

Der Widersacher im Johannesevangelium

Michael Theobald

Von einem „Widersacher“ (ἀντικείμενος) Gottes¹ spricht das Johannesevangelium nicht, wohl von einem „Herrscher der Welt“ (ἄρχων τοῦ κόσμου), dem „Satan“ (ὁ σατανᾶς) oder „Teufel“ (ὁ διάβολος) sowie vom „Bösen“ (ὁ πονηρός). Jedes Mal geht es um die *eine* widergöttliche Macht, jeweils aus anderem Blickwinkel besehen: als personifizierte Macht, die die *Welt* – den κόσμος – beherrscht, die die *Menschen* nicht nur verführt, sondern sie regelrecht besetzt², und die als Inbegriff des *Bösen* gilt.

Die vier Termini für die widergöttliche Macht kommen im Corpus Iohanneum insgesamt nur selten vor. So entsteht der Eindruck, die Personifizierung des Bösen sei im Kontext der johanneischen Rede von der nicht- oder widergöttlichen Welt nur *ein* Motiv unter *anderen*. Leitend scheint die „eingedunkelte“ Rede vom κόσμος, der „Menschenwelt“, zu sein, die ohne dämonologische Konnotation auskommt³. So begegnen ὁ ἀρχων τοῦ κόσμου und ὁ διάβολος jeweils nur dreimal im Buch, ὁ ἀρχων τοῦ κόσμου in Joh 12,31; 14,30 und 16,11, ὁ διάβολος in Joh 6,70; 8,44 und 13,2, ὁ σατανᾶς und ὁ πονηρός jeweils nur einmal, in Joh 13,27 bzw. 17,15.

Ordnet man diese wenigen Belege hypothetisch den literarischen Schichten des Evangeliums zu⁴ und berücksichtigt dabei auch den ersten Johannesbrief⁵, differenziert sich das Bild:

¹ 1 Tim 5,14; 2 Thess 2,4. – 1 Petr 5,8: „Seid nüchtern und wachsam! *Euer* Widersacher (ὁ ἀντιδικὸς ὑμῶν), der Teufel (διάβολος), geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge.“

² Vom Verführer spricht Offb 12,9 (ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ἄλην); 20,10 (ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτούς).

³ Vgl. etwa Joh 1,10c; 3,19; 7,7; 8,23; 14,17 etc. Der Sprachgebrauch ist aber differenziert; neben den „dunklen“ Aussagen über die sich Gott und seinem Gesandten verschließende „Welt“ stehen andere, in denen ὁ κόσμος Ziel und Horizont des göttlichen Wirkens ist: 3,16; 6,33; 8,12.

⁴ Dazu grundsätzlich M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 30–74; im Einzelnen siehe unten zu den jeweiligen Stellen. Vgl. auch E.E. Popkes, *Von Antichristen und Weltenherrschern*. Zur Funktion der eschatologischen Gegenspieler Jesu in den johanneischen Schriften, in: R. Heß / M. Leiner (Hg.), *Alles in allem*. Eschatologische Anstöße (FS J. Christine Janowski), Neukirchen-Vluyn 2005, 231–244; hier: 232–237 („Das Spektrum johanneischer Teufels- und Dämonenvorstellungen“).

⁵ In den beiden kleinen Briefen, 2 Joh und 3 Joh, begegnet keiner der aufgeführten Termini.

Termini	Evangelist	Redaktion	1. Joh
ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου (τοῦτου) ⁶	12,31; 14,30	16,11	
ὁ διάβολος ⁷	6,70; 8,44	13,2	3,8 (3 mal).10
ὁ πονηρός ⁸		17,15	2,13.14; 3,12; 5,18.19 ⁹
ὁ σατανᾶς ¹⁰	13,27		

Der Evangelist benutzt die Rede vom „Herrscher d(ies)er Welt“ zweimal: in Joh 12,31 im Rahmen eines Gerichtsworts, in Joh 14,30 in einer Ankündigung der Passion. Der vierte Parakletspruch Joh 16,7–11 aus den redaktionell nachgetragenen Abschiedsreden (Kap. 15 f.) bietet mit V.11 eine *relecture* des Gerichtsworts Joh 12,31.

Während die Rede vom „Herrscher d(ies)er Welt“ auf das Evangelium beschränkt ist, begegnet der Terminus διάβολος im Evangelium *und* im ersten Johannesbrief: im Evangelium zweimal in Verbindung mit Judas (Joh 6,70; 13,2) und einmal in Verbindung mit den Ἰουδαῖοι (8,44). Daran knüpft 1 Joh 3,7–10 an. Vom „Satan“ ist außerdem in Joh 13,27 die Rede, auch hier in Verbindung mit Judas.

Von „dem Bösen“ ist im Evangelium nur im sog. „hohepriesterlichen“ Gebet Joh 17 die Rede, und zwar in Vers 15, der an die 7. Bitte des Vaterunsers nach Matthäus erinnert (Mt 6,13b): ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ – „dass du sie vor dem Bösen bewahrst“¹¹. 1 Joh benutzt den Terminus gleich fünfmal.

Statistisch gesehen, kommt der Rede von einer widergöttlichen Macht im Evangelium also keine große Rolle zu. Doch der Eindruck täuscht. Die Figur ist nicht *ein* Motiv neben *anderen*, sondern hat für die Christologie, genauer: für das Verständnis des Todes Jesu und damit für das christologische Herzstück des Evangeliums grundlegende Bedeutung. Der Evangelist vertritt – kurz gesagt –

⁶ Mit dieser im NT so nur bei Joh belegten Wendung vgl. aber Eph 2,2 (ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος = der Herrscher der Luftmacht⁶); 6,12 (οἱ κοσμοκράτωρες τοῦ σκότους τοῦτου = die Weltherrscher dieser Finsternis); IgnEph 17,1; 19,1; IgnMagn 1,3; Ign Phld 6,2; IgnRöm 7,1; IgnTrall 4,2; ActJoh 23,5 f. (ὁ κοσμοκράτωρ = der Weltherrscher). – In 1 Kor 2,6,8 (οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τοῦτου) sind wohl eher irdisch-politische Machthaber gemeint.

⁷ Ο διάβολος ist in verschiedenen Schriftencorpora des NT belegt: in der aus Q stammenden Versuchungszählung (Mt 4,1.5.8.11 par. Lk 4,2f.6.13), bei Mt (13,39; 25,41) und Lk (8,12) – Mk zieht ο σατανᾶς vor – und in der Apg (10,38; 13,10), in Eph (4,27; 6,11), im Corpus Pastorale (1 Tim 3,6f.; 2 Tim 2,26), in Hebr (2,14), im Corpus Catholicum (Jak 4,7; 1 Petr 5,8; 1 Joh 3,8.10; Jud 9) sowie in Offb (2,10; 12,9.12; 20,2.10). – Beachtlich sind Stellen, die unterschiedliche Termini bzw. Figuren miteinander identifizieren: Hebr 2,14 (τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου τοῦτ ἔστιν τὸν διάβολον); Offb 12,9 (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος ὁ καλούμενος Διάβολος); 20,2 (ὅς ἐστιν διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς).

⁸ Vom personifizierten πονηρός im dämonologischen Sinn (= der Böse) ist noch in Mt 13,19.38 die Rede, möglicherweise auch in Mt 5,39; 6,13; Lk 11,4; 2 Thess 3,3.

⁹ Das Adjektiv „böse“ sonst als Qualifikation der „Werke“: Joh 3,19; 7,7; 1 Joh 3,12; 2 Joh 11; auf „Worte“ bezogen: 3 Joh 10.

¹⁰ Angesichts der breiten Bezeugung von ο σατανᾶς im NT (insgesamt 36 mal) fällt der eine Beleg im Corpus Iohanneum auf.

¹¹ Vgl. M. Theobald, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg 2002, 229–232.

eine *satanalogische Deutung des Todes Jesu*, fußend auf den Erzählfiguren des Judas und der Ἰουδαῖοι, konkret: der Jerusalemer Autoritäten: Jener „liefert“ Jesus „aus“, diese sind „aus dem Teufel“ und suchen ihn zu töten. Beide Figuren agieren auf der sichtbaren Bühne der Geschichte, doch die Akteure hinter ihr sind viel wirkmächtiger. Gemeint ist vor allem der ἄρχων τοῦ κόσμου bzw. der διάβολος, der Drahtzieher im Hintergrund¹². Er ist der eigentliche Widerpart Jesu. Jesus agiert zwar auf der Vorderbühne der Geschichte, ist aber aus johanneischer Sicht als der präexistente „Sohn Gottes“ und „Menschensohn“, der „aus dem Himmel herabgekommen ist“ (Joh 3,13; 6,33.38 etc.), auch auf der hinteren Bühne der Geschichte kompetent und wirkmächtig. Denn er weiß, was sich dort abspielt (Joh 12,31; 13,3). Geht es bei den Aktionen des ἄρχων τοῦ κόσμου, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, um die Herbeiführung des Todes Jesu, so könnte für dessen satanalogische Deutung auch das Motiv „Jesus als das wahre Paschalamme“ von Bedeutung sein. Nach Ex 12,23 ist es ja das „Blut“ des Lammes, das die Menschen vor dem Ungemach des „Verderbers“ bewahrt.

Der Schwerpunkt der folgenden Untersuchung soll auf der Konzeption des Evangelisten ruhen. Wir orientieren uns an den von ihm benutzten Termini – Satan bzw. Teufel (siehe unter 1.) und „Herrscher d(ies)er Welt“ (unter 2.). Ein kurzer Blick auf die Paschathematik am Ende (unter 3.) hilft, die Frage nach der inneren Logik der satanalogischen Deutung des Todes Jesu im Evangelium zu stellen.

1. Judas, „die Juden“ und der „Teufel“

Judas und „die Juden“ treten als Erzählfiguren im Evangelium nirgends unmittelbar in Kontakt. Doch nicht nur die Szene von der Gefangennahme Jesu suggeriert ihre Komplizenschaft, wenn es Joh 18,3 heißt: „Judas also nahm die Kohorte und von den Hohenpriestern und von den Pharisäer die Diener“, auch das Wort Jesu an Pilatus in Joh 19,11 öffnet die Tür einen Spalt in diese Richtung: „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben her gegeben worden wäre; deshalb hat *der, der dich mir ausgeliefert hat*, größere Sünde.“ Die Formulierung im Singular ὁ παραδούς με σοί hat zwar „generellen Charakter“¹³

¹² Von Engeln – weiteren von der Hinterbühne der Geschichte aus wirksamen Kräften – spricht das vierte Evangelium nur vereinzelt: vgl. Joh 1,51; 12,29.

¹³ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21 (HThK IV/3), Freiburg 1976², 302; C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*. Teilband 2: Johannes 13–21 (ZBK 4.2), Zürich 2001, 289: „Hier ist nicht an Judas oder an Kaiaphas zu denken, sondern an die ‚Juden‘ im johanneischen Verständnis“. Anders z.B. Thomas v. Aquin, *Catena Aurea/Goldene Kette* (aus dem Lateinischen von J. N. Oischinger), Bd. 7: *Evangelium nach Johannes*. Zweite Abteilung, Regensburg 1850, 282: „Er (s.c. Theophylakt) sagt aber: Der mich dir übergab, d. h. Judas, oder auch die Rotte“; ebenso J. Beutler, *Das Johannesevangelium*. Ein Kommentar, Freiburg 2013, 492.

und meint die jüdischen Autoritäten, von denen Pilatus Joh 18,35 sagte: „dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert (παρέδωκεν)“. Aber zumindest das Verb παραδίδωμι erinnert in Joh 19,11 an den „Auslieferer“ Judas (vgl. Joh 6,64.71; 13,2)¹⁴. Auch fällt im Blick auf das ganze Buch auf, dass der Evangelist nicht nur Judas „verteufelt“, sondern in Joh 8,44 auch die *Ἰουδαῖοι*. Von daher sind die beiden Erzählfiguren einander angenähert¹⁵. Was die „Verteufelung“ des Judas betrifft, so hat der Evangelist diesen Zug nicht erfunden, sondern aus der ihm vorgegebenen Passionserzählung (= PE^{Joh}) übernommen. So empfiehlt es sich, mit der Analyse auch hier zu beginnen.

1.1 Die „Verteufelung“ des Judas in der Passionserzählung und in Joh 6

(1) Zweimal heißt es in der Eingangsszene vom letzten Mahl Jesu mit den „Seinen“, dass der Teufel bzw. der Satan Besitz von Judas ergreift: zuerst in der szenischen Eröffnung *vor* der Fußwaschung und dann während des Dialogs Jesu mit den Jüngern *nach* ihr.

An der ersten Stelle heißt es:

- 2 a und während des Mahles (καὶ δείπνου γινομένου) –
 b als der Teufel [ihm] schon (ἤδη) ins Herz gelegt hatte (βεβληκότος)¹⁶,

¹⁴ H.-J. Klauck, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg 1987, 91, fragt deshalb, „ob sich auch hier die Bestrebung anbahnt, Judasgestalt und Judentum gleichzusetzen“; allerdings steht die johanneische Erzählfigur der *Ἰουδαῖοι* nicht für ein „Judentum“, sondern konkret für die zeitgenössischen Autoritäten Judäas; zur Judas-Figur vgl. auch M. Meiser, Judas Iskariot. Einer von uns (Biblische Gestalten 10), Leipzig 2004; H. E. Lona, Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas, Freiburg 2007; ebd. 39: Judas übernimmt „die Rolle, die ihn dem Teufel, dem ‚Menschenmörder‘, der von Anfang an sündigt, gleichstellt. Logischerweise betrifft diese Gleichsetzung auch die Juden, die wie er Jesus ablehnen und verurteilen“.

¹⁵ H.-J. Klauck, Judas, 75: „Die ungläubigen Juden haben ihren Repräsentanten in dem ‚Verräter‘ Judas, miteinander werden sie wortwörtlich ‚verteufelt‘. Mit dem Teufel, der ‚Menschenmörder‘ und ‚Lügner‘ genannt wird (8,44), teilen sie dessen mörderische und trügerische Pläne gegen Jesus. Hier ist die unheilvolle anti-judaistische Auswertung der Judasgestalt zumindest angebahnt“.

¹⁶ Vgl. W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York, NY 1988⁶, 264: „β. εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα: es jmdm. eingeben, dass“; Hom. Od. 1,200f. (ὡς ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσιν καὶ ὡς τελέεσθαι οἶω = „die Götter senken [mir] ins Gemüt, und ich meine, so wird es auch enden“); Pind. O. 13 Zl. 21 (πολλὰ ἐν καρδίαις ἔβαλεν); Herm. 6,4,1 (θεῶ, τῷ εἰς νοῦν μοι βαλόντι); die LXX bietet nur zwei unmittelbar vergleichbare Stellen: Dtn 11,18 (καὶ ἐμβαλεῖτε τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν ...) und Spr 22,18 (καὶ ἐὰν ἐμβάλῃς αὐτοῦς [s.c. die Worte der Weisen] εἰς τὴν καρδίαν σου [...]); nach S. Witetschek, Der Teufel steckt im Detail. Eine Anmerkung zu Joh 13,2, BZ.NF 56 (2012) 264–273, 266f., geht es hier um ein „Memorieren des Gelernten“: „Was ins Herz gelegt wird, ist ‚gespeichert‘“; ansonsten verweist er auf LXX-Wendungen wie *τίθημι* oder *δίδωμι* oder *τάσσω εἰς καρδίαν*, die meistens „das Bedenken oder Erwägen einer Sache, in Verbindung mit *δίδωμι* jedoch auch eine von außen kommende ‚Inspiration‘ bezeichnen“. Wenn er erklärt, dass „sich alle diese Texte in einem wesentlichen Punkt von Joh 13,2“ unterscheiden: „Die *καρδία* ist in ihnen jeweils durch ein Genitivattribut näher spezifiziert, es wird also deutlich gesagt, um wessen Herz es sich

- c dass er ihn ausliefere,
 d Judas, [der Sohn] des Simon Iskariot¹⁷,
 3 a als er [sc. Jesus] wusste (εἰδώς),
 b dass der Vater ihm alles in die Hände gegeben hatte
 c und dass er von Gott ausgegangen war und zu ihm zurückkehrt –,
 4 a steht er vom Mahl auf [...]“

Die unförmige „Parenthese“ V.2b–3c, die in den übergeordneten Satz V.2a + 4a eingeschoben ist¹⁸, trifft zwei Aussagen: eine über den Teufel bzw. Judas (V.2b–d), eine über Jesus (V.3a–c). Die erste ist nicht nur textkritisch umstritten, sondern auch schwierig zu übersetzen. Besagt sie, dass „der Teufel“ den Plan zum Verrat „in sein *eigenes* Herz gelegt“, also zunächst *bei sich* „beschlossen“ habe, dass Judas Jesus überliefert?¹⁹ Oder ist gesagt, dass er *Judas* diesen Plan „ins Herz gelegt“ habe, wie die Forschung heute in ihrer überwiegenden Mehrheit den Vers versteht? Dafür spricht die m.W. bislang noch nie in die Waagschale geworfene Beobachtung, dass der Autor, wenn er das Substantiv διά-βολος mit dem stammesgleichen βάλλω verbindet, sich zwar keiner *Figura etymologica* im strengen Sinne, so aber doch eines „Wortspiels“²⁰ bedient, das sich die Bedeutung von διά-βολος nutzbar macht: Der Verleumder – der „Dazwischen-Werfer“ – „wirft ins Herz“, natürlich nicht ins eigene, sondern entsprechend dem Unwesen, das er unter den *Menschen* treibt, ins Herz dessen, der in seinem Sinne tätig werden soll, also das des Judas. Wenn dessen Name erst ganz am Ende der

handelt“, trifft das allerdings bei den von Bauer genannten Belegen aus Homer und Pindar nicht zu.

¹⁷ V.2d ist textkritisch mehrfach umstritten: 1. Ist der Nominativ „Judas“ (Ἰούδας; Sin* B) oder der Genitiv „des Judas“ (Ἰούδα; Θ f¹ 33 *Mehrheitstext*) ursprünglich? Die Genitiv-Lesart bezieht das Kolon auf V.2b („das Herz *des Judas*“), wobei viele Textzeugen es in dieser Form auch unmittelbar hinter V.2b stellen; gegenüber der schwierigeren Nominativ-Lesart dürfte es sich dabei um sekundäre Texterleichterungen handeln; 2. Bezieht sich der Beiname „Iskariot“ (Ἰσκαριώτης = der Mann aus Kerijot [vgl. Jos 15,25]) auf Judas (Ἰσκαριώτης; P⁶⁶ Sin B etc.) oder auf seinen Vater (Ἰσκαριώτου; L Ψ etc)? Angesichts der im NT sonst gängigen Rede von „Judas Iskariot“ könnte die Zuordnung des Beinamens zum Vater ursprünglich, die alternative Lesart eine Angleichung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch sein. – Einen Überblick über die neun (!) verschiedenen Textvarianten bietet Witetschek, Teufel, 269.

¹⁸ Syntaktisch betrachtet handelt es sich freilich nicht um eine Parenthese, sondern einen *Genitivus absolutus* (V.2b–d) und ein *Participium conjunctum* (V.3). Aber beides reißt die semantisch zusammengehörigen V.2a und 4a auseinander: „Und als ein Mahl war, steht er auf [...]“.

¹⁹ So S. Witetschek, Teufel, 264–273, der diese Übersetzung ausführlich zu begründen sucht (vgl. auch oben Anm. 16); vgl. bereits H.A. W. Meyer, *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Zweite Abtheilung, das Evangelium des Johannes* umfassend, Göttingen 1856³, 374; C. K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK), Göttingen 1990, 431; weitere Vertreter dieser Deutung nennt Witetschek auf 270 Anm. 19. – Gegen diese Übersetzung spricht aber die Aktiv-Form von βάλλω sowie das Fehlen jeglichen *reflexiven* Signals; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen 1968, 353 Anm. 4: erforderlich wäre ein „βεβλημένου [...] für βάλλῃσθαι εἰς νοῦν = ‚sich in den Kopf setzen‘“.

²⁰ Zur Definition vgl. H. v. Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Gießen/Basel 2011, 569: „Vom ‚Wortspiel‘ kann man sprechen, wenn zum Klangspiel der Paronomasie das Sinnspiel hinzutritt“, z.B. Mt 22,14.

Phrase erscheint, dann wohl deshalb, um an der ersten von mehreren Stellen, an denen in Joh 13 von ihm die Rede ist (vgl. V.11.18f.21–30), seinen hier auch in voller Länge aufgeführten Namen zu betonen²¹. Der ersten Aussage zufolge war es also nicht Judas, der die Initiative ergriff, um Jesus bei den Synhedristen zu verraten, sondern der Teufel, der es „[ihm] ins Herz“ legte, und zwar *vor* dem letzten Mahl, wie die Perfektformulierung βεβληκότος in Verbindung mit der Partikel ἤδη betont. Wenn von einem Komplott zwischen Judas und dem Hohen Rat zuvor – im Unterschied zu Mk 14,10f. par. – nicht die Rede ist²², verstärkt dies das Bild vom διάβολος als dem eigentlichen Drahtzieher.

Die Notiz Joh 13,27 stellt die Sache etwas anders dar. Sie folgt auf die Identifizierung des Verräters durch Jesus:

- 26 a Jener ist es,
 b dem ich den Bissen eintauchen
 c und ihm geben werde.
 d Er tauchte also den Bissen ein,
 e nimmt ihn
 f und gibt Judas, dem Sohn des Simon Iskariot²³.
- 27 a Und nach dem Bissen
 b – da fuhr in jenen der Satan hinein (τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς)²⁴.
 c Jesus nun spricht zu ihm:
 d Was du tun wirst,
 e tue bald!

Der Satan ergreift hier Besitz von Judas, nachdem Jesus den künftigen Verräter mittels des ihm gereichten Bissens identifiziert hat. Oder anders betrachtet: Jesus gibt mittels seiner Initiative dem Satan das Feld frei, in Judas hineinzufahren. Vom „Bissen“ als einem magischen Mittel, durch das der Satan von Judas Besitz ergreift, oder (mit W. Wrede) gar von einer „satanischen“ Kommunion zu sprechen, würde den Text überfordern²⁵. Μετὰ ψωμίον meint nicht „durch den

²¹ R. Schnackenburg, Joh III, 18 (unter Bezug auf W. Bauer, Joh, z. Stelle): „Die auffällige, sicherlich ursprüngliche Lesart, die den Judas nicht bei dieser Phrase, sondern erst im Nebensatz nennt, kann man damit erklären, dass sein voller Name betont am Ende genannt werden soll“; so auch W. K. Grossouw, A Note on John XIII 1–3, NT 8 (1966) 124–131, hier 126.

²² Die spätere Szene der Gefangennahme Jesu, in der Judas die Diener der Hohenpriester anführt (Joh 18,2 f.), setzt aber eine Übereinkunft zwischen beiden voraus. Dafür wäre unmittelbar nach Joh 11,57 der passende Ort gewesen. Es ließe sich überlegen, ob PE^{Joh} (falls neben Joh 11,55a auch V.55b.57 zu jener PE^{Joh} gehörten; anders F. Schleritt, Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,1 3–22; 11,47–14,31 und 18,1–20,29 [BZNW 154], Berlin 2007, 190f.) eine entsprechende Notiz dort bot. Im Endtext fehlt sie jedenfalls.

²³ So Sin B C L Θ Ψ etc.; auch hier ist die Alternative bezeugt, nach der Judas den Beinamen Iskariot trägt: Ἰσκαριώτη lesen P⁶⁶ A Wf1 *Mehrheitstext* etc. (vgl. oben Anm. 17).

²⁴ Εἰσέρχεται εἰς + Person: von den Dämonen und unreinen Geistern Mk 5,12; Mt 12,45: εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ.

²⁵ W. Wrede, Judas Ischarioth in der urchristlichen Überlieferung, in: ders., Vorträge und Studien, Tübingen 1907, 127–146, hier 136; vgl. auch R. Bultmann, Joh, 368 Anm. 5.

Bissen“, sondern „nach dem Bissen“ – „und das hinzugefügte *τότε* fixiert noch den Zeitpunkt“²⁶. Der von Jesus dem Judas gereichte Bissen will also als „Signal“ an den Satan verstanden werden, von Judas Besitz zu ergreifen, was Jesu Wort an Judas noch unterstreicht: „Was du tun wirst, tue bald (*ὁ ποιεῖς ποιήσον τάχιστα*)!“

Dass die beiden Notizen Joh 13,2 und 27 nicht spannungsfrei sind, wird seit langem beobachtet²⁷. Zwar besteht „zwischen Eingeben eines Planes und Besitzergreifen [...] ein Unterschied“²⁸, doch eine derartige psychologisierende Erklärung ist dem Nebeneinander der beiden Sprachmuster fremd. Die Spannung bleibt: Nach Joh 13,2 trägt Judas schon längst den teuflischen Gedanken der Auslieferung Jesu im Herzen, während es nach Joh 13,27 erst Jesus ist, der das Signal zu seiner satanischen Instrumentalisierung gibt. Dem entspricht, dass Jesus auch sonst im Buch durchweg die Fäden in Händen hält, der absolute Souverän ist. Diese Spannung führt – auch angesichts der Beobachtung, dass die Einleitung 13,1–3 „hoffnungslos überfüllt [...]“ ist²⁹ – zur plausiblen Annahme, dass die Parenthese V.2b–3c auf eine nachträgliche Redaktion des Evangeliums zurückgeht. Diese betont vorweg, „dass Judas in Wahrheit gar nicht zu den ‚Seinen‘ [...] zu zählen ist“, von denen Kap. 13 eingangs spricht, weil er schon längst Beute des Teufels ist³⁰. So versucht sie auf ihre Weise, den Anstoß zu mildern, dass „einer der Zwölf“ Jesu „Auslieferer“ ist.

Zu Joh 13,27 ist noch die wortgenaue Parallele Lk 22,3 zu nennen, die einer Erklärung bedarf:

²⁶ R. Schnackenburg, Joh III, 37 Anm. 94^a.

²⁷ Vgl. die auslegungsgeschichtlichen Notizen bei S. Witetschek, Teufel, 264–266 („Die Spannung zwischen Joh 13,2 und Joh 13,27“).

²⁸ So H.-J. Klauck, Judas, 81, weshalb er meint, dass „der vorhandene Gegensatz nur relativ, nicht absolut“ sei; dennoch erkennt er zwischen Joh 13,2 und 27 eine Spannung, die einen sekundären Eingriff in den Text indiziert; so u. a. auch schon R. Schnackenburg, Joh III, 18: „Merkwürdig bleibt die Bemerkung; sie steht in Spannung mit 13,27, wo es heißt, dass nach dem Bissen der Satan in Judas einfuhr. Soll darin eine Steigerung liegen? Aber wenn jene Bemerkung von einem Redaktor stammt, erklärt sie sich leichter: dieser kannte bereits den Satz V.27 und wollte doch schon vorweg (vgl. ἤδη) den diabolischen Anschlag nennen, musste sich aber zurückhaltender ausdrücken, um keinen Widerspruch mit 13,27 zu provozieren.“

²⁹ H.-J. Klauck, Judas, ebd.

³⁰ F. Schleritt, Passionsbericht, 256 f.: „Offenbar wollen die Bearbeiter den Anstoß mildern, dass auch der Auslieferer Judas dem Mahl beigewohnt hat, indem sie ihn schon vor Beginn des Mahles unter satanischen Einfluss stellen. Damit wird klar, dass Judas in Wahrheit gar nicht zu den ‚Seinen‘ (V.1b) zu zählen ist. Infolge dieses Zusatzes war es wiederum nötig, ein Gegengewicht zu dem nun ins Spiel gekommenen Teufel zu schaffen. Das wird durch den in Anlehnung an V.1b formulierten V.3 geleistet“; anders akzentuiert Lona, Judas, 44: „Die wahrscheinlichste Erklärung [...] ist, dass der Redaktor schon am Anfang der thematischen Einheit auf den dramatischen Höhepunkt der Ereignisse hinweisen wollte: Judas trennt sich von Jesus, um ihn auszuliefern.“

	Joh 13,2	Joh 13,27	Lk 22,3 ³¹
1	τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν	καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε <u>εἰσῆλθεν</u> εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς.	<u>εἰσῆλθεν</u> δὲ σατανᾶς
2	ἵνα <u>παρῶσι</u> αὐτὸν		[siehe Zl. 5] <u>εἰς</u> <u>Ἰούδαν</u> τὸν καλούμενον
3	<u>Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου</u>		<u>Ἰσκαριώτην</u> ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα
4			καὶ ἀπελθὼν συνελήσεν τοῖς ἀρχιερεῦσιν
5			τὸ πῶς αὐτοῖς <u>παρῶσεν</u> αὐτόν.

Stimmt der Wortlaut der Notiz *σατανᾶς εἰσῆλθεν εἰς* [...] in Joh 13,27 und Lk 22,3 (gegen Joh 13,2) überein, so differiert allerdings deren Stellung in der jeweiligen Passionserzählung. Gehört sie bei Joh zur Episode von der Identifizierung des Verräters durch Jesus beim Mahl mit den Seinen, so bildet sie bei Lukas den Auftakt zur Episode von der Übereinkunft des Judas mit den Hohenpriestern (Lk 22,3–6), die – entsprechend der Markus-Akoluthie – auf den Todesbeschluss des Hohenrats folgt und der Szene vom letzten Mahl vorausgeht³². Sie dient Lukas dazu, die Übereinkunft vorweg als „teufliche Verschwörung“ zu charakterisieren. Die Übereinstimmung im Wortlaut der beiden Notizen bei unterschiedlicher Positionierung deutet nun nicht auf Abhängigkeit des vierten vom dritten Evangelisten hin, sondern dürfte mit H. Klein, F. Schleritt und anderen als Signal zu verstehen sein, welches im Verbund mit weiteren wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Joh und Lk auf eine ihnen gemeinsame, von der vorkonstantinischen markant abweichenden Passionsüberlieferung verweist³³. Ohne hier auf dieses plausible Erklärungsmodell näher eingehen zu können, sei doch festgehalten:

³¹ Vgl. Apg 5,3 (διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου).

³² Lk 22,3–6 entspricht Mk 14,10–11 par. Mt 26,14–16 (Gang des Judas zu den Hohenpriestern), einer Notiz, die bei Mk/Mt auf die Episode vom Todesbeschluss des Hohenrats folgt; dazwischen steht nur die Erzählung von der Salbung Jesu in Bethanien.

³³ H. Klein, Zur Frage einer Lukas und Johannes zu Grunde liegenden Passions- und Osterüberlieferung, in: ders., Lukasstudien (FRLANT 209), Göttingen 2005, 65–84, zu Joh 13,27 par. Lk 22,3 ebd. 73f., wo er Lk 22,1–3 (6) und Joh 11,55–57 (13,2,27) synoptisch nebeneinander stellt: „Über den Text des Mk hinaus gehen Lk und Joh an drei Stellen gemeinsam: 1) die Angabe von der Nähe des Festes mit ἐγγίσειν/ἐγγύς und seine Bezeichnung mit πάσχα, 2) jene von der Aktivität der Hohenpriester und einer anderen Gruppe und 3) jene, dass der Satan in Judas eindringt“; F. Schleritt, Passionsbericht, 110: „Nur Joh (13,27) und Lk (22,3) berichten – allerdings in verschiedenen Zusammenhängen –, dass der Satan in Judas hineinfährt“; ebd. 279f.; vgl. u. a. auch schon R. Schnackenburg, Joh II, 18 Anm. 38: „Ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang mit Joh 13,27 (σατανᾶς) ist wahrscheinlich, doch keine direkte Abhängigkeit des 4. Ev von Lk.“

Der vierte Evangelist hat eine Notiz aus der ihm vorgegebenen Passionserzählung aufgegriffen (wo immer sie dort platziert war) und seiner Christologie dienstbar gemacht³⁴. Er tat dies, indem er die Episode mit den Sätzen enden lässt: „Da nahm jener den Bissen und ging sogleich hinaus (ἐξῆλθεν). Es war aber Nacht“ (13,30). Indem Judas den Bissen nimmt, trennt er sich auch schon von Jesus, der das Licht ist, und verfällt der Nacht (vgl. Joh 9,4; 11,10; 12,35 f.). Tut er es aus freien Stücken oder ist er nur eine Marionette des Satans, den Jesus selbst durch das Reichen des Bissens auf den Plan rief? Derartige Fragen klärt der Erzähler nicht, ihm ist einzig wichtig zu verdeutlichen, in welcher umfassender Weise sich der Kampf auf Leben und Tod in der Passion Jesu abspielt³⁵: Letztlich geht es nicht um die Akteure auf der Vorderbühne der Geschichte, sondern um den Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem himmlischen Gottes- und Menschensohn auf der einen und dem Satan, der den Kosmos im Tod gebannt hält, auf der anderen Seite³⁶. So läuft die Episode auch nicht ohne Grund auf die hier symbolisch antizipierte Verbannung des Dunklen aus dem Bereich des Lichtes zu. Diese Scheidung von Licht und Finsternis gibt den Startschuss für Jesu erste Abschiedsrede, die passend mit den Worten beginnt: „Jetzt wurde der Menschensohn verherrlicht und Gott wurde durch ihn verherrlicht“ (Joh 13,31)³⁷.

(2) Nun wird Judas im vierten Evangelium nicht erst im 13. Kapitel „verteufelt“, sondern schon im 6. Kapitel, hier im Kontext eines etwas anders konnotierten Judas-Bildes. So heißt es zunächst in Joh 6,64a nach dem Aufbegehren „vieler seiner Jünger“ gegen seine Rede in der Synagoge von Kapharnaum: „aber es sind einige unter euch, die nicht glauben“. Und der Erzähler kommentiert: „Jesus wusste nämlich von Anfang an, wer diejenigen sind, die nicht glauben, und wer

³⁴ Zur Diskussion, an welcher Stelle seiner PE^{Joh} der 4. Evangelist die Notiz vorfand, vgl. die Erwägungen von F. Schleritt, Passionsbericht, 280. – Die Position der Notiz bei Lk gleich zu Beginn seiner engeren Passionserzählung passt gewiss gut in sein Gesamtkonzept: „Am Ende des Zusammenstoßes in der Wüste hatte Satan aufgeben müssen (4,1–13). Doch hat er auf seine Pläne nicht verzichtet. Hier greift er auf Umwegen wieder an. Im Gegensatz zu der Ansicht von H. Conzelmann, der von einer ‚satansfreien Zeit‘ spricht, ist der Satan während Jesu ganzer öffentlicher Tätigkeit wachsam geblieben (vgl. 22,28)“ (F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas [Lk 19,28–24,53] [EKK III/4], Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf 2009, 215).

³⁵ Aber dass Judas nach dem Verständnis des vierten Evangelisten lediglich eine Marionette des Satans sei – ohne eigenen Willen – lässt sich aufs Ganze gesehen nicht behaupten. Ganz abgesehen davon, dass der Evangelist Judas schon vorweg in 12,6 moralisch disqualifiziert („er war ein Dieb“), 19,11 zeigt, dass er menschliche Freiheit, mit der Schuld und Sünde einhergehen, und Notwendigkeit im Heilsplan Gottes nicht gegeneinander ausspielt, sondern multiperspektivisch zusammendenkt.

³⁶ C. Dietzfelbinger, Joh 2, 19 bemerkt zu 13,27: Der Satan „ist also von diesem Augenblick an das eigentlich handelnde Subjekt, auch wenn er in der Sicht des Johannesevangeliums eine schon entmächtigte Größe ist (12,31; 14,30; 16,11)“. Diese Bemerkung wirft die Frage auf, wie das *vōv* in 12,31 zu verstehen ist; dazu vgl. unten.

³⁷ Hierzu vgl. vor allem H.-U. Weidemann, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht (BZNW 122), Berlin/New York, NY 2004, 97–128.

es ist, der ihn verraten / überliefern würde“ (Joh 6,64b.c). Das Faktum, dass „sich viele von seinen Jünger zurückzogen und nicht mehr mit ihm zogen“, wie es unmittelbar darauf in 6,66 heißt, wird hier parallelisiert mit dem Tun des Judas, der ihn verraten sollte. Dass sein Name nicht fällt, lässt ihn zum Prototyp all derer werden, die (wie Judas den Jüngerkreis) später die Gemeinde verlassen und verraten würden. Der Autor des ersten Johannesbriefs hat genau diese Konstellation im Blick, wenn er von seinen Gegnern sagt: „Von uns sind sie fort gegangen, aber sie waren nicht von uns; wenn sie nämlich von uns gewesen wären, wären sie bei uns geblieben – aber damit sie offenkundig werden, dass sie alle nicht von uns sind“ (1. Joh 2,19)³⁸.

Wenige Verse später wird Judas noch einmal erwähnt – diesmal als Figur, die an der Vollkommenheit Jesu, dessen göttlicher Menschenkenntnis (vgl. Joh 2,24f.), zweifeln lässt. Gegen solche Zweifel lässt der Erzähler auf das Bekenntnis des Simon Petrus hin: „Du bist der Heilige Gottes“ Jesus selbst erklären: „Hab ich nicht euch, die Zwölf, erwählt? Und aus euch ist doch einer ein Teufel“ (Joh 6,70)³⁹. Und dann lüftet der Erzähler das Geheimnis dieses schwarzen Schafs, indem er kommentiert: „Er meinte aber den Judas, (den Sohn) des Simon, des Iskarioten⁴⁰; der nämlich sollte ihn überliefern, einer von den Zwölf“ (Joh 6,71). Die Notiz hebt apogetisch auf Jesu Voraus-Wissen ab.

Auffällig ist die Apostrophierung des Judas als „Teufel (διάβολος)“. Anders als in Joh 13,2.27, wo „der Teufel“ bzw. „der Satan“ von Judas Besitz ergreift, wird er hier selbst ein „Teufel“ genannt – dies laut Kommentar des Erzählers im Vorausblick darauf, dass er Jesus „überliefern“ sollte. Was hier noch eher verätselt wird, führt die Notiz 13,27 aus: „Der Satan drang in Judas ein“.

Weil Judas als „Überlieferer“ oder „Verräter“ am Ende von Kap. 6 zum Prototyp der Nicht (-mehr-) Glaubenden mutiert, erwägen Teile der Forschung, ob sich an diesen Stellen nicht eine *Relecture* der Szene im Lichte späterer Konstellationen redaktionell niedergeschlagen hat⁴¹. Bei Joh 6,64f. – der ausdrücklichen Parallelisierung der Nicht-Glaubenden im Jüngerkreis und dem Verräter – scheint dies plausibel, bei Joh 6,70f. ist es nicht zwingend.

³⁸ Vgl. hierzu insgesamt M. Theobald, Häresie von Anfang an? Strategien zur Bewältigung eines Skandals nach Joh 6,60–71, in: ders., Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267), Tübingen 2010, 574–604 (grundlegende Überarbeitung eines unter dem gleichen Titel in der FS für K. Kertelge [R. Kampling / T. Söding (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments, Freiburg 1996, 212–246]) erschienenen Beitrags); J. Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10 (ÖTK 4/1), Gütersloh/Würzburg 1991³, 261, findet hier eine andere Konstellation wieder, wenn er annimmt, dass die Bearbeiter in der Figur des Judas die Verkörperung derjenigen sahen, „die nach dem Ausschluss aus der Synagoge der christlichen Gemeinde den Rücken kehrten“.

³⁹ F. Schleritt, Passionsbericht, 265: Judas gilt also „als ein von Jesus Erwählter (und zugleich als ein Teufel)“.

⁴⁰ Hier wie in Joh 13,2.26 verbindet der Erzähler den Namen „der Iskariot“ nicht mit Judas, sondern mit seinem Vater namens Simon; anders 12,4 und indirekt auch 14,22 („Judas – nicht der Iskariot“).

⁴¹ Vgl. die Diskussion bei F. Schleritt, Passionsbericht, 197f.

1.2 „Die Juden“ – Kinder des Teufels (8,44)

Der entscheidende Vers der Anklagerede des johanneischen Jesus gegen die *τουδαιοι* lautet:

- a Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel,
- b und wollt die Begierden eures *Vaters* tun.
- c Jener war ein *Menschenmörder* von Anfang an
- d und stand nicht in der Wahrheit,
- e weil Wahrheit nicht in ihm ist.
- f Wenn er die Lüge spricht,
- g spricht er aus dem Eigenen,
- h denn er ist ein Lügner
- i und ihr (sc. der Lüge) Vater.

Die große Szenenfolge der Auseinandersetzungen Jesu mit den Pharisäern bzw. Juden in 8,12–59, zu welcher der zitierte anstößige Satz gehört, ist eine der schwierigsten Passagen des ganzen Evangeliums⁴². Problematisch ist schon der *Adressat* der Worte Jesu, der sich zwischen 8,36 und 37 offensichtlich verändert. Richten sich die Worte Jesu davor ab 8,31 „an die ihm glaubenden Juden“ (8,31), so scheinen die Gesprächspartner Jesu im Fortgang zwar identisch zu bleiben – ein Wechsel wird nirgends markiert⁴³ –, doch fragt sich der Leser, wie Jesus „ihm glaubenden Juden“ auf einmal vorwerfen kann: „Ihr sucht mich zu töten“ (V.40)? Alles, was vorher besprochen wird – die Abrahamskindschaft insbesondere –, lässt sich gut als Gesprächsgegenstand zwischen den johanneischen Christen und „jesusgläubigen Juden“ begreifen, wenn man bedenkt, dass auch Paulus im Galaterbrief sich von den wohl aus Jerusalem kommenden gegnerischen „judaisierenden“ Christen gezwungen sah, genau dieses Thema zu verhandeln (vgl. Gal 3,6–18.29). Ohne hier näher auf die Frage eingehen zu können, inwiefern der Evangelist ab Joh 8,37 ohne Umschweife den Schwenk von der einen Erzählfigur zur andern vollziehen kann⁴⁴, reicht es festzustellen: Die Adressaten von Joh 8,44 können nur die *τουδαιοι* sein (vgl. V.48; aber auch schon V.22), also in der Erzählwelt des Evangelisten die Jerusalemer Autoritäten. Seit Joh 5,18 trachten sie danach, Jesus „zu töten“, was sich am Ende unserer Szenenfolge in V.59 zu ihrem ersten Steinigungsversuch auswächst. Wenn ihnen der johanneische Jesus

⁴² Vgl. dazu ausführlich M. Theobald, Joh I, 587–610.

⁴³ Die Personalpronomina *ὑμεῖς* (V.38.41), *ἡμῶν* (V.39), *αὐτοῖς* (V.42) etc. sind alle rückbezüglich auf V.31 hin zu interpretieren. Aber der Inhalt sträubt sich gegen diesen Bezug (siehe oben!).

⁴⁴ Eine Lösung des Problems könnte darin bestehen, dass der Evangelist die Jesus „glaubenden Juden“ von 8,31–36 mit den ihn verfolgenden „Juden“ deshalb in einem Atemzug nennt, weil die hinter dieser Erzählfigur stehenden „Judenchristen“ sich – wie die Synagoge auch – gegen die hohe johanneische Christologie erklärten. Ihr mutmaßliches Bild Jesu als „Prophet“ hielt er offenkundig für defizient. Schon in Joh 2,24 hatte der Erzähler programmatisch über sie gesagt: „Jesus vertraute sich ihnen nicht an, weil er sie alle durchschaute.“ Im Einzelnen vgl. M. Theobald, Das Johannesevangelium – Zeugnis eines synagogalen „Judenchristentums“, in: ders., Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267), Tübingen 2010, 204–255.

sagt: „Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel, und wollt die Begierden eures Vaters tun. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an“, dann steht genau dies im Fokus: Das ἐπιθυμῆν des Teufels ist das Töten – und indem sie Jesus nach dem Leben trachten, werden sie ihm als sein Werkzeug willfährig. Es geht also in der Gesprächsfolge vor allem um den Tod Jesu, den auf der Vorderbühne der Geschichte zwar „die Juden“ zu erwirken suchen, dessen eigentlicher Drahtzieher im Hintergrund aber der „Teufel“ ist. Drei Aspekte des in V.44 kulminierenden Gesprächs seien benannt:

(1) Wenn V.44 den διάβολος „Menschenmörder von Anfang an“ nennt, zeigt sich der Haftpunkt der Figur: die *Paradieseserzählung* Gen 3. Der „Teufel“ ist eine Metamorphose der „alten Schlange“ – entsprechend Offb 12,9, wo der „große Drache, die alte Schlange“ ausdrücklich mit „dem so genannten Teufel und Satan“ identifiziert wird. Dazu passt Weish 2,23 f.: „Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt“ (vgl. auch Sir 25,24). Doch nicht nur das Menschenmörderische, auch sein täuschendes, die Wahrheit niederhaltendes Wesen hat Anhalt an der Paradieseserzählung: „Die Schlange hat mich *getäuscht*, da aß ich“, sagt die Frau in Gen 3,13. Beide Aspekte – das Töten wie das Täuschen – bestimmen auch das Bild des διάβολος in Joh 8, wo es um den Mord am Boten der göttlichen Wahrheit geht – ganz im Unterschied zu 1 Joh 3,11f., einer *relecture* unserer Stelle unter dem Gesichtspunkt: *Brudermord* versus *Bruderliebe*, die deshalb auch noch die Erzählung von Kain und Abel (Gen 4) einspielt.

(2) Wie die Figur des „Menschenmörders“ in V.44 traditionell ist, so bekanntlich auch die dem Gesprächsgang zugrunde liegende spezifisch satanalogische Ausprägung des Dualismus von Wahrheit und Lüge, Gotteskindschaft und Teufelskindschaft. Vor allem von der frühjüdischen Apokalyptik her ist diese dualistische Spielart geläufig⁴⁵. Qumran-Texte sprechen von den beiden „Geistern“, die Gott geschaffen hat – dem Geist der „Wahrheit“ und dem des „Frevels“ –, wobei „in der Hand des Engels der Finsternis alle Herrschaft über die Söhne des Frevels“ liegt (1QS 3,20f.; insgesamt 3,13–4,26)⁴⁶. 1QS 2,1–5 thematisiert den

⁴⁵ Im einzelnen vgl. U. C. von Wahlde, „You are of Your Father the Devil“ in its Context. Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38–47, in: R. Bieringer / D. Pollefeyt / F. Vandecasteele Vanneville (Hg.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 418–444; E. Puech, *Le Diable. Homicide, menteur et père du mesonge* en Jean 8,44, RB 112 (2005) 215–252; außerdem S. Schreiber, *The Great Opponent. The Devil in Early Jewish and Formative Christian Literature*, in: F. V. Reiterer / T. Nicklas / K. Schöpflin (Hg.), *Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2007: Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, Berlin 2008, 437–457.

⁴⁶ Vgl. auch TestXII.Jud 20,1; TestXII.Ass 1,8; TestXII.Lev 19,1. Dazu von Wahlde, *Father*, 430–434; eine eindringende überlieferungs- und redaktionskritische Analyse von 1QS 3,13–4,26 bietet J. Leonhardt-Balzer, *Evil and Community: Who / What did the Yahad not want to be?*, in: G. G. Xeravits (Hg.), *Dualism in Qumran* (Library of Second Temple Studies 76), London 2010, 121–147.

Kontrast zwischen „den Männern des Gottesloses, die vollkommen wandeln in allen seinen Wegen“, und „den Männern des Loses *Belials*“, die in ihren „gottlosen Werken“ zu verfluchen sind (vgl. auch TestXII). Wie bei allen diesen Texten nach der Funktion der dualistischen Denkform für die jeweilige Aussageabsicht zu fragen ist, so auch bei Joh 8, wo die Denkform weder zu einer allgemeinen Weltanschauung „hochgerechnet“, noch auf das Gegenüber von „innen“ und „außen“ – von Mitgliedern der johanneischen Gemeinden und ihnen feindlich gegenüberstehenden Menschen – heruntergebrochen werden darf (die Opposition „Kinder Gottes“ und „Kinder des Teufels“ begegnet hier ja im Unterschied zu 1 Joh 4,1–6 gerade nicht). Vielmehr ist die Denkform streng *christologisch* gemeint, das heißt: Sie ist vom Grundsatz her entworfen, dass Jesus *die* eschatologische Offenbarung der Wahrheit ist, weshalb sich der sog. Dualismus auch erst in der Opposition zu ihm und seiner „Offenbarung“ in der Welt aufbaut⁴⁷. Das führt uns zum dritten Punkt.

(3) In Joh 8,37–47 gibt es verschiedenen Oppositionen, vor allem: *töten* (V.37c.40a) versus *nicht töten*; *die Wahrheit sagen* (V.40c.45b.46b) versus *die Lüge sagen* (V.44f). Leitend ist die Opposition *Wahrheit* und *Lüge* bzw. *Täuschung*, wobei die Wahrheit die erste und eigentliche Wirklichkeit ist, die Lüge als ihre Verneinung das Abgeleitete. Deshalb lautet die Formulierung in V.44 auch negativ: Jener „Menschenmörder“ „steht (*ἔστηκεν*) *nicht* in der Wahrheit, weil Wahrheit *nicht* in ihm ist. Wenn er die Lüge spricht, spricht er aus dem Eigenen, denn er ist ein Lügner und ihr (das heißt: der Lüge) Vater.“ Mit anderen Worten: Die Lüge ist sein Eigenes, sein Wesen. Und die Lüge = τὸ ψεῦδος ist nichts anderes als das „Niederhalten der Wahrheit“⁴⁸, und überall dort, wo solches lügnerische, über die Wahrheit hinwegtäuschende Wesen um sich greift, ist der *διάβολος* am Werk.

Nun offenbart sich die göttliche Wahrheit aber allein in Jesus, nach V.40b.c „einem Menschen, der die Wahrheit zu euch sprach“ (vgl. auch V.45b), ja der – wie es in Joh 14,6 heißt – „die Wahrheit“ in Person ist. Deshalb stehen auch diejenigen, die diese Wahrheit niederhalten, ja mundtot zu machen suchen, nicht auf Seiten Gottes, sondern auf der des *διάβολος*, der das Niederhalten der in Jesus offenbarten Wahrheit eigentlich betreibt. Auch wenn die *Ἰουδαῖοι* Gott als „ihren Vater“ für sich in Anspruch nehmen (V.41), ist das Urteil des johanneischen Jesus über die *Ἰουδαῖοι* also zwingend: „ihr seid aus dem Vater, dem Teufel“.

Im Blick auf das ganze Kapitel sei festgehalten: Zwar wird angesichts seiner für uns heute provokant erscheinenden Aussagen immer wieder versucht, es zu verharmlosen. Der Evangelist rekurrierte auf Tradition; der Dualismus sei im Sinne der Rede vom „wahren Israel“ auch innerjüdisch denkbar und gäbe

⁴⁷ Die christologische Pointe des joh. Dualismus betont J. Becker, Joh, 175–179 („Der johanneische Dualismus“).

⁴⁸ So Paulus in Röm 1,18, wo von den Menschen die Rede ist, welche „die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten (τῶν τὴν ἀλήθειαν ... κατεχόντων)“.

erst einer „heidenchristlichen“ Lektüre Anlass zu „Antijudaismus“; das Kap. sei in den Auseinandersetzungen Jesu mit den „Juden“ im Evangelium nur eine Episode unter anderen. Schon letzteres stimmt nicht: Joh 8 ist das Zentrum und der Höhepunkt der Jerusalemer Auseinandersetzungen Jesu mit den „Juden“, wie sie der Evangelist im Spannungsbogen der Kap. 7–10 zur Darstellung bringt, und deshalb von größter Relevanz für die gesamte johanneische Konzeption⁴⁹.

Das betrifft aber, wie deutlich geworden sein sollte, vor allem die johanneische Deutung des Todes Jesu, in den der „Teufel“ – und damit die *ιουδαῖοι* – tief verstrickt sind. Ihrer *beider* Verstrickung in diesen Tod ist auch nach den im Folgenden zu besprechenden Passagen für dessen Deutung „systemtragend“. Der Gedanke lautet: Dort, wo der Teufel mittels seiner „Agenten“ scheinbar seinen höchsten Triumph feiert – in der Vernichtung Jesu –, muss er tatsächlich die entscheidende Niederlage einstecken. Damit kommen wir zum „Herrscher dieser Welt“, einem Terminus, der mit größerem Recht als die bisher besprochenen Termini „Satan“ oder „Teufel“ als charakteristisch für das vierte Evangelium gelten kann.

2. „Der Herrscher dieser Welt“

„In early Judaism and early Christianity, *archôn* was one of the designations used to refer to the evil spiritual ruler of human beings and the cosmos, known by a variety of aliases including Satan, Devil, Belial and Mastemah“, summiert D. E. Aune seine terminologische Übersicht⁵⁰. In der Form *ὁ ἀρχων τῶν δαιμονίων* (Mk 3,22 etc.⁵¹) deutet sich eine militärische Metaphorik an: Satan regiert über ein Heer von Dämonen, eine Vorstellung, die auch Joh 18,3 bestimmt⁵². Zur johanneischen Prägung – eine formale Parallele zu *kosmokratôr*⁵³ – merkte jüngst J. Doehhorn an, „dass speziell Spätschriften des ‚Urchristentums‘ Parallelen aufzuweisen haben“, was „traditionsgeschichtlich gut zum historischen Ort des Johannesevangeliums“ passe⁵⁴. Der Vergleich weist aber zugleich auch die Determination von *κόσμος* durch das Demonstrativpronomen als spezifisch für den johanneischen Terminus aus, was auf dessen ursprünglich apokalyptischen Hin-

⁴⁹ Theobald, Joh I, 504.

⁵⁰ D. E. Aune, Art. ARCHON Ἀρχων, DDD (1995) 153–159, hier 155.

⁵¹ Vgl. auch Mt 9,34; 12,24; Lk 11,15; außerdem Jub 10,8 (Mastemah als „chief of spirits“).

⁵² Joh 18,3: „Judas nahm also die Kohorte und von den Hohenpriestern und von den Pharisäern Diener und kommt dorthin mit Fackeln, Lampen und Waffen.“

⁵³ D. E. Aune, Art. ARCHON, 155f.: „Somewhat surprisingly, the term *archôn* is not applied to supernatural beings, whether good or evil, in the non-Christian Greek magical papyri, though the related term *kosmokratôr* is.“

⁵⁴ J. Doehhorn, Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung (WUNT 268), Tübingen 2010, 277. – Vergleichbar mit dem johanneischen Terminus ist die Rede vom *ὁ ἀρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* bei Ignatius von Antiochien: Eph 17,1; 19,1; Magn 1,3; Phld 6,2; Röm 7,1; Trall 4,2.

tergrund hindeutet: Satan ist „der Herrscher *dieses* Äons“, der kommende wird Gottes Herrschaftsraum sein⁵⁵. Allerdings ist wie bei den sonstigen durchaus zahlreichen apokalyptischen Termini und Konzepten des Johannesevangeliums auch hier das spezifisch apokalyptische Zeitkolorit zugunsten der neuen Kontexte verblasst. Bei ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου wirkt sich nicht nur die präsentische Eschatologie des Evangelisten aus, der Terminus erfährt auch dadurch eine Neubestimmung, dass κόσμος jetzt die Welt als ganze meint, sprich: die jüdische wie die heidnische. Ist σατανᾶς bzw. διάβολος bei Joh stärker anthropologisch gefasst – „der Satan fuhr in Judas ein“, „die Juden“ sind „aus dem Teufel“ –, so besitzt ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου (τούτου) eine weltumspannende, kosmische Bedeutung. Das sei im Folgenden an Joh 12,31 f., 14,30 und 18,3 aufgezeigt.

2.1 Die Entmachtung des „Herrschers dieser Welt“ (Joh 12,31f.)

Joh 12,31f. stellt ein in sich stehendes, formal abgerundetes Logion dar, das möglicherweise aus der johanneischen Gemeindeüberlieferung stammt⁵⁶. Es hat zwei Hälften: Vorweg steht mit V.31 ein synthetischer Parallelismus (= A), der vom „Gericht über die Welt“ spricht und dies mit der Ansage des „Herauswurfs“ des „Herrschers dieser Welt“ erläutert; mit V.32 folgt ein Ich-Satz, bestehend aus einem temporalen Bedingungssatz und einem Hauptsatz. Der in V.31 aufgerufene traditionelle Motivzusammenhang wird mittels V.32 in die Koordinaten der Christologie gerückt (= B). Der Kommentar V.33 (= C) bezieht den Spruch ausdrücklich auf den Kreuzestod Jesu:

- 31 a A Jetzt (νῦν) ist Gericht über diese Welt,
 b jetzt (νῦν) wird der Herrscher dieser Welt herausgeworfen werden
 (ἐκβληθήσεται ἔξω).
 32 a B Und wenn ich erhöht bin von der Erde,
 b werde ich *alle* (πάντας) zu mir ziehen.
 33 a C *Dieses aber sagte er,*
 b *um anzudeuten, welchen Todes er sterben sollte.*

V.31b assoziiert den Topos vom Satanssturz aus dem Himmel, seiner Degradierung und endgültigen Entmachtung, der in jüdischen Quellen in AssMos 10,1 u. a., in christlichen in Offb 12,9f.12f.⁵⁷ belegt ist. Es könnte sein, dass das Logion als Metatext zum alten Jesus-Wort Lk 10,18 entstanden, also als dessen

⁵⁵ Vgl. etwa AssMos 10,1: „Und dann wird *seine* (d.h. Gottes) *Herrschaft* über seine ganze Schöpfung erscheinen, und dann wird *der Teufel* nicht mehr sein, und die Traurigkeit wird mit ihm hinweggenommen sein.“

⁵⁶ U. H. Weidemann, Tod, 205–207; dort auch eine detaillierte Darstellung der Struktur des Logions samt seiner Interpretation.

⁵⁷ Offb 12,7,9: „Und es entbrannte ein Kampf im Himmel [...] und *es wurde hinausgeworfen* (ἐβλήθη) *der große Drache*, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt [...] und *er wurde auf die Erde geworfen* (ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν)“; V.10: „denn *geworfen* (ἐβλήθη) wurde der Ankläger unserer Brüder“ etc.

johanneische Transformation zu begreifen ist⁵⁸. ἐκβαλλεῖν ἐξ begegnet zwar auch als exorzistischer Terminus⁵⁹, so dass man mit K. Berger von einer Art „endgültigem Exorzismus“ des Satans am Kreuz sprechen könnte⁶⁰. Mit Blick auf Lk 10,18 und die Parallele Offb 12,9f.12f. sowie unter Beachtung der auch sonst im Spruch wirksamen räumlichen Vorstellungswelt scheint indes die Deutung, die J. Doehorn vorschlägt, näher zu liegen. Er stellt die Frage, „ob die ausdrückliche Erwähnung der Erde in Zusammenhang mit der Erhöhung Christi nicht doch den Gedanken evozieren soll, dass im Gegensatz zu Christus, der *von der Erde* erhöht wird, der Teufel (vom Himmel) *auf die Erde* gestürzt wird“⁶¹. Der Akzent in V.31f. liegt freilich auf dem semantischen Moment der „Ausweisung“, ohne dieses Moment nun auch konkret-räumlich zu veranschaulichen. Maßgebend ist das Vorzeichen von V.31a, dem zufolge die „Ausweisung“ des „Herrschers dieser Welt“ sein „Gericht“ ist, also das über ihn ergehende Verdammungsurteil, das ihn endgültig entmachtet. Über irgendein Nachhutgefecht im Anschluss an seine entscheidende Niederlage, das er wie in Offb 12,12e.f auf Erden bestreiten müsste, sagt das johanneische Logion nichts.

Entscheidend für das Verständnis des Logions ist in jedem Fall sein Bezug auf das Kreuzesgeschehen. Das νῦν (V.31a.b) bezieht sich im Kontext zwar unmittelbar auf die Situation der „Hellenenrede“, weist aber eigentlich auf den Tod Jesu hin⁶² – das Futur ἐκβληθήσεται indiziert das⁶³. Gemäß den beiden mit A

⁵⁸ M. Theobald, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, in: ders., Jesus, Kirche und das Heil der Anderen (SBA 56), Stuttgart 2013, 59–75; einen ausführlichen traditionsgeschichtlichen Vergleich von Joh 12,31f; Offb 12 und Lk 10,18–20 bietet J. U. Kalms, Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 (WMANT 93), Neukirchen-Vluyn 2001, 207–273; vgl. auch M. Koch, Drachenkampf und Sonnenfrau (WUNT 184), Tübingen 2004, 266–272 („Der gestürzte Gottesfeind“). Vgl. auch J. L. Kovacs, „Now shall the ruler of this world be driven out“: Jesus’ Death as Cosmic Battle in John 12:20–36, JBL 114 (1995) 227–247.

⁵⁹ Vgl. Mk 1,34.39; 3,15.22f.; 6,13 etc.

⁶⁰ K. Berger, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 171; zur Frage, ob der vierte Evangelist die Tradition der Exorzismen Jesu kennt bzw. warum er sie nicht erwähnt, vgl. R. A. Piper, Satan, Demons and the Absence of Exorcisms in the Fourth Gospel, in: D. G. Horrell/C. M. Tuckett (Hg.), Christology, Controversy and Community (FS D.R. Catchpole) (NT.S 99), Leiden u.a. 2000, 253–278.

⁶¹ J. Doehorn, Prophetie, 279; er fügt hinzu: „Eine solche Überlegung liegt vielleicht einer Variante zu ἐκβληθήσεται ἐξω in 12,31 zugrunde, vgl. βληθήσεται κάτω in Θ it sy^s sa Epiphanius, Panarion 66,66,1; 66,67,1 (Holl III,106.107) und dazu die Auslegung des Epiphanius in Panarion 66,67,1.“ – Anders R. A. Piper, Satan 273: „In John’s dualism of the heavenly and the earthly, the presence of evil is clearly more associated with ‚this world‘ (the earthly, below) than with the higher heavenly sphere [...]. In the fourth gospel Satan and God (or his envoys) are not depicted as locked in battle in heaven. The battle appears to have been conducted more by God’s broker entering this world“.

⁶² R. Bultmann, Joh, 330: „Die Wende der Äonen erfolgt eben jetzt; freilich so, dass das Jetzt der Passion in unlösbarer Verbundenheit mit dem vergangenen Wirken Jesu und seiner künftigen Verherrlichung steht [...]“.

⁶³ Ihm entspricht das Futur in der vierten Zeile des Logions: ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν.

und B bezeichneten Hälften des Logions hat das sich im Tod Jesu vollziehende Heilsgeschehen zwei Seiten: Einerseits wird der „Herrscher dieser Welt“ im Tod Jesu (V.31) entmacht, andererseits geschieht hier, was V.32 als Tun des erhöhten Gekreuzigten so ankündigt: „und wenn ich erhöht bin von der Erde, werde ich *alle* zu mir ziehen“. Das πάντες entspricht dem κόσμος, meint – nach der entscheidenden Niederlage des „Weltherrschers“ im Tod Jesu – konkret „alle“ diejenigen aus der Menschenwelt, die, befreit von der Knechtschaft des Archonten, sich im Glauben an den Gekreuzigten von diesem auch aus dem „Totenhaus“ dieser Erde in den Bereich des Lebens ziehen lassen⁶⁴. Eine Allerlösung ist nicht im Blick. Der Sinn des πάντες mit seinem Bezug auf die Erwählten ist damit aber noch nicht ausgeschöpft. Der Kontext der „Hellenrede“ wirft weiteres Licht auf die Wendung.

Es sind „einige Griechen“ (ελληνές τινες) unter den Jerusalem-Wallfahrern, die mit ihrer an Philippus gerichteten Bitte: „wir wollen Jesus sehen“, mit ihm in Kontakt zu treten suchen. Jesus gewährt ihnen die Erfüllung ihrer Bitte in der beschriebenen Situation *nicht*, hält dafür aber eine Rede, die zeigt, dass ihre Bitte paradoxerweise *nach* seinem Tod in Erfüllung gehen wird, und zwar so, dass er am Kreuz „alle“ zu sich ziehen wird, Juden und Heiden ohne Unterschied. Damit bestätigt sich die These, dass die Rede vom „Herrscher dieser Welt“ im johanneischen Kontext einen universalen Akzent besitzt: Wie der „Weltherrscher“ in seinem die Wahrheit Gottes niederhaltenden Wirken alle Menschen in seinen Sog zieht, so befreit der erhöhte Gekreuzigte durch seine Entmachtung auch alle von der Knechtschaft der Lüge: Juden und Heiden⁶⁵.

⁶⁴ Dabei eröffnet die Metapher vom „Gezogen-Werden“ (vgl. Joh 6,44) einen semantischen Spielraum: Dieses zum Erhöhten-Gezogen-Werden kann das jetzt schon im österlichen Glauben sich realisierende Wohnung-Nehmen im „Haus des Vaters“ meinen (Joh 14,2f.), aber auch dessen Vollendung im Tod, wenn der Erhöhte den an ihn Glaubenden zu sich zieht (individuelle Eschatologie). Wenn R.A. Piper, Satan, 271, die Frage aufwirft: „If Jesus is viewed as having conquered the ruler of this world, what exactly happens to Satan and what exactly happens to ‚the world‘ in the thought of the fourth evangelist?“, erlaubt das Evangelium eine Antwort eigentlich nur auf die zweite Frage: Weil der „Herrscher dieser Welt“ seine Macht über die Menschen eingebüßt hat, vermag er die an Jesus Glaubenden nicht mehr festzuhalten.

⁶⁵ Joh 12,31 wird im Paraklet-Spruch Joh 16,11 noch einmal aufgegriffen; dabei zeichnet sich diese *relecture* dadurch aus, dass sie die beiden Zeilen V.31a und b in eins liest; Joh 16,8: „Und wenn er (s.c. der Paraklet) kommt, wird jener die Welt überführen im Blick auf (die) Sünde, (die) Gerechtigkeit und (das) Gericht [...]“. V.11 erklärt: „Im Blick auf das Gericht, denn *der Herrscher dieser Welt ist gerichtet* (κέκρηται)“. Beachtlich ist bei dieser *relecture*, dass der „Herrscher dieser Welt“ nun als Gegenspieler des „Parakleten“ erscheint. Der „Paraklet“, Doppelgänger Jesu in engelgleicher Personifizierung, spielt in der Offenlegung des Gerichts über den Gegenspieler – den „Herrscher dieser Welt“ – eine wichtige Rolle. Dabei werden beide Figuren – der „Paraklet“ wie der „Herrscher dieser Welt“ – als „transzendente“ Größen gesehen; zum „Parakleten“ vgl. M. Theobald, Was und wen hat Jesus angekündigt? Das Rätsel um den Parakleten im johanneischen Schrifttum, in: T. Güzelmansur (Hg), Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung (CIBEDO Schriftenreihe 1), Regensburg 2012, 73–207.

2.2 Judas – Verkörperung des „Herrschers der Welt“ (Joh 14,30 und 18,3)

Kommt das Logion Joh 12,31 f. ohne jeden Bezug auf Judas aus, so verknüpft das Finale der ersten Abschiedsrede Joh 14,30 die „transzendente“, übergeschichtliche Gestalt des Archonten indirekt mit Judas. Deutlich wird das, wenn man den Beginn der engeren Passionserzählung Joh 18,1ff. unmittelbar mit jenem Finale verbindet, wie der Evangelist das in seiner ursprünglichen Konzeption des Buches auch intendiert hat⁶⁶. Die entsprechenden Verse, im Zusammenhang gelesen, lauten:

- 14,30 a Ich werde nicht mehr vieles mit euch reden,
 b denn *es kommt* (ἔρχεται) *der Herrscher der Welt*,
 c und an mir hat er nichts (καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν),
 31 a aber damit *die Welt* (ὁ κόσμος) erkennt,
 b dass ich den Vater liebe,
 c und wie mir der Vater aufgetragen hat,
 d so tue ich.
 e Steht auf!
 f Lasst uns weggehen von hier!
- 18,1 a Als Jesus dies gesagt hatte,
 b ging er mit seinen Jüngern hinaus (ἐξῆλθεν) auf die andere Seite des Baches Kidron,
 c wo ein Garten war,
 d in den ging er hinein – und seine Jünger.
 2 a Auch *Judas*, der ihn ausliefert, kannte den Ort,
 b denn Jesus war dort öfters mit seinen Jüngern zusammengekommen.
 3 a Judas also nahm die Kohorte und von den Hohenpriestern und von den Pharisäern die Diener
 b und *kommt* (ἔρχεται) dorthin mit Fackeln, Lampen und Waffen [...].

Drei Beobachtungen an dieser Textsequenz sind für unsere Fragestellung interessant:

(1) Die Ankündigung eines „Kommens“ des „Herrschers dieser Welt“ in Joh 14,30 überrascht. Wie kann diese übergeschichtliche Gestalt nicht nur in der Zeit agieren, sondern auch in sie hinein-„kommen“? Die Antwort auf diese Frage findet der Leser, wenn er sich (a) an Joh 13,27 zurückerinnert – „der Satan fuhr

⁶⁶ J. Beutler, Joh, 375, wendet sich zu Recht – wie viele Ausleger vor ihm – gegen „alle Spiritualisierungsversuche“ des „durchaus wörtlich zu verstehende(n)“ „Aufbruchssignals“ Joh 14,31: „Steht auf, lasst uns von hier fortgehen“, „die die literarische Einheit der gesamten Abschiedsrede sichern sollen“; genau das versucht wieder jüngst S. Burkhalter, Die johanneischen Abschiedsreden Jesu. Eine Auslegung von Joh 13–17 unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur (Judentum und Christentum 20), Stuttgart 2014, 166–168, ohne mit seiner „Konzentrik“ der angeblich *einen* Abschiedsrede Joh 13–17 überzeugen zu können.

ein in Judas“ – und (b) in Joh 18,1–3 liest: „Judas [...] *kommt*“. Dann ahnt er: Im Verräter tritt „der Herrscher der Welt“ selbst in die Geschichte Jesu ein⁶⁷.

(2) Bestätigt wird diese Deutung durch die Art und Weise, wie der Evangelist das „Kommen“ des Judas in Joh 18,3 in Szene setzt: Er kommt als Befehlshaber einer großen Truppe, bestehend aus einer *römischen* Kohorte und den Dienern der *jüdischen* Autoritäten. Er befehligt ein Heer, das gleichsam den Ansturm der Welt, des κόσμος, gegen den Offenbarer abbildet. Das entspricht genau der weltumspannenden Macht des ἀρχων τοῦ κόσμου, der gleichfalls ein Befehlshaber ist, wie oben an Joh 12,31 f. deutlich wurde⁶⁸.

(3) Was es nach Joh 14,30 bedeutet, dass dieser „Herrscher“ an Jesus „nichts hat“, d. h. kein Anrecht auf ihn besitzt, veranschaulicht die Episode von der sog. „Gefangennahme“ Jesu Joh 18,1–11 insgesamt: Jesus, vom Evangelisten in seiner ganzen Hoheit dargestellt, wird nicht von seinen Häschern überwältigt, sondern gibt sich ihnen aus eigener Vollmacht in die Hand. Wenn er sein göttliches ἐγώ εἰμι spricht, fallen alle zu Boden. Schon hier bildet sich ab, was für den johanneischen Jesus der Tod bedeutet: Er erleidet ihn zwar, durchschreitet ihn aber eigentlich ins Leben hinein, wie es auch die in den Abschiedsreden zuvor vielfach verwendete räumliche Metaphorik sagt: „Ich gehe zum Vater“ (Joh 13,33.36; 14,2.28; 16,5.10.28; 17,11.13).

3. Der Tod Jesu als das eschatologische „Pesach“ und der „Verderber“ (Ex 12,23) – zur inneren Logik der satanalogischen Deutung des Todes Jesu

Der vierte Evangelist begreift Jesus als das wahre Paschalamme, was im Einzelnen an Joh 1,29.36 (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ), der johanneischen Passionschronologie (insbesondere 18,28) sowie an Joh 19,29 (Ysop) und 19,36 (Ex 12,10.46; vgl. Ps 34,21) aufzuzeigen wäre. Die Richtigkeit dieser These vorausgesetzt⁶⁹, führt

⁶⁷ Eine überlieferungskritische Gegenprobe kann diese Deutung bestätigen: vgl. Mk 14,41 f.; Lk 22,53 („die Macht der Finsternis“): R. Schnackenburg, Joh III, 99.

⁶⁸ Beachtlich ist in diesem Zusammenhang auch schon Joh 14,30f., wo die Abfolge der zwei κόσμος-Aussagen auffällt: Zuerst ist vom „Kommen“ des „Herrschers der Welt“ die Rede, dann von der „Welt“, die erkennen möge. Nicht mehr der vom Unheil besetzte κόσμος, der nicht zu „erkennen“ vermag (vgl. Joh 14,17), ist gemeint, sondern der κόσμος, der – wie die „Alle“, die der Gekreuzigte 12,31 zufolge zu sich ziehen wird – für den Glauben geöffnet ist. H.-U. Weidemann, Tod, 209, meint zu Recht, dass „hier bereits die die Grenzen des Judentums überschreitende ‚weltweite‘ Verkündigung auf(scheint)“.

⁶⁹ Vgl. M. Theobald, Joh I, 167f. u. ö.

die satanalogische Deutung des Todes Jesu zur bislang kaum bedachten Frage, ob nicht zwischen beiden Verstehensmodellen eine innere Beziehung besteht⁷⁰.

Im biblischen Grundtext des Paschafestes, Ex 12, heißt es, nachdem V.22 von der apotropäischen Bestreichung der Türen mit Blut die Rede war, in V.23b: „JHWH aber wird vorbeiziehen um Ägypten zu schlagen, und wenn er das Blut am Türsturz und an den beiden Türpfosten sieht, dann wird JHWH Abstand nehmen an der Tür. Er wird dem Verderber nicht gestatten, in eure Häuser hineinzugehen um zuzuschlagen“⁷¹. Auf die Frage, wer dieser „Verderber“ (ὄλοθρεύων) ist, gibt die frühjüdische Überlieferung verschiedene Antworten: „ein schrecklicher Engel (δαιμόνιος ἄγγελος)“, so der Tragiker Ezechiel (158 f.), „ein Strafengel (ὁ κολλάζων)“, so die Weisheit Salomonis (18,22), aber auch „*Mastema*“, so Jub 48 f. Insbesondere dieses Buch verdient Interesse, weil es *Mastema* mit Satan verschmilzt. Von seinen Mächten heißt es Jub 49,2, sie seien „geschickt, dass sie die Erstgeburt im Lande Ägypten töteten“. An sie ergeht auch Gottes Weisung, an den mit Blut bestrichenen Türen vorüberzugehen, „damit alle im Hause gerettet würden, denn das Zeichen des Blutes war an seiner Tür“ (Jub 49,3). „Deutlich greifbar ist an dieser Stelle“ – so H.-U. Weidemann – „die Erinnerung an die apotropäische Wirkung des Passablutes“⁷². Sie scheint auch in Hebr 11,28 durch: „Durch Glauben hat er (sc. Mose) die Passafeier und die Blutbesprengung vollzogen, damit der Verderber (ὄλοθρεύων) ihre Erstgeburt nicht anrühre“. „Da nach Hebr 2,14 der Teufel der Herr des Todes ist, wird man im Sinne des Auctor ad Hebraeos und ganz auf der Linie des Jubiläenbuches hinter dem ὄλοθρεύων ebenfalls den Teufel erkennen dürfen, der durch das Blut des Passalammes abgehalten wird, die Erstgeburt anzutasten. Die Stelle belegt, dass in diesem Zweig der Wirkungsgeschichte von Ex 12 die Abwehr des (im Alten Testament eigentlich nur am Rande erscheinenden) ‚Verderbers‘ durch das Blut der Passalämmer an den Türen eine zentrale Bedeutung erhielt [...]. Auch der Hebräerbrief dokumentiert damit, dass die apotropäische Bedeutung des Ritus im Bewusstsein blieb, obwohl dem Passablut in neutestamentlicher Zeit wohl bereits sühnende Kraft zugeschrieben wurde“⁷³. Dieselbe Vorstellung sieht Weidemann auch noch vereinzelt in anderen Texten am Werk⁷⁴, um schließlich für das Johannesevangelium die These aufzustellen:

„Die Ausgestaltung der Passathematik, vor allem das Fließen des Blutes Jesu auf Golgotha am Nachmittag des Passarüstages (19,34), hängt [...] mit der *satanalogischen* Deutung des Todes Jesu durch den vierten Evangelisten zu-

⁷⁰ Zum Folgenden vgl. H.-U. Weidemann, Tod, 423–450 (Exkurs: „Der Teufel und das Blut des Lammes“).

⁷¹ Übersetzung nach H. Utzschneider/W. Oswald, Exodus 1–15 (IEKAT), Stuttgart 2013, 259.

⁷² H.-U. Weidemann, Tod, 435.

⁷³ Ebd. 437.

⁷⁴ Ebd. 438–440 zur Paschahomilie des Melito von Sardes; 440–442 zu 1 Kor 5,1–13; 442–445 zu Offb 12,10–12.

sammen⁷⁵. Das „Passablut“ Jesu ist für den vierten Evangelisten die „Substanz, die den Teufel abwehrt und damit den Tod überwindet und so einen Bereich des Lebens schafft“⁷⁶. Wasser und Blut, die aus der Seite des Gekreuzigten hervortreten, sind – so gesehen – *zwei* Seiten *eines* Vorgangs, den der vierte Evangelist im Kreuzesgeschehen begründet sieht: „Die *Abwehr* des Satans, die *Verschönerung* vor dem Tod und die eschatologische *Neuschöpfung* des Menschen aus Wasser und Geist“⁷⁷.

Diese These, so scheint mir, ist attraktiv und plausibel, auch wenn es nicht möglich ist, sie wirklich zu erweisen. Das liegt daran, dass die johanneische Kreuzigungsszene eine Verknüpfung von Blutthematik und johanneischer Satanalogie nicht ausdrücklich herstellt⁷⁸. Auf der Linie des dargestellten Auslegungszweigs von Ex 12,23 verbindet die These aber, was im vierten Evangelium zwar je für sich steht, aber doch innerlich zusammengehört: dass nämlich der Teufel der „Menschenmörder“ *par excellence* ist *und* durch Jesu Hingang zum Vater im Tod definitiv entmachtet wurde. Für jede weitergehende Deutung ist die Annahme von C. Dietzfelbinger Voraussetzung: „Nicht von den geschlachteten Passalämmern geht bewahrendes Heil aus, sondern von dem am Passafest getöteten Jesus, der das wahre Passalamm ist“⁷⁹. Jesu Blut (Joh 19,34) könnte unter dieser Voraussetzung als die Lebensmacht verstanden sein, welche die Gemeinschaft der Glaubenden vor dem „Verderber“ bewahrt und bleibend in Schutz nimmt, indem sie diesen definitiv abwehrt⁸⁰.

4. Resümee

Die wichtigsten Punkte unserer Überlegungen seien abschließend kurz zusammengefasst:

⁷⁵ Ebd. 448.

⁷⁶ Ebd. 447.

⁷⁷ Ebd. 449.

⁷⁸ Allerdings bleiben die Erinnerungen der Kreuzigungsszene an Ex 12 „bezüglich des Passalammes insbesondere in 19,36“ sowie die „schwer vorstellbare[...] Verwendung von Ysop, um den Schwamm mit Essigwasser zum Mund des Gekreuzigten zu führen (19,29)“, beachtlich. „Diese Ereignisse demonstrieren für den Evangelisten, dass Ex 12 vom Geschehen auf Golgotha redet, Mose also *von Jesus schreibt*“ (ebd. 447). Von daher liegt es nahe, dass auch das Blut-Motiv Ex 12 assoziiert.

⁷⁹ C. Dietzfelbinger, Sühnetod im Johannesevangelium?, in: J. Ådna (Hg.), Evangelium – Schriftauslegung – Kirche (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 65–76, hier 68.

⁸⁰ Am Ende der Ausführungen sei noch auf Joh 17,15, den einzigen Beleg von *ὁ πόνηρος* im Evangelium, hingewiesen: „Ich bitte dich nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern *dass du sie vor dem Bösen bewahrst* (ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ)“; möglicherweise ist dies eine kreative Reproduktion der siebten Vaterunser-Bitte (= Mt 6,13b), da dieses Gebet auch sonst im vierten Evangelium seine Spuren hinterlassen haben könnte; vgl. M. Theobald, Herrenworte, 229–232.

(1) Sprachlich scheint die Rede vom „Satan“ und „Teufel“ im Johannesevangelium eher anthropologisch, die vom „Herrscher dieser Welt“ eher kosmisch-universal konnotiert zu sein. Die Ἰουδαῖοι sind „aus dem Teufel“, Satan „fährt“ in Judas hinein. Als „Herrscher der Welt“ befiehlt Satan mittels Judas ein Heer gegen Jesus und verklärt durch sein Unwesen *alle* Menschen – Juden wie Heiden⁸¹.

(2) Der Teufel oder „Herrscher dieser Welt“ ist im vierten Evangelium weniger der Widersacher *Gottes* als vielmehr der des Gottessohnes *Christus*. Der Konflikt Jesu mit den jüdischen Autoritäten ist – vertieft betrachtet – eine kosmische Auseinandersetzung zwischen ihm als dem aus dem Himmel stammenden Menschensohn und dem „Herrscher dieser Welt“⁸².

(3) Der Teufel ist im vierten Evangelium nicht Ankläger der Erwählten im Himmel⁸³, sondern in erster Linie „Menschenmörder“ und „Herr des Todes“⁸⁴. Sein Unwesen kulminiert in der durch die Ἰουδαῖοι betriebenen, durch Ἰούδας als Anführer der Häscher in Gang gesetzten und Pilatus und die römischen Soldaten ausgeführten Ermordung dessen, der von sich selbst sagt, er sei „der Weg, die Wahrheit, und das Leben“ (14,6).

(4) Fragt man nach dem Grund des mörderischen Unwesens des Teufels, so erteilt das vierte Evangelium von seinem christologischen Zentrum her die Antwort: Es ist die Offenbarung der „Wahrheit“ in Jesus Christus, die der Teufel, dessen Wesen zunächst einmal Täuschung und Lüge ist, niederhalten will; er

⁸¹ Vgl. auch J. U. Kalms, Sturz, 266: „Der Begriff ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου scheint sehr viel umfassender zu sein, als das, was mit ‚Teufel‘ oder ‚Satan‘ gemeint ist. Der Begriff wurde vom Verfasser des vierten Evangeliums geprägt, der mit dieser eigentümlichen Wendung ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου einen möglichst umfassenden Begriff gewählt hat. An den genannten Stellen mit den Begriffen Satan oder Teufel im vierten Evangelium wurde stets eine konkrete Person, nämlich Judas, oder eine Personengruppe, nämlich die Juden, gemeint – bei denen eine Affinität zur gottesfeindlichen Macht bestand. Damit werden jedoch nur einzelne Aspekte, wie Tod, Finsternis, Verführung oder Lüge angesprochen. Der Sieg Christi, die Krisis, ist jedoch sehr viel umfassender – er betrifft alle Aspekte, die zum gottesfeindlichen Bereich gehören.“

⁸² H.-U. Weidemann, Tod, 207, spricht im Anschluss an E. Pagels, *The Social History of Satan II: Satan in the New Testament Gospels*, JAAR 62 (1994) 17–58, hier 17 u. ö., von einem „cosmic battle“ und verweist auch auf A. Reinhartz, *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel* (SBL.MS 45), Atlanta, GA 1992, 91: „Several passages in the Fourth Gospel allude to the devil as the great adversary of Jesus in the context of the cosmological tale“; vgl. auch J. L. Kovacs, Ruler, 235, die das in Joh mehrfach angesprochene Thema eines „kosmischen Konflikts“ für „central of Johannine dualism“ hält.

⁸³ Anders J. U. Kalms, Sturz, 265, der „mit Hi 1,6 f., Sach 3,1 ff. voraussetzen (möchte), dass der Satan, der seinen ursprünglichen Ort im Himmel hatte, auch bei Johannes der Ankläger ist. Durch den Herrschaftswechsel tritt Christus an seine Stelle, womit an die Stelle des κατήγορος der παράκλητος tritt“.

⁸⁴ H.-U. Weidemann, Tod, 448; J. Becker, Joh I, 362: „Der Teufel ist der Gegengott: Gott ist Wahrheit und Leben, der Teufel Lüge und Tod“.

sucht dies zu erreichen, indem er Jesus mundtot macht. Die kognitive Dimension – Wahrheit gegen Lüge – ist führend.

(5) Die Frage nach der Deutung des Todes Jesu im vierten Evangelium leidet oft genug unter der Engführung oder Fixierung auf die Frage, ob es den Tod Jesu als Sühne versteht oder nicht. Dass ein solches Verständnis im johanneischen Kreis tatsächlich eine Rolle spielte, zeigt 1 Joh 2,2. Im Evangelium gibt es aber auch noch andere Modelle, was seinen Reichtum ausmacht. Zu nennen ist vor allem die Weg-Christologie, der zufolge der Tod Jesu eigentlich der Hingang zum Vater ist; indem er zum Vater geht, durchbricht er die Mauern des kosmischen „Totenhauses“ und öffnet den Weg ins Leben allen, die an ihn glauben. Zu nennen ist aber auch die hier thematisierte satanalogische Deutung des Todes Jesu: Der Satan scheint hier als „Herr des Todes“ zu triumphieren, wird aber in Wahrheit durch Jesu Hingang zum Vater im Tod entmachteter. Das am Kreuz aus seinem Leib hervortretenden Paschablut könnte die Vorstellung von der Abwehr des „Verderbers“ assoziieren.

(6) Mit der satanalogischen Komponente in der johanneischen Deutung des Todes Jesu tritt deren Fremdheit zu Tage, die oft genug ausgeblendet wird. Sie ist nicht nur fremd, sondern auch anstößig, wenn man sieht, dass die *ιουδαῖοι* als „aus dem Teufel stammend“ in sie einbezogen sind. Alle Versuche, Joh 8,44 als vereinzelte Entgleisung zu verharmlosen, sind angesichts der grundlegenden Bedeutung von Joh 8 für die Konzeption des Buches zum Scheitern verurteilt.

Literatur

- Aune, D. E., Art. ARCHON Ἀρχων, DDD (1995) 153–159.
- Barrett, C. K., Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990.
- Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York, NY 1988⁶.
- Becker, J., Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10 (ÖTK 4/1), Gütersloh/Würzburg 1991³.
- Berger, K., Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997.
- Beutler, J., Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, Freiburg 2013.
- Bovon, F., Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28–24,53) (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf 2009.
- Bultmann, R., Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1968.
- Burkhalter, S., Die johanneischen Abschiedsreden Jesu. Eine Auslegung von Joh 13–17 unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur (Judentum und Christentum 20), Stuttgart 2014.
- Dietzfelbinger, C., Sühnetod im Johannesevangelium?, in: Ådna, J. (Hg.), Evangelium – Schriftauslegung – Kirche (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 65–76.
- Ders., Das Evangelium nach Johannes. Teilband 2: Johannes 13–21 (ZBK 4.2), Zürich 2001.

- Dochhorn, J., *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung* (WUNT 268), Tübingen 2010.
- Grossouw, W. K., *A Note on John XIII 1–3, NT 8* (1966) 124–131.
- Kalms, J. U., *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12* (WMANT 93), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Klauck, H.-J., *Judas – ein Jünger des Herrn* (QD 111), Freiburg 1987.
- Klein, H., *Zur Frage einer Lukas und Johannes zu Grunde liegenden Passions- und Osterüberlieferung*, in: ders., *Lukasstudien* (FRLANT 209), Göttingen 2005, 65–84.
- Koch, M., *Drachenkampf und Sonnenfrau* (WUNT 184), Tübingen 2004.
- Kovacs, J. L., *“Now shall the ruler of this world be driven out”: Jesus’ Death as Cosmic Battle in John 12:20–36*, *JBL* 114 (1995) 227–247.
- Leonhardt-Balzer, J., *Evil and Community: Who/What did the Yahad not want to be?*, in: Xeravits, G. G. (Hg.), *Dualism in Qumran* (Library of Second Temple Studies 76), London 2010, 121–147.
- Lona, H. E., *Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas*, Freiburg 2007.
- Meiser, M., *Judas Iskariot. Einer von uns* (Biblische Gestalten 10), Leipzig 2004.
- Meyer, H. A. W., *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Zweite Abtheilung, das Evangelium des Johannes umfassend*, Göttingen 1856³.
- Pagels, E., *The Social History of Satan II: Satan in the New Testament Gospels*, *JAAR* 62 (1994) 17–58.
- Piper, R. A., *Satan, Demons and the Absence of Exorcisms in the Fourth Gospel*, in: Horrell, D. G./Tuckett, C. M. (Hg.), *Christology, Controversy and Community* (FS D. R. Catchpole) (NT.S 99), Leiden u. a. 2000, 253–278.
- Popkes, E. E., *Von Antichristen und Weltenherrschern. Zur Funktion der eschatologischen Gegenspieler Jesu in den johanneischen Schriften*, in: R. Heß/M. Leiner (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße* (FS J. Christine Janowski), Neukirchen-Vluyn 2005, 231–244.
- Puech, E., *Le Diable. Homicide, menteur et père du mesonge en Jean 8,44*, *RB* 112 (2005) 215–252.
- Reinhartz, A., *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel* (SBL. MS 45), Atlanta, GA 1992.
- Schleritt, F., *Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13–22; 11,47–14,31 und 18,1–20,29* (BZNW 154), Berlin 2007.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium, III. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21* (HThK IV/3), Freiburg 1976².
- Schreiber, S., *The Great Opponent. The Devil in Early Jewish and Formative Christian Literature*, in: Reiterer, F. V./Nicklas, T./Schöpflin, K. (Hg.), *Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2007: Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, Berlin 2008, 437–457.
- Siebenthal, H. v., *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Gießen / Basel 2011.
- Theobald, M., *Herrnworten im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg 2002.
- Ders., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009.
- Ders., *Das Johannesevangelium – Zeugnis eines synagogalen „Judenchristentums“*, in: ders., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 267), Tübingen 2010, 204–255.

- Ders., Häresie von Anfang an? Strategien zur Bewältigung eines Skandals nach Joh 6,60–71, in: ders., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 267), Tübingen 2010, 574–604.
- Ders., Was und wen hat Jesus angekündigt? Das Rätsel um den Parakleten im johanneischen Schrifttum, in: Güzelmansur, T., (Hg), *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung* (CIBEDO Schriftenreihe 1), Regensburg 2012, 73–207.
- Ders., „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,1 8–20, in: ders., *Jesus, Kirche und das Heil der Anderen* (SBA 56), Stuttgart 2013, 59–75.
- Thomas v. Aquin, *Catena Aurea / Goldene Kette* (aus dem Lateinischen von J. N. Oischin-ger), Bd. 7: *Evangelium nach Johannes. Zweite Abteilung*, Regensburg 1850.
- Utzschneider, H. / Oswald, W., *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013.
- Wahlde, U. C. von, „You are of Your Father the Devil“ in its Context. Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38–47, in: Bieringer, R. / Pollefeyt, D. / Vandecasteele Vanneuville, F. (Hg.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 418–444.
- Weidemann, H.-U., *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin / New York, NY 2004.
- Witetschek, S., *Der Teufel steckt im Detail. Eine Anmerkung zu Joh 13,2*, BZ.NF 56 (2012) 264–273.
- Wrede, W., *Judas Ischarioth in der urchristlichen Überlieferung*, in: ders., *Vorträge und Studien*, Tübingen 1907, 127–146.