

Joh ist Jesus nicht „Mensch aus Menschen“ (vgl. Justin, Dial. 48,4; 49,1), sondern der „Menschensohn“, der „aus dem Himmel“ herabgestiegen ist, was nichts mit dem jesajanischen Gottesknecht zu tun hat.

(3) Grundsätzlich stimme ich der Forderung zu, die Stimme des Joh heute nicht „ohne den Schutzmantel des ganzen Kanons (AT und NT)“ (115) zum Klingen zu bringen. Das schließt nicht aus, ihr im bibeltheologischen Konzert auch alternative Stimmen zur Seite zu stellen. Bei Pesch aber hat man den Eindruck, daß er dem Evangelisten andauernd ins Wort fällt, wenn er z. B. behauptet: „Jesus geht *als Jude* zu den jüdischen Festen nach Jerusalem hinauf [...], er betet und lehrt im Tempel“. Wo steht, daß er dort betet, daß er „als Jude“ im Tempel opfert? Nein, dort verkündigt er penetrant nur sich selbst als den Gesandten Gottes und diesen als seinen Vater! Für höchst bedenklich halte ich das Konzept der Schriftinspiration, welches das Büchlein durchscheinen läßt. Heißt das, daß wir z. B. die Ketzerpolemik von 1 Joh um der Inspiration willen leugnen oder kleinreden müssen?

So brennend das Thema ist, das Büchlein führt exegetisch und auch theologisch kaum weiter. Gerade eine möglichst genaue Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen des JohEv wie eine leidenschaftlich genaue Nachzeichnung seines von daher zu begreifenden Aussageduktus setzen uns instand, mit ihm in einen theologischen Dialog einzutreten, bei dem in kritischer Reziprozität beides ernst genommen wird: der Text und unser eigener geschichtlicher Lernort. Nur so können wir uns auch am Ende dem Text in aller Freiheit unterstellen und ihm *dort* die normgebende Kraft einräumen, wo er sie tatsächlich heute – in unserer Stunde – entfalten will.

Michael Theobald, Tübingen

Klaus Wengst, **Das Johannesevangelium**. 2. Teilband: Kapitel 11-21. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band 4,2. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001. 350 Seiten.

Mit dem zweiten Band liegt Klaus Wengsts Kommentar zum Johannesevangelium (JohEv) nun komplett vor. Wengst interpretiert den Text synchron, also unter Verzicht auf Quellenscheidungs- und Schichtungshypothesen. Lediglich Kap. 21 wird als Nachtrag zum vorliegenden Evangelium verstanden; seine Funktion besteht darin, das (von der synoptischen Tradition vielfach abweichende) JohEv unter die Autorität des Schülers, „den Jesus liebte“, zu stellen. Während dieser jedoch im Evangelium wiederholt den

Vorrang vor Petrus einnimmt, werden beide im Nachtrag gleichrangig dargestellt: Die Hirten-(= Leitungs-)Funktion des Petrus wird ausdrücklich anerkannt, aber ebenso bedeutend ist der „Lieblingsschüler“ in seiner Funktion als Garant des vierten Evangeliums als authentisches Zeugnis für Jesus. Im vermuteten Abfassungsort Ephesus begegneten sich unterschiedliche Traditionskreise. „Hier bringt der Verfasser von Joh 21 das Johannesevangelium ein. Er tut es auf sozusagen ökumenische Weise: In seiner Darstellung der Gestalt des Simon Petrus anerkennt er eine andere, von der eigenen markant abweichende Tradition in deren besonderer Eigenart, ohne in der Gesamtpräsentation des Evangeliums die eigene Tradition in ihrer Eigenart aufzugeben“ (326 f.). Mit dieser Haltung legt der Verfasser von Kap. 21 die Grundlage für die Anerkennung des JohEv als eigenständiger Tradition und letztendlich für die Kanonisierung. Zugleich weist er heutigen Kirchen den Weg zum Umgang mit unterschiedlichen Traditionen: indem man diese nicht (ab)wertend gegeneinander ausspielt, sondern nebeneinander bestehen läßt, kann gerade die Verschiedenartigkeit zur Bereicherung werden.

Der Schwerpunkt dieses Kommentars liegt in der Aufarbeitung der antijüdischen Auslegungsgeschichte gerade des JohEv. Wengst weist einerseits überzeugend nach, daß negative Aussagen über „die“ Juden, über Pharisäer oder das „Gesetz“ nicht die historische Situation Jesu, sondern die Kontroversen der Abfassungszeit (Ende des 1. Jh.) reflektieren, andererseits verortet er das Evangelium durch eine Fülle von Belegen aus der jüdischen Tradition konsequent im Judentum. Darin liegt ein entscheidender Vorteil dieses Kommentars gegenüber seinen Vorgängern.

Den Anliegen der Kommentarreihe entsprechend, findet neben der ökumenischen und der christlich-jüdischen Komponente auch der feministisch-theologische Diskurs Berücksichtigung. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Begegnung Mirjams aus Magdala mit dem Auferstandenen: Aus der Tatsache, daß Jesus einer Frau die „grundlegende Zeugenfunktion“ gegenüber den übrigen Wegbegleitern Jesu zuweist (Joh 20,18: „Ich habe den Herrn gesehen!“), schließt (nicht nur) Wengst, „daß Frauen in der Gemeinde des Johannes dieselben Rollen wahrnahmen wie Männer und daß Johannes nichts dagegen einzuwenden hatte – im Unterschied zu späteren Auslegern“ (287). Dieser Aspekt ließe sich auch von Joh 11,27 her untermauern: Marta aus Betanien legt das gleiche Bekenntnis zu Jesus ab wie Simon in Mt 16,16: „Du bist der Christos, der Sohn Gottes.“ Damit stellt sich die Frage, warum dasselbe Bekenntnis bei Simon die Felsenfunktion („Petrus“) zur Folge hat, bei Marta aus Betanien jedoch folgenlos bleibt. Wengst umgeht das Problem, in-

dem er den griechischen Begriff *Christos* in Joh 11,27 in deutscher Übersetzung wiedergibt („der Gesalbte“). Das ist zwar sprachlich korrekt, nivelliert jedoch die theologische Gleichwertigkeit des Marta-Bekenntnisses und damit einen für Frauen identitätsstiftenden Text. Trotz dieser Einschränkung bietet der verständlich geschriebene Kommentar allen, die in Lehre und Verkündigung tätig oder auch einfach an der Bibel interessiert sind, viele neue Zugänge zum Verständnis des Joh, insbesondere im Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog.

Hildegard Gollinger, Merzhausen/Br.

Carsten Wilke, **„Den Talmud und den Kant“**. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne. Netiva: Wege deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur. Studien des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts, hg. von Michael Brocke, Bd. 4. Verlag Georg Olms, Hildesheim 2003. 726 Seiten.

Mit dem Emanzipationsangebot der Aufklärung wurde das europäische Judentum vor schwerwiegende Entscheidungen gestellt. Das bislang in seinen Grundzügen seit der Antike relativ stabil gebliebene jüdische Bildungssystem sah sich durch die Aufbrüche der Moderne herausgefordert. Bisher konnte man in den zahlreichen gemeindenahen Bildungsinstitutionen und privaten Lernzirkeln dem altjüdischen Ideal des zweckfreien Lernens nachgehen. Dieses Bildungssystem hat durch das Gebot des Lernens zu einer gemeinsamen Volkselehrsamkeit geführt. Jugendliche aus den ärmeren Schichten sahen in der höheren Bildung die Chance zum gesellschaftlichen Aufstieg, etwa durch eine lukrative Heirat oder wenigstens im kärglich dotierten Rabbinerberuf.

Mit der beginnenden rechtlichen Gleichstellung verloren die jüdischen Gemeinden ihre Autonomie. Die rabbinische Zivilgerichtsbarkeit wurde aufgehoben, das Ansehen des Rabbiners sank, mit der eingeführten Schulpflicht öffneten sich auch die allgemeinen Schulen der jüdischen Jugend. Der Druck des kulturellen Wandels drängte auf den Erwerb der deutschen Sprache wie auch auf eine professionelle Berufsausbildung für Lehrer und Rabbiner in wissenschaftlichen Bildungsgängen. Der Staat war wie schon im Falle der christlichen Geistlichkeit daran interessiert, den Rabbinerberuf aufzuwerten und ihn zum Werkzeug staatsbürgerlicher Erziehung der Juden zu machen. Das auch jüdischerseits empfundene problematisch gewordene Verhältnis von Talmudstudium und Lebenswelt sollte nun durch verpflichtende Stu-