

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published in *New Testament Studies* on 01 January 2000.

By stipulation of the publisher, any use of the document is subject to the CC-BY-NC-ND 4.0 license.

Original publication:

Söding, Thomas

„Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“ (Joh 1,46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium

in: *New Testament Studies* 46 (2000), issue 1, pp. 21–41

Cambridge: Cambridge University Press 2001

URL: <https://doi.org/10.1017/S0028688500000023>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Cambridge University Press:

<https://www.cambridge.org/core/services/open-access-policies/open-access-journals/green-open-access-policy-for-journals>

Your IxTheo team

"Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?" (Joh 1.46):

Die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium*

Thomas Söding

Bergische Universität, D-42907 Wuppertal

Ein Gruß an Rudolf Schnackenburg

The polemic against "the Jews" in the Fourth Gospel is often realized and criticized. But John also points out that Jesus himself is a Jew. This is the way John draws the line of his incarnation-theology into the "history" of Jesus, narrated in the gospel. As "prophet" (4.19) Jesus the "Jew" (4.9) is "the Saviour of the world" (4.42); as man, coming from Nazareth in Galilee (1.46; 4.43-4; 7.41), Jesus is the Messiah, born in Bethlehem (7.42): wellknown as "son of Joseph" (6.42), unknown as "Son of God" (vgl. Joh 1.19). On the cross Jesus the "King of the Jews" (19.19) dies "for the people" and "for the scattered children of God" (11.50-2). It is an essential aspect of John's christology that Jesus belongs to his Jewish people. This theological fact, founded in the identity of the one God, shows the so-called antijudaism of John in a new light.

1. Problemstellung

Das Johannesevangelium formuliert die schärfste Kritik an "den Juden", die das Neue Testament kennt. Das hat dem Evangelisten letztlich viel Kritik

* Gastvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Erlangen und der Katholisch-Theologischen Fakultät Würzburg im Sommersemester 1998.

eingetragen und gar zum Vorwurf des Antijudaismus geführt.¹ Freilich schreibt Johannes auch das Evangelium mit der stärksten Betonung des Judeseins Jesu, die das Neue Testament kennt. Das wird seltener gewürdigt.² Die Herkunft Jesu aus Nazareth, seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, seine Wirksamkeit in Galiläa und Judäa, seine Sendung als Messias Israels - in ironischen Brechungen und pathetischer Offenheit, in mystagogischen Dialogen und polemischen Streitgesprächen, in ungewollten Prophetien und programmatischen Selbstoffenbarungen, in Anklagen und Verteidigungen Jesu zieht sich dieses Motiv wie ein roter Faden durch das gesamte Evangelium: von der Berufung der ersten Jünger (1.38-51) bis zur österlichen Begegnung mit Maria Magdalena (20.16), vom Dialog mit der Frau am Jakobsbrunnen (4.4-42) bis zum Pilatusprozeß (18.28 - 19.16a), von der Auseinandersetzung mit seinen Brüdern (7.1-12) bis zur Bitte der gottesfürchtigen Griechen, die in der letzten Paschawoche Jesus begegnen wollen (12.20-6).

Das Vierte Evangelium zeigt nicht nur besonders intensiv palästinisches Lokalkolorit, das aufgrund der johanneischen Real-Symbolik vielfach direkt in die theologischen Grundaussagen hineinführt³; es läßt Jesus auch in einer Vielzahl typisch jüdischer Rollen auftreten:

- als Rabbi, der sich, obwohl er nicht studiert hat (7.15), in der Synagoge und im Tempel, privatim (3.1-21) und coram publico (18.20) als Meister der Lehre (3.2), besonders der Schriftauslegung (6.35-6; 7.15), erweist,
- als Pilger, der kaum eines der großen Jerusalemer Feste versäumt (vgl. 2.13; 4.45; 5.1; 7.2, 8-11, 14; 10.22; 11.55 gegen 6.4) und sich auch vom

¹ Vgl. allerdings die differenzierte Stellungnahme von K. Scholtissek, 'Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag', "Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...". Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus (ed. R. Kampling; Paderborn: Schöningh 1999).

² Hinweise finden sich bei M. Hasitschka, Befreiung von der Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung (IThSt 27; Innsbruck: Tyrolia 1989) 180-1; U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1998) 163-6.

³ Vgl. S. Freyne, 'Locality and Doctrine. Mark and John revisited', The Four Gospels (FS F. Neirynck; ed. F. v. Segbroeck - Ch.M. Tuckett - G. van Belle - J. Verheyden; BEThL 100; Leuven: Peeters 1992) III 1879-900.

drohenden Martyrium nicht abhalten läßt, die heiligen Stätten zu besuchen (vgl. 11.56; 12.12)⁴,

- als Prophet, der die Wahrheit der Menschen und des Willens Gottes ans Licht bringt (4.19, 44; 6.14; 7.40, 52; 9.17),
- zuletzt als Märtyrer, der "für das Volk stirbt", wie es Kaiaphas nolens volens kraft des Geistes prophezeit (11.45-53; vgl. 18.14),
- im ganzen als der messianische König Israels, als der er schon von Nathanaël (1.49) angeredet und dann beim Einzug in Jerusalem von der Volksmenge festlich begrüßt wird (12.12-8), als den ihn dann aber Pilatus verurteilt (18.33-7, 39; 19.3, 14-5) und die Kreuzesinschrift auf hebräisch, lateinisch und griechisch öffentlich ausweist (19.19).

Jede dieser unverwechselbar jüdischen Rollen⁵ hat auf spezifische Weise mit der großen Sendung Jesu zu tun, Gott als Vater und sich selbst als den eingeborenen Sohn Gottes zu offenbaren (1.17-8), den Gott aus Liebe zur Welt "gegeben" hat, um die Glaubenden zu retten (3.16). In einer Reihe von christologischen Leitfragen wird dieses Judentum Jesu direkt oder indirekt angesprochen. Alle Leitfragen sind genau auf die erzählte Situation des Evangeliums abgestimmt und konsequent geöffnet für die Evangeliumspredigt Jesu. Einige sprechen das Jude-Sein Jesu als solches, andere die besondere Herkunft Jesu aus Galiläa an.

- "Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?", fragt Nathanaël (1.46), um dann freilich zu bekennen: "Rabbi, du bist der Sohn Gottes, der König von Israel" (1.49).

⁴ Die typische Redewendung "Fest der Juden" (2.13; 5.1; 6.4; 7.2; 11.55) spielt zwar durchaus auf die Differenz zwischen dem pharisäischen resp. sadduzäischen und dem johanneisch-christlichen Verständnis jener Feste an, ist aber kaum prinzipiell distanzierend, sondern in der erzählten Welt des Evangeliums identifizierend gemeint: Jesus selbst distanziert sich nicht von jenen Festen, sondern adelt sie durch seine Gegenwart (vgl. 12.12). Auch die Rede von "eurem Gesetz" (8.17; 10.34 sowie 15.25; vgl. 18.31; 19.7) ist nicht ohne weiteres als Distanzierung zu deuten; vgl. J. Augenstein, "'Euer Gesetz' - Ein Phänomen und die johanneische Haltung zum Gesetz', ZNW 88 (1997) 311-3.

⁵ Weitere Rollen sind theologisch weniger akzentuiert. Jesus als Galiläer vom Lande in der jüdischen Großstadt Jerusalem interessiert G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien (NTOA 8; Freiburg/Schw: Universitätsverlag - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989).

- "Wie kannst du Jude mich Samaritanerin zu trinken bitten?" (4.9), lautet die erstaunte Frage am Jakobsbrunnen, die zum Anlaß eines tiefen Glaubensgesprächs über Jerusalem und Garizim und die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit wird.
- "Kommt denn der Messias aus Galiläa? Hat die Schrift nicht gesagt: Der Messias kommt aus dem Geschlecht Davids und aus dem Dorf Bethlehem, wo David lebte?" (7.41b-2), so fragen am letzten Tage des Laubhüttenfestes die Skeptiker aus dem Volk, nachdem Jesus seinen Anspruch unzweideutig formuliert hat, das Leben Gottes zu vermitteln.
- "Bin ich denn ein Jude? Dein eigenes Volk und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert" (18.35), sagt Pilatus und gibt damit schon sein Scheitern an der Wahrheitsfrage zu erkennen, während Jesus sich als der König offenbart, der für die Wahrheit Zeugnis ablegt.

Die Kette dieser Schlüsselfragen ließe sich noch verlängern (6.42; 7.35; 8.19, 49; vgl. 7.52). Sie folgt einer z.T. versteckten, aber durchgängigen Sinnlinie johanneischer Christologie. Die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken, kann keine apologetischen Ziele verfolgen. Das Problem der radikalen Kritik an jenen Juden, die nicht zum Glauben an Jesus kommen, wird durch diese Beobachtungen nicht gelöst, vielmehr zugespitzt. Aber es stellen sich doch Fragen, die das jüdische Kolorit der johanneischen Christologie betreffen: Welches Profil und welche Bedeutung hat das Judesein Jesu in der erzählten Welt und in der Theologie des Johannesevangeliums? Welche Beziehung besteht zur johanneischen Christologie der Gottessohnschaft Jesu, zu seiner Inkarnation, seinem stellvertretenden Sühnetod und seiner Erhöhung? Ist es richtig, daß die irdische Abkunft Jesu dem Evangelisten unwichtig und entscheidend allein sein Ursprung in Gott sei, wie in der "Bultmann-Schule" vielfach zu lesen ist? Oder gehört zur geschichtlichen Dimension des Offenbarungshandelns Jesu, des fleischgewordenen Logos, seine Bezogenheit auf Israel und seine Verwurzelung im Judentum? Wie verhält sich dann die Betonung des Judeseins Jesu zur scharfen Juden-Polemik des Johannesevangeliums?

2. Der jüdische Prophet als Retter der Welt

Das Judesein Jesu wird stark akzentuiert im Glaubensgespräch, das Jesus mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen führt.⁶ Das ist situations- und sachgerecht.

a) *Die jüdische Rolle Jesu im Gespräch mit der Samaritanerin*

In der Begegnung mit der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen tritt Jesus betont als Jude, genauer: als jüdischer Prophet auf.⁷ Das Kapitel ist ein Programmtext, der zum einen die genuine Universalität des Heilswerks Jesu sichtbar macht (4.31-8; vgl. 18.20) und zum anderen am Beispiel der Samaritanerin zeigt, wie Jesus auch Nicht-Juden zum Glauben führt.⁸ Aber diese Dynamik gewinnt das Gespräch nur dadurch, daß Jesu Judesein nicht relativiert, sondern thematisiert wird.

Am Anfang des Gespräches greift Johannes den traditionellen, religiös begründeten Gegensatz zwischen Juden und Samaritanern auf. Die Bitte Jesu um Wasser führt die Samaritanerin zur anfänglichen Abweisung Jesu, die sie mit der Abweisung der Samaritaner durch die Juden begründet: "Wie kannst du Jude mich Samaritanerin zu trinken bitten? Juden gehen doch nicht mit Samaritanern um" (4.9-10)⁹. Am Ende heißt es dagegen im Munde der gläubig

⁶ Zur theologisch relevanten Topographie vgl. J. Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien im Johannesevangelium* (TANZ 27; Heidelberg: Francke 1998) 92-201.

⁷ Im vorangehenden Dialog mit Nikodemus (3.1-21) agiert Jesus als "Rabbi", als "von Gott gekommener Lehrer" (3.2); nur so kann er die alles entscheidende Heilsfrage nach dem Eingehen in das Reich Gottes authentisch beantworten und seine jüdischen Adressaten, die der Ratsherr repräsentiert (vgl. 2.23-4), mit dem Anspruch des Glaubens konfrontieren, der allein zur Rettung führt (3.16-21).

⁸ Daß Jesus mit einer Frau redet, wie die Jünger verwundert feststellen (4.27), wird letztlich zu Recht stärker gewichtet, bisweilen aber überzeichnet; vgl. A. Link, 'Kritische Bestandsaufnahme neuer methodischer Ansätze in der Exegese des Johannesevangeliums anhand von Joh 4', *ThGl* 89 (1991) 253-78.

⁹ Joh 4.9b ist ursprünglicher Bestandteil des Textes; vgl. K. Aland, 'Die Bedeutung von P75 für den Text des Neuen Testaments', *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (ANNT 2, Berlin: de Gruyter 1967, 155-172) 166-7. Für nachjohanneische Redaktion spricht wenig; anders A. Link, "Was redest du mit ihr?"

gewordenen Samaritaner: "Wir wissen: Er ist wahrhaftig der Retter der Welt" (4.42). Der Gesprächsverlauf, der nichts weniger als eine radikale Wende bringt, wird nicht selten so interpretiert, daß die Unterscheidung zwischen Juden und Samaritanern von Jesus überholt werde und in der Glaubensgemeinschaft seiner Jünger keine Rolle mehr spiele.¹⁰ Das ist aber nur die halbe Wahrheit. Zwar kann kein Zweifel bestehen, daß die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit¹¹ eine neue Qualität der Gottesverehrung bedeutet, die den traditionellen Gegensatz zwischen Samaritanern und Juden überwindet.¹² Aber die Spannung zwischen Juden und Samaritanern, die der Anfang des Gespräches in Erinnerung ruft, wird im weiteren Verlauf gerade nicht herabgesetzt, sondern aufgebaut und als Energiepotential des Gespräches genutzt.

Johannes treibt theologisch interessierte Realienkunde¹³: Wie die Frau betont, sind auch die Samaritaner Kinder Jakobs (4.12); Jesus denkt nicht daran, dem zu widersprechen. Jakob hat ihnen sogar den Brunnen geschenkt, der ihnen Wasser zum Leben spendet (4.12)¹⁴; Jesus nutzt dies gerade aus,

Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Traditions-geschichte von Joh 4,1-42 (BU 24; Regensburg: Pustet 1992) 189. Der Teilvers könnte Erzählerkommentar sein, so B. Schwank, *Evangelium nach Johannes* (St. Ottilien: Eos 1996) 130. Der Satz liest sich aber leichter als Redebeitrag der Frau. Es geht nicht nur um das Problem kultischer Unreinheit, anders D. Daube, 'Jesus and the Samaritan Woman. The Meaning of συγχρόομαι', JBL 69 (1950) 137-47. Angesprochen sind alle Kontakte; vgl. A. Lindemann, 'Samaria und Samaritaner im Neuen Testament', WuD 22 (1993) 51-76: 69. Freilich spitzt 4.9 zu.

¹⁰ L. Schenke (*Johanneskommentar* [Düsseldorf: Patmos 1998] 85) meint hingegen, Jesus entdeckte die Samaritaner als genuine Glieder des Gottesvolkes Israel. Doch wird der Unterschied zu den Juden nicht relativiert.

¹¹ Vgl. O. Betz, 'To Whorship God in Spirit and Truth', *Standing before God* (FS H. Oesterreicher; ed. A. Finkel; New York: KTAV 1981) 53-72.

¹² Vgl. Vgl. F. Hahn, "'Weder auf diesem Berg noch in Jerusalem". Zur Unverfügbarkeit Gottes', *Wo ist Gott zu finden? Über Orte der Gottesbegegnung* (ed. W. Böhme; Karlsruhe: Böhme 1985) 9-22.

¹³ Quellen dokumentiert J. Zangenberg, ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15; Tübingen: Francke 1994). Wichtige Forschungsbeiträge versammeln die Bände *The Samaritans* (ed. D. Crown; Tübingen: Mohr 1988); *Die Samaritaner* (ed. F. Dexinger - R. Pummer; Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1992).

¹⁴ Nach Gen 33.8-10 errichtete Jakob bei Sichem (nach Sychar) einen Altar, nach Gen 48.22 vermachte er das Grundstück Joseph, nach Jos 24.32 ist er dort begraben (vgl. Apg 7.16). Von einem Brunnenbau durch Jakob verlautet nichts. Daß er ihn den

um die Frau ins Gespräch zu ziehen. Mehr noch ist er selbst es, der den Samaritanern attestiert, große Beter zu sein (4.22a). Überdies weckt er in der Samaritanerin das Bekenntnis ihrer Hoffnung auf den Messias (4.25).¹⁵ Doch gleichzeitig erinnern die Topoi Garizim¹⁶ und Jerusalem (4.20-1) an den schmerzlichen Dissens zwischen Samaritanern und Juden.¹⁷ In ihrer Geschichte und Religiosität sind sie einerseits eng miteinander verbunden und andererseits scharf voneinander getrennt.

Die Frau kommt immer wieder auf die Spannung von Juden und Samaritanern zurück. Das "wir" Samaritaner im Gegensatz zum "du" Jude resp. "ihr" Juden bestimmt jeden ihrer Gesprächsbeiträge. Gewiß sind dies im johanneischen Sprachspiel menschlich-allzumenschliche Vorbehalte, die signalisieren, daß ihr Glaube erst noch wachsen muß. Aber gleichzeitig weisen sie in die geschichtliche Realität zurück, die Jesus keineswegs überspringt. Im zentralen Gesprächsteil wird der Unterschied zwischen Juden und Samaritanern auch im Munde Jesu zum theologischen Thema, und zwar dadurch, daß er auf die Not und Hoffnung der Frau eingeht. Nachdem nämlich seine Prophetie ihr gespiegelt hat, wie sehr sie auf die Vergebung Gottes angewiesen ist, fragt sie, des jüdisch-samaritanischen Schismas eingedenk, wo

Samaritanern "gegeben hat", verweist auf die "Gabe" Sichems an Joseph zurück (Gen 48.22LXX).

¹⁵ Wie stark eine samaritanische Messias Hoffnung lebendig gewesen ist, bleibt fraglich. Die Erwartung eines Propheten "wie Mose" ist ausgeprägt (Zusatz von Dtn 18.18-22 und 5.27-8 zu Ex 20.21b im Samaritanischen Pentateuch; vgl. 4QTest 1-8), aber auch die eschatologische Wiederkunft des Mose kann erwartet werden (Memar Marqa IV 89.2-3 [ed. McDonald]). Joh 4.19 knüpft daran an, führt aber - über die Brücke des Prophetentums Jesu - darüber hinaus.- Die Gestalt des Taheb ist jünger; vgl. F. Dexinger, 'Der Taheb': Kairos 27 (1985) 1-172

¹⁶ Nach Dtn 11.29; 27.12 und Jos 8.33 ist der Garizim der bei Sichem (Dtn 11.30: Gilgal) gelegene Berg des Segens für Israel (vgl. Ri 9.7). Nach Dtn 27.4 in der Textgestalt des Samaritanus und der Vetus Latina befiehlt Mose den Bau eines Tempels auf dem Garizim. In der samaritanischen Tradition sind aber eine Abraham-Ätiologie (Memar Marqa II 46.12 [ed. McDonald]; Ps-Eupolemos [Euseb, PraepEv IX 17.5]) und eine Stiftszelt-Tradition (Memar Marqa V 120.1-2 [ed. McDonald]) noch wichtiger. Über die Besiedelung Sichems und den Tempelbau auf dem Garizim berichtet Josephus, ant. 11.312-44.

¹⁷ Historisches Material bei H.G. Kippenberg, Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode (RVV 30; Berlin: de Gruyter 1971).

sie überhaupt beten könne¹⁸: "Unsere Väter haben an diesem Ort angebetet, und ihr sagt, daß in Jerusalem der Ort ist, da man anbeten muß" (4.20). Die Antwort Jesu ist die Verheißung der Anbetung von Juden und Samaritanern "in Geist und Wahrheit", weder an den Garizim noch an den Tempel in Jerusalem, sondern an Jesu eigene Person gebunden (4.2-4). Aber zu dieser Antwort gehört auch Vers 22: "Ihr betet an, den ihr nicht kennt; wir beten an, den wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden."

Joh 4.22 galt und gilt vielen Exegeten als Glosse; ihnen ist der Vers für das Johannesevangelium zu judenfreundlich¹⁹; er sei auch in den Gesprächsduktus nicht gut eingepaßt.²⁰ Das Gegenteil ist der Fall; Joh 4.22 ist ein integraler Bestandteil des Glaubensgespräches.²¹ Jesu Judesein prägt das gesamte Kapitel; er nimmt hier die Rolle als Jude an, die ihm die Frau zugeschrieben hat - weil sie der historischen und der theologischen Realität entspricht. Freilich interpretiert er die Rolle auf seine Weise. Nun unterscheidet er zwischen "ihr" und "wir". Das ἡμεῖς von Vers 22 ist kein pluralis majestatis. Es ist auch nicht das "Wir" der johanneischen Gemeinde (vgl. 1.14, 16), die mit Jesus konkludierte²². Dem Gesprächsduktus genau folgend, schließt Jesus sich vielmehr mit seinem Volk zusammen: Wir Juden beten an, den wir kennen. Damit markiert Jesus ein theologisches Plus Israels²³, das aber gerade nicht

¹⁸ Vgl. U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997) 84.

¹⁹ So R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK II; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 211986 [1941]) z.St.; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, 2 Bde. (ÖTK 4/1.2; Gütersloh: Mohn - Würzburg: Echter 31991 [1978.1981]) I 175; E. Haenchen, Das Johannesevangelium (ed. U. Busse; Tübingen: Mohr 1980) 243-4.

²⁰ So L. Schenke, Joh 87 (der unvermittelt den Leser angesprochen findet).

²¹ Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 3 Bde. (HThKNT IV; Freiburg - Basel - Wien: Herder 71992.41985.61992 [11965-75] II 470-1; F. Hahn, "Das Heil kommt von den Juden!" Erwägungen zu Joh 4,22b' (1976), Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1996) 99-118; U. Schnelle, Joh 90.

²² So jedoch L. Schenke, Joh 87.

²³ Nach J. Becker (Joh I 175-6) schließt Joh 1.11-3 eine heilsgeschichtliche Vorrangigkeit Israels aus. Der Begriff der Heilsgeschichte ist tatsächlich für Johannes nicht ohne weiteres zu gebrauchen. Aber der Prolog akzentuiert gerade das geschichtliche Kommen Jesu zu den Seinen, das die Voraussetzung für die Rettung aller Gotteskinder bildet.

die Mauern zwischen Juden und Samaritanern unüberwindlich werden läßt, sondern die Voraussetzung bildet, die Trennung zu überwinden.

b) Das theologische Plus der Juden

Das theologische Plus der Juden besteht nach Joh 4.22 vor allem darin, daß sie wissen, was sie anbeten, während die Samaritaner zwar auch Gott verehren, aber ihn nicht wirklich kennen (vgl. 2Kön 17.24-41). Der Wissensvorsprung der Juden ist für Johannes vor allem durch die Heilige Schrift begründet, und zwar nicht nur durch die Mose-Tora, die den Samaritanern gleichfalls als Kanon gilt, sondern auch durch die Propheten. Die Schrift ist für Johannes, wie er sie in seinem Evangelium zur Geltung bringt²⁴, Wort Gottes, das durch das (geschriebene) Wort von Propheten ergeht (1.45; 9.29; vgl. 1.23; 12.38-40).²⁵ Wie Johannes die Schrift gelesen hat und in seinem Evangelium präsentiert, dokumentiert sie wesentliche Stationen der Geschichte Israels, besonders den Exodus mit dem Manna-Wunder (vgl. 6.32-4)²⁶ und der Gesetzgebung (1.17; 7.19); vor allem bezeugt sie die Einzigkeit Gottes (vgl. 5.44) und die Gotteskindschaft der Israeliten (10.34: Ps 82.6)²⁷; sie zeugt vom "Eifer" des Gerechten für das Haus Gottes (2.17 [Ps 69.10]), aber auch vom Verrat des Gerechten durch einen der Seinen (13.18 [Ps 41.10]) und von der Demütigung

²⁴ Die Details der Schriftzitate untersucht M.J.J. Menken, *The Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in textual form (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 15; Kampen: Kok Pharos 1996)*; zur Grundlinie der theologische Schriftdeutung vgl. in hermeneutisch-existentialtheologischer Sicht H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 152-205.

²⁵ Grundlegend herausgestellt von M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese', *JBTh 4* (1989) 249-88.

²⁶ Das bestreitet M. Theobald, 'Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten', *The Scriptures in the Gospels* (ed. Ch.M. Tuckett; *ETHL 131; Leuven: Peeters 1997*) 327-66. Er spricht in seiner sorgfältigen Studie von einer "heilsgeschichtlichen Entleerung der in den Schriften bezeugten Geschichte Israels" (365); Joh 6 bietet aber eine andere Lektüre an, die den Ort, das Ziel und die Bedeutung der Geschichte Israels im Horizont der Christologie erhellt.

²⁷ Zur Auslegung von Ps 82.6 in Joh 10, die auf die Erwählung Israels rekurriert, vgl. R. Schnackenburg, *Joh II 389-90*. Christologisch interpretiert freilich H. Hübner, *Theologie III 186-8*.

durch seine Feinde (19.24 [Ps 22.19]); sie redet von der umfassenden Belehrung des Gottesvolkes durch Gott (6.45 [Jes 54.13; 31.33-4]), aber auch von der Verstockung Israels (12.38-40 [Jes 53.1LXX; 6.9-10]); sie begründet die Hoffnung auf den Messias (7.42 [Mi 5.1), den "König Israels" (12.15 [Jes 40.9; Sach 9.9]), und auf das "Brot vom Himmel" (6.31 [Ps 78.24; Ex 16.4]); im ganzen zeugt sie von der Verheißung des Lebens in Fülle (7.38; vgl. 5.39), vom Schutz des Gerechten durch Gottes Gnade (19.36 [Ex 12.46; Ps 34.21]) und vom Schauen auf den Durchbohrten als einem Inbild des Gerichts und mehr noch des unendlichen Heiles (19.37 [Sach 12.10]). Auch Mose²⁸ und das Gesetz²⁹ werden von Johannes auf diese Linie seiner christologischen Schrift-Hermeneutik gebracht. Zuletzt ist es der Täufer Johannes³⁰, jener "Mensch, von Gott gesandt" (1.6), der durch seine Taufe am Jordan (1.28; vgl. 3.23) und sein Zeugnis für Christus das Licht der Wahrheit nach Israel trägt (1.6-8, 15, 19-39; 3.23-36).

Der Wissensvorsprung, den die Juden durch die Schrift, durch das Gesetz, durch Mose und die Propheten, zuletzt durch den Täufer haben, zeigt sich auch darin, daß sie nicht am Garizim, sondern im Tempel zu Jerusalem anbeten. Die Tempelaustreibung, die Johannes an den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu in Jerusalem stellt (2.13-22)³¹, ist hingeordnet auf die Anbetung Gottes "in Geist und Wahrheit" (4.23); aber sie ist kein Ausdruck der Abwendung, sondern der radikalen Hinwendung Jesu zum Tempel: Er ist für Jesus das "Haus meines Vaters", das als solches heilig ist und nicht zu einer Markthalle verkommen darf

²⁸ Vgl. D. Sänger, "'Von mir hat er geschrieben" (Joh 5,46). Zur Funktion und Bedeutung Mose im Neuen Testament', *KerDog* 41 (1995) 112-34: 123-7.

²⁹ Das wird nicht deutlich, wenn 1.17 als antithetischer Parallelismus gedeutet wird, wie mit gewichtigen Gründen bei O. Hofius, "'Der in des Vaters Schoß ist" (Joh 1,18)' (1989), ders. - H.-Chr. Kammler, *Johannesstudien* (WUNT 88; Tübingen: Mohr 1996, 24-32) 30-2.

³⁰ Vgl. J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte* (BZNW 53; Berlin: de Gruyter 1989) 186-216.

³¹ Vgl. U. Schnelle, 'Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums', *NTS* 42 (1996) 359-73. Der Unterschied zu den Synoptikern will genau beachtet sein; vgl. Th. Söding, 'Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik - Überlieferungsgeschichte - historische Rückfrage', *TThZ* 101 (1992) 36-64.

(2.16).³² Die Qualifizierung des Jerusalemer Tempels als Haus Gottes durch Jesus verifiziert im Kontext des Johannesevangeliums den Satz der Samaritanerin: "... ihr sagt, daß in Jerusalem der Ort ist, da man anbeten muß" (4.20).

c) Die Realisierung der Heilsuniversalität

Schrift und Tempel, die beiden zentralen Instanzen jüdischer Identität, werden nach Johannes durch Jesu Werk freilich zugleich Instanzen jüdisch-christlicher Universalität. Die Schrift, wie Johannes sie liest, ist das Zeugnis für den Messias, der nach Israel kommt, um Gottes Heilswahrheit dem ganzen Kosmos zu bringen. Genau darum geht der Streit mit den Pharisäern. Ihnen wird zwar attestiert, daß sie "in den Schriften forschen", weil sie meinen, "in ihnen das ewige Leben zu haben" (5.39). Das ist nicht falsch.³³ Aber es führt bei ihnen, weil sie verstockt sind, doch nicht zum (christologischen) Verstehen (5.39); sie erkennen nicht, inwiefern die Schriften das ewige Leben haben und daß sie aufgrund des Willens Gottes von Anfang an auf das Kommen des Messias angelegt sind, der allen Menschen das Licht Gottes bringt. Wer die den Juden gegebene Schrift Johannes zufolge in der Dynamik des Offenbarungshandelns Gottes an seinen Volk Israels richtig liest, entdeckt sie als Zeugnis der Heilsuniversalität. Aber umgekehrt kann die Verheißung und Verwirklichung des universalen Heiles nur erkennen, wer - unter christologischem Vorzeichen - die Heilige Schrift Israels liest.

Mit dem Kommen des Messias verändert sich auch die Qualität des Tempels. Ps 69.10, das österliche Kommentarwort: "Der Eifer für dein Haus wird mich

³² Daraus folgt indes nicht, daß Johannes mit seiner Tempelaktion Jesus als gesetzesfrommen Juden darstellen will, um dadurch jeder zelotisch-messianischen Deutung einen Riegel vorzuschieben; anders W. Stegemann, 'Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium', *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS R. Rendtorff; ed. E. Blum u.a.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1990) 503-16.

³³ Die prinzipielle Übereinstimmung mit Sir 17.11; 45.5; Bar 4.1; PsSal 14.1-2; syrBar 38.2; 4Esr 14.30; Av 2.7 ist zu beachten, allerdings auch der prinzipielle Unterschied: Die Tora hat Johannes zufolge insofern Leben in sich, als sie auf Jesus verweist. Darin berührt sich die joh Schrifttheologie bei allen bleibenden Unterschieden mit Röm 7.10 und Gal 3.21. Vgl. zum früh-rabbinischen Verständnis J. Avemarie, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der früh-rabbinischen Literatur* (TSAJ 55; Tübingen: Mohr 1996).

verzehren" (Joh 2.17), liefert den Schlüssel: Die Heiligung des Tempels ist von solcher Intensität, daß sie den Einsatz des ganzen Lebens Jesu fordert. Umgekehrt verzehrt sich Jesus so sehr in seinem "Eifer" für das "Haus" Gottes, daß er selbst der wahre Tempel wird (vgl. 2.20-1).³⁴ Das aber heißt: Indem Jesus sich in einer schlechthin nicht mehr zu steigernden Intensität dafür hingibt, daß der Jerusalemer Tempel als "Haus" Gottes geheiligt wird, öffnet er die Möglichkeit jener Anbetung in Geist und Wahrheit für alle, für Juden und Samaritaner, von der er am Jakobusbrunnen spricht; doch ist diese Möglichkeit eben auch nur gegeben, weil Jesus den Jerusalemer Tempel mit letztem Einsatz und eschatologischer Dignität zum Haus Gottes, seines Vaters, macht. Zum Wissen um Gott und zur Verehrung Gottes gehört im johanneischen Sinn also entscheidend auch dies: daß Gott, weil er seinen Geist gibt, den Messias sendet, der die ganze Welt retten wird. Wenn Jesus der Samaritanerin sagt: "Wir wissen, wen wir anbeten" (4.22), trifft er kein Urteil über die gängige jüdische Theologie (vgl. 8.54-5), sondern setzt sich von der in seinem Sinn typisch pharisäischen Schriftauslegung gerade ab und redet über das Glaubenswissen derer, die sub specie Dei ihres wahren Judentums inne geworden sind: wie die Schwestern des Lazarus, wie die Magdalenerin oder wie Nathanaël, zu dem Jesus sagt: "Siehe, ein wahrer Israelit, an dem kein Falsch ist" (1.47). Mit diesen Juden, welche für Johannes die Juden nach dem Herzen Gottes sind, schließt der Jude Jesus sich zum "wir" von Joh 4.22 zusammen.

d) Der Dienst des Propheten Jesus zur Rettung der Welt

Sowohl das theologische Plus der Juden als auch die Realisierung der Heilsuniversalität werden von Johannes christologisch identifiziert. Jesus ist der jüdische Prophet (vgl. 7.40-1; 9.17), der als solcher der Retter der Welt ist.³⁵ Prophet kann er nur als Jude sein (vgl. 7.52). So bringt er sich im Gespräch mit

³⁴ Vgl. J. Rahner, "Er aber sprach vom Tempel seines Leibes". Jesus von Nazareth als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117; Bodenheim: Philo 1998) 331-5.

³⁵ Zur johanneischen Propheten-Christologie vgl. R. Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT.S4; Freiburg - Basel - Wien: Herder 1993) 301-7.

der Samaritanerin ins Spiel. Jüdische Prophetie, wie Johannes sie voraussetzt, ist durch die von Gott verliehene Fähigkeit inspirierter Rede gekennzeichnet, die dem Volk Gottes den Willen Gottes offenbart.³⁶ Dies geschieht in ganz einzigartiger, in unerhörter und unüberbietbarer Weise durch Jesus. Er ist nicht einer unter vielen Propheten, sondern der Prophet schlechthin, und als solcher ist er der Messias. Er ist der Gesandte des Vaters; als der eingeborene Sohn, der Mensch geworden ist (1.14-8), kann er an der Stelle des Vaters und in der Autorität Gottes die Wahrheit Gottes offenbaren. Nur weil er als der präexistente Logos (1.1-3) Gott selbst gesehen hat (1.18) und als irdischer Offenbar fortwährend sieht (5.19-20), kann er prophetisch verkünden, wer Gott wirklich ist und was Gott wirklich will. Diese Offenbarung Gottes durch den Propheten Jesus ist nicht nur die Ankündigung, sondern die Realisierung des universalen Heilshandelns Gottes. Jesus spricht nicht nur über den Heilswillen Gottes, Jesu Offenbarung ist das eschatologische Heilsgeschehen, das "Werk", das Jesus aufgetragen ist und das er vollbringt (4.34).

Im Gespräch mit der Samaritanerin offenbart Jesus sich dadurch als Prophet, daß er die bewegte Vergangenheit der Frau anspricht (4.16-19, 26) - "alles, was ich getan habe", erinnert sie sich (4.29). Insbesondere geht es um ihre gegenwärtige illegitime Beziehung zu einem Mann (4.16-8).³⁷ Da die Frau als paradigmatische Samaritanerin auftritt, wird man vielleicht doch eine

³⁶ Die johanneische Prophetentheologie ist, wie Joh zeigt, unverkennbar durch Dtn 18.15, 18-19 geprägt; betont, aber zu stark gewichtet und in problematischer Weise für ein Schichtenmodell des Evangeliums ausgewertet von M.-E. Boismard, *Moïse ou Jésus. Essai de christologie Johannique* (BETHL 84; Leuven: Peeters 1988). Die frühjüdische Wirkungsgeschichte von Dtn 18 geht mit messianischen Anklängen u.a. aus 1QS 9.9-11; 4QTest 1-8; 4Q 175.7-9 und 4Q 158 fr. 6-8 hervor.

³⁷ Die Allegoresen drehen sich vor allem um die fünf Männer. Zuweilen wird mit Josephus (ant. 9.288) an den Vorwurf gedacht, die Samaritaner hätten fünf (2Kön 17.29-41: sechs) Gottheiten verehrt; erwogen von B. Schwank, Joh 141. Aber der Vorwurf des Synkretismus spielt in Joh 4 keine Rolle. Eher ließen sich die fünf Männer auf die fünf Bücher Mose deuten, die den samaritanischen Kanon ausmachen, so Hieronymus (ep. 108) und Origenes (Joh 13.8 [GCS 10.232]). Doch wäre es dann mißlich, beim sechsten Mann an Jesus zu denken; so aber F. Wessel, 'Die fünf Männer der Samaritanerin', BN 68 (1993) 26-34. Vielmehr ginge es um die prophetische Diagnose, daß die Samaritanerin - als Vertreterin ihres Volkes - jetzt in einer illegitimen Verbindung lebt, anders als die Juden. An den Ketzler Dositheos, den Hieronymus nennt, ist kaum gedacht. Ob Jesus ihr siebter - und wahrer - Mann werden soll, wie

Anspielung auf das alte prophetische Motiv des Ehebruchs als Zeichen des Abfalls vom wahren Gott erkennen dürfen, der hier als falsche Wahl des Verehrungsortes begegnete. Zum jüdischen Amt des Propheten, das Jesus in eschatologischer Klarheit wahrnimmt, gehörte demnach, die Geschichte des samaritanischen Glaubensabfalls zum Garizim aufzudecken, aber nicht, um zu verurteilen, sondern um zu retten, indem nun auch den Samaritanern die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit ermöglicht wird.³⁸

"Retter der Welt" (4.42) ist Jesus in der Universalität seines Heilswirkens (vgl. 3.17; 6.33; 12.47), die schon der Prolog vorzeichnet (1.1-5). Jesus "rettet" die Menschen, indem er ihnen das Licht der Wahrheit Gottes bringt, das er in Person ist (1.4-5, 9).³⁹ Das "Kommen" dieses Lichtes (1.9c) vollendet sich in der Hingabe seines Lebens aus Liebe zu den Seinen (13.1-3); denn Gottes Wahrheit ist seine Liebe, deshalb kann über die Wahrheit nicht nur informiert, sie muß geschenkt werden - mit dem ganzen Leben (vgl. 3.14-21).⁴⁰

Weil Jesus seine Rolle als jüdischer Prophet spielt - nicht nur am Jakobusbrunnen, sondern während seines gesamten Wirkens und auch in seinem Leiden, besser: weil Jesus auf Leben und Tod mit dieser Rolle verwachsen ist, begründet er die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit, die der Gottesdienst aller wahren Gotteskinder ist. Als jüdischer Prophet ist Jesus der Retter der Welt; und Retter der Welt kann Jesus nur als jüdischer Prophet sein, als der Messias (7.40-1).

3. Josephs Sohn aus Nazareth als Messias aus Davids Geschlecht

Die Messianität des Juden Jesus ist das zentrale Thema der Diskussionen, die er nach Joh 7-8 beim Laubhüttenfest in Jerusalem führt. Johannes schildert, wie es im jüdischen Volk (7.15, 20, 25-7, 31, 35, 40-43), aber auch im Hohen

Origenes deutet, muß offenbleiben.

³⁸ Nach J. Becker (Joh I 174) geht es dagegen nur um die Demonstration der prophetischen Diagnostik Jesu.

³⁹ U. Schnelle (Joh 94) sieht zudem eine kritische Absetzung von politischen Heilsversprechen und Rettergestalten.

⁴⁰ Zur Lichtmetaphorik vgl. O. Schwankl, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5; Freiburg - Basel - Wien: Herder 1995).

Rat (7.45-52) zu einer Spaltung kommt, bevor Jesus dann gegenüber den Pharisäern (8.12-20), den "Juden" (8.21-9) und seinen potentiellen Anhängern (8.30-59) endgültige Klarheit in seinem Sinne schafft. Positive und negative Urteile über Jesus, hoffnungsvolles Fragen und entschiedene Ablehnung stehen einander gegenüber. Streitpunkt ist durchgehend der messianische Anspruch, den Jesus erhebt.

Was im Urteil vieler Juden für Jesus spricht, faßt der Evangelist in großartiger Konzentration zusammen. Es sind die Zeichen, die er tut (7.31), und die Worte, die er spricht (7.40; vgl. 7.26, 46).⁴¹ Ebenso deutlich werden in Joh 7 aber auch die Argumente genannt, die aus jüdischer Optik gegen Jesu Messianität sprechen. Das Grundmotiv: Es ist die natürliche Abkunft, es ist also sein geschichtliches Menschsein (vgl. 5.18; 10.33), es ist auch sein gelebtes Judentum, das dem Anspruch Jesu widerspricht (zu widersprechen scheint), er sei der Prophet, der die Lehre Gottes selbst verbreitet (7.16), und der Messias, der Gesandte Gottes (7.28-9), der das ewige Leben bringt (7.38-9). Der innere Monolog "einiger Jerusalemer", die rätseln, weshalb ihre Mächtigen Jesus nicht arretieren, gipfelt in dem Urteil: "Von diesem wissen wir, woher er ist. Der Christus aber - wenn er kommt, weiß niemand, woher er ist." (7.27) Der Einwand gegen das populäre Urteil, Jesus sei der Prophet und der Messias, lautet: "Kommt denn der Messias aus Galiläa? Hat die Schrift nicht gesagt: Der Messias kommt aus dem Geschlecht Davids und aus dem Dorf Bethlehem, wo David lebte?" (7.41b-42). Beide Einwände gewinnen ihre christologische Pointe, wenn sie als Ausdruck der typisch johanneischen Ironie gedeutet werden.⁴² Die Ironie besteht darin, daß alles stimmt, was die Kritiker Jesu sagen - aber ihre Kritik nicht stimmt.

⁴¹ Der traditionsgeschichtliche Hintergrund wird in der Rezeption Tritojesajas (61.2) nicht zuletzt durch die Melchisedek-Schrift beleuchtet (11QMelch 18).

⁴² Vgl. K. Scholtissek, 'Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium', ZNW 89 (1998) 235-55. Diese Ironie ist nicht, wie in der Moderne, der Ausdruck einer weltanschaulichen Skepsis, die sich traditionellen Wertvorstellungen überlegen dünkt, ohne sie zu verachten, und mit ihnen spielt, um ihr humanes Potential vor Ideologisierung zu schützen, sondern Signal der hermeneutischen Grundproblematik, die aufbricht, wenn mitten in der Welt wirklich von Gott die Rede ist: daß Menschen, die Jesus begegnen, mehr sagen, als sie wissen, und mehr wissen, als sie sagen, und daß Jesus, wenn er mit ihnen spricht, immer ihr Unverständnis einkalkuliert und dennoch ihr Verständnis hervorrufen will.

a) Die Unbekanntheit des Bekannten Jesus

Joh 7.27 ist ein "Dogma" biblischer Messianologie. Mit ihm fangen die Skeptiker im Sinne des Johannes einen wesentlichen Zug jüdischer Hoffnung auf das Kommen des Christus ein - die Unberechenbarkeit, die Unableitbarkeit, positiv: die Gnadenhaftigkeit und eschatologische Neuheit seines Kommens, vor allem aber die essentielle Zugehörigkeit des Messias zu Gott.⁴³ All dies ist für Johannes eine zwingende Voraussetzung, die Sendung und die Person Jesu zu verstehen: Der Messias ist der Sohn Gottes, der aus der ewigen Einheit mit dem Vater heraus Fleisch geworden ist (1.14) und durch das Kreuz wieder aus der Welt zum Vater hinübergeht (13.1).

So sehr dies auf der einen Seite festzuhalten gilt, so sehr wissen auf der anderen Seite die Skeptiker unter seinem jüdischen Publikum, wer Jesus ist: der Mann aus Nazareth. Das Wissen um seine geschichtliche Herkunft wird ihnen von Jesus nicht bestritten, sondern bestätigt (7.28). Aber Jesus macht den entscheidenden Schritt voran: in das Geheimnis Gottes und in das Geheimnis seines eigenen Menschseins hinein: "Ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern es ist wahrhaftig der, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt" (7.28). Das Problem der Skeptiker besteht darin, daß sie glauben, die ihnen bekannte familiäre, soziale, kulturelle, geschichtliche Abstammung Jesu spreche gegen seine Messianität (vgl. 6.42), während es Johannes zufolge gerade umgekehrt gälte, den messianischen Gottessohn als den Juden Jesus zu erkennen, dessen Herkommen bekannt ist, und diesen Juden als den Christus, dessen Ursprung allein in Gott liegt - und daß genau darin jene Unbekanntheit des Messias besteht, an der seine Heilsbedeutung hängt, und jene Bekanntheit Jesu, an der die Möglichkeit der Offenbarung Gottes hängt. Indem also die Skeptiker mit ihren richtigen Bemerkungen zur Bekanntheit der Herkunft Jesu und zur Unbekanntheit der Herkunft des Messias den christologischen Anspruch Jesu ablehnen, bestätigen sie ihn. Sie wissen, woher Jesus stammt; sie wissen, daß die Herkunft des Messias niemand kennt, weil er

⁴³ Wichtig sind die apokalyptischen Belege, nach denen der Messias aus der göttlichen Verborgenheit heraus erscheint; vgl. äthHen 69.29; 4Esr 7.28; 13.32; syrBar 29.3. Ein wesentlich anderes Konzept hat Justin zufolge Tryphon, wenn er glaubt, der Messias wisse selbst nichts von seiner Identität, bis er von Elias gesalbt werde (Just Dial 8.4; vgl. 49.1; 110.1).

von Gott kommt; aber sie wissen nicht, daß Jesus von Gott stammt und deshalb als ihr Bekannter der unbekannte Messias ist; sie wissen es nicht, weil sie Jesus auf seine geschichtliche Herkunft festlegen und deshalb das Geheimnis seines Ursprungs in Gott nicht wahrhaben wollen. Die Skeptiker trauen Gott nicht zu, daß er ihnen den unbekanntem Messias gerade als ihren Bekannten Jesus und daß er ihnen ihren Bekannten Jesus gerade als den unbekanntem Messias bekannt macht. Deshalb bleibt Gott selbst ihnen unbekannt: Sie nehmen nicht wahr, wie sehr er die Welt liebt und welchen geschichtlichen Weg er deshalb seinen Sohn bis ans Kreuz sendet (3.16).

Als christologischer Bezugspunkt dieser johanneischen Geheimnistheorie, die nichts anderes als die geschichtlich gewendete Offenbartheologie ist, erweist sich die Messias-Regel, die Johannes der Täufer gleich zu Beginn der Evangelienerzählung aufstellt: "Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt" (1.26).⁴⁴ Das μέσος ὑμῶν signalisiert die Zugehörigkeit des Juden Jesu zum jüdischen Volk, das ἔστηκεν den Offenbarungsanspruch, den Jesus als öffentlich auftretender Prophet Gottes erhebt, das ὑμεῖς οὐκ οἴδατε die Wahrheit seines Anspruchs, der nicht etwa deshalb verkannt wird, weil er nichts zu sagen hätte, sondern weil er alles sagt, was es von Gott zu sagen gibt.

b) Das Kommen des Davidssohnes aus Nazareth

Zur Bekanntheit Jesu gehört, daß er aus Nazareth in Galiläa kommt. Damit kommt er aber, so wird gesagt, als Messias nicht in Betracht; denn der "Messias kommt aus dem Geschlecht Davids und aus dem Dorf Bethlehem, wo David lebte" - so wird in deutlicher Anspielung auf Mi 5 festgehalten (7.41-2). Nicht selten wird in der Literatur geurteilt, Joh 7.41-2 sei eine johanneische Kritik am jüdischen Dogma der Davidssohnschaft des Messias⁴⁵, womöglich auch eine versteckte Absetzung von der Davidssonchristologie der Synoptiker,

⁴⁴ Zu diesem christologischen Motiv vgl. K. Scholtissek, "Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt" (Joh 1.26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie - aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus', MThZ 48 (1997) 103-21.

⁴⁵ So Ch. Burger, Jesus als Davidssohn. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung (FRLANT 98; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970) 153-8; J. Becker, Joh I 277. Dagegen R. Schnackenburg, Joh II 220 Anm. 2.

besonders von der Bethlehem-Tradition der Kindheitsgeschichten⁴⁶. Doch diese These verkennt nicht nur das ironische Sprachspiel von Joh 7, sondern auch den Kernsatz johanneischer Bibel-Hermeneutik: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή (10.35; vgl. 7.38).⁴⁷

Zu betonen ist also wiederum erstens: Der Messias kommt aus Bethlehem; er ist der Davidssohn (vgl. 2Sam 7; auch 1Sam 20.6; Ps 89.4-5). Daran duldet Johannes keinen Zweifel. Es ist ihm ein Ausdruck der Verheißungstreue Gottes. Deshalb ist es theologisch durchaus korrekt, was im Hohen Rat beim Streit um die Messianität Jesu (7.50-1) die Pharisäer Nikodemus entgegenhalten: "Aus Galiläa wird der Prophet nicht auferweckt!" (7.52). Nazareth wird in der Schrift nicht erwähnt - also kann aus Nazareth, wie sich Nathanaël denkt, nichts Gutes kommen (1.46).

Und zu betonen ist zweitens: Jesus kommt aus Nazareth (vgl. 1.46). Galiläa ist seine Heimat (4.44)⁴⁸. Sein Vater ist Joseph (1.45; 6.42). Das ist ein historisches und zugleich ein theologisches Faktum. Johannes bemüht sich nicht um einen narrativ-historisierenden Ausgleich zwischen der Bethlehem- und der Nazareth-Tradition wie die Kindheitsgeschichten bei Lukas und Matthäus. Er baut den Widerspruch in der erzählten Welt des Evangeliums auf, um ihn christologisch auszuwerten. Weshalb Jesus als Galiläer in Galiläa auftritt, erläutert die alte Prophetenregel 4.44: "Kein Prophet hat Ehre in seiner Vaterstadt". Jesus, indem er als Nazarethaner wirkt, geht den Weg des Leidens, den nach deuteronomisch-deuteronomistischer Tradition (Neh 9.26) jeder wahre Prophet im sündigen Gottesvolk gehen muß; er geht ihn, um Gott die größere Ehre zu geben und allein darin seine eigene Ehre zu finden.⁴⁹ Gleichzeitig provoziert dieses Auftreten Jesu als Sohn des Joseph aus Nazareth in Galiläa die wichtige Frage, wer der wahre Vater Jesu ist. Dies geschieht, wie es dem johanneischen Krisismotiv entspricht, gerade durch die

⁴⁶ So R. Bultmann, Joh 231, Anm. 2.

⁴⁷ Vgl. H. Hübner, Theologie III 175-7.

⁴⁸ Joh 4.44 weist nicht etwa Judäa, sondern Galiläa als πατρίς Jesu aus; vgl. G. van Belle, 'The Faith of the Galileans: The Parenthesis in Jn 4,44', EThL 74 (1998) 27-44.

⁴⁹ Das β!r in 4.44 ist also keineswegs "sinnlos", wie häufig geurteilt wird; so zuletzt A. Stimpfle, 'Das sinnlose γάp in Joh 4,44. Beobachtungen zur Doppeldeutigkeit im

Aufdeckung und Überwindung des Widerspruchs gegen die konkrete Form des Offenbarungshandelns Gottes. In Jerusalem halten, unmittelbar im Anschluß an die Diskussionen von Joh 7, kritische Pharisäer Jesus entgegen: "Wer ist dein Vater?" (8.19), um dadurch den Anspruch Jesu zu durchkreuzen, der wahre Zeuge Gottes zu sein. In Galiläa wird Jesus zuvor schon von den Menschen, denen er die Brote vermehrt hatte, mit der kritischen Rückfrage konfrontiert: "Ist das nicht Jesus, der Sohn Josephs? Kennen wir nicht seinen Vater und seine Mutter?" (6.42), um seinen Anspruch, das wahre Lebensbrot zu sein, abzulehnen. Es scheint, als spreche die Vaterschaft des Joseph gegen die Gottessohnschaft Jesu, während es umgekehrt zu erkennen gälte, daß der eingeborene Sohn Gottes als Sohn des Joseph und der Maria wahrhaft Mensch geworden ist.

Daraus folgt: Die Ablehnung Jesu als Nazarethaner, die mit Berufung auf die Messias Hoffnung der Schrift geschieht, weist ihn gerade als den wahren Propheten und den unbekanntenen Christus aus - und gibt den Blick frei auf die Passion. Der Prophet kann tatsächlich nicht aus Galiläa kommen - aber das gilt es gerade als Argument für die Messianität Jesu zu erkennen, weil er der Davidssohn aus Bethlehem ist. Aus Nazareth kann tatsächlich nichts Gutes kommen - aber das gilt es gerade als Argument für die Güte Jesu zu sehen, weil er von Gott kommt und durch den Widerspruch der Menschen hindurch den Weg des Leidens bis ans Kreuz geht.

Sichtbar wird dies denen, die dem entscheidenden Berufungswort Jesu folgen: Wer kommt und sieht (1.39), kann die Wahrheit Jesu erkennen, weil er wahrnehmen kann, wo Jesus "wohnt" - nämlich, bis seine Stunde des Hinübergangs zum Vater (13.1-2) gekommen, bei den "Seinen" in Israel. Jesu geschichtliche Identität als Jude aus Nazareth ist in der Logik der Inkarnation seine theologische Identität als Messias Gottes - wie es Philippus zur Sprache bringt, wenn er zu Nathanaël sagt: "Den Mose im Gesetz und die Propheten beschrieben haben, den haben wir gefunden: Jesus, den Sohn des Joseph aus Nazareth" (1.45). Der Gottessohn, der als Lamm Gottes die Sünde der Welt hinwegträgt (1.29, 36), kann nur als "Sohn des Joseph aus Nazareth" gefunden werden; denn dies ist die geschichtliche Rolle, die ihm um seiner Sendung

willen in Fleisch und Blut übergegangen ist. Weil er den Menschen Gott offenbart, hat Jesus sich nicht etwa nur den Anschein des Menschen aus Nazareth gegeben; er ist dieser Mensch aus Fleisch und Blut geworden (1.14). Er wahrt sein messianisches Incognito, indem er als einfacher Jude lebt - und schafft dadurch die Voraussetzung für die messianische Offenbarung, um die menschlichen Widersprüche gegen das Heilshandeln Gottes aufzudecken und sie an ihrer Wurzel zu überwinden: der Anerkennung der Ehre Gottes. Damit führt sein Weg in die Passion, und sein Tod am Kreuz ist die Vollendung seines Werkes.

4. Der Gekreuzigte als König von Israel

Die Sinnlinien des Judentums und der Messianität Jesu verknoten sich im Pilatus-Prozeß. Schon in der ersten Verhörszene (18.33-8a) kommt dies heraus. In ihr wird nicht nur der Titel "König der Juden" eingeführt (18.33), der zum Leitmotiv der gesamten Passionsgeschichte wird. In ihr versucht sich auch auf bezeichnende Weise Pilatus aus der Causa herauszuhalten: "Bin ich denn ein Jude? Dein eigenes Volk und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert!" (18.35).

a) Das Königtum Jesu

Das Königs-Motiv gewinnt seine Bedeutung aus zwei Richtungen. Zum einen knüpft es an die starken alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen an, daß der Messias als neuer König aus dem Geschlecht Davids auftritt, um der Herrschaft Gottes zum Sieg zu verhelfen. Johannes dürften die synoptischen Variationen dieses Motivs in den Grundzügen bekannt sein. In Joh 7 hat er auf seine Weise die davidische Messianologie eingespielt, bei seiner Schilderung des Einzugs Jesu in Jerusalem hat er die Melodie auf den Grundton der sacharjanischen Friedenstheologie gestimmt (12.12-9; vgl. Sach 9.9), im Pilatus-Prozeß nutzt er die Dissonanzen der Anklage, Verspottung und Verurteilung Jesu aus, um den leidenden Gerechten als den wahren König Israels zu präsentieren: "Seht den Menschen" (19.5) - "Seht euren König" (19.15). Der Vierte Evangelist nutzt das Königsmotiv, um die Passion Jesu als Vollendung seines Heilswerks darzustellen und dieses Heilswerk, die Offenbarung Gottes, auf die Leidensgeschichte des Menschen Jesus zurückzubeziehen, die in der johanneischen Logik des Prologes angelegt ist.

Zum anderen wirft das Königs-Motiv die Macht-Frage auf, die im Verhältnis zwischen Juden und Römern besonders sensibel ist - nicht nur im Palästina der Zeit Jesu, sondern auch im Imperium Romanum nach der Niederschlagung des jüdischen Aufstandes. Angst um seine Macht wird Pilatus schließlich zur Verurteilung führen (19.12-6a). Umgekehrt nimmt Jesus für sich in Anspruch, gerade dadurch "König" zu sein, daß er von der Wahrheit Zeugnis ablegt (18.35); er verhilft der Herrschaft Gottes zum Sieg, indem er bis in den Tod hinein die Wahrheit und nichts als die Wahrheit sagt, damit aber die Autorität der Wahrheit zum Zuge kommen läßt, die in der Offenbarung des Vaters liegt.⁵⁰

b) Das Judentum Jesu

Wie der Kreuzestitulus besagt, ist das Königtum Jesu mit seinem Judentum untrennbar verbunden - und zwar von Jesu Tod her. Das Judesein Jesu gewinnt im Pilatus-Prozeß wiederum von zwei Seiten aus seine Konturen. Auf der einen Seite wird Jesus als Jude im Gegenüber zum Römer Pilatus portraitiert. Pilatus aber repräsentiert als Richter den Kaiser; damit repräsentiert er auf seine Weise den Kosmos, der Jesus den Prozeß macht, während in Wahrheit Jesus dem Kosmos den Prozeß macht, wie sich am Beispiel des Pilatus gerade zeigt. Im Gegenüber zu Pilatus repräsentiert Jesus das leidende, verfolgte, unterworfenen Judentum, das von einer Hoffnung und einem Glaubenswissen lebt, dessen Kraft viel stärker ist als die des römischen Staates, weil sie die Kraft Gottes selbst ist.

Auf der anderen Seite wird Jesus als Jude auch im Gegenüber zu den Juden portraitiert, die ihn anklagen und Pilatus schließlich zum Todesurteil bewegen. Wer die treibenden Kräfte sind, bleibt in der johanneischen Passionsgeschichte nicht verborgen: Es sind die "Hohenpriester und ihre Diener" (19.6; vgl. 18.28-9; 19.15). Entscheidend aber und anstößig ist, daß sie an zahlreichen Stellen schlichtweg als "die Juden" erscheinen (18.31, 38b; 19.7, 12, 14). Das freilich geschieht kaum, um aus christlicher Perspektive pauschal "die Juden" der Zeit Jesu oder gar aller Generationen zu denunzieren, sondern um zu betonen, daß der Jude Jesus von Mitgliedern seines eigenen Volkes ausgeliefert worden ist, die glauben, als die berufenen Repräsentanten Israels zu handeln und Gott

⁵⁰ Vgl. Th. Söding, 'Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses', ZThK 93 (1996) 35-58.

einen Dienst zu erweisen (vgl. 16.2).⁵¹ Im Gegenüber zu den Hohenpriestern repräsentiert Jesus den leidenden Gerechten als den wahren Juden, dessen Leiden zu einem Zeugnis für die Wahrheit wird, der Gott selbst Geltung verschaffen wird, um alle Glaubenden zu retten.

Den Schlüssel liefert Pilatus selbst, wenn er sagt: "Dein eigenes Volk und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert" (18.35).⁵² Wie diese Auslieferung zu verstehen ist, erklärt Joh 11.47-52 mit der "Fremdprophetie", die dem Hohenpriester Kaiaphas widerfährt (vgl. 18.14).⁵³ Das Volk, für das der "eine Mensch" Jesus sterben soll (11.50), meint das Gottesvolk der Juden. Was sich aber als Maxime geradezu macchiavelistischer Machtpolitik artikuliert, wird kraft des Geistes zu einem prophetischen Zeugnis für den stellvertretenden Sühnetod Jesu zur Rettung seines Volkes.⁵⁴ Die Auslieferung Jesu durch sein eigenes Volk, von der Pilatus spricht, wird also von Gott selbst hineingeführt in den Heilstod, den Jesus für sein Volk⁵⁵ stirbt - und dessen Heilsbedeutung, wie Johannes notiert, universal ist (vgl. 1Joh 2.2), also - das Motiv aus dem Prolog klingt auf - alle Gotteskinder versammelt (1.12), indem er sie in die Gemeinschaft mit dem einen Gott hineinführt (11.52).

Wenn also das Samaritanerinnen-Gespräch festgehalten hat, daß Jesus als der jüdische Prophet der Retter der ganzen Welt ist, so faßt der Pilatusprozeß zusammen, daß diese Rettung am stellvertretenden Sühnetod Jesu, an seinem "Sterben für" hängt; dieser Tod geschieht, weil Jesus von den führenden Mitgliedern seines eigenen Volkes an Pilatus ausgeliefert wird, da sie ihn

⁵¹ Ähnliche Akzente setzt J. Beutler, 'Die "Juden" und der Tod Jesu im Johannesevangelium' (1979), Studien zu den johanneischen Schriften (SBAB 25; Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1998) 59-76.

⁵² Das "und" ist nicht additiv, sondern inklusiv zu verstehen: die Hohenpriester agieren als Repräsentanten des Volkes Jesu.

⁵³ Nach J. Becker (Joh II 369) gehört der Vers zur "Kirchlichen Redaktion", weil ein unüberwindlicher Widerspruch zu 8.41-7 und 12.37-43 bestehe. Das leuchtet nicht ein. Im Gegenteil gehören Krisis und Soteria auch im Bezug auf Israel untrennbar zusammen.

⁵⁴ Vgl. J. Beutler, 'Zwei Weisen der Sammlung. Der Todesbeschuß gegen Jesus in Joh 11,47-53' (1994), Studien (s. Anm. 51) 275-83.

⁵⁵ ἔθνος meint im ethnischen Sinn die Juden, λαός das Gottesvolk, das durch Jesus gesammelt wird; vgl. J. Frey, 'Heiden - Griechen - Gotteskinder', Die Heiden (ed. R. Feldmeier - U. Heckel; WUNT 70; Tübingen: Mohr 1994, 228-68) 238-40.

aufgrund seiner Menschlichkeit nicht als den Sohn Gottes anerkennen wollen. Umgekehrt ist es aber gerade die Auslieferung des Juden Jesus an den Römer Pilatus, die aufgrund der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn zum eschatologischen Heilsereignis der Erhöhung des Gekreuzigten wird.

5. Auswertung

Das Bild des Judentums Jesu, das Johannes entwirft, lässt sich nicht historisieren. Es hat aber hohe Bedeutung für die johanneische Theologie.

Erstens: Das Judentum Jesu, das Johannes in seinem Evangelium imaginiert, ist, wenn die anachronistischen Begriffe erlaubt sind, nicht ein "heterodoxes", sondern ein "orthodoxes" Judentum, das seine Identität aus seinem Wissen um die Einzigkeit Gottes, aus seiner Abrahamskindschaft, aus dem Exodus, aus der Gesetzgebung, aus der Jüngerschaft des Mose, vor allem aus der Heiligen Schrift und auch aus dem Tempel in Jerusalem zieht. Es ist das gelebte Judentum der kleinen Leute, der Armen vom Lande, der Frommen und Gerechten, das Judentum der Pilger zu den großen Festen. Es ist ein galiläisches Judentum, für das aber Jerusalem im Mittelpunkt steht. Es ist ein schriftgelehrtes, aber anti-sadduzäisches und anti-zelotisches Judentum, radikal kritisch gegenüber den Pharisäern, auch wenn einige von ihnen Jesus sich anschließen (9.16; vgl. 12.42). Es ist ein Judentum, dessen Herz an der Synagoge und am Tempel hängt, das aber vor allem von der Prophetie lebt und von der Hoffnung auf den Messias, der als König aus Davids Geschlecht erwartet wird und am deutlichsten im Bild des sacharjanischen Friedensfürsten aufleuchtet (Sach 9.9). Es ist ein Judentum, das eng mit der Täuferbewegung verbunden ist, die aber nicht eigentlich als apokalyptische, sondern als messianische Bewegung erscheint. Es ist ein Judentum, das von Gott her im Zeichen der Messias-Erwartung den Gegensatz zu den Samaritanern überwindet, ohne ihn zu leugnen (4.31-8), und sich den Griechen öffnet, ohne seine jüdischen Identität preiszugeben (12.20-26). Es ist das Judentum derer, die ihren Bruder Jesus als den Sohn Gottes erkannt haben.

Zweitens: Die Dialektik zwischen der Verwurzelung Jesu in Israel und seiner Heilsbedeutung für die ganze Welt ist kein Proprium des Johannesevangeliums,

sondern ein Grundzug neutestamentlicher Theologie. Er ist im Grundgeschehen des Todes Jesu von Nazareth "für die Vielen" angelegt, der durch seine Auferweckung von den Toten zu eschatologischer Gültigkeit gelangt. Freilich ist die johanneische Sicht unverwechselbar. Die Herausstellung des Judeseins Jesu ist angewandte Inkarnationschristologie. Daß Jesus Jude ist, erweist sich als essentieller Ausdruck seines Menschseins, an dem nach Johannes die eschatologische Heilsbedeutung Jesu hängt.⁵⁶

Der Prolog liefert den Schlüssel. Die Erschaffung der Welt, die Gott durch den Logos vornimmt (1.3, 10), ist von vornherein auf das ewige Leben angelegt. Deshalb leuchtet durch den Logos das Licht Gottes in der Dunkelheit. Die typische Reaktion der Menschen aber ist es, die Finsternis mehr zu lieben als das Licht (vgl. 3.19). Die Reaktion Gottes darauf, daß "die Finsternis" sein lebenspendendes "Licht nicht ergriffen" hat (1.5), ist nun jedoch gerade nicht die Zurückstoßung der Welt in den Tod, sondern das Kommen des Logos, seines eingeborenen Sohnes, als Messias zu den Seinen, d.h. zum Volk Israel (1.10-1), vorbereitet durch die Sendung des Täufers Johannes (1.6-8). Denn Israel ist - für Johannes eine Selbstverständlichkeit - das Eigentumsvolk Gottes, die Gemeinschaft der Abrahamskinder (Joh 8.37); Israel ist die Schrift und durch Mose das Gesetz geschenkt; Israel ist das Volk des Messias aus dem Geschlechte Davids (7.41-2).

Freilich ist die typische Reaktion der Juden, daß sie den Logos, der zu ihnen kommt und ihnen das Wort Gottes in Person bringt, nicht aufnehmen. Das wird Johannes im Corpus des Evangeliums bis in die Passionsgeschichte hinein erzählen. Die Reaktion nunwiederum Gottes auf diese Ablehnung seines eingeborenen Sohnes ist nicht etwa seine gänzliche Verwerfung Israels, sondern der endgültige Sieg über den Fürsten dieser Welt durch den Kreuzestod Jesu (12.31-2); denn dieser Tod läßt in einer schlechthin nicht mehr zu überbietenden Weise die schöpferische Liebe Gottes zur Welt geschichtliche

⁵⁶ Vgl. N. Walter, 'Glaube und irdischer Jesus im Johannesevangelium' (1982), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (ed. W. Kraus - U. Wilk; WUNT 98; Tübingen: Mohr 1997) 144-50 - im Gegensatz zu E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Joh 17* (Tübingen: Mohr 1966).

Wirklichkeit werden, so daß "jeder der an ihn glaubt, nicht verlorenght, sondern das ewige Leben hat" (3.16).⁵⁷

"Das Heil kommt von den Juden" (4.22) erweist sich somit als Kernsatz johanneischer Soteriologie, gedeckt von der theologischen Dramatik des gesamten Evangeliums, die bereits der Prolog präludiert. Joh 4.22 verweist nicht nur auf das Judesein Jesu, sondern ordnet es auch in die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel ein, die von Anfang an (1.1-18) durch das Gericht hindurch als Hoffnungsgeschichte für die ganze Welt angelegt ist. Die Betonung des Judeseins Jesu resultiert also letztlich aus der johanneischen Einsicht in die Einzigkeit, die Größe und Herrlichkeit Gottes, in die Einheit, die Stringenz und Dynamik seines Heilswillens und die Treue Gottes zu seinen Verheißungen. Anders formuliert: Gerade weil sie so hoch ansetzt, betont die johanneische Christologie als Ausdruck des geschichtlichen Menschseins das Judesein Jesu.⁵⁸

Drittens: Die Akzentuierung des Judentums Jesu relativiert nicht die scharfe Kritik des Johannes an "den Juden", sondern spitzt sie zu. Umgekehrt zeigt das johanneische Portrait Jesu als des Jude gewordenen Gottessohnes, daß die scharfe und pauschale Kritik an den Juden, die den Glauben an Jesus verweigern, im Sinn des Evangelisten kaum antijüdisch, sondern eher projüdisch zu deuten ist. Sie ist nicht einfach die psychologisch verständliche (oder doch eher unverständliche) Reaktion auf eine tatsächliche oder angebliche Unterdrückung der johanneische Gemeinde durch eine jüdische Majorität in ihrer Umwelt.⁵⁹ Dann bliebe die Rede von "den Juden" ressentiment, sie wäre theologisch obsolet. Sie gehört aber in den Duktus des

⁵⁷ Vgl. Th. Söding, *Gott ist Liebe*. 1Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, *Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* (FS W. Thüsing, ed. Th. Söding; NTA 31; Münster: Aschendorff 1996) 306-57.

⁵⁸ Der Unterschied zur Präexistenz- und Inkarnationschristologie des Hebräerbriefes ist signifikant. Während dort in sehr grundsätzlicher Weise mit den Motiven der Versuchung, der Schande, des Leidens und des Todes die *condition humaine* hervorgehoben wird, der Jesus sich unterwirft, akzentuiert Johannes das gelebte Judentum Jesu.

⁵⁹ So die Konsequenz der aufschlußreichen Interpretation von K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*

johanneischen Krisis-Motivs: daß Jesu Kommen gerade bei den "Seinen" alle menschlichen Widerstände gegen Gott aufdeckt - zu dem einzigen Zweck, das "Leben in Fülle" zu bringen. Die Polemik gegen "die Juden" spiegelt also noch einmal die Zugehörigkeit Jesu zu seinem Volk und den darin begründeten Einsatz seines Lebens zur Rettung aller Menschen. Sie erweist sich als Streit um das wahre Judentum, den Johannes im Interesse Jesu, im Interesse der Juden, aber auch im Interesse der Samaritaner und der Griechen nicht verlorengibt.

Was also kann aus Nazareth schon Gutes kommen? Das Johannesevangelium antwortet auf die Frage des Nathanaël: der König von Israel, der Davidsohn, als Retter der Welt, der Jude Jesus als der menschengewordene Gottessohn, der für sein Volk stirbt, um allen Gotteskinder die Wiedergeburt zum ewigen Leben zu schenken (1.12-3; 3.3-5).