

TEXTE & KONTEXTE

Nr. 109-111 29. Jahrgang 1-3/2006

Der Abschied des Messias

Eine Auslegung des Johannesevangeliums

I. Teil: Johannes 1,1-10,21

EXEGETISCHE ZEITSCHRIFT

Inhalt

wei Teilen. Der erste
bereits fertiggestellt
fangreichen Korrektur-
ung des ersten Teils
er (Dortmund), Irene
r gründlich gelesen.
en, ihre Anregungen
Auslegung geschehen
um und seinem poli-
bereits in den Einlei-
/96 [2002]) und zur
[2005]) gesagt. Eine
m Ende des zweiten

Die Vorrede, 1,1-18

1. Das Wort und das Leben, 1,1-3	7
2. Das Leben und das Licht, 1,4-5	12
3. Der Zeuge, 1,6-8	13
4. Das Licht und die Weltordnung, 1,9-11	15
5. Geburt, 1,12-13	16
6. Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14	20
7. Ein Nachwort, 1,15-18	23

I. Der offenbare Messias, 1,19-4,54

Eine Vorbemerkung	27
1. Einleitung: Der Täufer, der Messias und die Schüler, 1,19-51	28
1.1. Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28	28
1.2. Der zweite Tag. Einer <i>wie Gott</i> , 1,29-34	31
1.3. Der dritte Tag. Der Messias, 1,35-42	37
1.4. Der vierte Tag. Der MENSCH, 1,43-51	39
2. Der Anfang der Zeichen in Kana, Galil. Die messianische Hochzeit, 2,1-12	44
2.1. Messianische Hochzeit, 2,1-11	44
2.2. Messianische Gemeinde, 2,12	49
<i>Scholion 1</i> : Was ist so verwerflich an allegorischer Auslegung?	49
3. Pascha. Der Messias als Lehrer Israels, 2,13-3,21	51
3.1. Ein Lehrstück, 2,13-22	51
3.2. »Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?«, 2,23-3,21	54
<i>Scholion 2</i> : Das antagonistische Schema im Johannesevangelium?	64
4. Jener muß zunehmen, ich muß geringer werden, 3,22-36	66
4.1. Der Täufer und der Messias, 3,22-30	66
<i>Scholion 3</i> : Über die Reinheit	69
4.2. Himmel und Erde; Vertrauen und Mißtrauen, 3,31-36	70
<i>Scholion 4</i> : Die Quelle des Johannes	72
5. Die Frau am Jakobsbrunnen, 4,1-42	74
5.1. Schomron, 4,1-4	74
5.2. Im Land des Anfangs, 4,5-15	76
5.3. Der Mann, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann, 4,16-19	79
5.4. Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24	82

Die Vorrede, 1,1–18

Eine Vorrede schreibt man, wenn das Werk vollendet ist. Verstehen kann man sie erst, wenn man das Werk gelesen hat. Sie ist daher ein zusammenfassendes Nachwort, das man dem Text voranstellt, um den Zweck des Textes von vornherein klarzustellen. Die Vorrede wiederholt. Bei der Lektüre empfiehlt es sich, mit der Auslegung ab 1,19 anzufangen, um dann die Vorrede zu studieren. Die Vorrede kann man wie folgt einteilen:

1. Das Wort und das Leben, 1,1–3
2. Das Leben und das Licht, 1,4–5
3. Der Zeuge, 1,6–8
4. Das Licht und die Weltordnung, 1,9–11
5. Geburt, 1,12–13
6. Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14
7. Ein Nachwort, 1,15–18

1. Das Wort und das Leben, 1,1–3

Das Problem steckt in der Gepflogenheit, das Verb *sein* als die einzig gangbare Übersetzung für das hebräische *haja* zu nehmen. In den europäischen Sprachen ist *sein* fast immer eine *Kopula*.¹ Es verbindet das Subjekt mit dem Prädikat nach der logischen Grundformel $S = P$, Subjekt ist dem Prädikat *gleich*. Eine Kopula kennen die semitischen Sprachen nicht. Der Platzhalter für dieses Verb im Arabischen, das Verb *kana*, wird mit dem Akkusativ konstruiert, ist also keine Kopula. Bei Identitätsaussagen verwenden diese Sprachen nicht die Kopula, sondern die schlichte Juxtaposition. *haja* bedeutet »geschehen, wirken als, existieren als, werden«. Wir können in unserem Text *haja* nicht mit *geschehen* übersetzen, weil Johannes dafür ein eigenes Verb hat: *ginesthai*. Das Präsens in den ersten Zeilen

¹ Manchmal wird das Verb absolut gebraucht. M. Heidegger verweist in seiner »Einführung in die Metaphysik« auf Goethes Verszeile: »Über allen Gipfeln / *ist* Ruh« (1967, 68).

des Evangeliums übernimmt in unserer Übersetzung die Funktion des »Schokkierens«. Würden wir das traditionelle Imperfektum nehmen, »im Anfang *war* das Wort«, würde eine historische Reihenfolge suggeriert: »Im Anfang war das Wort, und dann kommt weiteres.« Das Wort wirkt aber immer als Anfang, als Prinzip, bei allem, was geschieht. Das »Wort« gehört zur inneren Struktur aller menschlichen Wirklichkeit, in ihr *wirkt* das Wort als Prinzip, als *Hauptsache*, *ENTÊTE*, übersetzt André Chouraqui² und schreibt diese Übersetzung für *bereschit* in Gen 1,1 mit großen Buchstaben, für *en archê* mit kleinen Buchstaben. Gen 1,1 geht voran, und Joh 1,1 folgt ihr.

Man kann die Vorrede des Johannesevangeliums nur vom ersten Kapitel der Schrift her verstehen. Die Schöpfungserzählung beginnt mit dem Satz: »Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.« Das Verb dieses Satzes wird nur mit dem Subjekt »Gott« verwendet. Die Belege finden sich hauptsächlich in Gen 1,1ff. und in Jes 40–48. Diese Handlung ist das politische Fundament sowohl der Schrift als auch des Evangeliums. Das bezeichnet das hebräische Wort *bereschit*. Die Wurzel dieses Wortes ist *rosch*, »Haupt, Kopf«. Man könnte übersetzen: »In der Hauptsache schafft Gott den Himmel und die Erde.« Die Hauptsache ist nicht der Himmel und die Erde, sondern das ganz spezifische *Schaffen*. *en archê*, *be-reschit* hat aber eine strukturelle Funktion. Anfang *ist* immer in allem, was ist. Dieser Anfang ist vom Schöpfer her ein vollendetes Werk: »Am siebten Tag vollendete Gott seine Werke, die er machte, und feierte (*jischbot*, *schabbat*) am siebten Tag von allen seinen Werken«, wie es in Gen 2,2 heißt. Die Juden feiern das jede Woche. Die Messianisten haben dieser Ansicht widersprochen. Die Schöpfung sei keine vollendete, in der Vergangenheit abgeschlossene Tatsache. Gerade dieser Gedanke wird im Johannesevangelium deutlich ausgesprochen. Deswegen ist bei den Messianisten und vor allem bei Johannes der Schabbat kein Tag, an dem man der Vollendung der Schöpfungswerke gedenkt und deswegen feiert. Johannes hat es deutlicher, provozierender als die anderen Evangelisten gesagt. »Mein VATER verrichtet Werke bis jetzt, so verrichte auch ich Werke « (5,17), läßt er den Messias Jeschua sagen. Ein gelähmter Mensch, ein gelähmtes Israel ist Zeichen der Nicht-Vollendung. Schöpfung *ist* nicht, Schöpfung *wird*. Schöpfung bedeutet kein massives Sein, wie »Welt« oder »Natur«, sondern eine Wirklichkeitsstruktur, eine Struktur des *Werdens*, niemals des *Seins*. Daß *alles* einen Anfang und auch ein Ende hat, ist eine Platitüde. Schöpfung bedeutet, daß *nichts* in sich selbst begründet ist, daß *nichts Wirkliches*, also kein Einzelnes in der Wirklichkeit sich zum Absoluten, sprich zum *theos*, erklären kann. Mit seinen ersten zwei Worten *en archê* ruft das Johannesevangelium die Schöpfungstheologie eines Propheten in Babel um die Mitte des 6. Jh. v.u.Z. auf. Dieser anonyme Prophet, als *Deuterocesaja* bekannt, wollte verhindern, daß die nach Babel verschleppten Menschen aus Jehuda unter dem immensen Anpassungsdruck ihre Identität und

² André Chouraqui war ein jüdischer Sprachwissenschaftler, Philosoph und Theologe algerisch-französischer Herkunft.

somit ihre Zuk
Anspruch nimm
Zeit, wo die G
sche Reich – d
Weltkreis best
kunft haben, w
über allen pol
Dieser Prophe
zen Orient, de
ten«, *maschia*
Sinn der Schö
Text Gen 1,1–
jenes *Deuteroc*
dient der gan
Johannesevang
einen Text m
Schöpfungserz

Den Satz *I*
geschieht (*in*
bedeutet, erz
»Wort« genau
gerichtet.«

In der Sch
das Grundpr
giert als Kon
Rahmen der
eine absurde
bzw. was fun
stellte der Pr
18,21). Nach
Gesellschaft
derfallen. Wi
mus. Für sie
auf unbeding
ordnung wo
Gott?« bzw.
steht die Ges
ein absolute
das, was in
haus herausz
deutet im Jo
ist durch die
auf *Gott* od

somit ihre Zukunft verlieren. Ihr Gott, also das, was ihre unbedingte Loyalität in Anspruch nimmt, kann daher keine regionale, gar lokale Instanz sein. In einer Zeit, wo die Großmächte – das neubabylonische, das ägyptische und das persische Reich – die Geschicke aller Völker im für jenen Propheten überschaubaren Weltkreis bestimmen, kann das Volk Jehudas im Exil nur dann eine eigene Zukunft haben, wenn das, was sein gesellschaftliches Wesen ausmacht, eine Instanz *über* allen politischen Instanzen ist, *allen*, ohne Ausnahmen in Zeit und Raum. Dieser Prophet kann also den *shooting star* der politischen Neuordnung im ganzen Orient, den Perserkönig Kourosch (Cyrus), zum Hauptfunktionär (»Gesalbten«, *maschiach*, Messias) des Gottes Jehudas/Israels machen (Jes 45,1ff.). Der Sinn der Schöpfungstheologie ist politischer, nicht kosmologischer Natur. Der Text Gen 1,1-2,4 ist die formalisierte Zusammenfassung der Schöpfungstheologie jenes *Deuterocesajas*. Er fängt mit den Worten *bereschit, en archē*, an. Gen 1,1ff. dient der ganzen Heiligen Schrift als Vorrede, wie die Zusammenfassung des Johannesevangeliums dem ganzen Evangelium als Vorrede dient. Kein Jude kann einen Text mit den Worten: »Im Anfang« hören, ohne das »Im Anfang« der Schöpfungserzählung mit zu hören.

Den Satz *Im Anfang ist das Wort* kann man auch so umschreiben: *prinzipiell geschieht (in allem, was sonst noch geschieht) das Wort*. Was *Wort, davar, logos*, bedeutet, erzählt das Evangelium ausführlich. Der Text bestimmt die Vokabel »Wort« genau: zunächst als *Prinzip*; dann wird gesagt: »Das Wort ist auf Gott gerichtet.«

In der Schrift ist »Gott« die Instanz, der man unbedingt Folge zu leisten hat, das Grundprinzip (*archē*) einer jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung. Sie fungiert als Konvergenzpunkt aller gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse. Im Rahmen der biblischen Logik ist die Frage, ob denn überhaupt ein Gott existiert, eine absurde Frage. Einzig erlaubt ist die Frage: »Wer bzw. *was* ist der Gott, wer bzw. *was* funktioniert in einer gegebenen Gesellschaft als *Gott*?« Vor diese Frage stellte der Prophet Eliahu das ganze Volk Israel auf dem Berg Karmel (1 Kön 18,21). Nach dieser Logik kann es keine gottlose Gesellschaft geben, weil keine Gesellschaft auf eine Grundordnung verzichten kann. Sie würde dann auseinanderfallen. Wir haben in der Schrift keinen abstrakten, idealistischen Monotheismus. Für sie gab es viele Götter, viele Gesellschaftsordnungen vieler Völker, die auf unbedingter Loyalität bestanden. Die Frage ist also: »Welche Gesellschaftsordnung wollen wir?« In der Sprache des TeNaK lautet die Frage: »Wer ist Gott?« bzw. »Wie ist sein NAME?« (Ex 3,13). Ist die Frage einmal beantwortet, steht die Gesellschaftsordnung nicht mehr zur freien Disposition. Sie wird dann ein absolutes Gegenüber, eben »Gott«. »Gott« ist eine Funktionsbestimmung, das, was in der altjehudischen Gesellschaft die Funktion hat, »aus dem Sklavenhaus herauszuführen« (Ex 20,2). Der bestimmende Artikel (*ho theos*, »der Gott«) deutet im Johannesevangelium jene ganz bestimmte Gottfunktion an. Das Wort ist durch diesen funktionalen *Gott* bestimmt. *pros ton theon* bedeutet also nicht auf *Gott* oder das *Göttliche überhaupt* hin, sondern auf einen *bestimmten* Gott,

den Gott Israels, gerichtet. Die zwei Vokabeln *ton theon*, »den Gott«, bedeuten in unendlicher Verdichtung die spezifische, detailliert bestimmte Gesellschaftsordnung, die sich Israel in seiner Tora gegeben hat, eine Ordnung von befreiten Sklaven, von *Autonomie und Egalität*. Das Wort ist also auf *den = diesen* Gott gerichtet, also nur von dieser Schrift her verständlich. Das gilt für das Johannes-evangelium und überhaupt für alle messianischen Schriften. Unter der Voraussetzung, daß wir in der deutschen Übersetzung unter *Gott* ohne Artikel *diesen* Gott verstehen, können wir übersetzen: »Auf Gott gerichtet.« Ist die Voraussetzung nicht erfüllt, muß der bestimmte Artikel mit übersetzt werden. In der Übersetzung gehen wir davon aus, daß die Voraussetzung erfüllt ist.

Der dritte Satz lautet: »... gottbestimmt ist das Wort.« Es handelt sich nicht um einen griechischen Urteilssatz nach dem Muster S = P. Das Wort ist nicht mit irgendeinem Prädikat identisch, sondern es *geschieht gottbestimmt*. Der Artikel fehlt hier, deswegen nicht *Gott*, sondern *gottbestimmt* oder, wenn man will, *göttlich*. Natürlich ist das keine allgemeine Feststellung, das Wort hat keine *allgemeine, göttliche* Struktur, sondern eine spezifische: Das Wort vollzieht sich im Rahmen dessen, was in Israel *der Gott* heißt, und es wirkt *wie (der) Gott*. Dieses »wie Gott« wird im Evangelium sachlich durch den Ausdruck »Sohn des Gottes« (*hyios tou theou*) wiedergegeben. Ein im Denken der spätantiken Kultur geschulter Grieche des 3. oder 4. Jh. kann solche Sätze nicht anders als im Rahmen seiner Logik lesen, im Rahmen der abendländischen Logik überhaupt. Natürlich wird er seine Probleme haben. Der logische Satz *das Wort = Gott* scheint gegen den monotheistischen Hauptsatz der Schrift zu verstoßen. Er muß den Satz dann *interpretieren*. Er kennt die alexandrinische philosophische Tradition und ihren großen Höhepunkt, die Philosophie Plotins, er benutzt ihre wissenschaftlichen Kategorien, er hat ja gar keine anderen. Er muß fragen: »Welcher Art ist die Identität Wort = Gott?« Manche interpretieren: Das Wort ist nicht *Gott*, sondern *göttlich*. Das sahen aber andere anders, und der Streit begann. Ist die Identität zwischen *Gott* und *Wort* als Wesensgleichheit oder als Wesensähnlichkeit, auf griechisch *homoousios* oder *homoiousios*, zu denken? Der Unterschied scheint subtil, das Problem ist wichtig. Ordnet man das Wort dem Gott Israels unter, reduziert man den *Christus* der christlichen Religion letztlich zu einem der großen Propheten Israels. Dem Judentum und später dem Islam gegenüber hätte das Christentum dann keine wesentlichen ideologischen Vorteile. Macht man aus dem Wort auf neoplatonische Weise eine der Emanationen des *Einen (to hen)*, verliert das Christentum der Spätantike gegenüber seinen einmaligen Charakter. Das Christentum sollte aber nach 323 – in dem Jahr übernahm Konstantin die Alleinherrschaft über das Reich – die Rolle einer einzig legitimen und universalen – oder besser gesagt: hegemonialen – Reichsideologie spielen. Nachdem die spätantike Kultur unter Kaiser Julianus (361–363) noch einmal und vergeblich versucht hatte, das verlorene Terrain zurück zu erobern, wurde sie als *Heidentum* unter Theodosius (379–395) verboten. Das Christentum hatte das Rennen gemacht, das christliche Mittelalter, basierend auf der neu organisierten Ausbeu-

tung bäuerliche
und Deutung de
Bereich, Byzanz
dem können w
Unsere Lektüre

Der vierte Sa
bestimmt durch
Gott allgemein
tet und das *im*
heißt. Dieser A
gesehen haben,
stimmt sie polit
Israels als solch

Der fünfte Sa
und b) »ohne e
Deutungsversuc
Punkt, andere f
sten vollständige
erscheint erst n
müssen uns ents
geschehen ist«
Vergangenheit a
Perfekt). Erst d
genheit aufgebr
gangenheit *wirk*
balform *egenet*
gann. Ohne es
Vergangenheit a
zel für alles, wa
dann keinen A
nichts mehr, wa
wie andere Han
gegonen, »das, v
gegonen nur un
etwa: »Das, was
nem *Werden* ab
schichte offen, l
vorbei und *nich*

tung bäuerlicher Arbeit (Kolonat), begann. Mit der plotinischen Übersetzung und Deutung des Satzes »und das Wort ist Gott« war das Christentum in seinem Bereich, Byzanz, dem Abendland, ideologisch hegemoniefähig geworden. Seitdem können wir kaum noch anders, als Johannes 1,1–18 *griechisch* zu lesen. Unsere Lektüre hier ist aber *orientalisch*, wenn man will.

Der vierte Satz nimmt das Wort *bereschit* wieder auf. Jetzt aber ist das Wort bestimmt durch die Gesellschaftsordnung Israels. Es war nicht von Anfang auf *Gott allgemein* gerichtet, sondern es *ist* auf diesen ganz bestimmten Gott gerichtet und das *im Anfang, prinzipiell*, also von dem her, was in Israel *Schöpfung* heißt. Dieser Anfang ist keine Vergangenheit, sondern Gegenwart. Da, wie wir gesehen haben, *Schöpfung* etwas Politisches und nicht Kosmologisches ist, bestimmt sie politisch die Richtung auf die Tora, die Gesellschaftsordnung des alten Israels als solche, »auf Gott«, hin.

Der fünfte Satz ist ein Doppelsatz: a) »Alles geschieht durch es [das Wort]« und b) »ohne es geschieht nichts«. Die Interpunktion der Handschriften ist ein Deutungsversuch der jeweiligen Hersteller. Manche haben hinter Satz b) einen Punkt, andere fahren fort mit einem Relativsatz. Der nächste Punkt in der ältesten vollständigen Handschrift aus der Zeit um das Jahr 200 – der Papyrus P 66 – erscheint erst nach dem Satz: »Und das Licht scheint in der Finsternis.« Wir müssen uns entscheiden und setzen einen Punkt hinter »was geschehen ist«. »Was *geschehen ist*« bedeutet »alles, was in der Vergangenheit begonnen und in der Vergangenheit abgeschlossen wurde« (*gegonen*, semitisches, kein griechisches Perfekt). Erst durch das Wort wird die vollendete und abgeschlossene Vergangenheit aufgebrochen und zukunfts-fähig gemacht. Durch das Wort wird die Vergangenheit *wirklich*: *egeneto*, semitisches, kein griechisches Imperfekt. Die Verbalform *egeneto* zeigt die Fortdauer alles dessen, was in der Vergangenheit begann. Ohne es (das Wort) ist alles, was in der Vergangenheit geschah und in der Vergangenheit abgeschlossen wurde, endgültig vorbei. Die *Geschichte* – das Kürzel für alles, was in der Vergangenheit begann und abgeschlossen wurde – hätte dann keinen Atem, erst recht keinen langen Atem. Ohne das Wort geschieht nichts mehr, was Geschichte war, *ho gegonen*. Das Wort *ouden*, »nichts«, oder, wie andere Handschriften wollen, *oude hen*, »nicht ein Ding«, bezieht sich auf *ho gegonen*, »das, was geschehen ist«. Unser Perfekt gibt das Semitische am Perfekt *gegonen* nur ungenügend wieder; man müßte eigentlich unschön umschreiben, etwa: »Das, was in seinem Werden abgeschlossen ist.« *Nicht ein Ding* ist in seinem *Werden* abgeschlossen, das ist die Aussage. Durch das Wort bleibt *alle* Geschichte offen, *lebendig*, wie wir in der nächsten Zeile hören werden. *Nichts* ist vorbei und *nichts* ist fertig.

2. Das Leben und das Licht, 1,4-5

»Mit ihm ist Leben«, heißt es. Oder, traditionell: »In ihm ist Leben.« *Leben* ist der Gegensatz zu *Nichts*. Das *Leben* muß näher bestimmt werden. Das geschieht durch *Licht*, nicht *Licht an-sich*, nicht *Licht* als kosmisches Prinzip, sondern *Licht für etwas*, *Licht der Menschen*. Der Genitiv ist hier ein sogenannter Genitivus objectivus. Sobald es um nähere Bestimmungen von Wort, Geschichte, Leben, Licht geht, taucht die menschliche Wirklichkeit auf. Diese menschliche Wirklichkeit ist konkrete Geschichte. Bevor diese Geschichte zur Sprache kommt, muß der Widerspruch zum *Licht* benannt werden. Der Widerspruch lautet *Leben/Licht* gegen *Nichts/Finsternis*. Dieser Widerspruch führt uns wieder in die Schöpfungserzählung zurück, wir zitieren noch einmal:

Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.
Die Erde ist wirr und irr geworden:
Finsternis über der Fläche des unendlichen Meeres.
Gottessturm brütete über der Fläche des unendlichen Meeres.
Und Gott sprach:
»Es werde Licht!«
Licht wurde.
Und Gott sah das Licht – daß es gut war.

Bevor wir dort das Wort *Licht* überhaupt hören, bevor überhaupt ein Wort gesprochen wird, hören wir in der Schöpfungserzählung das Wort *Finsternis*. Bevor aus dem Himmel und der Erde *Schöpfung* wird, muß die *Finsternis* in ihre Schranken gewiesen werden, genauso wie das Chaosmeer. Die Propheten haben das, was vielleicht ursprünglich ein kosmologischer Ursprungsmythos war, zu einer politischen Lehre des von Menschen verursachten Chaos und ihrer finsternen Zustände gemacht. Wir müssen hier zwei Texte mithören. Zunächst Gen 1,4f.:

Gott trennte zwischen dem Licht und der Finsternis.
Gott rief dem Licht zu: »Tag!«
Der Finsternis rief er zu: »Nacht!«
Es wurde Abend, es wurde Morgen,
Tag eins.³

Hiermit ist die *Finsternis* sozusagen *entmythologisiert*. Sie ist kein kosmisches Prinzip, sie ist schlicht *Nacht*, mehr nicht, weniger auch nicht. Es gibt freilich auch eine von Menschen verursachte *Finsternis*. Wir hören Jer 4,23-26:

Ich sah das Land, da, irr und wirr,
den Himmel: Keins seiner Leuchten!
Ich sah die Berge, da, erschüttert,
alle Hügel, sie wälzen sich um.
Ich sah, da, keine Menschheit mehr,
alle Vögel des Himmels verflogen.

³ Diese ungewöhnliche Übersetzung von *jom echad* begründen wir bei der Besprechung von Joh 20,1.

Ich sah,
Städte z
vor den
vor den

Hier wird der
Zustand einer
keine Mensch
Politik der El
Königs Joschi
zu beachten.
Prophet kann
stehen. Wenn
seiner Eliten z
seins. Es geht
Menschen um
os, Zerstörung
Was Jirmeja
nach dem Jahr
unbewohnbar
strophe des Ja
war. Wegen d
als das Ende d
ist eine neue
hat nicht gew
gen«, hat in d
notation. Geg
gang des judä
ben« hervor:

3. Der Zeuge

»Es geschah:
13,2 sehr ähnl

Es ges
sein N

Es ges
sein N

Der Zusamm
kunft der Sp
und Jochana

Ich sah, da, Weinberg ist Wüste,
Städte zerstört,
vor dem Antlitz des NAMENS,
vor dem Antlitz der schnaubenden glühenden Wut seiner Nase.

Hier wird der Zustand eines von Krieg verheerten Landes beschrieben mit dem Zustand einer Erde vor jedem schöpferischen Wort: Irr und wirr, kein Licht, keine Menschheit, keine Vögel, alles verwüstet, und zwar wegen der törichten Politik der Eliten Jeruschalajims, ihrer Verweigerung, das Reformwerk des guten Königs Joschijahu (Josia) zu bewahren und die Machtverhältnisse in der Region zu beachten. Das Ergebnis dieser Politik ist das Nichts und die Finsternis. Der Prophet kann das nur als Resultat der zornigen Reaktion des Gottes Israels verstehen. Wenn die Ordnung der Tora, die ja für Israel »Gott« ist, durch die Politik seiner Eliten zerstört wird, reagiert diese Ordnung mit dem Zorn ihres Zerstörtseins. Es geht nicht um einen mythischen Urzustand, es geht um das, was die Menschen um Johannes damals und was wir heute täglich sehen: Finsternis, Chaos, Zerstörung des Lebens.

Was Jirmejahu (Jeremia) beschreibt, ist genau der Zustand des Volkes Jehudas nach dem Jahr 70. Die Stadt ist verwüstet, die Bevölkerung massakriert, das Land unbewohnbar. Was not tut, ist ein vollkommener Neuanfang. Von der Katastrophe des Jahres 70 führt kein Weg mehr zurück, nichts wird mehr sein, was je war. Wegen des aktuellen Zustandes muß jemand, der wie Johannes das Jahr 70 als das Ende deutet, mit den Worten *im Anfang* beginnen. Das Werk des Messias ist eine neue Erde unter einem neuen Himmel, Leben und Licht. Die Finsternis hat nicht gewonnen. Das Verb, das hier auftaucht, *katalambanein*, »überwältigen«, hat in der griechischen Version der Schrift immer eine gewalttätige Konnotation. Gegen das Nichts und die Finsternis, die seit dem katastrophalen Ausgang des jüdischen Krieges 66-70 herrschten, holt Johannes »Licht« und »Leben« hervor: die Finsternis hat Licht und Leben nicht überwältigt.

3. Der Zeuge, 1,6-8

»Es geschah: Ein Mensch, Jochanan sein Name.« Dem Satz Joh 1,6 ist der Satz Ri 13,2 sehr ähnlich:

Es geschah: ein Mann (Mensch), Gesandter von Gott,
sein Name: Jochanan.

Es geschah: ein Mann aus Zar'a, aus einer danitischen Großfamilie,
sein Name Manoach.

Der Zusammenhang zwischen beiden Sätzen ist nicht nur die »semitische« Herkunft der Sprache des Johannes, er ist auch inhaltlich bestimmt. Beide, Manoach und Jochanan, ermöglichen eine Befreiungsgeschichte, sind aber nicht die Be-

freier. Mit dem Wort *wa-jehi, (kai) egeneto*, »es geschah«, wird eine nichtige Geschichte von Unterdrückung und Aussichtslosigkeit beendet. Jetzt wird aus *Vergangenheit* wirkliche Geschichte. Dieser Ausdruck kommt viele hunderte Male in der Schrift vor; es geht immer um das, was *geschah*, nie um das, was *war*. Der Held der Erzählung Ri 13-16 ist nicht Manoach, sondern Schimschon (Samson), aber ohne Manoach wäre die Erzählung über den Befreier Schimschon nicht möglich gewesen. Auch die Erzählung vom Messias Jeschua wäre ohne Jochanan nicht möglich gewesen. Es geschieht ein Mensch, und diese Geschichte ist »gottbestimmt«; dieser Mensch ist ganz bestimmt von dem, was in Israel »Gott« ist, er ist »göttlich«. Der Name des von Gott her gesandten Menschen ist *Jochanan*, ein priesterlicher Name; bei Lukas entstammt er einer Priesterfamilie. Bei Johannes ist er aber nicht Jochanan, *der Täufer*, sondern Jochanan, *der Zeuge*. Auch Vers 7 hat eine hebräische Färbung. Würde man zurückübersetzen und dann das hebräische Resultat wieder »verdeutschen«, erhielte man: »Dieser kam für das Zeugnis ..., damit alle vertrauen durch ihn.«⁴ Das Ziel seiner Tätigkeit als Zeuge ist, Vertrauen zu wecken. Das Ziel Jochanans ist identisch mit dem Ziel des ganzen Evangeliums, des Schriftstücks, das »aufgeschrieben wurde, damit ihr vertraut«, 20,31. Jochanan ist Zeuge in einem Verfahren um die Vertrauenswürdigkeit des Messias. Näheres hören wir in 1,19-34 und 3,23-30. »Er war nicht das Licht« ist die Kurzform von: »Er bekannte, er leugnete nicht, er bekannte: Ich bin nicht der Messias« (1,20). Aber Jochanan ist der Kronzeuge des Messias, der das Licht der Welt ist (8,12). Der Zeuge weckt das *Vertrauen* in den Messias Jeschua, das war seine Lebensaufgabe. Wir erklären das Verb *pisteuein*. Es ist die griechische Form der kausativen Verbalform der Wurzel *aman*, »treu, fest sein«; kausativ also, *he-emin*, »(einen Menschen) vertrauenswürdig sein lassen«, also »vertrauen«.⁵ *Glauben* ist eine mehr oder weniger begründete Meinung haben, *Vertrauen* setzt eine Praxis in Gang. Johannes überträgt Substantive bzw. Adjektive der hebräischen Wurzel *aman* mit griechischen Wörtern vom Stamm *alēth-*. Wir haben den Vorschlag Martin Bubers übernommen, alle Wörter dieser hebräischen Wurzel mit deutschen Wörtern vom Stamm *trau-* oder *treu-* zu übersetzen. Das Licht ist vertrauenswürdig, es kann Vertrauen erwecken. Die der *Treue* des Lichtes entsprechende Handlung der Menschen ist *pisteuein*, »vertrauen«.

4 Die Konstruktion mit einem *infinitivus constructus* und einem Finalsatz mit *waw copulativum* (Gesenius § 165; Segert § 7.5.9.2) versucht Johannes häufig im Griechischen mit einer zweifachen Finalpartikel (*hina*) wiederzugeben. Für Liebhaber einer klassischen Satzbildung ein wenig elegantes Verfahren.

5 In Jes 7,9 sagt ein Prophet dem König Jehudas in einer sehr kritischen Situation, er solle nicht die Nerven verlieren: »Vertraut ihr (selber) nicht, findet ihr keine Treue (bei anderen).« (*im lo ta'aminu ki lo ta'amenu, kai ean mē pisteusēte oude mē synēte.*) Die Septuaginta wird dem hebräischen Wortspiel mit der kausativen und der passiven Form der Wurzel *aman* nicht gerecht. Buber übersetzt: »Vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut.« Der Sinn ist, daß Panik das Volk ins Verderben führen muß. Der König soll seinem Berater, das Volk dem König vertrauen und entsprechend handeln. Diese Haltung ist dem Messias gegenüber einzunehmen, und das ist mehr als *glauben*.

4. Das Licht u

Das Licht leu
bensraum für
Menschen der
kosman bedeu
keine Pseudon
Welt, Geist/Fl
keine »gnostis
griechisch. W
melskörpern is
Polis, eine We
sondern eine z
»Erden«/Länd
oder Ordnun
schlecht in W
Weltsicht. Seit
in einer Ordn
einem *Kosmos*
nung. Und ge
traditionellen
nung, alles gen
dem Hintergr
lenistische M
hatten sie zeit

Der Zweck
durchaus im S
lich ist, und s
letzten Neben
schen (*anthrōp*
lich ist beides
in die Weltor
Messias »klärt
unseres Verbs
Sein, sondern
nächste neben
einer orthodo
ordnung durc
Weltordnung
bensraum der
die Menschen

6 Im Niederl

4. Das Licht und die Weltordnung, 1,9–11

Das Licht leuchtet in die Weltordnung (*kosmos*) hinein. Nicht die Welt als Lebensraum für die Menschen ist finster, sondern die Art und Weise, in der die Menschen den Lebensraum *geordnet, organisiert*, haben; das griechische Verb *kosman* bedeutet »in (schöne) Ordnung bringen« (vgl. *Kosmetik*). Wir haben hier keine Pseudometaphysik der Urgegensätze Licht/Finster, Himmel/Erde bzw. Welt, Geist/Fleisch bzw. Materie usw. Hier wird keine *Kosmologie*, erst recht keine »gnostische«, sondern *Politologie* verhandelt. *Kosmos* ist durch und durch griechisch. Wie der Himmel ein geordnetes, berechenbares Gesamt von Himmelskörpern ist, so ist die Welt eine politisch geordnete Welt, wie eine klassische *Polis*, eine *Weltordnung*. Das Hebräische hat *'olam*, »Epoche«, keine räumliche, sondern eine zeitliche Vorstellung. Die Erde (*erez*) besteht für Israel aus vielen »Erden«/Ländern (*arazot*), in denen viele Völker nach ihren eigenen Satzungen oder Ordnungen, unter ihren eigenen »Göttern« leben, Geschlecht für Geschlecht in Weltzeit (*dor wa-dor le-'olam*). Das ist eine völlig andere Art von Weltansicht. Seit der Eroberung des Orients durch Alexander leben die Menschen in einer Ordnung, die durch die Urbanität des Hellenismus bestimmt ist, eben in einem *Kosmos*. Durch die Römer wird diese Ordnung buchstäblich zur Weltordnung. Und genau das ist das politische Problem. Die Weltordnung zerstört alle traditionellen Ordnungen der Menschen. Für sie ist Ordnung wirklich Unordnung, alles gerät aus den Fugen. Den Messianismus kann man nur verstehen vor dem Hintergrund traditionalistischer Revolten im ganzen Orient gegen die hellenistische Modernisierung traditioneller gesellschaftlicher Strukturen. Erfolg hatten sie zeitweise in Jehuda durch die makkabäische Revolution um 170 v.u.Z.

Der Zweck des Lichts ist die Erleuchtung der Menschen, eine Erleuchtung durchaus im Sinne der *Aufklärung*.⁶ Sie sollen sehen, wie die Weltordnung wirklich ist, und sich entsprechend verhalten. Wir haben uns dafür entschieden, den letzten Nebensatz, »kommend in die Weltordnung«, nicht auf das Wort *Menschen* (*anthrōpon*), sondern auf das Wort Licht (*phōs*) zu beziehen; grammatikalisch ist beides möglich. Der Messias – das Licht – ist nämlich der, »der-wie Gott, in die Weltordnung kommend«; so definiert Martha den Messias (11,27). Der Messias »klärt« die Menschen »auf«. Die Verbalform *ēn* darf nicht mit einer Form unseres Verbs *sein* übersetzt werden. Es geht nicht um ein allgemein-abstraktes Sein, sondern um ein konkretes, tatkräftiges, effektives Geschehen, *wirken*. Der nächste nebengeordnete Satz ist schwer zu deuten. Wir können ihn nicht von einer orthodox-trinitarischen Orthodoxie her erklären, der VATER habe die *Weltordnung* durch den SOHN erschaffen, sie sei demnach durch ihn *geworden*. Die *Weltordnung* ist aber kein Schöpfungswerk, sondern Menschenwerk. Der Lebensraum der Menschen ist hier die *Erde*; sie ist geschaffen. Aus der Erde machen die Menschen *Welt, Weltordnung*. Wenn also übersetzt wird, *die Weltordnung* sei

6 Im Niederländischen gibt es für beide Sachverhalte nur ein Wort: *verlichting*.

durch es [Licht, Wort] geworden, verbreitet man Unsinn. Denn man müßte dann fragen, wie der Satz weiter zu denken ist. Geworden zu dem, was sie ist? Oder geworden zu dem, was sie sein soll? Der Sinn ist: Durch das Wort wird die herrschende Weltordnung (*ho kosmos houtos*, jüdisch 'olam ha-se) konfrontiert mit ihrer absoluten Alternative, der kommenden Weltzeit (*ho aiōn ho mellōn*, 'olam ha-ba). Keine herrschende Weltordnung kann ihre eigene radikale Alternative denken; sie müßte dann ihren Untergang denken. Das Wort ist etwas, das von außen, als Fremdes, auf sie zukommt und Dinge in Gang setzt, die sie vollkommen in Frage stellen werden. Wirklich deutlich wird das erst im Gespräch zwischen dem Messias und dem Vertreter Roms, Pilatus. Diese Weltordnung und das Wort schließen sich absolut aus. Die Geschichte, die durch das Wort in Gang gesetzt wird, steht der Geschichte Roms – der konkreten Weltordnung – diametral gegenüber.

Das Wort kam in das Eigene. Die Kommentare behandeln das Eigene in der Regel als ein Synonym für Welt. Aber es ist nicht die Welt, erst recht nicht die Weltordnung. Es geht um das, was das Eigene des Messias unter den Bedingungen der Weltordnung ist: das jüdische Volk. Die Eigenen sind die, die im Evangelium *Ioudaioi* genannt werden, die *Jehudim*, »Juden« in den gängigen Übersetzungen. Dieses Volk nimmt seinen eigenen Messias nicht an. Das ist der Konflikt, der das ganze Evangelium bestimmt, der Kampf um Anerkennung des Messias durch das eigene Volk.

5. Geburt, 1,12-13

Die aber [dennoch] den Messias Jeschua annahmen, erhalten »Macht, Gottgeborene zu werden«. Der Status derer, die jetzt benannt werden, hat mit Macht (*exousia*) zu tun. Wir umschreiben den Ausdruck *tekna tou theou*, »Kinder Gottes«, mit »Gottgeborene«. Aus der Schrift kennen wir Ausdrücke wie *bene ha-elohim*, »Gottessöhne«, *isch ha-elohim*, »Gottesmann«, aber *jilde ha-elohim*, »Kinder Gottes«, kommen in der Schrift nicht vor. Gott hat keine Kinder. Was der Ausdruck bedeutet, geht aus den nachfolgenden Bestimmungen hervor. Zwei Bestimmungen sind positiv, drei negativ. Die zwei positiven Bestimmungen umrahmen die drei negativen:

Denen, die seinem [des Messias] NAMEN vertrauen,
die nicht aus Blut,
die nicht aus dem Willen des Fleisches,
die nicht aus dem Willen des Mannes,
sondern die gottgemäß gezeugt werden.

Johannes denkt nicht in erster Linie an Menschen überhaupt, sondern an diejenigen aus dem eigenen Volk, die den Messias annehmen. Annehmen bedeutet vertrauen, vertrauen im NAMEN des Messias. Der Name war in jener Kultur mehr

als eine Kenn-
beliebig seine
das unverwech-
bensaufgabe e
es für immer
der Welt von
auf den NAM
verspricht.

»Nicht aus
deutschen Sp
kommt 73ma
Ex 4,25f. erz

Es ges
Unter
er such
Zippo
sie ber
Sie sag
Er [de
Deswa
der Be

Nicht die Be
Völkern, ent
Blut heißt da
gibt es keine

»Nicht au
ter: chefez u
zweite mit »
ähnliche Bed
ethelēsen), tu
eine nicht hi
deutet die ve
les Fleisch is
(*jaqum* – st
zeugt, wird
des Feldes.
menschliche
und der Blu
Gegensatz is
len des Flei
Weltzeit, an
den bleibt.
Vergänglichh

n man müßte dann
was sie ist? Oder
das Wort wird die
(*ha-se*) konfrontiert
ho aiōn ho mellōn,
eine radikale Alter-
Wort ist etwas, das
setzt, die sie voll-
erst im Gespräch
Weltordnung und
das Wort in Gang
tordnung – diame-

das *Eigene* in der
erst recht nicht die
ter den Bedingun-
die, die im Evan-
en gängigen Über-
. Das ist der Kon-
kennung des Mes-

Macht, *Gottgebo-*
n, hat mit *Macht*
you, »Kinder Got-
icke wie *bene ha-*
jilde ha-elohim,
keine Kinder. Was
ngen hervor. Zwei
estimmungen um-

sondern an dieje-
nehmen bedeutet
ener Kultur mehr

als eine Kennzeichnung eines Individuums, anders als bei uns. Bei uns kann man beliebig seinen Namen wechseln. Aber *Name* in einer altorientalischen Kultur ist das unverwechselbare, unaufgebbare Eigene der Person, es ist die ureigene Lebensaufgabe einer Person. Tut sie nicht das, was ihr Name sie zu tun heißt, bleibt es für immer ungetan und ungeschehen. Der NAME des Messias ist die Befreiung der Welt von der Ordnung, die auf ihr lastet, Joh 4,42. Vertrauen im NAMEN (oder *auf den NAMEN hin*) bedeutet, daß man vertraut, daß der NAME hält, was er verspricht.

»Nicht aus Blut.« Wir haben hier für Blut einen Plural *haimata*, den es in der deutschen Sprache nicht gibt. Auf Hebräisch gibt es den Plural *damim*. Er kommt 73mal in der Schrift vor, vor allem im Zusammenhang mit Opferritualien. Ex 4,25f. erzählt:

Es geschah:

Unterwegs, im Nachtlager, trat der NAME ihm [Mosche] entgegen,
er suchte ihn zu töten.

Zippora nahm einen Kieselstein und schnitt ihrem Sohn die Vorhaut ab,
sie berührte mit ihr seinen Fuß.

Sie sagte: »Ein Bräutigam des Bluts (*damim, Plural*) bist du mir geworden.«

Er [der NAME] ließ von ihm ab.

Deswegen hatte sie »Bräutigam des Bluts« gesagt,
der Beschneidung wegen.

Nicht die Beschneidung, Merkmal der Unterscheidung Israels von den anderen Völkern, entscheidet darüber, wer zum »Eigenen des Messias« gehört. *Nicht aus Blut* heißt daher: nicht aus der Beschneidung und für sie gezeugt werden. Hier gibt es keinen Meinungsunterschied zwischen Johannes und Paulus.

»Nicht aus dem Willen des Fleisches«. *thelēma* steht für zwei hebräische Wörter: *chafez* und *razon*. Buber übersetzt das erste meistens mit »Gefallen« und das zweite mit »Gnade«, aber auch mit »Gefallen« (Hi 14,6); beide Wörter haben eine ähnliche Bedeutung. Von Gott heißt es: »Alles, was ihm gefällt (*ascher chafez, ho ethelēsen*), tut er«, Ps 115,3. Das impliziert in der Schrift keine Willkür, wohl aber eine nicht hinterfragbare Macht. »Fleisch« ist keine negative Vorstellung. Es bedeutet die verwundbare, vergängliche menschliche Existenz. Jes 40,6ff. sagt: »Alles Fleisch ist wie Gras ..., das Gras verdorrt ..., das Wort unseres Gottes besteht (*jaqum* – steht) in Weltzeit.« Was die menschliche Wirklichkeit zeugt und erzeugt, wird immer »Fleisch« sein, vergänglich wie das Gras und wie die Blumen des Feldes. Die Negation von »Gefallen des Fleisches« ist keine Ablehnung der menschlichen Existenz; sie wäre absurd, wie die Ablehnung des grünen Grases und der Blumen des Feldes auf Grund ihrer Vergänglichkeit absurd wäre. Der Gegensatz ist der zwischen »vergänglich« und »bleibend«. »Nicht aus dem Willen des Fleisches« heißt: nicht aus einer Existenz gezeugt werden, die an diese Weltzeit, an den *‘olam ha-se*, und somit an die herrschende Weltordnung gebunden bleibt. Johannes will keine menschliche (fleischliche) Existenz, die an der Vergänglichkeit ihrer historischen Bedingungen gebunden bleibt, sondern eine

messianisch inspirierte (nicht: *geistige!*) Existenz, die die kommende Weltzeit verkörpert. Der Gegensatz zu einem vergänglichen, verwundbaren, körperlichen Leben ist bei Johannes nicht das ewige, geistige Leben im Jenseits, sondern ein Leben der kommenden Weltzeit, *zōē aiōnios*, im Diesseits. Das Adjektiv *aiōnios* bedeutet »den kommenden *aiōn*, den *‘olam ha-ba* (Buber: *Weltzeit*), die kommende Epoche betreffend«. Der Ausdruck stammt von Daniel. Wir kommen darauf zurück, wenn wir die Stelle 5,29 besprechen. Diese Epoche wird bleibend sein, eine Epoche, in der das menschliche Leben nicht länger durch unmenschliche Verhältnisse bedroht ist. Wir übersetzen daher *zōē aiōnios* konsequent mit »Leben der kommenden Weltzeit« und nicht mit »ewiges Leben«.

Nicht aus dem Willen des Mannes. Hier ist an Abraham zu denken. Der Sohn ist das Thema von Gen 15-22. Dieser Sohn wird geboren aus einer Frau, »der es nicht länger nach der Art der Frauen erging«, und die mit einem Mann lebte, »der alt war«, aus zwei Menschen, die zeugungsunfähig waren, Gen 18,12:

Sara lachte in ihrem Innersten, sie sagte:

»Nachdem ich ein Nichts bin,
soll mir dann noch Wollust werden,
obwohl mein Herr alt ist?«

Der NAME sprach zu Abraham:

»Warum lachte Sara so und sagte:

»Soll ich da wirklich gebären,
obwohl ich alt bin?«

Ist das denn für den NAMEN ein Ding der Unmöglichkeit?

Ich werde zu dem Zeitpunkt zurückkommen,
um diese Jahreszeit hat Sara einen Sohn.«

...

Und der NAME ordnete es für Sara, wie er gesagt hatte,

Er tat für Sara, was er geredet hatte:

Sie wurde schwanger.

Sara gebar dem Abraham einen Sohn, als er schon alt war,
an dem Zeitpunkt, den Gott mit ihm beredet hatte.

An keiner Stelle ist davon die Rede, daß Abraham diesen Sohn, den einzig Geborenen, mit Sara gezeugt hatte. Es ist nur von Sara und ihrem Sohn die Rede. Wir hören nirgends den klassischen Satz: »Der und der [Abraham] erkannte sie und sie [Sara], wurde schwanger und gebar einen Sohn ...« Der Sohn, den beide wollten, um den sie Gott angefleht hatten, wird geboren, *nicht aus dem Willen eines Mannes!* Zwar hören wir: »Dies sind die Zeugungen Jitzchaqs, des Sohnes Abrahams. Abraham zeugte den Jitzchaq«, Gen 26,19. Aber die Zeugung durch Abraham ist ein Element aus dem Kapitel: »Zeugungen Jitzchaqs«. Ganz im Gegensatz zu all den Patriarchen aus dem Buch Genesis, Zeugungen (*toledot*), *toledot Adam* (Gen 5,1) ... *toledot Noach* ... bis *toledot Jakob* (Gen 37,2) fehlt ausgerechnet das Kapitel *toledot Avraham* (Vgl. die Besprechung von 8,58 unter 9.4.3.) Das Ganze ist wirklich ein *Witz*⁷:

⁷ Der Koran hat hier »auslachen« (*dahikat*), die Ankündigung der Geburt von *Ishaq*

Sie log,
»Ich lach
Er sagte
»Nein, d

Und Abraham

Er rief d
der ihm
den Sara
»Jitzcha

Das Kind wurde
ein Witz. Der
22,1ff.

Es gesch
Gott erg
»Abraha
Der sag
»Hier br
Er sagte
»Nimm
deinen H
den du l
den Jitz
Gehe da
erhöhe i
auf einen

Auf den »einzi
Jedenfalls könn
ren: »Nicht na
Einzige, der m
Wer dem vert
Licht, ist aufge

(hier andere
(*‘adschib*), 1

⁸ Vgl. Anm. 2

⁹ Das berühm
fenbar war c
sianischen B
biblisch, nich
gensatz zwis
gezeugten Ji

Sie log, sie sagte:
 »Ich lachte nicht«, denn sie fürchtete sich.
 Er sagte:
 »Nein, du hast doch gelacht!«

Und Abraham erkennt das an:

Er rief den Namen seines Sohnes,
 der ihm geboren wurde,
 den Sara ihm geboren hatte:
 »Jitzchaq, er lacht.«

Das Kind wurde Abraham geboren, passiv; Sara hat geboren, aktiv. Beide sind alt, ein Witz. Der Witz ist der NAME. Ein Kapitel weiter wird daraus Ernst, Gen 22,1ff.

Es geschah nach diesen Worten:
 Gott erprobte Abraham, er sagte zu ihm:
 »Abraham!«
 Der sagte:
 »Hier bin ich.«
 Er sagte:
 »Nimm doch deinen Sohn,
 deinen Einzigen (*jachid*),
 den du liebst,
 den Jitzchaq.
 Gehe dann du ins Land Moria,
 erhöhe ihn als Erhöhungsoffer,
 auf einem der Berge des Landes, den ich dir sagen werde.«

Auf den »einzigsten Sohn« (*jachid*, *monogenēs*), kommen wir noch zu sprechen⁸. Jedenfalls können wir uns eine Vorstellung machen, was es heißt, wenn wir hören: »Nicht nach dem Willen des Mannes, sondern gottgemäß gezeugt.«⁹ Der Einzige, der *monogenēs*, ist der neue Jitzchaq, der einzige gottgemäß Gezeugte. Wer dem vertraut, wird selber zum gottgemäß Gezeugten. Er sieht wirklich Licht, ist aufgeklärt, bleibt am Leben in einer Ordnung des Todes.

(hier andere Wurzel als die für »lachen«) ist tatsächlich äußerst verwunderlich (*'adschib*), 11,72f.

⁸ Vgl. Anm. 25 bei der Besprechung von Joh 3,16.

⁹ Das berühmte vierte Kapitel aus dem Galaterbrief bringt diesen Gedanken auch. Offenbar war die Verbindung zwischen Jitzchaq und dem Messias Jeschua in der messianischen Bewegung eine verbreitete Auffassung. Dort taucht nicht zufällig auch der biblisch, nicht griechisch gedachte Gegensatz zwischen *Geist* und *Fleisch* auf, der Gegensatz zwischen dem nach dem Fleisch gezeugten Ismael und dem nach dem Geist gezeugten Jitzchaq, Gal 4,29.

6. Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14

Jetzt muß das Wort, der *logos*, näher bestimmt werden. Wäre es nach dem gnostischen Mythos das Ewige Licht und wäre die menschliche Wirklichkeit ein Gefängnis, in dem die Seele als Funke dieses Ewigen Lichtes eingeschlossen ist, dann käme das Licht in eine ihm diametral gegenüberstehende Wirklichkeit, die ontologisch als *finster* bestimmt ist, in eine feindliche und göttliche Gegeninstanz. »Das Wort geschieht als Fleisch«, übersetzen wir. Unser Autor ist kein Grieche, sondern ein Kind Israels, das im Gebäude der Großen Erzählung zu denken gelernt hat. Seine Sprache ist immer und überall die Sprache der Schrift Israels. Für griechisch Denkende ist es nahezu unmöglich, das Vergängliche (Fleisch) und das Unvergängliche (Wort) zusammen zu denken. Wer sich die Mühe macht, die Enneaden Plotins zu lesen, gerät unweigerlich unter den Eindruck der elitären heidnischen Pracht dieses ideologischen Konstruktes. Wer aber dann einen Text wie Joh 1,14 mit der Elle der plotinischen (oder neoplatonischen) Kategorien mißt, verliert sich in eine unlösbare Problematik. Das ewige unvergängliche Wort, der *logos*, kann sich nach der neoplatonischen Logik nicht mit der vergänglichen menschlichen Wirklichkeit vereinen. Er kann lediglich durch ein weltabgeschiedenes Leben das Vergängliche hinter sich lassen. Nach dieser Metaphysik ist der Satz »Das Wort ist Fleisch geworden« unmöglich. Denn das Wort kann allenfalls Fleisch *scheinen*, aber nicht *sein*, nicht *werden* und nicht *bleiben*. Das Wort (ewig, unvergänglich) = »Fleisch« (zeitlich, vergänglich) sprengt aber diese Metaphysik. Die großen Theologen lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß sie es mit der Identität zwischen Subjekt und Prädikat genauso ernst meinen wie mit der ganzen Schrift, Evangelium und TeNaK. Deswegen wagen sie einen nach griechischer Denkart unmöglichen Satz. Das, was die beiden Pole der Gleichung vereint, gilt »unvermischt, unverwandelt, ungeteilt, ungeschieden«, wie die dogmatische Formel von Chalcedon es will. Mit diesen vier Adjektiven, die alle ein Alpha privativum (α , deutsch *un-*) haben, gibt die eine Hand, was die andere wegnimmt. Mit solchen Formeln versuchte man, den – oft blutigen! – Auseinandersetzungen um die Orthodoxie den Stachel zu ziehen. Von diesen spekulativen Klimmzügen der Kirchenpolitik und ihrer mühselig ausgehandelten Orthodoxie des 5. Jh. war Johannes Lichtjahre weit entfernt. Das Unglück der Johannesexegese besteht bis heute darin, daß man Johannes von den Konzilen in Nicäa und Chalcedon her zu lesen gewohnt ist, statt umgekehrt die Dogmatik der Überprüfung durch Johannes, durch die Schrift überhaupt, zu unterziehen. Zur Ehrenrettung der klassischen Dogmatik muß freilich gesagt werden, daß die Theologen des 4. und 5. Jh. ihre Arbeit gut gemacht haben. Ihr Kompromiß hatte bis in die Neuzeit gehalten, und wir können von ihrer Genauigkeit und ihrer Leidenschaft unendlich viel lernen. Wir dürfen ihre Sätze aber nicht zu ewiger Wahrheit machen.

Johannes 1,14 sagt: Der Messias ist ein konkreter Mensch, und dieser Mensch macht die Wahrheit des Satzes Jes 40,6 aus: »Das Wort unseres Gottes steht in

Weltzeit.« V
nimmt jetzt
Jehuden, de
bestimmte F
wir: Der M
nicht Fleisch
dabei einen
haupt, sond
schen Ause
nommen hat
seines Volke
der Messias
andersetzung
Kampfgefä
sein Blut zu
politischen
ordnung geh
Tendenz in
des Fleisches
Dawids nach
Heiligung ..
Dawids«, sei
Eine Generat
war, so weit
Abschaffung
»Es hat sei
unter uns ge
der Wüste, w
nung ein, die
40,34. Die zw
Das Zelt war
Zeichen JHW
wird. Das Z
Gesellschaft
Buch Levitic
Begegnung a
Egalität aus
ich hob vo
diesem mob
m. Johanne
das Zelt der
eschua, ang

Weltzeit.« Wie damals das Wort in den Worten des Mosche Gestalt annahm, so nimmt jetzt das Wort in der konkret-historischen Existenz eines ganz bestimmten Jehuden, der in den politischen und ideologischen Kämpfen seiner Tage eine ganz bestimmte Position vertrat, Gestalt an. Mit Friedrich-Wilhelm Marquardt sagen wir: Der Messianismus bekennt sich zu »Jesus dem Juden«. Das Wort wurde nicht Fleisch, nicht Mensch überhaupt, sondern jüdischer Mensch, und nicht – dabei einen Schritt weiter gehend als Marquardt – zum jüdischen Menschen überhaupt, sondern zu einem ganz bestimmten Juden, der in den konkreten politischen Auseinandersetzungen seines Volkes eine ganz bestimmte Stellung eingenommen hatte, eine Stellung, die ihn in einen tödlichen Gegensatz zu den Eliten seines Volkes und zu Rom als Besatzungsmacht brachte. Gerade bei Johannes ist der Messias als dieser konkrete Mensch leidenschaftlich Partei in diesen Auseinandersetzungen. Schüler eines solchen Messias zu sein, heißt bei Johannes: Kampfgefährte, Fleisch und Blut des Messias zu werden, »sein Fleisch zu essen, sein Blut zu trinken«, an seiner konkreten menschlichen Wirklichkeit und seinen politischen Kämpfen teilzuhaben und demzufolge von der herrschenden Weltordnung gehaßt zu werden. Johannes wehrt sich mit diesem Satz gegen eine Tendenz in den messianischen Gemeinden der Griechen. Die Geringschätzung des Fleisches führt dazu, einen Satz wie: »... Sohn, geworden aus dem Samen Dawids nach dem Fleisch, aufgerichtet als Sohn Gottes nach der Inspiration der Heiligung ...« (Röm 1,4) de facto zu streichen. Die Herkunft aus dem »Samen Dawids«, seine Verwurzelung im Volk Israel, spielte eine immer geringere Rolle. Eine Generation später ist das Bewußtsein dafür, daß der Messias ein Kind Israels war, so weit verschwunden, daß Marcion um 150 den christlichen Gemeinden die Abschaffung der Schrift nahelegen konnte.

»Es hat sein Zelt bei uns«, heißt es dann vom Wort. Die Übersetzung »es hat unter uns gewohnt« ist mehr als fade. Das Zelt ist das »Zelt der Begegnung« aus der Wüste, wo der NAME wohnte: »Die Wolke hüllte das Zelt (*ohel*) der Begegnung ein, die Wucht/Ehre des NAMENS erfüllte die Wohnung (*mischkan*)«, Ex 40,34. Die zwei hebräischen Wörter gibt die Septuaginta mit *skēnē*, Zelt, wieder. Das Zelt war der Ort des Daseins dessen, der mit den vier unaussprechlichen Zeichen JHWH angedeutet wird und bei uns mit dem Wort NAME wiedergegeben wird. Das Zelt ist der Ort der Gesetzgebung, der Ort, wo die Ordnung der Gesellschaft von befreiten Sklaven festgelegt wird. Auf Ex 40,34–38 folgt das Buch Leviticus: »Er rief Mosche zu, der NAME sprach mit ihm vom Zelt der Begegnung aus.« In diesem Buch wird das Koordinatenfeld von Autonomie und Egalität ausgefüllt. Das Zelt der Begegnung ist zugleich mobil: »Als die Wolke sich hob von der Wohnung, zog Israel aus auf allen ihren Zügen«, 40,36. Aus diesem mobilen Ort wurde später der stabile Ort des Heiligtums in Jeruschalajim. Johannes sagt, nach der Zerstörung des Heiligtums durch die Römer habe das Zelt der Begegnung die Gestalt des fleischgewordenen Wortes, des Messias Jeschua, angenommen.

Bei Johannes ist der Platzhalter für den NAMEN das Wort VATER. In Joh 1,14 hören wir dann auch zum ersten Mal das Wort VATER, nachdem wir zunächst das Wort Wucht/Ehre gehört haben: »Wir schauen seine Ehre, Ehre wie eines Einziggezeugten vom VATER, erfüllt von solidarischer Treue.« Alle entscheidenden Worte von Ex 40,34 hören wir in Joh 1,14. Was mit dem rätselhaften Wort *kavod*, »Wucht« (die Wurzel *kaved* bedeutet schwer, wuchtig sein), angedeutet wird, das wir mit *Ehre* zu übersetzen versuchen, wird inhaltlich gefüllt mit »Ehre wie eines Einziggeborenen (*jachid*, *agapētos*) beim VATER«. Die Analogie ist das Verhältnis zwischen Jitzchaq und Abraham, vor allem in der Erzählung von der »Bindung Jitzchaqs«, Gen 22. Die Verflechtung des Motivs der »Bindung Jitzchaqs, des Einziggeborenen« mit dem Verhältnis zwischen dem Gott Israels und dem Messias Israels wirft Fragen auf, aber den Zusammenhang zwischen Gen 22 und unserer Stelle hat der Hebräerbrief gesehen, 11,17. *Monogenēs* steht für das hebräische *jachid*. In der Septuaginta bedeutet es in sechs von zehn Fällen »einziges Kind« (z.B. die Tochter Jephthas, Ri 11,34). In zwei Fällen, Ps 22,20 und 35,17, bedeutet es »die einzige Seele«. Ps 25,16 hat es für »einsam« – wie ein Mensch ohne Geschwister. Im apokryphen Buch *Weisheit Salomos* ist »einzigartig« eine angemessene Übersetzung: »Einzigartig ist die Inspiration der Weisheit«, 7,22. Bei Johannes kommt es fünfmal vor (inkl. 1 Joh 4,9); bei Lukas bedeutet es dreimal »einziges Kind«, in Hebr 11,17 das »einziges Kind« Abrahams, Jitzchaq. Johannes überträgt den theologischen Gebrauch von »einzig« (*jachid*) in der Erzählung von Jitzchaq als »einzigster Sohn« und somit als die einzige Zukunft Abrahams auf den Messias Jeschua. Er ist der neue Jitzchaq, er eröffnet die Zukunft des neuen Israels.

Die Ehre wird abschließend mit den Wörtern *charis/chessed* und *alētheia/emet* wiedergeben. *chessed* übersetzt Buber mit *Huld* und begründet das mit der Zuneigung des Herrn zu seinem Vasallen. Uns scheint *Huld* zu sehr von feudalen Herrschaftsvorstellungen geprägt, wie überhaupt Buber einen Hang zum neugotischen Deutsch von Leuten wie Richard Wagner hatte.¹⁰ *Gnade* ist herrschaftlich geprägt, der NAME könnte durch diese Vokabel als der Gott der Antike, als *Herr*, erscheinen. Das mag mit dem Bild übereinstimmen, das sich die Menschen damals vom absoluten Gegenüber ihrer Gesellschaftsordnung machten, die für sie »Wort Gottes« war. Die Funktion »Gott« hat in der Regel die Funktion der »Herrschaft«, aber das, was in der Schrift »Gott« genannt wird, hat die Funktion der *Freiheit*. Freiheit aber herrscht nicht, ist nicht von oben herab *gnädig*. Das Wort *charis* kommt bei Johannes nur in der Vorrede zum Evangelium vor, zweimal zusammen mit *alētheia*, einmal allein. Da im Evangelium das Wort *agapē* sowohl eine Haltung Gottes zu den Menschen als auch die Haltung der Menschen untereinander angibt, ist hier ebenfalls an *chessed* zu denken. Offenbar hat der Verfasser der Vorrede Anlaß gesehen, für die Haltung Gottes zu den Menschen das Wort *charis* zu nehmen. In der LXX steht es gewöhnlich für *chen*,

¹⁰ Vgl. S. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, 174ff., Frankfurt/M. 1977.

Gunst («Gnade» gegenüber. A *we-emet*, son fasser der Vo Katastrophen Solidarität.

Das Wort Israel in einer ein konkreter schein Mensch, kein anderes liums. Mit di Diskussionen sogenannten onsprozeß. Y das Verhältnis im Entstehen geliums).

7. Ein Nach

»Nach (hinter Erste« (1,15) nicht das Li Täuferschüle Täufers. Das historisch de der Vorrede der Luft, we begreift. Daf 30 – auf dies Einsicht gab sianisten um Kreis war au bar eine Que zu 1.30, S. 3

¹¹ *Prōtos*, O ist *reschit* könnte au

Gunst (»Gnade«). Es ist dort die Haltung des Höhergestellten den Untertanen gegenüber. Andererseits finden wir in der Schrift niemals den Ausdruck *chen we-emet*, sondern immer *chessed we-emet*. An diese Verbindung muß der Verfasser der Vorrede gedacht haben. *chen*, Gunst, Gnade, kommt in der Zeit der Katastrophen für das jüdische Volk nur als *emet*, Treue, in Frage und ist dann Solidarität.

Das Wort als menschliche Wirklichkeit und als einzige Zukunft für das neue Israel in einer neuen Menschheit ist für Johannes nur dann konkret, wenn es als ein konkreter Mensch aufgefaßt wird. Das Wort ist dieser ganz bestimmte jüdische Mensch, Jeschua ben Joseph aus Nazareth, Galil. Es gibt, so meint Johannes, kein anderes Wort. Joh 1,14 ist das Zentrum der Zusammenfassung des Evangeliums. Mit diesem letzten Satz ist die Vorrede eigentlich abgeschlossen. Aber die Diskussionen in der messianischen Gemeinde um Johannes gehen weiter. Die sogenannten Abschiedsreden Joh 13–17 geben einen Einblick in den Diskussionsprozeß. Das Nachwort der Vorrede verweist auf zwei ungelöste Probleme: das Verhältnis zur messianischen Gruppe um Jochanan, »den Täufer«, und zum im Entstehen begriffenen rabbinischen Judentum (die »Juden« des Johannesevangeliums).

7. Ein Nachwort, 1,15–18

»Nach (hinter) mir kommt, der vor mir geschehen ist; denn für mich ist er der Erste« (1,15 = 1,30, vgl. Offb 1,17).¹¹ In 1,8 hieß es bereits: »Er (Jochanan) ist nicht das Licht, sondern Zeuge des Lichts.« Den Mitgliedern der Gruppe der Täuferschüler wird gesagt, der Messias Jeschua sei *Hintergrund* und *Zukunft* des Täufers. Das ist eine systematische Frage. Mit der modernen Diskussion, ob Jesus historisch der Täuferbewegung entstamme, hat sie nichts zu tun. Nach Ansicht der Vorrede hängt die ganze politische Tätigkeit der Bewegung um Jochanan in der Luft, wenn sie sich nicht als eine Bewegung *auf den Messias Jeschua hin* begreift. Daß das Johannesevangelium wiederholt – sehr deutlich im Passus 3,25–30 – auf diese Problematik zurückkommt, zeigt, daß es Widerstände gegen diese Einsicht gab. Zwar gab es eine Tendenz von der Täufergruppe her zu den Messianisten um Jeschua hin, aber ein Rest zeigte sich als ziemlich zäh. Für diesen Kreis war auch später Jochanan, der Täufer, der »Erste«, *prōtos*. Das muß offenbar eine Quelle der Unruhe in der Gemeinde um Johannes gewesen sein (s. unten zu 1,30, S. 34).

¹¹ *Prōtos*, Ordinalzahl, nicht *beis*, der EINE, Kardinalzahl. Die hebräische Form für *prōtos* ist *reschit*, nicht *echad*. Man soll deswegen übersetzen: »Mein Erster ist er«; man könnte auch übersetzen: »Mein Anfang ist er!«

Der Satz in 1,16 leitet zum zweiten Problemkreis über. Das Pronomen *wir* zeigt, daß »Johannes« für die Gruppe insgesamt spricht. Aus der Fülle des Messias »nehmen wir alle, ja, Solidarität für (statt, *anti*) Solidarität«. *charis* steht hier wieder für *chessed*. Die Solidarität mit Israel wird ersetzt (*anti*), und zwar durch eine neue Gestalt der Solidarität. Die Solidarität Gottes mit Israel zeigte sich in der Tora (*nomos*) durch Mosche. Die Peruschim sagten zum geheilten Blindgeborenen: »Wir sind die Schüler des Mosche« (9,28). Das bedeutet, daß Mosche ihr Lehrer ist, *Mosche rabbenu*. Letzteres ist geradezu die Definition des rabbinischen Judentums. Die Solidarität Gottes mit Israel ist in diesem Judentum ausschließlich die Tora des Mosche. Diese Tora beschreibt die Ordnungen, in denen das Volk Israel leben will. Diese Ordnungen sind heilsam, sie ermöglichen ein menschliches Leben in Israel. Diese Gesellschaftsordnung von *Autonomie und Egalität* ist/war die Solidarität Gottes. *Ist* sagt das rabbinische Judentum. *War*, sagt Johannes. Denn die Umstände – und wahrlich die weltweiten, globalen Umstände – haben sich so geändert, daß die Gesellschaftsordnung der Tora politisch nirgendwo mehr durchführbar ist. Die Tora ist jetzt das *mandatum novum*, die Solidarität, die *agapē* der Schüler des Messias untereinander. Also nicht die allgemeine Menschenliebe, sondern der Zusammenhalt der Gruppe unter allen, auch unter den widrigsten Umständen. So geschieht heute die bleibende *chessed we-emet*, *charis kai alētheia* des Gottes Israel durch den Messias Jeschua. Ist das eine neue Tora? Es scheint so: »Was nun als Tora durch Mosche gegeben wurde, das geschieht als solidarische Treue (*chessed we-emet*) durch Jeschua Messias« (1,17). Man kann das eine nicht gegen das andere ausspielen, denn dieser Satz heißt: Solidarische Treue Gottes Israel gegenüber bleibt auch dann, wenn die Tora unter den tatsächlichen Umständen keine konkrete Lebensmöglichkeit mehr ist. Das sahen viele Messianisten (Paulus, Röm 7; Jankowski 1998, 165ff.). Die Tora ist durch die qualitativ neuen Verhältnisse sozusagen »ausgesetzt« (oder einstweilen »geledigt«, a. a. O., 152f.). Johannes redet nicht von einer neuen Tora (*nomos kainos*), sondern von einem neuen Gebot (*entolē kainē*). Johannes redet freilich sehr distanziert von der Tora (»eure Tora« 8,17; 10,34; »ihre Tora« 15,25). Gleichzeitig aber bleibt die Tora (oder die Schrift) für Johannes *davar*, *logos*, *Rede*, die erfüllt werden muß. *Erfüllen* bedeutet für Johannes nicht *erledigen* (vgl. 19,24.28).

Der Verfasser des ersten Johannesbriefes hat da seine Schwierigkeiten. Ist das »Neue« die ersatzlose Streichung des »Alten«, Jeschua die ersatzlose Streichung des Mosche? Der Ausdruck: *Solidarität für Solidarität* legt diese Schlußfolgerung nahe, erst recht der Satz: »Was nun als die Tora durch Mosche gegeben wurde, das geschieht als solidarische Treue durch Jeschua Messias.« 1 Joh 2,7f. lautet:

Freunde, ich schreibe euch kein neues Gebot,
sondern ein Gebot von alters her, das ihr von Anfang an hattet.
Das Gebot von alters her ist das Wort, das ihr gehört habt.
Wiederum schreibe ich ein neues Gebot.
Was vertrauenswürdig ist bei ihm, ist es auch bei euch:

daß die
und das

Der Verfasser
alters her« (M
palaia) ist das
rede. In der m
schen Judentu
die durch den
Ersatz der To
Johannes ging
braucht. Über
binischen Jud

Jetzt kom
schreibt auch
men. Dem A
NAME eine sc
Nur »von hin
das, was gesch

...
der NA
Gotthe
langmü
reich a

Übersetzen w
tiefste Konve
sammenballu
dann bedeute
Sklaven selbs
selber stülper
Anspruch an
20,3. »Niema
eine Feststell
Gotteserfahru
litisch umsetz
sönlich und
genannt, und
kommunistis

Auch der
sias hat das,
hen, sondern
erklärt die Sc
den hatten. U
ben für *exēge*

Pronomen *wir*
 Fülle des Mes-
baris steht hier
 und zwar durch
 zeigte sich in
 eilten Blindge-
 daß Mosche ihr
 n des rabbin-
 Judentum aus-
 ngen, in denen
 möglichen ein
autonomie und
 dendum. *War,*
 globalen Um-
 Tora politisch
m novum, die
 nicht die all-
 e unter allen,
 übende *chessed*
 eschua. Ist das
 egeben wurde,
 eschua Messias«
 nn dieser Satz
 nn, wenn die
 glichkeit mehr
 8, 165ff.). Die
 gesetzt« (oder
 er neuen Tora
 Johannes redet
 e Tora« 15,25).
davar, logos,
erledigen (vgl.
 keiten. Ist das
 ose Streichung
 hlußfolgerung
 en wurde, das
 . lautet:

daß die Finsternis vorbeigeht
 und das wirkliche Licht bereits scheint.

Der Verfasser des ersten Johannesbriefes sieht keinen Ersatz des »Gebots von alters her« (Mosche) durch das neue Gebot. »Das Gebot von alters her« (*entolē palaia*) ist das gehörte Wort. Er vermeidet das Wort *anti* (»statt, für«) der Vorrede. In der messianischen Gruppe um Johannes ist das Verhältnis zum rabbinischen Judentum noch lange im Fluß geblieben. Neu ist für ihn die neue Situation, die durch den Messias bereits in der alten Ordnung der Finsternis leuchtet. Kein Ersatz der Tora durch das *mandatum novum*. Die Diskussion in der Gruppe um Johannes ging offenbar auch um die Frage, ob man das »Alte« überhaupt noch braucht. Überall suchten die messianischen Gemeinden ihr Verhältnis zum rabbinischen Judentum zu klären. Joh 1,16f. reflektiert diese Debatte.

Jetzt kommt ein wahrhafter Schlußsatz. »Niemand hat je Gott gesehen«, schreibt auch 1 Joh 4,12. Dieser Satz faßt das Grundanliegen der Schrift zusammen. Dem Ansinnen Mosches, er wolle das Gesicht Gottes sehen, erteilt der NAME eine schroffe Abfuhr: »Nicht sieht mich der Mensch und lebt«, Ex 33,12. Nur »von hinten« kann Mosche sehen, nämlich das, was hinterher geschehen ist: das, was geschah, zeigt sich als wirkliche Befreiung, Ex 34,6:

...
 der NAME, der NAME,
 Gottheit barmherzig, Gunst erweisend,
 langmütig,
 reich an solidarischer Treue (*rav chessed we-emet*) ...

Übersetzen wir »Gott sehen« in die politische Prosa des 21. Jh. Wenn »Gott« der tiefste Konvergenzpunkt aller gesellschaftlichen Loyalitäten ist, die dichteste Zusammenballung dessen, was es an Ordnung in einer Gesellschaftsordnung gibt, dann bedeutet »Gott sehen«: die Hand auf die Gesellschaftsordnung der befreiten Sklaven selbst legen, die eigenen Vorstellungen über die Gesellschaftsordnung selber stützen. Wenn das der König, der Staat, tut, meldet er einen absoluten Anspruch an, macht die Menschen zu Sklaven: »Götze mir ins Angesicht«, Ex 20,3. »Niemand hat je Gott gesehen« ist keine empirische Feststellung, sondern eine Feststellung, daß das Gegenteil nichts als eine Lüge wäre. Der Satz bedeutet: Gotteserfahrung ist etwas zutiefst Illegitimes. Wer diese Gottunmittelbarkeit politisch umsetzt, erhebt den Anspruch, die innerste Ordnung der Gesellschaft persönlich und absolut zu verkörpern. Das haben Kommunisten »Personenkult« genannt, und das ist eine korrekte Beschreibung dessen, was unter Stalin mit der kommunistischen Partei und mit den Menschen der Sowjetunion geschehen ist.

Auch der Messias hat »Gott« nicht gesehen. Niemand hat *gesehen*. Der Messias hat das, was hier mit der Vokabel »Gott« ausgesagt werden soll, nicht *gesehen*, sondern »erklärt«, *exēgēsato*. Der Messias ist kein Visionär, er ist *Exeget*, er erklärt die Schriften: Schriften, die, nach seiner Meinung, die Schüler nie verstanden hatten. Und er lebt das, was die Schriften von Israel wollen, vor. Wir schreiben für *exēgēsato* nun »ausgeführt«, weil die »Erklärung« durch den Messias sein

Lebenswandel (*halakha*) ist, ein Lebenswandel, der ihn in einen letztendlich unveröhnlichen Gegensatz zu den Eliten seines Volkes und der römischen Besatzungsmacht führte.

Das Subjekt des zweiten Teiles des Satzes wird *monogenēs theos*, einziggezeugter Göttlicher, Gottgemäßer, genannt. Daß wir damit Probleme haben, sollte uns nicht wundern. Diejenigen, die unseren Text in den ersten Jahrhunderten überliefert haben, hatten damit auch Probleme. Einige setzen den bestimmten Artikel ein, also: *der* einziggezeugte Gott. Andere ersetzen die Vokabel *Gott* durch die Vokabel *Sohn*. Letzteres paßt sehr gut zur Orthodoxie des 4. und 5. Jh. Der Gedanke lautet dann: »Niemand hat je Gott gesehen, der einziggezeugte Sohn, der am Busen des Vaters (orthodox: der mit Gott wesensgleiche, *homoousios*, Sohn) hat ...« Man benutzte eine Orthodoxie, die zwei bis drei Jahrhunderte nach der Abfassung unseres Textes versucht, das Problem, das der Text uns aufgibt, zu lösen. Das ist kein wissenschaftlich zu verantwortendes Verfahren. Der Schlüssel liegt wohl im rätselhaften Ausdruck *der am Busen des Vaters*. Hören wir Num 11. Das Volk in der Wüste gedachte der schönen Tage im Sklavenhaus, wo es umsonst (*chinnam*) Fisch zu essen gab, dazu »Gurken, Melonen, Porree, Zwiebel, Knoblauch!« Mosche war es leid, dieses Volk zu führen. Er beklagt sich über diese Aufgabe beim Gott Israels. Es heißt dann, Num 11,11ff.:

Und Mosche sagte zum NAMEN:
 »Warum willst du deinem Knecht Böses antun?
 Warum habe ich keine Gunst in deinen Augen gefunden,
 daß du mir die Last dieses ganzen Volkes auflegst?
 Bin ich etwa schwanger gewesen mit diesem ganzen Volk,
 habe ich es etwa gezeugt,
 daß du mir gesagt hättest,
 hebe es an deinem Busen auf,
 wie der Hüter den Säugling aufhebt ...?«

Das Verhältnis eines Säuglings zur Bezugsperson ist das einer völligen Abhängigkeit. So ist das Verhältnis Mosches zum Volk, das er führen muß und das von ihm abhängig ist. Mosche sagt zu seinem Gott: »Die sind nicht mein, sie sind dein Volk. Hebe es an deinem Busen auf!« Tatsächlich kann dieser Einziggezeugte *theos*, ein einzigartig von Gott Bestimmter, genannt werden als »der am Busen«. Er ist die exemplarische Konzentration Israels, er ist »am Busen des NAMENS/VATERS«, ganz und gar von Gott bestimmt, eben *theos*. Der Gott des Mosche erhörte die Stimme Mosches, er hob diesen geschlagenen und ermordeten Messias in Vertretung für das geschlagene und verzweifelte Volk der Jehudim auf – wie einen Säugling an seinem Busen.

Und nun beginnt die Erzählung über Jeschua ben Joseph aus Nazareth im Galil, sein Vorbild Jochanan, seine Nachfolger und Schüler. Wenn wir die Erzählung gehört und begriffen haben, dann erst können wir die Vorrede verstehen.

Erster Teil

Eine Vorrede

In diesem e
 Messias, de
 Worte entfa
 worte, auf
 sche Beweg
 Gruppe od
 Gemeinde.
 Gemeinde
 muß. Der
 die Isolieru
 vierter Teil
 rung überw
 zu einem
 Verborgenh
 und Neuge

1. Einle
2. Der
3. Pasc
4. Jene
5. Die
6. Das