, eine wie auch immer geartete dualistische Weltsicht zu postulieren. In einem echten Dualismus ‚bekämpfen‘ sich Gut und Böse als prinzipiell gleich starke Mächte, daher auch mit prinzipiell offenem Ausgang. Ein solches Denken liegt hier nicht vor,¹⁷⁸ sondern der Evangelist möchte Jesus Christus als *einzig möglichen* – weil einzig richtigen – Weg zu Gott stark machen. Der Gegenpol hat keine Existenzgrundlage an sich, er bezeichnet schlicht das Fehlen oder Nicht-Sein von Ersterem.¹⁷⁹

M. E. liegt die Vermutung nahe, dass von Wahlde den ‚echten Dualismus‘ an erwähnter Stelle einführen *muss*, nämlich um danach das passende Fünf-Punkte-Schema zu präsentieren, das er über die dualistischen Vergleichstexte legen kann. Denn für seine Argumentation ist es wesentlich, Joh mit jenen Texten in Beziehung bringen zu können, sonst würde seine Schlussfolgerung, der Antijudaismus des Joh sei gar keiner, sondern nur ‚übliche und nicht einmal übermäßig feindselige apokalyptische Polemik‘¹⁸⁰, hinfällig.

Als gewagt empfinde ich von Wahldes Schlussfolgerung, aufgrund seiner Beobachtungen könne er Joh 8,44 in die Kategorie der damals üblichen apokalyptischen Polemik einordnen, daher sei die Aussage überhaupt nicht antijüdisch, sondern eben innerjüdisch anti-oppositionell ausgerichtet und so von der intendierten Leserschaft auch verstanden worden.¹⁸¹ Denn die einzige *jüdische* Quelle, die er zur Begründung heranzieht, ist die qumranitische Handschrift der *Gemeinderegel* (IQS).¹⁸² Ist demnach wirklich davon auszugehen, dass die Rede von den ‚Teufelskindern‘ so verbreitet war, dass man sie guten Gewissens als typisch und allgemeinverständlich bezeichnen kann? Ist es nicht vielmehr naheliegend, dass bereits die Zeitgenossen des Evangelisten – ob nun mit literarischem

¹⁷⁶ A. a. O., 423.

¹⁷⁷ Die Ausnahme bildet die ethische Deutung des Begriffs der Vaterschaft, sie ist im Joh nur hier zu finden.

¹⁷⁸ Vgl. Guy G. Stroumsa, Art. „Dualismus“, Tl. I: Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Bd. 2: C–E, Tübingen 1999, 1004 f., 1004, der das Wort definiert als sich beziehend „auf eine Lehre, die die Existenz zweier fundamentaler, einander entgegengesetzter Kausalprinzipien postuliert“; ergänzend dazu Günter Lanczkowski: Art. „Dualismus“, in: TRE, Bd. 9: Dionysius Exiguus–Episkopalismus, 199–202, 199: „Als feindliche Mächte stehen sich, mehr oder weniger deutlich personifiziert, die Welt des Geistes und Lichtes und diejenige der Materie und Finsternis gegenüber, und dieser Weltprozess ist bedingt durch eine von der Materie oder einem Demiurgen schuldhaft eingeleitete Vermischung der beiden Prinzipien.“ Von Wahlde scheint allerdings vom Gegenteil auszugehen, wenn er anmerkt, der joh. Dualismus unterscheide sich zweifach vom gnostischen, indem erstens beide Prinzipien, das Gute wie das Böse, sich letztendlich unter Gottes Kontrolle befänden und man zweitens seine Orientierung ändern könne: „[T]he opponents could, if they wished, choose God as their father and could choose to do his works rather than those of the devil.“ (von Wahlde: *You are of Your Father the Devil* [wie Anm. 165], 424.)

¹⁷⁹ So wird im Prolog deutlich gesagt, dass das Licht Gottes in die Welt kommt (Joh 1,4 f.9), aber nicht, dass es diese bekämpft, sondern dass im Gegenteil der λόγος als Gottes schöpferisches Wort an ihrer Erschaffung beteiligt war (Joh 1,10). Gleichzeitig wird immer wieder deutlich gemacht, dass der Teufel zwar Letztverantwortlich für den Tod Jesu ist, dass er durch die Erhöhung des λόγος am Kreuz aber überwunden wird (vgl. Joh 12,31–33;16,4–14;18,6). Gegenüber Gott, der das letzte Wort behält, ist der Teufel also in einer *a priori* unterlegenen Position (vgl. auch Theobald: *Teufel, Tod und Trauer* (wie Anm. 139), insbes. 189–235).

¹⁸⁰ Vgl. von Wahlde: *You are of Your Father the Devil* (wie Anm. 165), 440.

¹⁸¹ Vgl. von Wahlde: *You are of Your Father the Devil* (wie Anm. 165), insbes. 440 f.

¹⁸² Vgl. a. a. O., 426–429.

Verständnis für dualistische Polemik oder ohne – sehr wohl wahrnahmen, dass es immer οἱ Ἰουδαῖοι sind, die auf der ‚falschen‘ Seite stehen?

So wirkt denn auch von Wahldes der zentralen Aussage seines Beitrags (dass Joh 8,38–47 nicht antijüdisch sei) nachgeschobene Definition der joh. Ἰουδαῖοι als „the religious authorities in Jerusalem“¹⁸³ etwas unmotiviert. Möglicherweise wollte er seine Aussageintention unterstützen, das Joh vom Vorwurf des Antijudaismus freizusprechen und die Verantwortung an die Interpretation weiterzugeben, indem er die Gruppe der durch vom Anwurf Getroffenen möglichst eingrenzte:

The history of the interpretation of John 8:38–47 is all too well known. It is a painful and embarrassing history. [...] But at the same time the *Wirkungsgeschichte* [...] must be distinguished from the passage's original meaning as it can be historically reconstructed. We do no justice to early Christianity or to the author(s) of the gospel or to Christianity itself if we fail to do this, for it seems that our sins were not their sins.¹⁸⁴

Ich gebe von Wahldes recht, dass wir dem Evangelisten nicht vorwerfen dürfen, was *wir* falsch gemacht haben, und dass es die Verantwortung jedes einzelnen Christen ist, dem Bibeltext gerecht zu werden. Ich bezweifle aber ganz grundsätzlich den von ihm in Anspruch genommenen Zugriff auf „the passage's original meaning as it can be historically reconstructed“¹⁸⁵. Meine eigene Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Joh-Exegese hat ergeben, dass man heute nicht mehr weiss, wer das vierte Evangelium wann und wo verfasst hat. Damit ist von Wahldes Anspruch doppelt prekär: Erstens kann der ursprüngliche Sinn nicht historisch verifiziert werden, weil wir dazu die nötigen gesicherten Kenntnisse nicht haben. Zweitens ist jeder Versuch, etwas historisch zu rekonstruieren im Endeffekt immer das, was wir hier wie auch in Wengsts Fall sehen (werden): eine Konstruktion, die eine bestimmte Hermeneutik, eine bestimmte Aussageintention bedient.

3.2.3 Klaus Wengst: Joh 8,44 ist nur eingeschränkt antijüdisch zu verstehen

In Reaktion auf eine als schlimm erfahrene Wirklichkeit verteufelt [Johannes] diejenigen, die er für ihre Verursacher hält. [...] Die Exklusivität, mit der Johannes die Offenbarung Gottes in Jesus behauptet und damit andere aus der Gotteserkenntnis ausschließt, ist Reflex der Erfahrung realen Ausgeschlossenenseins. Meine These lautet daher: Die mit diesem Exklusivitätsanspruch verbundene Entgegensetzung zum sich als normativ herausbildenden Judentum ist [...] *historisch bedingt und nicht grundsätzlich*.¹⁸⁶

Der Bochumer Neutestamentler Klaus Wengst bemüht sich intensiv, die joh. Aussagen über ‚die Juden‘ aus ihrem historischen Entstehungskontext heraus zu verstehen. In seiner Begründung weist er zunächst auf den „Gewaltfriede[n]“¹⁸⁷ der *pax Romana* hin. Die frühen Christen seien von römischer Seite her „als illoyal verdächtigt“¹⁸⁸ worden, weil ihre Leitfigur als Aufständischer gekreuzigt worden war. Das rabbinische Judentum, seinerseits nach der Zerstörung des Tempels

¹⁸³ A. a. O., 443.

¹⁸⁴ A. a. O., 444 (Hervorhebung i. O.).

¹⁸⁵ Ebd., 444 (Hervorhebung durch A. V.).

¹⁸⁶ Klaus Wengst: Die Darstellung „der Juden“ im Johannes-Evangelium als Reflex jüdisch-judenchristlicher Kontroverse, in: Neuhaus (Hg.): Teufelskinder oder Heilsbringer (wie Anm. 6). 22–38, 36–38 (Hervorhebung durch A. V.). In dieser schriftlichen Version des anlässlich der Arnoldshainer Tagung zum Thema „Das Johannesevangelium im christlich-jüdischen Dialog“ im März 1989 gehaltenen Vortrags präsentiert Wengst die wichtigsten Erkenntnisse aus seiner Monografie *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus* (wie Anm. 81) in konziser Form; daher eignet sich der Text sehr gut für die Darstellung hier.

¹⁸⁷ A. a. O., 24.

¹⁸⁸ A. a. O., 23.

unter besonderer römischer Beobachtung, habe aus Angst, den Status der *religio licita* zu verlieren, ein Interesse gehabt, sich von judenchristlichen Strömungen zu distanzieren.¹⁸⁹ Dies habe zum Ausschluss der joh. Gemeinde aus der Synagoge geführt, was im Joh durch den Begriff ἀποσυνάγωγος (Joh 9,22;12,42;16,2) gespiegelt werde.¹⁹⁰ Ein solcher ‚Synagogausschluss‘ sei „für die [...] Zeit Jesu [...] schlechterdings unvorstellbar“¹⁹¹ und könne sich nur auf die Gemeindesituation zur Abfassungszeit des Evangeliums beziehen, in der das rabbinische Judentum tatsächlich die Macht hatte, solche Massnahmen durchzusetzen.¹⁹² Zwar distanziert sich Wengst von der Martyn’schen Auffassung, die *birkat ha-minim* seien als Beleg dieses Ausschlusses zu verstehen, dennoch weise der ‚Ketzersegen‘ darauf hin, dass die (joh.) Christen eben als solche, als ‚Ketzer‘, eingestuft und ausgegrenzt worden seien:

Im Johannesevangelium dürfte beim „Synagogausschluss“ eben diese Erfahrung im Blick sein, als Ketzer eingeschätzt und behandelt zu werden. Rabbinische Stellen halten dazu an, gegenüber Ketzern alle Bindungen abzuschneiden, jeden persönlichen und geschäftlichen Verkehr zu unterbinden und Hilfe in jeder Richtung auszuschließen. Es liegt dann also keine isolierte religiöse Maßnahme vor, sondern ein die ganzen Lebensverhältnisse einschneidend veränderndes Geschehen [...].¹⁹³

In Kombination mit der Bestreitung der Messianität Jesu durch die Juden, die zum in der joh. Passionsdarstellung aufgenommenen jüdischen Vorwurf der Gotteslästerung Jesu geführt habe,¹⁹⁴ sei die joh. Gemeinde sozial, wirtschaftlich und theologisch zunehmend in Bedrängnis geraten. Dies wiederum habe zur vermehrten Rückwanderung in die Synagoge geführt und den Evangelisten bewogen, zur „Vergewisserung [der verbliebenen Gemeindeglieder ...] die im Johannes-Evangelium besonders betonte Hoheitschristologie“¹⁹⁵ zu entwickeln. Für Wengst scheint diese „Abfallbewegung“¹⁹⁶ eine gesicherte Tatsache: „Das war offensichtlich die Situation der Gemeinde, daß sich aufgrund des argumentativ gestützten Vorgehens des Mehrheitsjudentums viele von ihr abwandten.“¹⁹⁷ Aufbauend auf dieser Prämisse deutet Wengst insbesondere Joh 8,44 als sich auf das Phänomen der Apostasie beziehend:

[B]ei den zum Glauben gekommenen Juden von V. 31 [handelt es sich] wahrscheinlich um Apostaten [...]. Daß sie sich zur Kompensation ihres einstigen „Irrtums“ bei der Bekämpfung der Ketzerei besonders hervorgetan haben, ist gut vorstellbar. Die extreme Schärfe des Abschnitts 8,31–59 ließe sich somit von daher verstehen, daß der Evangelist hier Apostaten im Blick hat, die er in besonderer Weise für die als schlimm und bedrängend erfahrene Situation verantwortlich hält. Negative Erfahrungen der eigenen Zeit veranlassen ihn also, in seiner Darstellung „die Juden“ auf die Tötungsabsicht gegenüber Jesus festzulegen. Von da aus zieht er dann unerbittliche Konsequenzen, in denen die Feindschaft gipfelt, indem er „den Juden“ die Abrahamskindschaft abspricht und sie zu Teufelskindern erklärt (V. 44).¹⁹⁸

¹⁸⁹ Vgl. a. a. O., 27.

¹⁹⁰ Vgl. a. a. O., 29.

¹⁹¹ A. a. O., 28.

¹⁹² Vgl. dazu ebd.: „Wie immer es sich mit dem genannten Tatbestand, dem Synagogausschluß, für die dargestellte Zeit verhalte, er ist auf alle Fälle für die Zeit der Abfassung des Evangeliums erfahrene Praxis.“

¹⁹³ A. a. O., 29.

¹⁹⁴ Vgl. a. a. O., 31.

¹⁹⁵ A. a. O., 32.

¹⁹⁶ Wengst: Darstellung der Juden (wie Anm. 186), 33 mit Verweis auf Joh 6,60–71.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ A. a. O., 36.

Wengsts Vorschlag möchte die von den abwertenden Aussagen des Joh Betroffenen also auf die hypothetische Gruppe der Ende des 1. Jahrhunderts (unter römischem und rabbinischem Druck) vom Jesusglauben abgefallenen, in die Synagoge zurückgekehrten Juden eingrenzen.¹⁹⁹ M. E. liest und interpretiert er dabei nicht das Joh, sondern schaut konsequent durch dieses ‚hindurch‘ auf das, was er als ‚dahinterliegende historische Realität der joh. Gemeinde‘ (re-)konstruiert.²⁰⁰ Das bleibt solange plausibel, wie er über den allgemeinen politischen und kulturellen Rahmen spricht, in dem das Joh entstanden ist, also z. B. über die *pax romana* und das damit verbundene Interesse vonseiten der jüdischen Gemeinschaft, sich von einem als anti-römischer Aufständischer Verurteilten zu distanzieren.²⁰¹

M. E. wird Wengst dem Text nicht gerecht, wenn er davon ausgeht, dass er mehr über die Befindlichkeiten der joh. Gemeinde als über Jesus aussagen oder gar aussagen wolle. Zentrales Thema, Ursprung und Ziel des Joh ist die Botschaft vom in Jesus inkarnierten λόγος, und als solche will es verstanden werden. Denn, wie die wenigen Bemerkungen zum Woher des Joh bereits gezeigt haben: Die Ursprünge des Vierten Evangeliums sind nicht mehr bekannt. Jeder Versuch der historischen Verortung ist ein Stück weit Fiktion, und sie wird nicht wissenschaftlicher dadurch, dass man mit ihr argumentativ verfährt, als wäre sie ein Faktum.

Symptomatisch für diese spekulative Herangehensweise scheint mir, dass er zwar den Hinweis aus Joh 8,31, angesprochen seien ‚Juden, die ihm glaubten‘ ernst nehmen möchte, ihn aber ausschliesslich in Bezug auf das von ihm konstruierte Problem der Apostasie hin versteht, wobei er seine Hypothese noch um die Vermutung erweitert, die joh. Gemeinde sei von solchen ‚Apostaten‘ ganz besonders scharf verfolgt worden.²⁰² Mein eigener Leseindruck kann diese Vermutung nicht bestätigen; ausser dem – wie Wengst selbst zugibt: unwahrscheinlichen –²⁰³ Plqpf. πιστευκότες in V. 31 erkenne ich im vorliegenden Text keinen Hinweis auf Apostasie.

Problematisch ist an Wengsts Ansatz ausserdem – wie bei allen, die sich im Anschluss an Martyn so stark auf den *terminus ἀποσυνάγωγος* stützen –, dass die joh. Textpragmatik immer aus der Spekulation des Synagogenausschlusses heraus konstruiert wird.²⁰⁴ Die gr. Präposition ἀπο transportiert jedoch lediglich die Information der (hier: räumlichen) *Trennung*,²⁰⁵ nicht aber, ob diese selbst- oder von aussen auferlegt ist. Ich meine, dass eine hermeneutisch unvoreingenommene

¹⁹⁹ Damit erreicht Wengst die Entlastung des Joh vom Vorwurf des generellen Antijudaismus, ist sich der problematischen Rezeptionsgeschichte aber sehr wohl bewusst: „Der Rahmen, die Klammer der römischen Herrschaft, die ursprünglich Juden und Christen bedrohte, wurde schliesslich von den Christen ausgefüllt zur schlimmen Bedrohung der Juden.“ (A. a. O., 38.)

²⁰⁰ Interessant ist, dass Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 29 genau diese Möglichkeit der historischen Rekonstruktion als von „geringer Wahrscheinlichkeit“ bezeichnet und anderen Exegeten wie Becker und Bultmann – in meinen Augen zurecht! – ebenfalls vorwirft, sie läsen und interpretierten nicht das Joh, sondern einen von ihnen selbst (re)konstruierten Text.

²⁰¹ Vgl. Wengst: Darstellung der Juden (wie Anm. 186), 27. Vgl. dazu auch Hakolas Gegendarstellung: Identity Matters (wie Anm. 5), 179 f.

²⁰² Vgl. Wengst: Darstellung der Juden (wie Anm. 186), 36.

²⁰³ Vgl. Wengst: Komm^{Joh} (wie Anm. 1), 326 f., s. o. die Ausführungen zu Joh 8,37 m. Anm. 108.

²⁰⁴ So auch von Wahld: You are of Your Father the Devil (wie Anm. 165), 443 und sehr emphatisch Culpepper: Anti-Judaism in the Fourth Gospel (wie Anm. 11), 70.

²⁰⁵ Vgl. Wilhelm Gemoll: Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von Dems./Karl Vretska, 10., völlig neu bearb. Aufl., München/Düsseldorf/Stuttgart 2006, 101: „allgemein die Trennung von einer Person oder Sache“; Bauer (wie Anm. 134), 172: „Grundbed.: *Trennung, Scheidung*“ (Hervorhebung i. O.).

Lektüre wenigstens der Stellen Joh 9,22 und 12,42 die Möglichkeit des *selbstgewählten* Austritts zulässt; dafür könnte evtl. auch die Tatsache sprechen, dass die dritte Stelle (Joh 16,2) nicht mehr von ἀποσυνάγωγος γίνομαι, sondern von ποιεῖν spricht, um die exkludierende Stossrichtung der Handlung deutlich zu machen.

Reinhartz führt sehr gute Gründe an, warum diese historische (Re-)Konstruktion zu bezweifeln sei. Sie verweist auf die Forschungsergebnisse von Reuven Kimelman, Pieter van Horst und Stephen Katz. Ersterer habe zeigen können, dass kein zwingender Bezug zwischen den *birkat ha-minim* und den Judenchristen des ersten Jahrhunderts bestanden hat²⁰⁶; van Horst habe festgestellt, dass die Tür der Synagoge für Judenchristen „always remained open, even in Jerome’s time“²⁰⁷; Letzterer – dies scheint mir hier zentral – zeige, dass, sogar wenn es nach der Einführung der *birkat ha-minim* zu einem „gradual withdrawal of heretics from the Jewish community“²⁰⁸ gekommen sei, dies jedoch „the result of the dissidents’ choice and [...] not due to a forceful exclusionary ban issued by the Jewish authorities“²⁰⁹ gewesen sei. Es wird in der (christlichen) Sekundärliteratur zum Joh erstaunlich wenig darüber nachgedacht, ob das *Parting of the Ways* nicht allenfalls auch Resultat einer (juden-)christlichen Initiative mit dem Ziel der Selbstabgrenzung, hätte sein können.²¹⁰ Die tragische Folge dieser schon beinahe zum Faktum erhobenen Hypothese des Synagogenausschlusses²¹¹ ist, dass es wiederum ‚die Juden‘ sind, die für die negativen Aussagen des Joh über sie verantwortlich gemacht werden.

Trotz meiner Vorbehalte gegenüber der (Re-)Konstruierbarkeit der Entstehungssituation des Joh erachte ich Wengsts Anregung, den Text mit Offenheit für eine vielleicht durchklingende Lebenssituation des Evangelisten bzw. seiner Adressaten zu lesen, für den verantwortungsvollen Umgang mit dem Text als wertvoll, denn: Erstens hat der Evangelist für konkrete, ihm (mehr oder weniger gut) bekannte Menschen geschrieben, nicht für eine heutige Leserschaft, die zwei Jahrtausende später mit ihrer eigenen Geschichte an den Text herantritt. Zweitens hat er zwar bewusst einen normativen Text verfasst, jedoch keinen biblischen. Die Kanonisierung des Textes kam später, und sie ist massgeblich an der Dekontextualisierung und Verallgemeinerung des Textes beteiligt. Wengsts Bemühen, dem Text seine Geschichte wiederzugeben, ist in diesem Sinne äusserst bereichernd, weil es den Blick neu schärft für die Geheimnisse, die er, je länger die Rezeptionsgeschichte dauert, umso unhintergebar birgt.

3.2.4 Adele Reinhartz: Joh 8,44 ist und bleibt antijüdisch zu verstehen

[...] I argue that the Fourth Gospel does not merely speak about ‘the Jews’ as a symbol for the unbelieving world but also sees the historical community of Jewish non-believers as children of the devil and sinners destined for death. Further, the evangelist does not distinguish between the Jews who, in his understanding,

²⁰⁶ Vgl. Reinhartz: ‘Jews’ and Jews (wie Anm. 156), 351.

²⁰⁷ Zitiert nach ebd.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ M. E. könnte z. B. Joh 8,35 als Hinweis darauf gelesen werden, dass der joh. Blick auf die Juden gerade der *des Ausgrenzenden*, Hinauswerfenden, und *nicht des Hinausgeworfenen* war, da hier die Jesus-Nachfolger als Söhne bezeichnet werden, die man im Unterschied zu den Sklaven/Dienern, als die die Angesprochenen bezeichnet werden, eben gerade nicht aus dem Haus entlassen kann.

²¹¹ Vgl. u. a. die Kommentare von Theobald, Zumstein, Barrett, Brown und auch Dietzfelbinger *ad loc.*

persecuted Jesus and led him to his death, and those in his own time with whom his community may have had an uneasy relationship. While he was not specifically anticipating the impact that his writings might have on Jewish–Christian relations throughout the millennia, the universal tone of many of the discourses suggests the evangelist did not exclude from his negative assessment those Jews in the future who would also reject the word of Jesus as conveyed in his gospel, refuse to believe that Jesus is the Christ, Son of God, and, therefore, would not attain life in his name.²¹²

In ihrem Beitrag zum Löwener Kolloquium vertritt und begründet die kanadische Neutestamentlerin²¹³ Adele Reinhartz ihre Ansicht, der in der Rezeptionsgeschichte realisierte Antijudaismus sei dem Joh nicht nur als der interpretativen Verwirklichung bedürftige Tendenz, sondern explizit und unausweichlich inhärent. In ihrer Begründung stützt sich Reinhartz auf die Besonderheiten der joh. Soteriologie. Sie stellt fest, sie werde entfaltet „around contrasting states of being, such as light/darkness, life/death, from above/from below, being from God or not from God, and contrasting activities, such as believing/not-believing; accepting/not-accepting, doing good/doing evil, loving/hating“²¹⁴. Während sich die *positiva* dieser Oppositionen auf Jesus bzw. seine Nachfolger bezögen, würden die *negativa* mit allem assoziiert, was Jesus bzw. seinem messianischen Anspruch (kritisch) gegenüberstehe. Entscheidend an dieser Konstruktion sei Folgendes: „[T]he gospel consistently and directly associates the negative side of each pair with explicitly Jewish characters within the narrative.“²¹⁵ So komme z. B. Nikodemus in der Nacht zu Jesus (vgl. Joh 3,1),²¹⁶ der Blinde (Joh 9) werde sehend, um Jesu Licht-sein zu erweisen bzw. weil er und seine Eltern an seine Messianität glauben,²¹⁷ und letztendlich werde deshalb, während die Jesusgläubigen ‚Kinder Gottes‘ genannt würden (vgl. Joh 1,13), den Juden zugeschrieben, sie seien ‚Kinder des Teufels‘ (vgl. Joh 8,44):²¹⁸

The Gospel therefore identifies the Jews who do not believe in Jesus with the negative pole of Johannine soteriology [...]. The fact that theological claims are not abstracted from the ostensible historical situation therefore raises the possibility that the negative comments about Jews reflect not only a symbolic use of ‘the Jews’ but also a negative assessment about the non-believing Jews as a historical group in the first century.²¹⁹

Zur Untermauerung diskutiert Reinhartz den joh. *ἰουδαῖοι*-Begriff.²²⁰ Sie zeigt, dass er kontextabhängig politisch, religiös, häufig schlicht negativ gefärbt sei, und kommt zum Schluss:

²¹² Reinhartz: ‘Jews’ and Jews (wie Anm. 156), 354.

²¹³ Dass Adele Reinhartz Jüdin und Tochter zweier Shoah-Überlebender ist, hat in ihrer Spezialisierung auf das Joh zu Beginn, wie sie selbst sagt, eher eine zweitrangige Rolle gespielt. So schreibt sie in der Einleitung zu ihrer Monografie *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York 2001, 12: „It is only recently that I have begun to acknowledge a connection among my Jewish identity, my choice of field, and the way in which I work within it. At the outset of my graduate studies, I [...] simply wanted to continue the studies in early Judaism that I had begun as an undergraduate. [...] Exactly when and how my focus shifted is now hard to recall. But a most persuasive factor was a growing sense of vocation. [...] I began to imagine the opportunities that a Jewish teacher of early Christianity would have to address Christian students, to engage them in discussion of their sacred scriptures, and thereby to encourage them to rethink the views of Jews and Judaism that they may have brought to their study of these texts.“

²¹⁴ Reinhartz: ‘Jews’ and Jews (wie Anm. 156), 343.

²¹⁵ Reinhartz: ‘Jews’ and Jews (wie Anm. 156), 343.

²¹⁶ Vgl. ebd.

²¹⁷ Vgl. a. a. O., 344.

²¹⁸ Vgl. ebd.

²¹⁹ A. a. O., 345.

²²⁰ Vgl. a. a. O., 346–349.

These examples suggest that the Fourth Evangelist is not operating with a narrow and limited definition of Ἰουδαῖος[.] While some cases may permit a narrower translation according to the context, the sense in all cases is best met by the direct translation of Ἰουδαῖος as Jew, with all of its connotations of a national but not geographically limited religious, political and cultural identity. [...] The fact that the same word occurs numerous times and in a variety of context tends, in my view, to blur the fine distinctions and nuances implied by these contexts and to generalize the meaning to its broadest possible referent, that is, the Jews as a nation defined by a set of religious beliefs, cultic and liturgical practices, and a sense of peoplehood.²²¹

Obwohl Reinhartz eine allzu konkrete Rekonstruktion des Entstehungskontexts des Joh als spekulativ und apologetisch motiviert ablehnt,²²² geht sie selbst auch davon aus, das Evangelium impliziere „that a parting of the ways between the Johannine and the Jewish communities has already occurred at some point prior to the writing of the gospel“²²³. Dieses Vorverständnis sei kompatibel mit dem joh. Gebrauch von Ἰουδαῖος, insbesondere die Tatsache, dass vermieden wird, explizite Jesus-Nachfolger so zu bezeichnen, obwohl sie offensichtlich Juden waren.²²⁴

[I]t would seem that, from the Johannine perspective, those Jews who become believers cease being Jews. [...] In becoming a follower, one passed not only from death to life (5:24) but also from one religious/ethnic group to another. Johannine Christians did not maintain their activities in or ties to the synagogue as a place of worship; Jews by definition did not believe in or follow Jesus.²²⁵

Reinhartz gelangt zur Schlussfolgerung, das Joh sei sehr wohl in sich bereits antijüdisch, und zwar als Resultat „of the evangelist’s strong convictions regarding the identity and salvific role of Jesus on the one hand, and his tendency to view not only attributes and actions but also communities in a polarized way“²²⁶ andererseits. Die Auslegungsgeschichte sei demnach „by no means distortions of the gospels meaning“²²⁷, sondern die logische, wenn auch vom Evangelisten so nicht vorhersehbare,²²⁸ Folge.

Im Gegensatz zu von Wahlde vermeidet Reinhartz die Formulierung ‚dualistisches Weltbild‘, sondern spricht von ‚dualistic rhetoric‘²²⁹ bzw. ‚two opposing poles of Johannine Theology‘²³⁰. Damit trifft sie m. E. eher den Kern der Sache, wenn sie nach ihrer exemplarischen Darstellung zahlreicher Polaritäten feststellt: „The Gospel identifies the Jews who do not believe in Jesus with the negative pole of Johannine soteriology“.²³¹ Dies deckt sich mit meiner Beobachtung zu Joh 8,37–47, dass sich der ganze Konflikt letztendlich um *eine* entscheidende ethische Frage dreht, nämlich die nach dem grundsätzlichen Ja zur Jesusnachfolge.²³²

Auch ihre kritische Stellungnahme zu Eingrenzungen des joh. Ἰουδαῖοι-Begriffs untermauert Reinhartz mit einer Vielzahl eigener Beobachtungen am Text, sowie einschlägiger Sekundär-

²²¹ A. a. O., 348.

²²² Vgl. a. a. O., 352 f.

²²³ Vgl. dazu a. a. O., 353, mit Anm. 25: „Of course this too is an assumption—the existence of a Johannine community can be surmised only from the Johannine literature itself.“

²²⁴ Vgl. a. a. O., 353.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Reinhartz: ‘Jews’ and Jews (wie Anm. 156), 354.

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Vgl. a. a. O., 355.

²²⁹ A. a. O., 342.

²³⁰ Vgl. ebd. *et passim*.

²³¹ A. a. O., 345. Diese Ansicht wird unterstützt durch die ähnlichen Beobachtungen von Wahlde, die er aber unter ‚Weltbild‘ einordnet (vgl. Ders.: You are of Your Father the Devil [wie Anm. 165], 421–425).

²³² S. dazu die Zusammenfassung der Ergebnisse meiner Vers-für-Vers-Auslegung unter Punkt 2.4.

literatur.²³³ Mich überzeugt deshalb ihr Votum, die häufige und semantisch-kontextuell sehr unterschiedliche Verwendung des Ἰουδαῖοι-Begriffs als ‚blurring of the fine distinctions‘²³⁴ zu respektieren und unter den joh. ‚Juden‘ tatsächlich „its broadest possible referent“²³⁵ zu verstehen. Ihre Forderung deckt sich mit meinem Unbehagen, wenn mir in Kommentaren zu Joh 8,37–47 eine zu engführende Bestimmung der Gesprächspartner Jesu begegnete. Hätte der Evangelist das Feld der Angesprochenen auf eine kleine Gruppe von wenigen Betroffenen eingrenzen wollen, hätte er es getan, wie z. B. in Joh 11,47 (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι). Die Tatsache, dass er es hier nicht tut, verdient es, ernst genommen und stehengelassen zu werden.

Reinhartz’ Ansatz scheint nicht nur deshalb von hohem Wert, weil er überzeugend dargestellt ist, sondern vor allem auch, weil sie bereit ist, die Judenfeindlichkeit als dem Joh inhärentes Problem in Kauf zu nehmen und nach Lösungen für einen verantwortlichen Umgang zu suchen. Sie zeigt eindrücklich auf, dass die Herausforderung nicht zu meistern ist, indem man sie mithilfe geschichtlicher, literarischer oder semantischer Konstruktionen für inexistent oder wenigstens nur eingeschränkt relevant erklärt,²³⁶ sondern nur, indem man sich radikal auf das Verletzende, Feindselige und damit Aufrüttelnde des Textes einlässt.

3.3 Fazit

Die exemplarische Diskussion dreier Forschungsbeiträge zum joh. Antijudaismus hat gezeigt, dass man sich innerhalb der ntl. Wissenschaft bis heute nicht einig ist, ob und in welchem Masse das Joh an sich (und insbesondere V. 8,44) antijudaistisch ist. So bestreitet von Wahlde mit seiner These, Joh 8,44 sei gewöhnliche apokalyptische – damit innerjüdische – Polemik, dass das Joh überhaupt judenfeindlich sei, während Wengst den Antijudaismus zwar einräumt, ihn aber historisch als Reaktion auf den (re-)konstruierten Ausschluss der joh. Gemeinde aus der Synagoge zurückführt und die Angesprochenen auf die Gruppe der Jerusalemer bzw. synagogalen Autoritäten eingrenzt. Als eine von wenigen Forschern geht Reinhartz demgegenüber davon aus, dass das Joh aufgrund seiner soteriologischen Anlage und seiner Erfüllungs-, vielleicht auch Substitutionschristologie sehr wohl systematisch und intrinsisch antijudaistisch ist.

Jeder dieser drei Ansätze versucht auf seine Art und Weise, christliche Verantwortung für einen Judenhass wahrzunehmen bzw. einzufordern, der bis in die Shoah geführt hat. Der Unterschied besteht demnach nicht im fehlenden Bewusstsein für das Problem, sondern im Verständnis dessen, wo die Verantwortung für die Shoah zu suchen ist.

Von Wahlde nimmt vor allem die interpretierende Nachwelt in die Pflicht und versteht die Rezeption von Joh 8,44 prinzipiell als die ‚schmerzliche und beschämende‘²³⁷ Geschichte einer fehlgeleiteten und missbräuchlichen Auslegung. Ungeachtet dessen, dass er argumentativ nicht zu überzeugen vermag, ist an seinem Ansatz wertvoll, dass er den Blick schärft für die Gefahr der

²³³ Vgl. Reinhartz: ‘Jews’ and Jews (wie Anm. 156), 346–349.

²³⁴ Vgl. a. a. O., 348.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Vgl. dazu a. a. O., 356: „[M]y fear is that the effect of such interpretations [...] is to white-wash this text and absolve it of responsibility of the anti-Jewish emotions and attitudes it conveys.“

²³⁷ Vgl. von Wahlde: You are of Your Father the Devil (wie Anm. 165), 444.

Loslösung eines Textes aus seinem literarischen bzw. argumentativen Zusammenhang, die notwendig die Verabsolutierung der enthaltenen Polemik *ad periculum* nach sich zieht.

Auch Wengst siedelt die Hauptverantwortung für den christlichen Antijudaismus in der Rezeptionsgeschichte an. Indem er die Entstehungssituation des Joh (re-)konstruiert, zeigt er, wie sich die Wirkung eines Textes von Grund auf wandeln kann, sobald die Mehrheits- und Machtverhältnisse zwischen religiösen Gruppierungen ändern. Sein Ansatz könnte deshalb im interreligiösen Dialog konstruktiv genutzt werden, weil er die verabsolutierte Normativität des Bibeltextes mithilfe der konsequenten Historisierung re-kontextualisiert und so relativiert – allerdings muss er sich den Vorwurf Reinhartz' gefallen lassen, (zu) stark von apologetischem Interesse geleitet zu sein. Sehr gefährlich scheint mir daran, dass mit der starken Abstützung der historischen Argumentation auf die Deutung von ἀποσυνάγωγος als Synagogausschluss letztendlich die Verantwortung für die joh. Judenfeindlichkeit den Juden selbst zur Last gelegt wird.

Reinhartz verortet den joh. Antijudaismus überzeugend in Text und Theologie des Evangeliums selbst: Der Antijudaismus ergebe sich intrinsisch aus der supersessionistisch angelegten λόγος-Christologie des Joh sowie seiner undifferenzierten bzw. nivellierenden Verwendung des Ἰουδαῖοι-Begriffs zur Bezeichnung der theologischen Opposition. Die polemische Verschärfung durch den Einsatz dualistischer Rhetorik habe die institutionalisierte Weiterentwicklung der joh. Judenfeindlichkeit dabei sicherlich noch begünstigt. Insofern könne man nicht von einer fehlgeleiteten Rezeption sprechen; die Nachwelt habe lediglich *materialiter* realisiert, was theologisch bereits angelegt gewesen sei. M. E. bringt sie damit auf den Punkt, was unter ‚Verantwortung‘ zu verstehen ist: Es gilt zu akzeptieren, dass das Joh in seinem theologischen Kern judenfeindlich angelegt ist. Damit lässt sich die Verantwortung für die Auswüchse der Rezeptionsgeschichte vom θεοκτονία-Vorwurf bis zur Shoah nicht mehr abschieben auf vergangene Zeiten und ausgestorbene Generationen, sondern sie stellt sich hier und heute, jedem Christ und jeder Christin, vielleicht besonders akut im Blick auf die Shoah. Auf die Frage, wie diese Verantwortung wahrzunehmen ist, soll nun eingegangen werden.

4. Synthese: Versuch der ‚Ver-Antwort-ung‘

4.1 Leitfrage(n), unternommene Schritte und gewonnene Erkenntnisse

In der vorliegenden Arbeit bin ich der eingangs entwickelten Leitfrage nach der Verantwortung, die sich der ntl. Exegese angesichts der Shoah stellt, exemplarisch am Beispiel des in Joh 8,44 angelegten *topos* der ‚Teufelskindschaft‘ der Juden nachgegangen: Inwiefern hatte der Vers (bzw. sein Gedankengut) überhaupt eine Wirkungsgeschichte? Erlaubt es die Auslegung des Verses in seinem textlogischen Zusammenhang, sich ein Urteil zu bilden über den Grad an Antijudaismus, der aus ihm spricht? Wie wird dieser Antijudaismus in der heutigen Forschung diskutiert?

Zunächst zeigte ich am Beispiel dreier Texte aus verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte, dass Joh 8,44 bzw. das darin angelegte Gedankengut, wie vermutet, in der Tat als judenfeindliches Argument verwendet wurde, schon in der Patristik und bis in die NS-Zeit. Dass der Anwurf der Teufelskindschaft der Juden in jedem der drei Fälle zunächst ‚nach innen‘ eingesetzt wurde, scheint im Blick auf die enorme Breitenwirkung, die die ontologisch gewendete Bezeichnung erzeugte, geradezu vernachlässigbar.

Aus der inneren Textlogik heraus ergab die Exegese von Joh 8,37–47 keinen eindeutigen Befund, in welchem Masse spezifisch Joh 8,44 antijudaistisch zu verstehen ist. Der joh. Jesus spricht in der narrativen Situation mit ‚den Juden, die ihm glaubten‘, ihnen macht er den Vorwurf der Teufelskindschaft. Da er in der Teilperikope die von den Juden beanspruchte abrahamitische (bzw. göttliche) Abstammung ethisch umdeutet, heisst sein Vorwurf nichts anderes, als dass er sie beschuldigt, sich in ihrem Tun vom schlechthinnigen Prinzip der Verweigerung des göttlichen Willens leiten zu lassen – aus der Textlogik heraus handelt es sich bei der Teufelskindschaft also nicht um eine ontologische Wesenszuschreibung, sondern um ein ethisches Urteil über die, in denen seine Botschaft ‚keinen Raum bekam‘ (vgl. V. 37).

Der Blick ins gesamte Joh, den zeitgenössische Forschungen geleistet haben, zeigt, dass οἱ Ἰουδαῖοι innerhalb einer ‚bipolar‘ angelegten Rhetorik sehr häufig zur Bezeichnung der Gegner Jesu – damit der ‚falschen Seite‘ – verwendet wird. Man ist sich nicht einig, worauf sich die pauschalisierende Bezeichnung genau bezieht und ob eine Eingrenzung des Bezugsrahmens auch die Einschränkung oder gar Aushebelung des joh. Antijudaismus ermöglicht. Ansätze, die die Verantwortung für die an Joh 8,44 anschaulich gewordene Judenfeindlichkeit mit literarisch-rhetorischen oder historisch-(re)konstruktivistischen Argumenten ausschliesslich auf die Rezeption verschieben wollen, bergen m. E. zweierlei Gefahren:

Einerseits führen sie in die Versuchung, mit dem Joh weiterhin unkritisch umzugehen. Das Joh ist ein für das Christentum normativer Text, und die Tatsache, dass er eine wesentliche Grundlage für die Entwicklung des Antijudaismus, später auch Antisemitismus, gebildet hat, fordert weiterhin jeden zeitgenössischen Exegeten heraus, der Verantwortung – gerade im Blick auf die Shoah – gerecht zu werden, und zwar, im jeweiligen Kontext, immer wieder neu.

Andererseits kann die radikale ‚(Re-)Kontextualisierung‘ des Texts, wie Wengst oder auch von Wahlde sie vorgenommen haben, absurderweise in die Sackgasse der Schlussfolgerung führen, letztendlich seien doch die Juden ‚an allem schuld‘, da sie durch ihre feindliche Haltung gegenüber der joh. Gemeinde deren antijudaistische Polemik induziert hätten.

4.2 Fazit

Jede christliche neutestamentliche Wissenschaft gehört in die Geschichte tiefgreifender Schuld gegenüber dem jüdischen Volk. Ehe sie sich historisch äußert – sei es zum Inhalt der Evangelien oder zum historischen Geschehen bei der Kreuzigung Jesu –, wird sie deutlich machen müssen, daß diese Schuldgeschichte nicht zu beseitigen ist durch neue historische Erkenntnisse darüber, wie es wirklich war oder wie es die Evangelien wirklich gemeint haben.²³⁸

Aufgrund der erarbeiteten Erkenntnisse möchte ich mit Luise Schottroff und Adele Reinhartz dafür plädieren, sich radikal auf den dem Joh – aufgrund seiner ausgeprägt exklusivistischen Christologie – inhärenten Antijudaismus einzulassen und auf dieser Grundlage nach Möglichkeiten des verantwortlichen Umgangs zu fragen. Denn m. E. kommt man mit der joh. – wie R. Alan Culpepper richtig schreibt: dekontextualisierenden²³⁹ – Pauschalbezeichnung jeglicher Opposition als Ἰουδαῖοι, vor allem aber angesichts der Wirkungsgeschichte nicht darum herum, von einem ausgeprägten Antijudaismus auszugehen, dessen Höhe- und Kristallisationspunkt Joh 8,44 darstellt. Einerseits verwendet der Evangelist antijüdische Polemik, um die eigene Gemeinde theologisch zu stärken, andererseits auch, um sich gegenüber der jüdischen synagogalen Mehrheit abzugrenzen. Es ist zwar durchaus möglich, dass dieser Abgrenzungsprozess auch gegenüber konkurrierenden christlichen Strömungen stattfand; aber die stereotype Bezeichnung der Gegner Jesu als Ἰουδαῖοι, insbesondere die auffällige Nicht-Benennung der Jesus-Nachfolgenden als solche, kanalisierte die weitere Entwicklung (zwangsläufig?) in einen expliziten und institutionalisierten Antijudaismus. Folgerichtig setzte bereits die Alte Kirche die joh. Polemik als allgemeines Argument gegen die jüdische Schwesterreligion ein – zunächst zwar paränetisch nach innen, aber nicht weniger wirkmächtig. In meinen Augen sollte deshalb nicht mehr nach *reading strategies* gesucht werden, die das Problem von Joh 8,44 eingrenzen und damit weniger drückend machen. Man muss sich stattdessen fragen, wie heute konkret und grundsätzlich mit dem joh. bzw. christlichen Antijudaismus umgegangen werden kann. Culpeppers Ansatz, das Problem als „hermeneutical challenge for Christian interpreters [...] to find a way to interpret the gospel as a document of faith for contemporary Christian communities that recognizes its indebtedness to Judaism and responds to its anti-Jewish polemic“²⁴⁰ zu betrachten, gibt hierzu gleich mehrere wertvolle Anregungen:

Zum Ersten regt er dazu an, einen *hermeneutischen* Zugang zum Text zu wählen. Joh 8,44 ist zwar Teil des ntl. Kanons und insofern ‚Wort Gottes‘, der Vers entbehrt dadurch jedoch nicht der Menschlichkeit. Auch im nachdenkenden Glaubenszeugnis über die Wirklichkeit Gottes in der Welt bleibt menschliches Denken und menschliches Reden eingebunden in den Rahmen menschlicher Kommunikations-, Konflikt- und Verarbeitungsstrategien. Deshalb dürfen wir der Rede von den ‚Teufelskindern‘ nicht die absolute Gültigkeit zugestehen, die ihre Kanonizität scheinbar einfordert, und diese Einschränkung muss der heutigen Leserschaft vermittelt werden.

Zum Zweiten fordert Culpepper, *verantwortliche* Joh-Exegese müsse der Verwurzelung im Judentum gerecht werden und vor allem einen zeitgenössisch angemessenen Umgang mit der

²³⁸ Schottroff: Schuld der Juden (wie Anm. 7), 357.

²³⁹ Vgl. dazu Culpepper: Anti-Judaism in the Fourth Gospel (wie Anm. 11), 74: „[T]he gospel is the first document to draw a connection between ‘the Jews’ who condemned Jesus and Jews known to the Christian community at a later time. By means of this transfer of hostility [...], the gospel creates a dangerous potential for anti-Semitism.“

²⁴⁰ Culpepper: Anti-Judaism in the Fourth Gospel (wie Anm. 11), 91.

judenfeindlichen Polemik finden. Aufbauend auf den Anregungen und Erkenntnissen, die ich im Laufe meiner Arbeit erhalten habe, möchte ich dazu folgenden Vorschlag machen:

In Joh 8,44 wendet sich der joh. Jesus an ‚die Juden, die ihm glaubten‘. Er bewertet ihr leitendes Prinzip der Handlungsorientierung als ‚Teufelskindschaft‘. Das heisst, er wirft ihnen vor, sich in ihrer (handelnden) Existenz nicht an seiner Botschaft, joh. gesprochen: am göttlichen λόγος – damit an Gott selbst –, auszurichten, sondern sich letztlich doch vom Widerspruch gegen Gottes Willen leiten zu lassen. Dies, weil sie sein Wort nicht ‚hören‘ können/wollen (V. 8,43) und sie darin den wahren Gott nicht erkennen (V. 45). Chrysostomos hat seine Gemeindemitglieder dazu aufgefordert, Jesu Reden im Tempel als Botschaft des *Christus praesens* an sich selbst zu hören²⁴¹ und sich als Spiegelung der joh. ‚Juden, die ihm glaubten‘, zu betrachten.²⁴² Diese Anregung sollte m. E. im Sinne einer kritischen Anfrage an den eigenen Glauben ernst genommen werden: Von welchen Prinzipien lasse ich mich, lässt ein christusgläubiger Mensch sich leiten? Ist es der vom Christus Jesus verkündigte Gott, der sich im existenziellen Lebensvollzug tragend auswirkt?

Ergänzt durch die kritische Aufnahme des Vorschlags diverser Exegeten, die Bedeutung der joh. ‚Juden‘ auf die Gruppe der (religiösen) Führungsriege einzuengen, wäre die Anfrage nochmals zu präzisieren: Ist es der vom Christus Jesus verkündigte Gott, der mein bzw. allgemein christliches Handeln leitet, oder längst die Vorstellung irgend eines anderen Gottes, der Privilegien und Machtverhältnisse legitimiert und institutionell zu verankern hilft?

Würde daher, konsequent zu Ende gedacht, der inkarnierte λόγος heute genauso bekämpft wie von seinen Gegnern im joh. Narrativ? Genau dies hat Luther den Juden vorgeworfen: Bestimmt würden sie ihren Messias kreuzigen, sollte er denn noch kommen.²⁴³ In Anlehnung an Dostojewskis *Legende vom Grossinquisitor*²⁴⁴ möchte ich Luthers Vorwurf umadressieren: Würden wir, wenn er heute in die Welt käme, Jesus Christus auch wieder umbringen? Würden wir ihn töten wollen, weil er ‚stört‘? Weil er mit seiner Botschaft vom *wahren* Gott wie ein Kartenhaus zusammenfallen lässt, woran wir im zur Institution verfestigten Glauben an *irgendeinen* Gott festhalten? Weil er den Glauben an einen Gott untergräbt, der herangezogen wird, um das Gefüge von Privilegien und Macht zu rechtfertigen, das sich in zwei Jahrtausenden der Kirchengeschichte herausgebildet und sich in der Shoah als ‚Kind des Teufels‘ erwiesen hat?

In der *Unmöglichkeit* einer abschliessenden Antwort, die Jesu Anwurf der Teufelskindschaft in seiner ethischen Dimension konsequent zu Ende denkt und auf das ‚Innenleben‘ des christlichen Glaubens bzw. die existenzielle Grundorientierung des christlich glaubenden Menschen selbst überträgt, liegt m. E. das Wertvolle und Fruchtbare, was aus dem schwer zu ertragenden Vers Joh 8,44 herauszuholen ist: In der fundamentalen Hinterfragung des eigenen glaubenden Selbst erst kann die Offenheit entstehen, die einen ernsthaften Dialog zwischen den Schwesterreligionen ermöglicht und eine Motivation schafft, die institutionalisierten Mechanismen der gewaltsamen Ausgrenzung bis in die Shoah nie wieder zuzulassen – aus der Einsicht heraus, dass wir über die Botschaft vom wahren Gott nie unvermittelt, nie unverfälscht, nie mit letzter Sicherheit – und schon gar

²⁴¹ Vgl. Azar: Exegeting the Jews (wie Anm. 25), 151 f.

²⁴² Vgl. a. a. O., 204.209.

²⁴³ Vgl. Luther: Von den Juden und ihren Lügen (wie Anm. 43), 10.

²⁴⁴ Fedor Dostoevskij: Brat’ja Karamazovy [1879/1880], Moskau 2008, Kap. 5: Velikij inkvizitor [1879], 254–273.

nicht: – ‚verfügen‘ können. Nur in diesem Willen zur Selbsthinterfragung und zur Verständigung wird christliche Ver-*Antwort*-ung nach der Shoah denk- und lebbar.

4.3 Kurzer Ausblick: Offene Fragen und mögliche Bereiche ihrer Bearbeitung

Die für mich drängendste Frage, die am Ende dieser Arbeit offen gelassen werden muss, ist die *systematisch-theologische* Frage, ob jegliche – nicht nur joh.! – Christologie mit ihrem Anspruch, die Prophezeiungen des AT zu erfüllen, nicht *per se* und immer schon antijudaistisch, da auf Substitution hin, angelegt ist, und, wenn ja, wie mit diesem Problem umgegangen werden soll. Gerade im Hinblick auf die Ermöglichung des interreligiösen Dialogs wäre hier zu erörtern, inwiefern Christologie und Soteriologie ohne Substitutionsgedanken möglich sind, bzw. welche Art von (z. B. relationaler) Trinitätslehre aus der Sackgasse der Erwählung auf Kosten des abrahamitischen Bundes herausführt. Eng verwandt mit dieser systematischen Problemstellung wäre die *kirchengeschichtliche* Frage, inwiefern Textstellen wie Joh 8,44 ab dem frühen Mittelalter als geistliche Waffe nicht nur gegenüber dem Judentum, sondern auch dem aufkommenden Islam eingesetzt wurden.

M. E. verbietet sich der weitere unkritische Umgang mit Textstellen wie Joh 8,44 besonders in der Gemeinde. In *praktisch-theologischer* Hinsicht wäre daher die Anschlussfrage zu stellen, in welcher Form solche Texte weiterhin in der christlichen Verkündigung eine Rolle spielen sollen. Mir scheint, es gibt zwei Ansätze, die hier zu verfolgen wären: Erstens sollten sie nicht mehr unkommentiert gelesen und damit weiterhin unkritisch-verabsolutiert weitergegeben werden. Zweitens ist es sicherlich keine Lösung, sie im gottesdienstlichen Leben zu ignorieren. Ein sinnvoller Weg, mit ihnen umzugehen, wäre vielleicht, sie in der Predigt bewusst zu thematisieren, als Anfrage an die eigenen Glaubensprinzipien und Werthaltungen, aber auch als Mahnmal dafür, was geschieht, wenn Aussagen, die ihren Ursprung in menschlichen Konflikten haben, zu Gottes Wort erhoben und als geistliche Waffe instrumentalisiert werden.

5. Literatur

Die Abkürzungen in den Literaturhinweisen folgen Schwertner, Siegfried M.: IATG₃ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 3., überarb. u. erw. Aufl., Berlin/Boston 2014.

5.1 Textausgaben und -übersetzungen

- Dostoevskij, Fedor: Brat'ja Karamazovy [1879/1880], Moskau 2008.
- Johannes Chrysostomus: Acht Reden gegen Juden, eingel. u. erl. v. Brändle, Rudolf, übers. v. Jegher-Bucher, Verena (BGrL 41), Stuttgart 1995.
- Luther, Martin: Von den Juden und ihren Lügen, neu bearb. u. komm. v. Morgenstern, Matthias, Wiesbaden ³2016.
- Novum Testamentum Graece, begr. v. Nestle, Eberhard/Nestle, Erwin, hg. v. Aland, Barbara/Aland, Kurt u. a., 28., rev. Aufl., hg. v. Institut für Ntl. Textforschung Münster/Westfalen, u. d. Leitg. v. Strutwolf, Holger, Stuttgart 2012.

5.2 Sprachliche Hilfsmittel

- Blass, Friedrich/Debrunner, Albert/Rehkopf, Friedrich: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁸2001.
- Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. Aland, Kurt/ Aland, Barbara, 6. völlig neu bearb. Aufl., Berlin/New York 1988.
- Gemoll, Wilhelm: Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von Dems./Vretska, Karl, 10., völlig neu bearb. Aufl., München/Düsseldorf/Stuttgart 2006.
- Liddell, Henry G./Scott, Robert/Jones Henry S.: A Greek-English Lexicon, 9., überarb. Aufl. [1940], Oxford 1996.

5.3 Selbständige Publikationen: Monografien u. a.

- Arnhold, Oliver: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund. Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945 (SKI 25/2), Berlin 2010.
- Azar, Michael G.: Exegeting the Jews. The Early Reception of the Johannine “Jews” (The Bible in Ancient Christianity 10), Leiden/Boston 2016.
- Barrett, Charles K.: The Gospel According to John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London 1955.
- Brown, Raymond Edward: An Introduction to the Gospel of John (ABRL), hg. v. Moloney, Francis J., New York 2003.
- Cohen, Shaye J. D.: The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley (CA) 1999.

- Dietzfelbinger, Christian: Das Evangelium nach Johannes (ZBK.NT 4), 2., verb. Aufl., Zürich 2004.
- Grundmann, Walter: Jesus der Galiläer und das Judentum, Leipzig 1940.
- —: Wer ist Jesus von Nazareth?, Leipzig 1940.
- Hakola, Raimo: Identity Matters. John, the Jews and Jewishness (NT.S 118), Leiden/Boston 2005.
- Kaufmann, Thomas: Luthers Juden, Stuttgart 2014.
- Keener, Craig S.: The Gospel of John. A Commentary, 2 Tlbde., Peabody (MA) 2005.
- Kierspel, Lars: The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function, and Context (WUNT 220), Tübingen 2006.
- Klink, Edward W. III.: John (Zondervan Exegetical Commentary of the New Testament 4), Grand Rapids (MI) 2016.
- Kobel, Esther: Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context (BiInS 109), Leiden 2011.
- Malina, Bruce J./Rohrbaugh, Richard L.: Social-Science Commentary on the Gospel of John, Minneapolis (MN) 1998.
- Martyn, James L.: History and Theology in the Fourth Gospel, New York 1968.
- Oldenhege, Tania: Neutestamentliche Passionsgeschichten nach der Shoah. Exegese als Teil der Erinnerungskultur (JuChr 21), Stuttgart 2014.
- Probst, Christopher J.: Demonizing the Jews. Luther and the Protestant Church in Nazi Germany, Bloomington (IN) 2012.
- Reinhartz, Adele: Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John, New York 2001.
- Ruether, Rosemary Radford: Faith and Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism, New York 1974.
- Sasse, Martin: Martin Luther und die Juden. Weg mit ihnen!, Freiburg 1938.
- Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches Umfeld (I.–II. Jh.) (Europäische Hochschulschriften 23/172), 2., überarb. Aufl., Frankfurt a. M. 1990.
- Stegemann, Ekkehard W./Stegemann, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- Theobald, Florian: Teufel, Tod und Trauer. Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte (NTOA/StUNT 109), Göttingen 2015.
- Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes (RNT 4), Kapitel 1–12, Regensburg 2009.
- Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium (ThKNT 4), 2 Tlbde., Stuttgart 2000.
- —: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannes-evangelium, München 1990.
- Zumstein, Jean: Das Johannesevangelium (KEK 2), Göttingen 2016.

5.4 Beiträge in Sammelchriften

- Bieringer, Reimund/Pollefeyt, Didier/Vandecasteele-Vanneuville, Frederique: Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate, in: Dies. (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000* (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 3–44.
- Brändle, Rudolf/Pradels, Wendy: „Boshaft wie goldene Rede“. Aspekte der Traditions- und Rezeptionsgeschichte der Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomos, in: Wallraff, Martin/Ders. (Hg.): *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Berlin/New York 2008, 235–254.
- Brumlik, Micha: Johannes. Das judenfeindliche Evangelium, in: Neuhaus, Dietrich (Hg.): *Teufelskinder oder Heilsbringer. Die Juden im Johannes-Evangelium (ArTe 64)*, Frankfurt a. M. 1990, 6–21.
- Burggraave, Roger: Biblical Thinking as the Wisdom of Love, in: Bieringer, Reimund/Pollefeyt, Didier/Vandecasteele-Vanneuville, Frederique (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000* (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 202–225.
- Culpepper, R. Alan: Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christian Interpreters, in: Bieringer, Reimund/Pollefeyt, Didier/Vandecasteele-Vanneuville, Frederique (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000* (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 68–91.
- Dunn, James G.: The Embarrassment of History. Reflections on the Problem of ‘Anti-Judaism’ in the Fourth Gospel, in: Bieringer, Reimund/Pollefeyt, Didier/Vandecasteele-Vanneuville, Frederique (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000* (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 47–67.
- Ehrlich, Ernst L.: Luther und die Juden, in: Ders.: *Von Hiob zu Horkheimer. Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt (SJ 47)*, hg. v. Homolka, Walter/Barniske, Tobias, Berlin 2009, 135–154.
- Grundmann, Walter: Das Messiasproblem, in: Ders. (Hg.): *Germanentum, Christentum und Heidentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Bd. 2: *Sitzungsberichte der zweiten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, Eisenach, 3.–5. März 1941, Leipzig 1942, 379–412.
- —: Vorwort [unpaginiert], in: Ders. (Hg.): *Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Bd. 3: *Sitzungsberichte der dritten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, Nürnberg, 9.–11. Juni 1942, Leipzig 1943.
- Jonge, Henk Jan de: The Jews in the Gospel of John, in: Bieringer, Reimund/Pollefeyt, Didier/Vandecasteele-Vanneuville, Frederique (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000* (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 239–259.

- Junginger, Horst: Gerhard Kittel. Tübinger Theologie und Spiritus rector der nationalsozialistischen „Judenforschung“, in: Gailus, Manfred (Hg.): Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933–1945, Göttingen 2015, 81–112.
- Lieu, Judith M.: Anti-Judaism in the Fourth Gospel. Explanation and Hermeneutics, in: Bieringer, Reimund/Pollefeyt, Didier/Vandecasteele-Vanneuville, Frederique (Hg.): Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000 (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 126–143.
- Reinhartz: Adele: ‘Jews’ and Jews in the Fourth Gospel, in: Bieringer, Reimund/Pollefeyt, Didier/Vandecasteele-Vanneuville, Frederique (Hg.): Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000 (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 341–356.
- Rendtorff, Rolf/Stegemann, Ekkehard: Nachwort. Aufgaben einer christlichen Theologie nach Auschwitz, in: Dies. (Hg.): Auschwitz – Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe (ACJD 10), München 1980, 178–188.
- Schramm, Brooks: Luther und die Juden, in: Melloni, Alberto (Hg.): Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017), Tlbd. 2, Berlin/Boston 2017, 643–659.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust, in: Dies. (Hg.): Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen (ArTe 85), Frankfurt a. M. 1994, 1–26.
- Wahlde, Urban C. von: “You are of Your Father the Devil” in its Context: Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38–47, in: Bieringer, Reimund/Pollefeyt, Didier/Vandecasteele-Vanneuville, Frederique (Hg.): Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000 (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 418–444.
- Wengst, Klaus: Die Darstellung „der Juden“ im Johannes-Evangelium als Reflex jüdisch-judenchristlicher Kontroverse, in: Neuhaus, Dietrich (Hg.): Teufelskinder oder Heilsbringer. Die Juden im Johannes-Evangelium (Arnoldshainer Texte 64), 22–38.
- Werdermann, Hermann: Die Gefahr des Judaisierens in der religiösen Erziehung und ihre Überwindung, in: Grundmann, Walter (Hg.): Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses, Bd. 3: Sitzungsberichte der dritten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, Nürnberg, 9.–11. Juni 1942, Leipzig 1943, 217–247.
- Wiesemann, Falk: Juden auf dem Lande. Die wirtschaftliche Ausgrenzung der jüdischen Viehhändler in Bayern, in: Peukert, Detlev/Reulecke, Jürgen (Hg.): Die Reihen fast geschlossen. Beiträge zur Geschichte des Alltags unterm Nationalsozialismus, Wuppertal 1981, 381–396.

5.5 Beiträge aus Anthologien

- Ritter, Adolf Martin: Erwägungen zum Antisemitismus in der alten Kirche: Joannes Chrysostomos’ „Acht Reden wider die Juden [1973], in: Ders.: Studia Chrysostomica. Aufsätze zu Weg, Werk und Wirkung des Johannes Chrysostomus (ca. 349–407) (STAC 71), hg. v. Markschies, Christoph/Wallraff, Martin/Wildberg, Christian, Tübingen 2012, 16–33.

- Ritter, Adolf Martin: John Chrysostom and the Jews. A Reconsideration [1972], in: Ders.: *Studia Chrysostomica. Aufsätze zu Weg, Werk und Wirkung des Johannes Chrysostomus (ca. 349–407)* (STAC 71), hg. v. Marksches, Christoph/Wallraff, Martin/Wildberg, Christian, Tübingen 2012, 105–116.
- Schottroff, Luise: Die Schuld „der Juden“ und die Entschuldung des Pilatus in der deutschen Neutestamentlichen Wissenschaft seit 1945, in: Dies.: *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments* (TB 82), München 1990, 324–357.

5.6 Zeitschriftenaufsätze

- Johnson, Luke T.: The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic, in: *JBL* 108 (1989), 419–441.
- Lowe, Malcolm: Who were the Ioudaioi?, in: *NT* 18 (1976), 101–130.
- O’Neill, John C.: The Jews in the Fourth Gospel, in: *IBS* 18 (1996), 58–74.
- Schuster, Dirk: Entjudung als göttliche Aufgabe. Die *Kirchenbewegung Deutsche Christen* und das *Eisenacher Entjudungsinstitut* im Kontext der nationalsozialistischen Politik gegen Juden, in: *SZRK* 106 (2012), 241–255.
- Wahlde, Urban C. von: “The Jews” in the Gospel of John. Fifteen Years of Research (1983–1998), in: *ETL* 76/1 (2000), 30–55.

5.7 Lexikonartikel

- Buddrus, Michael/Fritzlar, Sigrid: Art. „Werdermann, Herrmann Gottfried Ferdinand“, in: *Die Professoren der Universität Rostock im Dritten Reich. Ein biografisches Lexikon [Texte und Materialien zur Zeitgeschichte 16]*, München 2007, 437–439.
- Lanczkowski, Günter: Art. „Dualismus“, in: *TRE*, Bd. 9: Dionysius Exiguus–Episkopalismus, 199–202.
- Stroumsa, Guy G.: Art. „Dualismus“, Tl. 1: Religionswissenschaftlich, in: *RGG*⁴, Bd. 2: C–E, Tübingen 1999, 1004 f.

6. Bildnachweis Titelbild

Stadtarchiv Nürnberg (Stürmer-Archiv): Aufnahme des Ortseingangs der fränkischen Gemeinde Eschenbach, 27. Juli 1935, in: Wiesemann, Falk: *Juden auf dem Lande. Die wirtschaftliche Ausgrenzung der jüdischen Viehhändler in Bayern*, in: Peukert, Detlev/Reulecke, Jürgen (Hg.): *Die Reihen fast geschlossen. Beiträge zur Geschichte des Alltags unterm Nationalsozialismus*, Wuppertal 1981, 381–396, 385.

7. Anhang

7.1 Griechischer Originaltext Joh 8,37–47 gemäss NA²⁸

37 Οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε· ἀλλὰ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.
38 ἃ ἐγὼ ἐώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ· καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε. 39
Ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστίν. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τέκνα τοῦ
Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε· 40 νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον ὃς τὴν
ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ· τοῦτο Ἀβραάμ οὐκ ἐποίησεν. 41 ὑμεῖς ποιεῖτε
τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Εἶπαν [οὖν] αὐτῷ· ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα, ἕνα πατέρα ἔχομεν
τὸν θεόν. 42 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ, ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ
ἐξῆλθον καὶ ἤκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαντοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν. 43 διὰ τί τὴν λαλίαν
τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν. 44 ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ
διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ'
ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν
ιδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστίν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. 45 ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ
μοι. 46 τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι; 47 ὁ
ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.

7.2 Exkurs: Wer sind die Ἰουδαῖοι im Joh? Kurzer Überblick über die Forschung

Omnipräsent in der gegenwärtigen Joh-Forschung ist die Frage, wer eigentlich mit *οἱ Ἰουδαῖοι* gemeint ist. Das Deutungsspektrum reicht von der Identifizierung mit Kleinstgruppen bis zur Bezeichnung des gesamten Judentums;²⁴⁵ einig ist man sich eigentlich nur in dem Punkt, dass *οἱ Ἰουδαῖοι* häufig, wenn auch nicht immer, negativ konnotiert sind.²⁴⁶

Am einen Ende des Spektrums steht die sehr enge Definition der joh. ‚Juden‘ als religiöse Autoritätspersonen bzw. die Jerusalemer Führungsriege. Sie wird recht häufig in Anspruch genommen, weil sie den joh. Grundtenor, mit *οἱ Ἰουδαῖοι* solche zu bezeichnen, die der Evangelist in potenziell gefährlicher Opposition zu Jesus bzw. seiner Lehre sieht, abzubilden vermag, ohne (heute) gleichzeitig *per se* antisemitisch gehört zu werden.²⁴⁷

Die geographische Eingrenzung der Ἰουδαῖοι auf die ‚Einwohner von Judäa‘ (gegenüber jenen von Galiläa oder Samaria) wird ebenfalls erwogen.²⁴⁸ Allerdings hatte diese rein geografisch-ethnische Konnotation spätestens seit dem Makkabäerreich an Bedeutung verloren und war Ende des

²⁴⁵ Einen ausführlichen Überblick über die Auslegungen von *οἱ Ἰουδαῖοι*, die die Forschung der letzten Jahrzehnte am meisten geprägt haben, gibt Lars Kierspel: *The Jews and the World* (wie Anm. 6), 13–36.

²⁴⁶ Wengst: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus* (wie Anm. 81), 55 gibt an, *οἱ Ἰουδαῖοι* würden innerhalb des Joh 67-mal erwähnt, davon „in ungefähr der Hälfte der Belege als die Gegner Jesu schlechthin“.

²⁴⁷ Vgl. Kierspel: *The Jews and the World* (wie Anm. 6), 14–20. Diese Ansicht teilen u. a. von Wahlde: *You are of Your Father the Devil* (wie Anm. 165), 443; Dunn: *Embarrassment of History* (wie Anm. 154), 60 f. sowie Wengst: *Darstellung der Juden* (wie Anm. 186), 26.

²⁴⁸ Vgl. Kierspel: *The Jews and the World* (wie Anm. 6), 20–24, der hier vor allem Malcolm Lowe: *Who were the Ioudaioi?*, in: *NT 18* (1976), 101–130, 102–107 kommentiert.

I. Jahrhunderts n. Chr. nicht mehr üblich.²⁴⁹ Etwas weiter gefasst wird ein ethnisch-religiöses Verständnis von οἱ Ἰουδαῖοι, „including all followers of the Jewish religion“²⁵⁰, die in diesem Fall in Kontrast stehen zu den Nachfolgern Jesu.²⁵¹ Eher selten verstehen Forscher wie Henk Jan de Jonge – in enger Anlehnung an Joh 8,31 – unter den joh. ‚Juden‘ konkurrierende und der joh. Christologie kritisch gegenüberstehende christliche Gemeinschaften.²⁵² Der Ansatz kann sich deswegen nicht durchsetzen, weil es zu viele Stellen gibt, wo οἱ Ἰουδαῖοι offensichtlich nicht mit dieser Deutung kompatibel sind.²⁵³

Seit Bultmanns existentialer Interpretation häufig verwendet wird die sehr weit gefasste Auslegung des joh. Ἰουδαῖοι-Begriffs als „representatives of unbelief“ bzw. „of the unbelieving ‘world’ in general“.²⁵⁴ Anders als die anderen Ansätze beziehen sich die ‚Juden‘ hier auf keine historisch wie auch immer geartete, reale Entität, sondern stellen eine Art theologischen Überbegriff für alle dar, die sich dem joh. Christentum nicht angeschlossen haben.

Es wird deutlich, dass im Hintergrund der Wahl einer Deutung der joh. Ἰουδαῖοι jeweils eine ‚Agenda‘ steht: So scheint die theologisch-existentialer Deutung der ‚Juden‘ das Problem gar nicht wahrzunehmen, während das Verständnis von οἱ Ἰουδαῖοι als Sammelbegriff für alle, die im synagogal-rabbinischen Judentum verblieben, die antijudaistische Tendenz klar verschärft. Die Eingrenzung der Ἰουδαῖοι auf ‚die Jerusalemer Autoritäten‘ oder ‚die Judäer‘ wiederum scheint den joh. Antijudaismus entschärfen bzw. beseitigen zu wollen – wenigstens könnte dieser Verdacht aufkeimen, wie Reinhartz scharfsinnig bemerkt: „[T]he simple technique of using ‘Judaean’ or ‘Jewish leader’ as a translation of Ἰουδαῖος does not work except (perhaps) for a small number of specific verses, and should not be used to explain, or explain away, the gospel’s hostile remarks about Ἰουδαῖοι.“²⁵⁵

²⁴⁹ Vgl. Reinhartz: ‘Jews’ and Jews (wie Anm. 156), 346 f., die auf die Forschung von Shaye J. D. Cohen: *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley (CA) 1999, insbes. 70 verweist.

²⁵⁰ Vgl. Culpepper: *Anti-Judaism in the Fourth Gospel* (wie Anm. 11), 74: „Even if Ἰουδαῖοι once denoted Judeans or Jewish authorities, the Gospel of John generalized and stereotyped those who rejected Jesus by its use of this term.“ oder auch Kierspel: *The Jews and the World* (wie Anm. 6), 24.

²⁵¹ Vgl. Kierspel: *The Jews and the World* (wie Anm. 6), 24–28.

²⁵² Vgl. a. a. O., 28–30.

²⁵³ Vgl. u. a. Ausdrücke wie τὸ πάσχα/ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (Joh 2,13;5,1;6,4;7,2;11,55).

²⁵⁴ Kierspel: *The Jews and the World* (wie Anm. 6), 31, der hier Bultmanns Johanneskommentar in englischer Übersetzung zitiert. Zur Darstellung und Diskussion des Ansatzes vgl. a. a. O., 30–35. Kierspel selbst folgt in seiner Dissertation dieser theologischen Linie, vgl. konzise a. a. O., 217 f.

²⁵⁵ Reinhartz: ‘Jews’ and Jews (wie Anm. 156), 349.