

Das Johannesevangelium: Kontext und Verfasserschaft

Von Stuart G. Waugh, 2014¹

Das Johannesevangelium unterscheidet sich sehr von den synoptischen Evangelien, sowohl in seinem Aufbau als auch in seinem Inhalt. Ich möchte zeigen, dass es von den synoptischen Evangelien, speziell von Matthäus und Markus, abhängig ist und in Gegensatz zu ihnen und ihrer katholischen Theologie steht. Obwohl ich hier ein Terrain betrete, das bereits vor etwa 90 Jahren von Joseph Turmel² und in neuerer Zeit von Roger Parvus³ bearbeitet wurde, ist ein Vergleich des Johannes-Evangeliums mit den synoptischen Evangelien in ihrer katholischen Form immer noch sehr aufschlussreich. Zu diesem Zweck werde ich einige der augenfälligsten Passagen einer genauen Überprüfung unterziehen, ohne den Versuch zu machen, die einzelnen Abschnitte zusammenzufügen. Ich habe die Hoffnung, so die vom ursprünglichen Autor intendierte Bedeutung aufzeigen zu können.

Bei einer Überprüfung des Inhalts des Johannesevangeliums vor dem Hintergrund unseres heutigen Wissens über die Kontroversen des zweiten Jahrhunderts fiel mir die durchgehend schroffe Nichtanerkennung des jüdischen Gottes als des Vaters Jesu Christi auf, ebenso die durchgehende Ablehnung der meisten jüdisch-christlichen Theologumena, die wir im Neuen Testament finden. Es ist wahrhaftig ein Wunder, dass dieses Buch – das gilt selbst für die redigierte Form – es je in den Kanon schaffen konnte.

¹ Aus dem Amerikanischen übertragen von Frans Joris Fabri und Hermann Detering.

² Joseph Turmel (Pseudonym Henri Delafosse), *Le quatrième évangile* (1925), stellte das Johannesevangelium als marcionitisches Werk dar. Die englische [leider nicht immer sehr genaue] Übersetzung des Werkes durch Daniel Mahar in seinem Blog („Turmel Part 1“ und „Turmel Part 2“). Roger Parvus, *Ignatius*, bietet Argumente für das Johannesevangelium als Werk aus dem Umkreis des Appelles. Die Ähnlichkeiten zwischen diesen Häresien sowie der Valentinianischen Gnosis sind so groß, dass man nicht sicher sagen kann, welche häretische Gruppe für die Abfassung dieses Evangeliums verantwortlich war. Das Thema ist unter den Kritikern nicht entschieden.

³ Parvus, Roger (2008): A New Look at the Letters of Ignatius of Antioch and Other Apellean Writings.

JOHANNES IST NICHT DER WIEDERKOMMENDE ELIA

Der erste Punkt dieser Ablehnung betrifft die Art, wie Johannes der Täufer dargestellt wird. Thomas L. Thompson hat recht, wenn er das Motiv für das Auftreten Johannes des Täufers in den synoptischen Evangelien als Erfüllung der prophetischen Rolle der vom [Propheten] Maleachi erhofften Wiederkunft des Elia deutet. Im Markusevangelium werden zu Beginn zwei Passagen aus den Propheten benutzt, um die Mission des Johannes anzukündigen: Jes 40:3 und Mal 3:1. Hier wird auf Mal 4:5 Bezug genommen, Elia werde vor dem Tag des Herren wiederkommen. Dieselbe Stelle wird auch vom katholischen Bearbeiter in Lk 1:17 benutzt, wo diese Rolle dem noch nicht geborenen Täufer Johannes zugeschrieben wird. Mal 3:1 wird dann im Gebet des Zacharias in Lk 1:68-79 wiederholt und schließlich in Lk 7:27, wo Jesus über Johannes spricht. Ganz ausdrücklich wird das im Matthäus-Evangelium erklärt, wo Jesus in Vers 11:14, nachdem er in 11:10 Mal 3:1 wiederholt hat, sagt:

„und wenn ihr's annehmen wollt: er ist Elia, der da kommen soll.“

Aber diese Aussage wird vom Autor des Johannesevangeliums in 1:21 ohne Umschweife verworfen: Als die Juden Johannes fragen, ob er der Christus oder Elias sei, leugnet dieser:

„Und sie fragten ihn: Was dann? Bist du Elia? Er sprach: Ich bin's nicht. Bist du der Prophet? Und er antwortete: Nein. Bist Du der Prophet? und er antwortete: Nein.“

Um darüber jeden Zweifel von vornherein auszuschließen, beginnt der Autor die Befragung des Johannes 1,20 mit einem Zeugnis (ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, also keine einfache Aussage):

„Und er bekannte und leugnete nicht, und er bekannte (καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν ὅτι): Ich bin nicht der Christus.“

Dass dieses Zeugnis für alle drei Aussagen gilt, wird durch 1:25 abgesichert, wo die Pharisäer ihn fragen, warum er denn taufe, wenn er weder „Christus, noch Elia noch der Prophet“ sei. Offensichtlich gibt der Autor dieser Passage

Johannes nicht den Status eines Propheten und ganz gewiss nicht den des auferstandenen Elia oder Elisa. Außerdem wird die bei den Synoptikern dargestellte Taufe des Johannes für die Vergebung der Sünden gar nicht erwähnt. Die Rolle des Johannes in dieser Passage entspricht dem Einleitungshymnus in 1:6-8, wo Johannes ein Gesandter ist, der Zeugnis ablegen soll.⁴

Die Elia-Rolle wird geleugnet, weil der von Johannes propagierte Christus unbekannt war und unangekündigt, als er kam: siehe die Antwort Johannes' des Täufers an die Pharisäer in 1:26:

„...aber er ist mitten unter euch getreten, *den ihr nicht kennt* (οὐκ οἶδατε).“

Der Satz bezieht sich zurück auf den Vers des Einleitungshymnus (1:10), worin gesagt wird:

„Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht (οὐκ ἔγνω).“

Die Welt erkennt Christus nicht, d.h. sie hat „keine Gnosis“ (οὐκ ἔγνω); in 1:18 wird gesagt „Niemand hat Gott je gesehen“ (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε).⁵ Dann heißt es, Christus sei derjenige, der Gott verkündet, der unbekannte Christus nämlich von 1:10 und 1:26. Johannes wird als wiedergekehrter Elia abgelehnt, aber damit auch der Gott des Mose und der Propheten. Es handelt sich um eine Besonderheit, wie im Verlauf unserer Untersuchung des Evangeliums deutlicher herausgestellt werden wird.

JESUS IST NICHT DER DAVIDISCHE CHRISTUS

In Vers 3:13 spricht Jesus von seiner eigenen Herkunft und erklärt:

„Und niemand ist gen Himmel aufgefahren außer dem, der vom Himmel herabgekommen ist, nämlich der Menschensohn.“

Dass er von sich selbst als dem Christus spricht wird deutlich, wenn er sagt, dieser sei „der Menschensohn“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Diese Theologie

⁴ Die Verse 1:6-8 sind wohl sekundär zum Hymnus, hinzugefügt, um sie mit der darauf folgenden Geschichte von Johannes dem Täufer zu verbinden. 1:15 ist definitiv sekundär, es unterbricht die Diskussion über die Gnade in 1:14 und 1:16.

⁵ In Ex 33:20 sagt der Gott des Alten Testamentes etwas anderes zu Mose: „Kein Mensch kann mein Antlitz sehen und am Leben bleiben“(LXX οὐ γὰρ μὴ ὁράω ἄνθρωπος ὁ πρόσωπον ἐγὼ καὶ ζῶω).

stammt direkt aus dem marcionitischen Evangelium, in dem es heißt, dass Christus im fünfzehnten Jahr der Regierung des Tiberius „niederstieg in die galiläische Stadt Kapernaum,“ wovon Tertullian sagt, „es bedeutet aus dem Himmel“ (*utique de caelo*).⁶

Vers 1:14 im Prolog kann verstanden werden als Antwort auf das katholische Argument, Christus sei aus dem Himmel des Schöpfers gekommen, wo er erklärt:

Und der Logos wurde Fleisch, und er zeltete unter uns, (ἐσκήνωσεν = ‘schlug sein Zelt auf’)

Auf welche Weise der Christus/das Wort Fleisch angenommen hat, darüber gibt es vielen Spekulationen;⁷ dass aber der Christus ein himmlisches Wesen ist, geht klar aus dem vorangehenden Vers hervor, der metaphorisch von Glaubenden spricht und buchstäblich von Christus:

„die nicht aus dem Blut noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind“ (ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν).

Kein Zweifel, die Geburt Jesu (ἐγεννήθησαν) ist nicht aus Fleisch und Blut, nicht aus einem irdischen Vater durch sexuelle Vereinigung und somit nicht aus David.

Bemerkenswert ist auch, dass der in 1:13 benutzte Ausdruck, die Kinder Gottes betreffend, eine Parallele in der Erklärung des Paulus über seine Mission zu den Heiden in Galater 1:16 hat, wo er sagt:

„...da zog ich nicht sofort Fleisch und Blut zu Rate.“

Diesen Missionsauftrag bekam er unmittelbar von Jesus Christus in einer Offenbarung (Galater 1:1, 11-12 marcionitische Form). Diese Art der Offenbarung stimmt überein mit dem Prolog in Johannes 1:18, wo Christus an der

⁶ *Adv Mar 4,7,1: Anno quintodecimo principatus Tiberiani proponit eum descendisse in civitatem Galilaeae Capharnaum, utique de caelo creatoris.* Tertullian fügt das letzte Wort ‘creatoris’ hinzu, um zu behaupten, dass es der Himmel des Schöpfers ist, von dem die Marcioniten sagten, er habe ihn nur durchschritten, als er aus der höheren Region des dritten Himmels herabkam. Ich habe „des Schöpfers“ weggelassen, weil es Tertullians Wort ist und nicht das der Häretiker.

⁷ Turmel, zum Beispiel in *Dial Adam 5.2*, Marinus, ein Anhänger des Gnostikers Bardesanes behauptet, Christus habe einen himmlischen Körper (1 Korinther 15:47-48); Marinus bezieht sich unmittelbar auf Joh 3:13 (*Dial Adam 5,7*).

„Brust Gottes“ ist (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο).⁸ Das steht in direktem Widerspruch zu der katholischen Darstellung Christi, wie diese überdeutlich in der katholischen Verlautbarung über die Autorität des Paulus in Römer 1:1-3 zum Ausdruck kommt: das Evangelium Gottes,

das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift, von seinem Sohn Jesus Christus, unserm Herrn, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch (εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα).

Dieser Christus aus Fleisch und Blut kann nicht derjenige sein, von dem das Johannesevangelium spricht. In 6:38 erklärt Jesus: „Ich bin vom Himmel herabgekommen“ (καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ). Das weist auf den Anfang des marcionitischen Evangeliums hin, wie es von Tertullian angegeben wird (Adv Marc 4,7,1):

Anno quintodecimo principatus Tiberiani, proponit, eum descendisse in civitatem Galilaeae Capharnaum, utique de caelo creatoris, in quod de suo ante descenderat.

„Im fünfzehnten Jahr der Regierung des Tiberius,“ so sagt er (Marcion), „kam er herab zu Kapernaum in Galiläa,“ und meinte dabei selbstverständlich vom Himmel des Schöpfers, zu dem er zuvor aus seinem eigenen Himmel herabgestiegen war.

Für die Marcioniten war klar, dass die Einleitung ihres Evangeliums bedeutete, dass Jesus, als er nach Kapernaum herabkam (Καὶ κατήλθεν εἰς Καφαρναοῦμ), aus dem *zweiten Himmel* über den Wolken kam. Dieser gehörte nach ihrer Kosmologie dem Schöpfergott und musste von Jesus auf dem Weg von seinem eigenen Himmel (*dem dritten Himmel*, τρίτου οὐρανοῦ, 2 Kor 12:2:), worin sich der Unbekannte Gott im reinen Licht aufhielt, durchquert werden.⁹ Wenn also Jesus bei Johannes sagt, er sei aus dem Himmel herabgekommen, weiß der Leser sofort, dass Jesus nicht zum Schöpfer gehört und dass sein Vater weit über ihm steht.

Dieses Verständnis des Unterschieds zwischen dem Christus des Johannes und dem, der von den Juden erwartet wurde, wird später in 7:40-42 noch be-

⁸ Die Beziehung zu Paulus wird klarer werden bei der Diskussion des Parakleten/Trösters; s.u.

⁹ Anmerkung: Der *erste Himmel* ist der Himmel, in dem die Vögel fliegen; auch der gehört dem Schöpfergott.

tont, wenn die Volksmenge darüber diskutiert und darüber spricht, ob dieser Jesus der Christus sei.

„Einige nun aus dem Volk, die diese Worte hörten, sprachen: Dieser ist wahrhaftig der Prophet. Andere sprachen: Er ist der Christus. Wieder andere sprachen: Soll der Christus aus Galiläa kommen? Sagt nicht die Schrift: aus dem Geschlecht Davids und aus dem Ort Bethlehem, wo David war, soll der Christus kommen? So entstand sinnetwegen Zwietracht (σχίσμα) im Volk (ὄχλῳ).

Die Menge spiegelt eindeutig das Bild der damaligen Christen wider mit der Aufspaltung zwischen denen, die an einen unangekündigten Christus glauben und den anderen, die mit dem Glaubenssatz aus Römer 1:2-3 argumentieren, dass nämlich Jesus in den jüdischen Heiligen Schriften (Jesaja, Psalmen und Maleachi) vorhergesagt worden war und dass er aus dem Geschlecht Davids in Bethlehem geboren werde. Die Spaltung (σχίσμα) in der Menge ist also ein Abbild der Kirchenspaltung des 2. Jahrhunderts, mutmaßlich zwischen der Kirche Marcions und dem Bischof von Rom während der Regierungszeit des Antoninus.

Das Spaltungsthema (σχίσμα) wiederholt sich noch einmal: Nikodemus, von dem in 3:1 gesagt wird, er sei ein Pharisäer und ein führender Mann unter den Juden, (ἀρχῶν τῶν Ἰουδαίων) lässt sich leicht allegorisch verstehen als Darstellung eines führenden christlichen Ältesten oder Priesters – vielleicht eines Bischofs – des orthodoxen Lagers. Darauf weist hin, dass ihn Jesus, als er ihn tadelt, weil er nichts von einer geistigen Geburt weiß, in 3:10 als „Lehrer Israels“ (ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ) bezeichnet. Die Bezeichnung als orthodoxer Führer ergibt Sinn vor dem Hintergrund der häretischen Auffassung des Johannes in Bezug auf Christus: 3:11-12 klagt Jesus: „und doch nehmt ihr unser Zeugnis nicht an“ (τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε). Die Mehrzahl „unser“ verrät, dass der Autor von der Ablehnung der Auffassung *seines Lagers bzw. seiner Gemeinden* über Christus spricht.

Dieser Nikodemus begegnet wiederum in der Diskussion der Pharisäer über die gespaltene Menge. Bei den Versen 7:45-52 handelt es sich deutlich um das Gegenargument der Orthodoxen. Besonders die Verse 7:48-49 bieten Hinweise auf die Situation:

„Ist etwa einer vom Hohen Rat (ἀρχόντων) oder von den Pharisäern zum Glauben an ihn gekommen? Dieses Volk jedoch (ὄχλος), das vom Gesetz nichts versteht (μὴ γινώσκων), verflucht ist es.“

Wir sehen, dass offensichtlich keiner der Anführer (ἀρχόντων = Bischöfe) oder der Pharisäer (Φαρισαίων = Priester oder Ältesten) an diesen Jesus glaubt, über den Johannes schreibt. Die Menge, die jetzt die Gruppe repräsentiert, die den Christus des Johannes akzeptiert, ist den Anführern (der Kirche) zufolge verflucht, weil sie das Gesetz nicht kennt, gemeint ist das jüdische. Das heißt, dass sie eine falsche Auffassung von Christus hat, dass sie eine andere Auffassung akzeptiert als diejenige, die mit der Formel von Römer 1:2-3 gegeben wird.

Das wird deutlich in 7:52, wo auf den Appell des Nikodemus sofort mit der Frage reagiert wird, zu welchem Lager *er* gehöre, ob er etwa auch ein Galiläer sei, was dann anscheinend bedeuten soll: ein Anhänger des johanneischen Christus. Sodann spricht man von der Schrift und sagt: „Soll der Christus aus Galiläa kommen?“ Das beruht auf dem (marcionitischen) Konzept eines vorhergesagten Christus. Die Pharisäer stehen für die orthodoxe Priesterschaft, die einen vorhergesagten davidischen Christus erwartet, die „Menge“ repräsentiert die Auffassung des Johannes und akzeptiert einen nicht angekündigten „galiläischen“ Christus. Der galiläische Christus ist zugleich auch ein Christus für die Heiden – was die Pharisäer in 7:35 bezeugen, mit ihrer Frage:

„Will er zu denen gehen, die in der Zerstreung (διασποράν) unter den Griechen wohnen, und die Griechen lehren?“

Die Reise zu den Griechen kann als Bild für die paulinische Mission verstanden werden. Und das Vokabular der Spaltung von Juden und Griechen ist eben das, was wir im marcionitischen Apostolikon, in Röm 1:16 und 1 Kor 1:22 finden ¹⁰ und was auch den Hintergrund für die Aussage über zweierlei Lehre in 1 Kor 15:11 darstellt (εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι). Der Autor hat keinen Zweifel daran gelassen, dass sein Christus im griechischen Lager steht.

DER GOTT JESU

Wo die Auferstehung diskutiert wird (5:29), geschieht dies in verblüffend marcionitischer Weise:

¹⁰ Bei Marcion steht τε πρῶτον.

„...und werden hervorgehen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses (φαῦλα) getan haben, zur Auferstehung des Gerichts.“

Diese Teilung vollzieht sich parallel zu derjenigen bei Marcion zwischen dem Guten Gott des Lebens und dem anderen Gott des Gerichtes. Das ist keine rein zufällige Parallele. Die Erklärung über das Richten ist zuvor erfolgt, und zwar in den bekannten Zeilen 3:16-21 über Licht und Dunkelheit, Leben und Richten. 3:20 wird dasselbe Wort für diejenigen benutzt, die „Böses tun“ (φαῦλα πράσσω), was sonst nirgendwo vorkommt – die Gewähr dafür, dass es zwischen diesen Passagen eine Verbindung gibt. Die Rolle des Gerichts betrifft nicht die Gläubigen, wie wir in 3:17-18 sehen:

„Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde. Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er glaubt nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes.“

Dieser Gott *richtet* nicht, sein Christus *rettet*. Das bedeutet, dass die Nichtgläubenden, das heißt diejenigen, die nicht zur Kirche gehören, für das Gericht zurückgelassen werden, weil sie die Dunkelheit dem Licht vorgezogen haben (3:19). Die Glaubenden aber sehen keinem Gericht entgegen, wie 5:24 zeigt.

In 5:37 macht Johannes klar, dass der Vater nicht der jüdische Gott ist, wenn er zu den Juden sagt:

„Ihr habt niemals seine Stimme gehört noch seine Gestalt gesehen...“

Diese Aussage kann nicht für den jüdischen Gott gelten, da dieser ja zu Moses sprach und in Exodus 33:21-23 seine Gestalt von der Rückseite zeigte. Der Christus, den Johannes präsentiert, steigt jedoch vom Himmel herab von einer fremden, bis dahin unbekanntem, Gottheit, wie er selber es in 6:38 sagt.

DIE GLEICHHEIT VON CHRISTUS MIT GOTT

In Kapitel 5, im Abschluss an die Sabbatheilung, hat Jesus eine Diskussion mit den Juden, in der die Unterschiede zwischen dem johanneischen Christus und dem von den Judenchristen erwarteten beleuchtet werden. In 5:18 erwähnen die Juden als Grund für ihre Gegnerschaft gegen Jesus nicht nur,

dass dieser den Sabbat nicht einhalte, sondern dass er behaupte, „Gott sei sein Vater“ und dass er sich „selbst Gott gleich“ mache.

Die Gottgleichheit, gegen die sie sich wendeten, hatte Jesus explizit behauptet in 5:21:

„Denn wie der Vater die Toten auferweckt und macht sie lebendig, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will.“

In 10:30 geht Jesus sogar noch weiter. Nachdem er gesagt hat, sein Vater sei größer als alle (in der Welt), fügt er hinzu: „Ich und der Vater sind eins“ (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν).

Dass Christus Gott gleich ist, ist nicht per se modalistisch, sondern eher ein Aspekt der marcionitischen Ansicht, dass Christus jegliche Macht und alles Sein Gottes in sich trägt.¹¹ Auf diese Gleichheit von Christus und Gott (ein vom Valentinianer Ptolemäus gelehrter Grundsatz)¹² wird auch im *Dialog des Adamantius* 1,10 hingewiesen, wo der marcionitische Vorkämpfer Megethius erklärt:

¹¹ Dass Jesus dem Vater nicht untergeordnet sei, ist ein wesentlicher Unterschied zwischen der marcionitischen und der katholischen Darstellung Christi. Das sieht man in typischer Weise bei der Auferstehung, wo der marcionitische Christus sich selbst von den Toten erweckt; Gal 1:1 Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, (Tert Adv Marc 5,1,3, *Origen. Kommentar zu Galater*, PL 26, hatte - καὶ θεοῦ πατρὸς) und an anderen Stellen in Marcions Apostolikon. Die katholischen Hinzufügungen, die ich aufgezeigt habe, betonen die Unterordnung Jesu unter den Vater stark (siehe meine Beiträge zu den marcionitischen Rekonstruktionen). Das marcionitische Evangelium wird bewusst als *Evangelium Christi* zitiert (Gal 1:7, Mark 1:1, 2 Kor 4:5), das orthodoxe dagegen als *Evangelium Gottes* (Röm 1:1-4). Die letztere Bezeichnung soll zeigen, dass Christus ein untergeordneter Sohn ist, der die Intervention des Vaters braucht, um auferweckt zu werden und der seiner Rechtschaffenheit wegen auserwählt (adoptiert) wurde (siehe Röm 1:1-4). An diesem Punkt stimme ich mit Bart Ehrman darin überein, dass die adoptionistischen Ansichten die frühesten waren, zumindest im orthodoxen Lager.

¹² Irenäus, *Adv Haer* 1,8,5 merkt an, dass diese Gleichheit und Identität von Christus und Gott von Ptolemäus gelehrt wurde. „Darum sagte er ganz richtig: ‘Im Anfang war das Wort’, denn das Wort war in dem Sohne, ‘und das Wort war bei Gott’ d.h. bei dem Anfang, ‘und Gott war das Wort’ natürlich, denn was aus Gott geworden, ist selber Gott.“ (Καλῶς οὖν εἶπεν· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος· ἦν γὰρ ἐν τῷ Υἱῷ· καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν· καὶ γὰρ ἀρχή· καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, ἀκολουθῶν· τὸ γὰρ ἐκ Θεοῦ γεννηθὲν, Θεός ἐστιν· - Bene igitur dixit, *In principio erat Verbum*: erat enim in Filio. *Et Verbum erat apud Deum*: etenim principium. *Et Deus erat Verbum*, consequenter: quod enim ex Deo natum est, Deus est) Dies ist eine sehr frühe Valentinianische Position und zeigt den Autoren durchweg im Einklang mit dem vierten Evangelium.

Der (Gott) der Juden und der Demiurg sind ein und derselbe, aber unser (Gott) ist nicht sein Sohn. Ὁ τῶν Ἰουδαίων ὁ αὐτός ἐστιν, ὁ δημιουργός, ὁ δὲ ἡμέτερος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ υἱός. *Iudaeorum deus unus atque idem est, noster autem non est illius filius.*

Die Gleichheit von Vater und Sohn ist klar ausgesprochen, so dass Jesus in der Aussage des Megethius selber Gott ist. Das erklärt, warum es für den Vater nicht nötig war, ihn von den Toten zu erwecken. Johannes sagt ja deutlich, dass Jesus selber über diese Kompetenz (ἐξουσίαν) verfügt, im Sinne königlicher Rechtshoheit in 10:17-18, wo er über den Grund seines Sterbens und Auferstehens spricht:

„... weil ich mein Leben (ψυχὴν) hingebe, um es wieder zu nehmen. Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin. Ich habe Macht (ἐξουσίαν), es hinzugeben, und ich habe Macht (ἐξουσίαν), es wieder zu nehmen.“

Der andere deutliche Punkt ist, dass der Sohn des jüdischen Gottes, der die Welt erschaffen und Mose das Gesetz gegeben hat, nicht derselbe Christus ist wie derjenige des Johannesevangeliums.¹³ Ein weiterer Punkt ergibt sich aus der von den Synoptikern (Mt 26:39, parallel zu Mk 14:36 und Lk 22:42) mitgeteilten Erzählung über die Anfechtung Christi im Garten Gethsemane; Jesus betet:

„Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht, wie ich will, sondern wie du willst.“

¹³ Anmerkung: Beim Vergleich mit dem orthodoxen Christusbild ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass es um die *Orthodoxie des zweiten Jahrhunderts* geht und nicht um die Synthese, die zur heutigen offiziellen Doktrin führte (d. h. die Trinität). Man kann in den überkommenen katholischen Texten mit Leichtigkeit sowohl arianische als auch adoptionistische Inhalte erkennen, die lange, bevor man beide Ansichten als Häresie betrachtete, formuliert wurden. Diese werden hier nicht untersucht, sondern einfach nur erwähnt, um dem Leser bewusst zu machen, gegen welche Positionen der johanneische Autor sich richtet, wenn er seinen Christus von Anfang an präexistieren lässt (1:1) oder ihm Gleichheit mit dem Vater zuspricht.

Aber in Johannes 12:27 leugnet Jesus geradeheraus, dass er den Vater gebeten habe, diesen Kelch wegzunehmen,¹⁴ um sein Leben zu retten. Statt dessen dessen sagt er:

„Jetzt ist meine Seele erschüttert. Was soll ich sagen? ‘Vater, rette mich aus dieser Stunde? (Πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης) Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen.“

Jesu Tod ist eine absichtliche Tat, und, wie wir sehen werden, besteht die Absicht, den Herrscher der Welt dadurch zu stürzen.

Das bringt uns zu 5:43, oft interpretiert als Hinweis auf eine historische Person in der Rolle eines falschen Christus,¹⁵ wo Jesus sagt:

¹⁴ Im als **P69** bekannten Fragment aus dem 3. Jahrhundert fehlt das gesamte Gebet auf dem Ölberg; anstelle dessen steht 22:41-46: *Und er zog sich zurück von ihnen, ungefähr einen Steinwurf weit, und kniete nieder und betete. Er kam zu seinen Jüngern und fand sie schlafend aus Kummer. Und er sagte zu ihnen: ‘Warum schlaft ihr? Steht auf (und) betet, damit ihr nicht in Versuchung fallt.’* Claire Clivaz meint, dass die Lesart marcionitisch sei. Peter Head jedoch argumentiert, dass an dieser Stelle zwei Formen des Betens, προσήυχετο und προσευχῆς, durcheinandergebracht werden. Obwohl das eine plausible mechanische Erklärung ist, sollte berücksichtigt werden, dass die Verse 22:43-44 in der UBS zwischen Doppelklammern stehen und von Bart Ehrman als antidoketische Glosse bezeichnet werden (fehlend in *p75* *ℵcorr* A B N T W *f13* 579 Syr, Cop, einige OL). Sogar der konservative Kommentator Wieland Willker gibt zu, dass Beibehaltung oder Ausschluss eine rein theologische Basis haben.

Das gleiche Prinzip muss aber auch auf 22:41 und auf das ganze Gebet angewandt werden. Die Bitte, den Kelch wegzunehmen, dient zwei polemischen Zielsetzungen. Die erste soll die Unterwerfung Jesu dem Vater gegenüber aufzeigen, die zweite soll zeigen, dass Jesus Mensch war, das Leben liebte und nicht sterben wollte. Dieser letztere Punkt ist wichtig, weil er beweist, dass Jesus über seine Auferstehung keine Macht hatte und somit des Glaubens bedurfte. Das ist für Marcion nicht akzeptabel, da Paulus in seinem Galater 1:1 verkündet, dass Christus sich selbst von den Toten auferweckte. Hinzu kommt, dass das Bild mit dem Kelch sich auf das österliche Blutopfer bezieht, ein Bild, das bei Marcion nicht zu finden ist; es ist weder hier belegt noch in dem Exkurs von 1 Korinther 11:22-32. An anderer Stelle habe ich dafür argumentiert, dass letzteres eine katholische Interpolation aus dem späten zweiten Jahrhundert ist. Peter Head liegt falsch, weil er die Möglichkeit marcionitischer Priorität nicht ernsthaft berücksichtigt und nicht erkennt, was Willker erkennt, dass es nämlich theologische Adaptierungen in zwei verschiedene Richtungen gibt. Obwohl ein mechanischer Irrtum möglich ist, sollte auch berücksichtigt werden, dass Abschweifungen, sogar wenn sie vom ursprünglichen Autor verfasst wurden, die Erzählung oft mit dem gleichen Wort wiederaufnehmen..

¹⁵ Der falsche Prophet, der Antichrist, ist eine kosmische Idee. Ich war zunächst der Auffassung, dass sie sich auf Simon Bar Kochba bezog oder möglicherweise auf Hadrian, der den Kaiserkult im Osten einführte - gewiss ein besserer Kandidat. Hier aber geht es um den

„Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und doch lehnt ihr mich ab. Wenn aber ein anderer in seinem eigenen Namen kommt, dann werdet ihr ihn anerkennen.“

Aber dieser Vers stammt aus dem Bild von 1:11 und bezieht sich eindeutig nicht auf eine historische Gestalt. Vielmehr bezieht es sich auf den Jesus des orthodoxen Lagers, dessen Vater bekannt ist: der Schöpfer und Gott des Gesetzes und der Propheten.

JUDEN (UND JUDENCHRISTEN) VEREHREN NICHT DEN VATER CHRISTI

Die marcionitische Version von Galater 4:22-31 stellt die zwei Söhne Abrahams anders dar als die katholische Version. In der marcionitischen Version entspricht der Sohn der Unfreien (παῖδισκη) dem Alten Testament. Tertullian berichtet, Marcion sage: „eine vom Berge Sinai, in der Synagoge der Juden gemäß dem Gesetz, wurde in die Sklaverei hineingeboren „ (*unum a monte Sina in synagoga Iudaeorum secundum legem generans in servitute*). Ob nun „in der Synagoge der Juden gemäß dem Gesetz“ tatsächlich in Marcions ursprünglichem Text stand oder aber eine Randnotiz ist, die vor Tertullian in den Text hineingenommen wurde, ist unerheblich. Der theologische Punkt ist klar: Der Sohn der Sklavin ist Sklave von Geburt. Marcion verbindet das mit den Juden und weiterhin mit den jüdischen (katholischen) Christen, indem er zur Synagoge auch noch das Gesetz erwähnt. Es ist ohne Bedeutung, dass es hier um das hadrianische Gesetz und nicht um das mosaische geht, in dem das Kind einer Frau den gesetzlichen Status der Mutter und nicht den des Vaters bekam.¹⁶ Das Gesetz, die Synagoge und weiterhin der jüdische Gott werden als Quelle der Sklaverei gesehen.

judenchristlichen Christus. Der Autor spricht allegorisch und sagt, dass der „falsche“ Christus, nämlich der Sohn Davids dem Fleische nach, akzeptiert wird anstelle des göttlichen Christus, der immer war.

¹⁶ Die Bestimmungen Hadrians kann man finden in *Gai Institutionum Commentarius Primus* 81-82. Bedeutsam wurden diese erst, nachdem die Bar Kochba-Revolution niedergeschlagen und die Provinz Judäa (und Samaria) aufgelöst worden waren. Das brachte alle Juden definitiv unter die Rechtshoheit des römischen Völkerrechts. Daraus ergaben sich Gerichtsverfahren in Bezug auf Beschneidung von Sklaven, da ohne das mosaische Gesetz die Beschneidung illegal war. Das führte zur Entscheidung des Antoninus, die es den Juden erlaubte, die eigenen Kinder zu beschneiden, nicht aber die Sklaven oder Freien in ihrem

In Kapitel 8 gibt es eine Diskussion dieser miteinander konkurrierenden Ansichten über die Nachkommen Abrahams (8:31-32). Es ist an diejenigen in der Zuhörerschaft gerichtet die an ihn glauben, wird aber von allen Juden gehört:

„Wenn ihr in meinem Wort bleibt (λόγῳ τῷ ἐμῷ), seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien (ἐλευθερώει).“

Die Juden entgegnen 8:33:

„Wir sind Nachkommen Abraham (Σπέρμα Ἀβραάμ) und sind noch nie Sklaven gewesen“

Die Zuhörer kennen natürlich den *Bellum Iudaicum* und die Bar Kochba-Revolution aus neuerer Zeit und sind sich der Ironie dieser Behauptung bewusst, die darin besteht, dass die Juden, die hier die katholischen Christen repräsentieren, behaupten, dass Saras Sohn Isaak den Juden Freiheit gibt und diese einen besonderen Status als Inhaber des Alten Testaments (Bücher des Mose und der Propheten = τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) besitzen. Im katholischen Text von Römer 3:2 wird festgestellt:

„Ihnen [den Juden] sind die Worte Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) anvertraut.“

Aber dieses spezielle Verständnis der Söhne-Abrahams-Allegorie wird vom johanneischen Johannes nicht akzeptiert. Dieser antwortet durchweg im Einklang mit der marcionitischen Ansicht (siehe auch Röm 6:16, 8:2, etc) in 8:34-37 mit den Worten:

„Wer die Sünde tut, ist Sklave der Sünde. Der Sklave aber bleibt nicht für immer im Haus; nur der Sohn bleibt für immer im Haus ... Ich weiß, dass ihr Nachkommen Abrahams (σπέρμα Ἀβραάμ) seid ... mein Wort (ὁ λόγος ὁ ἐμὸς) findet bei euch keine Aufnahme.“

Hauswesen – eine Bestimmung, die nur durch das Ende des mosaischen Gesetzes notwendig wurde.

Hadrians Entscheidung über den Status der mit Sklaven gezeugten Kindern von freien Frauen brachte mitunter kuriose Phänomene hervor: So z.B. wurde es freien Frauen und Bürgerinnen erlaubt, ihre Kinder zu verkaufen, wenn sie behaupteten, sie hätten sie mit einem männlichen Sklaven erzeugt. Das war ein florierender Geschäftszweig. Es gab auch Männer, die behaupteten, ihr Vater sei römischer Bürger.

Der Sklave, der nicht im Haus bleibt, bezieht sich auf die Vertreibung des Sohnes der Unfreien in der Abrahamsgeschichte (Ex 21:10). Die Rollen aus dem Exodusbericht werden in der Allegorie des marcionitischen Galaterbriefes 4:21-31 und durch Jesus im vierten Evangelium vertauscht. Jesus verurteilt hier ausdrücklich den Anspruch des „jüdischen“, d.h. orthodoxen Christentums, indem er sagt, sein Wort finde dort keine Aufnahme.

Die kritische Unterscheidung zwischen den von den Juden repräsentierten und den johanneischen Christen, die von Jesus repräsentiert werden, kommt zum Vorschein in 8:38, wo Jesus sagt:

„Ich sage, was ich beim Vater gesehen habe, und ihr tut, was ihr von eurem Vater gehört habt (ἠκούσατε).“

Es kann kein Missverständnis geben, wir sprechen von zwei verschiedenen Göttern, zwei verschiedenen Vätern. Der Gott, dem die Juden (= Katholiken) folgen, ist derjenige, der nicht gesehen wurde, der aber zu Mose sprach. Der Autor zeigt, dass er sich der katholischen Vorstellung des Hörens (ἀκούω) des Wortes Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ aus Röm 3:2) bewusst ist, und er verwirft sie.¹⁷ Statt dessen beansprucht er Autorität für den Gott, den Jesus gesehen und offenbart hat, welchen weder die Juden noch sonst jemand je gesehen haben. Das ist die klare Behauptung, dass der Unbekannte Gott der Vater Jesu ist, und der Gott, zu dem Mose sprach, der Vater der Juden. Und sie sind nicht ein und derselbe Gott.

Und in einer weiteren ungewöhnlichen Aussage als Antwort auf die Behauptung der Juden, Abraham sei ihr Vater (Ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν), sagt Jesus in 8:39-41 scharf, sie seien nicht wirklich die Söhne Abrahams, ja er nennt sie praktisch Bastarde der Unfreien mit den Worten:

„Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, würdet ihr so handeln wie Abraham; jetzt aber wollt ihr mich töten ... So hat Abraham nicht gehandelt. Ihr vollbringt die Werke eures Vaters. (Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε· νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ... τοῦτο Ἀβραάμ οὐκ ἐποίησεν. ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν).

Diese Anschuldigung ist nur vor dem Hintergrund zu verstehen, dass Jesus allegorisch über die Geschichte spricht, wie sie Galater 4:24 dargestellt wird (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). Deshalb beurteilt er ihre Sohnschaft an dem Verhalten Abrahams und nicht nach Geburtsstatus. Und deshalb übereignet

¹⁷ In den katholischen Schichten der Paulusbriefe ist der Begriff des Hörens (ἀκούω) eng verbunden mit dem der Berufung (κλητός).

er sie im Gegenteil dem Vater, dem sie tatsächlich folgen, ihrem Gott. Die Juden, die hier somit wieder für die Position orthodoxer Christen stehen, akzeptieren es nicht, dass ihre Abstammungslinie von der unfreien Frau (Hagar) abgeleitet wird; sie lesen die Geschichte im buchstäblichen Sinne und können somit keine illegitimen Erben sein. Also antworten sie:

„Wir stammen nicht aus einem Ehebruch (πορνείας). Wir haben nur den einen Vater: Gott“

Die Juden, die für orthodoxe Christen stehen, bestehen darauf, dass sie legitime Erben sind und dass ihr Vater – d.h. der Vater desjenigen Christus, den sie akzeptieren – der Gott Abrahams sei, der jüdische Gott, der Schöpfergott. Die Erwiderung Jesu in 8:42-47 ist eine bissige Zurechtweisung, in der er ihren Anspruch verwirft, dass sie denselben Gott und Vater wie er selbst, wie Christus also, haben. Das ist eine Position, die nur vom häretischen Standpunkt aus verständlich ist:

„Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und gekommen.“

Jesus sagt, dass diejenigen, die ihn verwerfen, auch seinen Vater verwerfen. Er macht dann deutlich, wer der Vater derjenigen Juden ist, die ihn verwerfen.

„Ihr habt den Teufel (διαβόλου) zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an. Und er steht nicht in der Wahrheit, denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er lügt (ψεῦδος), sagt er das, was aus ihm selbst kommt, denn er ist ein Lügner (ψεύστης) und ist der Vater der Lügner.“

Die Gleichsetzung des Gottes vom Alten Testament mit dem Teufel schockiert uns, ist aber genau die Anschuldigung, welche marcionitische und gnostische Christen jahrhundertlang bis hinauf zu den Katharern erhoben. Irenäus sagt es in schroffer Weise im Vorwort seines vierten Buches gegen alle Häresien: „Alle Häretiker ... lästern den Schöpfer.“ Die erste Anschuldigung gegen den jüdischen Gott, die besagt, dass er vom Anfang an Menschen erschlug, ist Thema der marcionitischen Antithesen aus Dial Adam 1:11, wo Megethius die Abschichtung der Amalekiter in Exodus 17:8ff¹⁸ kommentiert:

¹⁸ Es gibt viele weitere Beispiele für Gott als Schlächter. Sicherlich wird der Vorfall 2 Kön 2:24 in Dial Adam 1.12 mit Lk 6:29 kontrastiert, als weiteres Beispiel des mörderischen Verhaltens des jüdischen Gottes. Obwohl die Marcioniten nur einige Stellen kommentierten, gibt es eine große Auswahl, denn der Gott des AT wird oft als kriegerisch,

Als Krieg über das Volk kam, stieg der Prophet des Schöpfergottes auf den Gipfel des Berges hinauf und erhob seine Hände zu Gott, damit dieser viele in der Schlacht vernichten möge (Ὁ προφήτης τοῦ θεοῦ τῆς γενέσεως, πολέμου συστάντος πρὸς τὸν λαόν, ἀναβὰς ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους, ἐξέτεινε τὰς χεῖρας αὐτοῦ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα πολλοὺς τῶ πολέμῳ ἀνέλῃ). *Propheta dei illius, qui refertur in lege, cum bellum populo illi esset illatum, ascendit super uerticem montis et extendit manus suas ad deum ut quamplurimi hostium prosternerentur in bello.*

Die Anschuldigung, der jüdische Gott sei ein Lügner und er sei der Teufel, ist nahezu sicher von der Anschuldigung abgeleitet, er sei der Schöpfer des Bösen, was wiederum in den Antithesen zu finden ist. Tertullian berichtet in Adv Marc 1,2,2: Marcion „fand die Aussage des Schöpfers ‘*Ich bin der, der das Böse erschafft*’“ (*creatorem pronuntiantem, Ego sum qui condo mala*).^{19]} Weiter in Adv Marc 2,10,1 registriert Tertullian die Gleichsetzung mancher Marcioniten von Schöpfer und Teufel (und allen seinen Engeln), die auf Jes 45:7 beruhte:

„Wenn du jedoch die Rechenschaft für das Böse vom Menschen auf den Teufel als den Anstifter zur Sünde übertragen, und somit auch die Schuld dem Schöpfer zuschreiben willst, da er ja den Teufel erschaffen hat ...“ *Sed et si ab homine in diabolum transcripseris mali elogium, ut in instinctorem delicti, uti sic quoque in creatorem dirigas culpam ut in auctorem diaboli...*

Wenn Jesus sagt, der Teufel sei ein Lügner und er spreche von seinen eigenen „Dingen“, bezieht er sich auf die Bücher des Alten Testamentes. Tertullian spielt auf diese Kritik Marcions in Adv Marc 2,3,1 an und gibt zu, dass es Unstimmigkeiten gibt. Das wird noch deutlicher bei der Wiederaufnahme der Debatte, wenn Jesus, nachdem die Juden ihn der Blasphemie beschuldigten, weil er sich selbst mit Gott gleichsetze, in 10:34 sagt:

„Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz : ‘Ich sagte, ihr seid Götter?’“ Οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι Ἐγὼ εἶπα Θεοί ἐστε;

manchmal als rachsüchtig beschrieben, er erschlägt Menschen: z.B. bei den ägyptischen Plagen, der Zerstörung Sodoms und den Schlächtereien in Kämpfen, die ihm zugeschrieben werden.

¹⁹ Dasselbe sagt auch Simon Magus, der im Prinzip den Manichäismus vertritt. In den *Recognitiones* 16.6 bezieht er sich auf eine Reihe von Textstellen aus dem Alten Testament, um die Existenz vieler Götter nachzuweisen; dazu gehören Gen 3:22, Gen 3:5, Ex 22:28, Deut 4:34, Jer 10:11, Deut 13:6, Jos 23:77 LXX, Deut 10:17, Ps 35:10, 86:8, Ps 50:1, Ps 82:1.

Es ist eindeutig, das Gesetz gehört nicht zum Vater des johanneischen Jesus, und Jesus gibt zu verstehen, dass das Gesetz des Schöpfers selber darauf hindeutet, dass der jüdische Gott nicht einzig ist unter den „Göttern.“ Diese Aussage muss im Sinne von 1 Korinther 8:5, 6 aufgefasst werden (bezeugt in Marcion durch Adv Marc 5,7,9 und 3,15,2), wo Paulus sagt:

wenn es im Himmel und auf Erden sogenannte Götter gibt, so haben doch wir nur einen Gott, den Vater...“

Somit setzt Johannes in 10:34 die von Paulus in 1 Kor angesprochenen Götzen mit dem Schöpfergott in seinem eigenen Gesetz gleich, und Jesus sagt praktisch, dieser sei nicht sein Gott und nicht sein Vater.

Im der Befragung des Blinden, dem Jesus das Augenlicht gegeben hatte und dessen Zeugnis sie nicht akzeptieren, verdeutlichen die Juden diese Unterscheidung zwischen dem Gott des Gesetzes, dem sie folgen, und Jesus in ihrem Tadel in 9:28-29:

Du bist ein Jünger dieses Menschen; wir aber sind Jünger des Mose. Wir wissen, dass zu Mose Gott gesprochen hat; aber von dem da wissen wir nicht, woher er kommt. (Σὺ μαθητῆς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωυσέως ἐσμὲν μαθηταί· ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωυσεῖ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν).

Die Pharisäer als Repräsentanten des orthodoxen Klerus sagen, sie seien Jünger des Mose, was soviel heißt wie des Gesetzes und des Gottes des Gesetzes, wovon sie wissen, dass Mose es gehört hatte. Sie wissen jedoch nicht, woher Jesus kommt, weil dieser nicht angekündigt wurde.

In 12:32 sagt Jesus:

„Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen...“ (καγὼ ἂν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν).

Die Zuhörerschaft ist wiederum die Menge, und sie antwortet in 12:34:

„Wir haben aus dem Gesetz gehört, dass der Christus in Ewigkeit bleiben wird, Wie kannst du sagen, der Menschensohn müsse erhöht werden?“ (Ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;)

Die Menge bezieht sich auf Stellen bei den Propheten (Jes 9:7, Dan 7:14, Ez 37:25 und Ps 110:4),²⁰ wo der Erlöser auf ewig herrschen soll. Dies zeigt noch einmal, dass der Christus des Johannes nicht derjenige ist, von dem die Judenchristen sagen, er sei in den Schriften, da er nicht mit deren Voraussagen in Einklang steht.

Im Kern geht es bei dem Disput genauso wie im ganzen *Adversus Marcionem* Tertullians um die Frage, wer nun Gott sei, der Unbekannte Gott der Häretiker oder der Schöpfergott des Gesetzes und der Propheten, d.h. wer der Vater Christi sei. Der johanneische Christus beansprucht ihn als seinen Vater in 5:44 (τοῦ μόνου θεοῦ), und Jesus gibt in 8:54 zu, dass auch die Juden sagen, „dass er unser Gott ist“ (ὅτι θεὸς ὑμῶν ἐστίν). Der Disput über die Frage nach dem richtigen Gott ist das primäre Charakteristikum der theologischen Debatte im zweiten Jahrhundert. Es überrascht, dass Johannes eine so klare und authentische Darstellung sowohl der ortho-christlichen als auch seiner eigenen Interpretation der Geschichte von den Söhnen Abrahams gibt.

SPALTUNGEN UNTER DEN JUDEN

Die synoptischen Evangelien (Mt 9:16-17/Mk 2:21-22 /Lk 5:36-37) enthalten die Parabeln vom neuen Wein in alten Schläuchen und vom Flickens eines neuen Gewandes auf einem alten. In Dial Adam 2:16 erklärt der marcionitische Vorkämpfer Markus im Kontext von Johannes 13:34:

„Der Erlöser sagt klar und deutlich, ‘Ein neues Gebot gebe ich euch.’ Das neue ist nicht dasselbe wie das alte. Der Erlöser sagt weiter : ‘Neuen Wein füllt man in neue Schläuche, dann bleibt alles erhalten.’ Das neue Gebot ist nicht die Ergänzung vom alten, denn der Erlöser sagt weiterhin: ‘Niemand setzt ein Stück neuen Stoff auf ein altes Kleid.’ Weder Christus noch der Apostel ist die Ergänzung des Gesetzes.“

Was Dial Adam zeigt, ist, dass die marcionitische Interpretation dieser synoptischen Sprüche in einer Terminologie von Altem (= das Gesetz des Mose) *versus* Neuem Testament (= das Wort Christi) abgefasst ist. Das ist das

²⁰ Dass der Autor dieser Stelle nicht weiß, dass sich die Bezugsstelle des Alten Testaments bei den Propheten und nicht im Gesetz (Bücher Mose) befindet, ist verdächtig: Erkennt er den alttestamentlichen Inhalt überhaupt über das hinaus, was er in den marcionitischen Antithesen liest?

früheste – und wohl auch richtige – Verständnis der Absicht des Autors, und das zeigt, dass die Frage, ob das Kommen Christi als Fortsetzung von etwas Altem oder als etwas vollständig Neues angesehen werden müsse, kontrovers beurteilt wurde. Der Versuch, das neue Stück Stoff auf das alte Kleid zu setzen, führt zum Riss (Matth. 9:16 /Mark 2:21).²¹ Das Wort für Riss (σχίσμα) bedeutet auch Spaltung, und dient als Metapher dafür, dass in der christlichen Bewegung Spaltungen bzw. Schismen verursacht werden, wenn Christus dem Alten Testament aufgefropft wird.

Im Johannesevangelium gibt es drei offenkundige Erwähnungen von Kirchenspaltungen. Die erste steht in 7:43, wo die Menge, nachdem sie „diese Worte“ Jesu (τῶν λόγων τούτων) gehört hat, darüber debattiert, ob er der Christus ist oder der Prophet oder weder das eine noch das andere. Ein Lager entgegnet, er könne nicht der Christus sein, da er weder Davids Same noch aus Bethlehem sei, sondern ein Galiläer. Und:

„So entstand seinetwegen eine Spaltung in der Menge.“ (σχίσμα οὖν ἐγένετο ἐν τῷ ὄχλῳ δι’ αὐτόν).

Später gibt es einen weiteren Hinweis auf eine Spaltung, nachdem Jesus den von Geburt Blinden am Sabbat geheilt hat. Dieses Mal ist es nicht das Kirchenvolk im allgemeinen, das von der Menge repräsentiert wird, sondern der Klerus, repräsentiert von den Pharisäern, der sich in 9:16 äußert:

Einige der Pharisäer meinten: ‘Dieser Mensch kann nicht von Gott sein, weil er den Sabbat nicht hält. Andere aber sagten: ‘Wie kann ein Sünder solche Zeichen tun?’ So entstand eine Spaltung (σχίσμα) unter ihnen.

Die Aussage des Johannes weist eindeutig auf eine Spaltung hin:

Auf der einen Seite die Orthodoxen, die fordern, dass das mosaische Gesetz einzuhalten sei – zum Beispiel die Sabbatpflicht –, und die zugleich, daraus folgernd, behaupten, dass der Vater der Gesetzesgeber ist. Auf der andern Seite stehen diejenigen, die wie Johannes meinen, der Christus komme von

²¹ Der marcionitische Text für Lk 5:36-37 widerspiegelt anscheinend die Lesart von Matthäus 9:16-17 (siehe Dial Adam 2:16). Tertullian berichtet in Adv Marc 4,11,9, wie Marcion die Stelle las: Du hast dich auch geirrt mit der Aussage des Herrn, in welcher er einen Unterschied macht zwischen neuen und alten Dingen. Du bläst dich auf über die alten Weinschläuche und dein Hirn ist geschlänmt mit dem neuen Wein; und deshalb hast du auf das alte (das heißt auf das vorherige) Evangelium den neuen Flecken deiner neuen Häresie aufgenäht. *Errasti in illa etiam domini pronuntiatione qua videtur nova et vetera discernere. Inflatu es utribus veteribus et excerebratus es novo vino, atque ita veteri, id est priori evangelio, pannum haereticae novitatis assuisti.*

einem anderen Gott. Die Einstellung der Abweichler zum mosaischen Gesetz ist gut zusammengefasst in 1 Kor 2:4-5, wo Wort und Verkündigung des Paulus stattfinden

„in Erweis von Geist und Kraft“ (δυνάμεως).

Diejenigen Pharisäer, die Jesus unterstützen, kann man ohne Umstände als häretische Lehrer betrachten, wie etwa Marcion und Valentinus mit ihren Anhängern.

Nachdem Jesus erklärt hat, dass er Vollmacht hat über seinen eigenen Tod, sagt Johannes in 10:19-21:

„Wegen dieser Rede kam es unter den Juden erneut zu einer Spaltung (σχίσμα). Viele von ihnen sagten: ‘Er ist von einem Dämon besessen und redet im Wahn. Warum hört ihr ihm zu?’ Andere sagten: ‘So redet (ρήματα) kein Besessener. Kann ein Dämon die Augen von Blinden öffnen?’“

Auch hier sehen wir wie in 7:43, dass es „diese Worte“ (τοὺς λόγους τούτους) sind, die spalten. Diese Worte = *logoi* sind hier zweideutig. Oberflächlich beziehen sie sich auf die Worte Jesu. Im allegorischen Sinn jedoch (im Kontext der Juden als Repräsentanten der Christen) bezieht sich *Logos* hier auf die christliche Lehre der johanneischen Gemeinde. Das Öffnen der Augen bezieht sich auf die Lage Israels im Sinai, worüber Mose in Deut 29:3 sagt (vgl. Jes 29:10):

„...aber einen Verstand, der wirklich erkennt, Augen, die wirklich sehen, und Ohren, die wirklich hören, hat der Herr euch bis zum heutigen Tag nicht gegeben“ (καί οὐ δίδωμι κύριος ὁ θεός σύ καρδία οἶδα καὶ ὀφθαλμός βλέπω καὶ οὖς ἀκούω ἕως ἡμέρα οὗτος).

Und als eines der Zeichen Christi gilt das Öffnen der Augen des Blindgeborenen, das symbolisch für den geistigen Zustand Israels steht. Das reflektiert Lukas 7:22²², wo Jesus den Jüngern Johannes des Täufers von den Taten berichtet, die er in dieser Hinsicht getan hat:

„Blinde sehen wieder, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, und die Tauben hören“ (τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν).

²² Ironischerweise stammen diese Wunder, die in Marcions Evangelium nacherzählt werden, vom Tag des Herrn in Jes 29:18-19. Es ist offensichtlich, dass Marcion Stoff für seine Allegorien dem Alten Testament entnahm, sei es für Lk 7:22, die zwei Söhne Abrahams in Gal, 1 Kor 10:1-14, das Bild vom Felsen in der Wüste und den Schlangen.

Zusammenfassend: Es ist deutlich, dass zwar der Schauplatz der Geschichte die Spät-Ära des zweiten Tempels im ersten Jahrhundert ist, die berichteten Schismen jedoch viel besser zu den Konflikten des zweiten Jahrhunderts passen. Die Leser in der Mitte des zweiten Jahrhunderts hätten mit der Parallele wenig Mühe gehabt und den Bezug der Allegorie zu ihrer eigenen Gegenwart leicht erkannt. Es ist wie in einem modernen Film, worin die Figuren zwar Ereignisse und Leute aus einer fernen Vergangenheit darstellen, aber sich in heutiger Art und Weise verhalten. Das Publikum erkennt die Themen und reagiert, als ob es sich dabei um *seine* Gegenwart handelt.

DIE JÜNGER JESU

Zu den faszinierenden Aspekten des vierten Evangeliums gehört auch die Darstellung der Jünger Jesu. Ungefähr die Hälfte der katholischen Interpolationen bezieht sich auf sie. Interpoliert sind zumal jene Stellen, die den Jünger *Thomas* erwähnen. Sie dienen dazu, der von diesem Evangelium suggerierten Vorstellung eines doketischen Christus entgegenzuwirken. Verdächtig sind überdies auch die Erwähnungen des *Simon Petrus*, darunter seine Bezeichnung als *Kephas* in 1:42, dann die Speisung der Fünftausend (6:8). Alle Beispiele erwecken den Eindruck, zur Harmonisierung des Johannes-evangeliums mit den synoptischen Evangelien eingefügt worden zu sein.

Zu den vom Johannesevangelium ursprünglich erwähnten Jüngern gehören in jedem Fall Philippus und sein Bruder Nathanael. Nikodemus ist Beispiel eines Jüngers im Verborgenen.

Eine merkwürdige Begebenheit wird in Joh 6:66 erzählt:

„Daraufhin zogen sich viele Jünger zurück und wanderten nicht mehr mit ihm umher.“

Darin, dass die Jünger Jesus wegen dessen Lehre verlassen, unterscheiden sie sich von den Jüngern in den anderen Evangelien. Namentlich geht es um seine Behauptung, er sei das Brot des Lebens und verleihe ewiges Leben denen, die es essen, während diejenigen, denen der Gott des Mose in der Wüste Manna gab, starben. Der Grund, weshalb die Jünger Jesus verließen, war dessen Ablehnung der Bücher des Moses.

Wie ich schon an anderer Stelle aufgezeigt habe, entsprechen sich Jünger und Apostel: der Apostel steht für den Bischof. Die sich abwendenden Jünger stehen allegorisch für Bischöfe oder Kirchenlehrer (einer Sekte oder An-

fürer einer Schule), welche sich zum davidischen Jesus und zum Schöpfergott bekennen.

JESUS, DER FREMDE

Eine charakteristische Besonderheit dieses Evangeliums – in seiner ursprünglichen Form – besteht darin, dass Jesus durchweg ein Fremder ist, niemals ein Ortsansässiger. Am Jakobsbrunnen sagt die Samariterin zu Jesus in 4:8:²³

„Wie kannst du als Jude mich, eine Samariterin, um Wasser bitten?“

Jesus antwortet, dass zur Gottesverehrung weder in Judäa noch in Samaria ein heiliger Ort zur Verfügung stehe. D.h. er leugnet nicht, dass er Jude, d.h. (für die Samaritanerin) ein *Fremder* ist.

In 7:41 wird Jesus von den Pharisäern in Jerusalem, Judäa, als „Galiläer“ bezeichnet, wobei sie feststellen, dass der vorhergesagte Christus aus Bethlehem in Judäa kommen soll und nicht aus Galiläa (vgl. auch die Frage an Nikodemus in 7:51-52, wo dieser (als heimlicher Jünger) Jesus verteidigt).

Jesus wird von den Juden/Pharisäern in 8:48 „Samariter“ genannt. Sie fragen ihn: „Sagen wir nicht mit Recht: Du bist ein Samariter und von einem Dämon besessen?“ Auch hier Jesus antwortet nur: „Ich bin von keinem Dämon besessen“; er bestreitet also nicht, dass er aus Samaria stammt. Wieder akzeptiert er die Rolle des Fremden, genauso wie er es in Samaria tat, und lässt diejenigen im Glauben, er sei Galiläer, die einen Christus aus dem Samen Davids suchen.

Der Schlüssel dazu ist, dass Jesus für jede Gruppe, die er antrifft, immer in der Rolle eines Außenseiters, Ausgestoßenen oder Fremdlings auftritt. Jesus ist *für jeden* ein Fremder, egal, zu wem er spricht.

Die Fremdheit gilt als Metapher für den marcionitischen Gott.

²³ In 4:9 gibt es eine nicht-westliche Interpolation – fehlt in \aleph^* , D, it(a, b, d, e, j) –, die lautet: „denn die Juden verkehren nicht mit den Samaritern“ (οὐ γὰρ συνχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις). Dabei handelt es sich m.E. um eine frühe Randbemerkung, die in den Text hineingeraten ist; sie war als Erklärung gedacht für Leser, denen die Feindseligkeit zwischen Juden aus Judäa und aus Samaria (Israel) nicht bekannt war, um zu verstehen, weshalb die Frau Jesus als einen Fremden betrachtete. Diese Interpolation ist der früheste Beleg für die 'Der - Fremde' - Interpretation.

EXKOMMUNIKATION VON HÄRETIKERN („APOSYNAGOGOS“)

Das Johannesevangelium, um mit der Allegorie fortzufahren, streift das Thema Exkommunikation von Häretikern. In meiner Analyse des 5. Matthäusevangeliums (Chapter 5 of Matthäus), argumentierte ich, dass Mt 5:22 offenbar dazu dient, die Exkommunikation zu legitimieren:

„Jeder, der zu seinem Bruder sagt ‘Raka’ (du Dummkopf) soll dem Spruch des Hohen Rates (συνεδρίω) verfallen sein.“

Der Sanhedrin (συνεδρίω), der Rat, ist ein formelles *jüdisches* Gericht. Doch bei Matthäus ist damit offensichtlich eine Zusammenkunft *christlicher* Bischöfe und Ältesten gemeint. Es handelt sich also bei dem Delikt nicht um eine Bagatelle, sondern dieses verlangt eine offizielle Versammlung; die Zusammenkunft ergibt nur einen Sinn, wenn es sich um eine gewichtige Anschuldigung handelt. Ich nehme an, dass das Wort „Bruder“ hier ungefähr die gleiche Bedeutung hat wie auch heute noch in der katholischen Kirche und als Bezeichnung für einen Kirchenfunktionär wie Bischof, Priester oder Ältester gebraucht wird. Der mysteriöse Ausdruck „Raka“ kommt in etwas der (auch im Islam gebräuchlichen) Beleidigung „Heuchler“ gleich. Somit scheint die Straftat mit der Infragestellung der Autorität des Funktionärs zu tun zu haben, wahrscheinlich auf dem Gebiet der theologischen Lehre. Im Wesentlichen ist es eine Anklage wegen häretischer Äußerungen und Autoritätsansprüche. Kaum etwas anderes ergibt einen Sinn für einen solchen formellen Gerichtstermin, zu dem Bischöfe und Ältesten aus der Region oder gar von weiter her herbeigeholt werden müssen. Die Absicht ist eindeutig die Exkommunikation; der Zuwiderhandelnde wird aus dem Gebäude (Synagoge) hinausbefördert und von der Versammlung (*ecclesia*) abgesondert.

Das Johannesevangelium betrachtet das Exkommunikationsgeschehen aus dem Blickwinkel der häretischen Bewegung. In 9:22 finden wir den ersten Bezug zu dieser Maßnahme, als die Eltern des Blindgeborenen sich weigern, öffentlich zuzugeben, dass Jesus ihm das Augenlicht gegeben hatte:

„Denn die Juden hatten schon beschlossen, jeden, der ihn als den Christus bekenne, aus der Synagoge (ἀποσυνάγωγος) auszustoßen.“

Und tatsächlich, als ihr Sohn sich nach seiner Befragung als Jünger des johanneischen Christus herausstellte (siehe 9:28, 9:33), heißt es in 9:34: „und

sie stießen ihn hinaus“ (καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω). Es war eine höchst reale Bedrohung.

Nachdem Jesus vom Licht der Welt gesprochen hat, bringt Johannes wieder das Schreckgespenst eines Hinauswurfs aus der Synagoge wegen des Glaubens an Jesus in 12:36-37, 42:²⁴

„Dies sagte Jesus, und er ging fort und verbarg sich vor ihnen. Obwohl Jesus so viele Zeichen vor ihren Augen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn ... Dennoch kamen sogar von den führenden Männern viele zum Glauben an ihn; aber wegen der Pharisäer bekannten sie es nicht offen, um nicht aus der Synagoge (ἀποσυνάγωγοι). ausgestoßen zu werden.“ (Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ’ αὐτῶν. Τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν, ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τοῦς Φαρισαίους οὐχ ὡμολόγουν ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται.)

Die Pharisäer (= orthodoxe Priester) haben die Macht, diejenigen, die sich zu häretischen Ansichten über Christus, wie die von Johannes vorgetragenen, bekennen, aus der Synagoge auszuschließen (= die Kirche). Jesus ist in der Darstellung bereits weitergegangen, was auf einen zeitlichen Abstand hinweist. Ich denke, dieser Abstand bezieht sich auf die Zeit der ersten Anweisungen im Evangelium durch die Evangelisten, die dem Johannes bekannt waren. Die Situation hat sich geändert, und diejenigen, die sich zur orthodoxen Ansicht bekennen, herrschen jetzt in der Kirche. Dass viele von den Kirchenführern glaubten, suggeriert, dass wir deren Identität hier allegorisch verstehen sollten. Das Wort für „Leiter“ (ἀρχων) kann auch mit Amtsperson übersetzt werden, und so ist es hier gemeint. Bestätigt wird dies durch 7:47-48: Nachdem ihre eigenen Religionsangehörigen ihnen sagen, dass „noch nie ein Mensch so gesprochen“ hat wie Jesus, antworten die Pharisäer:

„Habt auch ihr euch in die Irre führen lassen? Ist etwa einer vom Hohen Rat (ἀρχόντων) oder von den Pharisäern zum Glauben an ihn gekommen?“

Johannes sagt, dass es sogar viele Kirchenfunktionäre gab – in dieser Geschichte vertreten durch den Machthaber Nikodemus –, die an den häreti-

²⁴ Es ist offensichtlich, dass 12:38-41 von einem späteren katholischen Bearbeiter hinzugefügt wurde. Ich will das hier nicht nachweisen. Hauptgrund dafür war, mit Hilfe des AT die prophetischen Bestandteile im Christus des Johannes aufzuzeigen und zu erklären, wie die Weigerung der Amtsträger, Christus anzuerkennen, mit Jes 53:1 und 6:10 LXX übereinstimmte.

schen Christus glauben, jetzt aber schweigen aufgrund einer Taktik des starken Arms und der Macht des orthodoxen Klerus. Dies ist anscheinend eine neue Macht, die auf die Ära nach dem Ausschluss Marcions hindeutet. Diesem hatte sich sicherlich eine Gruppe aus dem Klerus angeschlossen, und so war die Waage der Macht im verbleibenden Teil des Klerus stark in Richtung der Orthodoxen ausgeschlagen. Wahrscheinlich zwang die Exkommunikation (ἄποσυνάγωγοι) einige in den Untergrund, so dass sie sich nicht mehr offen zum häretischen Christus bekannten.²⁵

Johannes fasst für uns sogar das Ziel seiner Evangelienschrift zusammen in 16:1-4:

„Das (Ταῦτα) habe ich euch gesagt, damit ihr keinen Anstoß nehmt. Sie werden euch aus der Synagoge (ἄποσυναγωγούς) ausstoßen, ja, es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten. Das werden sie tun, weil sie weder den Vater noch mich erkannt haben. Ich habe es euch gesagt, damit ihr, wenn deren Stunde kommt, euch an meine Worte erinnert. Das habe ich euch nicht gleich zu Anfang gesagt; denn ich war ja bei euch“.

Hinter den Worten Jesu verbirgt sich der Autor, der sich damit unmittelbar an seine Leser richtet. Es geht nicht um ein äußeres Problem, sondern um ein inneres. Jedes Mitglied seines Lagers innerhalb der Kirche ist in einer Krise. Johannes sieht, wie Mitglieder seines Lagers dem Glauben, wie er ihn kennt, absagen oder der stets stärker werdenden orthodoxen Autorität erliegen, die dabei ist, die Kirche in ihrem Würgegriff zu nehmen und ihre Gegner auszuschließen (ἄποσυναγωγούς). Es ist so weit gekommen, dass fast der gesamte Klerus den orthodoxen Jesus akzeptiert und glaubt, er würde durch die Entfernung der Häretiker Gottes Willen tun. Deshalb der Appell, an den (ursprünglichen) Lehren festzuhalten.

Der Autor macht deutlich, dass derjenige, der seine Kirche lehrte, von der Bühne abgetreten ist. Und er sagt, dass der Tröster (παράκλητος = Paraklet) kommen und den Weg weisen wird (16:7-10) – vermutlich ein Hinweis auf Paulus, besser gesagt auf die Paulusbriefe, die den richtigen Jesus lehren werden. Die Johannesgemeinde wird, wie von vielen Exegeten bereits vermutet wurde, verfolgt – *aber nicht von Juden des ersten, sondern vielmehr durch Christen des zweiten Jahrhunderts.*

²⁵ Wahrscheinlich ist dieser Druck auf die Häretiker, der sie in den Untergrund zwang, der Grund, weshalb sie Geheimbünde innerhalb der Kirche bildeten; dies ein stark verbreitetes Charakteristikum der gnostischen Bewegung, nicht aber der marcionitischen.

DATIERUNG DES EVANGELIUMS

In der Geschichte beim Jakobsbrunnen sagt Jesus zur Samariterin 4:21:

„Die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet.“

Er spricht vom Berg Garizim, wo die Samariter anbeteten, und vom Tempel in Jerusalem. Falls der Autor damit meinte, dass keiner der beiden Orte den jüdischen bzw. samaritischen Anbetern erreichbar sein würde, kann das Datum nicht auf die Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels durch die Armee des Titus festgesetzt werden. Es müsste überdies auch später sein als der von Hadrians für Zeus und sich selbst errichtete Tempelbau²⁶ (als Teil des imperialen Kultes sowohl auf dem Garazim wie der Aelia Capitolina). Die abgebildete Münze aus der Regierungszeit von Macrinus (datiert 217-218 u.Z.) zeigt diesen Tempel auf dem Garazim in der Nähe von Neapolis, eine Polis die um 72 u.Z. nach dem Jüdischen Krieg gegründet wurde. Gewiss wurde mit seinem Bau 129-130 u. Z. begonnen, u. zw. während Hadrians Rundreise im Osten, mit Schwenk durch Syrien und Palästina.



Jupitertempel auf dem Berg Gerazim

²⁶ In ihrem 2003 Aufsatz *Temples of Hadrian, not Zeus* plädiert Barbara Burrell für die Möglichkeit, dass die von Hadrian errichteten Tempel nicht zur Verehrung des Zeus Hypsistos, sondern *für sich selbst* als Teil des imperialen Kultes gebaut wurden. Zwar untersucht sie nur solche, dem Kaiser gewidmete Tempel in Griechenland und Asien, es gibt aber wenig Grund für die Annahme, die gleiche Politik sei nicht auch im Mittleren Osten angewandt worden. Wenn dem so ist, würde das auch auf eine mögliche Identität des in 2 Thess genannten Sohnes des Verderbens ein neues Licht werfen.

Allgemein wird angenommen, dass der Tempel auf dem Berge Garazim um 140 u. Z. fertiggestellt war; das wäre dann ein plausibler Zeitpunkt für die frühestmögliche Datierung des Evangeliums. Aber dieser Zeitpunkt ist wahrscheinlich zu optimistisch, da Johannes auf eine Periode mit Exkommunikationen von Häretikern aus der Großkirche zurückblickt, wahrscheinlich Marcioniten. Die aber begann, den hierin erstaunlich einigen patristischen Autoren zufolge, um 144 u.Z.. Da Johannes erwähnt, dass manche in der Kirche verblieben, aber „im Geheimen“ in den Untergrund gingen, muss man mit mindestens einem halben Dutzend oder noch mehr Jahren rechnen, was das Frühdatum zu 150-155 u.Z. hinausschiebt. Aber auch das ist wahrscheinlich eine zu optimistische Einschätzung. Der Bezug auf die Davidsformel von Römer 1:2-3 und spezieller auf Matthäus 1:1 sowie der spezielle Bezug auf Bethlehem in Matthäus 2:4-6 (Micha 5:2) zeigt Kenntnis des Protoevangeliums, wenn nicht sogar des Matthäusevangeliums. Matthäus selbst könnte kaum vor 150 u.Z. geschrieben worden sein wegen seiner Abhängigkeit von einem synoptischen Prototyp, den er mit Markus gemeinsam hat; Passagen dieses Prototyps schauen zurück auf die Bar Kochba-Revolution. Es wird dann schwierig anzunehmen, Johannes sei erheblich vor 160 u.Z. geschrieben worden. Justin, der um 160-170 u.Z. schrieb, kennt Matthäus, Johannes aber nicht. Somit ist die frühestmögliche Datierung wahrscheinlich 155-160 u.Z.

Andererseits muss das Evangelium verfasst worden sein, bevor Irenäus sein *Adversus Haereses* schrieb 185 u.Z.. Wenn wir, um sicher zu gehen, Irenäus ein Jahrzehnt zugestehen, um sich mit dem vierten Evangelium vertraut zu machen, ist 170-175 u.Z. als Terminus post quem eine vernünftige Annahme. Mit einem Puffer in beiden Richtungen halte ich eine Datierung auf 165 u.Z. (± 10 Jahre) für die Abfassung des Johannesevangeliums für wahrscheinlich, obwohl davon auszugehen ist, dass danach eine katholische Schicht hinzugefügt wurde.

ZUSAMMENFASSUNG UND VERFASSERSCHAFT

Die erste Ausgabe des Johannesevangeliums wurde geschrieben als Reaktion auf die judenchristliche Theologie der synoptischen Evangelien, wie diese in Markus und Matthäus vorliegt. Es steht außer Frage, dass im vierten Evangelium die marcionitische und gnostische Kosmologie dargestellt wird. Auch wurde das Evangelium nach dem marcionitischen Bruch mit der Kirche und der Aufspaltung in ein proto-orthodoxes und ein heterodoxes Lager verfasst.

Aufgrund dieser Beobachtungen entstehen bezüglich der Abfassung des Johannesevangeliums eine Reihe von Fragen. Welchem spezifischen Evangelium stellte Johannes sich entgegen? War es Matthäus oder Markus, oder deren gemeinsames Urevangelium M? Und diese Frage zieht eine weitere nach sich: Wurde das Urevangelium M verfasst, um in der Regierungszeit des Antonius das Urevangelium L im katholischen Sinne zu korrigieren? Daraus ergibt sich selbstverständlich, dass man versuchen muss, sowohl L wie auch M zu rekonstruieren. Weitere Fragen entstehen bezüglich der inneren Situation der Kirche in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Hat Marcion wirklich eine schismatische Kirche gegründet, oder entstand eine solche unausweichlich durch die Exkommunikationen, auf die die Evangelien von Matthäus und Johannes hinweisen, ersteres aus orthodoxer, letzteres aus häretischer Perspektive?

So kommen wir schließlich zur Frage nach dem Verfasser. Turmel behauptete einen marcionitischen Ursprung, Parvus argumentiert für den Umkreis des Apelles. Ich glaube zwar nicht, dass die Antwort in der marcionitischen Sekte zu finden ist, aber doch im doketischen Lager. Eine weitere Gruppe, die für die Abfassung des Johannesevangeliums in Frage kommt, sind die Valentinianer, da das Ende des vierten und ein großer Teil des fünften Teils vom Adamantius-Dialog der Sekte des Bardesan gewidmet ist und genau dieselben Texte behandelt, die ich in dieser Studie herangezogen habe.

In Adv. Här. 3,11,2 macht Irenäus darauf aufmerksam, dass Johannes 1:10-11 der marcionitischen Position widerspricht, der zufolge die Welt weder von Gott noch von Christus gemacht worden sei und die Dinge in der Welt ihm nicht gehören würden. Eine weitere signifikante Abweichung von der marcionitischen Ansicht findet man in 5:39, wo Jesus über die Juden sagt – und dabei auf orthodoxe Judenchristen abzielt – :

„Ihr erforscht die Schriften (γραφήs), weil ihr meint, in ihnen das ewige Leben zu habe; gerade sie legen Zeugnis für mich ab.“

Dies lässt vermuten, dass der Autor der Auffassung ist, das Alte Testament enthalte Passagen, die vom guten Gott (oder seinen Engeln oder seinen Christus) und auch einige, die vom Schöpfergott stammen. Das unterscheidet sich sehr von der marcionitischen Auffassung, dargestellt in Gal 4:24, wo Paulus über die zwei Söhne Abrahams sagt:

„Diese Dinge sind allegorisch (ἀλληγορούμενα); denn diese sind die beiden Testamente,“

Und dann auch in 1 Kor 10:6 die Geschichte von Mose und dem Felsen in der Wüste betreffend:

„Das aber geschah als Beispiel für uns...“

Und in 1 Kor 10:11 über die Begebenheit mit dem Goldenen Kalb im Sinai:

„Das aber geschah an ihnen, und zur Warnung wurde es aufgeschrieben (ἔγραφη) damit es uns als Beispiel diene,“

Allgemein wird angenommen, dass die jüdischen Bücher nach marcionitischer Auffassung als zuverlässige Geschichtsschreibung betrachtet wurden, aus welcher allegorische Aussagen (ἄτινά ἐστὶν ἀλληγορούμενα) abgeleitet werden können, die aber keinerlei Voraussagekraft über den wahren Gott oder über Christus enthalten. Gleichwohl betrachtete man Lev 19:18 als heilig (Röm 13:9, Gal 5:14, Lk 10:27), da die Stelle den Dekalog positiv bewertet. Darin liegt eine naive Inkonsistenz. Die Vorstellung, dass einige Passagen für den häretischen Christus sprechen, trennt Johannes von Marcion.

Dieser Standpunkt des Verfassers des Johannesevangeliums scheint eine spätere Entwicklung zu sein. Nach meiner Auffassung entstand er in der polemischen Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Lager, ähnlich wie die Erklärung für die Art, wie Jesus bei seinem Abstieg aus den höchsten Himmeln hinunter zur Erde das „Material“ für seine Fleischwerdung erhielt (siehe Apelles). Es waren spezifische Antworten auf spezifische Herausforderungen. Die Auseinandersetzung darüber kann als ein darwinistischer Kampf der Erklärungen interpretiert werden: Erklärungen, die funktionieren, bleiben, solche, die misslingen, wurden beseitigt. Umgekehrt gilt das gleich Prinzip auch für die proto-orthodoxen Argumente.

Die Stelle 5:45-47 offenbart eine weitere signifikante theologische Weiterentwicklung der früheren marcionitischen Exegese. Es heißt, Mose klage die Juden an, weil sie den falschen Christus akzeptierten (5:43). Jesus sagt:

„Denkt nicht, dass ich euch beim Vater anklagen werde; Mose klagt euch an, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt. Wenn ihr Mose glauben würdet, würdet ihr auch mir glauben; denn über mich hat er geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie könnt ihr dann meinen Worten (ῥήμασιν) glauben?“

Diese Passage nimmt anscheinend 1 Kor 10:1-14 und Gal 4:21-31 (in marcionitischer Form) wörtlich, und nicht allegorisch, wie Marcion es tat und sein Text bestätigt. Dieselbe buchstäbliche Auffassung eines marcionitischen Textes erkennt man in 8:56 als Weiterentwicklung der Geschichte von Lazarus und dem reichen Mann aus Lk 16:19-31, als Jesus über Abraham sagt:

„Abraham, euer Vater, jubelte, dass er sehe meinen Tag, und er sah (ihn) und freute sich.“

Das deutet darauf hin, dass der Autor des Johannesevangeliums das marcionitische Evangelium sehr schätzte und über dessen Autor eine Auffassung hatte, die der des Adamantius-Dialog 1,8 ähnlich war. Als der katholische Vorkämpfer Adamantius den Marcioniten Megethios fragt: „Wer ist der Verfasser jenes Evangeliums, von dem du sagst, es sei eines?“, antwortet dieser: „Christus.“ Das würde den obigen Abraham-Kommentar erklären, trotz der Inkonsistenz mit einem nicht angekündigten Christus.

Ein weiterer Anhaltspunkt für die Verfasserschaft wird angedeutet im Gerichtsthema. Wie wir im Hinblick auf Auferstehung und Gericht in 5:29 gesehen haben, werden nur diejenigen gerichtet, die nicht glauben. Jesus fährt in 5:30 fort und erklärt:

„Gleichwie ich höre, richte ich, und mein Gericht ist gerecht.“

Wir sehen, dass die Parameter des Gerichts in den Bemerkungen Jesu zu den Juden in 8:24 sehr klar sind: Ungläubige werden gerichtet werden und tatsächlich richtet Jesus selbst,

„denn wenn ihr nicht glaubt, dass ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben“

und

„Ich habe noch viel über euch zu sagen und viel zu richten.“

In 8:15 vergleicht Jesus sich selbst mit den Juden indem er sagt, er richte nicht über Menschen:

„Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemand.“

Wer oder was ist es dann, das Jesus richtet? Die Antwort steht in 16:11, wo uns gesagt wird:

„Über das Gericht: dass der Fürst dieser Welt gerichtet ist“ (περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἀρχῶν τοῦ κόσμου τούτου κέκριται).

Und sein Richtspruch wird verkündet in 12:31:

„Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt, jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden“ (νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἀρχῶν τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω).

Das passt zu 1 Korinther 2:6, wo Paulus über die Machthaber (Mehrzahl um seine Lakaien bzw. Engel mit einzuschließen) sagt:

„Die Machthaber dieses Äons, die einst entmachtet werden...“ (τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων).

Es ist eine kosmische Herrschaft, keine irdische, und mit Paulus sind wir von der Welt zu den Äonen gewechselt. Doch wer genau ist nun dieser Machthaber? Eine Andeutung gibt es in 14:30, wo Jesus uns bei seiner Vorbereitung für das Kommen des Parakleten informiert:

„denn es kommt der Herrscher der Welt. Über mich hat er keine Macht“ (ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν).

Es ist aufschlussreich, dass Jesus sagt, jener habe keine Macht über ihn. Diese Aussage bezieht sich auf die Autorität, die Jesus für sich beansprucht im Hinblick auf seinen eigenen Tod und seine Auferstehung in 10:17-18. Es wird verständlich in 19:30 wo er einfach sagt: „Es ist vollbracht“ (Τετέλεσται); aus freiem Willen „gab er seinen Geist auf.“ Es gab keine äußere Macht, die ihm das Leben nahm, er gab es (παρέδωκεν). Jesus gibt sein Leben den Herrschern der Äonen, wie Paulus es ausdrückt in 1 Kor 2:7-8:

„der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat; keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt, denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“ (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν).

Die endgültige Zuordnung wird vervollständigt in der marcionitischen Form von Laodicäer/Epheser 3:9:

„das Geheimnis war verborgen für den Gott der Weltzeit, den Schöpfer aller Dinge... (τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι...).

Ich komme zurück zum *Parakleten* (ich gehe davon aus, dass die Paulusbriefe in ihrer marcionitischen Form *das* für Johannes waren). Auf denselben Herrscher wird Bezug genommen in 2 Kor 4:4-5:

„denn der Gott dieser Weltzeit hat das Denken der Ungläubigen verblindet. So strahlt ihnen das Licht des Evangeliums [der Herrlich-

keit]Christi nicht auf, der Gottes Ebenbild ist“ (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου [τῆς δόξης] τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ).

Der Gott dieses Äons ist der Herrscher der Welt, der Gott der Welt. Er ist es, der das Evangelium Christi vor Ungläubigen verbirgt; derjenige, dem das Geheimnis Gottes verborgen blieb; derjenige, der Jesus kreuzigte. Und er ist der Gott des Gesetzes, der Schöpfer der Welt, der jüdische Gott.

Anders als der marcionitische Jesus, sagt der johanneische Jesus, dass er richtet. Während diese Position bei Paulus nur angedeutet wird durch Passagen, die vom Richterstuhl Christi sprechen in 2 Kor 5:10, und möglicherweise auch in der Version von Röm 14:10, die Johannes vorlag,²⁷ ist die Auffassung, dass Christus selbst richtet, ein Charakteristikum mancher Gnostiker, wie zum Beispiel der Valentinianer und der Anhänger des Bardesanes²⁸ und auch der judenchristlichen Orthodoxie.

Es lässt sich allerdings nicht mehr feststellen, als dass diese Theologie zweifellos häretisch ist und dass sie zu einer Sekte wie der des Bardesanes passt, obwohl sie zeitlich früher ist. Was wir über dieses Evangelium weiter sagen können, ist, dass es offenbar vom marcionitischen Evangelium abhängig war (z.B. sind sowohl die Verwandlung von Wasser in Wein als auch die Lazarusgeschichte Erweiterungen des marcionitischen Evangeliums) sowie von Paulus und von mindestens einer der katholischen Versionen der synoptischen Evangelien.

Der Autor schrieb in der ersten Person und benutzte Jesus als Sprachrohr für seine Lehre. 16: 1-4 nennt seinen Grund für die Abfassung des Evangeliums: es geht darum, die christlichen Leser zur Geduld zu ermahnen und ihnen Mut zuzusprechen.

KATHOLISCHE ERGÄNZUNGEN

²⁷ Marcion gehört zu den ältesten Zeugen die Harmonie mit 2 Korinther 5:10 in Römer 14:10. Tertullian, *Adv Marc* 5,14,14, hat: *Bene autem quod et in clausula tribunal Christi comminatur*. Marcion hat „Christus“ XY für „Gott“ ΘΥ (Anm. die besten Handschriften B x* A C* D F G 1506 1739 haben „Gott“, alle anderen stimmen Marcion zu). Die UBS (United Bible Society) hat Recht: ursprünglich hieß es „Gott.“

²⁸ Marinus, ein Anhänger des Bardesanes, erklärt im *Dial Adam* 3,11, dass der gute Gott den Bösen mit seinen Engeln und Anhängern aburteilt.

Ich habe mich in diesem Aufsatz nicht mit den katholischen Ergänzungen befasst. Darüber ein anderes Mal. Mir ging es um die historische Einordnung von Allegorien und Hinweisen, von denen der Verfasser annehmen konnte, dass seine Leser sie verstehen würden, zumindest im ersten Jahrzehnt nach dem Erscheinen seines Evangeliums.

WIDMUNG

*Das Johannesevangelium war immer das bevorzugte Thema meines Vaters **Reverend Richard Waugh**. Er liebte es, auf die Kanzel zu steigen und über den Gott der Liebe des Johannesevangeliums zu predigen. Der Verstorbene war ein eloquenter Redner, ein gediegener Redenschreiber und ein wahrlich erstaunlicher Geldbeschaffer. Seinen Söhnen, auch mir, hinterließ er eine interessante Mischung aus Widersprüchen. Ich bin ihm aber dankbar dafür, dass seine Theologie weder naiv war noch am Buchstaben hängen blieb. Da er akademisch gebildet war, sollte das alles nicht überraschen. Man wusste in Diskussionen nie genau, woran man mit ihm war, da er nie mehr tat, als uns nach unserer Meinung zu fragen. Ich weiß aber, dass seine Ansichten – ebenso wie meine – nicht von der Existenz oder Nichtexistenz eines historischen Jesus abhingen. Er betrachtete die ganze Bibel in erster Linie als Allegorie und nur sekundär als historisch. Für diesen ganz besonderen Presbyterianer gab es somit keinen Widerspruch zwischen Christentum bzw. Religion und Naturwissenschaft oder Archäologie oder literarischer Analyse. Religion war für ihn ein Bewusstsein, der Glaube, dass der Himmel das Leben mit Gott ist und nicht irgendein mystisch-romantisches Land im Jenseits – was auch in meinen Augen die wesentlich gesündere und bessere Ansicht darstellt.*

Ihm, Richard Waugh, habe ich diese Reihe von Beiträgen zum Johannesevangelium gewidmet.

STUART G. WAUGH