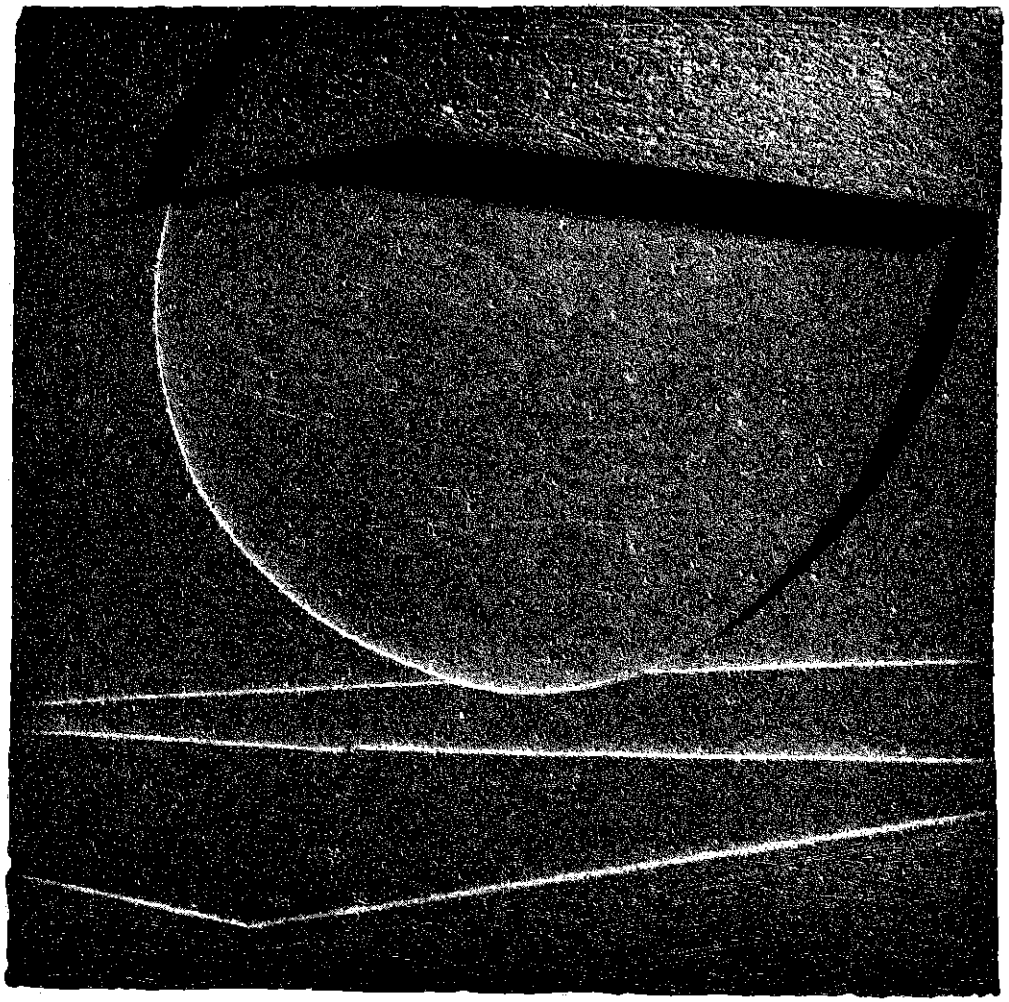
GÜNTER REIM

JOCHANAN



ERWEITERTE STUDIEN
ZUM ALTTESTAMENTLICHEN
HINTERGRUND DES
JOHANNESEVANGELIUMS

GÜNTER REIM

JOCHANAN

ERWEITERTE STUDIEN ZUM
ALTTESTAMENTLICHEN HINTERGRUND DES
JOHANNESEVANGELIUMS

EIGENVERLAG DES AUTORS
VERTRIEB DURCH DEN
VERLAG DER EV.-LUTH. MISSION ERLANGEN

Die Deutsche Bibliothek - CIP - Einheitsaufnahme
Reim, Günter:
JOCHANAN. ERWEITERTE STUDIEN ZUM ALTTESTAMENTLICHEN HINTERGRUND DES JOHANNESEVANGELIUMS / Günter Reim.-
Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission, 1995
ISBN 3 -87214 - 998 - 9

© 1995 DR. GÜNTER REIM
Niederlindacher Str. 4
91093 Hessdorf-Hannberg
Umschlagbild: BENEDIKT WERNER TRAUT
"GROSSES LICHT" BETONBILDSTEIN 1979
Herstellung: Druckerei Sieland, Erlangen

AUSLIEFERUNG: VERLAG DER EV. LUTH. MISSION
SCHENKSTR. 69, 91052 ERLANGEN

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Das Urheberrecht für das Künstler-Bild der Titelseite liegt bei Benedikt W. Traut, Gewerbestr. 96, 79194 Gundelfingen.

DER ERSTE TEIL DES BUCHES IST
IN ERSTER AUFLAGE ERSCHIENEN ALS:
SOCIETY FOR NEW TESTAMENT STUDIES
MONOGRAPH SERIES
GENERAL EDITOR
MATTHEW BLACK, D.D., F.B.A.

22

STUDIEN ZUM ALTTESTAMENTLICHEN HINTERGRUND DES JOHANNESEVANGELIUMS

1. AUFLAGE:
Published by the Syndics of the Cambridge University Press
Bentley House, 200 Euston Road, London NW1 2DB
American Branch: 32 East 57th Street, New York, N.Y. 10022
© Cambridge University Press 1974
Library of Congress Catalogue Card Number: 72-76086
ISBN: 0 521 086302

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort xi
Abkürzungsverzeichnis xiii

1 DIE ALTTESTAMENTLICHEN ZITATE BEI JOHANNES 1

I Die Behandlung der Zitate in bisheriger Forschung 1
II Eigene Untersuchung der Zitate 3
Der Gang der Untersuchung 3
Welches sind die Zitate bei Johannes? 3
Einzeluntersuchung der Zitate 4
III Joh 7,37f – Bisherige Forschung und Kritik an ihr Einführung 56
Die Textüberlieferung 56
Der Text von Joh 7,37f in heutigen Ausgaben und Übersetzungen des NT 62
Der Text in Kommentaren und Abhandlungen 62
Die Begründung der ersten Möglichkeit 63
Die Begründung der zweiten Möglichkeit 64
Die Suche nach der Quelle des Zitates in bisheriger Forschung 64
Kritik an den Vertretern der ersten Möglichkeit 65
Kritik an den Vertretern der zweiten Möglichkeit 66
Joh 7,37f – Eigene Untersuchung des Zitates 70
Anhang zur Untersuchung des Zitates in Joh 7,38 85
IV Zusammenfassung der Untersuchung der Zitate 88
Die Einleitungsformeln 88
Die Quellen der Zitate 90
Die Sprache der Zitate 90
Die Form der Zitate 90
Der Kontext der alttestamentlichen Stellen 91
Der johanneische Kontext und die Aufgabe der Zitate 91
Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? 92
Wie fest sind die Zitate mit ihren Kontexten und wie fest sind diese Kontexte mit dem übrigen Evangelium verbunden? 93
Folgerungen 93

2 DIE BENUTZUNG DES ALTEN TESTAMENTES IM JOHANNESEVANGELIUM, ABGESEHEN VON DEN ZITATEN 97

I Die Methode der Untersuchung 97

II Einzeluntersuchung der Bücher des Pentateuch 98

Das Buch Genesis 98
Die johanneische Theologie, die sich im Benutzen des Buches Genesis zeigt 99
Anspielungen auf das Buch Genesis aus der Tradition 100
Die Gestalt des Abraham im Johannesevangelium 105
Das Buch Exodus 105
Die johanneische Theologie, die sich im Benutzen des Buches Exodus zeigt 106
Anspielungen auf das Buch Exodus aus der Tradition 106
Das Buch Leviticus 107
Anspielungen auf das Buch Leviticus aus der Tradition 107
Das Buch Numeri 108
Anspielungen auf das Buch Numeri aus der Tradition 108
Das Buch Deuteronomium 108
Anspielungen auf das Buch Deuteronomium aus der Tradition 109

III Die johanneische Theologie, die sich im Benutzen der Bücher des Pentateuch zeigt 110

Der Prophet wie Mose 110
Der eschatologische Prophet im Johannesevangelium 114
Das Mose–Gott–Verhältnis als Vorbild johanneischer Theologie 130
Weitere Motive für die Benutzung des Pentateuch im Johannesevangelium 144
Zusammenfassung über die Benutzung des Pentateuch durch Johannes 154
Anhang: Abraham, Jakob, Mose – und Jesus 154

IV Einzeluntersuchungen zu den übrigen Geschichtsbüchern und den Lehrbüchern des AT 155

Das Buch Josua 155
Die Bücher Richter und Ruth 155
Das Buch 1 Samuel 155
Das Buch 2 Samuel 156
Das Buch 1 Könige 156
Das Buch 2 Könige 157
Die Bücher 1 und 2 Chronik, Esra, Nehemia und Esther 159
Das Buch Hiob 159
Die Psalmen 160
Die Sprüche Salomos 162
Der Prediger Salomo 162
Das Hohelied Salomos 162

V Einzeluntersuchungen zu den prophetischen Büchern des AT 162

Der Prophet Jesaja 162
Jesajaanspielungen aus der Tradition 164
Erläuterungen I–VI zu offensichtlichen Anspielungen auf Jesaja 164
Die dem Johannes eigene Benutzung des Buches Jesaja 179
Querverbindungen von Deuterojesaja zum Pentateuch 181
Auswertung der gesamten Untersuchungen des Verhältnisses vom Johannesevangelium zu Jesaja 182
Der Prophet Jeremia 183
Der Prophet Hesekiel 183
Der Prophet Daniel 186
Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona 186
Der Prophet Micha 186
Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai 187
Der Prophet Sacharja 187
Maleachi 188

VI Ergebnis der gesamten bisherigen Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes des Johannesevangeliums 188

3 DIE BENUTZUNG DER APOKRYPHA IM JOHANNESEVANGELIUM 191

I Einzeluntersuchung zu den historischen Schriften 191

Das 1. Makkabäerbuch 191
Das 2. Makkabäerbuch 191
Das 3. Makkabäerbuch 191
Das dritte Esrabuch 191
Das Buch Judith 191
Das Buch Tobias 191
Zusätze zum Buch Esther 191

II Einzeluntersuchungen zu den Lehrschriften 192

Die Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs 192
Die Weisheit Salomos 193
Auswertung 194

III Die übrigen Apokrypha 204

4 DER ALTTESTAMENTLICHE HINTERGRUND IM JOHANNESEVANGELIUM UND DIE TRADITION 206

I Die Semeiaquelle 207

Die Untersuchung zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums als Bestätigung der Theorie einer Semeiaquelle 207
Abgrenzung und Ziel der Semeiaquelle 207
Abgrenzung von Bultmanns Theorie einer Semeiaquelle 207

II Das den Synoptikern verwandte Material 209

Die Untersuchung zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums und der Aufweis eines 4. Synoptikers 209
Das synoptische Material bei Johannes in markinischer Reihenfolge 210
Lag Johannes ein vollständiges viertes synoptisches Evangelium vor? 212
Abgrenzung von Bultmanns Theorie der Übernahme einer Passions- und Ostergeschichte synoptischen Charakters durch Johannes 214
Das Verhältnis des 4. Synoptikers zu den uns bekannten Synoptikern 214

5 UNTERSUCHUNGEN ÜBER DEN SPRACHHINTERGRUND DES JOHANNESEVANGELIUMS AUF GRUND DER ALTTESTAMENTLICHEN ZITATE, DER ANSPIELUNGEN AUF DAS AT UND DES SPRACHSCHATZES 217

I Untersuchungen zur Sprache der Semeiaquelle 217

Die Sprache der Zitate 217
Die Sprache der Anspielungen 217

II Untersuchungen zur Sprache des den Synoptikern verwandten Materials 220

Die Sprache der Zitate 220
Die Sprache der Anspielungen 220

III Untersuchungen zur Sprache der von Johannes verwendeten Weisheitstraditionen 223

Die Sprache der Zitate 223
Die Sprache der Anspielungen 223

IV Untersuchungen zur Sprache des Johannes 224

Die Sprache der Zitate 224
Die Sprache der Anspielungen 225
Einige Beobachtungen zum Wortschatz des Johannesevangeliums 230

V Zusammenfassung der Untersuchungen über den Sprachhintergrund des Johannesevangeliums 231

ANHANG: *Gedanken zur Komposition des Johannesevangeliums auf Grund der Untersuchungen zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* 233

Theorien zur Komposition als Antwort auf die bestehende Unordnung im Evangelium 233
Kritik der entwickelten Theorien 236
Die Erstform des Evangeliums 238
Die Komposition der Jetztform des Evangeliums 241
Rückblick und Zusammenfassung 245

6 DIE ALTTESTAMENTLICHE GRUNDLAGE DER EIGENSTÄNDIGEN CHRISTOLOGIE DES JOHANNESEVANGELIUMS 247

I Die von Johannes nicht entwickelte, aus der Tradition übernommene Christologie 247

Untersuchung zum Themenkreis 'Davidsohn, König, Sohn Gottes, Messias, ...der da kommt' 247
Der Kyriostitel 249
Die Bezeichnung Jesu als Logos 249
Der Heilige Gottes 249
Der Auserwählte Gottes 250
Der Heiland der Welt 250

II Die von Johannes aus der Tradition übernommene, weiterentwickelte Christologie 250

Der König der Juden 250
Der Messias 250
Der Menschensohn 252
Der Sohn Gottes, der Sohn, der eingeborene Sohn 254
Der Prophet 258
Gott 259

III Eigenständige Christologie im Johannesevangelium und Zusammenfassung 260

ANHANG A

Typologie im Johannesevangelium – Grenzen und Möglichkeit 262

I Überbewertung der Typologie bei der Auslegung des Johannesevangeliums 262

II Findet sich Typologie im Johannesevangelium? 266

ANHANG B

Die Bedeutung des Alten Testamentes für Bultmanns Johanneskommentar 269

I Die Bedeutung des Alten Testamentes für die einzelnen Quellen, für den Evangelisten und den Redaktor 270

Die Semeiaquelle 270
Die Quelle für Passions- und Auferstehungsgeschichten 270
Die Offenbarungsredenquelle 270
Der Evangelist 271
Der kirchliche Redaktor 272

II Kritik der Anschauungen Bultmanns 272

Die Semeiaquelle 272
Die Quelle für Passions- und Auferstehungsgeschichten 272
Die Offenbarungsredenquelle 273
Der Evangelist 274
Der kirchliche Redaktor 276

III Einzelfragen 276

Zusammenfassung 281

Schlußbemerkung zur gesamten Untersuchung 282

Literaturverzeichnis 283

Register: Stellen 295
Autoren 314

VORWORT
ZUR ERSTEN AUFLAGE 1974

Diese Arbeit hat ihren Anstoß empfangen von einer gewissen Abwertung des alttestamentlichen Hintergrundes im Johannesevangelium durch Bultmann, wie sie sich in seinem Johanneskommentar und in seiner Rezension von C.H. Dodd's *Interpretation of the Fourth Gospel* zeigt. So habe ich es als meine Aufgabe angesehen, den alttestamentlichen Hintergrund für das Evangelium durch eine Untersuchung der Zitate aus dem AT und der Anspielungen möglichst genau zu bestimmen. In diese Untersuchung habe ich die Apokryphen eingeschlossen, aber die Frage ausgeklammert, ob man bestimmte Begriffe (z.B. Weg, Wahrheit, Leben, Hirte, Weinstock) aus dem AT herleiten muß oder nicht. Trotz dieser Ausklammerung ergeben sich auch einige Antworten auf diese Frage.

Um den gefundenen alttestamentlichen Hintergrund wieder genauer bestimmen zu können, waren weitere Untersuchungen über die Sprache, die Tradition, in der sich bestimmte alttestamentliche Zitate und Anspielungen finden und über die Christologie nötig.

In zwei Anhängen konnte ich schließlich versuchen, eine Abgrenzug gegenber übertriebener typologischer und übertriebener gnostischer Erklärung des Johannesevangeliums zu geben.

Die Arbeit hat in ihrer noch nicht umgearbeiteten Form der Universität Oxford im Jahre 1967 als Dissertation vorgelegen. Bei der Umarbeitung habe ich, soweit die stark belastende Pfarramtstätigkeit das zugelassen hat, neu erschienene Literatur von größerer Bedeutung ausgewertet.

Mein Dank gilt der freundlichen Förderung durch Prof. Dr. G.D. Kilpatrick, D.D. und meiner Frau für große Geduld, Ermunterung und Mithilfe.

Erlangen, im März 1972

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE 1995

Die zweite Auflage ist durch zwei Arten von Materialien erweitert worden: Zum einen habe ich an einigen Stellen neue Erkenntnisse zum alttestamentlichen Hintergrund gewonnen, die ich in verschiedenen Artikeln zeige.

Zum anderen habe ich den Radius weiter gezogen und vom alttestamentlichen Hintergrund her Fragen zur Komposition und Tradition überlegt, die in der ersten Auflage angesprochen waren. Besondere Überlegungen habe ich hinsichtlich des "Augenzeugen" angestellt. Sehr fruchtbar war für mich die Untersuchung der johanneischen Tradition bei Justin auf dem Hintergrund der den beiden gemeinsamen alttestamentlichen Themenbereiche.

Hauptsächlich für Studenten und interessierte Laien habe ich "Zugänge zum Evangelium des Johannes" geschrieben, die ich ursprünglich in diesem Band veröffentlichen wollte, dann aber 1994 in einem besonderen kleinen Buch publiziert habe. Mit Hilfe dieser "Zugänge" kann man sich erste Einblicke in das Evangelium verschaffen , die formal und inhaltlich über die Artikel in den "Einführungsbüchern zum Neuen Testament" hinausgehen, aber nicht die große Last, einen Kommentar zu studieren, auferlegen. Diese "Zugänge" können dann direkt in der Pfarramtsarbeit und im Unterricht verwendet werden. Sie sind auch in diesen beiden Bereichen entstanden.

Für Schnell-Leser, die sich einen ersten Eindruck über Fragen und Ergebnisse der Aufsätze des zweiten Teiles verschaffen wollen, habe ich vor dem zweiten Teil jeweils ein Abstract geschrieben.

Den Titel "JOCHANAN" habe ich gewählt, damit das Buch in dieser Kurzform zitiert werden kann. Hauptsächlich aber wollte ich mit dieser biblischen Namensform sowohl dem Johannes meine Reverenz erweisen, auf den das älteste synoptikerähnliche Material im Johannesevangelium wohl zurückgeht als auch jenem anderen, uns mit Namen Unbekannten, der, vom Alten Testament so geprägt, uns das Vierte Evangelium geschrieben hat und dem wir den Namen Johannes beigelegt haben.

So wünsche ich Ihnen Freude an diesen erweiterten Studien, die zeigen, wie mich das Johannesevangelium in Wissenschaft und Praxis über Jahrzehnte hinweg fasziniert.

Hessdorf-Hannberg, im März 1995

Aus drucktechnischen Gründen mußten die hebräischen Texte leider unvokalisiert wiedergegeben werden.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

BJRL	Bulletin of the John Rylands Library, Manchester
BZ NF	Biblische Zeitschrift Neue Folge, Paderborn
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissen schaft, Gießen
BZNW	Beihefte für die Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin
HThR	Harvard Theological Review, Cambridge (USA)
JBL	Journal of Biblical Literature, Philadelphia
JTS	Journal of Theological Studies, Oxford
Nov.Test.	Novum Testamentum, Leiden
NTS	New Testament Studies, Cambridge
OLZ	Orientalische Literaturzeitung, Berlin
RB	Revue Biblique, Paris
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3. Aufl. 1957ff
ScJTh	Scottish Journal of Theology
Stud.Ev.	Studia Evangelica, Berlin
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Berlin
ThR	Theologische Rundschau, Tübingen
ThStK	Theologische Studien und Kritiken, Leipzig
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel
ZATW	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen
MT	Masoretischer Text
TG	Targum

1

DIE ALTTESTAMENTLICHEN ZITATE BEI JOHANNES

I DIE BEHANDLUNG DER ZITATE IN BISHERIGER FORSCHUNG

Die Zitate aus dem AT im Johannesevangelium sind wiederholt untersucht worden. Dabei ließ man sich von verschiedenen Fragen leiten:

(*a*) Der unterschiedliche Gebrauch von Einleitungsformeln schien eine Quellenscheidungstheorie zu fordern. Faure[1] fand, daß in Joh 12,38 eine neue Art zu zitieren begann und meinte daher, auf mehrere Verfasser des Evangeliums schliessen zu können. Smend[2] zweifelte das an.

(*b*) Die Zitate mußten im AT identifiziert werden. Für mehrere Zitate bei Johannes steht nicht fest, woher sie genau stammen, da es im AT mehrere Möglichkeiten zu geben scheint.[3] Die lebhafteste Diskussion ist um das Zitat in Joh 7,38 entstanden.

(*c*) Die Zitate schienen einen Hinweis auf die Schriftkenntnis des Evangelisten zu geben. So treffen wir auf folgende Urteile: '. . . des Verfassers Belesenheit im ganzen Kanon'.[4] 'The Evangelist had a wide knowledge of the Old Testament'.[5] 'He is more penetrated perhaps than any other writer of the New Testament with the spirit of the Old'.[6] 'His method presupposes and reveals a thorough training in the Jewish scriptures and tradition and a thorough knowledge of their content'.[7]

[1] A. Faure: 'Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese' in: *ZNTW*, 1922 S. 99ff.

[2] F. Smend: 'Die Behandlung alttestamentlicher Zitate als Ausgangspunkt der Quellenscheidung im 4. Evangelium' in: *ZNTW*, 1925 S. 145ff.

[3] Joh 6,31; 7,38; 12,34; 15,25; 17,12; 19,36.

[4] A. H. Franke: *Das Alte Testament bei Johannes*, 1885 S. 267.

[5] C. K. Barrett: 'The Old Testament in the Fourth Gospel' in: *JTS*, 48 1947 S. 168.

[6] B. F. Westcott: *The Gospel according to St. John*, 1958 S. lxix.

[7] E. D. Freed: *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, 1965 S. 129f.

(*d*) Man interessierte sich für die Sprache der Zitate, ob sie auf die LXX oder den MT hinweise und auf diese Weise Aufschluß über die Sprachkenntnis und Heimat des Evangelisten geben könnte. Westcott[8] stellt in seiner Untersuchung der Zitate fest: '...there is no case where a quotation agrees with the LXX against the Hebrew'. Schlatter[9] schreibt: 'Daß der griechische Text den Schriftgebrauch des Joh überwiegend bestimmt, daneben aber auch der hebräische Text Einfluß hat, findet sich ebenso bei Matthäus und kennzeichnet beide als Palästinenser'. Noack[10] kommt zu folgendem Ergebnis: 'In den Fällen, in denen Johannes mit einem alttestamentlichen Text übereinstimmt, ist dieser immer die LXX, mit nur einer Ausnahme: Joh 19,37 = Sach MT 12,10; wir dürfen also beim Evangelisten Kenntnis der griechischen Bibelübersetzung, die in der Kirche benutzt wurde, voraussetzen'. Braun[11] sagt am Ende seiner Untersuchung der Zitate: 'D'ordinaire, il suit la LXX'. Freed[12] spricht von der LXX als 'most basic', ohne den Einfluß von MT und TG zu übersehen.

(*e*) Man untersuchte die Form der Zitate, weil man hoffte, dadurch zu erfahren, wie Johannes mit seinen Quellen umgegangen ist. Mit der Form der Zitate wird weiter die Frage verbunden, ob dem Evangelisten überhaupt eine schriftliche Quelle für seine Zitate vorgelegen habe. Goodwin[13] kommt in seiner Untersuchung der Zitate zu dem Schluß, daß Johannes folgendermaßen zitiere: '...rarely, loosely, and confusedly often conflating two or more passages, distorting their meaning, and hiding their context'. Im Anschluß daran urteilt Goodwin: 'It is reasonable that he would treat his unacknowledged sources in the same manner'. Noack[14] meint: '...in den meisten Fällen tritt deutlich zutage, daß Johannes nach dem Gedächtnis zitiert. Wir schließen daher, daß Johannes überhaupt keinen alttestamentlichen Text als schriftliche Quelle benutzte'. Dieser These zieht Freed[15] die

[8] B. F. Westcott: op. cit. S. xiv.
[9] A. Schlatter: *Der Evangelist Johannes*, 1948 S. 59.
[10] B. Noack: *Zur johanneischen Tradition*, 1954 S. 84.
[11] F.-M. Braun: *Jean le théologien* Vol. II, 1964 S. 44.
[12] E. D. Freed: op. cit. S. 130.
[13] C. Goodwin: 'How did John treat his sources?' in: *JBL*, 1954 S. 61ff.
[14] B. Noack: op. cit. S. 84.
[15] E. D. Freed: op. cit. S. 130.

Annahme, daß der Evangelist geschriebene Texte studiert habe, vor.

(*f*) Die Zitate scheinen auch Licht auf das Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern zu werfen. Freed[16] spricht unter anderem vom 'creative use of his Synoptic sources'.

(*g*) Schließlich scheinen nach Bultmann[17] die Zitate eine Hilfe zur Quellenscheidung zu bieten.

II EIGENE UNTERSUCHUNG DER ZITATE

Der Gang der Untersuchung

Es ist zuerst notwendig, die verschiedenen infrage kommenden Texte nebeneinander zu stellen. Dann sollen nacheinander folgende Fragen behandelt werden:

(*a*) Die Einleitungsformel und eventuelle textkritische Bemerkungen
(*b*) Die Quelle des Zitates
(*c*) Die Sprache des Zitates
(*d*) Die Form des Zitates
(*e*) Der Kontext der alttestamentlichen Stelle
(*f*) Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates
(*g*) Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? und eventuell: Das Verhältnis zu den Synoptikern
(*h*) Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?

Welches sind die Zitate bei Johannes?

Nach einer groben Einteilung betrachte ich solche Stellen als Zitate, die in ihrem unmittelbaren Zusammenhang einen direkten Hinweis auf das AT enthalten. Solche Zitate finden sich in: Joh 1,23; 2,17; 6,31; 6,45; 7,38; 7,42; 8,17; 10,34; 12,15; 12,34; 12,38–40; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24; 19,28; 19,36; 19,37. Im Zusammenhang mit diesen Zitaten wird auch Joh 12,13 (verständlicherweise ohne Einleitungsformel) behandelt werden.

[16] E. D. Freed: op. cit. S. 124.
[17] R. Bultmann: *Das Evangelium des Johannes*, 1957 Vergleiche z.B. die Kommentierung von Joh 1,23; 6,45; 7,38.

Einzeluntersuchung der Zitate

Joh 1,23
Die Texte:

Joh: ἔφη ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης.

MT: קול קורא במדבר פנו דרך יהוה
Jes 40,3

LXX: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου.

Qumran: ... כאשר כתוב במדבר פנו דרך
1QS 8,14
vgl. 1QS
9,19f

Mk 1,2f: καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· ... φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

Barnabas: ἀκούσατε, τέκνα, φωνῆς βοῶντος ἐν τῇ
IX,3 ἐρήμῳ.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die Zitierungsformel ist dem Zitat – wie in Joh 7,38 und Rö 2,24 – nachgestellt. Das ist bei Johannes notwendig, weil das Jesajazitat durch Einfügung des ἐγώ umgestaltet worden ist. Der Prophet Jesaja ist, wie bei den Synoptikern, als Quelle des Zitates genannt. Damit ist jedoch noch nicht alles über die Zitierungsformel gesagt. Wir haben in Joh 1,23 ein Zitat vor uns, das möglicherweise zwei Zitierungsformeln hat: Eine vor (:ἔφη) und eine nach dem Zitat.[18] Natürlich kann das ἔφη auch auf Johannes den Täufer bezogen werden. Im NT wird in Hebr 8,5 (vgl. 1 Kor 6,16) mit φησίν zitiert.

Während diese mögliche Einleitungsformel ἔφη in Joh 1,23 aus der Tradition stammen wird – bei Johannes ist nur das ἔφη in 1,23, nicht aber an anderen Stellen textkritisch sicher – wird man die Formel am Ende des Zitates auf den Evangelisten zurückführen können.

[18] Diesen Hinweis verdanke ich G. D. Kilpatrick.

(*b*) *Die Quelle des Zitates* ist Jes 40,3.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Das פנו des MT, das von der LXX mit ἑτοιμάσατε wiedergegeben wird, wird bei Joh genauer mit εὐθύνατε übersetzt, obwohl man auch mit dem Einfluß der zweiten Vershälfte von LXX Jes 40,3 rechnen muß. Anderweitig stimmt das Zitat mit der LXX, die eine genaue Übersetzung des MT ist, überein. Den Einfluß des MT halte ich wegen der Übersetzung des פנו für möglich.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Das Zitat ist durch das ἐγώ umgestaltet worden. Es ist gegenüber den Synoptikern verkürzt. Für die Argumentation des Evangelisten hätte es jedoch noch kürzer sein können: Die Wegbereitung, in der zweiten Vershälfte von Joh 1,23 erwähnt, spielt in der nachfolgenden Diskussion im Gegensatz zu den Synoptikern kaum eine Rolle. Daß diese zweite Vershälfte jedoch gebracht wird, scheint an dem traditionellen Charakter des Zitates zu liegen.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Der alttestamentliche Text spricht von der kommenden Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes. Eine Stimme eines Rufers fordert deshalb zur Wegbereitung in der Wüste auf. Der alttestamentliche Kontext ist für das Zitat in Joh 1,23 von Bedeutung. Durch das Zitat vertreten, steht die gesamte Erwartung von Jes 40,1ff vor dem Leser des Evangeliums.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Der Täufer wird von Jerusalemer Priestern und Leviten gefragt, wer er sei. Seine Antwort kleidet er in die Worte von Jes 40,3. Eine Bußpredigt im Zusammenhang mit dem Jesajawort fehlt. Das Zitat hat wie bei den Synoptikern die Aufgabe, den Täufer in das rechte Verhältnis zu Jesus zu stellen und von sich auf Jesus zu weisen.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? Das Verhältnis zu den Synoptikern.* Das Zitat findet sich noch bei den Synoptikern (Mk 1,2f par).

Es ist ein wichtiges Wort der Qumrangemeinschaft. Es wird auch im Barnabasbrief angeführt.[19] Bei den Synoptikern findet sich das Zitat – bei Lk länger als bei Mt und Mk – mit dem Hinweis auf den Propheten Jesaja. Sie haben einen voneinander nicht abweichenden LXX-Text, der nur im letzten Wort αὐτοῦ (Mk

[19] 1QS VIII, 14 vergleiche 1QS IX, 20; Barn IX, 3.

1,3 par) von der LXX und vom MT abweicht. Vergleicht man den Synoptikertext mit dem bei Johannes, so fallen die Unterschiede auf:

(*a*) Joh fügt ἐγώ hinzu.
(*b*) statt ἑτοιμάσατε hat er εὐθύνατε
(*c*) er verkürzt
(*d*) er setzt seine Zitierungsformel an das Ende des Zitates
(*e*) Die Predigt der Wegbereitung fehlt weitgehend.

Auch zum Qumranzitat besteht keine unmittelbare Verbindung. Jenes beginnt bezeichnenderweise erst mit '...in der Wüste', ohne die Stimme des Predigers zu erwähnen. Die Wegbereitung geschieht in Qumran durch das Thorastudium. Gott ist nicht der in der Gegenwart, sondern der in unbestimmter Zukunft Kommende.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat scheint auf den ersten Blick fest mit dem Kontext verbunden zu sein: Der Täufer ist weder Christus noch Elia noch der Prophet, sondern, wie Jesaja sagt: Eine Stimme eines Rufers. Ich halte das Zitat jedoch zusammen mit anderem Material für einen späteren Einschub und möchte das mit folgenden Beobachtungen begründen:

(1) Wie Mk 1,2f zeigt, wo Mal 3,1 und Jes 40,3 zusammenstehen, ist Elia, von dem der Täufer im Johev sagt, er sei es nicht, gar nicht so weit entfernt von der Stimme eines Rufers in der Wüste, als die sich der Täufer dann bei Joh kennzeichnet.
(2) Die Formel ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (Joh 1,15 27 30) scheint doch gerade aus Mal 3,1 3,23 hergeleitet zu sein und kennzeichnet so den Täufer indirekt als Elia, der er nach Joh nicht sein will.
(3) Mit Elia wird der Täufer auch bei den Synoptikern in Verbindung gebracht.

Es sieht in Joh 1,19ff so aus, als ob zwei verschiedene Traditionen über den Täufer zusammengearbeitet worden seinen:[20]

[20] Von two 'baptistic' layers spricht E. Bammel: 'The Baptist in Early Christian Tradition (Report on Newcastle Seminar)' in: *NTS* 18, 1971 S. 112. B. nimmt auch an, daß die Vorlage für Joh 1 einen Bericht über Taufe und Versuchung Jesu enthalten habe.

Die Grundlage bildet eine Erzählung, in der der Täufer gefragt wird, ob er Elia oder der Prophet sei, das aber verneint. In diesen Stoff ist dann später Material über den Täufer eingearbeitet worden, das den Synoptikern verwandt ist. Zu diesem Material gehört auch das Zitat aus Jes 40. Da der Evangelist Johannes eine Vorliebe zur Identifizierung von Personen mit alttestamentlichen Stellen durch ἐγώ (oder ähnlich) hat (vgl 7,38 8,12 19,28), wird man auch die hier vermutete Überarbeitung ihm zuschreiben dürfen.

Im Grundbericht wird der Täufer auf die Frage, ob er Elia oder der Prophet sei – die Erwähnung des 'Christus' in V 20 und V 25 könnte sekundär sein – nur einen ablehnenden Bescheid gegeben haben und dem V 21 wird V 25 gefolgt sein. Es wäre ja sonst auch erstaunlich, daß bei der in 1,25 gestellten Frage die in 1,23 gegebene Antwort gar nicht berücksichtigt wird. Eigentlich müßte doch die Frage nach gegebener Identifizierung des Täufers mit Jes 40,3 lauten: Was taufst du denn, wenn du nicht der Christus noch Elia noch der Prophet, sondern nur eine Stimme eines Predigers in der Wüste bist? Man kann ja auch fragen, ob nach dieser Identifizierung die Frage in V 25 überhaupt noch berechtigt ist und man die Taufe nicht als Wegbereitung gemäß Jes 40 verstehen könnte.

Daß auch der Grundbericht in Joh 1,19ff keine Schöpfung des Evangelisten ist, machen einige Beobachtungen wahrscheinlich: Die Fragestellung, ob der Täufer der Elia sei, ist den Interessen des Evangelisten fremd. Auch der Stil der kurzen Fragen und Antworten (Wer bist du? ... Wer dann? ... Ich bin's nicht ... Nein) entspricht nicht dem Stil des Evangelisten, von dem man ganz andere Antworten gewöhnt ist (vgl. nur Joh 18,37). In Joh 1,19ff liegt ein Traditionsstück vor, das vom Evangelisten unter Verwendung von Material synoptischen Charakters überarbeitet worden ist.

Warum aber wird der Vergleich zwischen dem Täufer und Elia im Gegensatz zu den Synoptikern so strikt abgelehnt? Ob für den Verfasser des Grundberichtes Elia näher an Jesus als am Täufer stand? Parallelerscheinungen dafür gäbe es im Lukasevangelium.[21] Daß man Jesus mit Elia in Verbindung brachte,

[21] Vgl. Anm. 90, S. 158f Neben diesen in der Anmerkung aufgezeigten Querverbindungen zwischen Elia und Jesus möchte ich

noch andere Beobachtungen zu Elia, Johannes dem Täufer und Jesus im Lkev anführen: Es ist nach Lk 1,17 und 1,76 klar, daß Lukas Überlieferungen vorlagen, die im Täufer Elia sahen und in Jesus den Davidsohn, dessen Königreich ewig ist (Lk 1,69 2,4). Auf der anderen Seite zeigt sich gerade im Lkev in traditionellen Abschnitten die Tendenz, Jesus mit Elia zu identifizieren und dem Täufer den Vergleich mit Elia abzusprechen: (*a*) Lk 3,4–6 wird nur Jes 40 zitiert (ähnlich wie bei Mt), nicht jedoch wie Mk 1,2 auch Mal 3,1. Auch die Beschreibung der Kleidung des Täufers, die auf Elia hinweisen mag, fehlt bei Lk im Unterschied zu Mt und Mk. (*b*) Lk 3,15: Die Überlegung, ob der Täufer der Christus ist, findet sich außer bei Lk nur noch im Johev und wird vom Täufer in Joh 1,20 selbst abgelehnt. (*c*) Lk 4,25–30: Jesus antwortet auf die Aufforderung, wie in Kapernaum, so auch in Nazareth zu wirken, mit einem Wort, in dem er sich mit Elia, der in der Fremde Hunger stillt und Elisa, der einen Fremden von Lepra heilt, vergleicht. (*d*) Lk 7,27 wird der Täufer wohl unter Hinweis auf Mal 3,1 so, wie auch in der parallelen Mt-Stelle 11,10 geschildert, aber die Entsprechung für Mt 11,14 ('. . .und wenn ihr es annehmen wollt, er ist Elias, der kommen soll.') fehlt bei Lk. (*e*) Vergleicht man Lk 9,7–9 mit den Parallelen bei Mt und Mk, so fallen zwei Unterschiede auf: 1. Die Phrase Mk 6,14 fin par fehlt bei Lk: 'Johannes der Täufer ist von den Toten auferstanden, und deswegen wirken die δυνάμεις in ihm.' Da die δύναμις bei Lk mit Jesu wunderbarem Handeln in Parallele zu Elia in Verbindung gebracht wird, der Täufer aber nicht wunderbar gewirkt hat, wird die oben angeführte Phrase in der Überlieferung, die Lk vorlag, ausgelassen worden sein. 2. Für das einfache ὅτι Ἠλίας ἐστίν bei Mk lesen wir bei Lk das gewichtigere ὅτι Ἠλίας ἐφάνη. (*f*) Bei Lk wird nach der Geschichte von der Verklärung der Satz Mk 9,9, 'daß sie niemandem erzählen sollten, was sie gesehen hatten, außer nachdem der Menschensohn von den Toten auferstanden sei', geändert in '. . .und sie schwiegen und erzählten niemandem *in jenen Tagen* etwas von dem, was sie gesehen hatten' (Lk 9,36). Auf diese Weise wird die sich bei Mk anschließende Frage, bei deren Beantwortung der Täufer mit Elia gleichgesetzt wird, abgebogen. In einer von Lk benutzten Tradition hat man sich gerade vor einer solchen Gleichsetzung gehütet, wahrscheinlich doch deshalb, weil Täuferjünger den Täufer mit Elia als messianischer Gestalt identifizierten und als Gegner derer auftraten, die Jesus als den Messias bekannten. (*g*) Bei Lk fehlt der Ruf Jesu am Kreuz ἐλωὶ ἐλωὶ λαμὰ σαβαχθάνι (Mk 15,34) und dessen Mißdeutung auf Elia. Der Ruf wird durch das Wort aus Ps 31,6 (Lk 23,46) ersetzt. Vgl. dazu W. Wink: *John the Baptist in the Gospel Tradition* NT Studies, Monograph Series 7, 1968 S. 43f: Lukas hat die "Elias-Rolle des Täufers nicht beibehalten, wohl aber die Vorläufer-Rolle der Redenquelle. Er entwickelt keine Elias-Typologie, sondern – im Anschluß an die Königsbücher des AT – einen 'Elias-Midrasch'. Jesus wird mit Elias verglichen, in dem der Gottesgeist so machtvoll wirkte."

Ich meine jedoch, daß nicht Lk diese Veränderung herbeigeführt

bezeugt Mk 6,15. Wir werden auch *innerhalb* der Urchristenheit mit einer Elia-Christologie rechnen müssen.

War es das Anliegen dieser Geschichte aus der Tradition, den Täufer nicht als Elia oder als den Propheten gelten zu lassen, so ist doch der Evangelist an dieser Abwehr nicht mehr so interessiert. Ihm geht es, wie wiederholt im Evangelium deutlich wird, darum, daß der Täufer nicht der Christus ist. In diesem Sinne hat Johannes dann die Geschichte aus der Tradition mit synoptikerähnlichem Material für die Darstellung des Verhältnisses des Täufers zu Jesus umgestaltet.

Zu diesem Material gehört:

(*a*) Das Zitat aus Jes 40,3

(*b*) 'Ich taufe mit Wasser. Der nach mir kommt, dem ich nicht würdig bin, daß ich seine Schuhbänder löse, der wird mit heiligem Geiste taufen.' (Joh 1,26f, 33) Diese Aussage ist in Joh 1,15 und 1,30 aufgenommen und ausgestaltet worden.

(*c*) 'Und ich sah den Geist wie eine Taube vom Himmel herabsteigen und auf ihm bleiben.' (Joh 1,33)

(*d*) Die Bezeichnung Jesu als 'der Auserwählte Gottes' (1,34).

Zu diesem Material gehören weiter Aussagen in Joh 3,22–30. Die Einfügung dieses Materials aus synoptischer Tradition durch den Evangelisten bringt weitreichende Folgen mit sich:

(*a*) Der Evangelist läßt den Täufer auf die Fragen der aus Jerusalem Gesandten zusätzlich antworten: 'Ich bin nicht der Christus.'

(*b*) Er muß dann zu den erneuten Fragen in 1,25 'der Christus' hinzufügen.

(*c*) Er muß von Jesu täuferischem Wirken sprechen (3,26) und

(*d*) dieses Wirken zugleich widerrufen (4,1f).

Ich sehe also das Zitat in Joh 1,23 als einen Einschub durch den

---

hat, sondern schon die ihm vorliegende Tradition. Ähnliche Beobachtungen wie zum Lkev kann man auch zur Apg machen. Auch dort scheint in gewissem Traditionsgut Jesus mit Elia gleichgesetzt worden zu sein (vgl. Apg 1,3 mit 2. Kön 2,9–11; Apg 1,6 mit LXX Mal 3,23; Apg 1,8 mit 2. Kön 2,15; Apg 1,11 mit 2. Kön 2,10f Sir 48,10f; Apg 3,19–21 mit LXX Mal 3,23). Daß vom Propheten wie Mose Verbindungslinien zum wiederkehrenden Elia gezogen werden, zeigt Apg 3,19–24.

Vgl. zum ganzen Problemkreis G. Richter: 'Bist du Elias? (Joh 1,21)' in: *BZ* 6, 1962 S. 79–92 S. 238–56.

Evangelisten, den er Material, das den Synoptikern verwandt ist, entnommen hat, an. Die Synoptiker sind nicht als Vorlage für das Zitat anzusehen.[22]

Joh 2,17
Die Texte:

Joh: ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με.

MT: כי־קנאת ביתך אכלתני

Ps 69,10

LXX: ὅτι ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέν με.

Ps 68,10

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Wir finden die Formel γεγραμμένον ἐστίν noch in Joh 6,31 6,45 10,34 und 12,14. In 2,17 ist sie jedoch erweitert: ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι. Der Hinweis auf das Erinnern der Jünger findet sich noch in Joh 2,22 und 12,16 und ist wahrscheinlich vom Evangelisten selbst in 2,17 – nicht jedoch in 2,22 – angebracht worden. Seinen ursprünglichen Sitz im Leben hat das ἐμνήσθησαν in der nachösterlichen Zeit (vgl. 2,22). Da der Evangelist die Auferstehung mit den Worten ὑψοῦν und δοξάζειν umschreibt, hat er wahrscheinlich die Bemerkung in 2,22 in traditionellem, synoptikerähnlichem Material vorgefunden, hat aber in den Worten ἐν τρισὶν ἡμέραις (2,19) nicht eine Anspielung auf die in 2,22 erwähnte Schrift (vergleiche Joh 20,9; 1 Kor 15,4) gesehen, sondern versucht, die seiner Meinung nach fehlende Schriftstelle einzutragen. Auf diese Weise geriet das ἐμνήσθησαν ... aus 2,22 in die johanneische Einleitungsformel in 2,17.

(*b*) *Die Quelle des Zitates ist LXX Ps 68,10.*

(*c*) *Die Sprache des Zitates* ist die der LXX.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Johannes bringt nur den ersten Teil von LXX Ps 68,10. Die Änderung des Tempus ist von großer Bedeutung. Die Betonung liegt nun nicht, wie in der LXX, auf dem 'Eifer', sondern auf dem 'wird mich auffressen'. So wird das Zitat Todesweissagung für Jesus. Johannes hat also nicht für ἐν

[22] Anders urteilt E. D. Freed: op. cit. S. 7: 'Actually, Jn may not be using an O. T. text at all but simply interpreting the Synoptics in line with his view of the Baptist, making the several changes accordingly.'

τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν nach einem Schriftzitat gesucht, sondern für den Vorsatz (λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον 2,19) mit seiner Erklärung in 2,21.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Der ganze traditionelle Leidenspsalm ist als Kontext zu Joh 2,17 zu berücksichtigen. Dieser Psalm ist vom Evangelisten noch in 15,25 und 19,28 zitiert worden.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Das Zitat steht im Anschluß an die Geschichte von der Tempelreinigung. Ihm folgt eine Diskussion über die Auflösung und Wiedererrichtung des Tempels. Das Zitat weist auf die Tempelreinigung als Grund für den Tod Jesu hin.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? Das Verhältnis zu den Synoptikern.* Das Zitat ist nur im Johannesevangelium zu finden. Die Synoptiker haben wohl die Geschichte von der Tempelreinigung, aber nicht das Zitat. Bei ihnen ist die Tempelreinigung fest mit dem Einzug in Jerusalem verbunden. In dieser Verbindung lagen auch ganz gewiß Johannes die beiden Geschichten vor. Er aber hat sie getrennt, nicht aus historischen, vielleicht aus kompositionstechnischen, sicher aber aus theologischen Gründen: Die Geschichte von der Tempelreinigung soll mit von Johannes eingefügtem Schriftzitat wegen ihres Hinweischarakters auf den Tod Jesu am Anfang des Evangeliums, und zwar am erstmöglichen Ort, stehen. Die Geschichte vom Einzug aber bleibt in ihrem traditionellen Rahmen vor der Passion. Mit der Geschichte von der Tempelreinigung wandert der ursprüngliche Schluß der beiden ursprünglich zusammenhängenden Geschichten: 2,22. Auch die Zeitangabe aus Joh 11,55 wird in 2,13 übernommen: 'Und das Passah der Juden war nahe und Jesus stieg nach Jerusalem hinauf.' Die Lücke, die in Joh 12,16 durch den nach 2,22 versetzten ursprünglichen Schluß der beiden Geschichten entstanden war, wird durch einen Schluß ähnlichen Charakters, aber johanneischen Wortlautes, ersetzt. Vergleiche das unjohanneische ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν (2,22, ähnlich 20,9) mit dem johanneischen ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς, τότε ἐμνήσθησαν (12,16).[23]

[23] Diese Analyse wurde unabhängig von der Bultmanns (op. cit. S. 85ff) vorgenommen, aber mit ähnlichem Ergebnis. Anders als Bultmann denke ich nur über Joh 2,22. Ich halte den Vers nicht wie Bultmann (op. cit. S. 90 Anm. 7) für eine Aussage des Evangelisten.

Der ursprüngliche Text wird etwa folgendermaßen gelautet haben: 'Und das Passah der Juden war nahe und Jesus stieg nach Jerusalem hinauf (Joh 2,13). Am anderen Tag, als die große Menge, die auf das Fest gekommen war, hörte, daß Jesus nach Jerusalem kommt, nahmen sie Palmenzweige und gingen hinaus, ihm entgegen und schrieen: Hosianna! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn, der König Israels! Jesus aber fand ein Eselchen und setzte sich darauf, wie geschrieben steht: Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Siehe, dein König kommt, reitend auf einem Eselsfüllen. Und er fand im Tempel, die Ochsen, Schafe und Tauben verkauften und die Wechsler sitzen. Und er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle aus dem Tempel hinaus, die Schafe und die Rinder, und die Münzen der Wechsler verschüttete er und stieß die Tische um. Und zu den Taubenverkäufern sagte er: Tragt das weg von hier und macht das Haus meines Vaters nicht zum Kaufhaus! Da antworteten die Juden und sprachen zu ihm: Was für ein Zeichen zeigst du uns, daß du das tun darfst? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn aufrichten. Da sprachen die Juden: In sechsundvierzig Jahren ist dieser Tempel erbaut, und in drei Tagen willst du ihn aufrichten? Als er nun auferstanden war von den Toten, erinnerten seine Jünger sich daran und glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte.'

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Der Fortgang der Erzählung ist durch das Zitat gestört. Joh 2,18 schließt sich reibungslos an 2,16 an. Der Kontext stammt aus den Synoptikern verwandtem Material. Der Evangelist hat das LXX-Zitat in von ihm abgewandelter Form in den traditionellen Kontext eingefügt.

Joh 6,31
Die Texte:

Joh: καθώς ἐστιν γεγραμμένον· ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν·

MT Ex 16,4: הנני ממטיר לכם לחם מן־השמים

MT Ex 16,15: הוא הלחם אשר נתן יהוה לכם לאכלה

MT Ps 78,24: וימטר עליהם מן לאכל ודגן־שמים נתן למו

LXX Ex 16,4: ἐγὼ ὔω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

LXX Ex 16,15: οὗτος ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκεν κύριος ὑμῖν φαγεῖν.

LXX Ps 77,24: καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die Einleitungsformel, die sich bei Johannes öfter findet, ist angeschlossen an den Hinweis, daß die Väter Manna gegessen haben.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Für das Zitat wurden von verschiedenen Forschern verschiedene Quellen angenommen: Ex 16,4 15 Ps 78,24;[24] Neh 9,15.[25] Mir scheinen die beiden Exodusstellen eindeutig zu sein. Das ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ des Johannes hat nur in Exodus seine Entsprechung. Wir können zusätzlich zu dieser Beobachtung noch etwas sehr Interessantes an unserem Zitat feststellen:[26] Wenn die Gesprächspartner Jesu in Joh 6,31 auf die Schrift hinweisen, stellen sie ihm das Ansinnen, Gleiches wie Mose zu tun. Mose hatte man nur geglaubt, weil er sich durch Wunder ausweisen konnte. Denselben Ausweis will man jetzt von Jesus. Der muß jedoch seine Zuhörer darauf hinweisen, daß das alttestamentliche Wort, mit dem sie den Ausweis fordern, *falsch zitiert und exegesiert* worden ist. Ex 16,15 kann wörtlich heißen, wenn man נתן ohne Punktierung liest: 'Das ist das Brot, welches Jahwe euch zu essen *gibt*.' נתן ist also als נוֹתֵן gelesen worden. Jesu Gesprächspartner haben das Schriftwort folgendermaßen geändert:

[24] Vgl. E. D. Freed: op. cit. S. 15: '... that Jn had in mind Ex 16,4. 15 and Ps 78,24 and probably was familiar with both Hebrew and Greek texts.' B. Noack: op. cit. S. 73 denkt an LXX Ps 77,24. Diesen Psalm als Quelle sehen auch S. Schulz: *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden,* 1960 S. 94 und B. Gärtner: *John 6 and the Jewish Passover,* 1959 S. 17 an.

[25] A. Schlatter: op. cit. S. 172f.

[26] Nach Abschluß der folgenden Untersuchungen kam mir das Buch von P. Borgen: *Bread from Heaven,* 1965 in die Hände. Borgen kommt zum selben Ergebnis, sieht aber in Joh 6,31 nicht ein falsches Zitat, das von Jesus korrigiert wird. Vgl. Borgen S. 172: 'Verse 32 can therefore be paraphrased in the following way: Not the external sphere of the past in which Moses gave you the external bread from heaven, but the spiritual sphere of the present in which my Father gives you the true spiritual bread from heaven.'

Ich meine, daß die Exegese Jesu gerade darauf hinzielt, das 'which Moses gave you' zu bestreiten.

(*a*) *Mose* war Geber des Brotes.
(*b*) Das Brot erhielten nur die *Väter* (αὐτοῖς).
(*c*) Es handelte sich bei der Gabe des himmlischen Brotes um einen *einmaligen Akt in der Vergangenheit* (ἔδωκεν).
(*d*) Unter dem Brot vom Himmel verstehen die Diskussionspartner Jesu *irdisches, beißbares Brot.*

Gegen dieses falsche Zitat und seine falsche Exegese wendet sich Jesus, indem er Ex 16,4 15 auf Grund des hebräischen Textes exegesiert:[27]

(*a*) Nicht *Mose* gab, sondern *Gott* (יְהוָה Ex 16,15) gibt.
(*b*) Nicht Mose *gab*, sondern Gott *gibt* (נוֹתֵן Ex 16,15).[28]
(*c*) Nicht Mose gab *ihnen*, sondern Gott gibt *euch* (לָכֶם Ex 16,15).
(*d*) Nicht Mose gab ihnen *Brot* aus dem Himmel zu essen, sondern mein Vater gibt euch das *Brot* aus dem Himmel, das wahre (Ex 16,4, 15). Es ist das Brot, das Leben gibt, während die die Väter in der Wüste gestorben sind (Joh 6,33, 49). Jesus bezieht das 'euch' aus Ex 16,15 auf seine Zuhörer (6,32, 36), weil sie ihn, das vom Himmel gekommene echte Brot des Lebens, vor sich haben.

[27] 'Ganz untextgemäß' (so H. Braun: Das Alte Testament im Neuen Testament' in: *ZThK* 59, 1962 S23) kann man 'die Berufung auf das Manna (Ex 16,4,13–15), dem der Offenbarer als das wahre Himmelsbrot gegenübergestellt wird' nun gerade nicht nennen! Auch Bultmanns Bemerkung (in: *ThLZ* 1950 Sp. 210), Johannes' führe das typologische Denken, mit ihm spielend, ad absurdum', geht am Charakter der auf genauer Exegese beruhenden Diskussion vorbei. Abwegig ist die These C. Dekkers ('Grundschrift und Redaktion im *Johannesevangelium*' in: *NTS* 13, 1966 S. 66ff), daß Joh 6 durch einen nichtjüdischen Autoren eingefügt worden sein soll.

Richtig urteilt P. Borgen: op. cit. S. 34: 'The systematizing work of the exegetes is also evident: They divide the quotation as they deal with it in the exposition, discussing one after the other in a successive sequence.'

[28] Auch bei Philo (*Leg. all.* III 162–8 *Mut.* 253–63) werden Ex 16,4 und 15 zusammengestellt. Zur johanneischen Exegese vergleiche P. Borgens Bemerkung (op. cit. S. 174): 'Philo ... devotes his whole attention to the everpresent spiritual manna' Auch das Beispiel, das P. Borgen (op. cit. S. 65) aus Mek. Ex 15,4 gibt, gehört hierher:' Mek. Ex 15,4 gives an exegesis of the verb that is identical to the treatment of the verb in John 6,32. In both cases the rendering of the participle (John נותן, Mek. עושה) is given as a contrast to the perfect tense John נתן, Mek. עשה). Even more significantly, in Mek. Ex 15,11 the participle is related to the eschatological time (לעתיד לבא).'

Natürlich war es bisher schwierig, das falsche Zitat in Joh 6,31 im AT zu identifizieren. Eine Diskussion von Ps 78,24 und Neh 9,15 als mögliche Quellen des Zitates erübrigt sich.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Die Diskussion in Joh 6,31ff konnte nur auf Grund des MT geführt werden.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Das falsche Zitat ist durch Zusammenstellung und Änderung von Ex 16,4, 15 entstanden.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Der gesamte Kontext von Ex 16 ist zu berücksichtigen. Das Murren des Volkes (Ex 16,2) wird in Joh 6,41, 43 aufgenommen.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Der Kontext ist ganz von dem Zitat und seiner Korrektur bestimmt. Jesus soll mit Hilfe dieser Korrektur als Gottes himmlisches Brot gezeigt werden. Die Diskussion hat eine apologetische Funktion gegenüber denen, die einen Propheten wie Mose erwarten und Wunder wie zur Mosezeit sehen wollen (vergleiche Joh 1,21; 6,14), ehe sie glauben. Jesus ist größer und zugleich vollkommen anders als Mose: Er ist selbst das Lebensbrot.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Das Zitat findet sich nur im Johannesevangelium. Ähnliche Anschauungen wie die von Johannes im Anschluß an Ex 16,4 15 entwickelten finden sich jedoch bei Philo[29] und in der vom AT herkommenden Weisheitsliteratur[30] und weisen auf eine gemeinsame exegetische Tradition in Weisheitskreisen.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist fest mit dem Kontext verbunden. Dieser Kontext schließt sich an die beiden aus der Tradition stammenden Geschichten von der Speisung der Fünftausend und vom Seewandeln Jesu an.

Obwohl das Zitat uns aus der Tradition nicht bekannt ist, ist im Hinblick auf Philo und die Weisheitsliteratur die Art der Diskussion auf dem Hintergrund von Ex 16,4, 15 traditionell und wird von Johannes aus demselben Kreis, aus dem der Prolog stammt und dem der Evangelist selbst sehr nahe stand, übernommen worden sein.

[29] Vgl. Anmerkung 28 und weiter den Index bei P. Borgen: op. cit.
[30] Vgl. Weish 16,26.

Joh 6,45
Die Texte:

Joh: ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ.

MT: וכל בניך למודי יהוה
Jes 54,13

LXX: καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ.

(a) *Die Einleitungsformel.* Zu dem bei Johannes öfter gebrauchten ἔστιν γεγραμμένον tritt die nähere Erklärung ἐν τοῖς προφήταις. Man kann diesen Hinweis auf zweierlei Weise erklären:
(a) Irgendwo in den prophetischen Büchern steht das folgende Zitat.
(b) Das Zitat ist in mehreren prophetischen Büchern enthalten.

Die Möglichkeit (a) wird dadurch unterstützt, daß Johannes in abgeänderter Form ein Zitat aus Jes 54,13 bringt. Die Möglichkeit (b) findet Unterstützung in Pes. Kah.,[31] wo Jes 54,13b mit Jer 31,33 ('Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben.') zusammengestellt wird. Wahrscheinlich hat man schon in der Zeit vor Johannes das in Joh 6,45 wiedergegebene Zitat als Zusammenfassung der beiden oben genannten Prophetenstellen angesehen, und Johannes hat mit dem Zitat die Einleitung übernommen.

(b) *Die Quelle des Zitates.* Der Wortbestand des Zitates weist auf Jes 54,13 als Quelle. Das μαθών in Joh 6,45 mag ein Anklang an das למודי von MT Jes 54,13 sein.

(c) *Die Sprache des Zitates.* Schlatter[32] sieht in θεοῦ (statt κυρίου) den Einfluß der LXX. Ich halte aus mehreren Gründen einen in mündlichem Gebrauch abgeschliffenen hebräischen Text für die Grundlage unseres Zitates. Dieser Text mag etwa folgendermaßen gelautet haben: וכלם למודי יהוה . Begründung:
(a) Auch in Joh 6,33, wo ganz einwandfrei auf den MT zurückgegangen wird, lesen wir τοῦ θεοῦ. Johannes nennt in seinem Evangelium Gott nicht Kyrios.

[31] Zitiert von Schlatter: op. cit. S. 176.
[32] Schlatter: op. cit. S. 176.

(b) Jes 54,13 ist in der LXX stärker als im MT mit dem vorhergehenden Vers 12 verbunden. Die beiden Akkusative in LXX Jes 54,13 (πάντας τοὺς υἱούς und διδακτούς) sind von θήσω in Vers 12 abhängig. Johannes, der den Nominativ (πάντες und διδακτοί) hat, stimmt mit dem Nominativ des MT überein.
(c) Das Zitat in Joh 6,45 steht in festem Zusammenhang mit dem in Joh 6,31ff korrigierten Zitat aus Exodus, das nur auf dem Hintergrund des MT zu verstehen ist. Man wird also auch mit großer Wahrscheinlichkeit das dem Pentateuchzitat zugeordnete Prophetenzitat aus dem MT erwarten können.

(d) *Die Form des Zitates.* Die oft umgestaltete Form des Zitates bei anderen Schriftstellern weist darauf hin, daß das Zitat volkstümlich war. Zitiert wurde offenbar gewöhnlich nur die erste Hälfte von Jes 54,13, wie wir es auch bei Johannes sehen. Bei ihm ist das καὶ am Anfang des Zitates erhalten geblieben, obwohl es entbehrlich wäre. Das ἔσονται bei Johannes ist im MT implicit vorhanden. וכל־בניך ist entweder durch καὶ πάντες wiedergegeben[33] oder בניך ist ganz ausgelassen worden, weil es nur mit Hilfe des Kontextes richtig verstanden werden kann oder weil es die Verheißung auf die Juden einengen könnte.

(e) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Das Zitat steht inmitten einer Verheißung für die Elende, Israel. Ihr Elend soll gewendet werden. Sie soll Kinder haben, und diese Kinder sollen von Gott selbst gelehrt sein. Die Verheißung hat eschatologischen Charakter.

Der Kontext des Zitates ist bei der Exegese von Joh 6,45 zu bedenken.

(f) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Das Zitat ist fest in der Diskussion in Joh 6,27ff verankert und hilft, das korrigierte Zitat (Joh 6,32) – 'Mein Vater gibt euch das rechte Brot vom Himmel' – zu verstehen: Das rechte Himmelsbrot ist die für die Endzeit für alle verheißene Gotteslehre, die Gott durch Jesus, der selbst das Brot des Lebens ist, verkündigt.

(g) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Das Zitat findet sich in abgewandelter Form und manchmal nur als Anspielung öfter. Schlatter weist auf zwei Stellen in der

[33] So in Delitzsch's *Hebrew New Testament* zur Stelle.

rabbinischen Literatur hin[34]. Es ist auch in Qumran,[35] im NT,[36] in den Psalmen Salomos[37] und im Barnabasbrief[38] zu finden.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist fest mit dem Kontext verbunden: Während die Juden Jesus im Hinblick auf dessen Vater Joseph und auf die Mutter als Gottes vom Himmel gekommenes Brot ablehnen, weist Jesus auf den himmlischen Vater, der bewirkt, daß Menschen zu ihm kommen. Der menschlichen Lehre, die von menschlicher Beurteilung von Fakten herkommt, stellt Jesus die Lehre Gottes, die sich im Ziehen als mächtig erweist und die zu Jesus zieht, gegenüber. Das den Zusammenhang zwischen Joh 6,44 und 6,45 störende '...und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken' wird redaktionell sein.[39] Der Kontext schließt sich zwei traditionellen Geschichten an.

Joh 7,42
Die Texte:

Joh: οὐχ ἡ γραφὴ εἶπεν ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυίδ, καὶ ἀπὸ Βηθλέεμ τῆς κώμης ὅπου ἦν Δαυίδ, ἔρχεται ὁ χριστός;

MT 2 Sam 7,12: והקימתי את־זרעך אחריך

LXX2 Kön 7,12: καὶ ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ.

Joh: ἀπὸ Βηθλέεμ ... ἔρχεται ὁ χριστός.

MT Mi 5,1: ואתה בית־לחם אפרתה ... ממך לי יצא להיות מושל בישראל ...

TG Mi 5,1: מנך קדמי יפוק משיחא

[34] Schlatter: op. cit. S. 176.
[35] CD XX, 3f (nach der Übersetzung von Lohse): 'Wenn seine Taten offenbar werden, soll er aus der Gemeinde fortgeschickt werden wie einer, dessen Los nicht inmitten der Jünger Gottes gefallen ist.' (בתוך למודי אל).
[36] 1 Thess 4,9: Vgl. 1 Joh 2,20, 27. In Hebr 8,11 wird Jer 31,34 zitiert.
[37] Ps Sal 17,35.
[38] Barn XXI,6.
[39] So auch Bultmann: op. cit. S. 162.

LXX Mi 5,1: καὶ σύ, Βηθλέεμ ... ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται ...

Joh: τῆς κώμης ὅπου ἦν Δαυίδ.

MT 1 Sam 20,6: דוד ... בית־לחם עירו

LXX 1 Kön 20,6: εἰς Βηθλέεμ τὴν πόλιν αὐτοῦ.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* In Streitgesprächen fragt man so wie an unserer Stelle: 'Sagt nicht die Schrift ... ?'.[40] Nach dem ersten Zitat wird mit καί[41] das zweite angeschlossen.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Wir haben zwei Zitate und eine sich an das AT anschließende Erläuterung zum zweiten Zitat vor uns. Das erste Zitat wird aus 2 Sam 7,12 stammen, einem Vers, auf den im AT wiederholt angespielt wird.[42] Das zweite Zitat stammt aus Mi 5,1, die Erläuterung – '... dem Dorf, wo David war.' – wahrscheinlich aus 1 Sam 20,6.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Über den Sprachhintergrund des ersten Zitates (2 Sam 7,12) läßt sich nichts sagen. Soweit die wenigen Worte des zweiten Zitates bei Johannes ein Urteil erlauben, wird Mi 5,1 nicht nach der LXX zitiert. Vergleiche Joh 7,42 mit LXX Mi 5,1:

Joh: ἀπὸ Βηθλέεμ ... ἔρχεται.

LXX: ... Βηθλέεμ ... ἐκ σοῦ ... ἐξελεύσεται.

Mi 5,1 wird in Verbindung mit 2 Sam 5,2 auch in Mt 2,6 nicht nach der LXX zitiert. Auch die Erläuterung aus 1 Sam 20,6 scheint aus dem MT zu stammen oder ist ein Zusatz aus dem Volkswissen, das natürlich den kleinen Ort Bethlehem als Davids Herkunftsort kannte.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Die beiden Schrifthinweise sind auf die wesentlichsten Punkte beschränkt. Die Einleitungsformel ist denkbar weit gefaßt. Das ist volkstümliche Art zu zitieren, wie wir sie bei Johannes noch in 6,31 und 12,34 finden. Die Form des Micha-Hinweises bei Johannes scheint vom TG, der 'Messias' zu dem übersetzten MT hinzufügt, beeinflußt zu sein.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stellen.* In 2 Sam 7 bekommt Nathan von Gott den Auftrag, David den Tempelbau auszureden.

[40] Vgl. Joh 10,34 und Mk 12,10.
[41] Vgl. Rö 15,11 Hebr 1,10.
[42] Vgl. unter anderem 1 Kön 8,20; Ps 89,4f; 89,36f; Jer 23,5.

Nicht David soll Gott, sondern Gott wird David ein Haus bauen. Einem Nachkommen, Davids Samen, will Gott den Königsthron ewig bestätigen. Gott will sein Vater sein und er soll sein Sohn sein. In seiner Gebetsantwort hebt David Gottes Zusagen für die ferne Zukunft heraus – ein Anknüpfungspunkt für eschatologische Hoffnungen in Israel.

Micha 5 beginnt mit der Verheißung eines Herrschers für Israel aus Bethlehem, das heißt, aus dem Hause Isais. Dieser Herrscher wird von anderen grundsätzlich verschieden sein: Sein Ausgang ist von Anfang und von Ewigkeit her gewesen. Die Erfüllung der Verheißung wird noch verzögert. Wenn aber der Herrscher kommt, wird die Zerstreuung der Israeliten ein Ende haben und es wird Friede sein.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe der Zitate.* Nach Jesu Rede am letzten und großen Tag des Festes (7,37f), in der er seine Zuhörer zum Trinken und zum Glauben an sich einlädt, entsteht bei den Zuhörern die Frage, wer er ist. Die einen sagen: 'Dieser ist wahrhaftig der Prophet.' Andere sagen: 'Dieser ist der Christus.' Im Folgenden wird zuerst die zweite Aussage diskutiert und unter Hinweis auf 2 Sam 7,12 und Mi 5,1 von einigen aus dem Volk infrage gestellt. Erst im zweiten Teil der Diskussion, der vor den Pharisäern stattfindet, wird auch die Aussage, daß Jesus der Prophet ist, – die Diener sagen: 'Niemals hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet', halten ihn also wahrscheinlich für den Propheten, – unter Hinweis auf die Schrift, in der nirgends steht, daß der Prophet aus Galiläa auferstehen werde, von den Pharisäern abgewiesen. Die Ansicht des Evangelisten steht hinter den Worten der Diener und des Nikodemus: Jesus ist der Prophet und als solcher auch der Christus. Die Diskussion wird dann in Joh 8,12ff zwischen Jesus und den Pharisäern weitergeführt.

(*g*) *Sind die beiden Zitate auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Der Hinweis auf 2 Sam 7,12 findet sich im NT noch in Rö 1,3 und 2 Tim 2,8. Weiter ist noch auf die Schriftstellen hinzuweisen, in denen Jesus als Sohn Davids angesprochen wird, weiter auf Lk 1,32 und ähnliche Stellen. Die Abstammung des Messias von David war allgemeinjüdische Erwartung. Johannes zitiert in 7,42 ein jüdisches Gegenargument gegen das Bekenntnis der Christen, daß Jesus von Nazareth der Messias ist. Daß man den Messias gemäß Mi 5,1 aus Bethlehem erwartete, geht aus dem TG

hervor und aus den Schriftbeweisen von Christen, die auf Angriffe ähnlicher Art, wie wir sie in Joh 7,42 finden, geantwortet haben, daß Jesus in Bethlehem geboren ist.[43] Daß diese Antwort jedoch vollkommen anders aussehen konnte, sehen wir bei Johannes, der an einer Geburt in Bethlehem kein Interesse hat, sondern an Jesu Herkunft vom Vater, von oben. Die Form der beiden Schrifthinweise in Joh 7,42 trägt das Zeichen mündlicher Tradition an sich. Sie aus lukanischer Vorlage abzuleiten,[44] halte ich wegen der bedeutenden Abweichungen für unmöglich. Wir haben landläufige jüdische Gegenargumente vor uns.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist fest mit dem vorausgehenden (7,37ff) und nachfolgenden Kontext verbunden. Der Kontext stammt, abgesehen von 7,37, nicht aus der Tradition und birgt viele johanneische Stilelemente in sich.

Joh 8,17
Die Texte:

Joh: καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν.

MT Dtn 19,15: על־פי שני עדים או על־פי שלשה־עדים יקום דבר

LXX Dtn 19,15: ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die bekannte Zitierungsformel γέγραπται wird durch ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ erweitert. Diese Erweiterung will nicht etwa in erster Linie besagen, daß Jesus sich von diesem Gesetz der Juden distanziert.[45] Dem Evangelisten kommt es bei seiner Erweiterung zuerst auf etwas anderes an. Das Gesetz, dem sich die Juden ganz verschrieben haben, sagt: 'Das Zeugnis zweier Menschen ist wahr.' Müßten die Juden dann

[43] Mt 2,4ff Lk 2,4ff. Anders E. D. Freed: op. cit. S. 47f: 'Jesus' actual birth at Bethlehem motivated the Christians' search for a prophecy to confirm it. Mt found it in Mic 5:1, and the author of Jn learned it from the Synopties.'

[44] So E. D. Freed: op. cit. S. 49f: 'But again Lk 2:4, or the same tradition, is Jn's most probable source . . .'

[45] So wird die Einleitungsformel auch von Gutbrod in *ThWNT* Bd. 4 S. 1077 verstanden.

nicht erst recht dem Satz zustimmen: Das Zeugnis Gottes – der Jesu Zeuge ist – ist wahr?[46] Die ungläubigen Juden werden mit ihrer eigenen Waffe geschlagen, der Schrift.

Ähnliche Einleitungsformeln wie in Joh 8,17 finden wir in 10,34 und 15,25. Eine ähnliche Argumentation lesen wir in Joh 5,39.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Das Zitat findet sich in Dtn 19,15.

(c) *Die Sprache des Zitates.* Das Zitat ist zu stark abgewandelt, als daß man eine Aussage über die Sprache machen könnte.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Das Zitat ist im Hinblick auf den Vorwurf in Joh 8,13 – 'dein Zeugnis ist nicht wahr' – abgewandelt worden. Es mag sein, daß schon in jüdischer Rechtssprache ein Satz in Anlehnung an Dtn 19,15 existierte, der lautete: Das Zeugnis zweier Zeugen ist wahr. Es ist jedenfalls klar, daß die Aussage bei Johannes: 'Das Zeugnis zweier *Menschen* ist wahr', mit Absicht so geformt ist, um den Kontrast zu Gott als Zeugen kenntlich zu machen.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Der Kontext ist für uns bei diesem geflügelten Wort belanglos.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Jesus, der sich als das Licht der Welt bezeichnet hat (8,12), wird von den Pharisäern des falschen Zeugnisses beschuldigt, weil er von sich selbst zeuge. Jesus weist darauf hin, daß er als Zeuge nicht allein ist, sondern mit dem, der ihn gesandt hat, Gott, zusammen steht. Die Voraussetzung, auf die die Pharisäer in 8,13 anspielen, ist also für Jesus in besonderer Weise erfüllt.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Das Zitat findet sich in der Deuteronomium-Form öfter im NT[47] und in jüdischen Rechtsvorschriften.

Es wäre denkbar, daß eine ähnliche Beweisführung, wie sie der Evangelist bringt, schon in Weisheitskreisen üblich war, daß nämlich ein Mensch, der die Weisheit kennt, die Voraussetzung der zwei Zeugen schon erfüllt.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist fest mit dem Kontext verbunden. Der Kontext stammt nicht aus der Tradition und zeigt viele johanneische Stileigentümlichkeiten.

[46] Bultmann (op. cit. S. 212) dagegen sieht in der Einleitungsformel eine Distanzierung Jesu vom Gesetz der Juden.

[47] Vgl. Mt 18,16; 2 Kor 13,1 und andere Stellen.

Joh 10,34
Die Texte:

Joh: οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε;

MT Ps 82,6: אני־אמרתי אלהים אתם וכני עליון כלכם

LXX Ps 81,6: ἐγὼ εἶπα Θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die bekannte Zitierungsformel ἔστιν γεγραμμένον wird mit dem apologetischen οὐκ versehen und durch das ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν[48] (vergleiche Joh 8,17) erweitert.

(*b*) *Quelle des Zitates.* Die Quelle des Zitates ist LXX Ps 81,6.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Die Sprache des Zitates ist die der LXX, die eine genaue Übersetzung des MT bietet.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Erstaunlicherweise ist bei Johannes nur die erste Zeile von LXX Ps 81,6 zitiert, obwohl die zweite Zeile das für die Argumentation des Evangelisten wichtige υἱοί bringt. Man wird diese Tatsache mit der Herkunft des Zitates aus der mündlichen Tradition erklären können.

Die erste Zeile des Psalmverses ist exakt zitiert.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Der Psalm stammt aus der Rechtssphäre. Den ungerechten Richtern gegenüber steht Gott als der Richter, der die rechte Rechtsnorm bekanntgibt. Weil die Richter aber nicht hören, werden sie trotz der ehemaligen Bezeichnung als Götter und Kinder des Höchsten wie Menschen und Tyrannen sterben.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Die Juden wollen Jesus wegen Gotteslästerung steinigen, weil er, ein Mensch, sich selbst zu Gott gemacht habe. Jesus weist demgegenüber darauf hin, daß Gott selbst die, zu denen Gottes Wort geschah, Götter genannt hat. Wie kann man dann zu dem, den Gott gesandt hat und der gesagt hat, daß er Gottes Sohn ist, sagen: Du lästerst Gott?

Das Zitat will den Anwurf der Juden, daß Jesus Gott lästere, wenn er sich als Sohn Gottes bezeichnet, zunichte machen. Diesen Vorwurf wird man aber, historisch gesehen, nicht Jesus selbst, sondern seinen Jüngern gemacht haben, die in ihm den Sohn

[48] Das ὑμῶν ist textkritisch nicht sicher.

Gottes sahen. Die Argumentation erinnert an die in Joh 8,12ff mit dem Zitat in 8,17.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Das Zitat findet sich wiederholt in rabbinischer Diskussion.[49] Es scheint auch in Qumran eine Rolle gespielt zu haben.[50] In nachapostolischer Zeit lesen wir es bei Justin, Irenäus und Cyprian.[51] Die Kenntnis der Diskussion des Zitates im Judentum wird man in christlichen Kreisen des ersten Jahrhunderts voraussetzen dürfen. Als sie wegen ihres Bekenntnisses zu Jesus als dem Sohn Gottes angegriffen wurden, diente ihnen die jüdische Diskussion als Gegenargument. Der Satz '...wenn er die Götter genannt hat, zu denen das Wort Gottes geschah...' weist noch auf die eine Partei in der außerchristlichen Diskussion der Psalmstelle. Auf diese Diskussion müssen wir kurz eingehen.
Schlatter[52] bemerkt in seinem Kommentar: 'Für den Synergismus des Pharisäismus, der keine Gottessohnschaft zuließ, war dieser Psalmvers ein hartes Wort...'. Ein solch hartes Wort kann man nur durch Interpretation entschärfen. Diese Interpretation liegt uns in der rabbinischen Diskussion des Psalmverses, die die Gültigkeit des Wortes auf die Generation der Wüstenzeit einschränkt, vor. Das Wort Gottes aus Ps 82,6 war also nur in der

[49] Vgl. zum Beispiel Tanch ואראא 9.26 (zitiert bei Schlatter: op. cit. S. 244): 'Der Todesengel ist für die Völker der Welt geschaffen, und nicht um meiner Söhne willen, die ich zu Göttern gemacht habe.' Vergleiche weiter Aboda Zarah 5a: 'Said Resh Lakish: Come let us render gratitude to our forebears (who worshipped the golden calf), for had they not sinned, we should not have come to the world, as it is said: I said ye are gods and all of you sons of the most High: now that you have spoiled your deeds, ye shall indeed die like mortals....' Mek. Ex 20,19 (zitiert bei Schlatter: op. cit. S. 244): 'Tut der Mensch das Gesetz, so ist er wie die Geschöpfe, die droben sind.'

[50] Vgl. A. S. van der Woude in: *Oudtestamentische Studiën* XIV, 1965 S. 354ff. Van der Woude weist darauf hin, daß in Qumran Ps 82,1 auf Melchisedek gedeutet worden ist und daß die קדושי אל wahrscheinlich die Engel Gottes sind, die Melchisedek unterstützen.
Vgl. weiter: J. A. Emerton in *JTS NS* XI, 1960 S. 329ff und in *JTS NS* XVII, 1966 S. 399ff. Emerton macht darauf aufmerksam, daß auch in der Peschitta die 'Götter' aus Ps 82,6 auf Engel gedeutet worden sind.

[51] Justin *Dial.* Kap. 123f; Irenäus *Testimonienbuch* IV Kap. 3; Cyprian *Quod Deus Christus* II, 6.

[52] Schlatter: op. cit. S. 244.

Vergangenheit einmal gültig. Wir haben eine ähnliche Anschauung schon in Joh 6,31 kennengelernt. Aber gerade da zeigte es sich, daß es auch einen anderen Kreis im Volk gegeben hat, der die Überzeitlichkeit der Ereignisse der Vergangenheit betonte, der sich die alten Ereignisse nicht vergegenwärtigen mußte, sondern für den sie Gegenwart waren: 'Mein Vater gibt euch das rechte Brot vom Himmel.' Aus diesem Kreis wird auch die Grundlage für die johanneische Diskussion in Joh 10,32ff stammen und dazu das Wort: '...und die Schrift kann doch nicht aufgelöst werden.' Im Gegensatz zur rabbinischen Auslegung des Psalmes wird also eine Auslegung gegeben worden sein, die in denen, zu denen das Wort Gottes noch jetzt geschieht und die es annehmen, Söhne Gottes gesehen hat. Wie die Diskussion um Joh 6.31 wird also auch diese Diskussion durch Johannes aus Weisheitskreisen übernommen worden und seinem Ziel, Jesu Bezeichnung als Gottes Sohn mit der Schrift zu verteidigen, nutzbar gemacht worden sein. Wie sehr die Weisheitskreise an der Gotteskindschaft interessiert waren, sehen wir unter anderem in Joh 1,12f 3,3ff und an der Rede von den Kindern Gottes im Weisheitsbuch.[53]

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Bei Bultmann[54] lesen wir: 'Die Argumentation trägt den Charakter altchristlicher Schriftbeweise und befremdet innerhalb des Johannesevangeliums. Man muß damit rechnen, daß hier ein Einschub der Redaktion vorliegt.' Dieses Urteil wird nicht aufrechtzuerhalten sein. Das Zitat ist fest in den Kontext eingefügt, und die Argumentation im Kontext trägt johanneischen Charakter. Vergleiche die folgenden Redewendungen: '...den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat...' '...wenn ich die Werke meines Vaters tue, glaubt ihr mir nicht...'
'...wenn ich sie tue – wenn ihr auch mir nicht glaubt, so glaubt den Werken...'
'...damit ihr erkennt und glaubt, daß der Vater in mir ist und ich im Vater.'
Obwohl die Art, auf Grund von Ps 82,6 zu diskutieren, von Johannes aus der Tradition übernommen worden ist – sei sie christlich

[53] Vgl. Weish 2,13 16 16,26.

[54] Bultmann: op. cit. S. 296f.

oder außerchristlich – ist die vorliegende Diskussion das Werk des Evangelisten.

Joh 12,13
Die Texte:

Joh: ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

MT Ps 118,25f: אנא יהוה הושיעה נא ... ברוך הבא בשם יהוה

LXX Ps 117,25f: ὦ κύριε, σῶσον δή ... εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

Mk 11,9f: ὡσαννά· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

Mt 21,9; *23,39*: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

Lk 19,38; *13,35*: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Eine Einleitungsformel fehlt verständlicherweise im Johannesevangelium wie auch bei den Synoptikern.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Mit Ausnahme der Worte ὡσαννά und καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ ist LXX Ps 117,25, 26a Quelle des Zitates.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Da die LXX genaue Übersetzung des MT ist und das ὡσαννά nicht aus der LXX, sondern aus dem MT stammt, kann man vielleicht den MT als Sprachhintergrund des Zitates ansehen.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Die Worte 'Hilf, Jahwe', die dem Hosianna im Psalm vorausgehen, fehlen in der Akklamation des Volkes. Dieses Fehlen trägt dazu bei, daß das Hosianna als ursprünglicher Hilferuf zum Heilsruf wird. Der Zusatz zum Psalmwort, der vom König Israels spricht, zeigt die messianische Interpretation des 118. Psalmes.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Der engere Kontext spricht vom Einzug Gerechter durch die Tore der Gerechtigkeit in den Tempel, um Gott zu danken, der demütigt und hilft. Nach einem Zwischenstück, in dem die Freude über Gottes Tempel und den Tag, den Gott macht, ausgedrückt wird, folgt unser Zitat.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Johannes zeigt den Einzug in Jerusalem auf einem zweifachen Hintergrund:

(a) Die Hohenpriester und Pharisäer hatten Anweisung gegeben, Jesus anzuzeigen (11,57). Es geht auf den Tod zu. Jesus wird von Maria gesalbt.

(b) Viele aus dem Volk glaubten an Jesus wegen des Lazaruswunders und gehen ihm deshalb beim Einzug entgegen.

Nach einem neuen Einsatz in Joh 12,12 begrüßt eine große Menge den einziehenden Jesus, der sich auf einen Esel setzt und damit die Schriftverheißung, daß der kommende König auf einem Esel in Zion einziehen wird, erfüllt. Mit einer Bezeugung des Lazaruswunders durch das Volk und dem Aufzeigen der Ohnmacht der Pharisäer gegenüber der ganzen Bewegung schließt die Episode in Joh 12,19.

Man kann hier kaum von einer Aufgabe des Zitates sprechen, da es sich um einen historisch glaubwürdigen Zuruf des Volkes handelt.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? Das Verhältnis zu den Synoptikern.* Der Zuruf findet sich auch bei den Synoptikern. Eine genaue Untersuchung der Gemeinsamkeiten mit dem Johannesevangelium und der Unterschiede ist nötig, um zu einem Urteil über die Quelle des Johannesevangeliums zu kommen.

Die Gemeinsamkeiten:

(*a*) Der Zuruf wird bei allen vier Evangelisten ohne Schrifthinweis angeführt.

(*b*) Er beginnt bei Mk, Mt und Joh mit 'Hosianna'.

(*c*) Die Zeile: 'Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn' ist bei den vier Evangelisten im gleichen Wortlaut erhalten, nur bei Lk – jedoch nicht nach allen Textzeugen – durch ὁ βασιλεύς unterbrochen.

(*d*) Alle vier Evangelisten haben einen Hinweis auf den König, beziehungsweise auf das Königreich – abgesehen von einigen Varianten.

(*e*) Bei Mt (21,5) ist wie bei Joh (12,13; 12,15) das Jes/Sach-Zitat mit dem Zuruf aus Ps 118 (Mt 21,9) verbunden, während bei Mk und Lk im selben Zusammenhang vom Reiten auf dem Esel die Rede ist, ohne daß das Jes/Sach-Zitat angeführt wird.

Die Unterschiede:

(*a*) Die Form des Zurufes bei Johannes ist von der der Synoptiker – die wieder unter sich verschieden sind – verschieden:

καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ findet sich nicht bei den Synoptikern.[55] 'Hosianna in der Höhe' (Mk 11,10 par) fehlt bei Johannes.

(*b*) Nur mit Mt hat Johannes die Zusammenstellung des Psalmwortes mit dem Jes/Sach-Zitat gemeinsam. Auf Grund der Textform ist aber Johannes von Mt unabhängig.

(*c*) Bei Johannes kommt die Menge aus Jerusalem heraus, um Jesus zu begegnen, während sie bei den Synoptikern Jesus vorausgeht und folgt.

(*d*) Βαΐα τῶν φοινίκων findet sich nur bei Johannes, der sich auch sonst in diesem Abschnitt von der Wortwahl der Synoptiker unterscheidet.

(*e*) Die Geschichte vom Finden des Esels durch die Jünger fehlt bei Johannes. Jesus selbst findet einen jungen Esel.

Ergebnis: Auf Grund der Gemeinsamkeiten und Unterschiede schließe ich, daß Johannes eine mit den Synoptikern gemeinsame Tradition hat, ohne aber von einem der synoptischen Evangelien direkt abhängig zu sein.[56] Diese These kann noch weiter mit dem Hinweis auf die Tempelreinigung bei Johannes,[57] die auch unabhängig von den Synoptikern geschildert wird und ursprünglich mit der Einzugsgeschichte zusammenstand, erhärtet werden.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist fest mit dem Kontext (12,12–12,15) verbunden. Dieser Kontext ist jedoch im Vergleich mit den Synoptikern verkürzt: Die Tempelreinigung fehlt nach dem Einzug. Sie ist von Johannes an den Anfang seines Evangeliums gesetzt worden. Das ist insofern erstaunlich, als das Zitat beim Einzug in Jerusalem aus dem 118. Psalm schon vom alttestamentlichen Kontext des Zitates her darauf hinwies, daß der Weg dessen, der da kommt, weiter in den Tempel gehen wird.

Der Kontext ist nicht besonders gut mit dem übrigen Evangelium verbunden. Das Wunder der Lazarusauferweckung wird zum Grund

(*a*) für den Empfang Jesu durch das Volk bei seinem Einzug in Jerusalem (12,9, 18)

[55] Erstaunlich ist, daß bei dem Universalismus des Johannesevangeliums das τοῦ Ἰσραήλ aus der Tradition erhalten geblieben ist.

[56] Anders E. D. Freed: op. cit. S. 73. Er urteilt: '... that the direct source for him was the Synoptics rather than the O.T.'

[57] Vgl. diese Arbeit S. 11f.

(*b*) für den Todesbeschluß der Hohenpriester und Pharisäer (11,45ff).

Die Verbindung der Einzugsgeschichte mit dem vorhergehenden Kontext ist deswegen sehr künstlich, weil der Evangelist seine Erklärung für den triumphalen Einzug (12,18) nicht, wie er gekonnt hätte, anstelle des traditionellen Materials (12,12f) gesetzt hat, sondern das traditionelle Material bewahrt hat. Solch vorsichtigen Umgang mit traditionellem Material finden wir bei Johannes wiederholt. So zeigt sich also auch formal die Übernahme traditionellen Materials durch den Evangelisten.[58]

Wir sehen, wie nicht nur theologische Gründe den Evangelisten dazu veranlaßt haben, die Geschichte von der Tempelreinigung von der Geschichte vom Einzug zu trennen, sondern auch kompositionstechnische Gründe: Die Tempelreinigungsgeschichte mit ihrem Zitat-Hinweis auf die Todesursache Jesu war dort nicht brauchbar, wo die Lazarusauferweckung als Ursache des Todesbeschlusses und als Mittel zur Verbindung von einem Wunder aus der Tradition mit der Leidensgeschichte aus einer anderen Tradition verwendet werden mußte.

Joh 12,14f
Die Texte:

Joh: καθώς ἐστιν γεγραμμένον· μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου.

MT Jes 40,9: מבשרת ציון ... אל־תיראי אמרי לערי יהודה הנה אלהיכם ...

LXX Jes 40,9: μὴ φοβεῖσθε

MT Jes 62,11: אמרו לבת־ציון הנה ישעך בא הנה שכרו אתו ופעלתו לפניו

LXX Jes 62,11: εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιων ἰδοῦ σοι ὁ σωτὴρ παραγίνεται

MT Sach 9,9: גילי מאד בת־ציון ... הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על־חמור ועל־עיר בן־אתנות

[58] Vgl. Bultmann: op. cit. S. 319.

LXX Sach 9,9: χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών ... ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι, δίκαιος καὶ σῳζων αὐτός, πραὺς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.

Mt 21,4f: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πραὺς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die einfache Zitierungsformel verbindet das Tun Jesu mit dem Schriftwort. Bei Mt wird das Zitat als Prophetenwort gekennzeichnet, nicht aber bei Johannes.

(*b*) *Die Quellen des Zitates.* Die Anrede μὴ φοβοῦ θυγάτηρ Σιών scheint aus Jes 40,9 ('fürchte dich nicht') und Jes 62,11 ('Tochter Zion') zu bestehen. Diese beiden Verse stehen in engem Zusammenhang. Beide sprechen sie von dem kommenden Herrn. Ihm soll der Weg bereitet werden (Jes 40,3f; 62,10). Was er erworben hat, geht vor ihm her (Jes 40,10; 62,11). Natürlich kann das 'Tochter Zion' genauso gut aus Sach 9,9 stammen. Ich möchte nur auf Jes 62,11 aufmerksam machen, um zu zeigen, wie es zur Verbindung von Sach 9,9 mit Jes 40,9 kommen konnte. Jes 62,11 stellt das Bindeglied zwischen beiden Texten dar. So sehen wir, wie bei Mt Jes 62,11 und Sach 9,9 miteinander verbunden werden. Im Johanneszitat ist dann zu diesen beiden Stellen noch Jes 40,9 wegen seiner Verwandtschaft mit Jes 62,11 getreten.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Über den Sprachhintergrund der Anrede aus den beiden Jesajastellen läßt sich keine Aussage machen.

Das רֹכֵב im Sach-Zitat, von der LXX und von Mt mit ἐπιβεβηκώς wiedergegeben, wird bei Johannes mit καθήμενος übersetzt. Auch das ἐπὶ πῶλον ὄνου scheint auf den MT zurückzugehen, wie auch Mt 21,5 diese Zeile wörtlich aus dem MT übersetzt worden ist. Mit der LXX stimmt das ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται, das eine genaue Übersetzung des MT ist, überein, nur das σοι, das sich in der LXX und bei Mt als Übersetzung des לְךָ findet, fehlt in den meisten Handschriften des Johannesevangeliums. Das Zitat wird also auf den MT zurückgehen.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Wir haben schon gesehen, daß zwei oder drei Schriftstellen zu dem Zitat beigetragen haben. Das eigentliche Zitat aus Sach findet sich bei Johannes stark verkürzt,

stärker als bei Mt. Das scheint auf die Herkunft des Zitates aus mündlicher Tradition hinzuweisen.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stellen.* An allen drei Stellen ist vom Kommen des Herrn die Rede. Davon soll die Freudenbotin Zion sprechen (Jes 40,9) oder sie soll diese Verkündigung hören (Jes 62,11 Sach 9,9).

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Das Sach-Zitat ist mit dem vorhergehenden Psalmzitat eng (vergleiche ὁ ἐρχόμενος aus Ps 118 mit ἔρχεται aus Sach) verbunden: Jesus, vom Volk als König begrüßt, reitet in Jerusalem auf einem Eselchen ein. Die Niedrigkeit Jesu bis zum Tode am Kreuz könnte Anlaß zur Furcht sein, aber schon im AT wird ja die Ankunft des Herrn mit der Ermahnung verbunden: 'Fürchte dich nicht!' Erst nach der Verherrlichung Jesu erinnern sich die Jünger, daß das ganze Geschehen Erfüllung der Schrift war.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? Das Verhältnis zu den Synoptikern.* Das Zitat findet sich in anderer Form in rabbinischer Literatur,[59] bei Mt und bei Justin.[60]

Das Zitat bei Mt ist sicher aus der Tradition übernommen worden. Darauf weisen:

(*a*) die sprachliche Mischform (MT und LXX) und

(*b*) die Einleitungsformel, die auf einen Propheten anspielt, aber in Wirklichkeit Worte aus zwei Prophetenbüchern einleitet.

Ich halte es nicht für möglich, den Text des Zitates bei Johannes von dem bei Mt abzuleiten:[61]

(*a*) Johannes ist kürzer als der Mt-Text, und man kann keinen Grund finden, warum Johannes gerade das wichtige πραύς auslassen sollte.

(*b*) Der Kontext ist bei Mt und bei Joh vollkommen verschieden. Bei Joh fehlt das Suchen des Esels, und das Sach-Zitat wird vor der Geschichte vom Einzug in Jerusalem gebracht.

(*c*) Die Einleitungsformeln sind verschieden.

(*d*) Mt leitet das Sach-Zitat mit einem genauen Zitat aus Jes 62,11 ein, während Johannes wahrscheinlich zwei Jesajaworte aus

[59] Qoh R 1,9.

[60] Justin *Apol.* 35.

[61] Das tut E. D. Freed: op. cit. S. 80f: 'In contrast to the view of Barrett, I believe the quotation in Jn 12:15 is a free artistic composition on the basis of Mt. . .'

verschiedenen Kapiteln bringt, das Wort aus Jes 62,11 anders als Mt.

(*e*) Bei Joh fehlt der Parallelismus Esel/Eselsfüllen, den Mt aus dem MT hat.

(*f*) Die sprachliche Gestalt der beiden Zitate ist sehr verschieden. Auch eine direkte Ableitung des Zitates aus dem AT scheint mir unmöglich. Wir haben hier ein durch mündliche Tradition geformtes Zitat vor uns.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist fest mit dem in Joh 12,13 vorhergehenden Zitat verbunden, dieses wiederum mit dem vorhergehenden Text (12,12). Der Kontext stammt aus den Synoptikern verwandtem Material.[62] Dieses Material reicht jedoch nur bis zum Zitat in 12,15. Mit 12,16 beginnen die Worte des Evangelisten,[63] in denen wir viele johanneische Stileigentümlichkeiten finden.

Joh 12,34

Die Texte:

Joh: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

MT 2 Sam 7,16: ונאמן ביתך וממלכתך עד־עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד־עולם

LXX 2 Kön 7,16: καὶ πιστωθήσεται ὁ οἶκος αὐτοῦ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐνώπιον ἐμοῦ.

MT Ps 89,37: זרעו לעולם יהיה

LXX Ps 88,37: τὸ σπέρμα αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα μενεῖ.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Wie in Joh 7,40ff führt hier der ὄχλος die Schrift an. Das Wort, das die Leute zitieren, kennen sie vom Hören, nicht aus eigener Schriftforschung: ἡμεῖς ἠκούσαμεν.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Das Zitat 'Der Christus bleibt in Ewigkeit' findet sich nirgends im AT. Sieht man von dem 'der Christus' ab, so bleiben zwei Möglichkeiten:

[62] Vgl. Bultmann: op. cit. S. 319: 'Die Quelle kann nicht einer der Synoptiker sein; . . .'

[63] Anders urteilt Bultmann: op. cit. S. 319 Anm. 4: 'Wollte man annehmen, daß V.14f. als Ergänzung nach den Synoptikern von der kirchlichen Redaktion stammt, so würde dieser auch V.16 angehören.'

(*a*) rechnet man das μένει zum Zitat, so bietet sich Ps 88,37 (LXX) als Quelle an.[64]

(*b*) sieht man das Zitat nur in den Worten 'in Ewigkeit' und rechnet das 'bleibt' zum Stil des Johannes oder sieht es als Zusatz der Volksmenge an, so bietet sich 2 Sam 7,16 als Quelle an. Die Aussage aus 2 Sam wäre dann durch das 'der Christus bleibt' zitierungsfähig gemacht worden und der Psalmvers wäre ein Beispiel für einen ähnlichen Vorgang.

2 Sam 7, in dem das 'bleibt' nicht ausdrücklich genannt, aber implicit vorhanden ist, ist die Vorlage für LXX Ps 88. Wir haben schon bei dem Zitat im Munde des Volkes in Joh 7,42 aus 2 Sam 7,12 gesehen, daß 2 Sam 7 zur ältesten jüdischen Polemik gegen die Christen gehört. Wir haben in Joh 12,34 einen weiteren Beleg aus demselben Traditionsmaterial, sei es, daß Ps LXX 88 – was ich für weniger wahrscheinlich halte – oder 2 Sam 7 als Quelle dient.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Über die Sprache des Zitates läßt sich bei der Kürze nichts sagen.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Die Form des Zitates ist der in Joh 7,42 ähnlich. Nur das Wichtigste wird zitiert. Auf Exaktheit kommt es im Munde des Volkes nicht an.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Gott verheißt in 2 Sam 7 David durch Nathan, daß er ihm einen Nachkommen erwecken will, der Gottes Namen ein Haus bauen soll. Dessen Königsthron will Gott ewiglich bestätigen. Diese Zusage wird am Ende der Nathanrede noch einmal wiederholt.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Die Verherrlichung Jesu beginnt mit zwei entgegengesetzten Geschehnissen:

(*a*) mit der Bitte der Griechen, Jesus sehen zu dürfen (12,20f) – 'die Stunde ist gekommen, daß des Menschen Sohn verherrlicht werde' – und

(*b*) mit dem Verrat des Judas – 'nun ist des Menschen Sohn verherrlicht' (13,31).

Die Frage der Griechen veranlaßt Jesus zu einer Rede, an deren Ende er von seiner Erhöhung von der Erde spricht. Dadurch fühlt sich die Menge zur Diskussion herausgefordert, denn sie

[64] Diesen Psalm sieht W. C. van Unnik in: *Nov. Test.* Vol. III, 1959 S. 174ff als Quelle an.

versteht das Erhöhtwerden nicht im doppelten Sinne, sondern hört nur das Nicht-auf-der-Erde-bleiben heraus, das jedoch mit ihrem Messiasbild nicht übereinstimmt. Deswegen das Zitat.

Das Zitat wird also aus der jüdischen Polemik gegen die ersten Christen stammen, die an den Tod Jesu als ein der Davidverheißung widersprechendes Ereignis anknüpfte.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Das Zitat findet sich in abgewandelter Form – hier gewiß aus 2 Sam 7,16 – in Lk 1,32 als Verheißung für den Sohn Marias, durch Gabriel ausgesprochen: '...der wird groß sein und ein Sohn des Höchsten genannt werden; und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird ein König sein über das Haus Jakob ewiglich, und seines Reiches wird kein Ende sein.'

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist fest mit dem Kontext verbunden. Der Kontext weist viele johanneische Stilelemente auf und ist nicht aus der Tradition herzuleiten. In Joh 12 wie auch in Joh 7,42ff sehen wir eine Art christlicher Diskussion mit den Juden, die von der bei Mt und Lk völlig verschieden ist, obwohl hinter beiden Diskussionsarten derselbe Vorwurf der Juden steckt.

Joh 12,38
Die Texte:

Joh:	ἵνα ὁ λόγος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῇ ὃν εἶπεν· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;
LXX Jes 53,1:	κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;
Rö 10,16:	Ἡσαΐας γὰρ λέγει· κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die Einleitungsformel ist ungewöhnlich lang und feierlich. Das von Jesaja Vorhergesagte geht in Erfüllung.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Das Zitat stammt aus Jes 53,1.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Die Sprache ist einwandfrei die der LXX. Das κύριε hat keine Entsprechung im MT – weist also klar auf die LXX.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Das Zitat gibt – im Gegensatz zu dem in Rö 10,16–Jes 53,1 ungekürzt wieder. Der Text ist unverändert.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Jes 53,1 bildet den Übergang zwischen der vorhergehenden Schilderung des Knechtes in der Sicht Gottes und der nachfolgenden Schilderung des Knechtes in der Sicht der vorerst ungläubigen Menschen, die erst nach geschehenem Fehlurteil die Sicht des Knechtes in Gottes Augen erkennen und übernehmen.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Auch dieses Zitat steht wie das vorige im Zusammenhang mit der durch das Auftreten der Griechen hervorgerufenen Rede Jesu. Diese Rede gipfelt in der Aufforderung: 'Glaubet an das Licht, solange ihr's habt, auf daß ihr des Lichtes Kinder werdet.' Nachdem die Rede beendet ist, verbirgt sich Jesus, ohne daß ein Grund dafür angegeben wird. Darauf folgt die lange Einführung des Zitates: 'Und ob er wohl solche Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn, auf daß erfüllt würde der Spruch des Propheten Jesaja ...' Im jetzigen Kontext soll das Zitat den Unglauben gegenüber der Rede Jesu erklären. Man hat aber das Gefühl, als ob das Zitat ursprünglich in einem anderen Zusammenhang gestanden habe, nämlich am Ende eines Berichtes von Zeichen,[65] also vielleicht hinter der Lazarusgeschichte. Dieses Gefühl wird noch durch die Betrachtung des folgenden Zitates (12,39f) verstärkt werden.

> Der zugrunde liegende traditionelle Text dürfte dann etwa so gelautet haben: ...und der Gestorbene kam heraus, gebunden mit Grabtüchern an Füßen und Händen und sein Gesicht umgeben mit einem Schweißtuch. Jesus spricht zu ihnen: Macht ihn frei und laßt ihn gehen! Viele nun von den Juden, die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten, was Jesus getan hatte, glaubten an ihn. Einige aber von ihnen gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte. Und trotzdem er solche Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn, damit der Spruch des Propheten Jesaja erfüllt würde, den er sagte: Herr, wer hat unserer Predigt geglaubt und wem ist der Arm des Herrn offenbart? Aus dem Grunde konnten sie nicht glauben,

[65] Ähnlich urteilt Bultmann: op. cit. S. 346: 'V. 37f. dürfte – wie 20,30f – aus der σημεῖα – Quelle übernommen sein, in der diese Formulierung sachgemäß war.'

denn Jesaja hat abermals gesagt: Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, damit sie mit den Augen nicht sehen noch mit dem Herzen begreifen und sich bekehren und ich sie heilte. Solches sagte Jesaja, weil er seine Herrlichkeit sah und redete von ihm.

Noch viele andere Zeichen tat Jesus vor den Jüngern, die nicht in diesem Buch geschrieben sind. Aber diese sind geschrieben, daß ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist.

Der ursprüngliche Sitz im Leben des Zitates wird in der christlich–jüdischen Diskussion zu suchen sein.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Das Zitat findet sich Rö 10,16 (LXX-Text) in verkürzter Form. Da bei Paulus der Unglaube der Juden gegenüber der Predigt im Mittelpunkt steht, kann er den zweiten Teil von Jes 53,1 weglassen. Der erste Teil des Verses hätte auch Joh 12,38 genügt, um den Unglauben gegenüber der vorhergehenden Rede Jesu zu charakterisieren. Der zweite Teil des Verses wird jedoch von Johannes unter Rücksicht auf die ursprüngliche Aufgabe des Zitates am Ende eines Berichtes von Wundern beibehalten, denn dort kam es ja gerade auf das Offenbarwerden des Armes des Herrn an.

Wird das Zitat bei Johannes benutzt, um den Unglauben gegenüber Christus zu erklären, so dient es Paulus dazu, den Unglauben der Juden gegenüber der christlichen Botschaft auf dem Hintergrund der Schrift zu verstehen. Das Zitat bei Joh ist unabhängig von Rö 10,16. Eine Anspielung auf das Zitat aus Jes 53,1 in seiner Anwendung auf die Juden findet sich Hebr 4,2. An dieser Stelle wird sichtbar, daß man das Zitat auch auf die Heiden anwenden konnte, wie es Hebr als Möglichkeit erwägt.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Wir haben schon unter f) gesehen, daß das Zitat ursprünglich nicht zu dem vorhergehenden Kontext gehört hat. Das Zitat in V 38 hängt mit dem in V 40 fest zusammen. Einleitung in V 37, Zitat in V 38 und nachfolgender Kontext – also Joh 12,37–41 – stammen aus der Tradition, die eine Sammlung von Wunderberichten enthielt. Die Betonung wird im Zitat der Tradition ursprünglich im Hinblick auf die von Jesus vollbrachten Wunder auf der zweiten Vershälfte von Jes 53,1 gelegen haben, während der Evangelist die Predigt,

auf die das Zitat anspielt, die er jedoch vermißte, in 12,20ff hinzufügt.

Joh 12,39f
Die Texte:

Joh: πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας· τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

MT Jes 6.9f: שמעו שמוע ואל־תבינו וראו ראו ואל־תדעו ... השמן לב־העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן־יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו

LXX Jes 6,9f: Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

Mk 4,12: ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς.

Mt 13,14f: καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα. ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν· μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

(*a*) *Die Einleitungsformel und Textkritik.* Die weiter gefaßte Einleitungsformel ist der in 12,37 ähnlich. Beide Male wird zuerst vom Unglauben berichtet und danach das entsprechende Zitat angeführt. Die Zusammenstellung von zwei Zitaten durch πάλιν ist üblich.[66] Jesaja wird als Quelle angegeben.

Zu ἐπώρωσεν finden sich mehrere Varianten, von denen die bedeutendste ἐπήρωσεν ist. Die Varianten sind für die Exegese von geringer Bedeutung.

[66] Vgl. Rö 15,10.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Das Zitat stammt aus Jes 6,9f.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Bis auf das καὶ ἰάσομαι αὐτούς (LXX) ist das Zitat direkt vom MT abhängig. Die ungenaue Zitierung weist auf die mündliche Tradition des Zitates, das, ursprünglich nur vom MT abhängig, später nach der LXX ergänzt wurde. Der unpunktierte Text erlaubt, השמן und השע nicht nur als Imperative, sondern auch als Perfekte הִשְׁמִן und הִשְׁעַ zu verstehen.[67] Diese zweite Auffassung finden wir im Johannesevangelium: τετύφλωκεν und ἐπώρωσεν. Sicher hat die Auffassung, die sich auch im TG zu Jes 6 findet, daß Jesaja nur die Herrlichkeit des Herrn – von den Christen auf Christus gedeutet – sah und nicht Gott selbst, dazu beigetragen, die oben angeführten Worte als Perfekte zu verstehen.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Das Zitat wird nicht vom Evangelisten selbst auf Grund eines ihm vorliegenden Jesaja-Textes gestaltet worden sein,[68] sondern stammt aus der Tradition. In dieser Tradition ist das ursprüngliche Jesajazitat verkürzt und zum Teil umgestellt worden. Die Reihenfolge ist nun nicht, wie im MT, Herz – Auge Auge – Herz, sondern, wie man es in mündlicher Tradition erwarten kann: Auge – Herz – Auge – Herz.

Hatte das vorige Zitat (Joh 12,38) wahrscheinlich ursprünglich am Ende eines Berichtes von Zeichen gestanden, so scheint auch dieses Zitat auf diese Zeichen hinzuweisen, da vom Jesajawort nur die Worte, die mit dem Sehen zu tun haben, verwendet worden sind, die Worte vom Hören aber, auf die es Johannes eigentlich am Ende der Rede Jesu angekommen wäre, ausgelassen worden sind. Das העם הזה des MT wird mit dem leichter anwendbaren αὐτῶν wiedergegeben.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Das Zitat stammt aus der Berufungsaudition des Jesaja (Jes 6,8ff), die innerhalb der Berufungsvision (Jes 6,1ff) steht. Jesaja sagt: 'Weh mir. . ., denn den König Jahwe Zebaoth habe ich mit eigenen Augen gesehen.' Das wird vom TG wiedergegeben: 'Woe is me!. . . for the glory of the Shekinah of the King of ages, the Lord of hosts, have mine eyes seen'.[69] Nachdem die Schuld von Jesaja weggenommen worden ist, hört er eine Stimme: 'Wenn soll ich senden?'

[67] So C. F. Burney: *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel,* 1922 S. 120f.

[68] Das erwägt Bultmann: op. cit. S. 347 Anm. 2.

[69] Zitiert nach J. F. Stenning: *The Targum of Isaiah,* 1949.

Jesaja bietet sich an und wird beauftragt mit dem Wort für das Volk, das die Grundlage unseres Zitates bildet.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Jesus hatte vor Griechen und Juden eine Rede gehalten, an deren Schluß er seine Hörer zum Glauben an das Licht aufgefordert hatte. Im Anschluß an diese Rede wird von dem Unglauben der Leute gesprochen und dieser Unglaube wird als Erfüllung zweier Worte des Propheten Jesaja gesehen. Vom zweiten Jesajawort wird gesagt, daß es der Prophet gesprochen hat, als[70] oder weil[71] er die Herrlichkeit Jesu sah und daß er dieses Wort im Hinblick auf Jesus gesprochen hat: Schon Jesaja hat den Unglauben prophezeit, dem Jesus begegnen sollte. Jes 6,9f wird also nicht mehr als Auftrag an Jesaja, das Volk zu verstocken, gesehen, sondern als Auftrag an Jesus.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? Das Verhältnis zu den Synoptikern.* Das Zitat findet sich in verschiedener Form mehrfach in Qumran.[72] Wir lesen es – auch wieder in verschiedener Form – bei den Synoptikern: Mt 13,14f (LXX–Text, so auch Apg 28,26f) Mk 4,12 (nicht LXX, verkürzt) Lk 8,10 (nicht LXX, sondern wie Mk, nur noch stärker verkürzt). Es findet sich weiter in Apg 28,26f und später bei Justin und Tertullian.[73] Die Textform bei Johannes läßt sich nicht von der der Synoptiker herleiten.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist mit dem vorhergehenden Zitat (12,38) fest durch die Einleitungsformel und durch das gleiche Ziel, den Unglauben gegenüber den Wundern Jesu mit Hilfe der Schrift zu erklären, verbunden. Der Kontext V 37–41 stammt aus der Tradition.

Joh 13,18
Die Texte:

Joh: ἀλλ' ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.

[70] R. Harris: *Testimonies* II, (1916–1920) S. 74f weist auf den Einfluß des Targums: ὅτε und nicht ὅτι.

[71] ὅτε wird auch von P66 und P75 gelesen.

[72] Vgl. CD III,5; III,11; XIX,20; II,14-21; 1QS I,2–9; II,26; V,3–5; 1QpHab V,7; 1QH VII,2f.

[73] Justin *Dial.* 88,15; Tertullian *Adv. Marc.* III, 6.

MT Ps 41,10: גם־איש שלומי ... אוכל לחמי הגדיל עלי עקב

LXX Ps 40,10: ὁ ἐσθίων ἄρτους μου, ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν.

(*a*) *Die Einleitungsformel und Textkritik.* Die Einleitungsformel spricht ganz allgemein von der Schrift, die erfüllt werden muß. Obwohl das μετ' ἐμοῦ gut bezeugt ist, wird es doch eine Interpretation des μου sein, das mit dem MT übereinstimmt. Statt ἐπῆρεν lesen manche Handschriften ἐπῆρκεν.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Das Zitat stammt aus Ps 41,10b.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Benutzt ist einwandfrei der MT. Die LXX kommt als Textvorlage nicht infrage.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Ps 41,10a wird nicht zitiert. Der MT ist dem Sinn nach genau, wenn auch nicht buchstabengetreu, wiedergegeben worden.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Der Psalm enthält im Beginn einen Lobpreis dessen, der sich des Schwachen annimmt. Ihm wird auch in seiner Krankheit geholfen werden. Darauf folgt ein Gebet eines Kranken, der an Gott gesündigt hat und den nun seine Feinde bedrängen. Auch sein Freund, dem der jetzt Kranke sich einst vertraute und der sein Brot ißt, tritt ihn mit Füßen. Gott wird nun gebeten, ihm aufzuhelfen, damit sein Feind nicht über ihn frohlockt. Der Psalm klingt aus in einem hoffnungsvollen Wort, daß Gott den Kranken hält. Nur wenn unser Zitat aus dem Kontext herausgenommen wird, kann es die Funktion erfüllen, die es bei Johannes erfüllt.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Nachdem Jesus den Jüngern die Füße gewaschen hat, spricht er eine Seligpreisung über die Apostel, die nicht größer sein wollen als ihr Meister. Diese Seligpreisung wird in Joh 13,18 eingeschränkt: 'Nicht sage ich über euch alle. Ich weiß, welche ich auserwählt habe.' Danach folgen das Zitat, die ausführliche Ankündigung des Verrates und die Kennzeichnung des Verräters,[74] dessen Tat dann beim gemeinsamen Essen ihren Anfang nimmt. Es ist fraglich, ob das τρώγων im Zitat wie das übrige Zitat auf die Tradition zurückgeht oder freie Wahl des Evangelisten ist, wie es mir im Hinblick auf Mk 14,18 wahrscheinlich ist. Wir finden das Wort in 6,58 – '. . .wer dieses Brot ißt, wird in Ewigkeit leben.'

[74] Diese Kennzeichnung des Verräters fehlt bei den Synoptikern.

– wieder. Auch im dortigen Kontext wird von dem Verräter geredet. Das ist für die Frage der Komposition, auf die ich hier nicht eingehen kann, sehr wichtig.

Das Zitat in Joh 13,18 hat die Aufgabe, aufzuzeigen, daß der Verrat Jesu durch Judas von Jesus vorausgesagt und schriftgemäß ist und nicht eine unerwartete Katastrophe. Das Zitat soll, wenn es eintrifft, zum Glauben führen, daß Jesus der Ego Eimi ist.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? Das Verhältnis zu den Synoptikern.* Das Zitat scheint die Form eines Sprichwortes angenommen zu haben.[75] Es findet sich, leicht abgeändert, in Qumran.[76] Mose soll es von Aaron gesagt haben, David von Ahitophel.[77] Ein Anklang an das Zitat findet sich auch Mk 14,18 (vergleiche Mt 26,21ff; Lk 22,22ff). Vielleicht ist auch die Bezeichnung des Judas beim Verrat als Freund (Mt 26,50) eine Anspielung auf diesen Psalmvers. Auf jeden Fall hat das Psalmwort seinen Sitz in der Judasapologetik der ersten Christen.

Eine Ableitung des Zitates aus den Synoptikern ist nicht möglich.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat findet sich jetzt in einem kurzen johanneischen Kontext (V 18f). Der vorausgehende Kontext (V 18a) ist zwar von Johannes geprägt, knüpft jedoch an eine Aussage aus der Tradition (siehe Joh 6,70f) an. Johannes ist hier ähnlich vorgegangen wie bei der Trennung der Geschichte von der Tempelreinigung von der Geschichte vom Einzug in Jerusalem. Mit dem Bericht vom Abendmahl wandert die Bemerkung vom Verrat durch einen der zwölf Auserwählten nach Joh 6,70f und diese Bemerkung vom Verrat durch einen Auserwählten wird an ihrem ursprünglichen traditionellen Ort durch eine johanneische Formel ähnlichen Inhalts (13,18a) ersetzt. So hatte der Evangelist auch die aus 12,16 nach 2,22

[75] Anders urteilt E. D. Freed: op. cit. S.92. Er schreibt: ‚The words of Mk 14:21 and Mt 26:24, καθὼς γέγραπται without a subsequent quotation, provided the necessary incentive for a quotation in Jn's account. . . His broad familiarity with the O.T. made the task of finding one relatively easy.'

[76] 1QH V,23f: כלי לחמי. עלי הגדילו עקב (ואו . . .)

[77] S. Strack–Bill. II S. 558f und Sanh. 106b, 107a.

abgewanderte Bemerkung aus der Tradition durch eine eigene Bemerkung ähnlichen Inhalts ersetzt.

Das Zitat wird ursprünglich in den Synoptikern verwandtem Material vom Verrat Jesu beim Mahl gestanden haben, wahrscheinlich wie Mk 14,18 hinter der Ankündigung des Verrats, ist aber dann von Johannes in ein von ihm geschaffenes Schema eingearbeitet worden. Dieses Schema, das sich wiederholt beim Evangelisten findet,[78] enthält drei Elemente:

(*a*) Die Voraussage eines Ereignisses durch Jesus,
(*b*) eine Schriftstelle, auf die sich diese Voraussage gründet,
(*c*) das Wort aus Dtjes, daß die Voraussage eines Ereignisses dann, wenn sie eingetroffen ist, zum Glauben führt ὅτι ἐγώ εἰμι.[79]

Die Geschichte vom Verrat wird in dem synoptischen Traditionsstück ursprünglich etwa folgendermaßen gelautet haben: 'Vor dem Passafest (13,1) war ein Mahl (13,2) . . . und Jesus sprach: Einer unter euch wird mich verraten. Damit die Schrift erfüllt wird: Der mein Brot ißt, tritt mich mit Füßen. Da sahen sich die Jünger untereinander an und ward ihnen bange, von welchem er redete und sprachen: Herr, wer ist's?. . .'

Joh 15,25
Die Texte:

Joh: ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν.

LXX Ps 68,5: ἐπληθύνθησαν ὑπὲρ τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς μου οἱ μισοῦντες με δωρεάν

MT Ps 69,5: שנאי חנם

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die Einleitungsformel ist durch das ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν auffällig. Verwandten Formeln waren wir in Joh 8,17 und 10,34 begegnet. Beide Male wies dort der Kontext johanneische Stilelemente auf. In 15,25 spricht Jesus nicht, wie in 8,17 und 10,34, mit seinen Gegnern, sondern mit seinen Jüngern. Die Einleitungsformel will jedoch nicht die Jünger als außerhalb des Gesetzes stehend schildern. Ich lese auch hier, wie in 8,17 und

[78] Joh 8,28; 15,18–16,4.
[79] Vgl. diese Arbeit S. 166–8.

10,34 nicht in erster Linie die Distanz zum jüdischen Gesetz heraus. Wie 2,17 und 19,28 zeigen, ist Ps 69 auch Jesu Gesetz, das er selbst erfüllt. Die Formel in 15,25 bedeutet: Daß euch die Juden hassen, muß so sein (1 Petr 4,12), denn es ist Erfüllung 'ihres' Gesetzes. Der Haß der Juden zeigt also zu gleicher Zeit Erfüllung und Übertretung ihres Gesetzes.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Als Quelle kommen LXX Ps 34,19 oder LXX Ps 68,5 infrage. Aus Gründen, die ich später[80] darlegen will, entscheide ich mich für LXX Ps 68,5.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Die Sprache des Zitates ist die der LXX, soweit man sich bei den wenigen Worten ein Urteil erlauben kann.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Nur ein kleiner Teil wird LXX Ps 68,5 entnommen, und auf diese Weise wird das in seinem alttestamentlichen Kontext unbetont stehende Wort betont. Johannes macht das alttestamentliche Wort durch die Änderung des Partizips οἱ μισοῦντές με in ἐμίσησαν zitierungsfähig. Da der eigentliche Haß jedoch erst noch bevorsteht, müßte man μισοῦσίν με erwarten. Diese kleine Beobachtung scheint auf den Sitz dieses Zitates im Leben hinzuweisen, nämlich auf die Situation der von den anderen Juden ohne Ursache gehaßten Nachfolger Jesu, denen es nun so geht wie ihrem Meister.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Psalm 69 ist der Psalm eines Leidenden, der sich an Gott wendet. Ohne Grund hassen ihn viele. Er leidet um Gottes willen. Der Eifer um Gottes Haus hat ihn gefressen. Er aber erntet nur Spott. So wendet sich der Beter an Gott um Hilfe. Von Menschen kann er keinen Trost erwarten. Sie geben ihm Galle zu essen und Essig zu trinken für seinen Durst.
Damit endet der erste Teil des Psalmes, der vom Beter handelt. Im zweiten Teil (V 23ff) werden die Feinde verwünscht. Am Ende des Psalmes steht das Lob Gottes, der die Armen erhört und Zion helfen wird.

Der Kontext der ersten Psalmhälfte wird bei der Exegese von Joh 15,25 zu berücksichtigen sein.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Der johanneische Kontext beginnt mit 15,18 und endet 16,4. In seiner Mitte steht das den Kontext vollkommen durchdringende Zitat:

[80] Vgl. diese Arbeit S. 160f.

Joh 15,18–16,4

(18) 'Wenn die Welt euch *haßt*, wisset, daß sie mich vor euch *gehaßt* hat. (19) Wenn ihr von der Welt wäret, würde die Welt ihr Eigenes *lieben*, weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt auserwählt habe, deswegen *haßt* euch die Welt. (20) Erinnert euch des Wortes, das ich euch gesagt habe: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr. Wenn sie mich *verfolgt* haben, werden sie auch euch *verfolgen;* wenn sie mein Wort bewahrt haben, werden sie auch eueres bewahren. (21) Aber das alles werden sie euch *tun* um meines Namens willen, denn sie kennen den nicht, der mich gesandt hat. (22) Wenn ich nicht gekommen wäre und es ihnen gesagt hätte, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde. (23) Wer mich *haßt, haßt* auch meinen Vater. (24) Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan hat, hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie sie gesehen und haben doch mich und meinen Vater *gehaßt*, (25) damit das Wort, das in ihrem Gesetz geschrieben steht, erfüllt würde:

Sie *hassen* mich ohne Ursache.

(26) Wenn der Paraklet kommt, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird für mich zeugen. (27) Und auch ihr werdet zeugen, denn ihr seid von Anfang an bei mir. (16,1) Solches habe ich euch gesagt, damit ihr nicht Anstoß nehmt. (2) Sie werden euch aus der Gemeinschaft *ausschließen*. Ja, es kommt die Stunde, daß jeder, der euch *tötet*, meint, Gott einen Dienst zu erweisen. (3) Und solches werden sie euch *tun*, weil sie weder mich noch den Vater gekannt haben. (4) Aber solches habe ich euch gesagt, damit, wenn die Stunde kommt, ihr euch dessen *erinnert*, daß ich es euch gesagt habe.'

Nicht nur Jesus wird gehaßt, sondern auch seine Jünger werden um seines Namens willen verfolgt und gehaßt werden. Aber in dieser Situation wird ihnen der Paraklet gesandt werden. Der wird Zeuge für Jesus sein und auch die Jünger Jesu werden Zeugnis ablegen. Jesus kündigt den Jüngern den Haß der Feinde schon an, damit, wenn sie ihn zu spüren bekommen, sie nicht abfallen, sondern an die Voraussage Jesu denken und an das Zitat, das darauf hinweisen will, daß der Haß gegen Jesus und damit auch gegen die Jünger schriftgemäß ist.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Ich habe das Zitat in anderer Gestalt – οἳ ἐμίσησαν ἡμᾶς δωρέαν – nur in Ps Sal 7,1 gefunden.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Wie der Text zeigt, ist das Zitat das Zentrum des Abschnittes 15,18–16,4. Dieser Abschnitt ist voller johanneischer Stileigentümlichkeiten und nicht aus der Tradition herzuleiten. Es scheint jedoch, daß Johannes an eine Aussage aus der synoptischen Tradition anknüpft: 'σκανδαλισθῆτε'. In dieser Tradition wird wie in Mk 14,17ff von der Ankündigung des Verrats unter Hinweis auf das Wort aus Ps 41,10 (Joh 6,70f; 13,18; 13,21ff), vom Abendmahl (Joh 6,51c; 6,55; 13,21ff), vom Aufbruch (Joh 14,31c), von der Voraussage des σκανδαλισθῆτε (Joh 16,1) unter Hinweis auf die Schrift Sach 13,7 (Joh 16,32) und von der Verleugnung des Petrus (Joh 13,36–38) die Rede gewesen sein.

In dem Abschnitt Joh 15,18–16,4 findet sich wieder das johanneische Schema, dem wir schon bei dem Zitat in 13,18 begegnet waren:

(a) Die Voraussage des Hasses durch Jesus
(b) Der Schrifthinweis
(c) Das Wort aus Dtjes (16,4).

In Joh 15,18ff finden wir die ausführlichste selbständige Behandlung eines Zitates durch den Evangelisten.[81]

Joh 17,12

Die Texte:

Joh: καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ.

Zu MT und LXX siehe die Texte in der Untersuchung zu Joh 13,18.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die Einleitungsformel stimmt mit der in Joh 13,18 vollkommen überein, nur ist sie dem 'Zitat' nachgestellt.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Sucht man im AT nach einer Schriftstelle, in der der υἱὸς τῆς ἀπωλείας genannt ist, so sucht man vergeblich. Dieser Begriff scheint aus apokalyptischer Literatur

[81] Nach Bultmann: op. cit. S. 421 und 424 fügt der Evangelist das Zitat in Material aus den Offenbarungsreden ein.

zu stammen.[82] Auf ihn ist nicht mit dem Hinweis auf die Schrift in 17,12 angespielt. Verschiedene Überlegungen führen jedoch dazu, daß mit dem Schriftwort dasselbe wie in 13,18 aus Ps 41,10 gemeint ist:

(*a*) Die beiden Einleitungsformeln gleichen sich auf's Wort
(*b*) Beide Zitate spielen auf Judas, den Verräter, an
(*c*) Mit einer Ausnahme, Judas, hat Jesus alle im Namen Gottes bewahrt (17,12)
(*d*) Mit einer Ausnahme, Judas, werden alle Apostel selig gepriesen (13,17f).[83]

Zu (*c*) *Sprache*, (*d*) *Form* und (*e*) *Kontext der alttestamentlichen Stelle* vergleiche die Ausführungen zu Joh 13,18.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Auf das Zitat wird innerhalb des großen Gebetes Jesu in Joh 17 angespielt. In diesem Gebet gibt Jesus unter anderem Rechenschaft über die, die ihm der Vater gegeben hat. Danach bittet er für sie, die noch in der Welt sind, daß sie in Gottes Namen bewahrt bleiben mögen, so wie Jesus sie bewahrt hat, solange er bei ihnen war – bis auf einen, damit die Schrift erfüllt würde.

Aufgabe des Zitates ist es, den Verlust des einen Jüngers zu erklären. Dieser Verrat durch Judas wird von den Gegnern der ersten Christen in der Diskussion angeführt worden sein mit dem Hinweis, daß sogar einer der engsten Jünger in Jesus nicht den Messias sehen konnte. Was die Juden anführen, um den Messiasanspruch der Christen für Jesus als falsch zu entlarven, wird von den Christen unter Hinweis auf die Schrift zur Erhärtung ihres Glaubens an den Messias benutzt.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Wir haben über diese Frage schon bei der Behandlung von Joh 13,18 gesprochen. Ich möchte jedoch noch eine Anmerkung zu dem Begriff υἱὸς τῆς ἀπωλείας machen. 2 Thess 2,3 lesen wir, daß der Tag des Herrn erst kommt, nachdem der Abfall gekommen und der Mensch der Gesetzlosigkeit, der υἱὸς τῆς ἀπωλείας offenbart worden ist. Meint Johannes in 17,12 diese eschatologische Gestalt und identifiziert sie mit Judas, dem Verräter, dann ist diese Identifikation ein weiteres wichtiges Beispiel für die Eschatologie des Johannesevangeliums.

[82] Vgl. 2 Thess 2,3 mit Dan 11,36.
[83] Von dieser Ausnahme ist schon Joh 6,70f die Rede gewesen.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Wir haben schon bei der Behandlung von Joh 13,18 gesehen, wie der Evangelist das Zitat aus seinem ursprünglichen traditionellen Zusammenhang (13,21ff) genommen hat, um es in seinem eigenen Schema zu benutzen. Dabei blieb das Zitat jedoch in der Nähe seines einstigen traditionellen Kontextes stehen. In 17,12 wird auf das Zitat in rein johanneischer Rede angespielt – ein Zeichen, wie wichtig es für den Evangelisten im Hinblick auf die christliche Unterweisung war.[84]

Joh 19,24
Die Texte:

Joh:	ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.
MT Ps 22,19:	יחלקו בגדי להם ועל־לבושי יפילו גורל
LXX Ps 21,19:	διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.
Mk 15,24:	καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ.
Mt 27,35:	διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον.
Lk 23,34:	διαμεριζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλήρους.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die Einleitungsformel findet sich bei Johannes wiederholt.[85]

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Das Zitat stammt aus LXX Ps 21,19.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Die Sprache des Zitates ist die der LXX.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Der Psalmvers ist exakt und ungekürzt zitiert.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Das Zitat stammt aus dem von den ersten Christen auf Jesus bezogenen Leidenspsalm. Der Beter des Psalms schreit zu Gott, breitet vor ihm

[84] In Joh 17,12 einen Bezug auf Jesu eigene Worte in Joh 6,70f zu sehen – so E. D. Freed: op. cit. S. 98 – halte ich weder für nötig noch für richtig.
[85] Joh 13,18; 17,12; 19,28; 19,36.

alle seine Not aus, und Gott erhört ihn. Deshalb will der Beter den Namen Gottes seinen Brüdern kundtun.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Nachdem Jesus gekreuzigt worden war, haben sich die Soldaten seine Kleider angeeignet. Darin sahen die Christen die Erfüllung der Worte des 22. Psalmes.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? Das Verhältnis zu den Synoptikern.* Das Zitat findet sich in abgeänderter Form bei den Synoptikern und bei Barnabas.[86] Die Synoptiker bieten keinen einheitlichen Text und zitieren ohne Einleitungsformel. Von ihnen kann man den Text bei Johannes nicht ableiten. Die Kleiderverteilung erfolgt bei den Synoptikern unmittelbar nach der Kreuzigung und nicht erst, nachdem von der Überschrift über dem Kreuz die Rede war. Bei Johannes werden beide Sätze des Parallelismus exegesiert.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat in V 24 ist fest mit der Erzählung in V 23 verbunden. Diese Erzählung ist nicht mit dem in 19,22 vorausgehenden und dem in 19,25 nachfolgenden Kontext verbunden. Sie weist keine johanneischen Stileigentümlichkeiten auf. Sollte Johannes den Psalmvers mit der Erzählung aus der Quelle haben, aus der er auch LXX Ps 68 hat? Die Verse 23 und 24 geben den Eindruck eines Einschubs. V 25 würde dann ursprünglich an V 22 angeschlossen haben. V 23f könnte aber auch schon aus vorjohanneischer Tradition stammen.

Joh 19,28
Die Texte:

Joh: Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ.

LXX Ps 68,22: καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Wir haben hier eine lange Einleitungsformel vor uns, die darauf hinweist, daß Jesus das Wort der Schrift erst spricht, nachdem alles vollendet war: Erst nachdem

[86] Barn VI,6.

man einen Satz ganz geschrieben hat, kann man den Punkt setzen. Und dieses Setzen des Punktes geschieht mit großer Feierlichkeit. Hatten wir bisher in manchen Einleitungsformeln gelesen ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, so lesen wir jetzt ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή. Nach dem Ruf: 'Ich dürste' steht keine Schrifterfüllung durch Jesus mehr aus. Das AT ist erfüllt. Aus steht nur noch die Schrift, die sich am toten Jesus erfüllen wird (Joh 19,36f und 20,9). Der Schrifthinweis in Joh 20,9 stammt aus der Tradition und Johannes kennt offensichtlich weder seinen Wortlaut noch seine Quelle (Vergleiche das zu Joh 2,17 Gesagte).

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Das Zitat, wie wir es bei Johannes lesen, findet sich so nicht in der Schrift. Es geht uns hier so wie mit den Zitaten in Joh 1,23 und 7,38: Identifikation ist vollzogen worden. Die Prophetie – '. . .sie geben mir. . . Essig zu trinken für meinen Durst' – wird Wirklichkeit im Munde Jesu: 'Ich dürste.' Da mit der Nennung des Essigs in Joh 19,29 auf Ps 69 angespielt wird, wird man auch das διψῶ aus diesem Psalm herleiten können.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Auf Grund des Textes kann man keine Aussage über die Sprache machen. Andere Überlegungen (siehe h) machen jedoch die Herkunft des Zitates aus LXX Ps 68,22 wahrscheinlich.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Das Zitat wird im Munde Jesu zum Identifikationszitat. Diese Art der Identifikation ist johanneische Eigenart und findet sich bei Johannes nicht nur, wo er ausdrücklich zitiert.[87]

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Vergleiche dazu Joh 15,25. Eines ist jedoch hinzuzufügen: Nach Ps 69,22 ist ein deutlicher Einschnitt, so daß man V 22 als den letzten Vers des eigentlichen Leidenspsalmes ansehen kann. In der Vollendung seines Lebens erfüllt Jesus das Ende des eigentlichen Leidenspsalmes.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Nachdem die Kleider verteilt worden sind, beginnt in Joh 19,25 ein neuer Einsatz. Maria und der Lieblingsjünger werden aneinander gewiesen. Danach, als Jesus weiß, daß alles erfüllt ist, spricht er in seiner Not das letzte Wort aus, das gemäß dem 69. Psalm erfüllt werden muß, ehe er sprechen kann: Es ist vollbracht.

[87] Vgl. zum Beispiel Joh 7,37 (Jes 55,1); Joh 9,5 (Jes 42,6).

Mit dem Zitat soll gezeigt werden, wie Jesus sich ganz mit dem im 69. Psalm beschriebenen Leiden identifiziert hat und daß der Durstschrei zugleich Erfüllung des Leidenspsalmes und der ganzen Schrift ist.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? Das Verhältnis zu den Synoptikern.* Jesu Ruf διψῶ findet sich nicht bei den Synoptikern, wohl aber wird die Tränkung mit Essig auf dem Hintergrund des 69. Psalms, jedoch ohne Schrifthinweis, geschildert. Eine erstaunliche Parallele zu der Einleitungsformel bei Johannes, daß die Schrift mit Jesu Wort aus Ps 69,22 vollendet ist, findet sich im Petrusevangelium V 16f. Dort wird im Anschluß an Ps 69,22 der Auftrag geben: ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους. Dieser Auftrag wird dann ausgeführt. Nach der Tränkung heißt es dann:'. . . und sie erfüllten (ἐπλήρωσαν) alles und vollendeten ihre Sünden auf ihr Haupt.' Johannes ist nicht von den Synoptikern abhängig.[88]

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Joh 19,28 setzt mit μετὰ τοῦτο neu ein und bringt die Einleitungsformel. Nach dem Zitat wird im Anschluß an Ps 69 die Tränkung mit Essig berichtet. Während die Tatsache der Tränkung mit Essig aus der Tradition stammen wird, müssen wir annehmen, daß Johannes diese Tradition überarbeitet hat. Vom Evangelisten werden die Einleitungsformel, das Zitat und das letzte Wort Jesu stammen, und zwar aus folgenden Gründen:

(*a*) Wie die Synoptiker, so wird auch das vom Evangelisten benutzte synoptische Material von der Tränkung ohne Schrifthinweis berichtet haben.
(*b*) Identifikationszitate sind eine johanneische Eigenart.
(*c*) Johannes zitiert auch in 2,17 und 15,25 den 69. Psalm unabhängig von der Tradition.
(*d*) Der Wechsel vom sonst bei Johannes üblichen πληρωθῇ zu τελειωθῇ scheint johanneische Theologie auszudrücken. Auch das letzte Wort Jesu – 'Es ist vollbracht' – scheint zu dieser Theologie zu gehören.

[88] Anders E. D. Freed: op. cit. S. 105:'. . . Jn 19:28f. is one of the clearest examples of the writer's creative use of his Synoptic sources . . .'

Joh 19,36
Die Texte:

Joh:	ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ.
MT Ex 12,46:	ועצם לא תשברו־בו
LXX Ex 12,46:	καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ.
MT Num 9,12:	ועצם לא ישברו־בו
LXX Num 9,12:	ὀστοῦν οὐ συντρίψουσιν ἀπ' αὐτοῦ.
MT Ps 34,21:	שמר כל־עצמותיו אחת מהנה לא נשברה
LXX Ps 33,21:	κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται.
LXX Ex 12,10:	ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Die Einleitungsformel haben wir bei Johannes wiederholt gefunden.[89]

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Keine der oben genannten alttestamentlichen Stellen enthält das direkte Zitat. Wir müssen also versuchen, mit Hilfe sprachlicher und theologischer Untersuchungen eine Entscheidung zu treffen.

Die Verbform συντριβήσεται findet sich nur in LXX Ps 33,21, aber dem johanneischen ὀστοῦν steht ὀστᾶ und dem αὐτοῦ steht ἓν ἐξ αὐτῶν im Psalm gegenüber. ὀστοῦν finden wir wohl in den drei LXX-Pentateuchstellen, aber Johannes hat nicht, wie LXX Ex 12,46 und LXX Num 9,12 die zweite beziehungsweise dritte Person pluralis, und in LXX Ex 12,10 ist das Tempus anders. Alle drei Stellen haben außerdem ἀπ' αὐτοῦ statt αὐτοῦ. Käme eine der vier LXX-Stellen in Betracht, so stände Ex 12,10 Johannes am nächsten.

Vergleichen wir nun den MT mit Johannes. Ex 12,10 ist sehr verschieden vom LXX-Text und von Johannes und braucht nicht untersucht zu werden. Die Einwände gegen Ps 34,21 sind dieselben wie die für die LXX-Form des Psalmes genannten. Die Entscheidung zwischen den beiden übriggebliebenen Texten fällt nicht schwer. Ex 12,46 kommt wegen der zweiten Person pluralis

[89] S. Anm. 85, S. 47.

nicht infrage. So bleibt Num 9,12 übrig. Ich halte diesen Text aus folgenden Gründen für die höchstwahrscheinliche Grundlage unseres Zitates:

(*a*) ὀστοῦν entspricht עצם. Das ו entfällt beim Zitieren.

(*b*) לֹא ישברו kann mit οὐ συντριβήσεται wiedergegeben werden.

(*c*) αὐτοῦ mag freie Übersetzung von בו sein.

(*d*) Das Zitat in 19,36 ist eng mit dem sicher aus dem MT stammenden Zitat in 19,37 verbunden, wird also wohl auch aus dem MT stammen. Es gibt natürlich Beispiele, wo bei zwei miteinander verbundenen Zitaten eins aus der LXX und eins aus dem MT stammt.

Für Ps 34 (33),21 als Quelle sind M. Dibelius,[90] C.H. Dodd[91] und R. Schnackenburg.[92] Dodd ist wahrscheinlich nicht auf Grund sprachlicher Vergleiche, sondern auf Grund theologischer Überlegungen zu seinem Ergebnis gekommen. Ihm liegt daran, Jesus nicht als Passahlamm zu sehen, was sich besonders in seiner Behandlung von Joh 1,29 zeigt. Gegen Dodd's Anschauung, daß der Psalm Quelle des Zitates ist, wendet sich mit Recht Barrett:[93] '. . .the Old Testament reference in John XIX,36 is much less probably assigned to Ps XXXIV (XXXIII),21 than to Ex XII,10, cf XII,46, Num IX,12.' Gegen Dodd wendet Freed[94] auch richtig ein: 'I am not convinced that Ps 34 is a "testimonium for the passion of Christ".' Es ist mir nicht einsichtig, weshalb eine unbekannte Psalmstelle, die sprachlich am weitesten vom Johannes-Zitat entfernt ist, den bekannten Pentateuchstellen, von denen zwei dem Johannes-Zitat sprachlich sehr nahe stehen, vorgezogen werden sollte.

Wir finden im Johannesevangelium eine schon in der Tradition vorgegebene Anschauung, die in Jesus das Passahlamm sieht.

[90] M. Dibelius: *Botschaft und Geschichte* I. Auf S. 235f bemerkt er: 'Es ist längst bemerkt, daß die beiden Zitate in 19,36,37 erst angefügt werden, nachdem der Evangelist in 19,35 s e i n Verständnis der Begebenheit, des Lanzenstichs, in berühmten und vielumstrittenen Worten angedeutet hat.'

[91] C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963 S. 131.

[92] R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium* I. Teil 1965 S. 104.

[93] C. K. Barrett: 'The Lamb of God' in: *NTS* I, 1955 S. 211.

[94] E. D. Freed: op. cit. S. 113.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Wie die vorausgehende Untersuchung der Quelle des Zitates schon zeigte, ist wahrscheinlich der MT Grundlage des Zitates. Mit Hinsicht auf die mündliche Tradition könnte man aber auch an ein geändertes LXX-Zitat (Ex 12,46) denken.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Eine rituelle Vorschrift wird ungekürzt wiedergegeben.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Die infrage kommenden Pentateuchstellen enthalten Vorschriften für die Passahfeier, zu denen die gehört, dem Passahlamm keinen Knochen zu brechen.

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Die Juden bitten darum, daß wegen des bevorstehenden großen Sabbats den drei Gekreuzigten die Beine gebrochen und sie abgenommen würden. Das Brechen der Beine ist bei Jesus nicht nötig, weil er schon tot ist. Ein Kriegsknecht öffnet die Seite Jesu mit einem Speer, Blut und Wasser gehen heraus. Dieses Geschehen wird von einem bezeugt, der es gesehen hat, damit, die es hören, glauben, denn in dem Geschehen wird die Schrift – Num 9,12 und Sach 12,10 – erfüllt.

Das Zitat hat die Aufgabe, die Behandlung des toten Jesus als schriftgemäß darzustellen und Jesus als das wahre Passahlamm aufzuzeigen. Damit wird der alten Passahfeier ein neuer Hintergrund gegeben.

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Das Zitat findet sich nur bei Johannes. Dieselbe Anschauung von Jesus als dem Passahlamm findet sich jedoch auch 1 Kor 5,7: 'Denn als unser Passahlamm ist Christus geopfert worden.'

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist fest mit dem in 19,37 folgenden Zitat verbunden. Beide Zitate sind aber von ihrem ursprünglichen vorausgehenden Kontext durch einen späteren Einschub getrennt. Der ursprüngliche Text hat wahrscheinlich folgendermaßen gelautet: '. . .brachen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stach in seine Seite mit einem Speer. Denn das ist geschehen, damit die Schrift erfüllt würde: Kein Knochen soll ihm zerbrochen werden. Und wiederum spricht eine andere Schriftstelle: Sie werden auf den sehen, den sie durchbohrt haben.' Die Zitate mit ihrem Kontext stammen wahrscheinlich aus dem synoptischen Material wie der

übrige Passionsbericht im Johannesevangelium, der Einschub – (eventuell V 34b) V 35 – vom Evangelisten.[95] Damit erhebt sich zugleich die Frage, ob Johannes die Zeitangabe in 19,14 auch aus diesem synoptischen Material hat.

Joh 19,37
Die Texte:

Joh: καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται· εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.

MT Sach 12,10: והביטו אלי את אשר־ דקרו

LXX Sach 12,10: καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο.

(*a*) *Die Einleitungsformel.* Zwei Zitate werden, wie öfter, durch καὶ πάλιν miteinander verbunden. Schlatter[96] hat beobachtet, daß sich ἑτέρα nur in 19,37 bei Johannes findet. Das ist ein Zeichen dafür, daß das Zitat aus der Tradition stammt und die beiden Zitate in 19,36f schon in der Tradition miteinander verbunden waren.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Das Zitat stammt aus Sach 12,10.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Dem Zitat liegt der MT zugrunde.[97]

(*d*) *Die Form des Zitates.* Das Zitat ist eine ungekürzte Wiedergabe von Sach 12,10b.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle.* Das Zitat gehört zu einem messianisch verstandenen Schriftabschnitt, der den Messias wie in Jes 53 als Leidenden zeigt. In der Endzeit jedoch wird Gott alle Heiden vertilgen, die gegen Jerusalem gezogen sind und wird über das Haus David den Geist der Gnade und des Gebets ausgiessen. Der darauf folgende Satz ist unser Zitat. Die exegetische Frage entsteht: Wer ist der, den sie durchstochen haben? Gott selbst, der in den vorhergehenden Worten spricht, kann es doch nicht sein! Oder ist der, der vorher davon spricht, daß er die Heiden vertilgen will, der Messias? Dann würde es bedeuten, daß sie auf den Messias sehen werden, den sie durchstochen haben. Um ihn werden alle Geschlechter des Landes klagen.

[95] S. Anm. 90, S. 52. Oder ist der Einschub schon vorjohanneisch?
[96] A. Schlatter: op. cit. S. 355.
[97] Vgl. dazu Bultmann: op. cit. S. 524 Anm. 9: 'Vielleicht lag dem Verf. ein redigierter LXX-Text vor.'

(*f*) *Der johanneische Kontext und die Aufgabe des Zitates.* Zum Kontext siehe die Untersuchung von Joh 19,36. Es ist die Frage, ob das Zitat historisches Geschehen auf dem Hintergrund der Schrift sieht – so lautet jedenfalls die Erklärung des Johannesevangeliums – oder ob das Zitat Grundlage für das Entstehen einer Erzählung war – so M. Dibelius.[98] Obwohl die Erklärung von Dibelius sehr einleuchtend ist, halte ich sie doch nicht für so überzeugend, daß sie dem Satz standhalten könnte:
'Und der das gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und er weiß, daß er wahr redet.'

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Das Zitat findet sich in anderer Form noch in Offb 1,7. Der Text weicht wie bei Johannes von der LXX ab. Bei Mt finden sich Anklänge an Sach 12,10, die uns eine bestimmte Art der Exegese dieses Textes sehr deutlich machen. Innerhalb eines apokalyptischen Abschnittes lesen wir (Mt 24,30): 'Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen. Und dann werden alle Geschlechter der Erde (Sach 12,14, 12) heulen (κόψονται Sach 12,10) und werden den Menschensohn auf den Wolken des Himmels (Dan 7,13) kommen sehen (ὄψονται Sach 12, 10).' Der, in den man gestochen hat und den man sehen wird, wird mit der eschatologischen Gestalt des Menschensohnes identifiziert. Diese Verbindung von Sach 12,10 mit dem kommenden Menschensohn findet sich auch Offb 1,7 und bei Justin.[99] Sach 12,10 ist auch schon für die Rabbinen interessant gewesen.[100] Auch der Barnabasbrief enthält eine Anspielung auf das Zitat.[101]

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Ich kann hier auf die Untersuchung von Joh 19,36 verweisen. Das Zitat stammt mit dem vorausgehenden Kontext, abgesehen von Joh (19,34b)

[98] M. Dibelius: op. cit. S. 236: 'Der urchristliche Gebrauch dieser Stelle ist aber vor allem ein eschatologischer . . . der historisierende Erzähler aber, den Johannes benutzte, setzte das aus dem Alten Testament Erschlossene – daß die Juden den Herrn gestochen hätten – in historisch Mögliches um und übertrug die Handlung einem Soldaten.'
[99] Justin Apol. 52,12; Dial. 14,8; Vgl. W. von Loewenich: *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert*, 1932 S. 49.
[100] Suk 52a.
[101] Barn VII, 8: κατακεντήσαντες.

19,35, aus der Tradition. Auch der in 19,38ff folgende Kontext stammt weitgehend aus der Tradition, und zwar wahrscheinlich aus synoptischem Material.

III JOH 7,37f – BISHERIGE FORSCHUNG UND KRITIK AN IHR

ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἱστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων· ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.

Einführung: Wer in den oben angeführten Text einen Punkt setzt, trifft sowohl eine exegetische als auch eine dogmatische Entscheidung. Hier sind die beiden Möglichkeiten der Interpunktion:

ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ . . .

(im weiteren Verlauf der Arbeit = 1. Möglichkeit)

ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ . . .

(im weiteren Verlauf der Arbeit = 2. Möglichkeit).

In der Vergangenheit ist oft auf Grund eines dogmatischen Vorurteils punktiert worden – ganz gleich, wie die Entscheidung ausgefallen ist. Es ging darum, ob Ströme lebendigen Wassers aus den Gläubigen kommen, oder nicht.
Ich möchte das Problem rein exegetisch behandeln.

Die Textüberlieferung

Die exegetische Tradition ist zugunsten der 1. Möglichkeit: Der Papyrus Bodmer II und Origenes zeigen diese Interpunktion.[102] Die zweite Möglichkeit findet sich in den altlateinischen Handschriften d (5. Jhd.) und e (5. Jhd.). Ob Codex D wie sie gegliedert hat, ist fraglich. Kuhn[103] verweist noch auf eine koptische Handschrift aus dem 9. Jhd.

[102] M.-E. Boismard, ein Gegner dieser Interpunktion, schreibt in RB 1958 S. 525: 'Il est certain qu'il [sc. Papyrus Bodmer II] place un point de ponctuation entre les mots πινέτω et ὁ πιστεύων.'
[103] K. Kuhn: 'zu Joh 7,37' in: *NTS* 1957/58 S. 63ff.

Von großer Bedeutung für unser Problem sind die Kirchenväter, die unseren Text überliefert haben.[104]

Die 1. Möglichkeit bezeugen folgende Kirchenväter: Origenes, Athanasius, Didymus, Cyrill von Alexandrien, Euseb, (Pseudo-?) Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Theodor von Mopsuestia, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustin und andere.

Nach Rahners Meinung wird die 2. Möglichkeit eindeutig bezeugt durch Hippolyt von Rom,[105] Cyprian,[106] in *De montibus Sina et Sion*,[107] in dem Traktat *De rebaptismate*,[108] durch Firmicus Maternus,[109] Gregor von Elvira (oder Novatian),[110] Caesarius von Arles,[111] Ambrosius[112] und andere.

Ich habe noch nicht die drei alten und wichtigen Zeugen genannt für Rahners Bevorzugung der zweiten Möglichkeit: Den Brief von Lugdunum,[113] Justin[114] und Irenäus[115]. Diese drei für Rahner besonders wichtigen Zeugen sind meiner Meinung nach nicht eindeutig. Ich möchte sie deshalb zitieren und diskutieren.

(*a*) Der Brief aus Lugdunum:

Es wird berichtet von Sanctus, der gemartert wurde. Ihm wurden glühende Kupferplatten gegen den Leib gepreßt. Von Sanctus heißt es, daß er trotz der Schmerzen 'fest in seinem Glaubensbekenntnis blieb, benetzt und gestärkt von der himmlischen Wasserquelle des Lebens, die aus dem Leib Christi ausgeht' (αὐτὸς

[104] Die folgenden Angaben habe ich übernommen von H. Rahner: 'Flumina de ventre Christi' in: Biblica 22, 1941 S. 269–302 und 367–403. Rahners Ziel war es, 'etwas dazu beizutragen, die Entscheidung zwischen den beiden Typen herbeizuführen' (S. 403).
[105] Hippolyt: *Danielkommentar* I, 17 (Rahner S. 370).
[106] Cyprian: *Epist.* 73, 10, 11 (Rahner S. 384).
[107] *De montibus Sina et Sion* 9 CSEL 3,3 S. 115 (Rahner S.385).
[108] *De rebaptismate* 14 CSEL 3,3 S. 87 (Rahner S. 386).
[109] Firmicus Maternus: *De errore prof. relig.* 27,3 CSEL 2 S. 120f (Rahner S.388).
[110] Gregor von Elvira: *Tractatus* 15 ed. A. Batifol 1900 S. 164 (Rahner S. 389).
[111] Caesarius von Arles: *Sermo* 103,3 Morin I, 1 S. 409 (Rahner S. 391).
[112] Ambrosius: *De Spiritu Sancto* I 16,156 PL 16 740A/B (Rahner S. 395).
[113] *Mart. Lugd.* GCS Eusebius II,1 S. 410 (Rahner S. 376).
[114] Justin: *Dial* 114,4 (Rahner S. 377).
[115] Irenäus: *Adv. haer.* V, 18,2 (Rahner S. 373f).

δὲ παρέμενεν ἀνεπίκαμπτος καὶ ἀνένδοτος, στερρὸς πρὸς τὴν ὁμολογίαν, ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ . . .). Rahner schließt aus diesem Text: 'Somit handelt es sich hier ebenso um eine freigestaltete Zitation von 7,38.'

Geht man wortstatistisch vor, so bemerkt man, daß sich aus Joh 7,38 nur ὕδατος (τῆς ζωῆς) in dem Abschnitt wiederfindet. Vergleicht man den Briefabschnitt jedoch mit Joh 19,34, so findet man dort das 'Wasser' wieder, das 'herausgeht' (vergleiche ἐξιόντος mit ἐξῆλθεν). Frei gestaltet ist nicht Joh 7,38, sondern der Hinweis auf die Verbindung des Märtyrers mit dem am Kreuze hängenden Christus. Die 'Quelle' aus dem Leibe Christi ähnelt mehr dem 'Wasser' aus der Seite Christi als den 'Strömen' in Joh 7,38. πλευρά aus Joh 19,34 ist durch ἐκ τῆς νηδύος ersetzt worden.[116]

(*b*) Justin:

Rahner stellt fest,[117] daß Joh 7,38 durch Justin nicht zitiert worden ist und daß sich auch keine deutliche Anspielung findet. Für Rahner sind aber die Bezeichnungen Christi als 'Quelle lebendigen Wassers' und als 'geistiger Fels' auf dem Hintergrund von Joh 7,38 zu verstehen.

Ich meine, daß man nur Joh 4,14; 7,37; 1 Kor 10,4 – nicht aber Joh 7,38 – gelesen haben muß, um zu diesen Bezeichnungen Christi Zugang zu finden.

Später schreibt Rahner: 'Nun ist es eine (wie uns scheint) stringente Bestätigung dafür, daß man in diesem Zusammenhang auch Joh 7,38 mitgedacht hat, daß Justinus einmal πέτρα und κοιλία zu einem einzigen Begriff zusammenfügt: wir Christen sind das neue Israel, das aus Christus stammt, denn wir sind aus seiner Leibeshöhle wie aus einem Felsen herausgehauen' (ἡμεῖς ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν ἐσμεν γένος).[118]

Es ist offensichtliche Absicht Justins, auf Jes 51,1f und nicht auf Joh 7,37f zurückzugreifen: 'Höret mir zu, die ihr der Gerechtigkeit nachjagt, die ihr den Herrn sucht. Schauet den Fels an, davon ihr gehauen seid. ... Schauet an Abraham, euren Vater. . .' (LXX. . . . ἐμβλέψατε εἰς τὴν στερεὰν πέτραν ἣν ἐλατομήσατε καὶ εἰς τὸν βόθυνον τοῦ λάκκου ὃν ὠρύξατε ἐμβλέψατε εἰς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα). ἐκ τῆς κοιλίας bei Justin ist Übersetzung von מקבת. Jes 51,1f wird dann durch Justin mit Hife von Joh 19,34 ausgelegt. Das ergibt sich aus dem Kontext bei Justin. Er spricht da, genauso wie der Brief aus Lugdunum, von dem Martyrium als einem Getränktwerden mit dem lebendigen Wasser, das aus dem Felsen Christus entquillt, denn der Gekreuzigte als der 'Durchbohrte' (Sach 12,10/Joh 19,37) ist das große Vorbild des Märtyrers: 'Eine Freude ist es für uns, in den Tod zu gehen für den Namen des herrlichen Felsens, der lebendiges Wasser in die Herzen derer sprudeln läßt, die durch ihn den Vater des Alls lieben, und der diejenigen tränkt, die Wasser des Lebens trinken wollen'.[119]

(*c*) Irenäus:

'. . .in omnibus autem nobis Spiritus (est) et ipse est aqua viva quam praestat Dominus in se recte credentibus'. Dazu bemerkt Rahner[120]: 'Hier ist kein Zweifel mehr möglich. Irenäus zitiert Joh 7,38 und das Wort gilt von Christus selbst.'

Ich möchte zu diesem Zitat bemerken, daß jeder Exeget, der die andere Interpunktion als Rahner vertritt, Joh 7,37ff auch wie Irenäus auslegen würde. Keiner bezweifelt, daß Christus lebendiges Wasser gibt, keiner, daß er den Geist denen verbürgt, die an ihn glauben. Bei Irenäus lesen wir doch aber auch von dem Christus, der der Felsen in der Wüste ist und 12 Quellen, das heißt, die 12 Apostel, hervorbringt![121] Rahner zitiert weiter:[122] '. . .qui non participant eum [i.e. Spiritum] . . .neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem. Das aber ist Joh 7,38.' Ich meine, daß hinter dem 'nitidissimum fontem' nicht die 'flumina' aus Joh 7,38 stehen, sondern daß auf das Wasser aus der Seite Christi (Joh 19,34) angespielt wird.

Ich möchte schließlich noch einige Anmerkungen zu Hippolyt von Rom und Cyprian machen. Beide haben unzweifelhaft die

[116] Ähnlich auch C. K. Barrett: *The Gospel according to St John*, 1957 S. 270: '. . . the martyr Sanctus was refreshed and strengthened in his sufferings ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς . . . – but the reference may be to 19,34, not to V.38b.'

[117] Rahner: op. cit. S. 377.

[118] Rahner: op. cit. S. 379, s. Anm. 114, S. 57.

[119] Rahner: op. cit. S. 379 s. Anm. 113, S. 57.

[120] Rahner: op. cit. S. 373f.

[121] Irenäus Dem. 45f.

[122] Rahner: op. cit. S. 374 vgl. Irenäus: *Adv. haer.* III, 24, 1.

'Ströme' als aus dem Leibe Christi kommend gedacht. Eines ist jedoch bei ihrer Auslegung auffallend: Der Kontext. Diesen Kontext wollen wir im Folgenden untersuchen.

(*a*) Hippolyt:

Hippolyt schreibt:[123] 'Ein Strom fließt von unaufhörlichem Wasser, und vier Ströme teilen sich von ihm, strömend über die ganze Erde. Wie an der Kirche zu sehen ist. Denn Christus, der Strom seiend, wird durch das vierteilige Evangelium in der ganzen Welt verkündet, und über die ganze Erde hinströmend heiligt er alle an ihn Glaubenden, wie auch der Prophet spricht: Ströme fließen aus seinem Leib.'

(*b*) Cyprian:

Bei Cyprian lesen wir:[124] 'Die Kirche ist das Paradies, in dem allein die vier Quellströme der Evangelien aufsprudeln. . .' und: 'Ecclesia paradisi instar exprimus arbores frugiferas intra muros suos intus inclusit. . . has arbores rigat quattuor fluminibus id est Evangeliis quattuor. . . Clamat Dominus ut qui sitit veniat et bibat de fluminibus aquae vivae de eius ventre fluxerunt.' Und: 'Si sitierint, inquit [Isaias], per deserta, adducet illis aquam, de petra producet illis, findetur petra et fluet aqua et bibet plebs mea. Quod in Evangelio adimpletur, quando Christus qui est petra finditur ictu lanceae in passione. Qui et admonens quid per prophetam sit ante praedictum clamat et dicit: si quis sitit veniat et bibat qui credit in me. Sicut scriptura dicit: flumina de ventre eius fluent aquae vivae.'

Wir sehen also, daß im unmittelbaren Zusammenhang mit dem ausdrücklich zitierten Text Joh 7,37f bei Cyprian drei alttestamentliche Texte und ein neutestamentlicher Text stehen: Gen 2,10–14 (die vier Paradiesesströme), Hes 47,1–12 (vier Flüsse, fruchtbare Bäume), Jes 35,6 (oder ein ähnlicher Jesajetext: Wasser in der Wüste) und Joh 19,34 (Lanzenstich, Wasser). Auch bei Hippolyt finden wir im Kontext Hes 47. In vielen altkirchlichen Schriften wird Joh 7,37f mit Joh 19,34 verbunden.[125]

[123] Rahner: op. cit. S. 370 s. Anm. 105, S. 57.

[124] Rahner: op. cit. S. 384 *Epist.* 73,10. 11 CSEL 3,2 S. 785f.

[125] Vgl. *De montibus Sina et Sion; De rebaptismate;* Gregor von Elvira (oder Novatian); Caesarius von Arles; Ambrosius und andere (zitiert bei Rahner: op. cit.).

Ich folgere daraus:

(*a*) Hippolyt und Cyprian sind auf der Suche nach der Quelle des Zitates in Joh 7,38.

(*b*) Das Zitat wird in einem oder in mehreren Prophetentexten gefunden (Hes 47; Jes 35 und ähnliche).

(*c*) Joh 7,38 wird als Aufnahme eines Prophetentextes und zugleich als ein Hinweis auf das Geschehen in Joh 19,34ff verstanden.

(*d*) In Joh 19,34 wird die Erfüllung der Verheißung aus Joh 7,37ff gesehen.

Zusammenfassung: Es ist nur möglich, im Hinblick auf Cyprian, Hippolyt und andere von einer exegetischen Tradition zu sprechen, nicht jedoch von einem 'unmittelbaren Zusammenhang mit der johanneischen Tradition'.[126] Ob 'endlich die dogmatische Schwierigkeit' – offensichtlich die Hauptantriebskraft für Rahners Untersuchung – 'behoben' ist, 'die in der Annahme liegt, der Gläubige können selbst wieder eine Quelle des Heiligen Geistes werden',[127] wird von dem Ergebnis der exegetischen Untersuchungen abhängig sein.

[126] So Rahner: op. cit. S. 272. Zu einer Abwertung des Textes bei Origenes zugunsten der von Rahner bevorzugten Kirchenväter kommt auch J.-E. Menard: 'L'interprétation patristique de Jean VII,38' in: *Revue de l'université d'Ottawa* 25, 1955 S. 25: 'Subissant l'influence de Philon, l'exégèse du grand docteur alexandrien est alors une exégèse allégorique et son intelligence de l'Écriture devient une intelligence atemporelle, à l'exemple de celle des gnostiques. C'est une nouvelle théologie qui commence à se former autour de Jean, VII,38, une théologie mystique.'

[127] Auch wenn man sich für die erste Möglichkeit der Interpunktion entscheidet, kann keine Rede davon sein, daß der Gläubige selbst wieder eine Quelle des heiligen Geistes wird. Der Gläubige ist immer nur Vermittler eines Stromes, der aus der Quelle Christi herkommt. Vergleiche auch die Aussage Barretts, die auf S. 88 in dieser Arbeit aufgeführt wird.

Der Text von Joh 7,37f in heutigen Ausgaben und Übersetzungen des NT

Die erste Möglichkeit vertreten: Tischendorf,[128] Westcott and Hort,[129] Souter,[130] Nestle,[131] Aland,[132] Aland, Black, Metzger and Wikgren[133] und die gebräuchlichen älteren Übersetzungen.

Die zweite Möglichkeit vertreten: Kilpatrick,[134] Tasker,[135] The New English Bible,[136] Le Nouveau Testament,[137] die Übersetzung von Karrer[138] und andere.

Der Text in Kommentaren und Abhandlungen

Die erste Möglichkeit vertreten: Weiss,[139] Schlatter,[140] Strathmann,[141] Bernard,[142] Temple,[143] Lightfoot,[144] Barrett,[145] Freed,[146] Smits,[147] Quirant[148] und andere.

[128] C. Tischendorf: *Novum Testamentum Graece,* 1869.
[129] Westcott and Hort: *Novum Testamentum Graece* r.p. 1956.
[130] A. Souter: *Novum Testamentum Graece,* 1947.
[131] E. Nestle: *Novum Testamentum Graece* 25. Ed., 1963.
[132] K. Aland: *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* 1964.
[133] *The Greek New Testament* ed. by Aland, Black, Metzger, and Wikgren, 1966.
[134] G. D. Kilpatrick: John, *A Greek–English Diglot for the Use of Translators,* 1960. Die englische Übersetzung lautet: 'If anyone thirsts, let him who believes in Me come to Me and drink, as the scripture says, 'Out of His belly rivers of living water shall flow.'
[135] R. V. G. Tasker: *The Greek New Testament, Being the Text translated in the New English Bible,* 1961.
Vgl. dagegen R. V. G. Tasker: *The Gospel according to St. John,* 1960 S. 107: '. . . out of his belly, i.e. from the inmost nature of the believer . . .'
[136] *The New English Bible. New Testament,* 1961. Die Übersetzung lautet 'If anyone is thirsty let him come to me; whoever believes in me, let him drink. As Scripture says, "Streams of living water shall flow out from within him." '
[137] *Bible de Jérusalem.* Die Übersetzung lautet: 'Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive celui qui croit en moi! Selon le mot de l'Écriture: De son sein couleront fleuves d'eau vive.'
[138] O. Karrer: *Neues Testament,* 1959.
[139] B. Weiß: *Das Johannesevangelium,* 1902.
[140] A.Schlatter: *Der Evangelist Johannes,* 1948.
[141] H. Strathmann: *Das Evangelium nach Johannes,* 1955.
[142] J. H. Bernard: *St. John* in: ICC.
[143] W. Temple: *Readings in St. John's Gospel,* 1952.
[144] R. H. Lightfoot: *St. John's Gospel,* 1956.
[145] C. K. Barrett: *The Gospel according to St. John,* 1957.

Die zweite Möglichkeit vertreten: Pietisten seit dem 17. Jahrhundert.[149] In der neuesten Zeit finden wir die Vertreter der zweiten Möglichkeit in allen Lagern: Franke,[150] Wetter,[151] Grill,[152] Jeremias,[153] Bultmann,[154] Schick,[155] J.A. Robinson,[156] Turner,[157] Dodd,[158] Lagrange,[159] Braun,[160] Boismard, Schnackenburg und Brown.[161]

Eine Zwischenstellung nehmen Westcott[162] und Hoskyns[163] ein.

Die Begründung der ersten Möglichkeit

Von den Vertretern der 1. Möglichkeit werden folgende Gründe angeführt:

(*a*) Die Textbezeugung spräche für sie.

(*b*) Die Mehrzahl der gewichtigen Kirchenväter stütze ihre Auffassung.

[146] E. D. Freed: op. cit.
[147] C. Smits: *Oud-testamentische citaten in het Nieuwe Testament,* Hertogenbusch 1952, 1955, 1957.
[148] J. Cortés Quirant: 'Torrentes de agua viva' in: *Estudios Biblicos,* 1957 S. 279ff.
[149] Zitiert bei Rahner: op. cit. S. 402 Anm. 3.
[150] A. H. Franke: *Das Alte Testament bei Johannes,* 1885 S. 311.
[151] G. P. Wetter: *Der Sohn Gottes,* 1916.
[152] J. Grill: *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums,* 1902, 1923.
[153] J. Jeremias: *Golgotha,* 1926.
[154] R. Bultmann: *Das Evangelium des Johannes,* 1956.
[155] E. Schick: *Das Evangelium nach Johannes,* 1956.
[156] J. A. Robinson: *The Passion of St. Perpetua,* 1891.
[157] C. H. Turner: 'On the punctuation of St. John 7,37.38' in: *JTS,* 1923 S. 66f.
[158] C. H. Dodd: *The Interpretation of the Fourth Gospel,* 1953.
[159] M. J. Lagrange: *Évangile selon St. Jean,* 1936.
[160] F.-M. Braun: 'L'eau et l'Esprit' in: *Revue Thomiste,* 1949 S. 9.
[161] M.-E. Boismard: De son ventre couleront des fleuves d'eau in: *RB* 1958 S. 523ff. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium* II. Teil, 1971 S. 209 (obwohl er den Punkt anders setzt) R. E. Brown: *The Gospel according to John* Vol. I, 1966 S. 319.
[162] B. F. Westcott: *The Gospel according to St. John,* 1908. Vgl. S. 276ff und besonders S. 278 Anm. 1.
[163] B. Hoskyns: *The Fourth Gospel,* 1956. Er spricht auf S. 322 von einer 'possibility of a double punctuation'.
Zur Interpunktion von Joh 7,37f vgl. weiter K. Haacker: *Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie* 1972 S. 50f Anm. 213.

(*c*) Der Parallelismus wird angezweifelt.
(*d*) Sie weisen auf Joh 4 als Parallele für ihre Anschauung hin.

Die Begründung der zweiten Möglichkeit

Die 2. Möglichkeit wird folgendermaßen begründet:

(*a*) Die zweite Möglichkeit wird in Handschriften bezeugt. Die gewichtige Punktierung in Papyrus Bodmer II versucht man auf origenistischen Einfluß zurückzuführen oder es wird auf die unregelmäßige Interpunktion in diesem Papyrus gewiesen.
(*b*) Es wird der Versuch unternommen, die 2. Möglichkeit von einigen Kirchenvätern zurück bis zur johanneischen Tradition zu verfolgen.
(*c*) Es werden die verschiedensten alttestamentlichen Stellen als Quelle des Zitates angeführt.
(*d*) Es wird behauptet, daß sich in Joh 7,37f ein Parallelismus membrorum finde.
(*e*) Man weist darauf hin, daß sich in Joh 19,34 die Erfüllung der Verheißung in Joh 7,38 finde.

Die Suche nach der Quelle des Zitates in bisheriger Forschung

Ehe man nach dem Zitat suchen kann, muß man sich entscheiden, wie wohl der Text des Zitates bei Johannes lauten mag. Es gibt drei Möglichkeiten der Einteilung:

(*a*) Man sieht das Zitat nur in den Worten, die der Zitierungsformel vorausgehen: 'Wer an mich glaubt'. Was nach der Zitierungsformel folgt, ist dann notwendigerweise eine Verheißung Christi und nicht der Schrift.[164]
(*b*) Man ist der Meinung, daß die zwei Teile des Zitates durch die Zitierungsformel voneinander getrennt seien. Der erste Teil des Zitates lautete also: 'Wer an mich glaubt', der zweite Teil: 'Von des Leibe werden Ströme...'.
(*c*) Man sieht nur das als Zitat an, was nach der Zitierungsformel steht: 'Von des Leibe werden Ströme...'.

[164] Chrysostomus: *In Ioannem Hom.* LI, 1. Vgl. dazu A. Oepke in: *ThWNT* III, Art. κρύπτω S. 991, zu Chrysostomus' Bemerkung, daß καθὼς εἶπεν ἡ γραφή nur zu ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ gehöre: 'Dann wäre das Zitat reichlich allgemein, nichtssagend und deshalb zwecklos.' Die Schlußworte 'enthalten wohl erst das Zitat.'

Wie immer man auch einteilen mochte, kein Versuch, die Quelle für das Zitat in Joh 7,38 zu finden, hat sich bisher durchsetzen können. Kein Wunder, daß man deswegen versucht hat, andere Wege zu gehen. Eine Reihe von Forschern hält das Zitat für ein Florilegium.[165] Sie betonen die eine oder andere unter mehreren AT-Stellen. An eine Fehlübersetzung von Joel 3,18 denkt Burney,[166] während Torrey[167] Sach 14,8 für den falsch übersetzten Text hält. Köhler[168] vermutet, daß Jes 58,11f in einer uns unbekannten, unverletzten Form dem Johanneszitat zugrunde liege. Boismard[169] meint, in Joh 7,38 ein Zitat aus einem Targum vor sich zu haben. An ein uns unbekanntes apokryphes Zitat denkt Bauer.[170] Keiner der Versuche ist überzeugend. Sollte man sich also einfach mit der Feststellung des Kardinals Toledo[171] zufrieden geben: 'laborant Doctores anxie hoc testimonium in Scriptura quaerentes. Sunt autem variae eorum sententiae'? Oder sollten wir uns damit abfinden, daß es wahrscheinlich ist, daß dem Evangelisten 'die betreffende alttestamentliche Stelle gar nicht bekannt ist'?[172]

Kritik an den Vertretern der ersten Möglichkeit

Die Vertreter der ersten Möglichkeit haben die Quelle des Zitates nicht ermitteln können. Soweit ich sehe, ist durch sie auch die These Rahners keiner gründlichen Nachprüfung unterzogen worden.

[165] So C. H. Dodd: *Interpretation* S. 399 Anm. 2; Amsler: *L'Ancien Testament dans l'Église*, 1960 S. 40: '...un thème commun à de nombreux passages': C. Smits: op. cit. Deel II S. 221ff: 'Es ist unmöglich, zu entscheiden, welcher konkrete Text die Formulierung beeinflußt hat' (Übersetzung von mir); E. D. Freed: op. cit. S. 37: '... more likely ... a combination of several passages...'; C. K. Barrett: The Old Testament in the Fourth Gospel' in: *JTS* XLVIII, 1947 S. 156: '... though John uses the O.T. he uses it in a novel manner, collecting its sense rather than quoting.'
[166] C. F. Burney: *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922 S. 109ff und in *JTS* XXIV, 1923 S. 79f.
[167] Ch.C. Torrey: 'The Aramaic Origin of the Gospel of John' in: *Harvard Theol. Rev.* 16, 1923 S. 305ff.
[168] L. Köhler: *Festschrift für Marti*, 1925.
[169] M.-E. Boismard: op. cit. (Anm. 161) S. 524.
[170] W. Bauer: *Das Johannesevangelium*, 1933.
[171] Zitiert bei Rahner: op. cit. S. 302.
[172] So B. Noack: *Zur johanneischen Tradition*, 1954, S. 81.

Kritik an den Vertretern der zweiten Möglichkeit

Es scheint für manche Forscher fast zu einem Dogma geworden zu sein, daß Origenes der Urheber der Lesart ist, die einen Punkt hinter 'trinke' hat und daß er zugleich der Mann ist, der mit seiner Exegese alle anderen Kirchenväter, die die gleiche Lesart haben, beeinflußt hat, selbst herkommend von gnostischen und mystischen Gedanken, die ihn zu dieser Deutung führten. Mag das sein wie es will, aber ich halte es nicht für möglich, von diesem Dogma her einen neugefundenen Papyrus zu beurteilen. Boismard[173] hatte festgestellt, daß Papyrus Bodmer II einen 'point de ponctuation' nach 'trinke' enthält. Er bemerkt aber dazu zweierlei:

(*a*) 'La ponctuation du papyrus est assez capricieuse.'
(*b*) 'Même si l'on admet que le scribe a voulu insister sur la coupure en VII, 37–38, on ne peut affirmer avec certitude qu'il ne dépend pas de l'interprétation origéniste.'

Im Hinblick auf diese beiden Einwände urteilt Boismard: 'à vrai dire, le témoignage du papyrus Bodmer II n'est pas absolument convaincant.' Ich meine gerade, daß man diesen Papyrus als eine einzigartige Bestätigung der ersten Möglichkeit auffassen kann.

Ich habe versucht zu zeigen, daß Rahners These, die zweite Möglichkeit ginge bis zur johanneischen Tradition zurück, nicht haltbar ist.

Den Vertretern der zweiten Möglichkeit ist es nicht gelungen, die Quelle des Zitates aufzuzeigen.

Nach Bultmann[174] verlangt der Satzrhythmus die Verbindung von 'trinke' mit 'wer an mich glaubt'. Was man nach dieser Zusammenziehung erreicht hat, wird oft Parallelismus membrorum genannt, ist es auch in formaler Hinsicht, besonders, wenn man noch das πρός με streicht.[175] Inhaltlich ergibt sich jedoch nicht ein synthetischer, sondern ein antithetischer Parallelismus! In der ersten Zeile – 'Wen da dürstet, der komme zu mir' – wird jeder eingeladen zu Jesus, der Durst hat, unbeschadet seines Glaubens oder Nichtglaubens. Gemäß der zweiten Zeile – 'und trinke, wer an mich glaubt' – dürfen nur die trinken, die an Jesus glauben.

[173] Anm. 102
[174] Bultmann: op. cit. S. 228, Anm. 6.
[175] So Tischendorf hauptsächlich auf Grund des Codex Sinaiticus.

Erste Zeile also: Universelle Einladung,[176] zweite Zeile: Enge Begrenzung. Das ist Antithese und widerspricht zugleich der universalen Haltung des ganzen Evangeliums. Jesus lädt zum Hören seiner Worte nicht nur die ein, die an ihn glauben.[177] Man kann nicht glauben, ehe man vorher getrunken hat, aber man kann trinken, bevor man glaubt und man kann ungläubig bleiben, nachdem man getrunken hat. Alle Leute, die Jesus auf dem Laubhüttenfest zuhören, sind Trinkende. Sie sind von Jesus eingeladen worden. Es ist interessant, zu sehen, wie Kilpatrick, der die zweite Möglichkeit vertritt, bei seiner Übersetzung von Joh 7,37f[178] die originale griechische Wortfolge ändert, ohne einen Parallelismus erreichen zu wollen und wie auch The New English Bible die zweite Zeile des sogenannten Parallelismus umstellt.[179] Genauso hätte es Johannes gemacht, wenn er einen Parallelismus beabsichtigt hätte.[180]

Beurteilen wir den sogenannten Parallelismus noch von einer anderen Seite her. Johannes hat eine Vorliebe für das substantivierte Partizip.[181] Bei den über 40 Stellen, die dieses Partizip aufweisen, lassen sich folgende Regelmäßigkeiten feststellen: Man kann diese etwa 40 Stellen grob in zwei Gruppen einteilen. Zur ersten Gruppe gehört zum Beispiel folgendes Wort:
'... auf daß jeder, der an ihn glaubt, ewiges Leben habe' (Joh 3,15).
Das Wort besteht also aus:

(*a*) Vorbedingung (jeder, der glaubt) und
(*b*) Verheißung (ewiges Leben habe).

Zur zweiten Gruppe gehört zum Beispiel dieses Wort:
'Wer sein Zeugnis annimmt, besiegelt, daß Gott wahrhaftig ist' (Joh 3,33). Dieses Wort besteht aus:

[176] Vgl. Joh 3,3; 6,51; 8,51; 12,47.
[177] Vgl. R. H. Lightfoot: *St. John's Gospel*, 1956, S.183: 'A parallelism in the Lord's words is thus gained, but it is imperfect; for whereas to come to the Lord and to drink of Him are no doubt synonymous, the believer on Him is by no means in the same case as he who thirsts.' Dieselbe Meinung vertritt J. C. Quirant: op. cit. S. 279ff.
[178] Zitiert in Anm. 134, S. 62.
[179] Zitiert in Anm. 136, S. 62.
[180] Vgl. Joh 6,35; 12,44f.
[181] Vgl. Joh 3,15; 3,16; 3,18; 3,20; 3,21; 3,31; 3,36; 4,13; 4,14; 4,36; 4,37; 5,23; 5,24; 6,35; 6,40; 6,45; 6,47 und öfter.

(*a*) Vorbedingung (wer sein Zeugnis annimmt) und
(*b*) Feststellung (besiegelt, daß Gott wahrhaftig ist).

Für unsere Untersuchung ist die erste Gruppe von Bedeutung. Zu ihr gehören über 20 Stellen des Evangeliums, bei denen man aber verschiedene Variationen feststellen kann, die ich in einem Schema an Beispielen darstellen will:

A Selbstbezeichnung Christi		B Vorbedingung	C negativ gestaltete	D positiv Verheißung
Joh 3,15		B		D
Joh 15,5	A	B		D
Joh 8,12	A	B	C	D
Joh 12,44ff	A	B	C	
Joh 3,16		B	C	D
Joh 6,54		B		D (zweimal)
Joh 12,48		B (negativ)	C	

vergleichbar ist Joh 8,51

Joh 8,12 (siehe obiges Schema) liest sich also:

A Selbstbezeichnung Christi: 'Ich bin das Licht der Welt.'
B Vorbedingung: 'Wer mir nachfolgt...'
C Negativ gestaltete Verheißung: '...wird nicht in der Finsternis wandeln...'
D Positiv gestaltete Verheißung: '...sondern wird das Licht des Lebens haben.'

Es ist also gemäß der Eigenart des johanneischen Stiles wahrscheinlich, daß wir auch in Joh 7,38 ein substantiviertes Partizip vor uns haben. Joh 7,38 würde in das Schema B D gehören:

B Vorbedingung: 'Wer an mich glaubt...'
Einschub: '...wie die Schrift sagt...'
D Positiv gestaltete Verheißung: '...von des Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen.'

Beachtet man den Kontext in 7,37, der eine implicite Selbstbezeichnung Christi als Fels beziehungsweise Quelle enthält, so haben wir das Schema A B D vor uns.
Nach diesen vorangegangenen Untersuchungen halte ich es für unmöglich, die These aufrechtzuerhalten, die in Joh 7,37f einen formalen oder inhaltlichen Parallelismus johanneischer Prägung sieht. Der Punkt muß hinter 'trinke' gesetzt werden.

Hatten wir gesehen, daß der Parallelismus aus sachlichen Gründen nicht haltbar ist, so kommt nun noch ein weiterer Grund dazu, der theologischer Natur ist. Verficht man den Parallelismus, so verwundert man sich, wie die Menge nach den harmlosen Worten Jesu darauf kommt, sich zu streiten, ob er der Messias sei oder nicht und wie sie weiter darauf kommt, ihn greifen zu wollen (Joh 7,44). Jeder Rabbi hätte doch die Durstigen wie Jesus einladen können, ohne im Geringsten behelligt zu werden. Desgleichen enthält auch die Verheißung von Strömen lebendigen Wassers nichts, was Grund zum 'Ergreifen' Jesu gewesen wäre. Verstehen kann man die doppelte Haltung des Volkes erst, wenn man das im sogenannten Parallelismus unbetonte 'wer an mich glaubt' herausnimmt und ihm seine Selbständigkeit am Anfang eines neuen Satzes gibt. Dann wird dieser unbetonte Satz plötzlich zum betonten, zur Offenbarung vor der Welt (Joh 7,3) am letzten, großen Tage des Festes. Dann wird diesem kurzen Satz durch den Hinweis auf die Schrift die größte Bedeutung beigemessen, dann identifiziert sich Jesus mit dem Messias, der Glauben verdient – und das in Jerusalem, am letzten, größten Tage des Festes. Erst wenn man dem kurzen Satz 'wer an mich glaubt' diesen Eigenwert gibt, wird die Reaktion der Menge verständlich. Die einen erkennen Jesu Anspruch an, der Messias oder der Prophet zu sein, der Glauben verdient, die anderen sehen in der Identifikation Jesu mit dem Messias der Schrift eine Haltung, die zur Verhaftung führen muß.

Der zweite theologische Grund gegen den Parallelismus: Sollte man auf Grund des Parallelismus wirklich die seltsame Meinung durchsetzen können – und man kommt kaum um diese Meinung herum – daß Jesus auf dem Fest die Durstigen zu sich lädt, um ihren Durst zu stillen, sie dann aber durstig warten läßt und sie auf die Passionszeit (Joh 19,34) und Osterzeit (Joh 20,22) vertröstet? Nein! Jesus lädt die Durstigen ein und gibt sofort zu trinken. Dieses Trinken bewirkt, daß aus dem Gläubigen eine Quelle[182] oder Ströme fließen.[183] Mit dem Trinken ist in der Weis-

[182] Vgl. Joh 4,14.

[183] H. Odeberg: *The Fourth Gospel*, 1929 S. 284 erklärt zu Joh 7,38: 'Bauer's construction referring αὐτοῦ to the Saviour, supposed subject of the quotation, is allowable only ... on the assumption that the present wording is unintelligible' – und das ist das Zitat nach Odeberg nicht.

heitsliteratur, von der Johannes herkommt, sehr oft das Hören gemeint. Und dieses Hören geschieht in dem Augenblick, da Jesus das Volk anredet. Vom Hören spricht auch die von Jesus in Joh 7,37 benutzte Einladung aus Jes 55,1–3 (Vergleiche LXX Sir 51,23–5.)

Wir sehen, wie der sogenannte Parallelismus zu einer theologisch unhaltbaren Aussage zwingt.

Fassen wir zusammen:

Wie wir gesehen haben, sprechen folgende Fakten gegen die 2. Möglichkeit:

(*a*) Die 2. Möglichkeit ist textlich schlecht bezeugt.

(*b*) Von den Kirchenvätern wird die 1. Möglichkeit bevorzugt.

(*c*) Das Zitat ist nicht gefunden worden.

(*d*) Der angenommene Parallelismus ist logisch, sachlich und theologisch unhaltbar.

Joh 7,37f – Eigene Untersuchung des Zitates

Die Texte:

Joh: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.

MT Jes 28,16: הנני יסד בציון אבן אבן בחן פנת יקרת מוסד מוסד המאמין לא יחיש

LXX Jes 28,16: Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ.

TG Jes 28,16: האנא ממני בציון מלך מלך תקיף גיבר ואימתן אתקפיניה ואחסנינה אמר נביא וצדיקיא דהימינו באלין במיתי עקא לא יזדעזעון

(*a*) *Die Einleitungsformel.* καθὼς εἶπεν ἡ γραφή beziehungsweise εἶπεν ἡ γραφή ist eine bekannte Einleitungsformel. Gegenüber den vielen Versuchen, in Joh 7,38 eine Kombinierung mehrerer Zitate zu sehen, muß man sagen, daß ἡ γραφή eine einzelne Schriftstelle bedeutet.[184] Wird auf die gesamte Schrift hingewie-

[184] Vgl. E. Hoskyns: op. cit. S. 322: 'But the singular the Scripture rather than the plural the Scriptures suggests that the author has a particular passage in mind...' Vgl. dazu Joh 7,42; 13,18; 17,12; 19,24; 19,28; 19,37.

sen, so lautet die Formel: 'Das Gesetz und die Propheten' (vergleiche Joh 1,45) oder αἱ γραφαί.

Da das καθώς – anders als z. B. Joh 6,31; 12,14–in Rö 2,24 und Joh 1,23 dem Zitat folgt, muß man damit rechnen, daß auch in Joh 7,38 das Zitat der Zitierungsformel vorangeht. Es ist auch möglich, daß das Zitat hinter der Zitierungsformel steht oder durch sie in zwei Teile getrennt worden ist.

(*b*) *Die Quelle des Zitates.* Das Zitat stammt aus Jes 28,16. Nur für den der Zitierungsformel vorausgehenden Teil von Joh 7,38 läßt sich ein Schriftwort finden. Bei Freed[185] finden wir 41 Stellen[186] angeführt, darunter 15 'texts of the most likely direct sources'. Von den übrigen 26 Stellen schreibt Freed: '...some or all of the following passages may have influenced the thought and language of the author...'. Keine der angeführten Stellen kann mit guten Gründen als Quelle unseres Zitates angesehen werden.

Warum sollte aber der Evangelist gerade in 7,37f die Formel ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ als schriftgemäß ausweisen, nachdem er sie in ähnlichem oder gleichem Wortlaut ohne diesen Hinweis auf die Schrift schon in Joh 3,15, 16, 18, 36; 6,35, 40, 47 gebracht hat? Ich meine, daß der Schrifthinweis in 7,38 mit der Feierlichkeit des letzten großen Tages des Laubhüttenfestes zusammenhängt. Dazu kommt die beabsichtigte Anspielung auf den wasserspendenden Fels in der Mosezeit. Durch das Zitat soll auf Jesus als den Fels aus Jes 28,16 hingewiesen werden.

Joh 7,38b ist dann eine Verheißung, die auf Grund von Jes 28,16 gemacht ist. Auch in 1 Petr 2,4f hängen Christus als lebendiger Stein und die Gläubigen als lebendige Steine eng zusammen, wie in Joh 7,37ff wasserspendender Christus und wasserspendende Gläubige zusammenhängen.

(*c*) *Die Sprache des Zitates.* Bei der Kürze des Zitates läßt sich nichts Entscheidendes über die Sprache sagen. Der MT, der nur 'wer glaubt' hat, scheidet aus. Das absolute 'glauben' des MT findet sich nicht mehr im TG und in der LXX. Wahrscheinlich wird man das Zitat aus der LXX herleiten können.

(*d*) *Die Form des Zitates.* Der letzte Teil von Jes 28,16 wird zitiert. Das ursprüngliche 'Wer an ihn glaubt' wird durch den

[185] E. D. Freed: op. cit. S. 23.

[186] In diesen 41 Stellen sind lange nicht alle Vorschläge, die je bei dem Suchen nach der Quelle des Zitates in Joh 7,38 gemacht worden sind, enthalten.

Evangelisten zu – 'Wer an mich glaubt' – umgeformt. Solche typisch johanneischen Umformungen eines Zitates finden wir zum Beispiel noch in Joh 1,23 (hier auch mit nachgestellter Zitierungsformel καθώς), Joh 19,28, Joh 15,25 und – allerdings ohne Einleitungsformel – Joh 8,12. Mt hätte Joh 8,12 wahrscheinlich etwa so wiedergegeben:[187] Jesus erleuchtete mit seinen Worten viele Menschen. Denn so steht beim Propheten Jesaja geschrieben: 'Ich habe dich zum Licht der Heiden gemacht'. Bei Johannes wird dasselbe Wort aus Jes 42,6[188] zu folgendem Wort umgeformt: 'Ich bin das Licht der Welt.' Johannes hätte auch schreiben können: Ich bin das Licht der Welt, wie geschrieben steht. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln. Wahrscheinlich hätte es in diesem Fall eine Anzahl von Forschern gegeben, die in dem ersten Satzteil das umgestaltete Zitat, und in der zweiten Satzhälfte eine von Christus in Anlehnung an das Zitat gebildete Verheißung gesehen hätten.

(*e*) *Der Kontext der alttestamentlichen Stelle und die vorchristliche Exegese von Jes 28, 16.* Jes 28,1–6 enthält einen Weheruf über die Krone der Trunkenen von Ephraim und die Verheißung, daß Gott eine liebliche Krone, ein Geist des Rechts, für die Übriggebliebenen seines Volkes sein wird.

Jes 28,7–13 wird geschildert, daß es in Jerusalem auch nicht besser als in Ephraim zugeht: Trunkenheit bei der Rechtssprechung, Nichthören auf das Wort Gottes. Deswegen wird Gott auch einmal unverständlich sprechen, und das wird dann heißen: Gefangennahme, Tod.

Jes 28,14–18 werden den Volksherrschern von Gott Worte in den Mund gelegt, die einen Widerspruch in sich selbst enthalten: Die Herrscher stehen wohl in einem Bundesverhältnis – aber mit dem Tod! Das wirkliche Bundesverhältnis besteht durch den Glauben. Die Herrscher haben wohl einen Zufluchtsort – aber das ist die Lüge! Der wahre Zufluchtsort aber ist Gottes Stein in Zion. Wer glaubt, flieht nicht! Es wird vorausgesetzt, daß auf den Stein gebaut wird. Aber nur das wird bestehen bleiben, was der

[187] Vgl. die Behandlung des Zitates aus Jes 40,3 bei Mt und bei Johannes. Mt schildert den Täufer in der Wüste. In dieser Schilderung tauchen einzelne bedeutende Wörter auf, die schon auf das nachfolgende Zitat hinweisen. Bei Joh dagegen wird das Zitat zum Identifikationszitat. Ereignis und Zitat verschmelzen miteinander.

[188] S. diese Arbeit S. 164–6.

Gerechtigkeit und dem Gericht gemäß ist. Alles andere wird zerstört und hinweggeschwemmt. War in V 17, in Anknüpfung an V 15b, von dem Zufluchtsort die Rede, der weggeschwemmt wird, so ist in V 18, in Anknüpfung an V 15a, von dem Bunde die Rede. Dieser Bund mit dem Tode wird zunichte gemacht und zugleich erfüllt, indem die Geißel der Flut daherkommt. Dem vernichteten Zufluchtsort und dem Tod der einen steht der rechte Zufluchtsort und damit das Leben für die Glaubenden (V 16) gegenüber.

Zur vorchristlichen Exegese von Jes 28,14ff:

Man kann die Grenze zwischen vorchristlicher Exegese von Jes 28 und jüdischer Exegese in christlicher Zeit verhältnismäßig leicht ziehen. Nachdem die Christen Jes 28,16 auf Jesus gedeutet hatten und bei ihren Diskussionen mit den Juden den Glauben an den Christus Jesus auf Grund von Jes 28,16 betonten, ist offensichtlich die jüdische messianische Exegese dieser Stelle abgelöst worden von einer Deutung des Jesajawortes auf den Wiederaufbau des Tempels. Man konnte dabei zum Teil an ältere Exegese aus Qumran vom Bauwerk auf dem Felsen anknüpfen. Die vorchristliche, beziehungsweise nicht antichristliche Exegese von Jes 28 kann aus den Qumranschriften, der LXX und dem TG erhoben werden.

Qumran:

Die in Qumran aufgefundenen Jesajatexte zeigen an unserer Stelle keine Abweichung vom MT. In den Qumranschriften finden sich eine Reihe bedeutender Anspielungen auf Jes 28,14–18:[189]

1 QS VIII,5ff:

> ...dann ist der Rat der Gemeinschaft fest gegründet in der Wahrheit, für eine ewige Pflanzung, ein heiliges Haus für Israel und ein Kreis des Allerheiligsten für Aaron, Zeugen der Wahrheit für das Gericht und Auserwählte des (göttlichen) Wohlgefallens, um für das Land zu sühnen und den Gottlosen ihre

[189] Zitiert nach A. Dupont-Sommer: *The Essene Writings from Qumran* 1961. 1QS XY,4f wird nach P. Wernberg-Møller zitiert: *The Manual of Discipline* 1957. Über das Zentrum des Tempels in Jerusalem in biblischer, rabbinischer und archäologischer Sicht vgl. den instruktiven Aufsatz von M. Hirschberg: 'Petrus, der Fels' in: *Dt. Pfarrerblatt* Nr. 11, 1969, S. 344ff. Zur Lage des Felsens vgl. Th.A. Busink: Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes Bd. I. 1970.

Taten zu vergelten. Dies ist die erprobte Mauer, der köstliche Eckstein, nicht werden seine Fundamente wanken noch von ihrem Platz weichen –, eine Stätte des Allerheiligsten für Aaron mit ewiger Erkenntnis für den Bund der Gerechtigkeit, und um darzubringen einen angenehmen Opfergeruch, ein Haus der Vollkommenheit und Wahrheit in Israel, um den Bund nach den ewigen Gesetzen aufzurichten.

1 QS XI,3b–5:

Denn aus der Quelle seiner Erkenntnis hat er sein Licht eröffnet, so daß mein Auge seine Wunder erblickte und das Licht meines Herzens in das Geheim(nis) des Gewordenen und des ewigen Seins (dringt). Stütze meiner Rechten, auf einem starken Fels geht der Weg meiner Schritte, der durch nichts wanken wird. Denn Gottes Wahrheit, sie ist der Fels meiner Schritte, und seine Macht ist die Stütze meiner Rechten. Aus dem Quell seiner Gerechtigkeit kommt mein Recht, Licht ist in meinem Herzen aus seinen wunderbaren Geheimnissen.
(vergleiche dazu 1 QS VII, 18)

CD III,19f:

. . . und baute für sie ein festes Haus in Israel[190] wie noch keines gestanden hat seit ehedem bis jetzt. Diejenigen, die sich daran halten, sind für das ewige Leben (bestimmt).

1QH III,25b–38 (auszugsweise zitiert):

Dieser Abschnitt berichtet davon, daß es in der tosenden Flut (Jes 28,17f) nur eine Hilfe gibt:

Ich preise dich, Herr! Denn du bist mir eine feste Mauer gewesen (. . . al)le Verderber und alles (. . .) du hast mich verborgen vor schrecklichem Verderben(. . .)

Nur durch diese feste Mauer ist der Beter den Stricken des Todes (1 QH III,28) entflohen.
שׁוֹם שׁוֹמֵד (vgl. 1 QH III,30, 36) findet sich im AT nur in Jes 28,18.

[190] Vgl. Anm. 4 bei Dupont–Sommer zur Stelle; 'the sure House in Israel = the House of holiness for Israel . . . it is the tried wall. . .' Hintergrund der Aussage ist also Jes 28,16. Vergleiche den Begriff 'the sure House in Israel' auch mit dem anderen in 1QH VI,24ff: 'the fortified city'.

1 QH VI,24bff:

'Und es brauste die Urflut zu meinem Stöhnen, und (meine Seele gelangte) bis an die Tore des Todes. Und ich war wie einer, der in eine befestigte Stadt kommt und sich hinter einer hohen Mauer verschanzt zur Rettung. Und ich (freute mich über) deine Wahrheit, mein Gott; denn du legst ein Fundament auf Fels und einen Querbalken nach rechtem Maß und re(chter) Setzwaage, (um zu prüfen) die bewährten Steine, zu ba(uen eine) starke (Mauer), die nicht erschüttert wird; und alle, die hineintreten, werden nicht wanken.' (Jes 28,16f) '. . . zur Vernichtung zertreten sie. . .' (Jes 28,18).

1 QH VII,8f:

Du stelltest mich hin wie einen starken Turm, wie eine hohe Mauer, und gründetest auf Felsen meinen Bau, und ewige Fundamente dienen mir als Grund, und alle meine Wände zur bewährten Mauer, die nicht erschüttert wird.

Auswertung der Aussagen aus Qumran:

Wir sehen, wie die große kosmische Katastrophe mit Bildern aus Jes 28,14ff geschildert wird. Die Qumrangemeinde wird jedoch von ihr nicht betroffen, denn sie selbst ist der köstliche Eckstein, beziehungsweise sie ist auf den Felsen gebaut, auf unvergängliches Fundament. Deswegen können die Tore des Todes dem Mitglied der Gemeinde nichts anhaben, denn es tritt ja in die befestigte Stadt auf dem Felsen ein, und wer sich an diesem Felsen festhält, der ist nicht für den Tod, sondern für ewiges Leben bestimmt. Der Fels, auf dem die Gemeinde gebaut ist, schließt offensichtlich die 'Tore des Todes', durch die die Urflut kommen kann, ab.[191] Das Wort des MT: 'Wer glaubt, flieht nicht' wird einmal exegesiert: '. . . nicht werden seine Fundamente wanken noch von ihrem Platz weichen' (1 QS VIII,5ff), das andere Mal wird das negativ geformte Wort aus dem MT: 'Wer glaubt, flieht nicht' positiv gewendet: 'Diejenigen, die sich daran halten, sind für das ewige

[191] Vgl. J. Jeremias: *Golgotha* 1926 S. 86: 'Wir hatten gesehen, daß der Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels als heiliger Felsen einerseits den Eingang zur Totenwelt und zur Urflut, andererseits den höchsten Punkt der Erde darstellte.'
Vgl. auch Mt 16,18.

Taten zu vergelten. Dies ist die erprobte Mauer, der köstliche Eckstein, nicht werden seine Fundamente wanken noch von ihrem Platz weichen –, eine Stätte des Allerheiligsten für Aaron mit ewiger Erkenntnis für den Bund der Gerechtigkeit, und um darzubringen einen angenehmen Opfergeruch, ein Haus der Vollkommenheit und Wahrheit in Israel, um den Bund nach den ewigen Gesetzen aufzurichten.

1 QS XI,3b–5:

Denn aus der Quelle seiner Erkenntnis hat er sein Licht eröffnet, so daß mein Auge seine Wunder erblickte und das Licht meines Herzens in das Geheim(nis) des Gewordenen und des ewigen Seins (dringt). Stütze meiner Rechten, auf einem starken Fels geht der Weg meiner Schritte, der durch nichts wanken wird. Denn Gottes Wahrheit, sie ist der Fels meiner Schritte, und seine Macht ist die Stütze meiner Rechten. Aus dem Quell seiner Gerechtigkeit kommt mein Recht, Licht ist in meinem Herzen aus seinen wunderbaren Geheimnissen.
(vergleiche dazu 1 QS VII, 18)

CD III,19f:

...und baute für sie ein festes Haus in Israel[190] wie noch keines gestanden hat seit ehedem bis jetzt. Diejenigen, die sich daran halten, sind für das ewige Leben (bestimmt).

1QH III,25b–38 (auszugsweise zitiert):

Dieser Abschnitt berichtet davon, daß es in der tosenden Flut (Jes 28,17f) nur eine Hilfe gibt:

Ich preise dich, Herr! Denn du bist mir eine feste Mauer gewesen (...al)le Verderber und alles (...) du hast mich verborgen vor schrecklichem Verderben(...)

Nur durch diese feste Mauer ist der Beter den Stricken des Todes (1 QH III,28) entflohen.
שׁוֹט שׁוֹטֵף (vgl. 1 QH III,30, 36) findet sich im AT nur in Jes 28,18.

[190] Vgl. Anm. 4 bei Dupont-Sommer zur Stelle; 'the sure House in Israel = the House of holiness for Israel ... it is the tried wall...' Hintergrund der Aussage ist also Jes 28,16. Vergleiche den Begriff 'the sure House in Israel' auch mit dem anderen in 1QH VI,24ff: 'the fortified city'.

1 QH VI,24bff:

'Und es brauste die Urflut zu meinem Stöhnen, und (meine Seele gelangte) bis an die Tore des Todes. Und ich war wie einer, der in eine befestigte Stadt kommt und sich hinter einer hohen Mauer verschanzt zur Rettung. Und ich (freute mich über) deine Wahrheit, mein Gott; denn du legst ein Fundament auf Fels und einen Querbalken nach rechtem Maß und re(chter) Setzwaage, (um zu prüfen) die bewährten Steine, zu ba(uen eine) starke (Mauer), die nicht erschüttert wird; und alle, die hineintreten, werden nicht wanken.' (Jes 28,16f) '...zur Vernichtung zertreten sie...' (Jes 28,18).

1 QH VII,8f:

Du stelltest mich hin wie einen starken Turm, wie eine hohe Mauer, und gründetest auf Felsen meinen Bau, und ewige Fundamente dienen mir als Grund, und alle meine Wände zur bewährten Mauer, die nicht erschüttert wird.

Auswertung der Aussagen aus Qumran:

Wir sehen, wie die große kosmische Katastrophe mit Bildern aus Jes 28,14ff geschildert wird. Die Qumrangemeinde wird jedoch von ihr nicht betroffen, denn sie selbst ist der köstliche Eckstein, beziehungsweise sie ist auf den Felsen gebaut, auf unvergängliches Fundament. Deswegen können die Tore des Todes dem Mitglied der Gemeinde nichts anhaben, denn es tritt ja in die befestigte Stadt auf dem Felsen ein, und wer sich an diesem Felsen festhält, der ist nicht für den Tod, sondern für ewiges Leben bestimmt. Der Fels, auf dem die Gemeinde gebaut ist, schließt offensichtlich die 'Tore des Todes', durch die die Urflut kommen kann, ab.[191] Das Wort des MT: 'Wer glaubt, flieht nicht' wird einmal exegesiert: '...nicht werden seine Fundamente wanken noch von ihrem Platz weichen' (1 QS VIII,5ff), das andere Mal wird das negativ geformte Wort aus dem MT: 'Wer glaubt, flieht nicht' positiv gewendet: 'Diejenigen, die sich daran halten, sind für das ewige

[191] Vgl. J. Jeremias: *Golgotha* 1926 S. 86: 'Wir hatten gesehen, daß der Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels als heiliger Felsen einerseits den Eingang zur Totenwelt und zur Urflut, andererseits den höchsten Punkt der Erde darstellte.'
Vgl. auch Mt 16,18.

Leben (bestimmt).' (CD III,20). 'Flieht nicht' (MT) wird offensichtlich im Hinblick auf den Kontext verstanden als: 'stirbt nicht, geht nicht zugrunde, sondern ist für das ewige Leben bestimmt'. Jes 28,16 ist also in Qumran Zentralstelle für die Anschauung vom ewigen Leben.

Die LXX:

Die LXX-Übersetzung von Jes 28,16 ist aus zwei Gründen äußerst interessant:

(*a*) Zu dem MT-Text wird hinzugesetzt: ἐπ' αὐτῷ. Glauben wird also nicht mehr wie im MT absolut gebraucht, sondern wird mit dem köstlichen Eckstein in Verbindung gebracht.

(*b*) Das 'flieht nicht' des MT wird wiedergegeben mit οὐ καταισχυνθήσεται. Vergleicht man, wie in der LXX oft αἰσχυνθήσεσθαι mit ἀπολέσθαι kombiniert wird,[192] so deutet sich in dieser Übersetzung auch das Verständnis an, dem wir schon in Qumran begegnet waren: Wer glaubt, stirbt nicht.

Der Targum:

Der Targum übersetzt Jes 28,16 folgendermaßen:

'Siehe, ich setze in Zion einen König ein, einen mächtigen König, heldenhaft und furchtbar, den ich halten und stärken werde: es sagt der Prophet: und die Gerechten, in denen Vertrauen ist, werden, wenn Bedrängnis kommt, nicht zittern'.[193] Stenning[194] gibt den zweiten Teil des Targumwortes folgendermaßen wieder: '. . . but the righteous who have believed in these things (דהימינו באלין)[195] shall not be dismayed, when distress cometh.'

Jes 28,16 wird vom TG einwandfrei messianisch interpretiert. Die Gerechten (vergleiche Jes 28,17), die an die Einsetzung dieses Königs geglaubt haben, werden nicht zittern, wenn die große Not kommt.

[192] S. Bultmanns Artikel αἰσχύνω in: *ThWNT* I, S. 189.
[193] Zum Text s. J. Jeremias' Artikel λίθος in: *ThWNT* IV, S. 276.
[194] J. F. Stenning: *The Targum of Isaiah*, 1949.
[195] J. de Waard: *A Comparative Study of the OT Text in the Dead Sea Scrolls and in the NT*, 1965,S. 56 meint: 'It should be seriously considered whether ἐπ' αὐτῷ might be a Greek rendering of באלין in the Targum.'

Midrasch Lev XVII,7:

Es wird von der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar gesprochen. Danach heißt es: 'In case one might have thought (that would be) for ever, Scripture tells us: And they shall take other stones, and put them in the place of those stones (XIV,42) as it is said: Therefore thus saith the Lord God: Behold I lay in Zion for a foundation stone, a tried stone, a costly cornerstone of sure foundation; He that believeth shall not make haste'.[196]

Diese Deutung, für die man gewisse Parallelen aus Qumran und aus dem ersten Petrusbrief[197] anführen kann, scheint die messianische Deutung von Jes 28,16 in nachchristlicher Zeit vollkommen verdrängt zu haben.

Zur Exegese von Jes 28,14ff im NT:

Das NT knüpft an die Aussagen von Qumran, an die des Targums und der LXX an. Drei Elemente aus Jes 28,16 werden im NT betont:

(*a*) Der köstliche Eckstein
(*b*) glauben an ihn
(*c*) *jeder*, der glaubt.

Zu (*a*) Der köstliche Eckstein:

Wir hatten schon gesehen, daß die Gemeinde in Qumran sich selbst als den köstlichen Eckstein betrachtete. Daneben gab es aber auch Aussagen, nach denen das einzelne Gemeindeglied auf diesen Felsen gebaut ist. Ähnliches finden wir im NT. Einerseits ist nach Mt 16 Petrus der Fels, auf den die Gemeinde gebaut wird,

[196] Zitiert aus *Midrasch Rabbah*, Soncino Press, 1939.
[197] Auf die starke Abhängigkeit der Anschauungen in 1 Petr 2,5ff von denen in 1QS VIII,5ff weist D. Flusser: 'The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity' in: *Scripta Hierosolymitana* IV Jerusalem 1958 S. 215ff. Vergleiche:

οἶκος πνευματικός (1 Petr 2,5) mit
בית קודש לישראל (1 QS VIII,5) und
ἱεράτευμα ἅγιον (1 Petr 2,5) mit
מעון קודש קודשים לאהרון (1QS VIII,8).

andererseits ist nach Eph 2,20 Christus dieser Fels.[198] Beide Male wird dadurch gesagt, daß der alte Tempel durch einen neuen und ganz anderen abgelöst wird. Im ersten Petrusbrief finden wir eine ausführliche Steintheologie.[199] Wie im Targum ist der Stein ein lebendiger Stein, Jesus Christus. Entweder man glaubt an ihn (Jes 28,16) oder man stößt sich an ihm (Jes 8,14). Bei den Aussagen, daß der Tempel, der auf diesen lebendigen Felsen gebaut werden soll, ein pneumatischer ist, knüpft 1 Petr offensichtlich an qumranische Aussagen an.[200] Der Stein erweist sich auch dadurch als ein lebendiger, daß aus ihm vernünftige, lautere Milch für die neugeborenen Kinder, die Glaubenden, kommt.[201] Daß aus einem Stein Flüssigkeit kommen kann, sagt schon die alttestamentliche Geschichte vom Wasser aus dem Felsen, die schon in Qumran neben Jes 28,16 steht.[202]

Zu (*b*) 'Wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden': Dieser zweite Teil von Jes 28,16 wird im NT zweimal – Rö 9,33 und 1 Petr 2,6 – im Anschluß an den ersten Teil von Jes 28,16 wiedergegeben. Einmal – Rö 10,11 – finden wir nur den zweiten Teil von Jes 28,16 zitiert und einmal – 1 Tim 1,16 – wird nur die vordere Hälfte des zweiten Teiles von Jes 28,16 in abgeänderter Form angeführt: 'Wer an ihn glaubt' (LXX Jes 28,16) – '...zum Vorbild denen, die an ihn glauben sollten zum ewigen Leben' (πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ) (1 Tim 1,16).

In allen aufgeführten Fällen wird nach der LXX zitiert, wie ἐπ' αὐτῷ und οὐ καταισχυνθήσεται (fehlt in 1 Tim 1,16) zeigen.

Beginnen wir mit unserer Untersuchung bei der Timotheus-Stelle. Sie ist durch das ἐπ' αὐτῷ einwandfrei eine Wiedergabe von Jes 28,16.[203] Es fällt jedoch auf, daß die letzten Worte von Jes 28,16 – 'wird nicht zuschanden werden' – nicht einfach weggefallen sind, sondern daß die ursprünglich negative Formulierung aus Jes – 'wird nicht zuschanden werden' – im Timotheusbrief durch

[198] Eph 2,20: Vgl. K.Th. Schäfer: 'Zur Deutung von Eph 2,20' S. 218ff in: *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. J. Schmid,* 1963.

[199] Vgl. J. Jeremias' Artikel s. Anm. 193, S. 76.

[200] S. Anm. 197, S. 77.

[201] Diese Anschauung in 1 Petr scheint mit einer Exegese von Jes 28,9 zusammenzuhängen. Dort brüsten sich Leute, daß sie als die Entwöhnten nicht mehr Gottes Milch der Erkenntnis benötigen.

[202] Vgl. 1QS XI,4f.

[203] πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ kommt in der LXX nur Jes 28,16 vor. Vgl. S. 275 des in Anm. 193 zitierten Artikels von J. Jeremias.

eine positive Formulierung ersetzt worden ist: '...die an ihn glauben sollten *zum ewigen Leben.*' Wir finden also hier die Anschauung vom ewigen Leben durch den Glauben, eine Zentralanschauung im NT, aus Jes 28,16 abgeleitet. Daß das keine absolut neue Anschauung war, haben wir schon aus den Qumrantexten gesehen. Absolut neu aber ist die Bindung von Menschen durch den Glauben an den Christus Jesus.

Dieselbe Anschauung wie in 1 Tim finden wir auch in Rö 10,11. Paulus argumentiert in Rö 10 folgendermaßen: Die Juden eifern zwar um die Gerechtigkeit Gottes, aber sie kennen sie nicht, denn sie kommt, seitdem Christus erschienen ist, nicht mehr aus dem Gesetz, weil Christus des Gesetzes Ende ist. Vor Christus galt der Satz, daß der Mensch, der die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, tat, durch dieses Tun leben sollte (Lev 18,5). Mit dem Erscheinen des kostbaren Steines aus Jes 28,16 beginnt jedoch eine neue Zeit. Gerechtigkeit kommt nicht mehr durch das Tun des Gesetzes, sondern, wie Jes 28,16ff sagt, durch den Glauben an den Stein, den Christus. Woher aber kommt das Leben, wenn es nicht mehr auf Grund des Tuns der Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, herrühren kann? Auf diese Frage antwortet Paulus, indem er auf das Leben, das aus dem Glauben kommt, hinweist (Rö 10,9f). Interessanterweise benutzt er als Schriftzitat für seine Argumentation nicht Hab 2,4, sondern Jes 28,16. An dieser Stelle wird für Paulus das Leben verheißen. Jes 28,16 ist also das Gegenstück zu Lev 18,5: Gerechtigkeit und Leben werden durch den Glauben erreicht.

In diesen Zusammenhang gehört auch 2 Tim 1,12: '...aus welchem Grunde ich auch dieses leide und werde nicht zuschanden (οὐκ ἐπαισχύνομαι), denn ich weiß, wem ich glaube' (ᾧ πεπίστευκα).

Schließlich muß ich noch auf eine weitere Stelle zu sprechen kommen. Sie gehört zu den ungelösten exegetischen Problemen des NT: Lk 2,34 ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον.

Oepke[204] weist auf den Versuch von J. Weiß und Greßmann hin, die Worte καὶ ἀνάστασιν aus dem Text zu streichen und lehnt ihn als unbegründet ab. Seine Lösung, ἀνάστασις in diesem Falle mit 'aufstehen' wiederzugeben, befriedigt aus mehreren Gründen nicht:

[204] A. Oepkes Artikel ἀνάστασις in: *ThWNT* 1, S. 372.

(*a*) ἀνάστασις kommt im NT sonst ausschließlich in der Bedeutung 'Auferstehung von den Toten' vor.

(*b*) Versteht man ἀνάστασις als 'aufstehen', dann müßte man annehmen, daß die 'Vielen in Israel' erst fallen müssen, ehe sie aufstehen können.[205] Das ist aber ein offensichtliches Mißverständnis von Jes 8,14f. Dieser Text will nicht als notwendiges Durchgangstor zum Heil verstanden werden.

(*c*) Jes 8,14f, auf dessen Hintergrund Lk 2,34 gewiß gesehen werden muß, wird noch zweimal im NT zitiert.[206] In Rö 9,32f und 1 Petr 2,6ff. Beide Male wird Jes 8,14f – wie später noch öfter in frühchristlicher Literatur – mit Jes 28,16 zusammengestellt. Beide Male soll der Doppelcharakter des Steines geschildert werden: Köstlicher Stein und zugleich Stein des Anstoßens. Auf der einen Seite werden die, die da glauben (Jes 28,16), auf der anderen Seite die Ungläubigen genannt. Bei Paulus sind es einerseits die, die die Gerechtigkeit aus dem Glauben suchen, andererseits die, die Gerechtigkeit und Leben aus dem Tun der Werke des Gesetzes erwarten. Jes 8,14f wird also auch bei Paulus nicht als notwendiges Durchgangstor zu Jes 28,16 verstanden.

Meine These besteht darin, daß ich

(*a*) in dem Wort aus Lk 2,34 eine Anspielung auf Jes 8,14f und Jes 28,16 sehe[207] und

(*b*) daß ἀνάστασις in Lk 2,34 'Auferstehung' (von den Toten) im Anschluß an Jes 28,16 bedeutet.

Als Begründung dieser These möchte ich Folgendes anführen:

(*a*) In der Stein-Christologie werden gewöhnlich Jes 8,14f und Jes 28,16 zusammengestellt. Dem σκανδαλίζεσθαι ἐν αὐτῷ (Hintergrund Jes 8,14f) steht im NT das πιστεύειν εἰς αὐτόν (Hintergrund Jes 28,16) gegenüber.[208]

[205] So erklärt G. B. Caird: *St. Luke*, The Pelican Gospel Commentaries, 1963, S. 64. Dgg. J. Jeremias *ThWNT* VI, S. 541.

[206] Eine weitere Anspielung auf den Doppelcharakter des Felsens im Anschluß an Jes 8,14 und 28,16 finden wir in Mt 16,18 und 16,23. Vgl. *ThWNT* VII, S. 338ff.

[207] So auch J. Jeremias S. 282 des in Anm. 193 zitierten Artikels.

[208] Vgl. *ThWNT* VII S. 348.

(*b*) Jes 28,16 ist von den ersten Christen als Zentralstelle für die Auferstehungshoffnung auf Grund des Glaubens benutzt worden, wofür im Vorhergehenden Belege gebracht worden sind.

(*c*) Der Stein aus Jes 8,14f und Jes 28,16 ist in vorchristlicher und christlicher Zeit auf den Messias gedeutet worden. Von diesem Messias ist in Lk 2,25ff in besonderer Weise die Rede.

Zu dem neutestamentlichen Material zur Verbindung von 'glauben' und 'leben' auf dem Hintergrund von Jes 28,16 möchte ich noch einen Beleg aus dem Barnabasbrief hinzufügen:

Barn VI,2–4 lesen wir: καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. ἐπὶ λίθον οὖν ἡμῶν ἡ ἐλπὶς; μὴ γένοιτο. ἀλλ' ἐπεὶ ἐν ἰσχύι τέθεικεν τὴν σάρκα αὐτοῦ κύριος. λέγει γάρ· Καὶ ἔθηκέν με ὡς στερεὰν πέτραν.

Barn zitiert also Jes 28,16, jedoch mit zwei bedeutenden Abweichungen:

(*a*) Es heißt nicht mehr: 'Wer an ihn glaubt', sondern: 'Wer auf ihn hofft'.

(*b*) Die negativ formulierte Zusage in Jes 28,16 'wird nicht zuschanden werden' wird wie in Qumran und in 1 Tim positiv gewendet und lautet nun: 'wird leben in Ewigkeit'. Auch in Barn wird also das Leben aus dem Glauben aus Jes 28,16 abgeleitet.

Zu (*c*) '*jeder*, der glaubt'

Paulus benutzt in Rö 9,33 den Vers aus Jes 28,16 als Abschluß seiner Beweisführung, daß Gott nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden das Heil bereit hat: '. . . wie geschrieben steht: . . . jeder, der an ihn glaubt, soll nicht zuschanden werden'.

Wenden wir uns nun, nachdem wir uns den alttestamentlichen Kontext des Zitates in Joh 7,38, die vorchristliche und christliche Exegese von Jes 28,16 angesehen haben, dem johanneischen Kontext und der Aufgabe des Zitates sowie der johanneischen Exegese von Jes 28,16 zu.

(*f*) *Der johanneische Kontext, die Aufgabe des Zitates und die johanneische Exegese von Jes 28,16.* Joh 7,37 setzt mit der Rede Jesu am letzten großen Tag des Festes neu ein. Alle Durstigen werden von Jesus mit Worten aus Jes 55,1 zum Trinken eingeladen. Denen, die glauben, wird verheißen, daß auch sie Quellort für lebendiges Wasser werden sollen. Diese Verheißung hat Jesus im

Hinblick auf die Begabung der Jünger mit Heiligem Geist (Joh 14,16ff, 16,7ff) von der dann Joh 20 berichtet wird, gesprochen. In diesem Bericht findet dann die Verheißung aus Joh 7,38, daß aus den Jüngern lebendiges Wasser hervorströmen wird, wie es aus Jesus geflossen ist, ihre Entsprechung in den Worten: 'Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch... Nehmet hin heiligen Geist...' (Joh 20, 21f).

Jesu Identifikation mit dem Stein aus Jes 28,16, mit dieser messianisch verstandenen Verheißung, führt die nachfolgende Diskussion des Volkes, ob Jesus der Messias oder der Prophet sei, herauf. Während dieser Diskussion entscheiden sich Leute aus dem Volk und wohl auch Nikodemus für Jesus, während andere auf seine Gefangennahme sinnen.

Aufgabe des Zitates ist es, Jesus als den verheißenen köstlichen Eckstein, den Gott in Zion zu legen zugesagt hatte, aufzuweisen und zum Glauben an Jesus aufzurufen. Seinen Sitz im Leben hat das Zitat in der christlich-jüdischen Diskussion. Die Christen führen Jes 28,16 an, um:

(*a*) ihre Haltung dem Gesetz gegenüber zu motivieren: Die Gerechtigkeit aus dem Tun des Gesetzes ist von der Gerechtigkeit aus dem Glauben an den Christus Jesus abgelöst worden. Diesem Glauben ist das Leben verheißen.

(*b*) ihre Heidenmission zu begründen.

(*c*) die Parallelität Jesu mit Mose und zugleich seine Andersartigkeit aufzuzeigen und Jesus damit als den verheißenen Propheten wie Mose, der nicht nur Wasser aus dem Felsen schlägt, sondern selbst der Fels ist, der das Wasser spendet, darzustellen. Im Hintergrund mag wie in 1 Kor 10,4 die Vorstellung stehen, daß Jesus auch der Fels war, den Mose in der Wüste geschlagen hatte.[209]

(*d*) Jesus als Verkörperung der Weisheit, die zu sich als zu einem Wasser der Weisheit spendenden Felsen ruft, darzustellen und zum Glauben an Jesus aufzurufen.

Jes 28,16 liegt auch weiteren Aussagen des Johannesevangeliums zugrunde. Dieses Evangelium ist bekannt für seine Betonung des Glaubens. Diese Betonung findet sich so nicht in den synoptischen

[209] Auch in Qumran werden Ex 17,6 und Jes 28,16 schon zusammengestellt: Vgl. 1QS XI,4f, zitiert auf S. 74 dieser Arbeit.

Evangelien, wohl aber in der Theologie des Paulus. Drei Züge paulinischer Theologie im Anschluß an Jes 28,16 finden sich bei Johannes wieder:

(α) Universalität des Heils durch den Glauben
(β) Christusgebundenheit des Glaubens
(γ) Die enge Verbindung von Glaube und Leben.

Zu (α) Universalität des Heils durch den Glauben:

Betonte Paulus in Rö 9 das Heil für Juden und Heiden, für alle, die glauben, unter Anführung von Jes 28,16, so geschieht dasselbe bei Johannes: Gottes Liebe, die sich in der Hingabe des Sohnes zeigt, umfaßt die ganze Welt (τὸν κόσμον), und jeder, der an Jesus glaubt,[210] hat das ewige Leben (Joh 3,14ff).

Zu (β) Christusgebundenheit des Glaubens:

Wie in Rö 10,4ff wird bei Johannes das 'Wer an ihn glaubt' aus Jes 28,16 auf den Christus Jesus gedeutet. Wo Paulus Jes 28,16 zitiert, gibt er die LXX exakt wieder: ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ. Sobald er aber außerhalb des Zitates vom Glauben an Christus spricht, verläßt er das unbeholfene ἐπ' αὐτῷ und sagt wie Johannes πιστεύειν εἰς αὐτόν.[211] War das πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ an den Stein aus Jes 28,16 gebunden, so ist das πιστεύειν εἰς αὐτόν für den lebendigen Christus entsprechender. Nur bei Johannes wird die Identifikation Jesu mit dem Stein aus Jes 28,16 selbst durch Jesus vollzogen: 'Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt...'.

Zu (γ) Die enge Verbindung von Glaube und Leben:

Sahen wir, wie Paulus das ewige Leben nicht aus dem Halten des Gesetzes (Lev 18,5) kommend sah, sondern im Anschluß an Jes 28,16 aus dem Glauben an Christus, so finden wir eine ähnliche Haltung bei Johannes. Wo gesagt werden muß: '...und keiner von euch tut das Gesetz' (Joh 7,19), kann man auch nicht das Leben aus dem Gesetz erwarten. Leben kommt nur durch den Glauben an Christus. Jes 28,16 wird in Joh 3,16b mit kleiner Abweichung von der LXX zitiert: ... ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται. Im Anschluß an dieses Zitat wird die

[210] Joh 3,15 finden sich die Lesarten: ἐπ' αὐτῷ, ἐπ' αὐτόν, ἐν αὐτῷ und εἰς αὐτόν.

[211] Vgl. Rö 10,11 (ἐπ' αὐτῷ) mit Rö 10,14 (εἰς αὐτόν). ἐπ' αὐτῷ findet sich wiederholt in Barn.

negativ formulierte Verheißung μὴ ἀπόληται noch einmal positiv gewendet ähnlich wie in der oben zitierten Barnabasbriefstelle: ... ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.[212] Die Vorbedingung 'wer an mich glaubt' kann von Johannes durch andere Vorsätze, zum Beispiel 'wer von diesem Brote ißt' (6,51) oder 'wer mir nachfolgt' (8,12) ersetzt werden, während der Nachsatz 'wird leben in Ewigkeit' mit geringen Änderungen erhalten bleibt: 'Wer von diesem Brote ißt, wird leben in Ewigkeit' (6,51)[213].

(*g*) *Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden?* Das Zitat ist zwar nicht in seiner johanneischen Form, sondern in der ursprünglichen LXX-Form – und dann nicht im Munde Christi – mehrfach im NT zu finden[214] und hat dort unter anderem auch die Aufgabe, den Stein aus Jes 28,16 mit dem Christus Jesus zu identifizieren. Nur einmal wird Jes 28,16 mit Petrus in Verbindung gebracht (Mt 16,18). Johannes fußt auf derselben Tradition, die wir bei Paulus finden. Man wird jedoch nicht von einer direkten Abhängigkeit des Johannes vom Römerbrief sprechen können, sondern eher von einer Paulus und Johannes gemeinsamen Abhängigkeit von älterer Tradition.

(*h*) *Wie fest ist das Zitat mit dem Kontext und wie fest ist der Kontext mit dem übrigen Evangelium verbunden?* Das Zitat ist fest mit dem vorausgehenden und folgenden Kontext (7,37ff) verbunden und nicht aus dem Kontext wegzudenken. Der Kontext zeigt johanneische Stileigentümlichkeiten.

Abschließende Bemerkungen

Zu dem vorgehenden Ergebnis bin ich zwar nicht gekommen, indem ich von einer einzeln dastehenden Bemerkung Chrysostomus' ausgegangen bin – diese ist mir erst begegnet, als ich auf anderem Wege schon auf Jes 28,16 als Quelle für das Zitat in Joh 7,38 gestoßen war – wohl aber bin ich mit ihm in den von ihm aufgezeigten Grundzügen einig:[215]

καὶ ποῦ εἶπεν ἡ γραφὴ ὅτι ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος; Οὐδαμοῦ. τί οὖν ἔστιν ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή; Ἐνταῦτα ὑποστίξαι δεῖ, ἵνα ᾖ τὸ ποταμοὶ ... τῆς αὐτοῦ ἀποφάσεως.

[212] Vgl. CD III,20: '... diejenigen, die sich daran halten, sind für das ewige Leben [bestimmt], ...'
[213] Vgl. Joh 5,24; 6,47; 8,24; 11,25f; 20,31.
[214] Rö 9,33 10,11; 1 Petr 2,6; 1 Tim 1,16.
[215] Chrysostomus: *In Ioannem Hom.* LI,1.

Wenn meine Ableitung des Zitates richtig ist, so wird die römisch-katholische Kirche in Zukunft mit der 'dogmatischen Schwierigkeit' (siehe Rahner[216]), daß der Gläubige selbst wieder Quelle werden könne, leben müssen. Diejenigen aber, die die Bedeutung der Laien in den Kirchen im Hinblick auf das NT für ungenügend halten, werden in der Aussage des Johannesevangeliums, daß lebendiges Wasser vom Leibe der Gläubigen kommt, eine Stärkung ihrer Überzeugung sehen.

Wenn meine Ableitung des Zitates richtig ist, wird auch in den protestantischen Kirchen mehr Platz gemacht werden müssen für die 'grotesk-komische Vorstellung' (so Bultmann[217]), daß aus dem Leib des Trinkenden, der seinen Durst stillt, Wasserbäche strömen. Vielleicht würde die grotesk-komische Wirklichkeit der Verheißung Christi, wenn sie von seinen Hörern wieder ernst genommen würde, in verdorrten Teilen der Kirche und der Welt wieder Leben hervorbringen.

Anhang zur Untersuchung des Zitates in Joh 7,38

Zur Verheißung Christi, die dem Zitat in Joh 7,38 folgt, möchte ich einige Parallelen anführen. Die genaue exegetische Behandlung dieser Verheißung liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

In seiner Einladung an die Dürstenden identifiziert sich Jesus mit dem Stein aus Jes 28,16. Dieser Stein ist zugleich der wasserspendende Fels von Ex 17/Num 20f. Möglicherweise wird das Wasser, das aus dem Felsen (Christus) herausströmt, von Johannes wie auch von Josephus[218] als ein Strom angesehen, der in den Gläubigen zu Strömen wird. Parallelen:

(*a*) aus dem AT:

Und Jahwe wird dich ständig führen
und er wird deine Seele in der Dürre sättigen
und du wirst wie ein gewässerter Garten sein
und wie eine Wasserquelle,
welcher es nimmer an Wasser fehlt. (Jes 58,11)

[216] Rahner; op. cit. S. 270
[217] Bultmann: op. cit. S. 228 Anm. 6.
[218] Josephus; *Archäol.* 3,36.

(*b*) aus Qumran:

In Qumran finden wir eine ausführliche Exegese von Ex 17/Num 20f. Gott ist der Fels. Aus ihm fließt die Quelle. Die Quelle ist das Recht. Der Lehrer der Gerechtigkeit ist der Stock. Mit ihm schlagen die Fürsten den Felsen. Dann werden sie selbst Quelle, entfesselter Sturzbach.

> ...seine gerechten Zeugnisse und die Wege seiner Wahrheit und die Wünsche seines Willens – die der Mensch erfüllen muß, damit er durch sie lebe – hat er ihnen aufgetan. Da gruben sie einen Brunnen mit reichlichem Wasser; und wer sie verachtet, der wird nicht leben. (CD III,15–17).
>
> Und er ließ sie hören, und sie gruben den Brunnen, einen Brunnen, den Fürsten gegraben haben, den ausgeschachtet haben die Edlen des Volkes mit dem Stabe. Der Brunnen, das ist das Gesetz, und die ihn gegraben haben, das sind die Bekehrten Israels... Und der Stab ist der, der das Gesetz erforscht... (CD VI,3ff).
>
> Ich (preise dich Herr! Denn du) hast mich an einen Quellort von Bächen im trockenen Lande versetzt, eine Wasserquelle im dürren Land und Be(wä)sserung eines Gartens (...) du (pflanztest) eine Pflanzung von Wacholder und Pappeln mit Zedern zusammen zu deiner Ehre, Bäume des Lebens sind an geheimnisvollem Quell verborgen inmitten aller Bäume am Wasser. Und sie sollen Sprosse treiben zu einer ewigen Pflanzung, um Wurzeln zu schlagen, ehe sie sprossen, und ihre Wurzeln sollen sie zum Wasserla(uf) strecken. Und es hat freien Zugang zum Lebenswasser sein Wurzelstock, und es wird zur ewigen Quelle... Denn man sieht, ohne zu erkennen, und plant, ohne der Quelle des Lebens zu glauben... Aber du, mein Gott, hast in meinen Mund (etwas) gelegt wie Frühregen für alle (Durstigen) und eine Quelle lebendigen Wassers, die nicht trügt, um zu öffnen den Hi(mm)el(?). Sie weichen nicht und werden zum flutenden Strom ge(gen...) Wasser und zu Meeren ohne En(de). Plötzlich sprudeln hervor die im Verborgenen versteckt waren (...) und sie werden (...) grün oder dürr, eine Tiefe für jedes Lebewesen (...wie) Blei in mächtig(en) Wassern... (1QH VIII,4ff).[219]

[219] Vgl. weiter 1QH XVIII,10–15 und VIII,21ff.

(*c*) Aus IV Esra:

Am folgenden Morgen aber, horch, da rief mir eine Stimme zu also:

> Esra, thu den Mund auf
> und trinke, womit ich dich tränke!

Da that ich den Mund auf, und sieh, ein voller Kelch ward mir gereicht; der war gefüllt wie von Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer gleich war.
Den nahm ich und trank; und als ich getrunken,

> entströmte meinem Herzen Einsicht,
> meine Brust schwoll vor Weisheit,
> meine Seele bewahrte die Erinnerung.

Da that sich mir der Mund auf und schloß sich nicht wieder zu. Der Höchste aber gab den fünf Männern Einsicht; so schrieben sie der Reihe nach das Diktierte in Zeichen auf, die sie nicht verstanden. So saßen sie vierzig Tage:

> sie schrieben am Tage
> und aßen des Nachts ihr Brot;
> ich aber redete am Tage
> und verstummte nicht des Nachts.

So wurden in den vierzig Tagen niedergeschrieben vierundneunzig Bücher.

Als aber die vierzig Tage voll waren, da sprach der Höchste zu mir also: Die vierundzwanzig Bücher, die du zuerst geschrieben, sollst du veröffentlichen, den Würdigen und Unwürdigen zum Lesen; die letzten siebenzig aber sollst du zurückhalten und nur den Weisen deines Volkes übergeben.

> Denn in ihnen fließt der Bronn der Einsicht,
> der Quell der Weisheit,
> der Strom der Wissenschaft. (IV Esra 14,38–47)

(*d*) aus dem NT:

Zu ihm kommet, dem lebendigen Stein,
der zwar von den Menschen verworfen ist,
aber bei Gott auserwählt und kostbar ist.

Und auch ihr sollt euch als die lebendigen Steine
zum geistlichen Hause, zur heiligen Priesterschaft aufbauen...
(1 Petr 2,4f)
Wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm geben werde,
den wird in Ewigkeit nicht mehr dürsten,
sondern das Wasser, das ich ihm geben werde,
das wird in ihm eine Quelle des Wassers werden,
die in das ewige Leben quillt. (Joh 4,14)

(*e*) aus dem Thomasevangelium:

Jesus sprach: Wer von meinem Munde trinken wird, wird wie ich. Auch ich werde er werden, und die Geheimnisse werden ihm offenbar werden. (Spr 108)

(*f*) aus rabbinischem Schrifttum:

Gleicht der Gelehrtenschüler dem Brunnen (dann verhält es sich so): Wie der Brunnen lebendiges Wasser auf allen Seiten fließen läßt, so kommen von ihm Schüler u. deren Schüler.[220]

Aus der neueren christlichen Exegese von Joh 7,38 möchte ich zwei Stimmen bringen und damit die gesamte Untersuchung des Zitates abschließen:

Barrett[221] schreibt: '...that the believer, being joined to him, is also, in a secondary way, a source of living water'. Bei Hoskyns[222] lesen wir: 'The living water flows from the Christ to his faithful disciples, *and from them to the world.*'

IV ZUSAMMENFASSUNG DER UNTERSUCHUNG DER ZITATE

Die Einleitungsformeln

Vergleicht man die Zitate bei Johannes mit denen im übrigen neutestamentlichen Schrifttum, so fällt auf, daß sich im Johannesevangelium normalerweise Einleitungsformeln vor oder nach

[220] Zitiert bei Str.-Bill. II S. 493.
[221] C. K. Barrett: *The Gospel according to St. John*, 1955 S. 271.
[222] E. C. Hoskyns: *The Fourth Gospel*, 1947 S. 320.

Schriftzitaten finden.[223] Diese Formeln werden im NT oft in apokalyptischen, poetischen, erzählerischen und predigtartigen Abschnitten ausgelassen. Sie finden sich dagegen in der Regel in Streitgesprächen und apologetischen Abschnitten. Das ist für die Wertung der alttestamentlichen Zitate bei Johannes wichtig.

Bei den großen Variationsmöglichkeiten der Einleitungsformeln hat es wenig Zweck, nach Parallelen für die johanneischen Formeln zu suchen. Am häufigsten finden sich bei Johannes folgende Formeln: γεγραμμένον ἐστίν (2,17, 6,31, 6,45, 10,34, 12,14) und ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ beziehungsweise τελειωθῇ (13,18; 17,12; 19,24; 19,28; 19,36). Johannes hat nur einmal (8,17) das sonst häufige γέγραπται.

Auffällig waren bei Johannes die folgenden Einleitungsformeln:

1,23 wegen der eventuellen zwei Zitierungsformeln.

1,23; 7,38 wegen des nachgestellten Schrifthinweises.

8,17; 10,34; 15,25 wegen der Bezeichnung des Gesetzes als ὁ νόμος ὑμέτερος oder ὁ νόμος ὑμῶν[224] oder ὁ νόμος αὐτῶν.

6,45 wegen der Angabe 'in den Propheten', obwohl nur ein Prophet zitiert wird.

7,42; 10,34 wegen des in Streitgesprächen vorangesetzten οὐκ.

12,34 wegen des Anfangs der Formel ἠκούσαμεν.

12,38f; 7,42; 19,36f wegen der traditionellen Zusammenstellung von zwei Zitaten durch πάλιν oder καί.

19,28 wegen des τελειωθῇ statt des bei Johannes üblichen πληρωθῇ.

19,37 wegen des bei Johannes einmaligen Wortes ἑτέρα. Folgende Einleitungsformeln stammen wahrscheinlich ganz oder teilweise vom Evangelisten selbst: 1,23; 2,17; 7,38; 8,17; 15,25; 17,12; 19,28. Drei von den durch johanneische Formeln eingeleiteten Zitate sind traditionelle Zitate: 1,23; 8,17; 17,12. Von diesen dreien ist das eine in 17,12 schon in der Nähe seines traditionellen Kontextes gebracht worden und erscheint in 17,12 noch einmal in nichttraditionellem Kontext. Von den nichttraditionellen Zitaten stammen drei aus Ps 69: 2,17; 15,25; 19,28. Das vierte nichttraditionelle Zitat (7,38) ist durch Umwandlung eines traditionellen Zitates entstanden.

[223] Ausnahmen sind Joh 1,51 – hier handelt es sich aber eher um eine Anspielung und nicht um eine Zitat – 7,37 8,12 und 12,13. 12,13 wird auch bei den Synoptikern ohne Einleitungsformel zitiert.
[224] ὑμῶν ist textkritisch nicht vollkommen sicher.

Die Quellen der Zitate

Die Zitate bei Johannes stammen aus folgenden Büchern des AT:

Ex: Joh 6,31
Num: Joh 19,36
Dtn: Joh 8,17
2 Sam: Joh 7,42; 12,34
Jes: Joh 1,23; 6,45; 7,38, 12,15 (zwei Jesajastellen) 12,38; 12,40
Mi: Joh 7,42
Sach: Joh 12,15; 19,37
Ps: Joh 2,17; 10,34; 12,13; 13,18; 15,25; 17,12 (wie 13,18), 19,24; 19,28

Die Sprache der Zitate

In folgenden Zitaten wurde die LXX wiedergegeben: 2,17; 10,34; 12,38; 19,24.

Der MT wurde mit Sicherheit in 13,18; 19,37 und mit großer Wahrscheinlichkeit in 1,23; 6,31; 6,45; 7,42; 12,15; 19,36 wiedergegeben.

Für 12,13 ließen sich sowohl Gründe für die Herkunft aus der LXX als auch aus dem MT anführen.

12,40 stellt eine Mischform aus MT und LXX dar.

Über fünf Zitate ließen sich auf Grund ihrer Kürze keine Sprachaussagen machen: 7,38; 8,17; 12,34; 15,25; 19,28. Andere Überlegungen führen aber dazu, die Zitate in 7,38; 15,25 und 19,28 aus der LXX herzuleiten.

In 17,12 ist der Text (MT in 13,18) aus 13,18 nicht noch einmal angeführt.

Die Form der Zitate

Die speziell johanneischen Identifikationszitate fanden sich in 1,23; 7,38 (15,25); 19,28.

Volkstümliche, stark verkürzte Zitate aus mündlicher Tradition fanden sich in 7,42; 12,34.

Eine oder zwei Zeilen der LXX wurden zitiert in: 2,17; 10,34; 12,38; 19,24 (12,13?).

Eine Zeile aus dem MT wurde zitiert in: 13,18; 19,36; 19,37; (12,13).

Der Einfluß mündlicher Tradition zeigte sich in: 1,23; 6,31; 6,45; 8,17; 12,15; 12,40; 13,18; 19,36.

Doppelzitate fanden wir in: 7,42; 12,13–15; 12,38–40; 19,36f. In 12,15 sind drei Schriftworte zu einem Zitat zusammengefügt worden.

Ein Mischzitat aus MT und LXX fanden wir in 12,40.

Die Form folgender Zitate ist wahrscheinlich von Johannes geprägt oder geändert worden: 1,23; 2,17; 7,38; 8,17; 13,18; 15,25 (17,12); 19,28.

Der Kontext der alttestamentlichen Stellen

Ohne Rücksicht auf den Kontext ist das Zitat in 13,18 (17,12) benutzt worden.

Der 69. Psalm war als Kontext besonders wichtig für die Zitate in 2,17; 15,25; 19,28.

Für die übrigen Schriftstellen muß der Kontext mitbedacht werden, auch wenn der Evangelist, der traditionelle Zitate übernahm, sich nicht immer über den Kontext im Klaren gewesen sein mag.

Der johanneische Kontext und die Aufgabe der Zitate

Zum johanneischen Kontext vergleiche das unten unter h) Gesagte.

Im Munde der Gegner Jesu finden wir die Zitate in: 6,31; 7,42; 12,34. Mit Hilfe dieser Zitate wird angezweifelt, daß Jesus der Prophet wie Mose beziehungsweise der Messias sei. In der Auseinandersetzung mit den Juden werden von Jesus die Zitate in 6,45 und 8,17 gebracht.

Verrat, Haß, Leiden und Tod Jesu sollen durch die Zitate in 2,17; 13,18; 15,25 und 19,28 als schriftgemäß ausgewiesen werden. Diese vier Zitate sind von Johannes mitgeprägt und geändert worden. In ihnen zeigt sich das besondere Anliegen des Evangelisten.

Mit zwei Zitaten (19,36; 19,37) wird die Todesart Jesu theologisch gedeutet.

Zwei Zitate (12,38; 12,40) sollen den Unglauben gegenüber Jesus als schriftgemäß aufweisen.

Mit Hilfe von zwei Zitaten (12,13; 12,15) wird der Einzug Jesu in Jerusalem messianisch gedeutet.

Ein Zitat (10,34) wird zur Verteidigung des Titels 'Sohn Gottes' als Bezeichnung Jesu angeführt.

Ein Zitat (7,38) weist Jesus als den Stein aus Jes 28,16 aus,

der zugleich der wasserspendende Fels ist, von dem man trinken und an den man glauben soll. Jesus wird damit als Messias und zugleich als Erfüller der Erwartungen in Weisheitskreisen aufgewiesen.

Ein Zitat (1,23) soll das Verhältnis Johannes des Täufers zu Jesus aufzeigen, hat also apologetische Aufgabe.

Ist das Zitat auch außerhalb des Johannesevangeliums zu finden? Das Verhältnis zu den Synoptikern

In Qumran finden sich mit leichter Abwandlung folgende Zitate: 1,23; 6,45, 12,40; 13,18. Johannes hat diese Zitate jedoch nicht aus Qumran, sondern aus christlicher Tradition. Sicher ist aber diese christliche Tradition von Qumran beeinflußt worden.

Verschiedene Zitate hat Johannes mit den Synoptikern gemeinsam: 1,23; 12,13; 12,15; 12,40; 19,24. Anklänge an die Synoptiker finden sich in: 7,42; 12,34; 13,18; 19,28; 19,37. Kann man daraus schließen, daß Johannes die Synoptiker gekannt hat? Freed[225] kommt in seiner Untersuchung der Zitate im Johannesevangelium zu diesem Ergebnis. Er muß allerdings erstaunliche Hypothesen aufstellen, um die Unterschiede zu den johanneischen Zitaten hinsichtlich Form und Sprache zu erklären. Diese Erklärungen haben mich in keinem einzigen Fall überzeugen können. Auf Grund von Sprache und Form der johanneischen Zitate, die man beide nicht aus der Vorlage der Synoptiker, sondern nur aus synoptischer Tradition ableiten kann, muß die Unabhängigkeit des Johannes von den Synoptikern zumindest hinsichtlich der Zitate festgestellt werden.[226] Diese außersynoptische, aber den Synoptikern verwandte Tradition begegnet uns auch oft im Kontext der Zitate.

Alttestamentliche Zitate für die Paränese, die wir sowohl bei den Synoptikern als auch bei Paulus finden, sind bei Johannes nicht anzutreffen.

[225] E. D. Freed: op. cit. S. 130 und öfter. Auch J. Blinzler (*Johannes und die Synoptiker*, 1965) kommt nach einer eingehenden Darstellung von pro und contra zu dem Ergebnis, daß der vierte Evangelist die Synoptiker, wenigstens jedoch Mk, gekannt habe (S. 52). In seiner Rezension des Buches (*RB* 1967 S. 297f) zieht Boismard die Unabhängigkeit des synoptischen Materials bei Johannes der These Blinzlers vor.

[226] Auch R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium* I. Teil, 1965, S. 27ff sieht keine direkte literarische Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern.

Mit dem restlichen NT hat Johannes, oft in abweichender Form, folgende Zitate gemeinsam: 6,45; 7,38; 8,17; 12,38; 19,37. Es ist erstaunlich, wieviele Zitate Johannes mit dem Barnabasbrief und Justin gemeinsam hat. Das heißt auf keinen Fall Abhängigkeit vom Johannesevangelium, sondern alle drei haben die gemeinsame Tradition.

Auch im Petrusevangelium fand sich eine Parallele zu einem johanneischen Zitat (19,28), besonders zur Einleitungsformel.

Wie fest sind die Zitate mit ihren Kontexten und wie fest sind diese Kontexte mit dem übrigen Evangelium verbunden?

Folgende Zitate fanden sich in ihrem traditionellen Kontext: 12,13; 12,15 (12,40); 19,24; 19,28.

Von ihrem traditionellen Kontext durch den Evangelisten getrennt waren: 1,23; 12,38; 13,18; 19,36; 19,37.

Aus der lebendigen Diskussion mit den Juden stammen folgende Zitate, die vom Evangelisten fest in das Evangelium eingearbeitet worden sind: 7,42; 12,34.

Auf jüdische, beziehungsweise christliche Diskussion vor Johannes wies die Diskussion mit dem Zitat in 10,34.

Ein traditioneller jüdischer Rechtssatz ist in 8,17 verwendet worden.

Zur vorjohanneischen, vorchristlichen und später christlichen Tradition scheint weiter die Diskussion auf dem Hintergrund von Ex 16,4, 15 (Zitate in Joh 6,31, 45) gehört zu haben. Fest mit dem nachfolgenden nichttraditionellen Kontext und dem traditionellen vorausgehenden Kontext ist das Zitat in 7,38 verbunden. Das Zitat selbst jedoch ist in etwas anderer Form traditionell.

Fest mit einem nichttraditionellen Kontext ist das nichttraditionelle Zitat in 15,25 verbunden.

Unverbunden mit dem traditionellen Kontext ist das nichttraditionelle Zitat in 2,17.

Folgerungen

Die meisten Zitate im Johannesevangelium stammen aus der Tradition: 1,23; 6,31; 6,45; 7,38; 7,42; 8,17; 10,34; 12,13; 12,15; 12,34; 12,38; 12,40; 13,18; 17,12; 19,24; 19,36; 19,37. Diese Tradition hat viele Gesichter und verteilt sich auf:

(*a*) synoptische Tradition: 1,23; 12,13; 12,15; 13,18 (17,12); 19,36; 19,37.

(*b*) die Semeiaquelle: 12,38; 12,40.
(*c*) Traditionen in den dem Evangelisten nahestehenden Weisheitskreisen: 6,31; 6,45; 7,38; 10,34.
(*d*) lebendige Diskussion: 7,42; 12,34.
(*e*) Sondertradition: 19,24.
(*f*) einen mündlichen Rechtssatz: 8,17.

Diese Tradition ist von Johannes entweder:

(*a*) unverarbeitet übernommen worden oder
(*b*) mit einem anderen Kontext versehen worden oder
(*c*) vollkommen in das Evangelium eingearbeitet worden.

Nicht aus der Tradition stammen die Zitate in: 2,17; 15,25; 19,28. Alle drei Zitate stammen jedoch aus Ps 69. Da Johannes in 2,17 LXX Ps 68 zitiert, wird man mit großer Wahrscheinlichkeit auch die anderen beiden Zitate aus der LXX herleiten können. Meine These lautet: Johannes hat LXX Ps 68 schriftlich vorgelegen, und zwar als Einzelpsalm. Diesen Psalm mag Johannes aus der Sonderquelle haben, aus der er auch LXX Ps 21,19 (Joh 19,23f) übernommen hat. Der 69. Psalm ist dann in dreifacher Weise von Johannes verwendet worden:

(*a*) Stand in der Tradition die Tränkung Jesu mit Essig, so fügt Johannes zu dieser Tradition das Identifikationszitat in 19,28 mit seiner speziellen Einleitungsformel.
(*b*) Johannes fügt das Zitat in 2,17 ein, um die Verlegenheit zu beseitigen, die für ihn dadurch bestand, daß in der Tradition (Joh 2,22) wohl die Schrift erwähnt war, der Evangelist sie jedoch in dem Wort in Joh 2,20 nicht erkannte. Nun fügt er dieses Schriftwort aus seiner schriftlichen Quelle hinzu, nachdem er es leicht umgestaltet hat.
(*c*) Johannes benutzt das dritte Zitat aus dem Psalm in Joh 15,18–25; 15,26–16,4 in einem von ihm entwickelten Schema: Jesus sagt den Haß, der ihm begegnet, auch für seine Jünger voraus. Die Voraussage stimmt mit einem Schriftwort (hier Ps 69,5) überein. Mit dem Eintreten der Voraussage zeigt sich zugleich, daß Jesus wahr geredet hat und der Messias ist. Der ganze Kontext wird von dem Zitat her gestaltet.

Von den Zitaten her gesehen lassen sich die drei folgenden Urteile über die Schriftkenntnis des Johannes nicht aufrechterhalten:

Neugebauer[227] schreibt: '...daß das Johannesevangelium neben den besonderen Beziehungen zu Jesaja eine gründliche Kenntnis der Psalmen zu verraten scheint'. Freed[228] urteilt auf Grund der Zitate: 'His method presupposes and reveals a thorough training in the Jewish scriptures...' Bei Barrett[229] lesen wir: 'Enough has now been said to show that the Evangelist had a wide knowledge of the OT but that he used it, not in the primitive manner of citing proof texts, but as a whole'. Wir müssen später sehen, ob diese drei Urteile stimmen, wenn wir das Johannesevangelium weiter auf seinen alttestamentlichen Hintergrund, abgesehen von den Zitaten, untersuchen. Auf Grund der Zitate kann man nur urteilen, daß Johannes LXX Ps 68 schriftlich vorgelegen haben muß. Ich meine, daß auf der anderen Seite auch das Urteil Noacks[230] zu extrem ist, wenn er schreibt: '...in den meisten Fällen tritt deutlich zutage, daß Johannes nach dem Gedächtnis zitiert. Wir schließen daher, daß Johannes überhaupt keinen alttestamentlichen Text als schriftliche Quelle benutzte'.

Wir werden später sehen, daß sich die Kenntnis des AT durch Johannes nicht nur auf Ps 69 und die Schriftworte aus der Tradition beschränkte.

Kommen wir nun zu der Frage, ob Johannes nur nach dem Gedächtnis zitierte, wie es Noack annimmt. Gehen wir von einer Beobachtung aus. Wir haben bei der Behandlung des Zitates in 2,17 gesehen, wie Johannes zwei ursprünglich zusammenhängende Geschichten aus synoptischer Tradition – Einzug in Jerusalem und Tempelreinigung – sorgfältig getrennt hat. So, wie der Evangelist das getan hat, wird man es kaum mit mündlichen Überlieferungen machen. Wir sehen weiter, daß im traditionellen Kontext traditioneller Zitate die traditionelle Sprache nicht durch johanneische Sprache – wie man es bei mündlicher Tradition erwarten würde – ersetzt worden ist. Mündliche Tradition wird vor der schriftlichen Niederlegung der Zitate in der dem Johannes vorliegenden Tradition auf die Form der Zitate einen Einfluß genommen haben. An von Johannes selbst benutzte mündliche Tradition kann man dagegen in 6,31; 6,45; 7,38; 7,42; 10,34 und 12,34 denken.

[227] F. Neugebauer in: *ZNTW* 1/2, 1961, S. 130.
[228] E. D. Freed: op. cit. S.129f.
[229] C. K. Barrett in: *JTS* XLVIII, 1947, S. 168.
[230] B. Noack: *Zur johanneischen Tradition*, 1954, S. 84.

Hatte man einst versucht, auf Grund der Einleitungsformeln eine Quellenscheidung vorzunehmen,[231] so wird man sagen können, daß manche Einleitungsformeln typisch johanneisch sind, daß man aber für die Quellenscheidung im Johannesevangelium viel besser von den Zitaten ausgehen kann. Dabei entdeckt man auch, daß dem Evangelisten nicht ein primitives Testimonienbuch,[232] sondern ganze Erzählungseinheiten mit eingebauten Testimonien vorgelegen haben müssen.

Kommen wir schließlich zur Frage der Sprachkenntnis des Evangelisten. Braun[233] meint: '...il est très possible que Jean ait eu recours à une ou plusieurs versions, soit greques, soit araméennes.' Freed[234], der meint, daß Johannes geschriebene Texte studiert habe, schreibt: 'Of these texts the LXX was the most basic. But the evidence for the use of the Heb. text along with the Gr. is strong...'. Beide Urteile lassen sich im Hinblick auf die in den Zitaten übernommene Tradition nicht aufrechterhalten. Nur LXX Ps 68 kann als schriftliche Quelle angesehen werden. Ob der von Johannes übernommenen Tradition ein uns unbekannter LXX-Text zugrunde gelegen hat,[235] ist mir insofern unwahrscheinlich, als die hinter 19,37 stehende Tradition auch sonst einen starken Einfluß des MT in ihren Zitaten aufweist.

Nun wird sich aber doch auf Grund der Zitate eine Aussage über die Sprachkenntnis des Evangelisten machen lassen. Wir fanden, daß die Korrektur des Zitates in 6,31 nur auf Grund des MT gemacht werden konnte. Man wird diese Korrektur kaum von einem Evangelisten, der die hebräische Sprache nicht kennt, erwarten können.

[231] S. S. 1 dieser Arbeit.
[232] Vgl. R. Harris: *Testimonies* II, S. 71ff.
[233] F.-M. Braun: *Jean le théologien* Vol. II, S. 21.
[234] E. D. Freed: op. cit. S. 130.
[235] Diese Frage kann einem in Anbetracht des Justin-Zitates von Sach 12,10 kommen, da Justin offensichtlich das Johannesevangelium nicht gekannt hat.

2

DIE BENUTZUNG DES ALTEN TESTAMENTS IM JOHANNESEVANGELIUM ABGESEHEN VON DEN ZITATEN

I DIE METHODE DER UNTERSUCHUNG

Frankes Urteil über die Belesenheit des Johannes im ganzen alttestamentlichen Kanon[1] war nicht nur auf Grund der Zitate, sondern auch im Hinblick auf viele Anspielungen auf das AT im Johannesevangelium entstanden. Wir wollen dieses Urteil nachprüfen und untersuchen, inwieweit Johannes das AT gekannt und in seine Theologie aufgenommen hat. Um diese Theologie herausarbeiten zu können, werden wir nach eindeutigen Anspielungen auf das AT im Johannesevangelium suchen müssen, die nicht schon durch die Tradition vorgegeben sind. Diese Untersuchung ist für das Verständnis des Johannesevangeliums von großer Bedeutung, weil man in der Forschung an diesem Evangelium zwei Extremen begegnet:

(*a*) den Typologen, die den alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums überbetonen und deren Ansichten später wiedergegeben und geprüft werden sollen und
(*b*) den Forschern, die den Einfluß des AT auf das Johannesevangelium für sehr gering halten. Die Ansichten des bedeutendsten Vertreters dieser Gruppe, R. Bultmann, werden später aufgezeigt und kritisiert werden.

Ich gehe bei meiner Untersuchung vom AT aus und untersuche den Einfluß jeder alttestamentlichen Schrift auf das Johannesevangelium. Die Parallelen werden dann in folgende Gruppen eingeordnet:

(*a*) Zitate
(*b*) Offensichtliche Anspielungen (im Verlauf der Arbeit = offensichtl. A.)
(*c*) Wahrscheinliche Anspielungen (im Verlauf der Arbeit = wahrscheinl. A.)

[1] S. Anmerkung 4, S. 1.

(*d*) Mögliche Anspielungen (im Verlauf der Arbeit = mögl. A.)
(*e*) Jüdische Gesetze, Bräuche, Feste und Ähnliches (im Verlauf der Arbeit = Jüdisches)
(*f*) Formale Parallelen sprachlicher oder theologischer Art (im Verlauf der Arbeit = formale Par.)

Die Entscheidung, ob eine Anspielung unter (*a*), (*b*), (*c*), (*d*) oder (*f*) gehört, wird sicher von manchen anders getroffen werden. Sie dient als Arbeitshypothese für die Untersuchung von Sprache und Theologie der Anspielungen. Was unter (*f*) genannt wird, könnte mit Leichtigkeit wesentlich erweitert werden. Vollständigkeit kann bei dem Umfang des Materials kaum erreicht werden.

II EINZELUNTERSUCHUNGEN DER BÜCHER DES PENTATEUCH

Das Buch Genesis

	Gen	*Joh*
(*a*) Zitate	–	
(*b*) offensichtl. A.	1,1	1,1
	2,2	4,34; 17,4 u. öfter
	2,7	20,22
	3,4	8,44
	3,22	6,50f u. ähnliche Stellen
	17,17	8,56
	28,12	1,51
(*c*) wahrscheinl. A.	2,17 (3,22)	8,51
	4,1ff	8,39
	15,6	8,39
	22,2; 22,12	3,16 u. öfter
	49,10	5,46
(*d*) mögl. A.	2,7; 3,19	3,31
	3,24	14,6
	21,10	8,35
(*e*) Jüdisches	17,10–12	7,22
	48,22	4,5
(*f*) formale Par.	24,23, 25	14,2
	39,4	3,35; 13,3
	41,55	2,5
	45,13	17,24

Die johanneische Theologie, die sich im Benutzen des Buches Genesis zeigt

Das Johannesevangelium beginnt wie das erste Buch der Bibel. Das ist von höchster Bedeutung. Mit diesem Anfang sollen nicht nur Erinnerungen an die Genesis geweckt werden, sondern es soll gezeigt werden, daß das Geschehen um Jesus Heilsgeschichte in ihrem Anfang vor der Schöpfung und in ihrer Fortsetzung ist.

Nicht nur die ersten Worte des Schöpfungsberichtes spielen im Johannesevangelium eine Rolle, sondern diese in Joh 1,1 in der Tradition vorgegebenen Worte werden vom Evangelisten, der dem Kreise, aus dem der Prolog kommt, nahe stand, weiter im Auge behalten. Das zeigt sich darin, daß Johannes den Begriff 'vollenden', der am Ende des ersten Schöpfungsberichtes steht, an entscheidender Stelle in seinem Evangelium verwendet, wie wir weiter unten sehen werden.

Zu diesen beiden Anspielungen auf Anfang und Ende des Schöpfungsberichtes kommt eine dritte: Das, was zwischen Anfang und Ende der Schöpfung vollbracht wird, sind die Werke Gottes. Mit der Vollendung der Schöpfung hören die Werke Gottes jedoch nicht auf. Das Johannesevangelium spricht davon, daß erst Jesus Gottes Werke vollendet.

Auf diese Vollendung weisen drei bedeutsame Anspielungen auf die Genesis in Joh 19 und 20:

(*a*) Das letzte Wort Jesu in Joh 19,30 – 'Es ist vollbracht' – erinnert an die abschließenden Worte des ersten Schöpfungsberichtes (Gen 2,2). Die Schöpfung, deren Beginn in Gen 1,1 geschildert wurde, ist mit Jesu Wirken bis zum Tode am Kreuz zu ihrem von Gott gewollten Ziel gekommen. In Jesus hat der Vater 'bis jetzt' gewirkt (Joh 5,17 20), indem er ihm die Werke zur Vollendung übergeben hat.[2]

[2] Unter den Werken wird man vor allem die dem Knecht aus Dtjes aufgetragenen Heilungen (Jes 42,6f und ähnliche Stellen) verstehen müssen (vergleiche Joh 9,3f; 5,20f). Es sind Werke, die kein anderer vor Jesus getan hat (15,24) und die zum Glauben führen sollen (14,10f). Sie werden durch Jesus vollendet, geschehen aber in Analogie durch die Glaubenden weiter (14,12). Zur Abhängigkeit des Prologs von Gen 1,1 schreibt P. Borgen: 'Logos was the true Light' in: *Nov. Test.* XIV 1972 S. 129: 'We have attempted to show that the structure of the Prologue of John must primarily be understood on the basis that it is meant to be an exposition of Gen. I, 1ff'.

(*b*) Die Schöpfung kommt weiter zu ihrem Ziel, indem Jesus durch Anblasen seinen Jüngern den Heiligen Geist übermittelt (Joh 20,22). Gen 2,7 berichtete davon, daß Gott den Menschen anblies und der so eine lebendige Seele wurde. Jesus wiederholt diesen Akt und deutet ihn zugleich. War die Sünde daran schuld, daß die ersten Menschen aufhörten, lebendige Seele zu sein, so ist die Vergebung der Sünden ein Neuanfang, der durch die Glaubenden den Glaubenden weitergegeben werden kann. Die verheißenen Ströme lebendigen Wassers aus den Gläubigen (Joh 7,38) werden Wirklichkeit.

(*c*) Das Endziel der Schöpfung, des Wirkens Jesu und der Verkündigung des Evangeliums ist das Leben des Menschen vor Gott. In Gen 3,22 war dem Menschen das ewige Leben wegen seines Ungehorsams (Gen 3,6) versagt worden. Das, was den Ungehorsamen versagt werden mußte, wird im Johannesevangelium den an Christus Glaubenden zugesagt (Joh 20,31).[3]

Anspielungen auf das Buch Genesis aus der Tradition

Ich vermute, daß alle anderen Anspielungen im Johannesevangelium auf Genesisstellen aus verschiedenen Traditionen stammen, und zwar:

(*a*) aus rabbinischer Tradition:

Gen 17,17	Joh 8,56
28,12[4]	1,51

(*b*) aus samaritanischer Tradition:

Gen 3,4ff	Joh 8,44
4,1ff	8,37ff
48,22[5]	4,5

(*c*) aus christlicher Tradition:

Gen 15,6	Joh 8,39
22,2,12	3,16

[3] Die Verheißungen des ewigen Lebens setzen sich grundsätzlich aus Anspielungen auf zwei Schriftstellen zusammen: Jes 28,16 ('Wer an ihn glaubt' oder ähnlich) und: Gen 3,22 ('wird leben in Ewigkeit' oder ähnlich).

[4] Diese Anspielung stammt eventuell aus der Weisheitstradition (Vgl. die Behandlung des Wortes bei Philo), in der sie dann auf Christus gedeutet worden ist.

[5] Diese Anspielung stammt aus dem synoptischen Material.

Zu (*a*): Gen 17,17 – Joh 8,56

Das Lachen Abrahams in Gen 17,17 war immer wieder in rabbinischer Tradition Gegenstand theologischer Reflexionen. Man ließ sich bei der Auslegung davon leiten, Abraham, das Vorbild des Glaubens, rein dastehen zu lassen, während das Gelächter Saras gerügt wurde. Abraham glaubt an die Verheißung eines Sohnes, während Sara darüber lacht. So finden wir die Geschichte auch bei Philo.[6] Der Targum Onkelos übersetzt das ויצחק des Abraham durch וחדי, was Freude heißt: Und er freute sich. Er übersetzt aber dasselbe Wort im Falle der Sara (Gen 18,12) mit der Bedeutung 'Gelächter'.

Diese Auslegung des Lachens Abrahams findet sich auch in dem johanneischen ἠγαλλιάσατο. Sie wird mit einer anderen rabbinischen Tradition verbunden, dergemäß Abram gesehen hat, was in der Zukunft geschehen wird.[7] Natürlich hat er dabei auch den Messias gesehen.[8] Von diesem Messias sprach auch die Verheißung der 'Könige über viele Völker' aus der Sara (Gen 17,16). Nachdem Abraham die Verheißung gehört hat, 'jubelt' er über sie (Joh 8,56). Im Johannesevangelium tritt nun zu der Verheißung, über die Abraham jubelt, die Erfüllung und damit die Freude: '. . . und er sah ihn und freute sich'.

Gen 28,12 – Joh 1,51.

Rabbinische Exegese hat sich wiederholt mit Gen 28,12 beschäftigt. Wir lesen unter anderem:[9] 'R. Hiyya the Elder and R. Jannai disagreed. One maintained: they were ascending and descending on the ladder: while the other said: they were ascending and descending on Jacob.'

Man konnte auf Grund des MT, in dem das בו zweideutig ist, so verschieden exegesieren.[10]

Eine andere Exegese deutet Gen 28,12 wieder ganz anders.[11]

[6] Philo: *Questions and Answers on Genesis* Book IV (zu Gen 18,13f: 'Why is Sarah, as it were, rebuked, while Abraham laughed and was not rebuked? . . . But Abraham was delivered and, as it were, escaped rebuke and reprobation, being secured by an unswerving and inflexible conviction of faith, for to him who has faith in God all uncertainty is alien.'

[7] Vgl. Str.-Bill. II, S. 525.

[8] Barn IX,7 lesen wir: ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν . . .

[9] Gen. Rab. LXVIII,12.

[10] Vgl. H. Odeberg: *The Fourth Gospel* I, 1929, S. 33ff.

[11] Gen. Rab. LXVIII,13.

Unter den hinauf- und herabsteigenden Engeln wird Daniel verstanden, der in Form eines Bildes, das er bei Gott sieht, die Zukunft Israels sieht. Dieses Bild bringt er beim Herabsteigen mit sich, um es zu offenbaren. Bei Philo[12] findet sich eine weitere Interpretation von Gen 28,12, die mit der aus Weish 10,9f verwandt ist. Dort lesen wir: '. . . die Weisheit . . . leitete den Gerechten, so vor seines Bruders Zorn flüchtig sein mußte, geradewegs und zeigte ihm das Reich Gottes. . .'. Johannes knüpft insofern an die eine exegetische Meinung der Rabbinen an, als er das בו nicht auf die Leiter bezieht. Er weicht aber von derselben exegetischen Tradition ab, indem er das בו nicht auf Jakob, sondern auf den Menschensohn bezieht. Was Jakob gesehen hat, war also ein Geschehen mit dem Menschensohn: Gott ist mit dem Menschensohn ständig durch Engel verbunden. Diese Sicht, die Jakob gehabt hat, wird durch Jesus nun denen verheißen, die vor ihm stehen.

Wie wir gesehen haben, hat man auch außerhalb des Johannesevangeliums das Buch Daniel zur Interpretation der Vision des Jakob herangezogen. Dem johanneischen Spruch unterliegt eine Exegese, die in Dan 7 den Hintergrund für die Vision des Jakob sah. Die 'tausendmal tausend' aus Dan 7,10 werden mit den hinauf- und herabsteigenden Engeln aus Gen 28,12 gleichgesetzt und bilden so die Verbindung zwischen dem Alten und dem Menschensohn.

Gegen die Exegese, die Joh 1,51 mit Gen 28,12 in Verbindung bringt, wendet sich W. Michaelis.[13] Er versucht, die johanneische Aussage auf dem Hintergrund der Synoptiker zu sehen. Tauf- und Versuchungsgeschichte bei den Synoptikern bilden nach Michaelis die Quelle für die Anschauung, die wir bei Johannes finden.

Diese Auslegung ist aber aus mehreren Gründen unmöglich:

(*a*) Die These setzt voraus, daß Johannes die Synoptiker kenne und die Leser des Johannesevangeliums sie kennen.
(*b*) Johannes würde aus den Dienstengeln der Versuchungsgeschichte Mittlerengel gemacht haben.
(*c*) Der bei den Synoptikern nur bei der Taufe geöffnete Himmel würde nach Joh 1,51 dann immer geöffnet bleiben.

[12] Philo: De somn. I,142.
[13] W. Michaelis in: *ThLZ*, 1960/8, Sp. 561ff.

(*d*) Michaelis kann nicht befriedigend erklären, weshalb Johannes in 1,51 den Titel 'Menschensohn' benutzt.
(*e*) Es wird bei Michaelis nicht klar, was denn Jesus mit dem Größeren gemeint habe, das zu sehen Nathanael und anderen verheißen worden ist.

Für Gen 28,12 als Hintergrund des johanneischen Wortes sprechen:

(*a*) Die natürliche Verbindung der beiden Texte: Nirgend anders in der Bibel als in Gen 28 steigen Engel zuerst auf und dann ab.
(*b*) Gen 28,12 hat Anlaß für verschiedene Interpretationen in verschiedenen Kreisen gegeben. Bei Johannes wird das בו auf den Menschensohn gedeutet.
(*c*) Diese Anschauung steht im Zusammenhang mit dem Menschensohnbild, das wir auch in einigen anderen Menschensohnlogien des Johannesevangeliums finden: Jesus, der Menschensohn, hat sein wunderbares Wissen vom Vater, weil er als Menschensohn beim Vater war, ehe er auf die Erde gekommen ist (Joh 3,12f). Mit dem Herabsteigen vom Himmel ist der Menschensohn jedoch nicht von der Quelle des Wissens abgeschnitten worden. Er ist durch die Engel, die von ihm aus hinauf- und wieder herabsteigen, mit dem Vater allezeit verbunden. Das hat schon Jakob in seiner Vision gesehen.

Nach der Vorlage der Semeiaquelle, die ich anders abgrenze als Bultmann, hatte sich das wunderbare Wissen Jesu das erste Mal in der Begegnung mit Nathanael gezeigt: Jesus hatte ihn als rechten Israeliten erkannt und hatte ihn schon gesehen, als er noch unter dem Feigenbaum war. Im Anschluß an diesen Aufweis seines Wissens gibt Jesus die Verheißung in 1,51.

Aus dem wunderbaren Wissen heraus redet Jesus als der Menschensohn (Joh 3,11ff). Als Menschensohn richtet er, wie er (vom Vater) hört (Joh 5,30). Als Menschensohn gibt er Gotteslehre als die Speise, die in das ewige Leben bleibt (Joh 6,27ff). Immer wieder wird im Johannesevangelium auf den Menschensohn als den Träger göttlichen Wissens angespielt.[14]

[14] Vgl. auch Äth. Hen. 51,3: 'Der Auserwählte (vgl. 46,3) sitzt in jenen Tagen auf meinen Thron und sein Mund strömt alle Geheimnisse der Weisheit und des Rates aus, denn der Herr der Geister verleiht es ihm und verherrlicht ihn.'

So steht also die Verheißung in Joh 1,51 nicht isoliert neben den anderen Menschensohnsprüchen des Evangeliums, ist auch nicht aus den von Michaelis angeführten synoptischen Stellen her verständlich, sondern gehört fest zu den anderen Menschensohnlogien.[15]

Unter dem von Jesus verheißenen Größeren wird man vor allem die durch Jesus verkündete Gotteslehre verstehen müssen, natürlich auch die Wunder.

(*d*) Ich habe oben zu zeigen versucht, wie der Menschensohnbegriff aus Dan 7 zur Erklärung von Gen 28,12 herbeigezogen werden konnte.

Zu (*b*) Genesisanspielungen aus samaritanischer Tradition
Gen 3,4ff – Joh 8,44

Bowman weist in einer interessanten Studie[16] auf einen Schlüssel zum Verständnis von Joh 8,30ff aus der samaritanischen Theologie. Die Theorie der Samaritaner lautet folgendermaßen: Kain und Abel sind auf Grund von Hurerei geboren. Die Söhne Kains werden Söhne Belials, Söhne des Teufels genannt.[17] Wenn Jesus im Johannesevangelium den Juden sagt, daß sie mit ihm das tun wollen, was sie von ihrem Vater gehört haben (Joh 8,40f), dann meint er, daß sie ihn, den Gerechten, töten wollen wie es Kain mit seinem Bruder tat. Die Antwort der Juden (Joh 8,41) – 'Wir sind nicht unehelich geboren' – weist wieder auf die Theorie vom unehelichen Kain zurück. Abrahamssohnschaft, so sagt Jesus, kann aber nur dann anerkannt werden, wenn bei denen, die sie für sich in Anspruch nehmen, das Werk Abrahams, der Glaube (Gen 15,6) zu finden ist. Sonst ist nicht Abraham, sondern der Teufel Vater. Natürlich werden solche Theorien nicht ausschließlich bei den Samaritanern zu Hause gewesen sein, aber die Betitelung Jesu als Samaritaner (Joh 8,48) scheint doch auf die Herkunft dieser Ideen aus samaritanischer Tradition hinzuweisen.

Gen 48,22 – Joh 4,5
Samaritanische Tradition wies darauf hin, daß das Land, das

[15] Diese Logien waren nicht in der Semeiaquelle enthalten. Es fragt sich, ob der Menschensohn in dieser Quelle überhaupt eine Rolle gespielt hat.

[16] J. Bowman: 'Samaritan Studies' in: *BJRL* 40, 1957/58, S. 307f.

[17] Vgl. auch im Philippusevangelium Spr. 42: 'Ihr seid Söhne Kains und nicht Abrahams Söhne.'

Jakob dem Joseph gegeben hatte, auf samaritanischem Boden liegt. Diese Anschauung findet sich auch in Joh 4,5[18] und ist von Johannes aus synoptischem Material übernommen worden.

Zu (*c*) aus christlicher Tradition: Gen 15,6 – Joh 8,39.

Hinter Joh 8,39 steht die Anschauung, daß der Glaube das Werk des Abraham war (Gen 15,6). Johannes sieht in Abraham das Vorbild des Glaubenden. Diese Sicht findet sich auch bei den im Jakobusbrief vorausgesetzten Diskussionspartnern, bei Paulus und im Hebräerbrief.[19]

Gen 22,2 12 – Joh 3,16: Es ist klar, daß die Opferung Isaaks (Gen 22) in urchristlicher Theologie mit dem Tode Christi in Verbindung gebracht worden ist. So ausdrücklich Rö 8,32 und Hebr 11,17. Diese Anschauung wird auch hinter Joh 3,16 stehen, daß Gott die Welt so geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab.

Die Gestalt des Abraham im Johannesevangelium

Abraham wird von Johannes in zwei Relationen gesehen, in der zu Christus und in der zu seinen Kindern: Christus ist vor ihm da (Joh 8,58). Von Abrahams Leben interessiert am meisten die Christusbegegnung. Über deren Verheißung jauchzte er, über ihre Erfüllung freut er sich (Joh 8,56). Er glaubt (Joh 8,39). Deshalb können sich nur die Glaubenden auf ihn als den Vater berufen. Die Ungläubigen bleiben in der Gefangenschaft, zu einem anderen Vater zu gehören, zum Teufel. Nur der Glaube an Jesus Christus bringt die Befreiung aus dieser Gefangenschaft zur Sohnschaft Abrahams.

Radikaler kann der Unterschied zwischen Juden und Christen nicht gezeichnet werden und universaler kann der Zugang zur Abrahamskindschaft nicht geschildert werden.

Das Buch Exodus

	Ex	*Joh*
(*a*) Zitate	16,4 15	6,31 (f)
(*b*) offensichtl. A.	7,3	4,48 u. öfter ähnlich
	16,2	6,41, 43, 61
	20,6	14,15, 21; 15,10
	33,18 (24,16)	1,14
	34,6	1,14, 17

[18] In Jos 24,32 wird Sichem im Zusammenhang mit dem von Jakob vererbten Land genannt.

[19] Vgl. Jak 2,21 Rö 4,3 Hebr. 11,17.

(*c*) wahrscheinl. A.	4,1–5	10,25f; 2,18; 4,48
		6,30
	4,12	8,28
	14,31	14,1
	17,6	7,37f
	34,10	7,31, 21; 9,30; 10,37
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	28,30 (vgl Num 27,21)	11,51
	28,32	19,23
(*f*) formale Par.	2,15–21 (s. Gen 24)	4,1–40
	3,12	8,29

Die johanneische Theologie, die sich im Benutzen des Buches Exodus zeigt

Man kann die johanneische Theologie, die sich im Benutzen der Bücher Exodus bis Deuteronomium zeigt, nicht für jedes dieser Bücher getrennt untersuchen, weil sie thematisch weitgehend zusammenhängt und sich an die Gestalt des Mose anschließt. Ich werde im Anschluß an die einzelnen Tabellen zu diesen Büchern nur über Anspielungen aus der Tradition sprechen und eventuelle Besonderheiten herausheben. Die johanneische Theologie, die sich an die vier Bücher anschließt, werde ich dann im Anschluß an den Abschnitt 'Anspielungen auf das Buch Deuteronomium aus der Tradition' darstellen.

Anspielungen auf das Buch Exodus aus der Tradition

Ex 16,4; 15 – Joh 6,31 (*f*) und Ex 16,2 – Joh 6,41; 43, 61: Wir hatten bei der Behandlung des Zitates in Joh 6,31 schon gesehen, daß der Rahmen für die Diskussion in Joh 6,31ff wahrscheinlich schon durch die Tradition vorgegeben war.

Ex 20,6 – Joh 14,15; 21; 15,10; Die Zusage in Ex 20,6. daß Gott Barmherzigkeit tut an denen, die ihn liebhaben und seine Gebote halten, war natürlich jedem Juden bekannt, weil sie innerhalb der zehn Gebote steht. Die Behandlung des Exoduswortes im Johannesevangelium erinnert an Weish 6,17f.

Ex 33,18 – Joh 1,14 und Ex 34,6 – Joh 1,14: Im aus der Tradition stammenden Prolog finden sich die beiden Exodusanspielungen. Die Anspielung in Joh 1,14 wird in Joh 1,16f wieder aufgenommen.[20]

[20] Vgl. dazu die Auseinandersetzung mit Bultmann in dieser Arbeit S. 277.

Ex 17,6 – Joh 7,37f: Schon in der Tradition hatte man Christus mit dem wasserspendenden Felsen in der Wüste identifiziert.[21]

Ex 2,15–21 – Joh 4,1–40: Die Geschichte von der Begegnung Jesu mit der Samaritanerin fand Johannes schon in traditionellem Material. Wie in Joh 4 erzählte man eben Geschichten, die sich am Brunnen abspielten (vergleiche Gen 24).

Das Buch Leviticus

	Lev	*Joh*
(*a*) Zitate	–	
(*b*) offensichtl. A.	18,5	12,49f
(*c*) wahrscheinl. A.	19,18	13,34
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	12,3	7,22
	23,34	7,2
	23,36	7,37
	23,40	12,13
	24,16	10,33; 18,31; 19,7 und andere
	27,34	1,17
(*f*) formale Par.	–	

Anspielungen auf das Buch Leviticus aus der Tradition

Lev 23,40–Joh 12,13: Der Begriff 'Palmenzweige' aus Lev 23,40 findet sich im traditionellen Material synoptischen Charakters. Alle anderen Anspielungen auf das Buch Leviticus waren jedem Juden bekannt.

Lev 12,3–Joh 7,22: Zu vorchristlicher Diskussion um den Sabbat scheint die Argumentation in Joh 7,21ff zu gehören, die Johannes Material synoptischen Charakters entnommen hat. Sabbatgebot und Beschneidung am Sabbat scheinen sich zu widersprechen. Da das Gebot der Beschneidung am achten Tage jedoch älter ist als das Sabbatgebot, muß das Sabbatgebot dem Beschneidungsgebot untergeordnet werden. In christlich-jüdischer Diskussion wird dann, wie wir bei Johannes sehen, die Argumentation weitergeführt.[22]

Lev 18,5–Joh 12,49f und Lev 19,18–Joh 13,34 werden von Johannes in nichttraditioneller Form weitergeführt.

[21] Vgl. Anm. 209, S. 82.
[22] Vgl. diese Arbeit S. 213.

Das Buch Numeri

	Num	*Joh*
(*a*) Zitate	9,12	19,36
(*b*) offensichtl. A.	21,8f	3,14 (6,40)
(*c*) wahrscheinl. A.	20,11f (vgl. Ex 17,6)	7,37f
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	27,21 (vgl. Ex 28,30)	11,51
(*f*) formale Par.	6,26	14,27
	27,17	10,2, 3, 4, 9

Anspielungen auf das Buch Numeri aus der Tradition

Num 9,12–Joh 19,36: Wir hatten bei der Behandlung der Zitate gesehen, daß das Zitat in Joh 19,36 mit aller Wahrscheinlichkeit aus der Tradition stammt.

Num 21,8f–Joh 3,14 (6,40): Die Exegese der alttestamentlichen Geschichten von der Schlange aus Num 21,8f, vom Manna und vom Wasser aus dem Felsen, wie wir sie im Johannesevangelium sehen, scheint in einem christlichen Kreis, der von Weisheitsspekulationen herkam und dem Johannes sehr nahe stand, üblich gewesen zu sein.[23]

Num 27,21–Joh 11,51: Der Hinweis auf die prophetische Funktion des Hohenpriesters aus Num 27,21 findet sich bei Johannes im traditionellen Material synoptischen Charakters: λαός (Joh 11,50) kommt nur an dieser Stelle und in der Wiederholung (Joh 18,14) im Johannesevangelium vor. Der engen Interpretation des Todes Jesu für das ἔθνος fügt Johannes seine universalistische – '. . . nicht für das Volk (ἔθνους) allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte' – an.

Das Buch Deuteronomium

	Dtn	*Joh*
(*a*) Zitate	19,15	8,17
(*b*) offensichtl. A.	4,12	5,37
	8,3	4,34
	12,5	4,20
	18,15; 18 (34,10)	1,21; 1,25; 1,45
		5,46; 6,14; 7,40
		7,52
	18,18	12,49; 17,8 (8,26;
		15,15)
		14,10; 14,24;

[23] Vgl. diese Arbeit S. 197–200.

(*c*) wahrscheinl. A.	15,11	12,8
	32,47	6,63 (1,4; 5,39)
(*d*) mögl. A.	31,3	10,4; 10,27
	31,26	5,45
(*e*) Jüdisches	1,16	7,51
	21,22f	19,31
(*f*) formale Par.	31,2	10,9
	33,3	11,36

Anspielungen auf das Buch Deuteronomium aus der Tradition

Dtn 19,15–Joh 8,17: Bei der Behandlung der Zitate hatten wir gesehen, daß das Zitat aus Dtn 19,15 wohl sprichwörtlich ist, aber von Johannes in nichttraditioneller Weise verwendet worden ist.

Dtn 8,3–Joh 4,34: Das Wort, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern vom Gotteswort, wird sprichwörtlich gewesen sein. Wir finden es unter anderen in Weish 16,26 und Mt 4,4.

Dtn 12,5–Joh 4,20: Die Frage, wo die in Dtn 12,5 genannte Stätte der Anbetung ist, war altes Streitobjekt zwischen Juden und Samaritanern. Die Frage war schon in synoptischem Material, das Johannes übernommen hat, enthalten.

Dtn 18,15; 18–Joh 1,21 usw.: Die Erwartung des verheißenen Propheten wie Mose findet sich in verschiedenen vorjohanneischen Traditionen, die später angeführt werden sollen.

Dtn 15,11–Joh 12,8: Das Wort, daß Arme allezeit dasein werden, findet sich in Material synoptischen Charakters.

Dtn 1,16–Joh 7,51: Es handelt sich hier um eine allgemein bekannte Rechtsvorschrift.

Dtn 21,22f–Joh 19,31: Die Vorschrift, daß man den Leichnam eines Hingerichteten nicht über Nacht am Holze lassen soll, findet sich in synoptischem Material.

Wir sehen also, daß fast alle Anspielungen auf das Dtn im Johannesevangelium auf die Tradition zurückgeführt werden können.

Es ist erstaunlich, wieviele Anspielungen auf den Pentateuch Johannes aus der Tradition übernommen hat.

III DIE JOHANNEISCHE THEOLOGIE, DIE SICH IM BENUTZEN DER BÜCHER DES PENTATEUCH ZEIGT

Der Prophet wie Mose

Weil der Evangelist Jesus vorwiegend als den Propheten wie Mose sieht, finden wir im Johannesevangelium so viele Parallelen zu Mose gezogen. Ich möchte in diesem ersten Abschnitt die alttestamentliche Prophetie aus Dtn 18,15ff aufzeigen und im Anschluß daran ihr Verständnis im AT, im Judentum, in Qumran, bei den Samaritanern und im NT – das Johannesevengelium vorläufig ausgenommen – untersuchen.

(*a*) *Die alttestamentliche Prophetie: Dtn 18,15ff.* Das Volk hatte Mose am Horeb gebeten, daß er, und nicht Gott, zu ihnen reden solle, weil sie sonst sterben würden. Auf Grund dieser Bitte redet Gott in Zukunft mit Mose und Mose vermittelt dem Volk Gottes Worte (Ex 20,19, 22). An diese Bitte des Volkes um Vermittlung des göttlichen Wortes wird in Dtn 18,15ff angeknüpft. Gott verheißt auch für die Zukunft einen Propheten wie Mose aus dem Volk:

> Gott will ihm seine Worte in den Mund legen.
> Der Prophet soll zum Volk alles reden, was Gott ihm gebieten wird.
> Wer nicht auf die im Namen Gottes geredeten Worte hören wird, der wird bestraft werden.
> Der Prophet wird als wahrer Prophet daran erkannt, daß sein Wort eintrifft.

Diese Verheißung ist in der Folgezeit in doppelter Weise verstanden worden:

(*a*) Einen Propheten wie Mose wird Gott dem Volk immer wieder erwecken.
(*b*) Einen Propheten wie Mose wird Gott in der Endzeit erwecken.

(*b*) *Das Verständnis der Verheißung im AT.* In neuerer Forschung finden sich immer wieder Vertreter der Anschauung, daß der Knecht Gottes aus Deuterojesaja nach dem Vorbild des Mose gezeichnet worden ist, daß er der in Dtn 18,15ff verheißene Pro-

phet wie Mose sein soll.[24] Schon die Bezeichnung 'Knecht Gottes' in Dtjes scheint nach dem Vorbild Moses, des Knechtes Gottes (Ex 14,31) gewählt worden zu sein.

Ist diese These mit Recht aufgestellt – und es spricht sehr viel für sie – so läge bei Dtjes die Auslegung von Dtn 18,15ff auf den endzeitlichen Propheten vor.

(*c*) *Das Verständnis der Verheißung im Judentum.* Bei Strack-Billerbeck[25] lesen wir: 'Die rabbinische Literatur bietet nur sehr wenige Stellen mit dem grundlegenden Text Dtn 18,15–18 und vermeidet überall die eschatologische Deutung.' Schauen wir uns einige Stellen an: 'Come and hear: Unto him ye shall harken, even if he tells you, "Transgress any of all the commandments of the Torah", as in the case, for instance, of Elijah on Mount Carmel . . .'[26]

Dieser Abschnitt steht zusammen mit anderen Aussagen, die besagen, daß das Wort eines Propheten oder eines Rabbi über Gesetze des Pentateuch gehen können.

Der Prophet wird hier nicht als eschatologische Figur verstanden. 'But he who suppresses his prophecy, or disregards the words of a prophet, or a prophet who transgresses his own words, – his death is at the hands of heaven. For it is written, (and it shall come to pass, that whoever will not harken unto my words which the prophet shall speak in my name). I will require of him'.[27]

Auch hier ist nicht vom eschatologischen Propheten die Rede. Im folgenden Text scheint mir die Deutung von Dtn 18,15ff auf

[24] Vgl. G. von Rad: *Theologie des Alten Testamentes* Bd. 2, S. 273f: 'Es besteht u.E. eine große Wahrscheinlichkeit, daß auch Deuterojesaja wie das Deuteronomium in einer Überlieferung stand, derzufolge man einen Propheten wie Mose erwartete . . . Besteht die Deutung des Gottesknechtes auf 'einen Propheten wie Mose' zu Recht, dann würde sich auch die Lücke zwischen diesen Liedern und der übrigen Botschaft Deuterojesajas schließen . . . .'

S. 274 Anm. 44: 'Es wird mir immer zweifelhafter, ob es richtig ist, die berühmte Stelle Dt.18,18 im distributiven Sinne zu verstehen ('je und je einen Propheten'). Vielleicht enthält sie doch die Verheißung eines neuen Mose. Aber auch wenn das herkömmliche Verständnis die Meinung des Satzes recht wiedergäbe, liegt es immer noch nahe, die Gottesknechtlieder mit dieser Erwartung in Verbindung zu bringen.' Vgl. weiter S. 289.

[25] Str.-Bill. II S. 480.

[26] Yeb. 90b.

[27] Sanh. 89a.

den eschatologischen Propheten noch hindurchzuschimmern: 'From that time on the Israelites merited that prophets should be raised among them, as it is said: "I will raise thee up a prophet". I was going to raise up a prophet among them in the future but by their merits they brought it about sooner'.[28]

In die Richtung, Dtn 18,15 als Verheißung des eschatologischen Propheten zu verstehen, scheint die Aussage, die das Dtn abschließt (Dtn 34,10–12), zu weisen: 'Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den der Herr erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht, mit all den Zeichen und Wundern, mit denen der Herr ihn gesandt hatte...' Diese Feststellung steht hinter dem Bericht von Moses Tod (Dtn 34,5) und hinter dem Bericht von der Einsetzung Josuas als dem Nachfolger Moses (Dtn 34,9).

Daß Dtn 34,10–12 jüdischen Auslegern Schwierigkeiten bereitete, zeigt folgende gekünstelte Auslegung: 'God replied: "You [sc Mose] declare: 'There is none else [– das ist ein Rückgriff auf Dtn 4,39, wo Mose dem Volk sagt: *So sollst du nun heute wissen und zu Herzen nehmen, daß der Herr Gott ist... und sonst keiner* –]; I too say, And there hath not arisen a prophet since in Israel like unto Moses...'".[29] Hier wird also das Wort, das nach dem Tode des Mose gesagt wurde, schon dem lebendigen Mose gesagt ('as he was about to depart this world') und damit bekommt Dtn 34 einen neuen Sinn: Es wird durch diese Auslegung Raum gemacht für das Verständnis von Dtn 18,15ff, das diese Verheißung nicht als auf den eschatologischen Propheten gesprochen wissen will: Es scheint im Judentum aber auch eine Richtung gegeben zu haben, – und wir begegnen ihr auch im Johannesevangelium – die Dtn 18,15ff auf den eschatologischen Propheten deutete: 'Es werden mehr Zeichen und Wunder sein, die ich tun werde mit den Söhnen als die ich getan habe mit den Vätern'.[30] 'Wie der erste Erlöser war, so wird auch der letzte Erlöser sein... Wie der erste Erlöser Manna herabkommen ließ... so wird auch der letzte Erlöser Manna herabkommen lassen...'[31]

Diese beiden letztgenannten Stellen scheinen auf die Bemerkung in Dtn 34,11 zurückzugehen.

[28] Mekilta Bahodesh IX,68.
[29] Deut. R. XI,8.
[30] Mekilta Ex. XV,11.
[31] Qoh. R. 1,9.

Zusammenfassung: Neben der Deutung von Dtn 18,15ff auf Propheten scheint es im Judentum auch die Deutung dieser Stelle auf den eschatologischen Propheten gegeben zu haben, wenn man auch im ganzen sagen muß, daß Dtn 18,15ff in den uns zur Verfügung stehenden Quellen von geringer Bedeutung war. Das mag damit zusammenhängen, daß die samaritanische Theologie diese Stelle besonders gern in ihrer Eschatologie benutzte.

(*d*) *Dtn 18,15ff in Qumran.* Dtn 18,18f findet sich als ein messianisches Testimonium in Qumran.[32] An einer anderen Stelle lesen wir:[33] '... bis zum Kommen eines (des) Propheten und der Gesalbten Aarons und Israels.'

(*e*) *Das Verständnis der Verheißung bei den Samaritanern.* Die Samaritaner erwarten auf Grund von Dtn 18,15ff den Taheb. Über diesen Taheb urteilt Macdonald:[34] '...the Taheb is really Moses redivivus.' An anderer Stelle[35] schreibt Macdonald: 'It appears that the Samaritan theologians had never reached complete agreement on the question of the return of Moses.'

Einen Verzicht auf die Lehre vom eschatologischen Propheten findet sich in Memar Markah:[36] 'None has arisen or ever will arise like Moses. His span includes the knowledge of the Beginning and it goes on to the Day of Vengeance' (§1). 'Peace be to you, the like of whom has not arisen and never will arise (§3) 'He [sc Mose] wrote the law at the command of the Lord... and he [Mose!] wrote at the end of this law which he received: And there has not arisen a prophet since in Israel like Moses... (§4).

Diese Auslegung erinnert an die oben angeführte jüdische Exegese in Deut. Rab.

(*f*) *Dtn 18,15ff im NT – ausgenommen das Johannesevangelium.* Auf dem Hintergrund von Dtn 18,15ff sind vor allem Aussagen aus den lukanischen Schriften zu verstehen, obwohl auch einige Aussagen bei Mk (9,7; 8,11f vgl. Lk 11,16, 29) infrage kommen.

Der alttestamentliche Text wird Apg 7,37 (Dtn 18,15) und 3,22 (Dtn 18,15, 19) zitiert und als Verheißung auf Jesus Christus verstanden. Auch in Apg 2,22 wird Jesus als Prophet wie Mose gesehen.

[32] 4QT 5ff. Auch CD 6,11 weist auf Dtn 18,18f hin.
[33] 1QS IX,10f.
[34] J. Macdonald: *The Theology of the Samaritans*, 1964, S. 361.
[35] J. Macdonald: 'The Samaritan Doctrine of Moses' in: *ScJTh*, 1960, S. 149ff.
[36] J. Macdonald: *Memar Marqah* 1963 Buch 5 §§1–4.

Im Lukasevangelium wird man Lk 24,19–27 auf dem Hintergrund von Dtn 18,15ff sehen müssen, während Lk 7,16 wohl im Hinblick auf Elia gesprochen worden ist. Vergleiche Lk 7,12, 15 mit 1 Kön 17,17ff, besonders 17,23.[37] In Apg 3,22–6 und 4,30 werden der deuterojesajanische Gottesknecht und der Prophet wie Mose miteinander identifiziert.[38]

Der eschatologische Prophet im Johannesevangelium

Zu Beginn dieser Untersuchung möchte ich zwei entgegensetzte Meinungen zu unserem Problem aus der neuesten Forschung bringen. Dann folgt die eigene Untersuchung. Ich halte es für nötig, zuerst das Verhältnis von Messias und eschatologischem Propheten im Johannesevangelium zu bestimmen und dann erst die Einzeluntersuchungen zu den bestimmten Stellen zu unternehmen. Der ganze Abschnitt wird abgeschlossen werden mit einer kurzen Untersuchung, was denn mit dem Hinweis auf die Schrift in Joh 1,45 und 5,46f gemeint sein mag.

(*a*) *Zwei Urteile aus neuester Forschung.* Bei F. Hahn[39] lesen wir im Anschluß an die Aufzählung von Joh 6,1ff; 14; 7,40ff; 4,19; 25: 3.2 (unter Umständen) 9,17 folgende Bemerkung: 'Man verbaut sich das Verständnis, wenn man in solchen Fällen annimmt, daß es 'nur' um die Ansicht des Volkes gehe. Wir müssen mit einer sehr alten christologischen Tradition der Urgemeinde rechnen.' R. Schnackenburg[40] dagegen urteilt: 'Fragen wir noch,

[37] Anders urteilt F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel*, 1963, S. 392 über Lk 7,16. Er neigt dazu, diese Stelle auf dem Hintergrund der Erwartung des eschatologischen Propheten zu sehen.

[38] Ich kann die Anschauung von D. Hooker: *Jesus and the Servant*, 1959, S. 107ff nicht teilen, daß die Gestalt des deuterojesajanischen Gottesknechtes nicht hinter den beiden angeführten Aussagen der Apg stehe.

[39] F. Hahn: op. cit. S. 397.

[40] R. Schnackenburg: 'Die Erwartung des 'Propheten' nach dem NT und den Qumran-Texten' in: *Stud. Ev.* I, 1959, S. 639. Ich sehe, daß Schnackenburg in seinem Johanneskommentar sein Urteil geändert hat S. 322: '. . .ferner belegt das Ev in den späteren Kapiteln, daß man Jesus für 'den Propheten' hielt (6,14: 7,40, 52v.l.), und es scheint (wenigstens nach Kap. 7), daß dieser Titel bei richtigem Verständnis (anders 6,14) auch akzeptiert wird.' S. 322 Anm. 1: '. . . so ist es die Intention des Evangelisten, Jesus ebenso als 'den (messianischen) Propheten' wie als den 'Messias' erscheinen zu lassen. Das gleiche gilt bezüglich 7,52 v.l. . . . .'

ob das Johannesevangelium diese Moses–Christus-Typologie aufgenommen und in Jesus den Propheten schlechthin, den Messias–Propheten, gesehen hat, so muß die Antwort negativ lauten. Der vierte Evangelist stellt Moses und Christus mehrfach nicht typologisch, sondern antithetisch gegenüber: 1,17; 6,32; 9,28. Nur die Bemerkungen in 1,45 und 5,46, daß Moses über Christus geschrieben habe, könnten Deut 18,15–18 im Sinne haben; . . .wir müssen daraus schließen, daß der vierte Evangelist jene Christologie, die in Jesus den Messias–Propheten bekennt, schon beiseite geschoben hat.'

(*b*) *Das Verhältnis von Messias und Prophet.* Als Andreas seinen Bruder Simon findet, verkündet er ihm: 'Wir haben den Messias gefunden' (Joh 1,41). So spricht der Jude zum Juden.

Die Samaritanerin aus Joh 4 sagt zu ihren samaritanischen Mitbürgern: 'Geht und seht einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe [das heißt, einen Propheten], ob der nicht der Christus ist [das heißt, der Taheb].'

Die Juden erwarteten zum Großteil den Messias aus dem Hause David, die Samaritaner einen Propheten wie Mose. Johannes stellt also Jesus in seinem Evangelium so dar, daß er der Erfüller sowohl jüdischer als auch samaritanischer Hoffnungen ist. Nur eins fällt auf: daß Johannes den Heiland der Welt lieber das Kleid des samaritanischen Taheb als das des jüdischen Davidsohnes tragen läßt. Das hat seine Gründe. Wir wissen, daß in der ersten Christenheit Diskussionen über das 'Woher' des Messias geführt worden sind. Es ging um Fragen wie: 'Nazareth und Bethlehem – und Mi 5,1' oder 'Maria und Joseph – und Jes 7,14'. Aus den Vorgeschichten bei Mt und Lk wissen wir, wie die Antwort auf christlicher Seite aussehen konnte. Dieselben Fragen spielten offensichtlich auch bei Gesprächen, die im Johannesevangelium ihren Niederschlag gefunden haben, eine Rolle. Nur sah die Antwort bei Johannes anders aus als bei Mt und Lk. Das mag daran liegen, daß die Diskussionen nicht mehr im Zentrum rabbinischer Theologie stattfanden und nicht mehr an die bestimmte Art rabbinischer Beweisführung gebunden waren, aber auch daran, daß die Messiaserwartung anders war als im jüdischen Zentrum. Gehen wir diesen drei Hinweisen nach:

(*a*) . . .nicht mehr im Zentrum rabbinischer Theologie: Manche Einzelheiten weisen darauf hin, daß Johannes aus einer Gegend stammen muß, in der der Einfluß rabbinischer Theologie verhält-

nismäßig gering gewesen sein muß. Zu diesen Einzelheiten gehören: Die Benutzung nur eines kleinen Teiles der Bibel in spezifisch johanneischen Reden, gute Kenntnis und Benutzung samaritanischer Theologie, die freundliche Stellung gegenüber den Samaritanern; die Bedeutung der Festreisen nach Jerusalem im Johannesevangelium, die Vernachlässigung der Davidsohntheologie. Davidsohntheologie findet sich bei Johannes nur in aus der Tradition übernommenen Abschnitten.

(*b*) . . .nicht mehr an die bestimmte Art rabbinischer Beweisführung gebunden:

Vergleicht man Mt und Joh, so fällt einem die Unterschiedlichkeit der Beweisführung auf. Obwohl sich bei Johannes eine ganze Reihe von alttestamentlichen Zitaten findet, muß man doch angesichts der Herkunft der meisten dieser Zitate aus der Tradition sagen, daß Johannes nicht gewöhnt war, mit Zitaten zu arbeiten, wie es jedoch im Zentrum jüdisch–christlicher Auseinandersetzung notwendig gewesen wäre. Seine Freiheit beim Zitieren (vergleiche die Identifikationszitate) ist nicht bei den Rabbinen zu finden. Johannes ist Schrifttheologe – aber nicht nur Schriftstellentheologe. Wohl finden wir bei ihm gelegentlich auch rabbinische Art der Beweisführung (vergleiche Joh 10,31ff), aber sie ist nicht die ihm eigene Art.

(*c*) . . . die andere Messiaserwartung:

Es fällt auf, daß Johannes, anders als die Synoptiker, keinen Beweis bringt, daß Jesus Davids Sohn ist. Im Johannesevangelium finden sich nur die die Davidsohnschaft betreffenden jüdischen Fragen der Gegner Jesu, aber nicht die uns aus Lk und Mt bekannten christlichen Antworten. Schauen wir uns diese Fragen an:

> *1. Frage:* Philippus findet Nathanael und spricht zu ihm: Von dem Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, Jesus, Josephs Sohn, der aus Nazareth kommt, den haben wir gefunden. Spricht Nathanael zu ihm: Aus Nazareth – was kann daraus Gutes kommen? (Joh 1,45f)

Die wahrscheinlich aus der Tradition stammende Einladung des Philippus denkt bei den Worten 'von dem Mose im Gesetz geschrieben hat' sicher an den Propheten wie Mose, während Nathanael, als er die Einladung hört, unter dem, von dem Mose im Gesetz geschrieben hat, sicher nicht den Propheten wie Mose versteht, sondern wahrscheinlich an dem 'Jesus, Josephs Sohn'

und 'aus Nazareth' Anstoß nimmt, weil er an Bethlehem denkt und an den aus einer Jungfrau stammenden Davidsohn. Dann aber begegnet Nathanael Jesus und bekennt bei der Begegnung: 'Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels'. Dieses Bekenntnis zeigt, daß Nathanael in der Begegnung mit Jesus seine Messiaserwartung, die sich schon in der Frage in Joh 1,46 angedeutet fand, bestätigt fand. Im Hinblick auf die Art und Weise, mit der Jesus dem Nathanael begegnet – wunderbares Wissen und Sehen – wäre ein Bekenntnis etwa folgender Art am Platze gewesen: 'Du bist der Prophet' (vergleiche Joh 4,19) oder: 'Du bist der Menschensohn' (vergleiche Joh 1,51).

Die Frage des Nathanael wird in der Begegnung mit Jesus beantwortet. Dieser Jesus, der ihm begegnet, ist der in Gesetz und Propheten Verheißene, der Prophet – und als der Prophet ist er zugleich der Erfüller der Verheißung eines kommenden Königs, der aber als der Prophet nicht aus Bethlehem kommen muß oder Davids Sohn sein muß, sondern aus Nazareth kommen und Josephs Sohn sein kann. Im Evangelium wird also auf die Frage des Nathanael geantwortet, indem die Wirklichkeit Jesu dargestellt wird, eine Wirklichkeit, die nur aus Gott sein kann und die größer ist als daß man sie mit den Fragen nach Herkunft oder Geburtsort in den Griff bekommen könnte. Zur Debatte steht nicht, ob Jesus aus Nazareth oder aus Bethlehem gekommen ist, sondern ob er aus Gott gekommen ist oder nicht.

> *2. Frage:* Da murrten die Juden über ihn, weil er gesagt hatte: Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist und sprachen: Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs? Kennen wir nicht den Vater und die Mutter? Wie sagt er nun: Ich bin aus dem Himmel herabgestiegen? (Joh 6,41f)

Die Frage war eigentlich schon mit dem beantwortet worden, was ihr in Joh 6,1–40 voranging: Jesus war als der Prophet wie Mose geschildert worden, der das Volk mit Brot und mit dem Worte Gottes speist. Als dieser Prophet war er auch nach der Brotspeisung anerkannt worden (Joh 6,14). Der Leser des Evangeliums merkt also schon, wie unsinnig der infrage stellende Hinweis auf Vater und Mutter Jesu ist nach allem, was bereits vorausgegangen war.

Als Hintergrund der Frage muß man sich die Anschauung denken: Soll nicht der Christus von einer Jungfrau geboren werden?

Oder: Soll nicht der Christus aus dem Verborgenen kommen (vergleiche Joh 7,27)?

Wie in Joh 1,45ff liegt die Antwort auf die Frage wieder in der Darstellung der Wirklichkeit Jesu, der das Volk mit Brot und mit dem Worte Gottes speist.

> *3. Frage:* Einige nun vom Volk, die diese Worte gehört hatten, sprachen: Dieser ist wirklich der Prophet. Andere sprachen: Dieser ist der Christus. Etliche aber sagten: Soll der Christus aus Galiläa kommen? Sagt nicht die Schrift: 'Von dem Geschlechte Davids' und 'aus Bethlehem', dem Ort, wo David war,solle der Christus kommen? (Joh 7,40–42)

Hier stehen zwei Messiaserwartungen nebeneinander. Die einen erkennen an der vorausgegangenen Rede Jesu, daß er der Prophet ist, die anderen, daß er der Christus ist. Beide Messiaserwartungen konkurrieren aber nicht miteinander, sondern können in eins gesehen werden.[41] Das zeigt sich auch in der Aufforderung an Nikodemus: 'Forsche und siehe, aus Galiläa steht der Prophet nicht auf'. Woher kommt der Prophet dann, wenn nicht aus Galiläa? Ganz wahrscheinlich steht im Hintergrund der Aufforderung durch die Pharisäer die Anschauung: Der Prophet kommt aus Bethlehem, denn der Prophet und der Messias sind eins – und der Messias soll aus Bethlehem kommen, wie die Schrift sagt. Es mag aber auch sein, daß man an den Satz denkt: Der Messias kommt aus dem Verborgenen, deshalb kann er nicht aus Galiläa kommen. Klar ist jedoch, daß Jesus in Joh 7,37ff als der Prophet wie Mose gezeichnet wird, der den Dürstenden Wasser gibt, weil er der Fels ist; von dem man sagen kann: Es hat nie ein Mensch so geredet wie dieser Mensch; der vom Volk und von Nikodemus als der Prophet angesehen wird.

Auf der anderen Seite fehlt eine Antwort auf die Einwürfe von etlichen aus dem Volk, daß doch der Messias aus dem Geschlecht Davids und aus Bethlehem kommen soll. Antwort wird nur insofern gegeben, als Jesus als der Prophet wie Mose gezeichnet wird, bei dem nach Davidsohnschaft oder Herkunft aus Bethlehem zu fragen nicht angebracht ist: '. . .denn ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe. Ihr richtet nach dem

[41] Vgl. dazu Joh 6,14, wo der Prophet zum König gemacht werden soll.

Fleisch. . .' (Joh 8,14f). Als Messias war Jesus auch durch die Zitierung des messianischen Schriftwortes aus Jes 28,16 in Joh 7,38 gezeichnet worden. Auch in Joh 7,37f werden Prophet wie Mose und Messias in eins gesehen.[42]

Eine solche Christologie, wie wir sie bei Johannes finden, ist wohl in Auseinandersetzung mit rabbinischen Anschauungen geformt worden, aber nicht im Zentrum rabbinischer Theologie, sondern dort, wo man schon immer den Kommenden in der Gestalt des endzeitlichen Propheten gesehen hat. Man wird vielleicht an einen Ort denken müssen, an dem samaritanische und jüdische Theologie einander begegneten. Der, der wie Mose ist, ist also die Antwort auf die jüdischen Fragen nach dem Messias.

(c) *Einzeluntersuchungen von Stellen, die vom eschatologischen Propheten sprechen.*
Joh 1,21:

> Und sie fragten ihn: Was denn? Bist du Elia? Er sprach: Ich bin's nicht. Bist du der Prophet? Und er antwortete: Nein.

Wir sehen hier in einem Text aus der Tradition, wie im Volk die Erwartung des endzeitlichen Propheten wach ist, so daß die Leviten den Täufer fragen, ob er dieser Prophet ist. Ob diese Frage jedoch im Munde der Leviten historisch echt ist, ist fraglich. Wenn wir Joh 1,21 mit der sehr ähnlichen Stelle Mt 16,13f vergleichen, so sehen wir, wie dort neben dem Elia Jeremia oder einer der Propheten genannt werden – aber nicht 'der Prophet'. Im Hinblick auf Mt 16,13f zeigt sich schon in Joh 1,21 ein besonderes Interesse an der Gestalt des eschatologischen Propheten.

Joh 3,2:

> Rabbi, wir wissen, daß du ein Lehrer, von Gott gekommen, bist, denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.

In dieser Stelle finden manche Forscher[43] einen Hinweis auf den Propheten, wenn sie auch bestimmte Vorbehalte machen. In der

[42] Darauf weist auch das Urteil des Volkes in Joh 7,40f.

[43] G. Bornkamm: *Paraklet*, 1968, S. 81: Dtn 18,15ff scheint hinter Joh 3,2 zu stehen. F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel* 1963 S. 397: 'unter Umständen'.

Anrede Joh 3,2 sind wohl prophetische Züge sichtbar, das eindeutige Verständnis Jesu als Prophet wie Mose aber fehlt. Es heißt nicht: 'Rabbi, wir wissen, daß du *der* Lehrer, von Gott gekommen, bist'.

Joh 4,19:

> Die Frau spricht zu ihm: Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist.

Obwohl die Samaritaner die prophetischen Bücher der Bibel ablehnten, heißt das nicht, das sie das Prophetenamt überhaupt ablehnten. Dieses Amt konnte auch nach dem Tod des Mose vorhanden sein.

Die Rede der Samaritanerin aus der Tradition zeigt, daß sie noch davon entfernt ist, in Jesus *den* Propheten zu erkennen.

Joh 4,25f:

> Spricht die Frau zu ihm: Ich weiß, daß Messias kommt, der Christus heißt. Wenn der kommen wird, so wird er's uns alles verkündigen. Jesus spricht zu ihr: Ich bin's, der mit dir redet.

Die Erklärung eines Fremdwortes – hier 'Messias' – wird, wie öfter im Johannesevangelium,[44] vom Evangelisten stammen. Zu Jesus, dem Juden, spricht die Samaritanerin vom Messias, denkt aber natürlich an die von den Samaritanern erwartete endzeitliche Gestalt, die dem jüdischen Messias entspricht, den Taheb. Mit diesem Taheb, der den Samaritanern gemäß Dtn 18,15ff alles verkünden wird, identifiziert sich der Christus des Johannesevangeliums. Er ist jedoch nicht nur samaritanischer Taheb, sondern zugleich jüdischer Messias. Das ist keine historische Unmöglichkeit, da die drei Pentateuchstellen, die die Samaritaner für die Erwartung ihres Taheb anführen, zugleich drei messianische Stellen für jüdische Enderwartung sind. Damit, daß der johanneische Jesus von dem rechten Kultus gesprochen hat, der weder in Jerusalem noch auf dem Garizim ausgeübt wird, sondern der in der Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit besteht, erweist sich Jesus als der Taheb, von dem die Samaritaner erwarteten, daß er den rechten Kultus wiederherstellen wird.

[44] Vgl. Joh 1,38; 1,41, 42.

Joh 4,29:

> Kommt, seht einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe, ob dieser nicht der Christus ist.

Die Frage mag ursprünglich gelautet haben: 'Ob er nicht der Taheb ist'. Hatte die Frau zuerst (V 19) angenommen, daß Jesus ein Prophet ist, weil er ihr alles gesagt hatte, was sie getan hatte, so ist sie in ihrer Aufforderung an die Mitbürger schon einen Schritt weiter gegangen und erwägt die viel größere Möglichkeit, von der Jesus selbst zu ihr gesprochen hatte. Ihr Wort – 'Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe' – rückt nun näher heran an das Kriterium, das sie selbst für den kommenden Taheb genannt hatte (V 25): '. . .der wird uns alles verkündigen'.

Joh 4,39:

> Aus jener Stadt aber glaubten viele Samariter an ihn wegen der Rede der Frau, welche bezeugte: Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe.

Die Samaritaner sind nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums die ersten, die als größere Volksgruppe an Jesus glauben, ohne daß Jesus ihren Glauben infrage stellt (vergleiche 2,23f). Zum Glauben kommen sie durch das Zeugnis der Frau. Sie erkennen ihr Wort, daß der fremde Jude ihr alles gesagt hat, was sie getan hat, als Kriterium für den Taheb an und laden Jesus ein.

Joh 4,41f:

> Und viel mehr glaubten um seines Wortes willen. Der Frau sagten sie aber: Wir glauben nicht länger um deiner Rede willen. Denn wir selbst haben gehört und wissen, daß dieser wahrhaftig der Heiland der Welt ist.

Erstaunlich ist, daß das Bekenntnis der Samaritaner nicht lautet: 'Wir wissen, daß dieser der Taheb ist'. Wie Bowman[45] zeigt, ist jedoch der Titel 'Heiland der Welt' von den Samaritanern Mose zugelegt worden. Es ist natürlich fraglich, wie alt das von Bowman zitierte Material ist. Existierte der Titel in neutestamentlicher Zeit, so ist es nicht verwunderlich, daß man ihn auch dem Propheten wie Mose zugelegt hat.

[45] J. Bowman: *Samaritan Studies*, S. 313.

Joh 6,14f:

> Die Menschen aber, die gesehen hatten, welches Zeichen er getan hatte, sprachen: Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll. Jesus aber, der wußte, daß sie kommen wollten und ihn greifen, daß sie ihn zum Könige machten, entwich wiederum auf den Berg, ganz allein.

War das Kriterium für die Samaritaner, daß Jesus der Taheb ist, das Wort Jesu, so kommen die Leute, die die Speisung miterleben, durch das Brot-Zeichen dazu, in Jesus den endzeitlichen Propheten zu sehen. Jesus erfüllt durch Wort (Joh 4) und Zeichen (Joh 6) die beiden Voraussetzungen für den eschatologischen Propheten nach Dtn 18,15ff und Dtn 34,10f.

Wichtig ist, daß dieser Prophet König werden soll. Wurde Mose als Prophet und König angesehen,[46] so wird auch der Prophet wie Mose diese beiden Funktionen in sich vereinigen. Auch die Zusammenstellung von zwei Königsweissagungen aus dem Pentateuch (Gen 49,10; Num 24,17) mit der Prophetenweissagung des Pentateuch (Dtn 18,15ff) bei Juden und Samaritanern zeigt die Erwartung eines königlichen Propheten wie Mose. Daß Jesus entweicht, will nicht besagen, daß er es ablehnt, endzeitlicher Prophet und König zu sein. Abgelehnt wird nur das Mißverständnis Jesu als Brot-König.

Joh 7,40f:

> Etliche aus dem Volk, die diese Worte gehört hatten, sprachen: Dieser ist wahrhaftig der Prophet. Andere sagten: Dieser ist der Christus.

[46] Vgl. Philo: *De vita Mosis* II,292: 'So war das Leben, so war auch das Ende des Herrschers, Gesetzgebers, Oberpriesters und Propheten Moses, wie es in der heiligen Schrift geschildert wird.' W. A. Meeks kommt in seinem Buch *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, 1967 auf S. 214 zu dem Schluß, daß Mose 'in einigen Kreisen des Judentums über eine ausgedehnte Zeitperiode hin, wenigstens vom 2. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Mittelalter, als Israels idealer König wie als Prophet betrachtet wurde.' R. Schnackenburg schreibt in seiner Rezension des Buches (*BZ NF*, 1969, S. 136–8) jedoch: 'Eine engere Verbindung zwischen 'der Prophet' und 'der König' scheint mir nicht erwiesen zu sein.' Zur Unterstützung der These von Meeks, der in Joh 6,14f eine Christologie sieht, die Prophet und König wie in der Mosetradition verbindet, möchte ich auf Joh 18,37 hinweisen, wo der König Jesus sein Königsein mit prophetischen Termini definiert.

Wie in dem Brot gebenden Jesus aus Joh 6, sieht das Volk auch in dem Wasser spendenden Jesus aus Joh 7 den Propheten wie Mose. Wie im Bekenntnis in Joh 6,14(f) stehen auch im Bekenntnis in Joh 7,40f Prophet und Messiaskönig nebeneinander. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Propheten wird später von den Dienern (Joh 7,46) und von Nikodemus (Joh 7,50ff) aufgenommen. Im Volk nimmt man wohl Anstoß an der Bezeichnung Jesu als Christus (Joh 7,41f), aber nicht an der Bezeichnung 'der Prophet'.

Joh 7,46:

> Die Diener antworteten: Noch nie hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet.

Die Worte der Diener weisen darauf hin, daß sie in Jesus den Propheten gesehen haben. Zumindest sprechen sie unwissend das Kriterium für den Propheten aus. Allen anderen Menschen steht dieser Mensch, der so redet, gegenüber. Wie in Joh 4,25 ist der Prophet wie Mose gekennzeichnet durch seine Rede, die anders ist als menschliches Reden. Durch die Diener wird also das Urteil des Volkes über Jesus (Joh 7,40) bestätigt.

Joh 7,52:

> Sie antworteten und sprachen zu ihm [sc Nikodemus]: Bist du etwa auch aus Galiläa? Forsche nach und siehe, daß aus Galiläa der Prophet[47] nicht aufsteht.

Die Diskussion findet vor einem Kreis von Hohenpriestern und Pharisäern statt. Letztere greifen in ihrem Wortwechsel mit Nikodemus das Stichwort 'der Prophet', das hinter den Worten der Diener in Joh 7,46 stand, auf. Für sie spielt die Frage des 'Woher' dieses Propheten eine Rolle. Offensichtlich sehen sie ihn in eins mit dem Messias, den sie erwarten, und es ist für sie klar, daß der Messias aus Bethlehem kommt. Daß sie bei ihren Worten an Dtn 18,15ff denken, zeigt neben dem 'der Prophet' auch das 'steht auf', das im Anklang an das יקים aus Dtn 18,15 gewählt worden sein wird. Auffallend ist jedoch, daß Dtn 18,15ff keinerlei Hinweis auf das 'Woher' des Propheten bringt. Nur wenn man die Erwartung des Propheten mit der des Messias verbindet, kann man nach dem 'Woher' fragen.

[47] So auch P66 und eventuell P75.

Wenn man Nikodemus spöttisch fragt, ob er denn auch aus Galiläa komme, so ist das sicher ein weiterer Hinweis in den Evangelien darauf, daß die Hauptmasse der Anhänger Jesu aus Galiläa kam, so daß die Pharisäer versuchen konnten, die ganze Bewegung um Jesus als Lokalpatriotismus abzustempeln. Man mag aber auch schließen, daß die Erwartung des endzeitlichen Propheten in dem an Samaria angrenzenden Galiläa besonders groß gewesen ist und daß diese Erwartung den Zugang zu Jesus, dem Sohn Josephs aus Nazareth, erleichtert haben wird. Auch in dieser Diskussion steht der Schrifttheologe, der erst hören und erkennen will, was der infrage stehende Jesus hört und tut, bevor er richtet, den Schriftstellentheologen gegenüber, die von ihrer Schrifterforschung her ein vorgefaßtes Bild von der örtlichen Herkunft des Messias haben und nicht mehr fähig sind, zu sehen, ob Jesus von Gott ist oder nicht. Nikodemus tritt hier für Jesus, *den* Propheten, ein, und es ist nicht daran zu zweifeln, daß mit diesem Eintreten die eigene Ansicht des Evangelisten, daß Jesus der Prophet wie Mose ist, wiedergegeben wird.

Joh 9,17:

Sie sprachen wieder zu dem Blinden: Was sagst du von ihm, daß er deine Augen aufgetan hat? Er aber sprach: Prophet ist er.

In der der Frage vorhergehenden Diskussion stehen sich zwei Meinungen gegenüber: Für die einen ist Jesus ein sündiger Mensch, für die anderen ist er ein Mensch von Gott her. Wie in der Diskussion in Joh 7,40ff, so entsteht auch in Joh 9 ein Schisma. Wie in Joh 7,40ff folgt der Feststellung, daß ein Schisma entstand, die Meinung des christlichen Schreibers der Geschichte: Prophet ist er. Daß für Johannes diese Aussage wie die ähnliche in Joh 4,19 ergänzungsbedürftig ist, zeigt sich darin, daß der ehemals Blinde nicht zum Glauben an den Propheten, zu dem er sich selbst schon bekannt hatte, geführt wird, sondern zum Glauben an den Menschensohn (Joh 9,35). In Joh 9,17 ist nicht in erster Linie *der* Prophet gemeint, sondern ein Prophet, der Wunder tut, wie sie etwa Elia und Elisa auch taten.

Wir müssen nun noch eine weitere Gruppe von johanneischen Schriftaussagen untersuchen, die davon sprechen, daß Gott sein Wort Jesus gegeben hat. Daß diese Aussagen auf dem Hintergrund des Pentateuch gemacht werden, ist sehr wahrscheinlich. Da jedoch sowohl Mose nach Ex 4,12f 15 als auch der Prophet

wie Mose nach Dtn 18,18 Mittler des Gotteswortes sind, muß der Versuch gemacht werden, die johanneischen Aussagen aus dem Exodus- oder dem Deuteronomiumtext abzuleiten. Das ist sehr schwierig, weil die beiden alttestamentlichen Texte sich sehr ähnlich sind. Es gibt jedoch Unterschiede in der Wortwahl. Vergleichen wir die Texte:

Ex 4,12f:

'Ich will mit deinem Munde sein und dich lehren, was du sagen sollst. Mose aber sprach: Mein Herr, sende, wen du senden willst.'

Ex 4,15

'...Ich will mit deinem und seinem (sc Aarons) Munde sein und euch lehren, was ihr tun sollt.'

Dtn 18,18f:

'Ich will ... meine Worte in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde. Doch wer meine Worte nicht hören wird, die er in meinen Namen redet, von dem will ich's fordern.'

(*a*) Nur im Exodustext finden wir:
'mit deinem Munde sein'; 'lehren, was du sagen sollst' (beziehungsweise 'lehren, was ihr tun sollt').
(*b*) Nur im Deuteronomiumtext finden wir:
'meine Worte'; 'in seinen Mund geben';' reden alles'; 'gebieten'.

Vergleichen wir nun die johanneischen Texte mit den Pentateuchtexten.

Im Anschluß an Ex 4 sehe ich folgende Texte:

Joh 7,16:

'Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat.'

Joh 8,28:

'...daß ich nichts von mir selber tue, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich.'

Joh 8,29:

'...und der mich gesandt hat, ist mit mir.'

Im Anschluß an Dtn 18 sehe ich folgende Texte:

Joh 12,48ff:

'Das Wort, welches ich geredet habe, wird ihn richten am Jüngsten Tage. Denn ich habe nicht von mir selber geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich sagen und reden soll. Und ich weiß, sein Gebot ist das ewige Leben. Darum, was ich rede, das rede ich so, wie mir der Vater gesagt hat.

Joh 15,15:

'Denn alles, was ich habe von

meinem Vater gehört, habe ich euch wissen lassen.'

Joh 14,10:

'Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst.'

Joh 14, 24:

'Und das Wort, das ihr höret, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat.'

Joh 17,8:

'Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben.'

Ich habe eine Einordnung versucht, habe jedoch manche Texte, zum Beispiel Joh 3,34 und 8,26, beiseite gelassen. Ich bin mir auch klar, daß man manche Prophetentexte als Parallelen zu den johanneischen Worten hätte anführen können. Dennoch ist vielleicht sichtbar geworden, daß die Texte aus Ex und Dtn manche Entsprechungen bei Johannes haben. Am eindeutigsten ist die Parallele zwischen Dtn 18,18f und Joh 12,48ff. Sowohl bei dem alttestamentlichen als auch bei dem neutestamentlichen Text stehen das gebotene Wort Gottes im Munde des Gesandten und das angekündigte Gericht für die, die nicht hören (Joh 12,47), beziehungsweise die Worte des Gesandten nicht annehmen, nebeneinander.

Zusammenfassung: Auch der ständige Hinweis auf das Wort Gottes im Munde des Gesandten stammt wahrscheinlich aus der Weissagung vom Auftreten des endzeitlichen Propheten oder ist unter Rückgriff auf die Beauftragung des Mose in Ex 4,12ff formuliert worden.

(*d*) *Der Hinweis auf die Schrift.* Wenn die Diskussionspartner Jesu auf die Schrift wiesen, dann hatten sie das 'Woher' des Messias im Auge und dachten an den Davididen aus Bethlehem (Joh 1,46; 7,41f; 7,52 vergleiche 12,34). Aber auch die Jünger Jesu und Jesus selbst weisen auf die Schrift. Schauen wir uns die beiden Hinweise in Joh 1,45 und 5,45–47 an:

Joh 1,45:

Philippus findet Nathanael und spricht zu ihm: Wir haben den gefunden, von welchem Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben.

Dieser Hinweis findet sich in Material aus der Tradition. Nicht nur die Propheten, sondern auch Mose wird herangezogen. Nun gibt es drei traditionelle messianische Stellen im Pentateuch: Gen 49,8–10, Num 24,17, Dtn 18,15ff.[48]

Untersuchen wir diese drei Stellen auf ihren möglichen Einfluß auf das Johannesevangelium. Wir haben gesehen, daß zumindest Dtn 18,15ff im Johannesevangelium anklingt, werden aber im Evangelium noch auf weitere Belege für die beiden anderen messianischen Verheißungen stoßen.

(*a*) *Gen 49,10:*

Es wird das Zepter von Juda nicht weichen noch der Stab des Herrschers von seinen Füßen, bis daß der Held komme, und ihm werden die Völker anhangen.

Dieser Judaspruch wird in Offb 5,5 messianisch verstanden: 'Siehe, es hat überwunden der Löwe, der vom Geschlecht Juda ist...'. Aber auch im Johannesevangelium finden wir einen Hinweis auf den Genesisspruch, der, soviel ich weiß, bisher übersehen worden ist. Nestle und auch das von Aland und anderen herausgegebene griechische NT geben als alttestamentliche Stelle zu Joh 4,22 – '...denn das Heil kommt von den Juden'[49] – Jes 2,3 an: 'Viele Völker werden hingehen und sagen: Kommt, laßt uns auf den Berg des Herrn gehen.' An diese Stelle wird man jedoch in Jesu Gespräch mit der Samariterin nicht denken können. Wer mit Samaritanern spricht, muß für dieses Gespräch ein gemeinsames Fundament suchen. Dieses gemeinsame Fundament ist der Pentateuch. Jedes Argument aus den prophetischen Schriften – also auch aus Jes 2,3 – könnte nicht angenommen werden. Offensichtlich spielt aber Jesus im Gespräch mit der Samaritanerin auf die Schrift an, die auch von den Samaritanern als bindend angesehen wird. Man macht es sich zu einfach, wenn man wie Bultmann – ähnlich auch andere – zur Stelle schreibt: 'V.22 ist ganz oder teilweise Glosse der Redaktion. Das ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τ. Ἰουδ. ἐστίν ist bei Johannes unmöglich...'.[50]

[48] Anders Bultmann: op. cit. S. 205: 'Wieder darf man unter dem, was Moses geschrieben hat, nicht, wenigstens nicht primär, die messianischen Weissagungen verstehen, sondern das, was für Mose charakteristisch ist, das Gesetz.'

[49] Das Wort stammt aus synoptischem Material.

[50] Bultmann: op. cit. S. 139 Anm. 6.

Jesus argumentiert in Joh 4,22 vom Pentateuch her. Das Heil kommt von den Juden. Das gibt auch ein Samaritaner zu, weil auch für ihn Gen 49,10 messianische Stelle ist. Mit dem Hinweis auf diese gemeinsame Schriftstelle wird zugleich der Weg für die Samaritanerin gebahnt, Jesus, den Juden, als Messias anzuerkennen. So antwortet sie auf Jesu Hinweis, daß das Heil aus den Juden kommt, nicht gereizt und ablehnend, sondern zustimmend: 'Ich weiß, daß Messias kommt . . .' – sie erkennt also die Erwartung der Juden auch für sich an – '. . . wenn derselbe kommen wird, so wird er's uns alles verkündigen' (Joh 4,25). Der jüdische Messias ist zugleich der von ihr erwartete Taheb der Samaritaner.

(*b*) *Num 24,17:*

> . . . Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Zepter aus Israel aufkommen . . .

Diese zweite Weissagung lehnt sich an Gen 49,10 an, nur heißt es hier nicht: 'Zepter von Juda', sondern 'Zepter aus Israel'. Das gibt Jesus die Möglichkeit, davon zu sprechen, daß das Heil von den Juden kommt. Er sagt nicht, daß das Heil aus Juda kommt. Auch diese zweite messianische Stelle der Samaritaner spricht also von dem Messias aus den Juden.

Wir sehen in den Vorgeschichten bei Lk und Mt (Lk 1,77–9 Mt 2,1ff), wie Num 24,17 wahrscheinlich in der Diskussion mit den ersten Christen von Juden und von Christen verwendet wurde. Bei Mt wird im Anschluß an die Weissagung Num 24,17 von dem 'König der J u d e n' gesprochen (Mt 2,2). Nach Lk 1,77f besteht der Grund der Verkündigung des 'H e i l e s' durch Jesus in der Tatsache, daß der Besuch des 'Aufgangs aus der Höhe' (Jesus ist der aufgehende Stern aus Num 24,17) stattgefunden hat.

(*c*) *Dtn 18,15ff:*

An Dtn 18,15ff wird vornehmlich zu denken sein, wenn Philippus in Joh 1,45 von dem Finden dessen spricht, von dem Mose im Gesetz geschrieben hat.

Joh 5,45–47

> Meint nicht, daß ich euch beim Vater verklagen werde; es ist einer, der euch verklagt: Mose, auf den ihr hofft. Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?

Hier ist nicht auch von den prophetischen Schriften die Rede, wie in Joh 1,45 (5,39), sondern nur von dem, was Mose über Jesus geschrieben hat. Verschiedene Beobachtungen weisen darauf hin, daß in Joh 5,45–7 besonders an Dtn 18,15ff gedacht wird:

(*a*) Mose und Jesus werden in Parallele gestellt: 'Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir.' Denn Jesus ist der Prophet wie Mose, von dem Mose geschrieben hat.

(*b*) Mose ist bekannt durch seine Schriften (Joh 5,47). Kennzeichen des Propheten wie Mose werden Worte sein: '. . . der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde' (Dtn 18,18). Auf diese Worte weist Jesus: 'Wie werdet ihr meinen Worten glauben?' (Joh 5,47)

(*c*) Der Prophet wie Mose teilt mit Mose dasselbe Schicksal: beiden schenken die Zuhörer keinen Glauben.

(*d*) Für den Fall, daß man dem Propheten wie Mose die Worte, die er im Namen Gottes redet, nicht abnehmen sollte, droht Gott in Dtn 18,19 das Gericht an. Von diesem Gericht wird in Joh 5,45 geredet, nachdem in Joh 5,43 festgestellt worden ist, daß Jesus im Namen des Vaters gekommen ist, aber nicht aufgenommen wird.

(*e*) Die Worte in Joh 5,43 – 'Wenn aber ein anderer kommt in seinem eigenen Namen, den werdet ihr annehmen' – scheinen in Anlehnung an Dtn 18,20 – '. . . und wenn einer redet in dem Namen anderer Götter, (dieser Prophet soll sterben)' – geschrieben worden zu sein.

Zusammenfassung: Die Auffassung Jesu als Prophet wie Mose geht nicht nur auf das Volk zurück (Joh 6,14; 7,40). Sie wird auch vom Evangelisten vertreten (Joh 7,45ff) und auf Jesus selbst zurückgeführt (Joh 5,46).

Anmerkung: Auch der König aus Joh 18,37, der in die Welt gekommen ist, um für die Wahrheit zu zeugen und den man hören soll, trägt Züge des endzeitlichen Propheten.

Nach Joh 6,15 will man den Propheten zum Könige machen, und in Joh 7,40f steht das Bekenntnis zu Jesus als dem Propheten neben dem Bekenntnis zu Jesus als dem Gesalbten. Um das Verhältnis zwischen König und Prophet im Johannesevangelium richtig auszudrücken, müßte man sagen: Der Prophet trägt königliche Züge – und nicht: Der König trägt prophetische Züge. Auf dem Propheten liegt die Betonung im Johannesevangelium.

Das Mose–Gott-Verhältnis als Vorbild johanneischer Theologie

Für kein anderes Evangelium ist die Gestalt des Mose so bedeutend wie für das Johannesevangelium. Neben den vielen Stellen, in denen Mose direkt erwähnt wird, finden wir die, in denen er indirekt zum Vergleich herangezogen wird. Man kann beobachten, daß sich die Vergleiche an vier Themenkreise anschließen:

(*a*) an die Sendung des Mose
(*b*) an die Wunder der Mosezeit
(*c*) an die 'Vision' des Mose
(*d*) an die Gesetzgebung.

Erstaunlicherweise fehlen Anklänge an die Führung ins gelobte Land und an den Bundesschluß. Johannes vermeidet das Wort Bund.[51]

Untersuchen wir zuerst die Anspielungen auf die vier genannten Themenkreise. Im Anschluß daran soll ein kurzer Abschnitt über die Jünger des Mose und Christi Jünger folgen.

(*a*) *Die Sendung des Mose und Jesu Sendung.* Ein Blick in die Konkordanz zum NT lehrt uns, daß das Wort 'senden' ein Vorzugswort johanneischer Theologie ist. Vergleicht man eine Konkordanz zum AT, so erkennt man, daß dieses Wort vornehmlich dazu verwendet wird, um das Verhältnis des Propheten zu Gott,[52] beziehungsweise das des Mose zu Gott auszudrücken: Propheten und Mose sind gesandt von Gott.

Es ist auffallend, daß viele Elemente aus der Berufungsgeschichte des Mose im Johannesevangelium wiederkehren. Schauen wir uns zuerst die Berufung des Mose in Ex 3,1ff an und vergleichen sie dann mit johanneischen Aussagen: 'Gott sprach: Mose, Mose! Mose antwortete: Hier bin ich.' Es folgt eine Selbstvorstellung Gottes. Im Anschluß daran teilt Gott dem Mose mit, was er vorhat. Es folgt die Indienstnahme Moses: 'So geh nun hin, ich will dich zum Pharao senden, damit du mein Volk, die Kinder Israel, aus Ägypten führst.' Danach wird das 'ich will dich... senden' folgendermaßen interpretiert und präzisiert:

[51] Vgl. dazu jedoch M.-E. Boismard: *Le Prologue de saint Jean,* 1953.
[52] Vgl. Jes 6,8; Jer 1,7; Sach 2,13; Jes 48,16.

(*a*) 'Ich will mit dir sein' (Ex 3,12).
(*b*) Das 'ich' wird präzisiert:
'Ich werde sein, der ich sein werde' (Ex 3,14). Der Name Gottes soll dem Volk bekanntgegeben werden, damit es ihn anrufen kann (Ex 3,15).
(*c*) Die Wirklichkeit der Sendung durch Gott wird durch Zeichen ausgewiesen werden (Ex 4,1–5).
(*d*) Der Ungewandtheit des Mose im Reden wird abgeholfen werden: 'Ich will mit deinem Munde sein und dich lehren, was du sagen sollst' (Ex 4,12, 15).

Vergleichen wir nun die Berufung des Mose mit entsprechenden johanneischen Aussagen: Jesus ist wie Mose von Gott gesandt.

Daß man bei der Sendung Jesu wirklich an das Vorbild der Sendung des Mose denken muß und nicht an das Vorbild der Sendung irgendeines Propheten, ergibt sich daraus, daß sämtliche Elemente, die für die Sendung des Mose von Bedeutung waren, im Zusammenhang mit der Sendung Jesu wieder auftauchen, allerdings so, daß man nur sagen kann: Hier ist mehr denn Mose!:

(*a*) Wie Gott mit Mose sein will (Ex 3,12), so ist er auch mit Jesus: 'Ich bin nicht allein, sondern: Ich und der mich gesandt hat' (Joh 8,16). 'Und der mich gesandt hat, ist mit mir. Der Vater läßt mich nicht allein...' (Joh 8,29). 'Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat' (Joh 12,45). 'Niemand kann die Zeichen tun, es sei denn Gott mit ihm' (Joh 3,2).
Man könnte einwenden, daß die Zusage Gottes 'ich will mit dir sein' auch auf jeden Propheten zutrifft, der von Gott gesandt worden ist (vergleiche besonders Dtjes), aber es ist sicher nicht zufällig, daß sämtliche vier Elemente aus der Sendung des Mose auch im Zusammenhang mit der Sendung Jesu auftauchen.
(*b*) Mose hatte Gott gefragt, wie er antworten sollte, wenn er nach dem Namen Gottes gefragt würde. Daraufhin wird er beauftragt, dem Volk den Namen Gottes zu sagen, mit dem sich Gott den Vätern noch nicht offenbart hatte (Ex 3,13–15; 6,4). Um diese Offenbarung des Namens Gottes geht es auch bei Jesus: 'Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen, die du mir von der Welt gegeben hast' (Joh 17,6). 'Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und will ihn kundtun...' (Joh 17,26).

Der Unterschied zwischen dem Handeln Moses und Jesu Handeln besteht darin, daß Mose den Namen Gottes dem Volk bekanntmachte, Jesus aber selbst die Offenbarung des Namens Gottes ist: 'Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich's bin' (Joh 8,28). Diese Selbstbezeichnung stammt zwar in diesem Falle, wie ich später noch zeigen werde, aus Dtjes, ist aber natürlich im Zusammenhang mit dem 'ich bin, der ich bin' aus Ex 3,14 zu sehen.

(*c*) Wie das Zeichen Mose als den echten Gesandten Gottes ausweisen sollte (Ex 4,1–5), so auch Jesus. Einige der Zeichen Jesu werden offensichtlich mit Zeichen aus der Mosezeit (Manna, Wasser aus dem Felsen, eherne Schlange) in Verbindung gebracht.

Seinen Zuhörern hält Jesus vor: 'Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht' (Joh 4,48), aber dann vollbringt er das Zeichen, das Glauben hervorruft (Joh 4,50, 54).

(*d*) War Mose verheißen worden, daß Gott ihn lehren wolle, was er sagen soll (Ex 4,12, 15), so finden wir dieselbe Tatsache bei dem Jesus des Johannesevangeliums: 'Wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich' (Joh 8,28). 'Was ich von ihm gehört habe, das rede ich in die Welt' (Joh 8,26). 'Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat' (Joh 7,16) Vergleiche weiter Joh 17,8, 14.

Man kann beobachten, daß das Schema der Sendung im Johannesevangelium noch weiter benutzt wird. Aus Jesus, dem von Gott Gesandten, wird der Sendende. Er sendet den Geist, den Parakleten (Joh 16,7ff) und die Jünger (Joh 20,21; 13,20).

(*b*) *Das Wirken des Mose und Jesu vergleichbares Wirken.* Schon in formaler Hinsicht können wir eine Nähe der Begriffe aus dem Johannesevangelium zu Begriffen aus Exodus bis Deuteronomium feststellen:

Ex 4,17:	ποιήσεις ... τὰ σημεῖα.
Joh 3,2:	σημεῖα ποιεῖν.
Num 14,22:	ὁρῶντες ... τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησα.
Joh 6,14:	ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον.
Ex 4,5:	ἵνα πιστεύσωσίν σοι ...
Joh 12,37:	σημεῖα πεποιηκότος οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν.
Ex 34,10:	ὄψεται πᾶς ὁ λαὸς ... τὰ ἔργα κυρίου.
Joh 9,3:	ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ.

Ex 34,10:	θαυμαστά ἐστιν.
Joh 9,30:	τὸ θαυμαστόν.
Dtn 34,11:	ἐν πᾶσι τοῖς σημείοις καὶ τέρασιν.
Joh 4,48:	σημεῖα καὶ τέρατα.

Zu diesen formalen Parallelen treten die inhaltlichen. Mose hatte von Gott die Zusage bekommen, daß er Zeichen tun könne, die von seiner Autorität als Gesandter Gottes zeugen und Glauben hervorrufen sollten (Ex 4,1–9). 'Und Mose tat die Zeichen vor dem Volk und das Volk glaubte' (Ex 4,30f). Neben dem beglaubigenden Zeichen steht das destruktive Zeichen (Ex 7,3).

Am Ende des Deuteronomium wird festgestellt: 'Und es stand hinfort kein Prophet auf in Israel wie Mose, den der Herr erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht, mit all den Zeichen und Wundern, mit denen der Herr ihn gesandt hatte, daß er sie täte ...' (Dtn 34,10f). Dieser letzte Hinweis ist für uns von großer Bedeutung. Man muß ihn im Zusammenhang mit der Verheißung eines Propheten wie Mose sehen (Dtn 18,15ff). Wenn dieser verheißene Prophet einst kommen soll, dann muß er auch hinsichtlich der Zeichen und Wunder Mose ähnlich sein. Es ist interessant, zu sehen, wie man sich in rabbinischer Theologie das Verhältnis zwischen dem 'ersten Erlöser' und dem 'letzten Erlöser' dachte. Da geht es nicht um die Wiederholung der demonstrativen oder destruktiven Zeichen, sondern unter anderem um die Wiederholung von eindeutigen Heilsereignissen aus der Wüstenzeit: Mannawunder und Wasser aus dem Felsen.[53] Destruktive oder rein demonstrative Zeichen finden sich auch im Johannesevangelium nicht. Die Zeichen, die Jesus vollbringt, sind demonstrativ und offenbaren im selben Augenblick das Wesen Jesu oder das Wesen des Reiches Gottes. Sie sind zugleich Autoritätserweis und eschatologische Realität.[54]

Das Mannawunder

Wir haben über Joh 6 schon bei der Behandlung des Zitates in Joh 6,31 gesprochen. Ich kann daher kurz zusammenfassen: Nach der Meinung des Volkes war Mose der Geber des Manna gewesen. Diese Ansicht korrigiert Jesus, indem er Ex 16,4, 15

[53] Qoh.R. 1,9.

[54] Vgl. dazu die Studie von R. Formesyn: 'Le Sèmeion johannique et le Sèmeion hellénistique' in: *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. *IV* Fasc. 7, S. 890f.

auslegt: 'Mein Vater gibt euch das wahre Brot aus dem Himmel' (Joh 6,32). Hier wird also Mose das Zeichen ganz abgesprochen. Es geht im Johannesevangelium nicht darum, zu zeigen, daß Mose Großes getan hat, aber Jesus in seiner Nachfolge Größeres, sondern daß Jesus das tut, was Mose nicht tun konnte, aber was Gott getan hat und in Jesus noch tut.

In Joh 6 vollbringt Jesus ein Zeichen und zeigt danach, daß er selbst das eigentliche Zeichen ist. Jesus gibt Brot (Joh 6,1ff), ist aber zugleich das eigentliche Brot (Joh 6,35). Das Zeichen soll auf das Eigentliche hinweisen. Sobald es nicht mehr als Hinweis auf Jesus, sondern losgelöst von ihm gesehen wird, wird es wertlos: 'Amen, Amen, ich sage euch: Ihr suchet mich nicht darum, daß ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von dem Brot gegessen habt und seid satt geworden. Schaffet euch Speise, nicht, die vergänglich ist, sondern die da bleibt in das ewige Leben, welche euch der Menschensohn geben wird . . .' (Joh 6,26f). Wiederholt weisen im Johannesevangelium die Zeichen, die Jesus vollbringt, auf das Eigentliche hin. Mose tut Wunder. Jesus vollbringt Zeichen und ist zugleich das Zeichen.

Wasser aus dem Felsen

Es ist klar, daß man in Mose den Urheber des Manna- und des Wasserwunders gesehen hat.[55] Es ist weiterhin offensichtlich, daß Johannes Jesus in Parallele zu dem Felsen aus der Mosezeit, aus dem Wasser kommt, darstellen wollte,[56] wenn nicht für ihn sogar der Felsen in der Wüste und der Felsen Christus miteinander identisch sind. Die Darstellung in Joh 7,37ff unterscheidet sich aber wesentlich von der des Mannawunders in Joh 6. Sie ist nicht ausgearbeitet. Das hat zwei Gründe:

(*a*) Johannes kannte aus der Tradition kein Wasserwunder Jesu, an das er anknüpfen konnte, so wie er es beim Speisungswunder in Joh 6 getan hatte.
(*b*) Das Wesentliche war schon in Joh 6 gesagt worden.

So wird in Joh 7,37ff das Eigentliche ohne das Zeichen hingestellt: Jesus selbst ist Fels und Quelle. Zeichen und Eigentliches fallen zusammen.

In Joh 4 diente bei der Überarbeitung des Evangeliums der

[55] S. Qoh.R. 1,9.
[56] S. die Untersuchung zu Joh 7,37f in dieser Arbeit S. 70ff.

Jakobsbrunnen als Anknüpfungspunkt für die Rede vom lebendigen Wasser. In Joh 7,37ff könnte man höchstens an das Laubhüttenfest mit seinem Wasserritus als Anknüpfungspunkt für die Rede Jesu denken.

Die eherne Schlange

Mit dem Hinweis auf die eherne Schlange wird im Johannesevangelium zum dritten Male an ein Zeichen aus der Mosezeit angeknüpft: 'Wie Mose in der Wüste die Schlage erhöht hat, so muß des Menschen Sohn erhöht werden'.

Durch das 'wie . . . so . . .' wird die Ähnlichkeit der Ereignisse betont, durch das 'erhöht hat . . . erhöht werden' die Verschiedenheit: Mose tut das Zeichen, Jesus ist das Zeichen selbst.[57] Leitet man das 'muß' aus der Parallelität der Ereignisse in der Mosezeit und in der Prophet-wie-Mose-Zeit ab, so müßte man folgende Aussage erwarten: Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß des Menschen Sohn die Schlange erhöhen. . . . So kann man das 'muß' also nicht erklären. Es bleibt noch die andere Möglichkeit, das 'muß' wie an anderen Stellen des NT als Hinweis auf eine notwendige Schrifterfüllung zu verstehen. Es fällt auf, daß der Begriff 'erhöhen', der für Johannes eine große Rolle spielt, in Num 21,8f nicht auftaucht (MT: שִׂים LXX: θές). Vom Erhöhtwerden als einem bedeutenden Ereignis der Endzeit spricht jedoch Jes 52,13: 'Siehe, meinem Knecht wird's gelingen, er wird erhöht (MT: ירום LXX: ὑψωθήσεται) und sehr hoch erhaben sein'. Drei Elemente spielen also in der Aussage von Joh 3,14 eine Rolle:

(*a*) der Tod Jesu am Kreuz
(*b*) die an eine Stange geheftete eherne Schlange aus der Mosezeit
(*c*) der leidende und sterbende Gottesknecht, über dessen Leiden und Sterben das Wort von der Erhöhung steht.

[57] Es ist nicht eindeutig, ob man Joh 3,14 zu den Zeichen zählen darf. In Num 21 wird das Aufrichten der Schlange nicht als Zeichen bezeichnet. Aber auch die Speisung mit Manna, vom Volk im Johannesevangelium als Zeichen gewertet, wird in Ex nicht ausdrücklich als solches bezeichnet. Zwei Beobachtungen weisen darauf hin, daß Johannes selbst Joh 3,14 als Zeichen versteht: Zweimal findet sich in Joh 1–21 das Wort σημαίνειν. Beide Male wird es benutzt, um auf den Tod Jesu durch die Erhöhung am Kreuz hinzuweisen (12,32f; 18,32). Anders urteilt Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, I. Teil, S. 350, Anm. 1.

Prophet wie Mose und leidender beziehungsweise erhöhter Gottesknecht[58] werden vom Evangelisten miteinander identifiziert und mit dem Jesus am Kreuz in Verbindung gebracht. Wir werden bei der Behandlung der Anspielungen des Johannesevangeliums auf Jesaja auf weitere Beispiele dieser Art, den Pentateuch mit Hilfe von Jesaja zu sehen, treffen.

Wie stark der Evangelist den Jesus am Kreuz gemäß dem alttestamentlichen Bild von der erhöhten Schlange sieht, zeigt sich auch in Joh 6,40, wo die Begrifflichkeit des alttestamentlichen Geschehens wieder auftaucht: 'Denn das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und glaubt an ihn, das ewige Leben habe'.

Zusammenfassung: Das Zeichen legitimiert Jesus wie Mose und soll zum Glauben führen. Nur ist das Zeichen Jesu insofern total anders, als er nicht nur das Zeichen tut, sondern selbst das Zeichen ist. Auch der Glaube, der durch das Zeichen geweckt werden soll, weist auf dieses 'total anders'. Er ist nicht nur der Glaube, der wie in der Mosezeit über die Mittlerfigur des Gesandten an Gott glaubt, sondern er ist Glaube an den, der das Zeichen tut und ist, Glaube an den, der mit dem Vater eins ist und insofern Glaube an Gott.

Nur drei Zeichen aus der Vielzahl der Zeichen der Mosezeit werden mit dem Jesusgeschehen im Johannesevangelium in Parallele gesetzt. Daneben werden im Johannesevangelium andere Zeichen erzählt, die ganz gewiß keine Parallelen in Zeichen der Mosezeit haben.[59]

Haben wir uns bisher mit den Mosezeichen und den vergleichbaren Zeichen im Johannesevangelium beschäftigt, so wollen wir nun noch einen Schritt weitergehen. Wir hatten schon gesehen, daß die Zeichen Jesu von den Zeichen des Mose total verschieden sind trotz aller Parallelität. Auf diese Verschiedenheit stoßen wir auch, wenn wir einem weiteren Begriff aus dem Buche Exodus, der im Johannesevangelium eine große Rolle spielt, nachgehen: dem 'Werk'.

[58] Johannes vermeidet den Titel Knecht und sagt dafür lieber M enschensohn' oder 'Sohn'.

[59] Vgl. den Anhang A dieser Arbeit über die typologische Deutung S. 262ff.

Zeichen und Werke

Die Zeichen legitimieren Mose und auch Jesus, den Propheten wie Mose. Aber Mose wird zwar als ein Mann geschildert, der Zeichen aufweist, doch vollbringt er keine Werke; nur Gott vollbringt sie. Im Johannesevangelium jedoch vollbringt Jesus, der Prophet wie Mose, neben den Zeichen auch Werke und die Werke sind Zeichen. Wie im Johannesevangelium der Sendende und der Gesandte eins sind, so sind es auch der, der Werke tut und der, der durch Zeichen legitimiert ist. Die Kluft, die zwischen Mose und Gott bestand und ihren sichtbaren Ausdruck in Moses Ungehorsam fand, ist zwischen Jesus und Gott nicht vorhanden: 'Der Vater aber, der in mir wohnt, der tut die Werke' (Joh 14,10). 'Ich muß wirken die Werke dessen, der mich gesandt hat' (Joh 9,4). 'Meine Speise ist, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat und vollende sein Werk' (Joh 4,34).

Ich halte es für möglich, daß Ex 34,10 das Vorbild für die Darstellung Jesu als den, der die Werke Gottes tut, abgibt. In Ex 34,10 lesen wir:

> Vor deinem ganzen Volk will ich Wunder tun, wie sie nicht geschehen sind in allen Landen und unter allen Völkern, und das ganze Volk, in dessen Mitte du bist, soll des Herrn Werk sehen, denn wunderbar wird sein, was ich an dir tun werde.

Man konnte diese Verheißung als für die allernächste Zukunft gemeint verstehen, konnte aber in ihr auch die Zusage wunderbarer Ereignisse in der Endzeit sehen. Dieses letzte Verständnis der Verheißung scheint im Johannesevangelium vorzuliegen. Schauen wir uns die johanneischen Beispiele an:

Joh 9,32

> Vom Anbeginn der Welt hat man nicht gehört, daß jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgetan habe.

In der Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen am Sabbat wird von den Juden in der Diskussion Mose Jesus gegenübergestellt, und sie, die Juden, stellen sich als Jünger Moses dem Jünger Jesu gegenüber (Joh 9,28f). Als Grund für ihre Haltung spielen sie auf Ex 34,29 an ('...und wußte nicht, daß die Haut seines Angesichtes glänzte davon, daß er mit Gott geredet hatte'): 'Wir wissen, daß Gott mit Mose geredet hat; woher aber dieser ist, wissen wir nicht' (Joh 9,29). Dieser Satz ist dem in Joh 6,30f sehr

ähnlich: 'Da sprachen sie zu ihm: Was tust du denn für ein Zeichen, auf daß wir sehen und glauben dir? Was wirkst du? Unsere Väter haben das Manna gegessen in der Wüste, wie geschrieben steht: 'Er gab ihnen Brot vom Himmel zu essen'. 'Wie in Joh 6,30f gehen die Juden in Joh 9,29 vom Mosegeschehen aus. Dieses Geschehen ist das Fundament, von dem aus sie jeden angeblichen Propheten wie Mose richten können. Welches Argument soll der Blindgeborene verwenden, um die Wahrheit der Gestalt Jesu als den, der von Gott ist, den auf Ex 34 weisenden Juden einsichtig zu machen? Auch er führt Ex 34 an, und zwar V 10. In Anlehnung an diesen Vers, in dem Gott Wunder zu tun verheißen hat, wie sie nicht geschehen sind in allen Landen und unter allen Völkern, sagt der Geheilte: 'Vom Anbeginn der Welt (also nicht einmal zur Zeit des Mose!) hat man nicht gehört, daß jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgetan habe. Wäre dieser nicht von Gott, er könnte nichts tun' (Joh 9,32f).[60] Und neben dieses Argument stellt er ein zweites aus Ex 34,10. Es lehnt sich an die Aussage an, daß das, was Gott tun wird, wunderbar (LXX: θαυμαστά) sein werde: 'Denn das Wunderbare (τό θαυμαστόν) besteht darin, daß ihr nicht wißt, woher er ist und er hat meine Augen geöffnet' (Joh9,30). Die erfüllte Verheißung Gottes, der das Wunderbare hat geschehen lassen, wird also gegen die Tatsache der Unterredung Gottes mit Mose ausgespielt. Die große Autorität des einen Schrifthinweises wird durch die größere des anderen Hinweises auf die Schrift, der jetzt Erfüllung gefunden hat, in die Schranken gewiesen.

Jesus mag auf dieselbe Schriftstelle in Ex 34,10 anspielen, wenn er sagt: 'Ein einziges Werk habe ich getan und es wundert euch alle' (Joh 7,21).

Das Ziel der Zeichen und Werke: Die Erweckung des Glaubens

Immer wieder im Johannesevangelium wird nach der Legitimation Jesu durch Zeichen gefragt; doch offensichtlich, weil es um die Frage geht, ob Jesus der Prophet wie Mose ist. Als dieser Prophet wird er auch angesehen, wenn wir von der Überlegung

[60] Hier wird also auf ähnliche Art und Weise diskutiert, wie es Jesus in Mt 19,8 tut und wie wir es auch aus anderen Diskussionen kennen: Mose ist von zweitrangiger Bedeutung gegenüber dem Älteren, was vor ihm und was von Anfang an war. Ähnliche Gedanken werden dem Hinweis in Joh 7,22 – 'nicht daß sie [sc die Beschneidung] von Mose ist, sondern von den Vätern ...' – unterliegen.

des Volkes hören: 'Wenn der Christus kommen wird, wird er etwa mehr Zeichen tun als dieser tat?' Auch Jesus selbst weist auf seine Werke als Beglaubigung: '... diese Werke, die ich tue, zeugen von mir' (Joh 5,36 vergleiche 14,11). 'Glaubt doch den Werken, wollt ihr mir nicht glauben' (Joh 10,38 vergleiche 10,25f). Weil Jesus die Werke getan hat, gibt es Sünde bei denen, die ihn ablehnen (Joh 15,24). Jesu Zeichen und Werke zielen auf den Glauben hin, wie auch die Zeichen, die Mose tat, Glauben bewirken sollten, daß er als der handelt, dem Gott erschienen ist (Ex 4,5). Der Glaube, der an Zeichen und Werken Jesu entsteht, soll letztlich auf Jesus gerichtet sein, nicht nur auf die Werke. Aber manche glauben nicht einmal den Werken (Joh 10,37f). Neben denen, die trotz der Zeichen nicht glauben (Joh 12,37),[61] stehen die, deren Glaube durch die Zeichen geweckt worden ist (Joh 2,11 und öfter). Das ganze Evangelium, das die Zeichen berichtet, will zum Glauben führen, daß Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes (Joh 20,31). Eigentlich aber sollte der Glaube an Christus ohne Zeichen und Wunder entstehen (Joh 4,48).

Vergleicht man die Aussagen über das Glauben in Exodus mit denen im Johannesevangelium, so sieht man, daß in beiden Büchern glauben

(*a*) absolut gebraucht wird (Ex 4,31; Joh 1,7)
(*b*) mit dem Dativ verbunden wird (Ex 4,1; Joh 5,46)
(*c*) als 'glauben an jemanden' benutzt wird (Ex 14,31; Joh 14,1).

Es fällt jedoch auf, daß für Mose lieber glauben mit dem Dativ verbunden gebraucht wird und nicht glauben an jemanden. Durch diese Verwendung von glauben bleibt der Abstand zwischen Gott und Mose gewahrt. Die Leute, die Mose Glauben schenken, sollen dadurch zum Glauben an Gott kommen. Es kann in Ex 14,31 wohl einmal heißen, daß die Leute an Mose glaubten, doch nur so, daß man zugleich an Gott und an Mose glaubt: 'Sie glaubten an ihn und seinen Knecht Mose'. Mose hätte nie sagen können wie Jesus: 'Wer an mich glaubt, wird leben...' (Joh 11,25). Die Aufforderung in Joh 14,1: 'Glaubet an Gott und glaubet an mich' scheint nach dem Vorbild des gerade zitierten Verses Ex 14,31 gebildet worden zu sein.

[61] Vgl. Num 14,11: 'Wie lange wollen sie nicht an mich glauben trotz all der Zeichen, die ich unter ihnen getan habe?'

Im Johannesevangelium richtet sich der Glaube vorzüglich auf Jesus ('glauben an') als den Gegenstand des Glaubens, während glauben mit Dativ verbunden in den Hintergrund tritt.

(*c*) *Die 'Vision' des Mose.* Mose hatte Gott um eine Vision gebeten: 'Laß mich deine Herrlichkeit sehen!' (Ex 33,18). Diese Bitte war ihm nur teilweise erfüllt worden, als er Jahwe hintennach schauen durfte (Ex 33,23; 34,6–8). Rabbinische Exegese erklärt, daß Mose nur die Tefillin Jahwes,[62] sein Wort oder seinen Rücken hat sehen können.[63] Kann Mose die Herrlichkeit Gottes auch nicht sehen, so hört er doch, als Jahwe an ihm vorübergeht, eine Selbstprädikation Gottes: 'Jahwe, Jahwe, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue . . .' (Ex 34,6).

Im vorjohanneischen Prolog[64] wird sowohl auf die Selbstprädikation Gottes (Joh 1,14) als auch auf die verweigerte Vision (Joh 1,18) angespielt:

> Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.[65] (Joh 1,14)
> Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene (Gott, der in des Vaters Schoß ist),[66] der hat ihn uns verkündigt. (Joh 1,18)

Jesus unterscheidet sich darin grundsätzlich von Mose, daß er Gott gesehen hat (Joh 1,18; 6,46). Er ist bei Gott gewesen, ehe er gesandt worden ist (Joh 7,29).

Aber nicht nur Jesus unterscheidet sich von Mose hinsichtlich der Vision, sondern auch die Jünger Jesu. Sie haben zwar Gott nicht wie Jesus gesehen, aber sie haben die Herrlichkeit Jesu gesehen voller Gnade und Wahrheit (Joh 1,14). Hier sind Parallele und Unterschied zu Mose beabsichtigt. Der Unterschied zeigt sich auch darin, daß auf die Bitte eines Jüngers, die zur Bitte des Mose um eine Vision parallel geht – 'Herr, zeige uns den Vater und es genügt uns' (Joh 14,8) – Jesus antwortet: 'Wer mich

[62] Sifre Num § 103, 12,8 und öfter.
[63] Menahoth 35b.
[64] Ich rechne Joh 1,18 zum vorjohanneischen Prolog (vgl. Anm. 66). Anders Schnackenburg: *Das Johannesevangelium, I.* Teil, S. 253.
[65] Zur Ableitung des Begriffspaares 'Gnade und Wahrheit' aus Ex 34 vgl. diese Arbeit S. 106 und 277.
[66] Zur Textkritik und zum Verständnis dieser Stelle s. diese Arbeit S. 259.

gesehen hat, der hat den Vater gesehen' (Joh 14,9 vergleiche Joh 12,45). Was Mose verweigert wurde, wird also den Jüngern, die in der Gestalt Jesu den Vater sehen können, gewährt. Hier sehen wir, wie eine aus der Tradition übernommene Aussage (Joh 1,14) von Johannes selbständig weitergeführt worden ist.

Worin das Sehen der Herrlichkeit Jesu besteht, wird zum Beispiel aus Joh 11,40 deutlich: 'Habe ich dir nicht gesagt, daß du die Herrlichkeit Gottes sehen würdest, wenn du glaubtest?' Der Glaubende sieht in dem Jesus, der den Toten erweckt und Zeichen tut (Joh 2,11) den Gesandten Gottes in seiner Herrlichkeit am Werk.

(*d*) *Die Gesetzgebung unter Mose und Jesu neues Gebot.* Es ist eindeutig, daß Jesus im Johannesevangelium mit Mose, dem Gesetzgeber, verglichen wird: 'Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesus Christus geworden' (Joh 1,17). Hier wird nicht eine Polemik gegen Mose getrieben, sondern gegen die Mosejünger (vergleiche Joh 9,28f), die Mose im Vergleich mit Jesus einen falschen Rang zugestehen. Zur Polemik wird Ex 34 benutzt, ein Text, der schon im traditionellen Logoslied (Joh 1,14) vorgegeben war. In Ex 34 steht dem Mose, der das Gesetz empfängt, Gott gegenüber, der voller Gnade und Wahrheit ist. Dieses Verhältnis zwischen dem Gesetzesempfänger und dem, der voller Gnade und Wahrheit ist, ist nach der Anschauung des Evangelisten zugleich das Verhältnis zwischen Mose und Jesus.

Wie die Mosejünger dem Mose einen falschen Rang zugestehen im Vergleich mit Jesus, so gestehen sie auch dem Gesetz einen falschen Rang zu. Dagegen weist Johannes darauf hin, daß dem Gesetz die Gnade und Wahrheit gegenüberstehen, dem Gegebenen das in Jesus Christus Fleisch gewordene Wort Gottes: dem von Mose gegebenen Gesetz der Beschneidung die Gnade und Wahrheit Jesu, der den ganzen Menschen heilt (Joh 7,22f); der Sabbaterfüllung durch die Beschneidung an diesem Tage die Sabbaterfüllung durch die Heilung des ganzen Menschen. So steht auch den Mosejüngern der Jünger Jesu gegenüber (Joh 9,27f). Nun wird aber Jesus im Johannesevangelium nicht nur in einer gewissen Antithese zum Gesetzgeber Mose gezeigt, sondern auch parallel zu Mose als neuer Gesetzgeber dargestellt: 'Ein neues Gesetz gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit ihr euch untereinander liebt. Daran wird jedermann er-

kennen, daß ihr meine Jünger [im Gegensatz zu den Mosejüngern] seid, so ihr Liebe untereinander habt' (Joh 13,34f). Wie man die Gebote, die durch Mose gegeben waren, bewahren sollte, so sollen nun Jesu Gebote bewahrt werden (τηρεῖν Joh 14,15 vergleiche Mt 19,17). Die Gebote Jesu sind seine Worte. Wie ein Gebot sollen sie bewahrt werden (Joh 14,23). Sie sind Worte Jesu, aber zugleich Worte des Vaters, der ihn gesandt hat (Joh 14,24).

Hieß es zur Zeit des Mose: 'Darum sollt ihr meine Satzungen halten und meine Rechte. Denn der Mensch, der sie tut, wird durch sie leben; ich bin der Herr' (Lev 18,5), so heißt es seit Jesus: 'Amen, Amen, ich sage euch: wenn jemand m e i n W o r t bewahrt, der wird den Tod in Ewigkeit nicht sehen' (Joh 8,51, vergleiche Joh 14,23).

Zusammenfassung: Die Parallelen zur Mosegeschichte hinsichtlich Sendung, Zeichen, 'Vision' und Gesetzgebung haben das Urteil erhärtet, zu dem wir schon in der Untersuchung der johanneischen Parallelen zu Dtn 18,15ff gekommen sind: daß der Evangelist selbst Jesus als den Propheten wie Mose sieht.

(*e*) *Anhang: Jünger des Mose und Jesu Jünger.* Die Juden treten im Johannesevangelium als Vertreter des mosaischen Gesetzes auf. Sie bezeichnen sich als Jünger des Mose (Joh 9,28). Sie sorgen dafür, daß der Sabbat gehalten wird und erklären, daß man an diesem Tag sein Bett nicht heimtragen darf (Joh 5,10). Sie führen aber am Sabbat die Beschneidung durch, weil Mose es geboten hat (Joh 7,22f). Wer den Sabbat nicht auf ihre Weise hält, sondern an diesem Tage einen Blinden heilt, kann nach ihrer Meinung nicht von Gott sein (Joh 9,16). Sie selbst halten das Sabbatgebot streng und nehmen deswegen vor dem Sabbat die Leichname vom Kreuz (Joh 19,31). Sie wollen die von Mose gebotene Steinigung des Gotteslästerers durchführen, weil Jesus, der Mensch, sich selbst zu Gott gemacht hat (Joh 10,33). Als gesetzestreue Juden gehen sie zum Osterfest nach Jerusalem, um sich zu heiligen. Vor Pilatus weisen sie später darauf hin, daß sie ein (Mose-) Gesetz haben und daß Jesus nach diesem Gesetz sterben soll (Joh 19,7). Sie selbst dürfen niemanden töten (Joh 18,31). Dieselben, die sich selbst als die Verfechter des mosaischen Gesetzes geben, werden von Jesus angeklagt: '. . . hat euch Mose nicht das Gesetz gegeben? Und keiner von euch tut das Gesetz' (Joh 7,19). Das zeigt sich darin, daß sie Jesus töten wollen (Joh 7,19), daß sie Steine auf ihn werfen (Joh 10,31) und seinen Tod fordern (Joh 19,18). Es zeigt

sich aber auch darin, daß sie nicht wollen, daß Jesus einen Kranken am Sabbat heilt (Joh 9,16).

So werden die Vertreter des mosaischen Gesetzes zugleich als Übertreter ebendesselben Gesetzes bloßgestellt. Eine ähnliche Diskrepanz zeigt sich noch auf einem anderen Gebiet. Wie zur Zeit des Mose, so fordern auch die Juden zur Zeit Jesu Zeichen, damit sie dem so Legitimierten glauben können (Joh 2,18 6,30). Aber sie glauben nicht, als die Zeichen von Jesus getan werden (Joh 6,36 12,37). Für ihre ungläubige Haltung berufen sie sich darauf, daß Gott mit Mose gesprochen hat, sie aber von Jesus, der gerade einen Blinden geheilt hat, nicht wissen, woher er ist (Joh 9,29). Jesus weist sie darauf hin, daß sie seinen Worten deshalb nicht glauben können, weil sie nicht einmal der Schrift des Mose glauben, der über ihn geschrieben hat. Der rechte Mosejünger ist zugleich auch der rechte Christusjünger (Joh 5,46). Nicht Jesus wird die ungläubigen Juden verurteilen, sondern der Mose, auf den sie gehofft haben (Joh 5,45). Sie, die sich schriftgelehrt dünken, werden von Jesus auf die Schrift gewiesen (Joh 5,39). In ihrem Murren gleichen die Juden ihren Vätern in der Wüste (Ex 16,2f; Joh 6,41), die der Anwesenheit Gottes auf der Wanderung durch die Wüste das Essen in Ägypten vorzogen. Sie gehören zu denen, die den, der in sein Eigentum kam, nicht aufnahmen (Joh 1,12).

War es Moses Ziel, das Volk zum Glauben zu bringen, damit er es aus Ägypten ins gelobte Land führen konnte, so ist auch Jesu Ziel der Glaube, damit die Glaubenden das Leben haben (Joh 3,36). Die Feststellung, daß man zur Mosezeit an Gott und seinen Knecht Mose glaubte (Ex 14,31), kehrt abgewandelt als Einladung im Johannesevangelium wieder: 'Glaubet an Gott und glaubet an mich' (Joh 14,1). Dieser Einladung ist von den Jüngern Folge geleistet worden: 'Ihr habt mich geliebt und geglaubt, daß ich von Gott ausgegangen bin' (Joh 16,27).

Den Jüngern des Mose stehen die Jünger Jesu gegenüber (Joh 9,28). Ihr Kennzeichen ist, daß sie in seiner Rede bleiben (Joh 8,31) und seine Gebote halten (Joh 14,15). Ihre Verheißung ist die, daß sie größere Werke als Jesus tun werden (Joh 14,12). Der alten Autorität des Gesetzgebers Mose wird die neue Autorität des gesetzgebenden Wortes Jesu entgegengesetzt: 'Der mich gesund gemacht hat, hat zu mir gesagt: Nimm dein Bett und wandle' (Joh 5,11). Die Jünger des Mose, die Jesu Heilshandeln an dem Blinden gehört haben, werden von dem Geheilten gefragt: 'Wollt

ihr auch seine Jünger werden?' (Joh 9,27). Der Jünger Jesu wird gemäß dem Vorbild des rechten Jüngers Moses dargestellt als Glaubender und die Gebote Haltender, während den Juden die Jüngerschaft abgesprochen wird.

Weitere Motive für die Benutzung des Pentateuch im Johannesevangelium

Wir werden bei der Behandlung von Versuchen typologischer Deutung des Johannesevangeliums sehen,[67] wie man das Evangelium als Pentateuch- oder Exodustypologie hat verstehen wollen. Das sind Versuche, die vielen Linien, die vom Evangelium zum Pentateuch führen, zu erklären; Versuche, die ich jedoch für mißglückt halte. Ich möchte eine andere These zur Diskussion stellen, die den Vorteil hat, an eine hermeneutische Aussage im Evangelium selbst anzuknüpfen und die nicht unter Zwang mehr Parallelen zum Pentateuch sucht, als fraglos vorhanden sind.

(*a*) *Die hermeneutische Aussage*

Joh 5,39f

> Ihr sucht in der Schrift; denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist es, die von mir zeugt; aber doch wollt ihr nicht zu mir kommen, daß ihr das Leben hättet.

Dieser Text liegt uns noch in einer anderen Version vor. Im Papyrus Egerton 2 lesen wir:

> Forschet in den Schriften. In welchen ihr meint, Leben zu haben, die sind es, die von mir zeugen.

Boismard hat in einem Artikel[68] nachzuweisen versucht, daß die Lesart des Papyrus Egerton die ursprüngliche ist. Auch Schnackenburg[69] erwägt die Möglichkeit: 'Das Verständnis des Nebensatzes als Relativsatz könnte ursprünglich sein.' Kilpatrick dagegen hält die Lesart des Papyrus für sekundär.[70]

Welche Bedeutung haben die beiden verschiedenen Textformen für die Exegese? Es geht

[67] Vgl. diese Arbeit S. 262ff.

[68] M.-E. Boismard: A propos de Jean V,39. Essai de critique textuelle' in: *RB*, 1948, S. 5ff. Vgl. auch H. I. Bell: 'Search the Scriptures' in: *ZNTW* 37, 1938.

[69] R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, 1. Teil, S. 164.

[70] G. D. Kilpatrick: *John A Greek–English Diglot for the use of Translators*, 1960.

(α) darum, ob das ἐρευνᾶτε als Indikativ oder Imperativ verstanden wird und

(β) ob daran gedacht ist, daß die ganze Schrift vom Leben spricht oder ob nur an einzelne spezifische Schriftstellen gedacht ist, die vom Leben und zugleich vom Messias sprechen.

zu (α): Der bisher bevorzugte Text scheint das ἐρευνᾶτε als Indikativ – 'ihr forscht in der Schrift' – zu verstehen, dem sich der andere Indikativ – 'aber doch wollt ihr nicht zu mir kommen, daß ihr das Leben hättet' – anschließt. Sie forschen, aber sie wollen nicht zu Jesus kommen.

Verstünde man das ἐρευνᾶτε als Imperativ, dann würde Jesus die Juden zum Schriftstudium auffordern, aber im Vornherein schon die Nutzlosigkeit dieses Studiums feststellen, weil die Juden sowieso nicht wollen.

An den Imperativ scheint der Papyrus Egerton gedacht zu haben. Ich halte das indikativische Verständnis für wahrscheinlicher.

zu (β): Der Papyrus präzisiert durch seine geringfügige Veränderung die ursprüngliche Aussage, die mehr die ganze Schrift im Auge hatte. Nun wird an die einzelnen Schriftstellen gedacht, in denen vom Leben die Rede ist. Ich halte das für eine legitime Weiterführung der ursprünglichen Rede des johanneischen Jesus, die diese Präzisierung schon im Kern enthalten hat. Obwohl ich also die Lesart des Papyrus für sekundär halte, meine ich, daß schon im Johannesevangelium selbst Jesus auf Grund alttestamentlicher Stellen, die vom Leben sprechen, gezeichnet wird: Wo im AT vom Leben gesprochen wird, ist zugleich vom Messias die Rede.

Ich bin zu dieser These und damit zugleich zu dem speziellen Verständnis der Aussage in Joh 5,39 gekommen, als ich entdeckte, daß die von Johannes benutzten großen alttestamentlichen Parallelen alle mit dem Leben zu tun haben und daß zur selben Zeit für den Evangelisten an diesen Stellen von Jesus die Rede ist. Wir werden das in den Einzeluntersuchungen sehen.

(*b*) *Jüdische Schriftgelehrsamkeit und das Leben.* Solange Gesetz und Propheten die Grundlage der Beweisführung, daß Gott ewiges Leben geben will, waren, konnte man nicht damit rechnen, auf die beiden Gruppen einzuwirken, die die Ablehnung der prophetischen Schriften und die Ablehnung der Hoffnung auf das ewige Leben gemeinsam hatten: Sadduzäer und Samaritaner.

Als Rabbi Gamaliel bei dem Auferstehungsbeweis, den er Sadduzäern führt,[71] auch Jes 26,20 anführt, hören diese nicht mehr auf ihn. Diese Sachlage bedingte es, daß man besonders den Pentateuch bei allen Überlegungen über zukünftiges Leben heranzog. Besonders im Exodusgeschehen zeigt sich nach jüdischer Meinung der Wille Gottes zum Leben: Bei der Gesetzgebung am Sinai gab es weder Kranke noch Tote.[72] 'Die Stimme ging aus und tötete die Heiden, die das Gesetz nicht angenommen hatten und gab Israel, das das Gesetz angenommen hatte, Leben'.[73] 'Am Sinai sprach Gott Worte des Lebens'.[74] 'Die Worte, die ich euch gegeben habe, sind Leben für euch.'[75] 'Der Todesengel ist für die Völker der Welt geschaffen, und nicht um meiner Söhne willen, die ich zu Göttern gemacht habe.'[76] Anknüpfen konnte man für diese Gedanken an Lev 18,5. Eine ähnliche Anschauung wie die oben geschilderten findet sich – auch hier sicher im Anschluß an Lev 18,5 – auch bei den Samaritanern:[77] 'Die große Schrift ist Leben, das unter uns wohnt.'

(*c*) *Die Rede vom Leben im Johannesevangelium.* Es ist verhältnismäßig einfach, die Aussagen über das Leben im Johannesevangelium verschiedenen Traditionen zuzuordnen:

(1) christlichen oder
(2) jüdischen. Dazu kommen
(3) Aussagen des Evangelisten, die sich an das AT anschließen.

Diese Aussagen geben aber doch wohl die Gedanken der Christen wieder, in deren Mitte auch Johannes lebte. Die Aussagen des Evangelisten müssen wir wieder unterteilen:

(*a*) Sie schließen sich an die alttestamentlichen Vorstellungen an, daß bei Gott Leben ist,
(*b*) daß das Halten der Satzungen und Rechte Gottes zum Leben führt,

[71] Zitiert bei M. Heidenheim: *Die Samaritanische Liturgie,* 1885. S. xvii.
[72] Str.-Bill. I, S. 594ff.
[73] Tanch שמות 22.14 zitiert bei A. Schlatter: *Der Evangelist Johannes,* zu Joh 6,33.
[74] Ex R. 29,7 zitiert bei A. Schlatter: *Der Evangelist Johannes* zu Joh 6,68.
[75] Mek. Ex 15,26 zitiert bei A. Schlatter: op. cit. zu Joh 6,63.
[76] Tanch וארא 9,26 zitiert bei A. Schlatter: op. cit. zu Joh 10,34.
[77] A. E. Cowley: *Samaritan Liturgy,* 1909, S. 50.

(*c*) daß dem Glauben das Leben verheißen ist.
(*d*) Schließlich wird noch im Anschluß an drei Wunder der Mosezeit (Mannaspeisung, Wasser aus dem Felsen, Leben durch den Anblick der ehernen Schlange) vom Leben gesprochen.

Hier ist die versuchte Einordnung:

zu (*1*) Worte vom Leben aus christlicher Tradition:

Joh 4,36:

> Schon empfängt Lohn, der da schneidet und sammelt Frucht zum ewigen Leben (vergleiche Mt 3,12).

Dieses Wort stammt wahrscheinlich aus synoptischer Tradition.
Joh 5,29:

> ...und werden hervorgehen, die das Gute getan haben, zur Auferstehung des Lebens (vergleiche Mt 25,46).

Diese Anschauung findet sich in jüdischer und christlicher Tradition. Daß Johannes hier traditionelles Material benutzt, zeigt sich auch, wenn man Joh 11,25f zum Vergleich heranzieht.
Joh 12,25:

> ...Wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird's erhalten zum ewigen Leben (vergleiche Mt 16,25).

Dieses Wort stammt wahrscheinlich aus synoptischer Tradition.
zu (*2*) Worte vom Leben aus jüdischer Tradition:
Joh 1,4:

> ...das Leben war das Licht der Menschen (vergleiche Ps 36,10; 56,14).

Dieses Wort stammt aus der Tradition des Prologs.
Joh 8,12:

> ...sondern wird das Licht des Lebens haben.

zu (*3*) Johanneische Worte vom Leben; wo vom Leben im AT gesprochen wird, da ist auch vom Messias die Rede:
zu (*3a*) Der lebendige Gott des AT und der lebendige Christus:
Dtn 32,40 lesen wir, daß Gott spricht: 'Ich lebe ewiglich.' Im Anschluß an diese Aussage oder ähnliche Aussagen des Pentateuch lese ich folgende Sätze im Johannesevangelium:

Joh 5,26:

...denn wie der Vater das Leben hat in sich selber, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in sich selber.

Joh 11,25:

Ich bin die Auferstehung und das Leben....

Joh 14,6:

Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben....

Joh 14,19:

Ich lebe und ihr sollt auch leben.

zu (*3b*) Leben durch das Wort des gesandten endzeitlichen Propheten: Lev 18,5 heißt es: '...denn der Mensch, der sie (sc die Satzungen und Rechte Gottes) tut, wird durch sie leben....'

Joh 12,49f:

Denn ich habe nicht von mir selber geredet; sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich sagen und reden soll. Und ich weiß: sein Gebot ist das ewige Leben...

Bei der Untersuchung der Stellen über den endzeitlichen Propheten haben wir gesehen, daß Joh 12,48–50 im Anschluß an Dtn 18,18f geschrieben ist. Nun finden wir in diesem johanneischen Wort auch noch eine Anspielung auf Lev 18,5. Wie das durch Mose gegebene Gebot auf das Leben hinzielte, so zielt auch das durch den Propheten wie Mose gegebene Gebot auf das Leben hin.

In diesen Zusammenhang mögen auch die folgenden Worte gehören:

Joh 5,24:

Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben.

Joh 10,10:

Ich bin gekommen, daß sie das Leben und volle Genüge haben sollen.

Joh 17,3:

Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen.

zu (*3c*) Leben durch den Glauben: Folgende Aussagen sehe ich auf dem Hintergrund von LXX Jes 28,16 (78):

Joh 3,15:

...auf daß alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben.

Joh 3,16:

...auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.

Joh 3,36:

Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben....

Joh 6,40:

Denn das ist der Wille des Vaters, daß, wer den Sohn sieht und glaubt an ihn, habe das ewige Leben.

Joh 6,47:

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben.

Joh 11,25:

Wer an mich glaubt, der wird leben....

Joh 20,31:

...daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.

zu (*3d*) Wunder der Mosezeit und das Leben: Das Johannesevangelium knüpft an drei Wunder aus der Mosezeit an: An das Mannawunder, das Wunder des Wassers aus dem Felsen und an das Wunder der Genesung durch das Anblicken der ehernen Schlange. Diese Wunder sind für den Evangelisten nicht einfach Geschehnisse der Vergangenheit, sondern sind das Unvollkommene, das auf das Vollkommene hinweist. Sie sind das Vorläufige, in dem sich Gottes Intention auf das Endgültige zeigt: Sie vermitteln Leben, aber nur für bestimmte Zeit. Damit weisen sie aber auf Gottes Willen zum Leben, und zwar zum ewigen Leben.

Zu jedem der drei auf die Zukunft hinweisenden Wunder tritt im Johannesevangelium die Prophetie aus Jes 28,16 vom Leben durch den Glauben an Gottes Messias. Hinweisende Wunder der Mosezeit und jesajanische Prophetie finden beide ihre Erfüllung im Leben Jesu.

Das Manna und das Leben

Das Essen des Manna in der Wüste war das Vorläufige: 'Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben.' (Joh 6,49). Sie haben also das Brot Gottes gegessen und doch auch nicht gegessen, denn 'Gottes Brot ist das, das vom Himmel kommt und gibt der Welt das Leben' (Joh 6,33). Da nun Gott aber dieses Lebensbrot verheißen hat, die Väter aber gestorben sind, steht es noch aus: 'Mein Vater gibt euch das rechte Brot vom Himmel' (Joh 6,32 cf Ex 16,4, 15). Das Mannawunder zur Mosezeit ist also nach der Zukunft hin offen.

Zu diesem auf die Zukunft hinweisenden Wunder, das für den Evangelisten zugleich vom Leben und vom Messias spricht, tritt die Prophetie aus Jes 28,16, die vom Leben durch den Glauben an den Messias spricht. Wer das Leben haben will, muß sich also nicht um vergängliche Speise kümmern, sondern um die, die da bleibt in das ewige Leben (Joh 6,27). Diese bleibende Speise wird dem 'an mich' (Jesus) Glaubenden gegeben (Joh 6,35). Für die Anschauung, daß es ein rechtes Brot gibt, das mehr als irdische Speise ist, konnte Johannes an die von ihm auch in Joh 7,37 benutzte Einladung aus Jes 55,1ff anknüpfen: 'Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser;[79] und die ihr nicht Geld habt, kommt her, kaufet und esset; kommt her und kauft ohne Geld und umsonst beides, Wein und Milch! Warum zählet ihr Geld dar für das, was kein Brot ist, und sauren Verdienst für das, was nicht satt macht? Hört doch auf mich... Neiget eure Ohren her und kommt her zu mir! Höret, so werdet ihr leben!'

Nach der Zukunft hin offenes Wunder, Prophetie aus Jes 28,16 und zum Essen und Trinken einladendes Wort aus Jes 55,1ff werden dann in Jesus Wirklichkeit. In ihm ist das Brot des Lebens, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt, da: 'Ich bin das Brot des Lebens' (Joh 6,35, cf Ex 16,4, 15). Dieses Brot lädt zu sich ein: 'Wer zu mir kommt (cf Jes 55,1ff), den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt (cf Jes 28,16), den wird nimmermehr dürsten' (Joh 6,35). 'Wer dieses Brot isset, der wird leben in Ewigkeit' (Joh 6,58).

Man wird damit rechnen müssen, daß in der ersten Form dieses Gespräches in Joh 6,25ff das Brot mit dem Wort Jesu gleichgesetzt

[79] Auch hier haben wir eine Art Identifikationszitat vor uns. Aus dem 'kommt her zum Wasser' wird das 'der komme zu mir'.

wurde, wie es Jes 55,3 nahelegte. Dieses ursprüngliche Verständnis von Brot als Wort zeigt sich noch in Joh 6,63 – 'Die Worte, die ich zu euch geredet habe, die sind Geist und Leben' – und in Joh 6,68: 'Du hast Worte des ewigen Lebens...' Erst bei einer Überarbeitung des Evangeliums wird später vom Evangelisten selbst eine weitere Deutung des Brotes als Fleisch und Blut Jesu angefügt: '...und das Brot, das ich geben werde, das ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt' (Joh 6,51).

Das Wasser und das Leben

Obwohl Joh 7,37ff als Parallele zum Mannawunder in Joh 6 nicht voll ausgeführt ist, ist es doch klar, daß Jesus in Joh 7,37ff im Anschluß an das alttestamentliche Geschehen in Ex 17,6 Num 20,7ff als das Wasser des Lebens dargestellt wird. Bei dieser Darstellung spielen dieselben vier Elemente eine Rolle, die wir schon in Joh 6 beobachtet haben:

(*a*) Das alttestamentliche Wunder (des Wassers aus dem Felsen).
(*b*) Die Prophetie aus Jes 28,16.
(*c*) Das übertragene Verständnis von Wasser als Wort aus Jes 55,1ff.
(*d*) Die Erfüllung durch Jesus.

Hier sind die infrage kommenden Texte:

Joh 4,10:

> Wenn du die Gabe Gottes erkennen würdest und wer der ist, der zu dir spricht: Gib mir zu trinken! du bätest ihn und er gäbe dir lebendiges Wasser.

Joh 4,14

> ...wer aber von dem Wasser, das ich ihm gebe, trinken wird, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm eine Quelle des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt.

Joh 6,35

> ...und wer an mich glaubt, den wird niemals mehr dürsten.

Joh 7,37f

> Wenn jemand Durst hat, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen.

Das Wort 'trinken' wird dann noch mit einem anderen Inhalt als dem ursprünglichen, daß man die Worte trinkt, gefüllt, nämlich, daß man das Blut Jesu trinken muß, um zu leben:

Joh 6.53:

> ...wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken werdet, habt ihr kein Leben in euch.

Joh 6.54:

> Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, der hat ewiges Leben...

Die Schlange und das Leben

Num 21,8f:

> Da sprach der Herr zu Mose: Mache dir eine eherne Schlange und richte sie an einer Stange hoch auf. Wer gebissen ist und sieht sie an, der soll leben. Da machte Mose eine eherne Schlange und richtete sie hoch auf. Und wenn jemanden eine Schlange biß, so sah er die eherne Schlange an und blieb leben.

Der Targum Onkelos gibt diese Stelle so wieder:

> ...and it shall be when a serpent hath bitten any one, if he behold it, then he shall live, if his heart be directed to the name of the Word of the Lord.

Wir sehen, wie hier das äußerliche 'Sehen' aus Num 21 ergänzend ausgelegt wird. Für Johannes ist dann 'the Word of the Lord' Jesus, das fleischgewordene Wort Gottes. Schlatter[80] führt zu Joh 3.14 Mek Ex 17,11 an, wo neben das Sehen der Schlange das Glauben an das, was Mose befahl zu tun, steht.[81] Bei Johannes heißt es ähnlich:

Joh 6,40:

> Denn das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht [cf Num 21,8f] und an ihn glaubt [cf Mek Ex 17,11], das ewige Leben habe...

[80] A. Schlatter: op. cit. zu Joh 3,14.

[81] Vgl. auch Barn XII,7, wo Mose spricht: "Οταν, φησὶν, δηχθῇ τις ὑμῶν, ἐλθέτω ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν ἐπὶ τοῦ ξύλου ἐπικείμενον, καὶ ἐλπισάτω πιστεύσας ὅτι αὐτὸς ὢν νεκρὸς δύναται ζωοποιῆσαι, καὶ παραχρῆμα σωθήσεται.

Joh 3,14f:

> Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben hat.

Wie wir bei der Darstellung Jesu als Brot des Lebens und als lebendiges Wasser vier konstituierende Elemente gefunden hatten, so auch in Joh 3,14f:

(*a*) Das alttestamentliche Wunder.
(*b*) Die Prophetie aus Jes 28,16.
(*c*) Ein Wort aus Dtjes: 52,13.
(*d*) Die Erfüllung durch Jesus.

Unter Hinblick auf die aufgerichtete Schlange bekommt das ursprüngliche 'erhöhen' aus Jes 52,13 zugleich die Bedeutung 'kreuzigen' und dringt so in die johanneische Wiedergabe der Geschichte von der ehernen Schlange ein.

Nichteingeordnete johanneische Stellen

Eine vollständige Einordnung aller Stellen, in denen vom Leben im Johannesevangelium gesprochen wird, ist mir nicht gelungen.

Zusammenfassung. Nach diesem Versuch einer Einordnung ist vielleicht klarer geworden, was Johannes meinen mag, wenn er sagt: 'Ihr sucht in den Schriften, denn ihr meint, ihr habt ewiges Leben darin; und sie sind es, die von mir zeugen...'. Johannes mag meinen, daß dort, wo im AT vom (ewigen) Leben gesprochen wird,[82] zugleich auch vom Messias die Rede ist oder von einer dem Messias vergleichbaren Gestalt. Bei der Entwicklung dieser Theologie wurden Verheißungen aus Dtjes zu Hilfe genommen. Immer wieder fanden wir zugleich die Hauptstelle für die johanneische Theologie des ewigen Lebens, Jes 28,16, verwendet.

[82] Johannes hat Jesus nicht mit dem Lebensbaum aus Gen 3,22 gleichgesetzt, hat aber diese wichtige Stelle mit der Verheißung in Jes 28,16 zusammengebracht, indem er die negative Formulierung 'Wer glaubt, flieht nicht' beziehungsweise 'Wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden' durch die Benutzung von Gen 3,22 positiv gestaltete: 'Wer an ihn glaubt, wird in Ewigkeit leben' (Joh 6,51).

Zusammenfassung über die Benutzung des Pentateuch durch Johannes

Wir müssen hier weiter fragen, ob das Urteil, das wir unter 'Anspielungen auf das Buch Deuteronomium aus der Tradition'[83] gefällt haben, nämlich, daß fast alle Anspielungen auf das Dtn und auf den Pentateuch auf die Tradition zurückgeführt werden können, nach den weiteren Untersuchungen, die wir durchgeführt haben, noch aufrechtzuerhalten ist. Wir haben bei den weiteren Untersuchungen gemerkt, wie stark Johannes von Geschichten, die zum katechetischen und kerygmatischen Allgemeingut im Judentum gehört haben (Moseberufung, Zeichen aus der Mosezeit, Gesetzgebung durch Mose, Erwartung eines Propheten wie Mose), abhängig war. Zeichen der Benutzung eines schriftlichen Textes des AT haben sich, abgesehen von Joh 6,31ff, nicht gezeigt.

Es ist bei der bisherigen Untersuchung auch deutlich geworden, wie stark der Evangelist von der Tradition abhängig ist. Es ist weiter klar geworden, warum wir bei Johannes so viele Parallelen zu Mose und zur Mosezeit finden: Der Evangelist will Jesus als den Propheten wie Mose zeigen, knüpft deshalb auf der einen Seite an die Gestalt des Mose an und grenzt auf der anderen Seite Jesus von Mose klar ab.

Anhang: Abraham, Jakob, Mose – und Jesus

In einem dem Johannes nahestehenden Kreis liebte man es, alttestamentliche Personen mit Jesus in Verbindung zu bringen. Diese Art und Weise der Interpretation, Christus schon im AT zu sehen, ist uns auch aus 1 Kor 10,4 bekannt, wo Christus mit dem nachfolgenden Felsen in der Wüste gleichgesetzt wird. Anknüpfen konnte man an rabbinische Gedanken. Im Johannesevangelium hören wir, daß Abraham Jesus gesehen hat[84] und sich darüber gefreut hat – eine Aussage, die Johannes weiter ausbaut zu dem Satz: 'Ehe Abraham war, bin ich'.

Es fragt sich auch, ob nicht hinter Joh 1,51 (Gen 28,12) eine

[83] Vgl. diese Arbeit S. 109.

[84] Vgl. auch TG zu Jes 43,12: 'I declared to Abraham your father what was about to come.'

ähnliche Interpretation wie hinter Joh 8,56ff steht: Solches träumte Jakob in bezug auf Christus.[85]

Von Mose hören wir, daß er von Christus geschrieben hat (Joh 5,46).

IV EINZELUNTERSUCHUNGEN ZU DEN ÜBRIGEN GESCHICHTSBÜCHERN UND ZU DEN LEHRBÜCHERN DES ALTEN TESTAMENTES

Das Buch Josua

		Jos	*Joh*
(*a*)	Zitate	–	
(*b*)	offensichtl. A.	–	
(*c*)	wahrscheinl. A.	–	
(*d*)	mögl. A.	–	
(*e*)	Jüdisches	24,32	4,5 (vgl. Gen 48,22)
(*f*)	formale Par.	7,19	9,24

Das Johannesevangelium zeigt keine Spuren der Benutzung des Buches Josua. Die Parallele zu Jos 24,32 stammt aus synoptischem Material.

Die Bücher Richter und Ruth

Es finden sich im Johannesevangelium keine Spuren, die auf die Benutzung dieser beiden Bücher weisen.

Das Buch 1 Samuel

		1 Sam	*Joh*
(*c*)	wahrscheinl. A.	20,6	7,42

[85] Daß der, der dem Jakob Gen 28,12ff erscheint, niemand anderes als Christus ist, lesen wir bei Justin: *Dial.* 58,10 und Irenäus: *Adv. Haer.* 4,10.1. Im Zusammenhang mit dem 'Anhang: Abraham–Jakob, Mose– und Jesus' möchte ich hier noch einige Worte aus W. A. Meeks: *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* anführen, mit denen ich weitgehend übereinstimme: '...the Johannine traditions were shaped, at least in part, by interaction between a Christian community and a hostile Jewish community whose piety accorded very great importance to Moses and the Sinai theophany... it is clear that the Johannine church had drawn members from that Jewish group as well as from the Samaritan circles which held very similar beliefs, and it has been demonstrated to a high degree of probability that the depiction of Jesus as prophet and king in the Fourth Gospel owes much to traditions which the church inherited from the Moses piety.' (S. 318f).

Die wahrscheinliche Anspielung auf 1 Sam findet sich im Munde der Gegner Jesu[86] und weist nicht auf die Benutzung dieses Buches durch den Evangelisten.

Das Buch 2 Samuel

	2 Sam	*Joh*
(*a*) Zitate	7,12	7,42
	7,13	12,34
(*b*) offensichtl. A.	–	
(*c*) wahrscheinl. A.	7,13f	1,49
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	15,23	18,1
(*f*) formale Par.	3,1	3,30

Bei Johannes finden sich Spuren der jüdischen und christlichen Tradition, die den Messias auf Grund von 2 Sam 7 erwartet. Diese Erwartungen werden zweimal von Gegnern Jesu zum Ausdruck gebracht (Joh 7,42; 12,34)[87] und einmal finden sie sich im Munde des Nathanael (Joh 1,49).[88]

Die Darstellung Jesu als Messias unter Benutzung von 2 Sam 7 ist der johanneischen Theologie fremd und kommt erst durch die Tradition ins Evangelium, ohne jedoch große Bedeutung zu erlangen.

1 und 2 Sam sind von Johannes selbst nicht benutzt worden.

Das Buch 1 Könige

	1 Kön	*Joh*
(*a*) Zitate	–	
(*b*) offensichtl. A.	17,23	4,50
(*c*) wahrscheinl. A.	17,18	2,4
	18,37	11,41f
(*d*) mögl. A.	17,15	2,5
(*e*) Jüdisches	–	
(*f*) formale Par.	–	

[86] Vgl. diese Arbeit S. 18ff.

[87] Anders van Unnik (s. Anm. 64 S. 33), der die Aussage in Joh 12,34 aus Ps 88,37 ableitet.

[88] Das Bekenntnis des Nathanael war in der Semeiaquelle enthalten.

Das Buch 2 Könige

	2 Kön	*Joh*
(*a*) Zitate	–	
(*b*) offensichtl. A.	4,42f	6,9
(*c*) wahrscheinl. A.	5,10	9,7
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	–	
(*f*) formale Par.	–	

Wir finden eine erstaunliche Anzahl von offensichtlichen, wahrscheinlichen und möglichen Anspielungen auf 1 und 2 Kön, die eine kurze Untersuchung notwendig machen. Stellen wir zuerst die infrage kommenden Texte gegenüber:

1 Kön 17,23: 'Siehe da, dein Sohn lebt.' βλέπε, ζῇ ὁ υἱός σου.	*Joh 4,50:* 'Gehe hin, dein Sohn lebt.' πορεύου ὁ υἱός σου ζῇ
1 Kön 17,18: 'Was mir und was dir, o Mensch Gottes?' τί ἐμοὶ καὶ σοί ...	*Joh 2,4:* 'Was mir und was dir?' τί ἐμοὶ καὶ σοί;
1 Kön 18,37: 'Erhöre mich, Jahwe, erhöre mich!	*Joh 11,41f:* 'Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte wohl, daß du mich allezeit hörst ...'
1 Kön 17,15: 'Sie ging hin und tat, wie Elia gesagt hatte.'	*Joh 2,5:* 'Was er euch sagt, das tut.' (vgl. Gen 41,55)
2 Kön 4,42f: '...ein Mann ... brachte ... zwanzig Gerstenbrote...'	*Joh 6,9:* '...ein Knabe ... der hat fünf Gerstenbrote...
'...sein Diener sprach: Wie soll ich davon 100 Mann geben?'	*Joh 6,10:* ...aber, was ist das unter so viele?' 'Da lagerten sich bei 5000 Mann.'
'Darum spricht der Herr: Man wird essen, und es wird noch übrigbleiben ... und es blieb noch übrig nach dem Wort des Herrn.'	*Joh 6,13:* 'Da sammelten sie und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten, die übrig blieben denen, die gespeist worden waren.'
2 Kön 5,10: 'Gehe hin und wasche dich siebenmal im Jordan.'	*Joh 9,7:* 'Gehe hin zu dem Teich Siloah ... und wasche dich!'

(5,14:) 'Da stieg er ab und tauchte unter im Jordan siebenmal ... Und sein Fleisch wurde wieder heil.'

'Da ging er hin und wusch sich und kam sehend.'

Auswertung: Die Anspielungen finden sich sämtlich in populären Abschnitten der Elia-Elisageschichte: Im Zusammenhang mit dem Besuch Elias bei der Witwe von Sarepta, die zwei wunderbare Dinge erlebt, nämlich, daß Mehl und Öl nicht ausgehen und daß ihr Sohn wieder lebendig wird; im Zusammenhang mit der Geschichte vom Gottesurteil auf dem Karmel, unmittelbar bevor Feuer vom Himmel fällt; im Zusammenhang mit der Geschichte, die davon erzählt, wie Elia zwanzig Gerstenbrote für 100 Mann verteilen läßt und noch übrigbleibt; im Zusammenhang mit der Geschichte von der Heilung des Naeman.

Alle Anspielungen stammen also aus Wundergeschichten und finden sich bei Johannes wieder in Wundergeschichten: Weinwunder, Brotwunder, Heilung des Sohnes des Königischen, Heilung des Blindgeborenen und Auferweckung des Lazarus. Der Tatbestand, den wir gefunden haben, spricht neben vielen anderen Beobachtungen für die These einer Semeiaquelle, die Bultmann im Anschluß an andere entwickelt hat.[89] Die Art und Weise, Wunder auf dem Hintergrund der Elia/Elisa-Wunder darzustellen, stammt nicht von Johannes.[90]

Der Evangelist hat 1 und 2 Könige selbst nicht benutzt.

[89] Vgl. Bultmann: op. cit. S. 78 Anm. 4.

Nur die Erzählung vom Seewandeln Jesu (Joh 6,16–21) ist in der Semeiaquelle nicht auf dem Elia-/Elisa-Hintergrund gezeigt worden. Diese Erzählung war aber in der von Johannes übernommenen Tradition fest mit dem Speisungswunder, in dem auf Elisa angespielt wird, verbunden. Anders stehen die Dinge mit der Wundergeschichte in Joh 5, die man nicht als zu dieser Semeiaquelle zugehörig betrachten kann: Der Elia-/Elisa-Hintergrund fehlt. Es zeigt sich aber auch weiter, daß diese Geschichte erst bei der Überarbeitung der Erstform des Evangeliums mit anderem synoptikerähnlichem Material in das Johannesevangelium kam. Vgl. dazu weiter diese Arbeit S. 241ff.

[90] Erstaunlich ist, daß sich eine Parallele zu der Methode, Wunder Jesu auf Grund der Elia-/Elisa-Geschichten zu gestalten, im Sondergut des Lk findet:

Lk 4,33ff: (vgl. Lk 8,28) τί ἐμοι καὶ σοί (1 Kön 17,18, vgl. Joh 2,4).

Lk 7,11ff: 'Er war der einzige Sohn seiner Mutter und sie war eine Witwe' (vgl. 1 Kön 17,9, 17). '...und er gab ihn seiner Mutter' (vgl. 1 Kön 17,23).

Die Bücher 1 und 2 Chronik, Esra, Nehemia und Esther

Nehemia

	Neh	*Joh*
(*e*) Jüdisches	3,1	5,2[91]
	3,15	9,7[92]

Johannes hat die oben genannten fünf Bücher nicht benutzt.

Das Buch Hiob

	Hiob	*Joh*
(*f*) formale Par.	35,13	9,31

Diese formale Parallele hat zum Allgemeinwissen der Juden gehört und findet sich öfter im AT (vgl Ps 66,18 Spr 15,29). Johannes hat das Buch Hiob nicht benutzt.

Lk 8,42: '...und ihr Geist kehrte zurück' (vgl. 1 Kön 17,21. vgl. dieselbe Geschichte ohne Elia-Hintergrund in Mt 9,25 und Mk 5,41).

Lk 9,37ff: '...und er gab ihn seinem Vater' (vgl. 1 Kön 17,23. Vgl. dagegen wieder Mt 17,14ff und Mk 9,14ff).

Zu dem Elia-Sondergut im Lk gehört auch die Diskussion in Lk 4,16ff mit der Feststellung, daß kein Prophet in seinem Vaterland angenehm ist (Lk 4,24: οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Joh 4,44: προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.). Diese Feststellung wird bei Lk mit Elia- und Elisaereignissen verglichen. Sie steht bei Lk im Zusammenhang mit einer Wundergeschichte, die wieder auf Elia anspielt. Die nächste Wundergeschichte mit einer Eliaanspielung (Lk 7,1ff), in der Komposition des Lk durch einen Einschub von der vorhergehenden in 4,11ff getrennt, ist die Heilung des Knechtes des Hundertschaftenführers, eine Geschichte, die in Joh 4,46ff ihre Parallele hat und die auch bei Johannes eine Eliaanspielung enthält! Das Wort wird bei Lk wie bei Joh im Zusammenhang mit der Nennung von Kapernaum gesprochen (vgl. Lk 4,24 mit Lk 4,31; Joh 4,44 mit Joh 4,46), enthält jedoch durch die kompositionelle Anordnung bei Joh eine andere Spitze, die gegen Galiläa und nicht gegen Nazareth gerichtet ist. Auf Grund dieser Beobachtungen ist es wahrscheinlich, daß Lk und Joh eine ähnliche Sammlung von Wunderberichten benutzt haben – ein wichtiges Moment auch hinsichtlich der Komposition des Lk. Die Semeiaquelle des Joh wird also nicht nur Wunder, sondern auch kurze Sprüche und eventuell Ortsangaben enthalten haben. M. Dibelius: *Botschaft und Geschichte I*, S. 207 urteilt über Joh 4,43–5: 'Ein Stück Tradition soll untergebracht werden.'

[91] Die Angabe stammt aus synoptischem Material.

[92] Die Angabe stammt aus der Semeiaquelle.

Die Psalmen

	Ps	*Joh*
(*a*) Zitate	22,19	19,24
	41,10	13,18; 17,12
	69,5	15,25
	69,10	2,17
	69,22	19,28
	82,6	10,34
	118,25f	12,13
(*b*) offensichtl. A.	22,23	20,17
	69,22	19,29
(*c*) wahrscheinl. A.	–	
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	–	
(*f*) formale Par.	6,4	12,27[93]
	23,1	10,11
	25,5 (86,11)	16,13
	32,2	1,47
	33,6	1,3
	35,19	15,25 (vgl Ps 69,5)
	36,10	4,14
	51,7	9,34
	66,18	9,31[94]
	78,24	6,31[95]
	80,9ff	15,1[96]
	89,4	7,42[97]
	95,7	10,3 27
	110,4	12,34[98]
	119,160	17,17

[93] Hier liegt keine Anspielung auf Ps 6,4 vor, sondern nur eine formale Parallele. Vergleiche LXX Gen 41,8; Ri 14,19; Ps 41,6; Hab 3,2 und Joh 11,33; 13,21; 14,1; 14,27.

[94] Vgl. Hi 35,13; Spr 15,29.

[95] S. diese Arbeit S. 12ff.

[96] Daß Johannes die Rede vom Weinstock in Joh 15 im Anschluß an Ps 80,16 entworfen hat (so C. H. Dodd: *Interpretation* S. 411f), erscheint mir aus mehreren Gründen für äußerst unwahrscheinlich: (*a*) Die Hauptgedanken von Ps 80,9ff kehren bei Johannes nicht wieder. (*b*) Der Menschensohntitel, den wir zwar oft im Johannesevangelium finden, kommt gerade in Joh 15 nicht vor. (*c*) Die ganze Atmosphäre in Joh 15 ist vollkommen verschieden von der in Ps 80,9ff. (*d*) Ich glaube, in der vorliegenden Untersuchung den Erweis zu bringen, daß Johannes mit großer Wahrscheinlichkeit die Psalmen nicht gekannt hat.

Wir müssen damit rechnen, daß Johannes öfter als bisher angenommen wurde, unabhängig von Gnosis und Hermetik, unabhängig auch

Wie ich bei der Untersuchung der Zitate gezeigt habe, stammen einige Psalmzitate aus der Tradition: Das Zitat aus Ps 82,6 ursprünglich aus jüdischer, die Zitate aus Ps 41,10 22,19 und 118,25f aus christlicher Tradition. Auch die offensichtliche Anspielung steht innerhalb synoptischen Materials. Allerdings scheint es mir unumgänglich, anzunehmen, daß Johannes der Ps 69 (mindestens die Verse 1–22) schriftlich vorgelegen hat, und zwar im LXX-Text. Wie ich zu zeigen versucht habe, ist Ps 69,10 von Johannes selbst zur Erklärung der Tempelreinigung und zur Erklärung einer Aussage aus der Tradition, die von einer Schriftstelle sprach, sie aber nicht zu nennen schien, in die ursprüngliche Geschichte aus der Tradition eingefügt worden.[99] Die übrigen beiden Zitate im Johannesevangelium aus Ps 69 sind von Johannes zu Identifikationszitaten umgeformt werden. Das erste vom Haß ohne Ursache in Joh 15,25 wird von Johannes selbst eingehend auslegt.[100] Das zweite in 19,28 hat eine zentrale Stellung in der Passionsgeschichte des Johannesevangeliums inne. Es ist das letzte Schriftwort des AT, das von dem leidenden Jesus erfüllt werden muß, damit alles erfüllt ist. Es ist zugleich das letzte Wort des eigentlichen Leidenspsalmes. In der die Tradition in johanneischer Art weiterführenden Darstellung der Passion Jesu nimmt also dieser Psalm die zentrale Stellung ein. Er gestaltet das Evangelium – etwas übertrieben formuliert – vom Anfang (Joh 2,17) bis zum Ende (Joh 19,28).

Will man die dem Johannes eigene Schriftauslegung und -benutzung studieren, so bietet sich die Verwendung von Ps 69 als Ausgangspunkt an.

Abschließend muß gesagt werden, daß Johannes das Psalmbuch nicht benutzt hat. Ihm lag aber offensichtlich mindestens Ps 69,1–22 schriftlich vor. Es mag sein, daß zu dieser Vorlage auch noch Ps 22,19 (auch im LXX-Text) mit zugehöriger Geschichte gehört. Das synoptische Material, aus dem die Hauptteile der Passionsgeschichte bei Johannes stammen, zitiert sonst wohl das AT nach dem MT. Joh 19,23f macht auch sonst den Eindruck eines Einschubes.

von alttestamentlichen Texten – nicht jedoch unabhängig von alttestamentlich-jüdischen Anschauungen, Reden gebildet hat.

[97] S. diese Arbeit S. 18ff.

[98] S. diese Arbeit S. 32ff.

[99] S. diese Arbeit S. 10ff.

[100] S. diese Arbeit S. 42ff.

Die Sprüche Salomos

	Spr	*Joh*
(*a*) Zitate	–	
(*b*) offensichtl. A.	–	
(*c*) wahrscheinl. A.	8,22	1,1
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	–	
(*f*) formale Par.	1,28	7,34
	15,29	9,31 (vgl. Ps 66,18)
	18,4	7,37
	30,4	3,12f

Die wahrscheinliche Anspielung in Joh 1,1 stammt aus dem aus der Tradition übernommenen Logoslied. Die formalen Parallelen, von denen sich drei in johanneischem Material finden, weisen, wie vieles andere in johanneischen Reden auf die Herkunft des Evangelisten aus Weisheitskreisen. Johannes selbst hat die Sprüche Salomos nicht benutzt.

Der Prediger Salomo

	Pred	*Joh*
(*f*) formale Par.	11,5	3,8

Johannes hat das Buch 'Der Prediger Salomo' nicht benutzt.

Das Hohelied Salomos

	Hoh L	*Joh*
(*f*) formale Par.	4,15	4,14

Johannes hat das Hohelied Salomos nicht benutzt.

V EINZELUNTERSUCHUNGEN ZU DEN PROPHETISCHEN BÜCHERN DES AT

Der Prophet Jesaja

	Jes	*Joh*
(*a*) Zitate	6,9	12,40
	28,16	7,38
	40,3	1,23
	40,9	12,15
	53,1	12,38
	54,13	6,45
	62,11	12,15

(*b*) offensichtl. A.	6,1	12,41
	11,3f	7,24
	28,16	3,16; 11,25 u öfter
	42,1	1,34 vl[101]
	42,6f; 49,6; 60,1	9,5f 8,12[102]
	42,9; 43,9f; 44,8	
	46,10	13,19 u öfter[103]
	43,10 52,6	8,28 u öfter[104]
	45,19	18,20
	49,3; 5f; 52,13	13,31f u öfter[105]
	50,6	18,22; 19,1, 3
	52,13	3,14 u öfter[106]
	53,6f 11f	1,29 u öfter[107]
	55,1–3	7,37; 4,13f; 6,35
(*c*) wahrscheinl. A.	11,2; 42,1; 61,1	1,33
	52,6	17,6, 26
	53,7	19,9
(*d*) mögl. A.	40,5	1,14; 11,40; 17,24
	40,11	10,11
	49,9	11,43
(*e*) Jüdisches	8,6	9,7

[101] Ich halte die Lesart ὁ ἐκλεκτός trotz nicht so guter Bezeugung für die ursprünglichere: (*a*) Sie ist die lectio difficilior (*b*) Sie hat hohes Alter (*c*) Mk 1,9–11 wird offensichtlich dasselbe Ereignis wie bei Johannes berichtet und Jes 42,1 angeführt, aus dem auch das ὁ ἐκλεκτός in Joh 1,34 stammt. (*d*) Da für Mk das παῖς μου aus Jes 42,1 Schwierigkeiten bereitete, wurde es durch das einfachere υἱός μου ersetzt. Ähnliche Gedanken werden bei der Abwandlung des ὁ ἐκλεκτός in Joh 1,34 eine Rolle gespielt haben, während der umgekehrte Weg, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ durch ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ zu ersetzen, schwer zu erklären ist.

Vgl. zu dieser Frage: Zimmerli/Jeremias: *The Servant of God*, revised ed. 1965, S. 99 und R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium* I. Teil S. 305.

[102] Erläuterungen I S. 164ff.
[103] S. Erläuterung II S. 166ff.
[104] S. Erläuterung III S. 172ff.
[105] S. Erläuterung IV S. 173ff.
[106] S. Erläuterung V S. 174ff.
[107] S. Erläuterung VI S. 176ff.

(*f*) formale Par.	9,2	4,36
	26,17	16,21
	31,3	3,6 6,63
	35,2	11,40
	43,1	10,3
	46,13	17,22
	49,18	4,35
	55,3	5,25, 40
	55,11;	8,29;
	56,8	10,16; 11,51f
	57,4	17,12
	58,11	4,14
	64,3	9,32
	65,16	17,3
	66,10	3,29
	66,14	16,22

Jesajaanspielungen aus der Tradition

Wir haben bei der Untersuchung der Zitate gesehen, daß alle Jes-Zitate aus der Tradition stammen:

(*a*) aus der Weisheitstradition: Joh 6,45; 7,38
(*b*) aus der Tradition der Semeiaquelle: Joh 12,38; 12,40
(*c*) aus synoptischer Tradition: Joh 1,23 12,15.

Von diesen Zitaten sind zwei (Joh 1,23; 7,38) von Johannes zu Identifikationszitaten umgestaltet worden.

Untersuchen wir nun weiter, welche offensichtlichen und wahrscheinlichen Anspielungen aus der Tradition stammen. Aus der Tradition der Semeiaquelle stammt die Anspielung auf Jes 6,1. Aus synoptischem Material stammen die Anspielungen auf Jes 11,2; 11,3f; 42,1; 50,6; 53,7. Aus der Weisheitstradition werden von Johannes die Anspielungen auf Jes 28,16 und 52,13 übernommen worden sein.
Alle anderen Anspielungen auf Jesaja scheinen nicht in der Tradition vorgegeben zu sein.

Erläuterungen I–VI zu offensichtlichen Anspielungen auf Jesaja
Erläuterung I zu Jes 42,6f (49,6; 60,1). Bultmann sagt, daß der Formel 'Ich bin das Licht der Welt' (Joh 8,12; 9,5) gnostischer Sprachgebrauch zugrunde liege, obwohl die Formel 'Ich bin das Licht' in der Gnosis nicht nachgewiesen werden kann.[108] Rabbi-

[108] Vgl. Bultmann: op. cit. S. 260 Anm. 4.

nische Aussagen kommen nach Bultmann als Parallelen nicht infrage und eine Ableitung der johanneischen Aussage aus dem AT wird nicht erwogen. Nun findet sich jedoch in Dtjes eine ausgezeichnete Parallele, ja, sogar noch mehr: die Quelle der johanneischen Aussage! Vergleichen wir zwei Texte aus Dtjes mit denen im Johannesevangelium:

Dtjes:

Ich, der Herr, habe dich gerufen in Gerechtigkeit und halte dich bei der Hand und behüte dich und mache dich zum Bund für das Volk, zum Licht der Heiden, daß du die Augen der Blinden öffnen sollst... (42,6f).
Es ist zu wenig, daß du mein Knecht bist, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Zerstreuten Israels wiederzubringen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht, daß du seiest mein Heil bis an die Enden der Erde (49,6).[109]

Joh:

Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben (8,12).
Wenn ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt. Als er das gesagt hatte, spie er auf den Boden und machte einen Brei aus dem Speichel und legte ihm den Brei auf die Augen und sprach zu ihm: Gehe hin und wasche dich im Teich Siloah [das heißt übersetzt 'gesandt']! Da ging er hin und wusch sich und kam sehend (9,5–7).

Johannes, der wahrscheinlich die Geschichte der Heilung eines Blinden aus der Semeiaquelle übernommen hat,[110] interpretiert sie mit Hilfe einer messianischen Zentralstelle aus Dtjes, die davon spricht, daß der Knecht Gottes als Licht der Heiden[111] die Augen der Blinden öffnen soll. Jesus, der die Augen des Blindgeborenen öffnet, erfüllt die deuterojesajanische Verheißung im wörtlichen Sinne und erweist sich dabei zugleich als Licht der Welt. Dann aber öffnet er auch dem Blindgeborenen, der den Menschensohn nicht kennt, auf andere Art und Weise die Augen, so daß dieser sprechen kann: 'Herr, ich glaube...' (Joh 9,38).

Der Alttestamentliche Begriff 'Licht der Heiden' wird von Johannes legitim neu interpretiert in der Bezeichnung Jesu als

[109] Vgl. Lk 2,30–2. In V.32 lesen wir: φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν (aus Jes 49,6).
[110] S. diese Arbeit S. 207ff.
[111] Ch. C. Torrey (in: *HTR* XVI, S. 323) sieht in Joh 9,5 einen Semitismus, weil φῶς ohne Artikel steht.

'Licht der Welt'. Dadurch ist es ihm zugleich möglich, die Heilung eines blindgeborenen Juden in Beziehung zu bringen mit der deuterojesajanischen Verheißung des Lichtes der Heiden.

Auch für Joh 8,12 wird man an Dtjes als Quelle zu denken haben.

Wir haben in Joh 9,5 und 8,12 wieder eine Art Identifikationszitat vor uns, bei dem allerdings der Schrifthinweis fehlt. Aus dem 'ich ... mache dich ... zum Licht der Heiden' wird bei Johannes: 'Ich bin das Licht der Welt'.

Erläuterung II zu Jes 42,9 (43,9f; 44,8; 46,10). Bei Dtjes finden wir eine umfangreiche Polemik gegen die Götzen. Ihre Nichtigkeit erweisen sie dadurch, daß sie nicht sprechen können, daß sie nichts tun können und vor allem dadurch, daß sie nicht verkündigen können, was hernach kommen wird: 'Verkündigt uns, was hernach kommen wird, damit wir erkennen, daß ihr Götter seid!' (Jes 41,23). Den Götzen gegenüber steht Gott, der Herr. Es findet eine Gerichtsverhandlung statt, in der sich die Götzen und ihre Anhänger verteidigen sollen.[112] Die Anhänger der Götzen sollen Zeugen aufstellen, die beweisen, daß ihr Götze früher etwas verkündigt hat und es eingetroffen ist. Gott steht auf der anderen Seite. Er kann darauf hinweisen, daß das, was er zuvor verkündigt hat, gekommen ist, und er verkündigt nun Neues, ehe es geschieht (Jes 42,9). Gott hat im Gegensatz zu den Götzen Zeugen für sein Tun (Jes 43,10; 44,8). Die ganze Gerichtsverhandlung geht einem Ziel entgegen. An ihrem Ende soll die Erkenntnis des wahren Gottes stehen: 'Damit ihr wißt und mir glaubt und erkennt, daß ich's bin' (Jes 43,10). Die Götzen aber sind nichts, ihr Tun ist nichts, und sie erwählen ist ein Greuel (Jes 41,24).

Die verschiedenen Elemente der deuterojesajanischen Gerichtsverhandlung finden sich auch im Johannesevangelium wieder, wie wir unten sehen werden. Sie sind allerdings mit wenigen Ausnahmen auf die Kapitel 13–16 beschränkt. Sie finden sich alle in nichttraditionellem Material.

Vergleichen wir nun ausgewählte Stellen aus Dtjes mit den Parallelstellen im Johannesevangelium:

[112] Vgl. C. Westermann: *Forschung am Alten Testament*, 1964, darin die Untersuchung: Redeformen und Aufbau des Deuterojesajabuches (S. 134ff: Die Gerichtsreden).

(*a*) *Die Vorhersage*

Dtjes:	*Joh:*
...Siehe, was ich zuvor verkündigt habe, ist gekommen; so verkündige ich auch Neues. Ehe denn es aufgeht, lasse ich's euch hören (42,9).	Jetzt sage ich es euch, ehe es geschieht (13,19).
Wer ist unter ihnen, der dies verkündigen kann und uns hören lasse, was früher geweissagt wurde ... (43,9)?	Ihr habt gehört, daß ich euch gesagt habe... (14,28).
Habe ich's dich nicht schon lange hören lassen und es dir verkündigt? (44,8)	...und nun habe ich es euch gesagt, ehe es geschieht... (14,29).
Ich habe von Anfang an verkündigt, was hernach kommen soll, und vorzeiten, was noch nicht geschehen ist (46,10 vgl. 41,21ff; 45,21 48,3–6).	Solches habe ich euch gesagt, damit ihr nicht Anstoß nehmt (16,1).
	Solches habe ich euch gesagt, damit, wenn die Stunde kommen wird, ihr daran denkt, daß ich es euch gesagt habe (16,4).
	...was zukünftig ist, das wird er (sc der Geist der Wahrheit) euch verkündigen (16,13).
	Denkt an mein Wort, das ich euch gesagt habe (15,20).

(*b*) *Die Zeugen*

Hab ich's dich nicht schon lange hören lassen und es dir verkündigt? Ihr seid doch meine Zeugen (44,8).	Wenn aber der Paraklet kommen wird, ... der wird zeugen von mir. Und auch ihr werdet bezeugen, denn ihr seid von Anfang an mit mir gewesen (15,26f).
Wer ist unter ihnen, der dies verkündigen kann und uns hören lasse, was früher geweissagt wurde? Sie sollen ihre Zeugen aufstellen und beweisen... Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr, und mein Knecht, den ich erwählt habe... (43,9f) vgl. 43,12.	

(*c*) *Ego Eimi und der Glaube*

Wer ist unter ihnen, der dies verkündigen kann und uns hören lasse, was früher geweissagt wurde? ... Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr, und mein Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr wißt und mir glaubt und erkennt ὅτι ἐγώ εἰμι (43,9f).	Jetzt sage ich's euch, ehe es geschieht, damit, wenn es geschehen ist, ihr glaubt, ὅτι ἐγώ εἰμι (13,19).
	... und nun habe ich's euch gesagt, ehe es geschieht, auf daß ihr glaubet, wenn es geschehen wird (14,29).
	... auf daß, wenn die Stunde kommen wird, ihr daran denkt, daß ich's euch gesagt habe (16,4 vgl. 15,20a 6,69a 10,38 17,8).

(*d*) *Fürchtet euch nicht*

Fürchtet euch nicht und erschreckt nicht! Habe ich's dich nicht schon lange hören lassen und es dir verkündigt? (44,8)	... euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht! Ihr habt gehört, daß ich euch gesagt habe: Ich gehe weg und komme wieder zu euch (14,27).

Wir haben vier Elemente aus den deuterojesajanischen Gerichtsreden bei Johannes wiedergefunden:

(*a*) Die Verkündigung des Kommenden, ehe es geschieht.
(*b*) Die Zeugen
(*c*) Das Ziel der Verkündigung des Kommenden: Glaube, daß Gott (beziehungsweise Jesus) der Ego Eimi ist.
(*d*) Die Verkündigung des Kommenden gibt Anlaß zur Furchtlosigkeit.

Schließlich tritt zu den vier traditionellen Elementen des Gerichts bei Dtjes im Johannesevangelium noch ein fünftes Element, von Johannes selbst[113] im Hinblick auf die normalen irdischen Prozesse[114] hinzugefügt: Der Geist im Gewand des Parakleten. Dieser hat die Aufgabe, den Kosmos zu überführen, so daß man weiß, worin in Wirklichkeit Sünde, Gerechtigkeit und Gericht bestehen. Die Aufgabe des Parakleten ist die eines Anwalts und eines Zeugen, der zugleich Ankläger ist.[115] Der Paraklet ist insofern der den zu Unrecht Angeklagten aufmunternde Anwalt

[113] So auch C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963, S. 411: '...in all probability an original contribution of John.'

[114] So auch G. Bornkamm: *Paraklet* S. 71f Anm. 10. Daß der Paraklet seinen Sitz in der Gerichtssphäre hat, stellt auch J. Blank: *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, 1964, S. 317ff im Anschluß an andere klar heraus.

Den Dtjes-Hintergrund für das johanneische μαρτυρεῖν und für μαρτυρία zeigt J. Blank op. cit. S. 199f auf. Er sieht in den Stellen Jes 43,8–13; 43,9–12; 44,8; 46,6–11 (und anderen) zwar keine terminologische, aber eine sachliche Verbindung zu dem johanneischen ὅτι ἐγώ εἰμι, zur Verbindung von Erkennen und Glauben, zum Zeugenbegriff. Ich meine, daß man von den Dtjes-texten als Ausgangspunkt für die johanneische Darstellung des Gerichtes sprechen muß.

[115] G. Bornkamm: *Paraklet* (1949) S. 27: '...daß die beiden Funktionen des συνήγορος (Verteidiger) und κατήγωρ (Ankläger) ... im παράκλητος sich vereinigen.'

Gottes,[116] als er Jesus vor den Jüngern in der Gerichtssituation verherrlicht. Anklage wird von den Ungläubigen erhoben, die die Jünger des falschen Messiasglaubens wegen verurteilt sehen wollen und die dieses Urteil durch ihren Haß (Joh 15,18), durch den Ausschluß aus der Gemeinschaft (Joh 16,2) und durch die Tötung der an Christus Gläubigen (Joh 16,2) vollziehen werden. Der Glaube an Jesus als den Christus erweist sich nach der Meinung der Ankläger deshalb als falsch, weil der Messias von seinem eigenen Jünger verraten worden ist und den Tod am Kreuz gestorben ist. Gottes Anwalt und Zeuge dagegen bestärkt die Jünger in der Wahrheit (Joh 14,16f; 16,13), lehrt[117] und erinnert an die Worte Jesu, die dieser im Anschluß an alttestamentliche Weissagungen über den Verrat, den Haß und das Schicksal seiner Nachfolger und über seinen eigenen Tod gesagt hat. Solange Jesus mit den Jüngern zusammen war, war er selbst der, der die Anklage der Ungläubigen als nichtig aufgewiesen hat. Dann aber sendet er den anderen Parakleten.[118] Die Ungläubigen haben ihren κατηγορῶν (Joh 5,45), die Gläubigen aber ihren παράκλητος.[119]

[116] Ich halte diese Deutung Schlatters und Büchsels trotz Behms Bemerkung in: *ThWNT* v, S. 802, Anm. 28 ('Die Deutung...die Jünger seien in J 14ff überall die Angeklagten, deren ganzes Leben u Wirken der Rechtsstreit mit der Welt durchziehe, denen aber in diesem Rechtsstreit stets ihr Anwalt zur Seite stehe...ist überspitzt.') im Hinblick auf das aufgezeigte deuterojesajanische Gerichtsmilieu in Joh 13ff für die wahrscheinlichste.

[117] G. Bornkamm: *Paraklet*, S. 79: 'Er (sc der Paraklet) wird Lehrer, Prophet und Richter sein...' Bornkamm weist auf S. 80 auch auf samaritanische Aussagen hin.

[118] Eine interessante Bemerkung findet sich bei T. W. Manson; *On John and Paul*, 1963, S. 159: 'The Jesus of the Fourth Gospel is the middle term between the λόγος and the παράκλητος.' Bornkamm: *Paraklet*, S. 35, (1949): 'Der Paraklet – der Menschensohn im Zustand der Verherrlichung.'

[119] In der ausführlichen Monographie von O. Betz: *Der Paraklet*, 1963, finden wir die bisherigen Lösungen der Herkunft des Parakletentitels angegeben. Da sie nicht befriedigen, stellt Betz nach Untersuchung der Qumranliteratur und ihr verwandter Schriften seine eigene These auf: Der johanneische Paraklet sei nach dem Bilde des spätjüdischen Fürbitters Michael geschaffen und dann mit dem Geist der Wahrheit gleichgesetzt worden (Vgl. Betz S. 159 und 207ff). Diese These läßt sich meiner Meinung nach aus folgenden Gründen

Kehren wir nun wieder zu den vier Elementen aus den deuterojesajanischen Gerichtsreden zurück. Nachdem wir die Parallelität johanneischer Aussagen zu Aussagen aus Dtjes gesehen haben, stellt sich uns die Frage, warum Johannes diesen deuterojesajanischen Gedankenkreis benutzt hat. Gehen wir dieser Frage nach.

Auch bei Johannes findet, wie bei Dtjes, das Gericht statt: 'Nun ist das Gericht dieser Welt, nun wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen' (Joh 12,31). Wer die Worte Jesu beobachtet, wird nicht gerichtet, denn Jesus ist gekommen, daß er die Welt rette. Wer ihn ablehnt, hat allerdings seinen Richter: Das

---

so nicht aufrechterhalten: (*a*) Das Modell für die verschiedenen Abschiedsreden, die auf dem Hintergrund der Gerichtssituation gestaltet sind, stammt eindeutig aus Dtjes – und nicht aus Qumran. (*b*) Wie bei Dtjes geht es beim Gericht im Johannesevangelium nicht um einen Rechtsstreit zweier Parteien vor einem unparteiischen Richter, sondern der Richter ist zugleich Angehöriger der einen Partei. (*c*) Deswegen hat der Paraklet nicht die Aufgabe, Fürbitte bei dem Richter einzulegen. Sie ist in dem Streit, in dem der Vater die Seinen lieb hat, von vornherein nicht nötig (vgl. Joh 16,27). (*d*) Der Paraklet kann sich also nicht mehr an den Richter wenden, sondern nur an die Angeklagten, die Jünger, die er bestärkt und an die Ankläger, die Welt, die er überführt. (*e*) Dieses Bild des Parakleten scheint jedoch aus dem Rechtsleben zur Zeit des Evangelisten zu stammen und ist mit Hilfe deuterojesajanischer Gedanken (vgl. zum Beispiel Jes 43,10 mit Joh 15,26 und Jes 41,22 mit Joh 16,13) und auf Grund des deuterojesajanischen Gerichtsmodells ausgestaltet worden. Diese Ausgestaltung wäre jedoch unmöglich gewesen ohne die grundlegende Verheißung des Geistes für die Jünger durch Jesus. Vgl. weiter R. Schnackenburgs Rezension des Buches von Betz in *BZ*, 1965, S. 138–40: 'Mit der allzu geradlinigen Zurückführung der johanneischen Paraklet-Vorstellung auf die Qumrantexte unterschätzt er wohl doch die christlich-theologische Eigenprägung.'

Auch H. Beckers Ansicht (H. Becker: *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede* 1956 S. 113), daß 'die Parallelität des Parakleten und des mandäischen Helfers wohl evident' ist, ist auf Grund der bei ihm (S. 100f) angeführten Texte nicht zu halten. Der mandäische Helfer entbehrt vieler Charakteristika des johanneischen Parakleten, wie auch die Situation, in der der mandäische Helfer auftritt, grundverschieden ist von der der johanneischen Abschiedsreden.

Ähnlich wie ich urteilt auch G. Bornkamm: op. cit. S. 70.

Wort, das Jesus gesprochen hat (Joh 12,47f). Ging es bei der deuterojesajanischen Gerichtsverhandlung darum, Gott als Gott gegenüber den nichtigen Götzen aufzuweisen, als den Ego Eimi, so will auch Johannes zeigen, daß Jesus der Ego Eimi ist trotz alles dessen, was dagegen zu sprechen scheint: Verrat durch einen der Jünger, Haß der Juden und Tod am Kreuz. Nun zeigt aber Johannes mit Hilfe von Dtjes, daß gerade diese drei Hindernisse für den Glauben für die Christen in Wirklichkeit nicht Hindernisse sind, sondern im Gegenteil den Glauben bestärken, weil das, was geschieht, genau das ist, was Jesus die Seinen zuvor hat wissen lassen, ja, was auch die Schrift von Verrat, Haß und Tod am Kreuz sagt! Denn in ihr heißt es vom Verrat: 'Der mein Brot ißt, der tritt mich mit Füßen' (Joh 13,18; Ps 41,10). Diese Weissagung wird von Jesus mit Deuterojesajaworten aufgenommen: 'Jetzt sage ich's euch, ehe denn es geschieht, damit, wenn es geschehen ist, ihr glaubt, daß ich der Ego Eimi bin' (Joh 13,18f). Vom Haß heißt es in der Schrift: 'Sie hassen mich ohne Ursache' (Joh 15,25; Ps 69,5). Und wieder wird im Anschluß an diese Weissagung im Anklang an Deuterojesajaworte geredet: 'Wenn aber der Paraklet, den ich euch senden werde vom Vater, kommt ... so wird jener von mir Zeugnis ablegen und auch ihr werdet Zeugnis ablegen... Solches habe ich euch gesagt, damit ihr nicht Anstoß nehmt...' (Joh 15,26–16,1). 'Aber solches habe ich zu euch geredet, damit, wenn die Stunde kommen wird, ihr daran gedenket, daß ich's euch gesagt habe' (Joh 16,4). Schließlich spricht die Schrift auch vom Tode Jesu: 'Siehe, meinem Knecht wird's gelingen, er wird erhöht [sc am Kreuz] und sehr hoch erhaben sein...' (Jes 52,13). Der Tod Jesu ist Erhöhung ans Kreuz (Joh 3,14). Er wird von Jesus mit Jesajaworten vorher verkündigt und ist, wenn er durch die Kreuzigung eintritt, ein Grund zum Glauben: 'Wenn ihr des Menschen Sohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich der Ego Eimi bin' (Joh 8,28).

Zusammenfassung: Johannes benutzt den deuterojesajanischen Gedankenkreis vom Gericht, weil es ihm mit dessen Hilfe möglich ist, Jesus trotz Verrat, Gehaßtwerden und Tod als den Ego Eimi zu zeigen, an dem sich das, was Jesus unter Benutzung der Schrift zuvor verkündigt hat, erfüllt. Diese Erfüllung ist Grund zum Glauben.

Erläuterung III zu Jes 43,10 (52,6). Die Formel Ego Eimi dient bei Dtjes dazu, die Einzigartigkeit Gottes gegenüber den Götzen aufzuzeigen. Es ist das Ziel der Gerichtsverhandlung in Jes 43,8ff, zum Glauben und zur Erkenntnis zu führen, daß Gott der Ego Eimi ist. Dieselbe absolute Offenbarungsformel findet sich wiederholt bei Johannes, und zwar im Anschluß an Dtjes.[120] Vergleichen wir die infrage kommenden Texte:

Dtjes:	*Joh:*
Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr, und mein Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr wißt und erkennt, daß ich's bin (43,10).	Jetzt sage ich es euch, ehe es geschieht, damit, wenn es geschehen ist, ihr glaubt, daß ich es bin (13,19). ... denn wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden (8,24). Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin ... (8,28).[121]

[120] Vgl. E. Percy: *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, 1939, S. 215: 'Es scheint mir aber, als brauchten wir nicht nach Vorbildern zu der Selbstprädikation Jesu im Johannesevangelium auf fremdem Boden zu suchen...'

Vgl. weiter Bultmann: op. cit. S. 265 Anm. 6: 'Die kühne Ausdrucksweise legte sich dem Evglisten vielleicht nahe durch die Erinnerung an das Gotteswort Jes 43,10...' E. Stauffer: *Jesus Gestalt und Geschichte*, 1957, S. 140f zu Joh 8,24, 28, 58: 'Die Rahmenformeln der Ichworte stammen aus der Tradition der deuterojesajanischen Theophaniereden'. Ähnlich urteilen Smits: op. cit. Deel II S. 239 und H. Zimmermann: 'Das absolute ἐγώ εἰμι, als die neutestamentliche Offenbarungsformel in: *BZ* N.F., 1960, S. 270f.

[121] Das Ego eimi wird von manchen Forschern nicht auf dem Hintergrund von Dtjes gesehen. Für G. P. Wetter: 'Ich bin es' in: *ThStK* 88, 1915, S. 228 ist das prädikatlose Ego eimi in Joh 8,24 8,28 und 13,19 eine 'geheime gnostische Formel'. Odebergs Einwand (op. cit. S. 310), daß das Ego eimi nicht das אני הוא aus Dtjes sein kann, weil es dann aussagen würde: 'ich bin Gott' ist angesichts des Thomasbekenntnisses in Joh 20,28 (vgl. auch Joh 1,18) und der Aussagen, die die Einheit des Sohnes mit dem Vater betonen, nicht stichhaltig.

E. Schweizer: *Ego Eimi*, 1939, geht fälschlicherweise bei seiner Untersuchung des Ego eimi von den Bildreden aus und unterläßt es, das Ego Eimi aus Joh 8,24 28 und 13,19 und auch die infrage kommenden Dtjes-Stellen zu untersuchen. Für Schweizer (vgl. S. 128 Anm. 13) sind nicht jene Formeln (sc die in Joh 8,28 und 13,19), sondern die

Neben dieser absoluten Offenbarungsformel findet sich bei Dtjes wie bei Johannes die Formel zusammen mit weiteren Aussagen, zum Beispiel:

'Ich bin's, der Herr' (Jes 41,4) 'Ich, ich bin euer Tröster' (Jes 51,12).	'Ich bin der gute Hirte' (Joh 10,11).

Wo wir der Offenbarungsformel Ego Eimi im Johannesevangelium begegnen, werden wir unbedingt den deuterojesajanischen Hintergrund zu berücksichtigen haben. Wir hatten ja gesehen, daß in Joh 13,19 gleich zwei deutliche Anspielungen auf Jes 43,8ff zu finden waren:

(*a*) 'Jetzt sage ich es euch, ehe es geschieht, damit, wenn es geschehen ist, ihr glaubt.'
(*b*) 'daß ich es bin.'

Ich halte es keinesfalls für möglich, die Offenbarungsformel Ego Eimi aus dem gnostischen Bereich abzuleiten.

Erläuterung IV zu Jes 49,3, 5 (*52,13*). Wir finden im Johannesevangelium eine ausführliche Darstellung des Verhältnisses Jesu zu Gott, des Sohnes zum Vater, des Gesandten zu dem, der sendet. Innerhalb dieser Darstellung treffen wir darauf, daß der Sohn den Vater verherrlicht und daß dieser wiederum seinen Sohn verherrlicht. Eine Parallele dazu findet sich im AT nur bei Dtjes, im NT in Apg 3,13. Vergleichen wir die deuterojesajanischen mit den johanneischen Texten:

Dtjes:	*Joh:*
Du bist mein Knecht, durch den ich mich verherrlichen will (MT: בך אתפאר LXX: ἐν σοὶ δοξασθήσομαι) (49,3)	Nun ist der Menschensohn verherrlich, und Gott ist in ihm verherrlicht (13,31) (hebräisch nach Delitzsch: נתפאר בו)

mit dem determinierten Begriff die betonten unseres Evangeliums. S. Schulz: *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, 1960, S. 120f urteilt: 'Die Ich-bin-Formel in Verbindung mit dem Bild geht höchstwahrscheinlich auf gnostische Vorbilder zurück.' Vgl. dagegen R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, Bd II, S. 64.

Dtjes:	*Joh:*
... und ich bin wert geachtet [MT: אכבד LXX: δοξασθήσομαι] in den Augen Jahwes ... (49,5 vgl 44,23; 43,4). Siehe, meinem Knecht wird's gelingen, er wird erhöht und sehr hoch erhaben sein (MT: ונשא וגבה מאד LXX: καὶ δοξασθήσεται σφόδρα) (52,13)	Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, so wird ihn auch Gott in sich verherrlichen... (13,32). ...Verherrliche deinen Sohn, damit dich der Sohn verherrliche... (17,1 vgl 8,54; 14,13 vgl Apg 3,13: 'Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott unsrer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht...) (ἐδόξασεν).

'Sich verherrlichen in jemandem' (התפאר) findet sich im AT nur bei Dtjes (44,23; 49,3) und im NT nur bei Johannes. Jesus als der Sohn Gottes erfüllt die Aufgabe, die dem Knecht[122] bei Dtjes gestellt ist und verherrlicht Gott in sich durch seinen Tod am Kreuz. Gott wiederum verherrlicht seinen Sohn.[123]

Erläuterung V zu Jes 52,13. Wir hatten in Erläuterung II gesehen, daß Johannes Jes 52,13 in seinem Schema benutzt, mit dessen Hilfe er den Kreuzestod Jesu als Stärkung für den Glauben – und nicht als Anfechtung – darstellen konnte. Daneben finden wir noch drei weitere Gedanken im Anschluß an Jes 52,13:

(*a*) Der Kreuzestod und zugleich die Erhöhung ist notwendig (δεῖ Joh 3,14), weil er im AT vorhergesagt ist.
(*b*) Der Kreuzestod und zugleich die Erhöhung bringt Leben, denn er geschieht in Analogie zur Aufrichtung der ehernen Schlange durch Mose.
(*c*) Der Kreuzestod ist Erhöhung zu Gott, die es Jesus ermöglicht, die Gläubigen alle zu sich zu ziehen.[124]

[122] Hier sehen wir, wie der nicht so geeignete Titel 'Knecht' in Joh 13,31 durch den Titel 'Menschensohn' und in Joh 17,1 durch 'Sohn' abgelöst wird.

[123] Davon spricht auch Apg 3,13. Hier finden wir den ungeänderten Titel 'Knecht' unter Anlehnung an Jes 52,13 und in Verbindung mit Kreuzigung und Auferstehung. Anders urteilt E. Haenchen: *Die Apostelgeschichte*, 11. Aufl. 1957, S. 165, über Apg 3,13: 'Lukas sieht in dieser Verherrlichung nicht die Auferstehung, sondern das in Jesu Namen geschehene Wunder.'

[124] Anders R. Bultmann in seiner Rezension von C. H. Dodd's: 'The Interpretation of the Fourth Gospel' in: *NTS* I, 1954/55, S. 88. Er sieht den Ursprung des Gedankens der Erhöhung im gnostischen Erlösermythus. Dagegen urteilt R. Schnackenburg: 'Der Menschensohn im Johannesevangelium' in: *NTS* XI 1965 S. 130, daß die Erhöhungs- und Verherrlichungschristologie des Johannes durch Jes 52,13 inspiriert ist.

Vergleichen wir die Texte:

Dtjes:	*Joh:*
Siehe, mein Knecht wird weislich tun und wird erhöht und sehr hoch erhaben sein (52,13).	Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden... (3,14). Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich's bin... (8,28). Und wenn ich erhöht werde von der Erde, will ich sie alle zu mir ziehen (12,32). Wir haben gehört im Gesetz, daß der Christus in Ewigkeit bleibt; und wie sagst du denn: Der Menschensohn muß erhöht werden? (12,34)

Bei dieser Verwendung von Jes 52,13 im Johannesevangelium muß man immer zugleich Jes 53 als Kontext beachten.

Weitere Aussagen, die man auf dem Hintergrung von Jes 52,13 sehen muß, finden sich im NT in Apg 2,33; 5,30f und Phil 2,8f.[125]

[125] Vergleiche M. Black: 'The Son of Man Problem in Recent Research and Debate' in: *BJRL* 45, 1962/63, S. 305ff: 'But John's usage corresponds with the Philippians passage. John almost certainly intended an allusion to the crucifixion and no doubt assumes, as Lohmeyer suggests Philippians 2 also assumes, belief in the resurrection. But it is arguable that in Philippians and John we have an even earlier stratum of the tradition where the belief is solely in the triumph and vindication, the exaltation of the Son of Man.' Zur Herleitung des ὑψωθῆναι in Joh 3,14; 12,32 aus Jes 52,13 und zu dem wahrscheinlichen aramäischen Hintergrund der Anschauung von Kreuzigung und Erhöhung vgl. M. Black: 'The 'Son of Man' Passion Sayings in the Gospel Tradition' in *ZNTW* 1969, S. 1–8.

Ein seltsames Urteil über Phil 2,5ff findet sich bei M. D. Hooker (*Jesus and the Servant*, 1959, S. 110): 'The general theme of the passage–humiliation and then exaltation – sums up the idea of Isa 52–3. This however, does not mean that the concept derived from those chapters...'

In Apg 5,30f und Phil 2,8f sind Kreuzigung und Erhöhung zwei aufeinanderfolgende Ereignisse.[126] Bei Johannes jedoch ist die Kreuzigung zugleich die Erhöhung.

Erläuterung VI zu Jes 53,6f, 11f. Wir müssen hier auf die Frage eingehen, ob der Evangelist Jesus als das Lamm aus Jes 53 und als das Passahlamm gesehen hat. Wenn ja, in welchem Verhältnis stehen die beiden Anschauungen zueinander?

(*a*) *Das Passahlamm.* Über die Frage, ob Jesus das Passahlamm ist, hat C. H. Dodd gearbeitet. Er kommt zu folgendem Urteil:[127] '... nor is it clear that the idea of the death of Christ as paschal sacrifice plays any part ... in Johannine theology.'

Zu diesem sehr zurückhaltenden Urteil kommt Dodd aus zwei Gründen:

(*a*) Er leitet fälschlicherweise das Zitat in Joh 19,36 aus LXX Ps 33,21 ab.
(*b*) Er will in dem Lamm aus Joh 1,29 nicht das Passahlamm, sondern den Messias als apokalyptisches Lamm, das das Übel stürzt, sehen.

zu (*a*): Wie wir in der Untersuchung der Zitate gesehen haben, muß die Anweisung in Joh 19,36 auf Num 9,12 zurückgeführt werden, die besagt, daß dem Passahlamm kein Knochen zerbrochen werden soll. Der gekreuzigte Jesus wird also in Joh 19,36 eindeutig als Passahlamm angesehen.[128] Wir haben gesehen, daß Johannes diese Anschauung schon aus synoptischem Material übernommen hat.[129] Auch Barrett,[130] der wie ich das Zitat in Joh 19,36 nicht aus LXX Ps 33,21 ableiten kann, weicht hinsichtlich der Auffassung Jesu als des Passahlammes von der Auffassung Dodd's ab.

[126] Steht in Phil die Erhöhung im Anschluß an Jes 52,13 ohne Schrifthinweis da, so wird in Apg 2,34f noch ein Schrifthinweis aus Ps 110 gebracht, der sich auch in einer Anspielung in Apg 5,31 wiederfindet.
[127] C. H. Dodd: *Historical Tradition* S. 110.
[128] Vgl. diese Arbeit S. 51ff. Dagegen Dodd: *Historical Tradition*, S. 131.
[129] Vgl. diese Arbeit S. 51ff und 210
[130] C. K. Barrett: 'The Lamb of God' in: *NTS* 1, 1954/55, S. 210ff.

Ob der Evangelist selbst Jesus als das Passahlamm angesehen hat, hängt von dem Urteil über Joh 19,14 ab. Stammt der Zeitpunkt der Kreuzigung Jesu aus theologischen Erwägungen des Evangelisten, was ich für wahrscheinlich halte, so hat auch Johannes Jesus als das Passahlamm angesehen. Der Evangelist verlegt dann den Zeitpunkt der Kreuzigung Jesu auf dieselbe Stunde, in der die Passahlämmer geschlachtet wurden. Vielleicht wird noch ein weiteres Element für die Verlegung des Zeitpunktes der Kreuzigung eine Rolle gespielt haben: Die geschlachteten Passahlämmer wurden auf Holzpfosten gehängt, die bei den Samaritanern wahrscheinlich auch damals schon[131] einen Querbalken, wie beim Kreuz, hatten.

Kommen wir nun zu der möglichen Auffassung Jesu als Lamm aus Jes 53: *zu* (*b*): Barrett[132] nimmt Dodd's Ansicht über Joh 1,29 auf: 'To sum up: John the Baptist, or at any rate the earliest Christians, thought of the Messiah as the apocalyptic lamb, destined to overthrow evil. But Christian theology pondered the fact of Jesus's death, and the Christian liturgy developed the notion of the Christian passover. John the Evangelist brought the resultant wealth of material together in a term...' (sc Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt). Überprüfen wir dieses Urteil: Beginnen wir mit der Frage, ob der Zusatz in Joh 1,29 – 'Welches der Welt Sünde trägt' – ganz oder teilweise vom Evangelisten stammt oder aus der Tradition, denn dieser Zusatz kennzeichnet das Lamm Gottes in Joh 1,29 klar als das Lamm aus Jes 53,[133] mit dem der leidende Gottesknecht verglichen wird: 'Aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn. Als er gemartert ward, litt er doch willig und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird; und wie ein Schaf, das verstummt vor seinem Scherer, tat er seinen Mund nicht auf' (Jes 53,6f). Der Zusatz in Joh 1,29 vom Tragen der Sünde, der schon in Jes 53,6 anklingt, ist in Jes 53,11, 12 zu finden: '...denn er trägt ihre Sünden.' '... dafür, daß er ... die Sünde der Vielen getragen hat....' Ein Hinweis spricht dafür, daß der Zusatz in

[131] Vgl. die Bilder in: J. Jeremias: *Die Passahfeier der Samaritaner*, 1932.
[132] C. K. Barrett: op. cit. (Anm. 130 S. 176) S. 218.
[133] Vgl. auch H. Hegermann: *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, 1954, S. 132: 'Joh 1,29 bezeichnet Johannes der Täufer Jesus als den Gottesknecht von Jes 53.'

Joh 1,29 mindestens zum Teil vom Evangelisten stammt: An zwei Stellen im Evangelium spricht Johannes vom 'Kosmos', wo in der ursprünglichen, von Johannes übernommenen Aussage nicht vom 'Kosmos' die Rede war:

(*a*) Wir hatten schon gesehen, daß der Evangelist für den deuterojesajanischen Ausdruck 'Licht der Heiden' 'Licht der Welt' sagt.

(*b*) Johannes hat in seiner Wiedergabe des Berichtes vom Abendmahl nicht, wie ganz wahrscheinlich seine Vorlage, gesagt: Dieses Brot ist mein Leib, gegeben für viele, sondern seine Wiedergabe lautet: 'Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben des Kosmos.' (Joh 6,51)

In Joh 1,29 haben wir also einen weiteren Beleg für das auf den Kosmos bezogene Denken des Evangelisten. Der, der nach Dtjes die Sünde der Vielen trägt, wird von Johannes genannt: Das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt.

Noch ein weiterer Grund spricht dafür, den Zusatz in Joh 1,29 als von Johannes auf Grund von Jes 53,11f gemacht zu sehen. Wir finden bei Johannes noch zwei[134] Aussagen, die zum gleichen Anschauungskreis aus Jes 53,12 gehören: 'Ich lasse mein Leben für die Schafe' (Joh 10,15). 'Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben für seine Freunde einsetzt...' (Joh 15,13f).[135]

Es ist mir also wahrscheinlich, daß der Zusatz in Joh 1,29 vom Evangelisten stammt. In der Tradition (vgl. Joh 1,36) hatte der Titel 'Lamm Gottes' noch ohne den Zusatz aus Dtjes gestanden, der das Lamm eindeutig als den leidenden Gottesknecht charakterisiert.

Was aber mag die Tradition unter dem Titel 'Lamm Gottes' verstanden haben? Gibt es in der von Johannes verwendeten Tradition irgendwelche Anzeichen dafür, daß das Lamm Gottes als apokalyptisches Lamm, welches das Böse überwindet, verstanden wird? Ich kann keine finden. Ebenfalls in traditionellem

[134] Kann man angesichts dieser zentralen Stellen wie E. Lohse: *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955, S. 192 sagen, daß die gemeinchristliche Deutung des Todes Jesu als Sühnetod zur Vergebung der Sünden in der johanneischen Theologie kein Gewicht gewonnen hat? Auch das Urteil von M. D. Hooker: op. cit. S. 106 ist übertrieben: 'Finally, we may note that there is no suggestion that John had in mind the vicarious nature of the Servant's sufferings.'

[135] Diese beiden Aussagen stammen vom Evangelisten.

Material – in der Semeiaquelle – findet sich ein Hinweis, daß diese Quelle in Jesus den Knecht aus Jes 53 gesehen haben wird: Zum Aufweis des Unglaubens von Hörern Jesu wird in dieser Quelle neben Jes 6,9 ein Wort aus Jes 53 angeführt (Joh 12,38), aus dem Lied also, das vom Lamm spricht und aus dem Johannes seinen Zusatz '...welches der Welt Sünde trägt' entnommen hat. Falls Joh 1,29 zu dem Material der Semeiaquelle zu zählen ist, wie ich annehme, würde diese Quelle wahrscheinlich schon Jesus als den Gottesknecht aus Jes 53 gesehen haben und der Evangelist würde dann den Begriff 'Lamm Gottes' ganz legitim durch seinen Zusatz, ebenfalls aus Jes 53, erweitert haben.

Zusammenfassung: Johannes gibt in seinem Evangelium zwei ursprünglich voneinander unabhängige Traditionen vom Lamm Gottes (Joh 1,36) und vom Passahlamm (Joh 19,36) wieder und entwickelt zugleich beide Traditionen: die vom Lamm Gottes durch den Zusatz aus Jes 53, daß das Lamm der Welt Sünde trägt (Joh 1,29) und die vom Passahlamm dadurch, daß er den Todestag Jesu auf den Vortag des Passahfestes verlegt.

Die dem Johannes eigene Benutzung des Buches Jesaja

(*a*) *Die Interpretation von Leben und Werk Jesu mit Hilfe des Buches Jesaja.* Die Werke Jesu werden auch bei anderen neutestamentlichen Schriftstellern mit Hilfe von Dtjes interpretiert. Vergleichen wir zum Beispiel Mt, der im Anschluß an die Schilderung von Krankenheilungen Jes 53,4 zitiert: '...auf daß erfüllt wird, was gesagt ist durch Jesaja, den Propheten, da er spricht: Er hat unsere Schwachheit genommen und unsere Krankheit hat er getragen' (Mt 8,17). Wie Mt, so interpretiert auch Johannes mit Hilfe von Dtjes: In der Geschichte von der Heilung des Blinden aus der Tradition weist Johannes in einem Zusatz den heilenden Jesus als Licht der Welt auf, ohne jedoch wie Mt einen Hinweis auf die Schrifterfüllung anzubringen.

Wie der johanneische Jesus in Joh 9,5 mit Worten aus Dtjes spricht, so auch in der Einladung in Joh 7,37, die aus Jes 55,1 stammt.

Von größter Bedeutung im Johannesevangelium ist die Interpretation des Leidens und Sterbens Jesu mit Hilfe von Jesaja. Sie wird aus der Notwendigkeit einer Apologie gegen die entstanden sein, die Verrat, Haß und Tod Jesu als Erweis gegen seine

Messianität werteten. Dem begegnet Johannes auf zweierlei Weise. Er spricht mit Vorliebe nicht vom Kreuzigen Jesu, sondern im Anschluß an Jes 49,3; 5; 52,13 vom Erhöhen und Verherrlichen und zeigt weiter, daß durch Verrat, Haß und Tod die vorausgesagten Worte Jesu und zugleich die Worte der Schrift in Erfüllung gehen und dadurch zum Glauben führen sollen, daß Jesus der Ego Eimi ist. Daß Johannes diese Formel, die bei Dtjes Gott vorbehalten ist, für Jesus verwenden kann, wird ihm ermöglicht durch das Ersetzen des deuterojesajanischen Begriffes 'Knecht' durch 'Sohn'. Vater und Sohn aber sind eins.

(*b*) *Jesus als der deuterojesajanische Knecht Gottes.* Der Begriff 'Knecht Gottes' findet sich im Johannesevangelium nicht. Jesus wird aber von Johannes klar als deuterojesajanischer Knecht Gottes angesehen:

(*a*) Der johanneische Zusatz in Joh 1,29 – '. . .welches der Welt Sünde trägt' – weist auf das Verständnis Jesu als des Knechtes Gottes hin.

(*b*) Johannes ersetzt 'kreuzigen' mit Vorliebe durch 'erhöhen', also durch ein Wort aus der Überschrift des Liedes vom erhöhten, leidenden Gottesknecht.

(*c*) An drei Stellen im Johannesevangelium wird Jesus als der Knecht aus Dtjes gesehen, obwohl der Titel 'Knecht' vermieden wird. Er wird durch die Titel 'Sohn' und 'Menschensohn' ersetzt. Die erste dieser drei Stellen ist in Joh 9. Beginnt Jes 42 mit den Worten: 'Siehe, das ist mein Knecht, ich halte ihn, und mein Auserwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat' – und spricht in diesem Lied dann Gott zum Knecht: '. . .ich . . . mache dich zum Bund für das Volk, zum Licht der Heiden, daß du die Augen der Blinden öffnen sollst' – so erwartet man, daß Jesus, der sich vor der Heilung des Blindgeborenen in Joh 9,5 im Anschluß an den Knecht aus Jes 42 'Licht der Welt' nennt, am Ende der Heilung den Geheilten fragen würde: 'Glaubst du an den Knecht Gottes (als den ich mich gerade durch deine Heilung erwiesen habe)?' So aber lautet die Frage in Joh 9,35: 'Glaubst du an den Menschensohn?'

(*d*) Ähnliches wie in Joh 9 finden wir in Joh 3,14, wo es heißt: '. . . so muß der Menschensohn erhöht werden' und nicht: '. . . so muß der Knecht Gottes (gemäß Jes 52,13) erhöht werden'.

(*e*) In Joh 17,1 bittet Jesus: 'Vater . . . verherrliche deinen Sohn'. Es heißt nicht, wie es gemäß Jes 49,5 lauten müßte: 'Vater . . . verherrliche deinen Knecht'. (Vergleiche auch Joh 13,31).[136] Als Motiv für das Ersetzen des Begriffes 'Knecht' wird man vermuten können, daß für Johannes dieser Begriff eine Distanz zwischen Jesus und Gott hätte aufzeigen können, die jedoch durch den Titel 'Sohn' beziehungsweise 'Menschensohn' vermieden wird.

(*f*) Betrachten wir die Erläuterungen I–VI zu Jesajastellen, so sehen wir, daß sie sich hauptsächlich auf Stellen beziehen, die in den Gottesknechtsliedern beheimatet sind. Die Fülle der Verbindungen zwischen dem Johannesevangelium und den Gottesknechtsliedern und die vielen Querverbindungen von Stellen im Evangelium, die auf dem Hintergrund von Dtjes gesehen werden müssen, weisen eindeutig auf das Verständnis Jesu als des Knechtes Gottes hin. In Verbindung mit dem Verständnis Jesu als des Propheten wie Mose bildet diese christologische Grundanschauung das Fundament der selbständigen christologischen Gedanken des Johannes.

Gehen wir nun dem nach, wie diese beiden christologischen Anschauungen – Jesus als Prophet wie Mose und als Knecht Gottes – von Johannes zusammengearbeitet werden.

Querverbindungen von Deuterojesaja zum Pentateuch

Wir hatten gesehen, daß Jesus bestimmte Zeichen und Werke wie Mose tat, beziehungsweise, wie er selbst dieses Zeichen ist. Untersucht man diese Anspielungen auf die Mosezeit, so fällt auf, daß Johannes nicht direkt von Mose zu Jesus die Parallelen zieht, sondern den Weg von Mose über deuterojesajanische Verheißungen zu Jesus geht.[137] Schauen wir uns die Beispiele an:

(1*a*) Mosezeit: 'Die Väter haben Manna gegessen und sind gestorben' (Joh 6,58).

(1*b*) Dtjes: 'Alle werden von Gott gelehrt sein' (Joh 6,45).

[136] Vgl. Apg 3, 13.

[137] Ähnlich urteilt C. Chavasse in: *Theology* 1951, S. 244f zu Apg 3,22–6: 'It is indeed possible that Deutero-Isaiah may have taken the title My Servant, and certain other elements in his character, though not the whole portrait, from Moses. . . If it were so, St. Peter's use of the title Servant in this Mosaic context would look back through Deutero-Isaiah to the Pentateuch.'

(1*c*) Erfüllung in Jesus: 'Ich bin das Brot des Lebens' (Joh 6,48). 'Die Worte, die ich rede, die sind Geist und Leben' (Joh 6,63).

(2*a*) Mosezeit: Wasser aus dem Felsen.

(2*b*) Dtjes: 'Wohlan, alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser.'

(2*c*) Erfüllung in Jesus: 'Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt . . .' (Joh 7,37f).

(3*a*) Mosezeit: Eherne Schlange.

(3*b*) Dtjes: 'Siehe, meinem Knecht wird's gelingen, er wird erhöht und sehr hoch erhaben sein.'

(3*c*) Erfüllung in Jesus: 'Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden . . .' (Joh 3,14).

(4*a*) Mosezeit: Die Gestalt des Mose und die Verheißung eines Propheten wie Mose.

(4*b*) Dtjes: Von diesem Propheten wie Mose scheint auch Dtjes zu sprechen, wenn er vom Knecht spricht.

(4*c*) Erfüllung in Jesus: Bei Johannes sind oft die Charakteristika des Propheten wie Mose mit denen des Gottesknechtes in einer Aussage verbunden:
Joh 8,28: 'Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin [gemäß Dtjes] und nichts von mir selber tue, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich' (gemäß Ex 4,12; Dtn 18,18). Joh 17,6–10: 'Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen [Ex und Dtjes] . . . denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben [Ex 4 Dtn 18] . . . und sie . . . glauben, daß du mich gesandt hast [Ex 4] . . . und ich bin in ihnen verherrlicht. . .' (Dtjes). Auch die unter (1)–(3) genannten Beispiele weisen darauf hin, daß der Prophet wie Mose und der deuterojesajanische Gottesknecht miteinander identisch sind.

Auswertung der gesamten Untersuchung des Verhältnisses des Johannesevangeliums zu Jesaja

Ob Johannes einen schriftlichen Jesajatext benutzt hat, läßt sich nicht mit einem einfachen ja oder nein beantworten. Gegen eine Benutzung des schriftlichen Textes bei der Abfassung des Evangeliums sprechen die ungenau wiedergegebenen Jesajazitate, die

Johannes aus der Tradition hat. Dagegen spricht auch die ungenaue Einleitungsformel für das Zitat in Joh 6,45 aus Jes 54,13. Für die Benutzung eines schriftlichen Textes sprechen die vielen Anspielungen auf Deuterojesajaworte (Jes 40–55). Diese Anspielungen zeigen jedoch im allgemeinen keine wörtlichen Übereinstimmungen mit dem LXX-Text oder mit dem MT. Man wird deshalb annehmen können, daß Johannes wohl in Berührung mit Christen war, die sich sehr mit der Gestalt des deuterojesajanischen Gottesknechtes beschäftigten und ihn auf Jesus deuteten, Johannes aber bei der Abfassung seines Evangeliums möglicherweise keinen Jesajatext vor sich hatte. Mit dieser These möchte ich auf der einen Seite die größte Nähe betonen, die der Evangelist zu Dtjes im Vergleich mit den übrigen alttestamentlichen Schriften hat und andererseits der Ungenauigkeit in der Wiedergabe deuterojesajanischer Texte und dem Fehlen ausdrücklicher Zitate aus Dtjes durch den Evangelisten selbst Rechnung tragen.

Kein Buch des AT hat die Theologie des Johannes stärker geprägt als Dtjes und keiner der Verfasser neutestamentlicher Schriften ist von Dtjes so stark beeinflußt wie Johannes, in dessen Evangelium wir auch die universale Weite bewundern, wie wir sie bei Dtjes bewundern können.

Der Prophet Jeremia

	Jer	*Joh*
(*a*) Zitate	–[138]	
(*b*) offensichtl. A.	–	
(*c*) wahrscheinl. A.	–	
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	17,21	5,10
(*f*) formale Par.	2,21	15,1
	31,3	6,44f

Das Buch des Propheten Jeremia ist durch Johannes nicht benutzt worden.

Der Prophet Hesekiel

	Hes	*Joh*
(*a*) Zitate	–	
(*b*) offensichtl. A.	–	
(*c*) wahrscheinl. A.	34,23; 37,24	10,16
	34,13; 37,21f	10,16; 11,52

[138] S. diese Arbeit S. 16ff.

	Hes	*Joh*
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	–	
(*f*) formale Par.	15,4	15,6

Die vier unter (*c*) genannten Texte sind eine interessante Parallele zu Johannes, die wir aber genauer untersuchen müssen, bevor wir uns ein Urteil über die Benutzung des Buches Hesekiel durch Johannes erlauben können. Hier sind die Texte:

Eine Herde und ein Hirte

Hes 34,23:

Und ich will ihnen einen einzigen Hirten [LXX: ποιμένα ἕνα] erwecken, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David....

Hes 37,24:

Und mein Knecht David soll ihr König sein und der einzige Hirte für sie alle.'

Joh 10,16:

Und ich habe andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind; und auch diese muß ich herführen, und sie werden meine Stimme hören und wird eine Herde und ein Hirte [εἷς ποιμήν] werden.

Vergleicht man Joh 10 mit Hes 34, so fällt auf, daß beide von dem Hirten sprechen, und zwar von dem 'einen Hirten'. Dieser Begriff findet sich nur bei Hes im AT und nur bei Joh im NT.

... auch diese muß ich herführen

Hes 34,13:

Ich will sie aus allen Völkern herausführen und aus allen Ländern sammeln [LXX: συνάξω] und will sie in ihr Land bringen und will sie weiden...

Hes 37,21f:

... Siehe, ich will die Kinder Israel herausholen aus den Heiden, wohin sie gezogen sind und will sie von überall her sammeln [συνάξω] und wieder in ihr Land bringen.

Joh 10,16:

Und ich habe andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind; und auch diese muß ich herführen [ἀγαγεῖν], und sie werden meine Stimme hören ...

Joh 11,51f:

... denn Jesus sollte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte [συναγάγῃ εἰς ἕν].

Auch bei dieser Gegenüberstellung sieht man eine gewisse Nähe der Texte, obwohl man auf der anderen Seite die Andersartigkeit bemerkt:

(*a*) Der, der sammeln wird und der, der die Gesammelten weidet, sind bei Hesekiel zwei unterschiedliche Personen. Bei Johannes sammelt Jesus selbst und ist zugleich der Hirte.
(*b*) Das Land, in das die Schafe gebracht werden sollen, spielt bei Johannes keine Rolle.
(*c*) Die Schafe sind nicht, wie bei Hesekiel, die Kinder Israel, sondern die Kinder Gottes, also auch Nichtisraeliten.
(*d*) Der Knecht David, der weiden soll, die zentrale Gestalt in Hes 34 and 37, spielt bei Johannes im ganzen 10. Kapitel keine Rolle.
(*e*) Vergleicht man das Hirtenkapitel bei Johannes mit dem bei Hesekiel, so ist man erstaunt, daß von der reichen Schilderung des schlechten Hirten bei Hesekiel im Johannesevangelium nichts übernommen worden ist und auch sonst außer den oben genannten Parallelen keine weiteren zu finden sind.

Gewisse Parallelen zu Joh 10 finden sich aber auch in Jes 40, 10f und 49,5f. Vergleichen wir Jes 49,5f mit Joh 11,51f:

Jes 49,5f:

Und nun spricht der Herr, der mich von Mutterleib an zu seinem Knecht bereitet hat, daß ich Jakob zu ihm zurückbringen soll und Israel zu ihm gesammelt werde [συναγαγεῖν], ... er spricht: Es ist zu wenig, daß du mein Knecht bist, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Zerstreuten Israels wiederzubringen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht, daß du seiest mein Heil bis an die Enden der Erde.

Joh 11,51f:

... denn Jesus sollte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte [συναγάγῃ εἰς ἕν].

Ähnliche Gedanken über die Sammlung der Zerstreuten finden sich auch bei Micha (2,12), bei Jeremia (31,10 und öfter) und bei Zephanja (3,10).

Zusammenfassende Beurteilung: Im Hinblick auf die Gestaltung des gesamten Hirtenkapitels bei Johannes wird man die Benutzung des Hirtenkapitels bei Hesekiel durch Johannes verneinen müssen. Wenn an zwei Stellen eine Berührung der beiden Kapitel angenommen werden kann, so wird sie aus einer Tradition stammen, die von der Erwartung des einen Hirten (nach Hesekiel) und der einen Herde (wahrscheinlich nach Mi 2,12) sprach und die von Johannes mit Hilfe deuterojesajanischer Texte (eventuell Jes 49,5f; 53,6, 12) interpretiert worden ist.

Die Benutzung des Buches Hesekiel durch Johannes ist kaum anzunehmen.

Der Prophet Daniel

	Dan	*Joh*
(*a*) Zitate	–	
(*b*) offensichtl. A.	7,10, 13f	5,22, 27 und öfter
(*c*) wahrscheinl. A.	–	
(*d*) mögl. A.	7,14	12,34[139]
	12,2	5,29 (vgl. Mt 25,46)
(*e*) Jüdisches	–	
(*f*) formale Par.	–	

Die Menschensohn-Christologie hat Johannes mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der Tradition übernommen.[140] Eine eigene Benutzung des Buches Daniel durch Johannes ist unwahrscheinlich.

Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona

Zu diesen Büchern lassen sich nur zwei formale Parallelen anführen: Hos 1,4– Joh 14,19: Joel 3,1–Joh 7,39. Eine Benutzung der Bücher durch Johannes kommt nicht infrage.

Der Prophet Micha

	Mi	*Joh*
(*a*) Zitate	5,1	7,42
(*b*) offensichtl. A.	–	
(*c*) wahrscheinl. A.	–	
(*d*) mögl. A.	–	
(*e*) Jüdisches	–	
(*f*) formale Par.	2,12	10,16; 11,52
	5,1	1,1f

[139] S. diese Arbeit S. 32, 33.

[140] Vgl. S. Schulz: *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie*, 1957, S. 122f und diese Arbeit S. 252ff.

Das Zitat in Joh 7,42 stammt aus der jüdisch–christlichen Diskussion.[141] Das Buch Micha ist von Johannes nicht benutzt worden.

Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai

Diese vier Bücher sind von Johannes nicht benutzt worden. Es ist erstaunlich, daß Johannes, bei dem der Glaube eine zentrale Bedeutung hat, die Zentralstelle für den Glauben, Hab 2,4 (vgl. Rö 1,17; Gal 3,11; Hebr 10,38) entweder nicht gekannt oder nicht benutzt hat.

Der Prophet Sacharja

	Sach	*Joh*
(*a*) Zitate	9,9	12,15
	12,10	19,37
(*b*) offensichtl. A.	–	
(*c*) wahrscheinl. A.	13,7	16,32
(*d*) mögl. A.	14,21	2,16
(*e*) Jüdisches	–	
(*f*) formale Par.	13,1 14,8	7,37f

Die beiden Sacharja-Zitate stammen aus synoptischer Tradition.[142] Auch die wahrscheinliche Anspielung in Joh 16,32 stammt aus derselben Tradition.[143]

[141] S. diese Arbeit S. 18ff.

[142] S. diese Arbeit S. 39ff und S. 54ff.

[143] H. Hegermann: op. cit. S.81f möchte Joh 16,32 auf dem Hintergrund von TG Jes 53,6 sehen und meint, daß für die johanneische Aussage die palästinische Exegese des TG ('wir wurden zerstreut') benutzt wurde. Diese Erklärung wird von J. Jeremias in: *ThWNT* v, Art. παῖς θεοῦ, S. 705 aufgenommen und von W. C. Loper: *The influence of the 'Suffering Servant' Motif on the Earliest Conceptions of the Church* Ph.D. Thesis Manchester S. 130ff übernommen. Ich halte das Ergebnis der Untersuchung von Joh 16,29–32 durch M. Dibelius: *Botschaft und Geschichte* I, S. 206f für wahrscheinlicher. In Joh 16,32 sieht er eine 'Prophezeiung im Anschluß an das Wort Sach 13,7, von dem auch die entsprechenden Stellen Mk 14,27; Mt 26,31 getragen werden'. Es handelt sich nach Dibelius um ein Stück evangelischer Tradition, das längst zum Bestande der Leidensgeschichte gehört hat.

E. Lohmeyer: *Das Evangelium des Markus* 1957 S. 311f bemerkt zu Mk 14,27 im Hinblick auf Joh 16,32: '. . .ein Wort ähnlichen Inhaltes könnte dieser Mk-Prophetie als ursprüngliches Jesus-Wort zugrunde liegen.' S. diese Arbeit S. 209ff.

Johannes hat das Buch Sacharja nicht benutzt.

	Maleachi	
	Mal	*Joh*
(*b*) offensichtl. A.	3,1 3,23	1,21

Die offensichtliche Anspielung in Joh 1,21 stammt aus der Tradition (vgl Mt 11,4).
Johannes hat das Buch Maleachi nicht benutzt.

VI ERGEBNIS DER GESAMTEN BISHERIGEN UNTERSUCHUNG DES ALTTESTAMENTLICHEN HINTERGRUNDES DES JOHANNESEVANGELIUMS

Nachdem wir die alttestamentlichen Zitate im Johannesevangelium und das Verhältnis der einzelnen alttestamentlichen Schriften zum Johannesevangelium untersucht haben, ergibt sich uns ein gutes Bild über die Benutzung des AT im Johannesevangelium. Hatten wir schon nach der Untersuchung der Zitate feststellen müssen, daß, von den Zitaten her gesehen, Johannes keinen schriftlichen alttestamentlichen Text benutzt hat – LXX Ps 68 ausgenommen – so ist dieses vorläufige Ergebnis durch die weitere Untersuchung noch bestärkt worden. Nehmen wir vorläufig den Pentateuch und Jesaja aus, so stellen wir fest, daß Johannes nicht nur hinsichtlich der Zitate, sondern auch hinsichtlich der offensichtlichen und wahrscheinlichen Anspielungen von der Tradition abhängig ist, so daß man mit Sicherheit sagen kann, daß Johannes keinen schriftlichen alttestamentlichen Text bei der Abfassung seines Evangeliums benutzt hat. Wie steht es aber mit dem Pentateuch und Jesaja? Erstaunlich sind die ungenauen Zitate aus diesen Büchern, erstaunlich ist die starke Abhängigkeit der Pentateuch- und Jesajaanspielungen von der Tradition. Erstaunlich ist schließlich auch die große Ungenauigkeit, wo Johannes nichttraditionelles Material aus Dtjes in eigener Weise verwendet. Diese Ungenauigkeit läßt sich nicht mit dem Hinweis auf die große Freiheit, mit der Johannes seine alttestamentlichen Quellen behandelt hat, erklären. Wir sehen zwar eine gewisse Freiheit des Johannes bei der Benutzung alttestamentlicher Zitate (vergleiche Joh 2,17 und die Zitate in Joh 1,23; 7,38; 15,25;

19,28), aber doch sieht man an denselben fünf genannten Stellen, die von Johannes umgeprägt worden sind, eine starke Gebundenheit an den alttestamentlichen Text. Die Ungenauigkeit, mit der Johannes an anderen Stellen seine alttestamentlichen Quellen anführt, läßt sich nur aus der Unkenntnis des schriftlichen Textes des AT bei der Abfassung des Evangeliums und aus dem traditionellen Charakter eines großen Teiles des alttestamentlichen Materiales erklären. Diese Tradition verteilt sich auf verschiedene Quellen:

(*a*) auf die den Synoptikern verwandte Tradition,
(*b*) auf die Semeiaquelle,
(*c*) auf die lebendige jüdisch–christliche Diskussion und
(*d*) auf einen christlichen Weisheitskreis, mit dem Johannes in Verbindung gewesen sein muß.

Schließlich konnte der Evangelist bei der Abfassung seines Evangeliums von dem biblischen Allgemeinwissen eines Juden zehren. Dieses Allgemeinwissen ist von großer Bedeutung, denn man kann einen guten Teil des aus dem Pentateuch verwendeten Materials in Abschnitten des AT lokalisieren, die schon immer zu dem katechetischen Grundstock in der Unterweisung der Juden und auch der Christen gehört haben. Die gute Kenntnis Deuterojesajas durch den Evangelisten wird man damit erklären können, daß man sich in einem christlichen Kreis, dem Johannes sehr nahe stand, sehr mit Dtjes und vor allem mit der Gestalt des leidenden Gottesknechtes beschäftigt hat.

Gehen wir nun noch einmal auf die Frage ein, ob Johannes in seinem Evangelium von dem Studium der Synoptiker abhängig ist. Wir hatten in Hinsicht auf die Zitate diese Frage verneinen müssen. Es hat sich auch bei der Untersuchung der Anspielungen kein anderes Bild ergeben. Wir fanden zwar Anspielungen, die auch bei den Synoptikern anzutreffen sind, aber auf Grund der stark abweichenden Textform muß immer wieder betont werden, daß Johannes nicht die Synoptiker, sondern eine ihnen verwandte Tradition benutzt hat.

Vergleicht man die Benutzung des AT innerhalb der Synoptiker, so kann man grundsätzlich feststellen, daß mit fortschreitender Zeit der Einfluß des AT auf die Gestaltung der mündlichen Verkündigung wie auch auf die Gestaltung der schriftlichen Evangelien ständig zugenommen hat, bis es soweit kam, daß alttesta-

mentliche Worte geschichtenbildend wurden. Bei Mk ist dieser Weg schon begangen, obwohl man gerade bei ihm noch sieht, um wieviel geringer der Einfluß des AT auf die Gestaltung des Evangeliums ist als bei den beiden anderen Synoptikern. Die manchmal übertriebene Benutzung des AT ist den ersten Christen durch die apologetische Situation aufgezwungen worden und war in manchen jüdisch–christlichen Diskussionen notwendig, um die Wahrheit der Begegnung mit dem Christus gegenüber schriftgelehrter Spitzfindigkeit der Gegner dieser Wahrheit zu verteidigen. Uns stellt sich jedoch die Frage, ob nicht jetzt die apologetische Situation gegenüber dem Judentum sich so geändert hat, daß man in der christlichen Verkündigung und im jüdisch–christlichen Dialog gewisse Übertreibungen in der Benutzung des AT durch die ersten Christen rückgängig macht. Bei dieser Aufgabe kann das Johannesevangelium zum Beispiel hinsichtlich seiner Anschauungen über Bethlehemgeburt und Jungfrauengeburt von großer Hilfe sein. Ein solches Sich–selbst–in–die–Schranken–weisen hieße für uns Christen wohl Selbstbeschränkung, wäre aber zur gleichen Zeit ein Zeichen der Freiheit, während wir sonst in dieselbe Position geraten würden, die Johannes bei seinen jüdischen Gegnern so stark bekämpft, daß wir nämlich das 'Woher' des Christus horizontal und nicht vertikal verstehen.

3

DIE BENUTZUNG DER APOKRYPHA IM JOHANNESEVANGELIUM

I EINZELUNTERSUCHUNGEN ZU DEN HISTORISCHEN SCHRIFTEN

Das erste Makkabäerbuch

Im Johannesevangelium finden sich keine Anspielungen auf 1. Makk

Das zweite Makkabäerbuch

	2. Makk	*Joh*
(*f*) formale Par.	7,9	6,40

Johannes hat 2. Makk nicht benutzt.

Das dritte Makkabäerbuch

Johannes hat 3. Makk nicht benutzt.

Das dritte Esrabuch

Johannes hat das dritte Esrabuch nicht benutzt.

Das Buch Judith

Johannes hat das Buch Judith nicht benutzt.

Das Buch Tobias

	Tob	*Joh*
(*f*) formale Par.	12,18	8,42
	12,20	20,17

Johannes hat das Buch Tobias nicht benutzt.

Zusätze zum Buch Esther

Johannes hat die Zusätze zum Buch Esther nicht benutzt.

II EINZELUNTERSUCHUNGEN ZU DEN LEHRSCHRIFTEN

Die Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs

	Sir	*Joh*
(*f*) formale Par.	2,16 (vgl. Weish 6,19)	14,15, 21
	11,8	7,51
	14,22	14,6
	15,1	1,11f
	15,3	6,35; 7,37
	15,4	3,15f
	21,13	7,37
	24,8	1,14
	24,9	1,1
	24,17	15,1
	24,19	7,37
	51,23–5	7,37
	51,26	8,21 (7,34)

Obwohl Johannes das Buch Sirach nicht benutzt hat, sieht man doch sehr deutlich die Nähe zu manchen johanneischen Gedanken. Diese Nähe zeigt die Verwandtschaft des Johannes mit Weisheitstraditionen.

Besonders interessant sind für uns Sir 15,3 und Sir 51,23–5. Vergleichen wir die Texte bei Sirach und bei Johannes:

Sir 15,3f:

Sie [sc die Weisheit] wird ihn speisen mit Brot des Verstandes und wird ihn tränken mit Wasser der Weisheit. Dadurch wird er stark werden,

daß er fest stehen kann und wird sich an sie halten, daß er nicht zuschanden wird (στηριχθήσεται ἐπ' αὐτὴν καὶ οὐ μὴ κλίθῃ καὶ ἐπ' αὐτῆς ἐφέξει καὶ οὐ μὴ καταισχύνθῃ [ובה יבטח ולא יבוש]).

Joh 6,35:

Jesus sprach zu ihnen: Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern und wer an mich glaubt, der wird niemals wieder Durst haben.

Joh 7,37f:

Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt...

Joh 3,16:

...auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe.

Wie im Johannesevangelium stehen bei Sirach Brot und Wasser, in Anspielung auf die Wüstenzeit, nebeneinander. Wie im Johannesevangelium werden Brot und Wasser übertragen verstanden. Die Weisheit, von der Sirach spricht, wird als wasserspendender Fels im Anschluß an Ex 17,6 gedacht, wie auch Jesus in Joh 7,37f als wasserspendender Fels gedacht wird. Dazu kommt, daß schon in Sirach Verbindungslinien vom Felsen in Ex 17,6 zum kostbaren Eckstein in Jes 28,16 bestanden zu haben scheinen (vergleiche den oben angeführten griechischen Text). Die Aussagen in Sir 15,4 erinnern sehr an Aussagen in Qumran im Anschluß an Ex 17,6 und Jes 28,16.[144]

Sir 51,23–5:

Machet euch her zu mir, ihr Unerfahrenen, und kommt zu mir in die Schule! Und was euch fehlt, das könnt ihr hier lernen, denn ihr seid gewiß sehr durstig. Ich habe meinen Mund aufgetan und gelehrt. Denkt nun und kauft euch Weisheit, weil ihr sie ohne Geld haben könnt.

Joh 7,37:

Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke.

Es ist offensichtlich, daß sowohl die Einladung in Sirach als auch die im Johannesevangelium auf Jes 55,1 zurückgeht – ein Beispiel für die Nähe des Johannesevangeliums zu Weisheitstraditionen. Das Johannesevangelium zeigt uns die christliche Interpretation dieser Traditionen: Jesus ist die personifizierte Weisheit.

Die Weisheit Salomos

	Weish	*Joh*
(*a*) Zitate	–	
(*b*) offensichtl. A.	–	
(*c*) wahrscheinl. A.	8,3	1,1f; 5,20
	9,1	1,3

[144] S. Anm. 209, S. 82. Auch die LXX scheint im MT zu Jes 28,16 יָבוֹשׁ gelesen haben, wie wir es gerade in der hebräisch zitierten Sirach-Stelle gelesen haben.

	9,9	1,2
	11,4, 7	7,37f
	15,3	17,3
	16,5–7	3,14f
	16,26	6,27
(*d*) mögl. A.	9,11	16,30
(*e*) Jüdisches	–	
(*f*) formale Par.	1,7f	16,8
	2,13; 16; 18; 5,5 16,10; 16,26	1,12; 5,18
	1,1f; 6,12; 13,6 (vgl. Spr 1,28; 8,17)	7,34
	3,9; 4,15; 15,1	1,14, 17
	3,9	8,31f
	5,15	6,51, 58
	6,18a	14,15, 21
	6,18b	8,51
	7,1f	1,13
	7,10	1,9
	7,21	1,3
	8,3	17,24; 23; 26; 3,35 5,20; 10,17; 15,9
	8,4	1,18
	8,5	5,17
	9,4	1,1f; 1,18; 17,4
	9,9f, 17	8,29
	9,10	6,38
	9,11; 10,12	17,12
	9,16f	3,12f
	9,11; 10,10; 17 7,15	16,13
	10,10	1,51
	10,16	4,48
	12,2	3,15 vl
	15,2	1,11
	15,11	20,22
	16,20f	6,32

Auswertung: Die Fülle von wahrscheinlichen Anspielungen auf die Weisheit Salomos und die Fülle von formalen Parallelen zu ihr überrascht und macht eine weitere Untersuchung des Materials nötig. Leider liegt mir die Dissertation G. Zieners (Weisheitsbuch und Johannesevangelium) nicht vor, sondern nur eine

Zusammenfassung seiner Ergebnisse.[145] Ziener stellt in Teil I seines zusammenfassenden Artikels vom Weisheitsbuch berichtete Exoduswunder und die im Johannesevangelium berichteten Wunder Jesu gegenüber[146] und sagt dazu: 'Bedeutsamer als diese Entsprechung von Exoduswundern und Wundern Jesu ist die Übereinstimmung zwischen Weisheitsbuch und Johannesevangelium in der Ausdeutung dieser Wunder': Nach Ziener ist die Entsprechung am deutlichsten für:

1. Weish	16,20ff	– Joh	6,1ff (Stillung des Hungers)
2.	16,5–7	–	4,43–54 5,1–9a (Errettung vor dem Tod)
	18,22	–	11,1–44
	16,12f	–	5,21
	16,6f	–	3,14; 12,32
3.	18,1	–	9,1–41 (Bewahrung vor der Finsternis)
	17,2 20		
	18,3 4	–	9,39
	18,3	–	8,12; 9,5
4.	11,4–7	–	2,1–11 (Stillung des Durstes)

Zur ersten Entsprechung bemerkt Ziener unter anderem: 'Beide, – Weisheitsbuch und Johannesevangelium – kennen so den Übergang von der natürlichen zur geistlichen Ebene'.[147] 'Was in Wsh 16,26 nur kurz angedeutet wird, entfaltet das Johannesevangelium in seinem ganzen Umfang'.[148]

Zur vierten Entsprechung sagt Ziener: 'Statt einer reichlichen Wasserspende hat das Johannesevangelium eine reichliche Weinspende'.[149] Dann folgt bei Ziener eine nicht überzeugende Begründung dieser Gegenüberstellung.[150]

Im Hinblick auf 1 Kor 10,4 bemerkt Ziener richtig: 'Die für uns überraschende Gleichsetzung von Fels und Christus fußt wohl auf einer Deutung, die im Felsen die Weisheit sah.' Während Ziener in erster Linie eine Entsprechung von Wasserspende in der Wüste und Weinwunder im Johannesevangelium sieht, hat er doch in zweiter Linie auch Joh 7,37f im Auge: 'Während des Laubhüttenfestes ... lädt Jesus alle, welche dürsten, ein, zu ihm zu

[145] G. Ziener: Weisheitsbuch und Johannesevangelium in: *Biblica* 38, 1957, S. 396ff und 39, 1958, S. 37ff.
[146] Zur Kritik dieser These s. auch diese Arbeit S. 264f.
[147] G. Ziener: op. cit. S. 408.
[148] G. Ziener: op. cit. S. 409.
[149] G. Ziener: op. cit. S. 413.
[150] G. Ziener: op. cit. S. 414.

kommen, da er ihnen zu trinken geben könne (7,37f). Hier scheint die Entsprechung Fels – Christus beabsichtigt zu sein. Gegenüber dem Ritus, der nur die Erinnerung an die Wasserspende in der Wüste wachruft, verweist Jesus auf sich als die Weisheit (= Wort), die wie damals in der Wüste, auch jetzt wirklich 'Wasser' spenden kann.'

Kritik an der These Zieners und eigene Untersuchungen

Untersucht man die These Zieners, ohne seine Voraussetzungen zu dieser These – Entsprechung von Exoduswundern im Weisheitsbuch und Jesu Wundern im Johannesevangelium – zu übernehmen, so fallen folgende Entsprechungen weg:

Weish	*Joh*
11,4–7	2,1–11
16,5–7	4,43–54; 5,1–9a
16,12f	5,21
16,20ff	6,1–15
18,1 17,2 20	9,1–41
18,3 4	9,39
18,22	11,1–44

Alle diese Entsprechungen sind mit Hilfe der oben genannten Voraussetzung, die Ziener von Sahlin[151] übernommen und etwas modifiziert hat, gefunden worden, ohne daß wirkliche Entsprechungen vorhanden sind. Auffällig ist, daß die Zeichen des Johannesevangeliums für Entsprechungen entfallen, die Johannes aus der Tradition übernommen hat: Joh 2,1–11; 4,43–54; 6,1–15; 9,1ff; 11,1ff; 5,1–9a. Wirkliche Entsprechungen zum Weisheitsbuch finden sich nur in den Abschnitten des Johannesevangeliums, die von der johanneischen Sprache ganz geprägt sind:

Weish	*Joh*
16,5–7	3,14f
16,26	6,27
11,4 7	7,37f

An diesen drei Stellen wird eine geistliche Verwandtschaft zwischen Johannesevangelium und Weisheitsbuch offensichtlich,

[151] S. diese Arbeit S. 263.

ohne daß man jedoch von einer Abhängigkeit des Johannes vom schriftlichen Text des Weisheitsbuches sprechen könnte.[152] Schauen wir uns die drei Parallelen an:

Die Schlange

Weish 16,5–8: 10–13:

Es kamen zwar über diese auch böse, zornige Tiere, und sie wurden gebissen und verderbt durch die krummen Schlangen. Doch blieb der Zorn nicht bis zum Ende, sondern sie wurden eine kleine Zeit erschreckt zur Warnung; denn sie hatten ein heilsames Zeichen [σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας], auf daß sie gedächten an das Gebot in deinem Gesetz. Denn welche sich zu dem Zeichen kehrten, die wurden gesund, nicht durch das, so sie anschauten, sondern durch dich, aller Welt Heiland [τῶν πάντων σωτῆρα].

Und damit bewiesest du unseren Feinden, daß du bist der Helfer aus allem Übel . . . Aber deinen Kindern konnten auch der giftigen Drachen Zähne nicht schaden; denn deine Barmherzigkeit kam zu Hilfe und machte sie gesund. Denn sie wurden darum also gestraft und flugs wieder geheilt, auf daß sie lernten an deine Worte gedenken und nicht zu tief ins Vergessen fielen, sondern blieben unabgewendet von deinen Wohltaten. Denn es heilte sie weder Kraut noch Pflaster, sondern dein Wort, Herr, welches alles heilt. Denn du hast Gewalt über Leben und über Tod. . . .

Im Vergleich mit dem Johannesevangelium (3,14f) lassen sich folgende Unterschiede feststellen:

(*a*) Johannes bringt nicht die Gegenüberstellung: 'Und eben wodurch ihre Feinde geplagt wurden, dadurch geschah ihnen Gutes, da sie Not litten' (Weish 11,5, vgl 16,7–10). Anstelle

[152] So auch G. Ziener: op. cit. S. 415f, der auf das gänzliche Fehlen von wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Weisheitsbuch und Johannesevangelium hinweist. Ziener urteilt weiter: 'Vermutlich ist der Exodusbericht des Weisheitsbuches die freie Bearbeitung einer im palästinensischen Judentum beheimateten Darstellung des Exodusgeschehens. Diese palästinensische Fassung könnte Vorlage des Evangelisten gewesen sein. Mit dieser Hypothese könnten sowohl die Übereinstimmungen wie die Verschiedenheiten zwischen Weisheitsbuch und Johannesevangelium in der Darstellung der 'Zeichen' erklärt werden.'

des Gegensatzes 'Kinder Gottes – Feinde' hat Johannes den Gegensatz 'glauben – nicht glauben'. Von denen, die nicht glauben, wird allerdings gesagt: 'Wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet' (Joh 3,18).

(*b*) Die Erwähnung des Mose fehlt im Weisheitsbuch. Es kommt alles auf Gott an. Er, beziehungsweise sein Wort, heilt.

(*c*) Johannes deutet die Schlangenepisode nicht wie die Weisheit als ein Ereignis, das an das Halten der Gebote erinnern soll.

Deuten die Unterschiede auf die Unabhängigkeit des Evangelisten vom Weisheitsbuch, so weisen doch die Gemeinsamkeiten auf eine gemeinsame Auslegungstradition hin:

(*a*) Diese Exodusgeschichte nimmt einen zentralen Platz im Weisheitsbuch und auch im Johannesevangelium ein.

(*b*) In beiden Büchern geht es um Leben oder Tod, wenn die Schlangenepisode ausgelegt wird.

(*c*) In beiden Büchern wird davon gesprochen, daß man durch etwas anderes als durch das Anschauen der Schlange gesund wird: Weish: '. . . sondern durch dich, aller Welt Heiland': Joh 3,15: '. . . auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde. . .'.

(*d*) Beide Bücher wollen die alte Geschichte für die Gegenwart nutzbar machen: das Weisheitsbuch, indem es aus ihr allgemein- und immer gültige Aussagen ableitet, Johannes durch typologische Deutung, die ihm mit Hilfe von Jes 52,13 möglich ist.

Obwohl im Weisheitsbuch die Schlangenepisode nicht typologisch gedeutet worden ist, hat es doch die entscheidende Brücke für die Deutung dieser Exodusgeschichte auf Jesus gebaut, indem es die alte Geschichte für die Gegenwart wichtig werden ließ und vor allem, indem es die Heilung vom Tode als Wirkung des Wortes (= Weisheit) Gottes sah. Jesus ist für Johannes fleischgewordenes Wort und fleischgewordene Weisheit. Wir können vorläufig soviel sagen: Obwohl Johannes in seiner Deutung der Schlangenepisode nicht vom Weisheitsbuch abhängig ist, zeigt sich doch darin, daß Johannes diese Episode benutzt und so benutzt, eine Bekanntschaft mit der Weisheitstradition.

Das Manna
Weish 16,20; 21; 25–8:

Dagegen nährtest du dein Volk mit Engelspeise und sandtest ihnen Brot bereitet vom Himmel, ohne Arbeit [vgl Jes 55,1f], welches vermochte allerlei Lust zu geben und war einem jeglichen eben nach seinem Geschmack. Denn so man auf dich harrt, das macht deinen Kindern offenbar, wie süß du seist. . . Darum ließ sie sich auch dazumal in allerlei wandeln und diente in der Gabe, welche alle nährte, nach eines jeglichen Willen, wie er's bedurfte; auf daß deine Kindern lernten, die du, Herr, liebhast, daß nicht die gewachsenen Früchte den Menschen ernähren, sondern dein Wort erhält die, so an dich glauben [τοὺς σοὶ πιστεύοντας]. Denn das, so vom Feuer nicht verzehrt ward, das ward schon von einem geringen Glanz der Sonne warm und zerschmolz, auf daß kund würde, daß man, ehe die Sonne aufgeht, dir danken solle und vor dich treten, wenn das Licht aufgeht.

Stellen wir wieder zuerst die Unterschiede zum Johannesevangelium fest:

(*a*) Bei Johannes lesen wir nicht, daß das Manna jedem nach seinem Geschmack war.

(*b*) Im Weisheitsbuch wird bei der Geschichte vom Manna nicht typologisch gedacht, während das Volk in Joh 6,30f typologisch denkt. Für die Weisheit wird im Glauben an das Wort Gottes die alte Geschichte Gegenwart.

(*c*) Die Gegenüberstellung 'Feinde (Weish 16,22) – Gottes Kinder (Weish 16,26)' fehlt bei Johannes. Das Johannesevangelium bezeugt den Willen Jesu, allen Menschen das Leben zu geben.

Schauen wir uns nun die Gemeinsamkeiten an:

(*a*) In beiden Büchern findet sich eine ausführliche Deutung des Exoduswunders.

(*b*) Gewachsene Früchte und Wort Gottes werden im Weisheitsbuch, vergängliche Speise und bleibende Speise werden im Johannesevangelium gegenübergestellt (Joh 6,27; vgl. 4,32).

(*c*) Beide Bücher sprechen davon, daß der Glaube (zum Leben)[153] erhält (Weish 16,26; Joh 6,47).

[153] G. Ziener: op. cit. S. 47 bemerkt zu Weish 16,26: '. . .dieses 'erhalten' ist zeitlich nicht begrenzt . . .Wsh 16,26 will also sagen, daß das Gotteswort eine Speise ist, welche den Frommen unvergängliches Leben vermittelt.'

Die größten Abweichungen des Johannesevangeliums vom Weisheitsbuch bestehen darin, daß sich bei Johannes eine ausführliche Exegese von Ex 16,4, 15 findet und daß das durch Glauben (am Leben) erhaltende Wort Gottes (Weish 16,26) auf Jesus gedeutet wird. Aber gerade bei diesem zweiten Punkt sehen wir wieder die brückenbildende Funktion der Weisheit, von deren Tradition Johannes auch in Joh 6,26ff abhängig ist, ohne vom Weisheitsbuch abhängig zu sein.

Wasser aus dem Felsen
Weish 11, 4–8:

> Da sie dürstete, riefen sie dich an, und ihnen ward Wasser gegeben aus dem schroffen Fels, und sie löschten den Durst aus hartem Stein. Und eben wodurch ihre Feinde geplagt wurden, dadurch geschah ihnen Gutes, da sie Not litten. Denn wie jene erschraken vor dem Blut, so anstatt des fließenden Wassers kam zur Strafe des Gebots, daß man die Kinder töten mußte: also gabst du diesen Wasser die Fülle unversehens und zeigtest damit an durch jener Durst, wie du die Widersacher plagst.

Die Unterschiede zum Johannesevangelium:

(*a*) Wie bei den beiden vorangehenden Parallelen, so fehlt auch in Joh 7,37f die Gegenüberstellung von Feinden und Kindern Gottes.
(*b*) Bei Johannes rufen nicht die Durstigen Gott an, sondern die Durstigen werden von Jesus zum Trinken eingeladen.

Die Gemeinsamkeiten mit dem Johannesevangelium:

(*a*) Die Dürstenden werden aus dem Felsen getränkt.
(*b*) Das Wasser wird übertragen verstanden: Wer Gottes Gebot nicht hält, der wird durstig und bekommt kein Wasser.

Bei dieser Parallele spürt man die Andersartigkeit am stärksten. Daß man in Weisheitskreisen auch mehr über die Tränkung aus dem Felsen sagen konnte, sehen wir bei Sirach (15,3; 51, 23–5).

Zusammenfassung: Wir sehen, wie Johannes an drei bedeutenden Stellen seines Evangeliums – 3,14ff; 6,26ff; 7,37f – von Weis-

heitstraditionen abhängig ist, können aber eine direkte Abhängigkeit vom Weisheitsbuch nicht feststellen.

Zum zweiten Teil des Artikels von Ziener
Den zweiten Teil seines Artikels überschreibt Ziener mit 'Leben und Tod'. Obwohl sich nur eine wörtliche Übereinstimmung findet (Weish 5,15 – Joh 6,51, 58), finden sich doch nach Ziener inhaltliche Übereinstimmungen. 'Leben' findet sich als Hauptbegriff in der Weisheit und bei Johannes.[154] Als Parallelen werden von Ziener angeführt:

Weish	*Joh*
5,15a	6,51, 58
15,3	17,3
1,11–16	
2,24	8,44
6,18b	8,51, 52; 5,24 10,27f
16,12	5, 11
16,26	6,35, 48, 51, 50, 58

Ziener urteilt dann: 'Jesus hat dieselbe Beziehung zum 'Leben', die im Weisheitsbuch Wort und Weisheit zugeschrieben werden'[155]

Obwohl eine Reihe johanneischer Aussagen über das Leben aus einer anderen Quelle stammen,[156] ist doch im Hinblick auf die Rede vom Leben die Nähe des Johannesevangeliums zum Weisheitsbuch nicht zu übersehen. Auch hier wird man an eine Abhängigkeit des Johannes von Weisheitstraditionen denken müssen, die sich eben zum Teil auch im Weisheitsbuch finden.

Zum dritten Teil des Artikels von Ziener
Die Überschrift über den dritten Teil des Artikels von Ziener lautet: 'Der Glaube'. Obwohl Ziener das seltene Vorkommen von 'glauben' mit seinen Derivaten sieht,[157] kommt er doch auf Grund von Weish 15,3; 6,18; 5,15 zu der Ansicht, daß Glaube und Unsterblichkeit im Weisheitsbuch in enger Beziehung zueinander

[154] G. Ziener: op. cit. S. 38f.
[155] G. Ziener: op. cit. S. 48.
[156] S. diese Arbeit S. 144ff.
[157] G. Ziener: op. cit. S. 52.

stehen.[158] Im Hinblick auf das Johannesevangelium urteilt Ziener dann: 'Wie im Weisheitsbuch stehen sich zwei Auffassungen vom Leben einander gegenüber. Während die Ungläubigen selbstherrlich und mit den Mitteln dieser Welt ihr Verlangen nach Leben stillen wollen (Wsh 2,6–9 – Joh 5,44; 6,26), weiß der Gläubige, daß er nur im Glauben Leben hat'.[159]

Man kann auch hier wieder eine gewisse Nähe zum Johannesevangelium feststellen. Dennoch möchte ich etwas vorsichtiger als Ziener urteilen, weil es nur ein einziges Beispiel im ganzen Weisheitsbuch gibt, in dem 'Glaube' und 'Leben' (wenn auch nicht ausdrücklich genannt) nebeneinander stehen: Weish 3,14 (δοθήσεται γὰρ αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτή).

Nachdem wir uns den Artikel Zieners kritisch angesehen haben, möchte ich noch auf einige Beobachtungen zum Verhältnis zwischen Weisheitsbuch und Johannesevangelium hinweisen. Seit langem schon wird bei den Untersuchungen zum Hintergrund des johanneischen Prologs auf Spr 8,22 – 'Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er etwas schuf, war ich da' – hingewiesen. Im Weisheitsbuch finden sich bekanntermaßen ähnliche Aussagen über die Weisheit: 'Sie ist herrlichen Adels; denn ihr Wesen ist bei Gott und der Herr aller Dinge hat sie lieb' (8,3). 'O Gott meiner Väter und Herr aller Güte, der du alle Dinge durch dein Wort gemacht und den Menschen durch deine Weisheit bereitet hast. . .' (9,1f). 'Und mit dir ist deine Weisheit, welche deine Werke weiß und dabei war, da du die Welt machtest . . . sende sie herab aus deinem heiligen Himmel und vom Thron deiner Herrlichkeit. . .' (9,9f).

Die Nähe zum johanneischen Prolog ist nicht zu verkennen. Im Weisheitsbuch findet sich jedoch noch ein weiterer Anklang an den Prolog in den wiederholten Anspielungen auf Ex 34,6: Weish 3,9; 4,15; 15,1. Wie bei Johannes (1,14, 17), so wird auch im Weisheitsbuch Ex 34,6 nicht nach der LXX wiedergegeben. Wir sehen weiter, wie sich die Weisen besonders mit Gen 1,1f befassen. Aus diesen Anfangsworten der Bibel wird die Mitschöpfertätigkeit der Weisheit (=Geist und Wort) hergeleitet. Gen 1,1ff ist der theologische Quellort für die Hauptansichten über die Weisheit (vergleiche: Weish 7,1ff, besonders 8,3f und 9,1ff; Spr 8,22ff; 3,19f;

[158] G. Ziener: op. cit. S. 56.
[159] G. Ziener: op. cit. S. 57.

Sir 24,14; Jer 10,11f; 51,15). Diese Weisheit ist aber für den Dichter des Logoshymnus im Johannesevangelium das in Jesus Christus fleischgewordene Wort. Es liegt nahe, auch die Präexistenzaussagen im übrigen Johannesevangelium aus den Aussagen über die Weisheit, die bei der Schöpfung dabei war, abzuleiten.

Man wird soviel sagen können, daß der Prolog in einem christlichen Kreise entstanden ist, in dem ein sehr starker Einfluß der Weisheitstraditionen vorhanden war und in dem diese Traditionen von Christus her gedeutet und weiterentwickelt wurden, nachdem man ihm begegnet war. Daß auch Johannes solchen Kreisen nahestand, zeigt sich nicht nur in der Übernahme des Prologs, sondern auch in der Verwendung bedeutender Weisheitstraditionen – Schlange, Manna, Wasser aus dem Felsen – an zentraler Stelle im Johannesevangelium, nachdem diese Traditionen christlich interpretiert worden waren.[160] Auch die vielen formalen Parallelen weisen darauf hin, wie stark die johanneische Sprache durch die Sprache der Weisheit geprägt worden ist.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch das Vater–Sohn–Verhältnis des Johannesevangeliums im Anschluß an Überlegungen über das Verhältnis der Weisheit zu Gott gesehen werden muß.[161] In diesen Gedankenkreis gehört auch das Sprechen von den 'Kindern Gottes' (vgl. Weish 5,5 – Joh 1,12).

Wie die Weisheit, so hat auch das Johannesevangelium den ganzen Kosmos in seinem Blickfeld (vgl. Weish 9,3 – Joh 12,47 und öfter).

Auch der johanneische Paraklet hat Züge der Weisheit an sich.[162] Immer wieder treffen wir im Johannesevangelium auf

[160] Auch G. Ziener: op. cit. S. 59 weist darauf hin, daß sich die Berührungen des Johannesevangeliums mit dem Weisheitsbuch in johanneischen Abschnitten findet: 'Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß innerhalb des Johannesevangeliums besonders die Christologie, die Eschatologie, die Anschauung vom 'Leben' und die Wunderberichte Berührungen zum Weisheitsbuch aufweisen. Dies sind aber gerade jene Themen, in welchen die Eigenständigkeit des Johannesevangeliums gegenüber den Synoptikern am deutlichsten zum Ausdruck kommt.'

[161] Diese Beobachtung macht auch Ziener: op. cit. S. 415: 'Die Weisheit steht in solch enger Beziehung zu Gott (vgl. Wsh 7,25f), daß dieser Beziehung, auf Jesus als Person übertragen, das Verhältnis des Sohnes zum Vater entspricht.'

[162] Vgl. Joh 14,17 26 16,13.

Aussagen, die ursprünglich im Hinblick auf die Weisheit (= Wort) gemacht worden sind. Diese Weisheit ist dann jedoch von den Christen unter den Weisen mit Jesus oder mit dem Geist identifiziert worden.

Johannes ist von diesem Kreis der Christen am stärksten geprägt worden.[163]

III DIE ÜBRIGEN APOKRYPHA

Bei den übrigen Apokrypha finden sich nur im Buch Baruch drei formale Parallelen:

	Bar	*Joh*
(*f*) formale Par.	3,29	3,13
	3,31	3,8
	4,2	8,12

Johannes hat die übrigen Apokrypha und das Buch Baruch nicht benutzt.

[163] Wie man die enge Verwandtschaft des Evangelisten mit der Weisheit nicht durch den Hinweis auf eine direkte Abhängigkeit des Johannes vom Weisheitsbuch erklären kann, so auch nicht durch den Hinweis auf die Abhängigkeit des Evangelisten von Philo. Wo Johannes und Philo sich nahestehen, sind sie beide von der durch das AT geprägten Weisheitstradition abhängig. Das zeigt sich bei der Behandlung der Themen 'eherne Schlange', 'Manna' und 'Wasser aus dem Felsen' und natürlich auch bei den Aussagen über den Logos. Über den Logos bei Philo und bei Johannes ist genügend geschrieben worden. Ich möchte nur auf einige Aussagen Philos zu den drei oben genannten Themen aufmerksam machen: (*a*) *Die eherne Schlange.* Für Philo geht es nicht nur um das Ansehen der Schlange, sondern wer die Schlange ansieht, sieht zugleich Gott an (*Leg.all.* II 81). Vgl. weiter *Leg.all.* II 76ff 87 und *De agr.* 95. (*b*) *Das Manna.* Ähnlich wie im Johannesevangelium und im Weisheitsbuch lesen wir bei Philo, daß die Seele nicht durch Speise und Trank genährt wird, sondern durch die Logoi Gottes (*Leg.all.* III 161f). Wie bei Johannes ist die Speisung mit Manna nicht eine vergangene Sache, sondern geschieht νῦν καὶ ἀεί (*Leg.all.* III 164). Bei Philo findet sich natürlich nicht die Exegese von MT Ex 16,4 15, sondern es heißt: 'Der Herr *gab* ihnen Brot zu essen' (*De fug.* 137f). Wie bei Johannes werden jedoch Ex 16,4 und Ex 16,15 zusammengestellt (*De fug.* 137f). Das Manna ist die himmlische Weisheit (*De mut.* 259). Daß unter dem Brot wirklich das Wort zu verstehen ist, wird durch ein Schriftzitat bewiesen (*Leg.all.* III 169). Eine ähnliche Tendenz wie bei Johannes, Mose nicht als Wundertäter

herauszustellen, sondern Gott ('. . . denn ich bin es, der eine Wasserquelle aus dem harten Fels herausführt. . .'), findet sich in *De somn.* II 221f. Als Begründung für dieses Wort werden zwei Schriftzitate (Dtn 8,15 und Ex 24,10) angeführt. Mose wird als θεοφορηθείς gekennzeichnet (*De vita Mosis* I 210). (*c*) *Wasser aus dem Felsen.* Wie im Johannesevangelium Jesus unter Zuhilfenahme der Schrift klarmacht, daß die Gabe des Manna nicht nur eine Sache der Vergangenheit war, so macht es Philo seinen Lesern auch im Bezug auf Manna und Wasser aus dem Felsen klar. Gott stand nicht nur in der Mosezeit auf dem Felsen, aus dem das Wasser quoll, sondern er steht schon immer unveränderlich auf dem Felsen, aus dem die Weisheit kommt. Von größter Wichtigkeit ist Ex 17,6 für diese Argumentation Philos: ὧδε ἐγὼ ἕστηκα ἐκεῖ πρὸ τοῦ σὲ ἐπὶ τῆς πέτρας ἐν Χωρήβ (*De somn.* II 221f). Im Hinblick darauf kann man fragen, ob nicht das εἱστήκει in Joh 7,37 auch auf Ex 17,6 hinweisen soll. Die übertragene Bedeutung des Wassers aus dem Felsen finden wir besonders deutlich in *Leg.all.* II 86, wo gesagt wird, daß Gott einen Strom von seiner großen Weisheit aussendet, der den Durst der Seele stillt. Denn der Felsen ist die Weisheit Gottes.

Wir sehen, wie die Weisheitstraditionen, die sich im Weisheitsbuch, bei Philo und an anderen Stellen finden, die Brücke bauen für die Interpretation des Christusgeschehens durch Johannes.

4

DER ALTTESTAMENTLICHE HINTERGRUND IM JOHANNESEVANGELIUM UND DIE TRADITION

Vorbemerkung. Es gibt im Johannesevangelium eine ganze Reihe von Erzählungseinheiten, die nicht oder kaum johanneische Stilelemente enthalten. Sie erweisen sich dadurch als aus der Tradition stammend. Diese Tradition ist uns zum Teil aus den Synoptikern bekannt, zum Teil kennen wir sie nur aus dem Johannesevangelium. Diese letztere Tradition hat sich hauptsächlich mit Wundern Jesu beschäftigt. Man hat sich seit einer Beobachtung Faures[1] deshalb immer wieder mit Recht bemüht, eine vorjohanneische Zusammenstellung von Wundergeschichten aufzuweisen. Am bekanntesten ist der Versuch Bultmanns.[2] Während Schnakkenburg[3] zur Semeiaquelle nur die ausgeführten Wunderberichte zählt, geht Bultmann darüber hinaus und rechnet auch Joh 1,35ff zur Quelle. Noch weiter geht Wilkens,[4] der das Wunderbüchlein

[1] A. Faure in: *ZNTW* 21, 1922, S. 107ff.

[2] R. Bultmann: *Das Evangelium des Johannes* 1957. In Anschluß an Bultmann und nach eigenen literarkritischen Untersuchungen kommt J. Becker 'Wunder und Christologie' in: *NTS* 16, 1970 S. 130–48) zu folgendem Ergebnis hinsichtlich einer Semeiaquelle: Die Semeiaquelle besaß einen zweiteiligen Aufbau, der sich aus den szenischen Angaben in vii.1–13 (Grundstock) ergibt. Der erste Hauptteil schilderte die galiläische Wirksamkeit Jesu, beginnend mit einem in i.19ff. zugrundeliegenden Taufbericht und fortgesetzt in der Jüngerberufung i.35ff. Die Hochzeit zu Kana, die Heilung des Königischen, die Speisung der 5000 und der Seewandel Jesu sind gleichfalls der galiläischen Periode zuzuordnen. Dasselbe gilt für den Grundstock des Gespräches Jesu mit der Samariterin. Der zweite Hauptteil, die judäische Periode, brachte drei Wunder: die Heilung des Lahmen am Teich Bethesda, die Heilung des Blindgeborenen und die Wiederbelebung des Lazarus. Der Abschluß der Quelle ist dann in den jetzt getrennten Stücken xii.37–8 und xx.30–1 zu erblicken. Die Quelle enthält also im ganzen sieben Wunder. Man darf erwägen, ob damit nicht ein Indiz vollständiger Aufnahme der Quelle durch den Evangelisten gegeben ist. Zudem liegen Anfang und Schluß des Werkes ebenfalls vor. (S. 135).

[3] R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium* I. Teil S. 51ff.

[4] W. Wilkens: *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, 1958.

in Joh 1,19ff beginnen sieht. Weiter finden manche Forscher im Johannesevangelium noch eine synoptische Quelle benutzt, deren Umfang jedoch verschieden angegeben wird.[5]

Auf Grund der Beobachtungen zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums lassen sich einige Bemerkungen zu den verschiedenen Quellen des Evangeliums, zur Zusammensetzung dieser Quellen und zur Komposition des ganzen Evangeliums machen.

I DIE SEMEIAQUELLE

Die Untersuchungen zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums als Bestätigung der Theorie einer Semeiaquelle

Wir hatten gesehen, daß sich im Johannesevangelium keine Anspielungen auf 1 und 2 Kön finden außer an fünf Stellen, die alle innerhalb der von verschiedenen Forschern postulierten Semeiaquelle stehen:

Joh 2,4	Weinwunder in Kana (1. Zeichen)
Joh 4,50	Heilung des Sohnes des Königischen (2. Zeichen)
Joh 6,9, 13	Brotwunder
Joh 9,7	Heilung des Blindgeborenen
Joh 11,41	Auferweckung des Lazarus

Es zeigt sich also ein bestimmtes Interesse bei dem, der die Semeiaquelle zusammengestellt hat, Wundergeschichten Jesu auf dem Hintergrund von Elia- und Elisawundern darzustellen. Dies ist nicht nur eine formale Anknüpfung, sondern auch eine inhaltliche, wie wir noch sehen werden.

Abgrenzung und Ziel der Semeiaquelle

Jesus wird in den Wundergeschichten als der dargestellt, der wie Elia und Elisa Wunder tut, nur sind seine Wunder größer als die der beiden alttestamentlichen Propheten. Auf dem Hintergrund dieser Darstellung Jesu als größerer Elia und Elisa wird man den Bericht in Joh 1,19ff nun besser verstehen können. Das Wunderbüchlein wollte zeigen, daß man nicht den Täufer als Elia

[5] Vgl. unter anderem: R. Bultmann: *Das Evangelium des Johannes*, und C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel.*

oder als den Propheten ansehen kann – der Täufer verneint es ja selber – sondern nur den Wunder tuenden Jesus. So steht auch neben den Elia– und Elisaanspielungen in den Wundergeschichten das Bekenntnis zu Jesus als dem Propheten (Joh 6,14). Ähnlich spricht der geheilte Blindgeborene in Joh 9,17 von Jesus. Natürlich reichen für die Semeiaquelle die Bezeichnungen 'der Prophet' und die Elia– und Elisaanspielungen nicht aus, um Jesus zu charakterisieren und so tritt zu diesen beiden Bezeichnungen vor allem der Titel 'Sohn Gottes' für Jesus (Joh 1,49; 20,31).

Wir sehen also, daß wir uns nicht nur mit den ausführlichen Wundergeschichten als Material für die Semeiaquelle begnügen müssen, sondern daß zum Verständnis der Schilderung der Wunder mit den Anspielungen auf Elia und Elisa und den Propheten unbedingt die Täuferanfrage in Joh 1,19ff dazugehört. Mit dieser Anfrage ist aber auch das Täuferzeugnis in Joh 1,35ff eng verbunden.

Es ist schon lange beobachtet worden, daß zwei Stellen im Johannesevangelium ursprünglich zum Material der Semeiaquelle gehört haben müssen: Joh 12,47–51 und Joh 20,30f. Zu diesen beiden Stellen kommen wahrscheinlich noch einige Worte in Joh 7[6] und die sich auf Joh 1,28 zurückbeziehende Ortsangabe in Joh 10,40 mit dem Vergleich zwischen Jesus, der Wunder getan hat und dem Täufer, der keine getan hat. Die Semeiaquelle wird also folgende Erzählungseinheiten in sich beschlossen gehabt haben:

Joh 1,19ff	Die Anfrage an den Täufer, ob er Elia oder der Prophet sei und die Antwort des Täufers
Joh 1,35ff	Der Täufer weist seine Jünger an Jesus, das Lamm. Die ersten Jünger Jesu.
Joh 2,1ff	Das erste Wunder: Verwandlung des Wassers in Wein.
Joh 4,46ff	Das zweite Wunder: Die Heilung des Sohnes des Königischen
Joh 6,1ff	Das dritte Wunder: Die Brotvermehrung; damit eng verbunden: Jesu Wandeln auf dem See
Joh 9,1ff	Das fünfte Wunder: Die Heilung des Blindgeborenen

[6] Der Aufbau der Erzählung in Joh 7,1–10 zeigt manche Ähnlichkeit mit dem in Joh 2,1–11.

Joh 11,1ff	Das sechste Wunder: Die Auferweckung des Lazarus
Joh 12,37–41	Die Feststellung des Unglaubens gegenüber den Wundern Jesu mit Hilfe von Schriftworten
Joh 20,30f	Das Ziel der Semeiaquelle: Erweckung des Glaubens an Jesus als den Christus, den Sohn Gottes.
	Zu diesem Material kommen noch einige Reiseangaben in den Kapiteln 2 4 7 und 10.

Ziel der Semeiaquelle war es also, von Johannes dem Täufer mit Hilfe der Wunder weg auf Jesus zu weisen, den Christus.

Abgrenzung von Bultmanns Theorie einer Semeiaquelle

In der oben gegebenen Zusammenstellung der Semeiaquelle schließe ich mich weitgehend an Bultmann an, weiche aber in einigen wichtigen Punkten von ihm ab:

(*a*) Ich habe gezeigt, daß die Semeiaquelle nicht erst in Joh 1,35, sondern schon in Joh 1,19 beginnt.

(*b*) Ich zähle die Samariageschichte in Joh 4 nicht zur Semeiaquelle, sondern zu dem synoptischen Material.

(*c*) Ich halte Joh 5,1ff für eine Wundergeschichte aus dem den Synoptikern verwandten Material, in dem die für die Semeiaquelle charakteristische Anspielung auf Elia– oder Elisawunder fehlt.

(*d*) Ich meine, daß auch das Jesuswort in Joh 7,19–24, das mit dem Wunder in Joh 5 zusammenhängt, nicht zur Semeiaquelle gehört.

Weitere Begründungen für meine Abgrenzung der Semeiaquelle werde ich bei der Untersuchung des den Synoptikern verwandten Materials anführen.

II DAS DEN SYNOPTIKERN VERWANDTE MATERIAL

Die Untersuchung zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums und der Aufweis eines 4. Synoptikers

Das Studium der alttestamentlichen Zitate hat gezeigt, daß man für folgende synoptische Erzählungseinheiten nicht eines der uns bekannten synoptischen Evangelien als Vorlage ansehen kann:

Joh 2,13ff	Die Tempelreinigung
Joh 12,12–15	Der Einzug in Jerusalem
Joh 13,21ff	Die Ankündigung des Verrats
Joh 19,31ff	Bewahrung Jesu vor dem Zerbrechen der Knochen, Lanzenstich

Zu diesen Erzählungseinheiten kommt noch das Zitat in Joh 1,23, das mit einigem anderen synoptischen Material aus der Täufergeschichte in eine Täufergeschichte aus der Semeiaquelle eingearbeitet worden ist.

Ich habe gezeigt,[7] daß die Geschichten von der Tempelreinigung und vom Einzug in Jerusalem dem Evangelisten ursprünglich fest verbunden vorgelegen haben müssen und daß erst Johannes sie getrennt hat und die Tempelreinigung an den Anfang des Evangeliums gesetzt hat. Es ist mir bei dieser Untersuchung wahrscheinlich geworden, daß Johannes als Vorlage für diese beiden Geschichten eine schriftliche Quelle benutzt hat, da man nur mit schriftlichem Material so umgehen kann, wie es Johannes getan hat und weil man bei der Vorlage von mündlichem Material eine starke Durchdringung des Materials mit johanneischer Sprache erwarten müßte. Eine solche Durchdringung findet sich aber nicht, sondern man begegnet nur Anmerkungen des Evangelisten zu einem ihm schriftlich vorliegenden Text. Ich bin also der Meinung, daß dem Evangelisten Material aus einem vierten synoptischen Evangelium schriftlich vorgelegen hat, ja, mit aller Wahrscheinlichkeit sogar ein ganzes viertes synoptisches Evangelium.

Das synoptische Material bei Joh in markinischer Reihenfolge

Bei einem Vergleich mit den Synoptikern fällt auf, daß Johannes ein vollständiger Bericht über die Passion und Ostern aus dem 4. Synoptiker vorgelegen haben muß. Es ist mir höchst wahrscheinlich, daß dieser Bericht im großen ganzen dieselbe Reihenfolge eingehalten hat, wie wir sie für die dem Johannesevangelium parallelen Erzählungseinheiten im Markusevangelium sehen. Darüber hinaus scheint der vierte Synoptiker Erzählungen enthalten zu haben, die keiner der anderen Synoptiker enthält, zum Beispiel Joh 19,31ff; 13,1ff und Kap. 21. Stellen wir nun zur Übersicht das synoptische Material in der markinischen Reihenfolge zusammen:

[7] Vgl. diese Arbeit S. 10ff.

Joh:	*Mk:*	
12,12–15	11,7–10	Der Einzug in Jerusalem
2,13–22	11,15–17 27f	Die Tempelreinigung u Vollmachtsfrage
11,47–51, 53f	14,1f	Jesus soll getötet werden
12,1–8	14,3–9	Salbung in Bethanien
13,21–30	14,18–25	Ankündigung des Verrats u Abendmahl
6,51–58		
6,70f		
14,31	14,26	Aufbruch
16,1; 32	14,27	Ärgernis nehmen u Zerstreutwerden
13,36–8	14,29–31	Ankündigung der Verleugnung des Petrus
18,1–12	14,32, 43–7 14,53	Gefangennahme im Garten
18,15	14,54	Der folgende Petrus
18,19–23	14,60f	Verhör vor dem Hohenpriester
18,17f	14,66–8	1. Verleugnung des Petrus
18,25–7	14,69–72	2. u 3. Verleugnung des Petrus
18,28	15,1	Jesus wird vor Pilatus gebracht
18,29ff	15,2–5	Verhör vor Pilatus
18,37 19,10		
18,38–40	15,6–11	Pilatus bietet die Freigabe an
19,6	15,12f	Kreuzige, kreuzige
19,15	15,14	Erneutes 'Kreuzige'
19,1	15,15	Geißelung
19,13, 16	15,15	Pilatus übergibt Jesus der Kreuzigung
19,2f	15,16–19	Verhöhnung Jesu
19,17	15,20–22	Der Weg zum Kreuz
19,18	15,24	Kreuzigung
19,23f	15,24	Kleiderverteilung
19,19	15,26	Die Überschrift über dem Kreuz
19,18	15,27	Zwei andere mit Jesus gekreuzigt
19,28f	(15,34), 36	(Ruf Jesu und) Essigtränkung
19,30	15,37	Jesus stirbt
19,25	15,40	Die Frauen am Kreuz
19,38–42	15,42–6	Joseph von Arimathia, Grablegung Jesu
20,1ff	16,1ff	(Die Frauen) Maria Magdalena geht zum Grab
20,14ff	(16,9f)	Jesus erscheint zuerst Maria Magdalena

Vergleichen wir Mk und Joh, so fehlen bei Joh folgende Geschichten des Markusevangeliums:

Mk:	
11,1ff	Das Finden des Füllens
11,11	Jesus besieht sich alles im Tempel
11,12–14; 20–5	Der verdorrte Feigenbaum

Mk:	
11,29–33	Die Antwort Jesu auf die Frage nach der Vollmacht
12,1ff	Die bösen Weingärtner
12,13ff	Der Zinsgroschen
12,18ff	Die Auferstehung der Toten
12,28ff	Das größte Gebot
12,35ff	Davids Sohn und Herr
12,38ff	Wider die Schriftgelehrten
12,41ff	Das Scherflein der Witwe
13	Vom Kommen Christi
14,10f	Judas will Jesus den Hohenpriestern verraten
14,12–16	Das Finden des Abendmahlsgemaches
14,32–41	Das Gebet Jesu
14,44f	Das Judaszeichen
14,50–2	Die Flucht der Jünger
14,55–9	Die falschen Zeugen
14,60–4	Die Frage des Hohenpriesters
14,65	Jesus angespeit
15,1	Die Ratssitzung in der Frühe
15,21	Simon von Kyrene
15,29–32	Lästerung des Gekreuzigten
15,33	Die Finsternis
15,38f	Zerrissener Vorhang u Zeugnis des Hauptmanns
15,47	Frauen bei der Grablegung

Folgendes Material, das sich nicht in der markinischen Passions- und Auferstehungsgeschichte findet, scheint Johannes noch aus dem 4. Synoptiker zu haben:

Joh:	
13,1ff	Die Fußwaschung
19,31–7	Bewahrung Jesu vor dem Zerbrechen der Knochen und Lanzenstich
20,14–18	Erscheinung vor Maria Magdalena
20,19–29	Erscheinung vor den Jüngern u Thomas
21,1ff	Schluß des 4. Synoptikers

Lag Joh ein vollständiges viertes synoptisches Evangelium vor?
Nachdem wir gesehen haben, daß Johannes für die Gestaltung seiner Passions- und Auferstehungsberichte einen durchgehenden Bericht eines 4. synoptischen Evangeliums vor sich gehabt haben muß, stellt sich uns die Frage, ob dieses synoptische Evangelium mit dem Einzug in Jerusalem begann oder ob Johannes

etwa ein vollständiges synoptisches Evangelium vorgelegen haben mag.

Gehen wir dieser Frage nach:

(*a*) Wir haben bei der Untersuchung des Zitates in Joh 1,23 gesehen, daß dieses Zitat die ursprüngliche Ordnung und den Inhalt von Joh 1,19ff stört. Dieses Zitat findet sich aber auch bei den Synoptikern, wenn auch in etwas anderer Form, so daß es wahrscheinlich ist, daß Johannes das Zitat nicht aus einem der uns bekannten Synoptiker hat, sondern aus einem 4. Synoptiker, den Johannes auch später in seinem Evangelium benutzt hat.
Zu dem störenden Material in Joh 1,19ff gehören weiter noch einige Worte synoptischen Charakters. Nach Ausklammerung dieses synoptischen Materials ergibt sich uns eine klare Geschichte aus der Semeiaquelle.

(*b*) Material synoptischen Charakters aus demselben Themenkreis 'Johannes der Täufer und Jesus' findet sich weiter in Joh 3,22ff. Auch hier stört es, wie schon lange bemerkt, den ursprünglichen Gedankenablauf.

(*c*) Zum Material aus dem 4. Synoptiker zähle ich auch Joh 4,1–42. Es handelt sich ja hier nicht um eine Wundergeschichte, sondern um den Bericht einer Begegnung Jesu mit einer Samaritanerin. Wie an manchen anderen Stellen, die aus dem 4. Synoptiker stammen, so findet sich auch in Joh 4 eine ausgezeichnete Ortskenntnis.

(*d*) Auch Joh 5,1–16 rechne ich zum Material des 4. Synoptikers. Diese Wundergeschichte enthält keine Anspielung auf Elia/Elisawunder. Sie stört den ursprünglichen Zusammenhang von Joh 4,54 und 6,1. Sie zeichnet sich wieder durch ausgezeichnete Ortskenntnis aus. Sie hat mit ihrem angehängten Streitgespräch manche Parallelen bei den anderen Synoptikern. In Joh 5 sind noch die Verse 27–9 und 35 synoptischen Charakters. Mit Joh 5,1–16 gehört das Wort Jesu in Joh 7,19–24 zusammen. Es stört den ursprünglichen Zusammenhang von Joh 7,18 und 7,25ff.

(*e*) Auch das Petrusbekenntnis in Joh 6,69, das zusammen mit anderem synoptischen Material in einem Anhang zu Joh 6,1–51a steht, wird aus dem 4. Synoptiker stammen.

Im Hinblick auf dieses weitere synoptische Material schließe ich, daß Johannes ein 4. synoptisches Evangelium vollständig vorgelegen hat. Warum hat aber Johannes dann dieses Evangelium nicht vollständig in sein Evangelium übernommen, sondern nur die Mk 14,1ff entsprechenden Berichte für Passion und Auferstehung wahrscheinlich vollständig und nur geringe Teile aus den diesen Berichten vorausgehenden Abschnitten? Auf diese Frage will ich in der Untersuchung über die Komposition des Evangeliums antworten.

Abgrenzung von Bultmanns Theorie der Übernahme einer Passions- und Ostergeschichte synoptischen Charakters durch Johannes

Die Abweichungen von Bultmanns Theorie, von der ich bei meinen Untersuchungen nicht ausgegangen bin, mit der ich aber zum Teil, wie das Vorausgegangene zeigt, übereinstimme, sind wesentlich größer als hinsichtlich seiner Theorie über die Semeiaquelle. Während ich neben manchen Abschnitten im ersten Teil des Johannesevangeliums eine fast haargenaue Übernahme der Mk 14,1ff parallel gehenden Berichte aus dem vierten Synoptiker durch Johannes annehme, läßt Bultmann diese Übernahme erst mit den Mk 14,43ff parallel gehenden Berichten beginnen. Auch Bultmann sieht jedoch nicht einen der uns bekannten Synoptiker als Vorlage für diese Berichte an. Ich meine, daß Johannes nicht nur ein Teil eines synoptischen Evangeliums vorgelegen hat, sondern ein ganzes viertes synoptisches Evangelium.

Das Verhältnis des 4. Synoptikers zu den uns bekannten Synoptikern

Das 4. synoptische Evangelium macht den Eindruck, als ob es älter wäre als die uns bekannten drei Synoptiker. Ich möchte dafür eine Reihe von Beobachtungen anführen:

(*a*) Bei den drei Synoptikern ist offensichtlich der enge Rahmen der Passionsgeschichte, den wir im 4. Synoptiker sehen, durch Reden Jesu und anderes Material erweitert worden, und zwar finden sich diese Erweiterungen hauptsächlich zwischen der Geschichte von der Tempelreinigung und der Nachricht, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesu habhaft werden wollen, damit sie ihn töten können (vergleiche Mk 11,20–13,37).

(*b*) Die Geschichte vom Einzug in Jerusalem ist im 4. Synoptiker noch nicht wie bei Mk durch den wunderbaren Zug vom Finden des Eselsfüllens erweitert worden.

(*c*) Im 4. Synoptiker fehlt noch nach dem Bericht vom Einzug die Geschichte vom fruchtlosen Feigenbaum (vergleiche Mk 11,12–14; 20–26).

(*d*) Im 4. Synoptiker folgt dem Einzug unmittelbar die Tempelreinigung. Bei Mk dagegen besieht sich Jesus im Tempel erst einmal alles (Mk 11,11).

(*e*) In der Tempelreinigungsgeschichte des 4. Synoptikers fehlt noch die Anspielung auf die Schriftworte in Jes 56 und Jer 7.

(*f*) Im 4. Synoptiker ist die Vollmachtsfrage noch unmittelbar mit der Tempelreinigung verbunden. Bei Mk liegt ein Tag zwischen Tempelreinigung und Vollmachtsfrage.

(*g*) In der Tempelreinigungsgeschichte des 4. Synoptikers ist das Wort Jesu über den Abbruch des Tempels noch enthalten, das bei Mk – wenn auch in anderem Wortlaut, und das ist wichtig – von falschen Zeugen angeführt wird (Mk 14,58f).

(*h*) Das wunderbare Finden des Abendmahlsgemaches (Mk 14,12–16) fehlt noch im 4. Synoptiker.

(*i*) Die Erwähnung des Kreuztragens durch Simon von Kyrene fehlt noch im 4. Synoptiker.

(*j*) Die Erwähnung der Finsternis nach der 6. Stunde fehlt noch im 4. Synoptiker, auch die Bemerkung vom Zerreißen des Tempelvorhangs und das Wort des Hauptmanns.

(*k*) Im 4. Synoptiker ist das Zitat aus Jes 40,3 noch nicht, wie bei Mk, mit dem Zitat aus Ex 23,20 und Mal 3,1 kombiniert, obwohl an Mal 3,1 schon gedacht wird (Joh 3,28).

(*l*) Das Petrusbekenntnis aus dem 4. Synoptiker, in dem Petrus Jesus als den Heiligen Gottes bekennt, scheint älter zu sein als das bei Mk.

Sieht man von johanneischen Zusätzen ab – dazu zählt evtl. die Ausgestaltung in Joh 19,23f, die im 4. Synoptiker in dieser Form nicht gestanden haben wird – so gibt es also eine ganze Reihe von Tatsachen, die dafür sprechen, daß der 4. Synoptiker älter als Mk ist. Dazu kommt, daß alle Ortsangaben im 4. Synoptiker den Eindruck von guter alter Tradition machen und daß die Zitate im 4. Synoptiker alle aus dem MT zu stammen scheinen. Ich nehme den Satz in Joh 19,35 als einen weiteren Hinweis für das Alter der Tradition im 4. Synoptiker: 'Und der das gesehen

hat, der hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und er weiß, daß er die Wahrheit sagt . . .' Mk mag für seinen Bericht ein dem 4. Synoptiker im Aufbau ähnliches Evangelium vorgelegen haben, das er dann ausgestaltet hat.

Allerdings hat dem Evangelisten Johannes jener 4. Synoptiker schon in überarbeiteter Form vorgelegen. Die vorjohanneischen Überarbeiter waren besonders an der Gestalt des Augenzeugen und Lieblingsjüngers interessiert und haben altes Material (z. B. Joh 20,1ff) aus diesem Interesse heraus ausgestaltet.[8]

[8] Zum Lieblingsjünger vgl. R. Schnackenburg: Zur Herkunft des Johannesevangeliums in: *BZ NF* 14 1970 S. 1–23: 'Bei dem Jünger, den Jesus liebte, handelt es sich um die Autorität, auf die sich der joh Kreis stützt, eine geschichtliche Persönlichkeit, einen Jünger des Herrn, der aber nicht zu den Zwölf gehörte. . .Seine Überlieferungen und Lehren wurden – wohl teils von ihm selbst, teils von jenem Schülerkreis – zu einem Evangelium zusammengestellt, das in der Kirche verbreitet werden sollte.' (S. 19) (vgl. weiter: R. Schnackenburg: 'Der Jünger, den Jesus liebte' in: Evangelisch–Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 2 1970) Zu Joh 20,1ff schreibt Schnackenburg: 'Dann hat also der Evangelist nicht die ganze Geschichte gebildet, sondern nur den Jünger, den Jesus liebte, eingeführt' [S. 17]. Ich meine, daß nicht der Evangelist, sondern die Jünger jenes Augenzeugen diese Einfügung vorgenommen haben.

5

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DEN SPRACHHINTERGRUND DES JOHANNESEVANGELIUMS AUF GRUND DER ALTTESTAMENTLICHEN ZITATE, DER ANSPIELUNGEN AUF DAS AT UND DES SPRACHSCHATZES

Vorbemerkung. Es geht mir hier nicht darum, den Sprachhintergrund des Johannesevangeliums, wie es uns vorliegt, zu untersuchen. Ich halte es für unumgänglich, den Sprachhintergrund für die einzelnen Traditionen aufzuzeigen, denen wir im Evangelium begegnet sind. Erst danach kann etwas über den Sprachhintergrund des johanneischen Materials gesagt werden. Zuerst kommen also die Untersuchungen zur Sprache der Semeiaquelle, zur Sprache der den Synoptikern verwandten Tradition und zur Sprache der von Johannes verwendeten Weisheitstraditionen. Hinsichtlich der Schwierigkeit der Abgrenzung der verschiedenen Traditionen voneinander bin ich mir des hypothetischen Charakters dieser Sprachuntersuchungen bewußt.

I UNTERSUCHUNGEN ZUR SPRACHE DER SEMEIAQUELLE

Die Sprache der Zitate

(*a*) Das Zitat in Joh 12,38: Das Zitat stammt einwandfrei aus der LXX.

(*b*) Das Zitat in Joh 12,40: Wir hatten gesehen, daß das Zitat bis auf die letzten drei Worte, die sich in der LXX finden, aus dem MT stammt. Wir haben also ein Mischzitat vor uns. Es mag sein, daß die Semeiaquelle ursprünglich kurz vor ihrem Schluß nur das Zitat aus Jes 6,9 nach dem MT hatte und daß dieses Zitat später durch die drei Worte aus der LXX und durch das LXX-Zitat aus Jes 53,1 durch andere ergänzt worden ist.

Die Sprache der Anspielungen

(*a*) Die Anspielungen auf 1 und 2 Kön: Bei dem Vergleich des Johannesevangeliums mit 1 und 2 Kön fanden wir einige Anspielungen auf die Elia-Elisa-Geschichte in verschiedenen Wunder-

geschichten, die man alle als zur Tradition der Semeiaquelle zugehörig betrachten muß. Ähnliche Anspielungen finden sich im Sondergut des Lk – auch da wieder in Wundererzählungen. Untersuchen wir nun die sprachliche Seite dieser Anspielungen:

(*a*) 1 Kön 17,18–Joh 2,4:

MT: מה־לי ולך איש האלהים
LXX: τί ἐμοὶ καὶ σοί;
Joh: τί ἐμοὶ καὶ σοί;
Joh stimmt mit der LXX überein, die eine wörtliche Übersetzung des MT ist.

(*b*) 1 Kön 17,23–Joh 4,50:

MT: ראי חי בנך
LXX: βλέπε ζῇ ὁ υἱός σου.
Joh: πορεύου ὁ υἱός σου ζῇ.
Joh weicht leicht von der LXX ab, die eine genaue Übersetzung des MT ist.

(*c*) 2 Kön 4,42–Joh 6,9:

MT: לחם בכורים
LXX: ἄρτους κριθίνους
Joh: ἄρτους κριθίνους
Joh stimmt mit der LXX überein, die eine wörtliche Übersetzung des MT ist.

(*d*) 2 Kön 4,43–Joh 6,13:

MT: אכל והותר
LXX: φάγονται καὶ καταλείψουσιν.
Joh: ἐπερίσσευσαν.
Joh weicht von der LXX, die eine genaue Übersetzung des MT ist, ab. Das Wort bei Joh ist dem in Lk 9,17 und dem in Mt 14,20 ähnlich.

(*e*) 2 Kön 5,10–Joh 9,7:

MT: הלוך ורחצת
LXX: πορευθεὶς λοῦσαι.
Joh: ὕπαγε νίψαι εἰς ...
Joh weicht von der LXX, die eine genaue Übersetzung des MT ist, ab.

(*f*) 1 Kön 18,37–Joh 11,41f:

MT: ענני יהוה ענני
LXX: ἐπάκουσόν μου κύριε ἐπάκουσόν μου.
Joh: εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου.
Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus ist mit der Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen eng verbunden durch den Satz in Joh 11,37: 'Konnte, der dem Blinden die Augen aufgetan hat, nicht verschaffen, daß auch dieser nicht stürbe?' Beide Wundergeschichten gehören zu der Semeiaquelle. Wie die Wundergeschichte in Joh 9, so hat auch die in Joh 11 eine Anspielung auf Elia-/Elisa-Wunder. In Joh 11 zeigen sich manche Parallelen zum Bericht über das Gottesurteil auf dem Karmel: In beiden Geschichten wird ein Demonstrationswunder berichtet. Beide Male wird die Spannung durch eine Aufforderung des Wundertäters an die Umstehenden erhöht: 'Holt vier Kad Wasser voll und gießt es auf das Brandopfer und aufs Holz!' – 'Hebt den Stein ab!'
Beide Wundertäter beten vor dem Wunder zu Gott: 'Erhöre mich, Herr, erhöre mich!' – 'Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte, daß du mich jederzeit hörst.'
Beide Wundertäter vollbringen das Wunder.
Nach geschehenem Wunder folgt der Glaube des Volkes: 'Als das alles Volk sah, fielen sie auf ihr Angesicht und sprachen: Der Herr ist Gott. Der Herr ist Gott.' – 'Viele nun von den Juden, die ... sahen, was Jesus tat, glaubten an ihn.'
Ich habe diesen langen Vergleich der beiden Geschichten gebracht, weil man einwenden könnte, daß das 'Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast...' nicht unbedingt auf das 'Erhöre mich, Herr' des Elia zurückgeführt werden muß. Joh weicht leicht von der LXX ab, die eine genaue Übersetzung des MT ist.

(*g*) 1 Kön 17,15–Joh 2,5:

MT: ותלך ותעשה כדבר אלידו
LXX: καὶ ἐπορεύθη ἡ γυνὴ καὶ ἐποίησεν.
Joh: ὅ τι ἄν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε.
Es mag sein, daß man das Wort aus Joh 2,5 nicht auf Gen 41,55 zurückführen muß, wo es wörtlich vorkommt, sondern daß man es, wie ich meine, auf dem Hintergrund des Satzes aus 1 Kön 17,15 sehen muß. Wir hatten ja auch schon in Joh

2,4 eine Anspielung auf 1 Kön 17,18 gesehen und können weiter auf den verwandten Charakter der Wunder in 1 Kön 17 und in Joh 2 hinweisen.

Zusammenfassung: Wir fanden einige Übereinstimmungen von Joh und LXX, sahen aber, daß die LXX an diesen Stellen den MT genau wiedergibt. Neben diesen Übereinstimmungen fanden sich Abweichungen vom Text der LXX. Der MT ist als Sprachhintergrund der Anspielungen im Johannesevangelium auf Elia-/Elisa-Wunder wahrscheinlicher als die LXX.

II UNTERSUCHUNGEN ZUR SPRACHE DES DEN SYNOPTIKERN VERWANDTEN MATERIALS

Die Sprache der Zitate

(*a*) Das Zitat in Joh 1,23: Wir haben bei der Untersuchung der Zitate gesehen, daß dieses Zitat wahrscheinlich aus dem MT stammt.

(*b*) Das Zitat in Joh 12,13: Auch für dieses Zitat war der MT als Sprachhintergrund wahrscheinlich.

(*c*) Das Zitat in Joh 12,15: Dieses Zitat wird auf den MT zurückgehen.

(*d*) Das Zitat in Joh 13,18: Für dieses Zitat ist einwandfrei der MT benutzt worden.

(*e*) Das Zitat in Joh 19,36: Wahrscheinlich ist der MT Grundlage dieses Zitates.

(*f*) Das Zitat in Joh 19,37: Dem Zitat liegt der MT zugrunde.

Zusammenfassung: Von den sechs Zitaten stammen zwei einwandfrei aus dem MT. Bei den übrigen vier Zitaten war der MT als Grundlage wahrscheinlich. Für kein Zitat war die LXX als Grundlage wahrscheinlich.

Die Sprache der Anspielungen

(*a*) Joh 1,33–Jes 11,2:

MT: ונחה עליו רוח יהוה

LXX: καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ.

Joh: ... τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν.

Joh weicht von der LXX ab, die den MT etwas genauer wiedergibt.

(*b*) Joh 1,34 vl–Jes 42,1:

MT: בחירי

LXX: ὁ ἐκλεκτός μου.

Joh: ὁ ἐκλεκτός.

Es läßt sich keine Aussage über den Sprachhintergrund machen.

(*c*) Joh 4,5–Jos 24,32:

MT: השדה

LXX: τοῦ ἀγροῦ.

Joh: πλησίον τοῦ χωρίου.

Joh weicht von der LXX ab.

(*d*) Joh 5,2–Neh 3,1:

MT: שער הצאן

LXX: τὴν πύλην τὴν προβατικήν.

Joh: ἐπὶ τῇ προβατικῇ.

Joh weicht von der genaueren Bezeichnung in der LXX ab und gibt die volkstümliche Bezeichnung wieder.

(*e*) Joh 7,24–Jes 11,3f:

MT: ולא־למשמע אזניו יוכיח ושפט בצדק דלים

LXX: οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ ... ἀλλὰ κρινεῖ ταπεινῷ κρίσιν.

Joh: μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε.

Joh weicht von der LXX ab und steht dem MT einwandfrei näher.

(*f*) Joh 11,51–Jes 53,12:

MT: תחת אשר הערה למות נפשו

LXX: ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.

Joh: ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους.

Falls diese Aussage auf Jes 53,12 anspielen sollte, wie es die Erklärung in Joh 11,51 wahrscheinlich macht, weicht Joh von der LXX ab.

(*g*) Joh 12,13–Lev 23,40:

MT: כפת תמרים

LXX: κάλλυνθρα φοινίκων.

Joh: βαΐα τῶν φοινίκων.

Die Bezeichnung weicht von der der LXX ab.

(*h*) Joh 18,1–1 Kön 15,13:
MT: בנחל קדרון
LXX: ἐν τῷ χειμάρρῳ Κεδρών.
Joh: πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών.
Die Bezeichnung weicht von der der LXX ab.

(*i*) Joh 19,1–Jes 50,6
MT: גוי נתתי למכים
LXX: τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας.
Joh: ἐμαστίγωσεν.
Bei der Kürze der Anspielung läßt sich nichts über die Sprache sagen.

(*j*) Joh 19,3 (18,22)–Jes 50,6
MT: ולחיי למרטים
LXX: τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα.
Joh: ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα.
Bei der Kürze der Anspielung läßt sich nichts über die Sprache sagen.

(*k*) Joh 19,31–Dtn 21,23:
MT: לא־תלין נבלתו על־העץ
LXX: οὐκ ἐπικοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου.
Joh: ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα.
Joh weicht von der LXX, die eine genauere Übersetzung des MT bietet, ab.

(*l*) Joh 20,22–Gen 2,7:
MT: ויפח באפיו
LXX: ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον.
Joh: ἐνεφύσησεν.
Joh gibt LXX und MT verkürzt wieder.

Zusammenfassung: Von den zwölf untersuchten Stellen läßt sich über drei keine Aussage über die Sprache machen. An den übrigen neun Stellen weicht Joh von der LXX ab. Einmal gibt Joh den MT genauer wieder.

Nehmen wir zu diesem Ergebnis die Beobachtungen über den Sprachhintergrund der Zitate dazu, so ergibt sich, daß das den Synoptikern verwandte Material das AT wahrscheinlich durchwegs nach dem MT zitiert hat. In keinem einzigen Falle war einwandfrei die LXX zitiert.

III UNTERSUCHUNGEN ZUR SPRACHE DER VON JOHANNES VERWENDETEN WEISHEITSTRADITIONEN

Die Sprache der Zitate

(*a*) Das Zitat in Joh 6,31: Wir hatten bei der Untersuchung dieses Zitates gesehen, daß die Juden in Joh 6,31 ein falsches Zitat anführen, das dann von Jesus richtiggestellt wird. Grundlage für diese Richtigstellung ist einwandfrei MT Ex 16,4, 15.

(*b*) Das Zitat in Joh 6,45: Ich halte einen in mündlicher Tradition abgeänderten hebräischen Text für die Grundlage dieses Zitates.

(*c*) Das Zitat in Joh 10,34: Es ist nicht sicher, ob Johannes dieses Zitat aus der Weisheitstradition hat. Zitiert wird die LXX oder der MT, den die LXX genau übersetzt.

(*d*) Das Zitat in Joh 8,17: Auch bei diesem Zitat ist nicht sicher, ob Johannes es aus der Weisheitstradition übernommen hat. Über die Sprache dieses Zitates läßt sich keine Aussage machen.

Die Sprache der Anspielungen

(*a*) Joh 1,14–Ex 34,6:
MT: ורב־חסד ואמת
LXX: μακρόθυμος καὶ πολυέλεος.
Joh: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.
Nur der MT kommt als Grundlage dieser Aussage infrage.[1]

(*b*) Joh 1,51–Gen 28,12:
MT: והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו
LXX: καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ' αὐτῆς.
Joh: τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας.
Es ist nicht eindeutig, ob diese Anspielung aus der Weisheitstradition stammt. Sie stammt jedoch nicht aus der Semeiaquelle, für die die Gestalt des Menschensohnes keine Rolle spielt. Über den Sprachhintergrund der Anspielung läßt sich nichts sagen, weil Joh von LXX und MT abweicht. Auch die Untersuchung der Sprache der anderen Menschensohnsprüche trägt zur Feststellung des Sprachhintergrundes nichts aus.

[1] Vgl. dagegen Bultmann: *Das Evangelium des Johannes* S. 5 und S. 5 Anm. 2. Vgl. weiter diese Arbeit S. 277.

(*c*) Joh 6,41–Ex 16,2:

MT: וילינו
LXX: διεγόγγυζεν ... ἐπί.
Joh: ἐγόγγυζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ.
Joh weicht von dem Text der LXX ab. Nur in dem nicht infrage kommenden Text Num 14,27 liest die LXX wie Joh.

Zusammenfassung: Mit Sicherheit läßt sich nur sagen, daß den Worten in Joh 1,14 und 6,31 der MT unterliegt.

IV UNTERSUCHUNGEN ZUR SPRACHE DES JOHANNES

Die Sprache der Zitate

(*a*) Das Zitat in Joh 2,17: Das Zitat stammt eindeutig aus der LXX.

(*b*) Das Zitat in Joh 6,31: Obwohl Johannes das Zitat wahrscheinlich zusammen mit dem in Joh 6,45 aus der Tradition hat, scheint es doch etwas über die Sprache des Johannes auszusagen, weil ja auch zum Verständnis dieser Tradition die Kenntnis der hebräischen Sprache notwendig ist. Die ganze Diskussion in Joh 6,31ff ist nur auf Grund des MT verständlich. Sie ist in ihrer Jetztform vollkommen vom Evangelisten geprägt und wäre ohne Kenntnis des MT weder für Johannes noch für seine Leser verständlich. Von dieser Unverständlichkeit für die Leser in unserer Zeit, durch das Nichtsehen des MT-Hintergrundes hervorgerufen, haben wir ja in der bisherigen Exegese von Joh 6,31ff eine ganze Menge zu spüren bekommen.

(*c*) Das Zitat in Joh 7,38: Dieses Zitat wird wahrscheinlich aus der LXX stammen.

(*d*) Das Zitat in Joh 7,42: Dieses Zitat ist wahrscheinlich auf Grund des MT gestaltet worden.

(*e*) Das Zitat in Joh 8,17: Es läßt sich keine Aussage über die Sprache dieses Zitates machen.

(*f*) Das Zitat in Joh 10,34: Es mag sein, daß Johannes das Zitat aus der Weisheitstradition hat. Der Wortlaut stimmt mit dem der LXX überein, die den MT genau wiedergibt.

(*g*) Das Zitat in Joh 12,34: Obwohl man über dieses Zitat wegen seiner Kürze keine Aussage über den Sprachhintergrund machen kann, kann man doch vermuten, daß es, thematisch und hinsicht-

lich der Form mit dem wahrscheinlich aus dem MT stammenden Zitat in Joh 7,42 zusammenhängend, auch aus dem MT stammen wird.

(*h*) Das Zitat in Joh 15,25: Das Zitat stammt wahrscheinlich aus der LXX.

(*i*) Das Zitat in Joh 19,24: Wir vermuten, daß Johannes dieses Zitat aus derselben Quelle hat, aus der er auch LXX Ps 68 bekommen hat. Es wird einwandfrei die LXX zitiert.

(*j*) Das Zitat in Joh 19,28: Obwohl man über dieses Zitat wegen seiner Kürze keine Aussage über den Sprachhintergrund machen kann, vermute ich, daß es wie die Zitate in Joh 2,17 und 15,25 aus LXX Ps 68 stammt.

Die Sprache der Anspielungen

(*a*) Joh 1,29–Jes 53,7 11f:

MT Jes 53,7: כשה
MT Jes 53,11: ועונתם הוא יסבל
MT Jes 53,12: והוא חטא־רבים נשא
LXX Jes 53,7: ὡς πρόβατον.
LXX Jes 53,11: καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει.
LXX Jes 53,12: καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν.
Joh: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.
Johannes weicht hinsichtlich Jes 53,11f von der LXX ab. Das johanneische Verb gibt den MT genauer wieder als die LXX.

(*b*) Joh 3,14–Jes 52,13:

MT: הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד
LXX: ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα.
Joh: οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.
Es läßt sich keine Aussage über den Sprachhintergrund machen.

(*c*) Joh 3,16–Gen 22,12:

MT: ולא חשכת את־בנך את־יחידך ממני
LXX: καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ.
Joh: ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν.
Joh weicht von der LXX ab (vgl Hebr 11,17).

(*d*) Joh 3,16–Jes 53,6:

MT: ויהוה הפגיע בו את עון כלנו

LXX: καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.

Joh: ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν.

Während Rö 8,32 die LXX wiedergibt, weicht Joh von der LXX leicht ab.

(*e*) Joh 4,34–Gen 2,2:

MT: ויכל

LXX: καὶ συνετέλεσεν.

Joh: καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.

Joh weicht von der LXX ab.

(*f*) Joh 5,37–Dtn 4,12:

MT: קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול

LXX: φωνὴν ῥημάτων ὑμεῖς ἠκούσατε καὶ ὁμοίωμα οὐκ εἴδετε, ἀλλ' ἢ φωνήν.

Joh: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.

Joh weicht von der LXX ab.

(*g*) Joh 6,40–Num 21,8:

MT: עשה לך שרף ושים אתו על נס ... וראה אתו וחי

LXX: πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται.

Joh: ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

Joh weicht von der LXX ab.

(*h*) Joh 6,69–Jes 43,10:

MT: למען תדעו ותאמינו לי

LXX: ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε.

Joh: ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν.

Joh hat dieselben Verben wie die LXX benutzt.

(*i*) Joh 7,37–Jes 55,1:

MT: הוי כל־צמא לכו למים

LXX: οἱ διψῶντες, πορεύεσθε ἐφ' ὕδωρ.

Joh: ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω.

Joh weicht von der LXX ab.

(*j*) Joh 8,28–Jes 43,10:

MT: ותבינו כי־אני הוא

LXX: ἵνα γνῶτε ... ὅτι ἐγώ εἰμι.

Joh: τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι.

Der Text bei Joh ist dem in der LXX sehr ähnlich.

(*k*) Joh 8,56–Gen 17,17:

MT: ויצחק

LXX: ἐγέλασεν.

Joh: Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο.

Joh weicht von der LXX ab und hat dasselbe Verständnis der Stelle wie der TG.

(*l*) Joh 10,9–Dtn 31,2:

MT: לצאת ולבוא

LXX: εἰσπορεύεσθαι καὶ ἐκπορεύεσθαι.

Joh: εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται.

Joh weicht von der LXX ab.

(*m*) Joh 10,11–Jes 53,12:

MT: תחת אשר הערה למות נפשו

LXX: ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.

Joh: τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.

Joh weicht von der LXX ab.

(*n*) Joh 10,15–Jes 53,12:

MT: תחת אשר הערה למות נפשו

LXX: ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.

Joh: καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.

Joh weicht von der LXX ab.

(*o*) Joh 10,38–Jes 43,10:

MT: למען תדעו ... ותבינו

LXX: ἵνα γνῶτε ... καὶ συνῆτε.

Joh: ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε.

Joh weicht von der LXX ab.

(*p*) Joh 13,19–Jes 42,9; 46,10:

MT: בטרם תצמחנה אשמיע אתכם מגיד מראשית אחרית ומקדם אשר לא־נעשו

LXX: πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι ἐδηλώθη ὑμῖν.
LXX: ἀναγγέλλων πρότερον τὰ ἔσχατα πρὶν αὐτὰ γενέσθαι.
Joh: ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι.
Joh weicht von der LXX ab.

(*q*) Joh 13,19–Jes 43,10:
MT: למען ... ותאמינו לי ... כי־אני הוא
LXX: ἵνα πιστεύσητε ... ὅτι ἐγώ εἰμι.
Joh: ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι.
Der Text bei Joh ist dem in der LXX sehr ähnlich.

(*r*) Joh 13,31–Jes 49,3, 5:
MT: בך אתפאר
MT: ואכבד בעיני יהוה
LXX: δοῦλός μου εἶ σὺ Ἰσραὴλ, καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι.
LXX: δοξασθήσομαι ἐναντίον κυρίου.
Joh: νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ.
Nur im LXX-Text finden wir die gegenseitige Verherrlichung von Herr und Knecht mit Hilfe desselben Verbs. Der MT kommt als Sprachhintergrund kaum infrage.

(*s*) Joh 14,15–Ex 20,6:
MT: לאהבי ולשמרי מצותי
LXX: τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου.
Joh: ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε.
Joh weicht von der LXX ab.

(*t*) Joh 14,27–Jes 44,8:
MT: אל־תפחדו ואל תרהו
LXX: μὴ παρακαλύπτεσθε.
Joh: μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω.
Joh weicht von der LXX ab.

(*u*) Joh 14,29–Jes 46,10:
MT: מגיד מראשית אחרית ומקדם אשר לא־נעשו
LXX: ἀναγγέλλων πρότερον τὰ ἔσχατα πρὶν αὐτὰ γενέσθαι.
Joh: καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι.
Joh weicht nur leicht von der LXX ab.

(*v*) Joh 15,27–Jes 44,8:
MT: ואתם עדי
LXX: μάρτυρες ὑμεῖς ἐστε.
Joh: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε.
Joh weicht von der LXX, die den MT genau wiedergibt, ab.

(*w*) Joh 16,13–Jes 46,10:
MT: מגיד מראשית אחרית
LXX: ἀναγγέλλων πρότερον τὰ ἔσχατα.
Joh: καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.
Joh weicht von der LXX ab.

(*x*) Joh 17,8–Jes 43,10:
MT: למען תדעו ותאמינו לי
LXX: ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε.
Joh: καὶ ἔγνωσαν ... καὶ ἐπίστευσαν.
Der Text bei Johannes ist dem in der LXX sehr ähnlich.

(*y*) Joh 18,20–Jes 45,19:
MT: לא בסתר דברתי
LXX: οὐκ ἐν κρυφῇ λελάληκα.
Joh: καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν.
Joh weicht vom Text der LXX ab.

Zusammenfassung: Von 25 untersuchten Stellen waren drei (*j*, *q*, *x*) dem Text in der LXX sehr ähnlich. An einer Stelle (*h*) wurden dieselben Verben wie in der LXX benutzt. An allen vier Stellen wurde auf Jes 43,10 angespielt. An der fünften Stelle, in der auf Jes 43,10 angespielt wird (*o*), und die die deuterojesajanische Formel am vollständigsten wiedergibt, zeigte sich jedoch, daß Joh von der LXX abweicht. So bleibt uns nur eine Stelle, wo der MT als Sprachhintergrund kaum infrage kommt (*r*). An einer Stelle (*a*) gibt das johanneische Verb den MT genauer wieder als die LXX.

Eindeutig aus der LXX stammten die Zitate in Joh 2,17 und 19,24. Wahrscheinlich aus der LXX stammten die Zitate in Joh 7,38; 10,34; 15,25 und 19,28. Wahrscheinlich hatten dem Evangelisten LXX Ps 68 und das Zitat in 19,24 schriftlich vorgelegen. Aus dem MT stammten die Zitate in Joh 6,31 und wahrscheinlich in 7,42 und 12,34.

Einige Beobachtungen zum Wortschatz des Johannesevangeliums

Für diese Beobachtungen habe ich hauptsächlich die statistischen Untersuchungen Morgenthalers[2] benutzt.

(*a*) Johannes hat von allen vier Evangelisten den kleinsten Wortschatz: 1011 Wörter (Mk: 1345; Mt: 1691; Lk: 2055).

(*b*) Johannes hat von allen vier Evangelisten relativ am wenigsten Sondergutwörter: 101. 14 Wörter sind nur in der LXX und im NT belegt. 4 dieser 14 sind im NT Hapaxlegomena. Alle vier Wörter sind Johannes in traditionellem Material vorgegeben: βαΐα (Joh 12,13), γλωσσόκομον (Joh 12,6; Wiederholung des Wortes in Joh 13,29) τίτλος (Joh 19,19, 20) und συμμαθητής (Joh 11,16). Bei einem Evangelisten, der von der LXX stark beeinflußt wäre, würde man mehr Wörter, die nur in der LXX vorkommen, erwarten. Prozentual gesehen hat Johannes jedoch die geringste Zahl von Vokabeln, die nur innerhalb der LXX belegt sind. Abgesehen von den Johannesbriefen (2,3%) und der Apokalypse (2,1%) hat Johannes (2,9%) die geringste Anzahl von Vokabeln im NT, die in der LXX nur in den Apokryphen erscheinen.

(*c*) Johannes hat sehr wenige Wörter, die nur außerhalb der LXX im vorchristlichen Griechisch begegnen: 16 (Mk: 22; Mt: 25; Lk: 51).

(*d*) Ich zähle in Joh 1–21 25 Wörter, die weder in der LXX noch im NT und zum Teil auch nicht im vorchristlichen Griechisch erwähnt sind. Interessanterweise finden sie sich größtenteils in von der Tradition vorgegebenen Abschnitten:

Joh 2,8, 9:	ἀρχιτρίκλινος.
Joh 4.9:	συγχρᾶσθαι
Joh 4,52:	κομψότερον.
Joh 9,6:	πτύσμα.
Joh 9,6, vl:	ἐπιχρίειν.
Joh 2,14:	κερματιστής.
Joh 2,15:	κέρμα.
Joh 2,15:	φραγέλλιον.
Joh 4,11:	ἄντλημα.
Joh 4,12:	θρέμματα.
Joh 11,16:	συμμαθητής.
Joh 12,3; 19,39:	λίτρα.
Joh 12,14:	ὀνάριον.

[2] R. Morgenthaler: *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, 1957.

Joh 13,4, 5:	λέντιον.
Joh 13,5:	νιπτήρ.
Joh 13,26f, 30:	ψωμίον.
Joh 18,3:	φανός.
Joh 19,19f:	τίτλος.
Joh 20,15:	κηπουρός.
Joh 21,5:	προσφάγιον
Joh: 21,16f:	προβάτιον

Mit dem Zitat in Joh 19,24 verbunden war das Wort in:

Joh 19,23:	ἄρραφος.
Joh 4,23:	προσκυνηταί.
Joh 7,49:	ἐπάρατος.
Joh 9,22; 12,42; 16,2:	ἀποσυνάγωγος.

(*e*) Bei Johannes finden sich sehr wenige Komposita: 110 (Mk: 239; Mt: 243; Lk: 418), wenige Komposita mit Doppelpräposition: 3 (Mk: 10; Mt: 8; Lk: 20) und wenige Wörter mit Vorsilben: 9 (Mk: 37; Mt: 46; Lk: 57).

Diese fünf Punkte weisen auf einen Evangelisten, der weder mit der LXX vertraut war noch im griechischen Sprachbereich aufgewachsen ist.

V ZUSAMMENFASSUNG DER UNTERSUCHUNG ÜBER DEN SPRACHHINTERGRUND DES JOHANNESEVANGELIUMS

Im Zusammenhang mit der Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes im Johannesevangelium haben wir auch die Sprache des Evangeliums studiert. Dabei ergab sich, daß der Evangelist, dem nur LXX Ps 68 und wohl auch das Zitat aus LXX Ps 21,19 schriftlich vorgelegen haben, die LXX wahrscheinlich nicht benutzt hat und daß auch wahrscheinlich das den Synoptikern verwandte Material, das Johannes verwendet hat, von der LXX nicht beeinflußt ist. Nur eine sehr geringe Möglichkeit der Beeinflussung durch die LXX konnten wir für die von Johannes benutzte Weisheitstradition feststellen und einen geringen Einfluß der LXX in der Semeiaquelle. Ein starker Einfluß des MT auf die Weisheitstradition und auf das den Synoptikern verwandte Material ist anzunehmen.

Auf Grund dieser Untersuchung kann ich folgende Urteile über die Sprache des Johannesevangeliums nicht annehmen:

'... daß Johannes für sein Griechisch bei der LXX zur Lehre gegangen sei'.[3]

'... daß für die Gestaltung der Zitate im Johannesevangelium die LXX 'most basic' war'.[4]

Auf Grund der vorliegenden Untersuchung über die Sprache im Johannesevangelium stimme ich folgenden Urteilen zu:

'... ist die Bedeutung der LXX, von den Zitaten abgesehen, für Darstellung und Sprache des Johannes geradezu gleich Null.'[5]

'... so legt andererseits die Armut seines Sprachschatzes die Annahme nahe, daß er doch Griechisch nur neben seiner Muttersprache reden lernte, also in der Lage war, in welcher sich jeder Israelit befand, welcher in Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν aufwuchs.'[6]

'... an imperfectly educated writer whose Greek vocabulary, possibly acquired late in life, was none too varied.'[7] Schließen möchte ich mit einem Wort Schlatters: 'Kennzeichnet seine Sprache Johannes als Palästinenser? Wenn die Sprache überhaupt über die Herkunft Auskunft geben kann – und sie kann es – tut sie es hier. Dachte er mit dem jüdischen Vorstellungskreis? Unzweifelhaft.'[8]

[3] Diese These lehnt schon A. H. Franke: op. cit. ab und sagt dagegen S. 287: 'Es ist die Bedeutung der Septuaginta, von den Zitaten abgesehen, für die Darstellung und Sprache des Johannes geradezu gleich Null.'

[4] E. D. Freed: op. cit. S. 130. Ähnlich B. Noack: op. cit. S. 84 und A. Schlatter: *Der Evangelist Johannes* S. 59.

[5] S. Anm. 3, S. 232.

[6] A. H. Franke: op. cit. S. 290. W. Temple: *Readings in St. John's Gospel* 1963 S. XXIII urteilt: 'The Gospel is through and through Palestinian. The notion that it is in any sense Hellenistic is contrary to its whole tenour.'

[7] G. D. Driver: 'The Original Language of the Fourth Gospel A Criticism of Dr. Burney's Thesis' in: *Jewish Guardian* 5. und 12. Jan. 1923.

[8] A. Schlatter: op. cit. S. 377.

ANHANG: GEDANKEN ZUR KOMPOSITION DES JOHANNESEVANGELIUMS AUF GRUND DER UNTERSUCHUNGEN ZUM ALTTESTAMENTLICHEN HINTERGRUND DES JOHANNESEVANGELIUMS

Theorien zur Komposition als Antwort auf die bestehende Unordnung im Evangelium

Ohne auf alle Theorien zur Komposition des Johannesevangeliums eingehen zu können,[1] möchte ich doch auf die vier letzten bedeutenden von Bultmann, Wilkens, Schnackenburg und Fortna kurz zu sprechen kommen:

(*a*) zu Bultmann: Bultmann sieht das Evangelium als durch den Evangelisten aus verschiedenen Quellen zusammengestellt. Starke Eingriffe in die ursprüngliche Reihenfolge des Evangeliums können nach Bultmann durch Blattvertauschungen entstanden sein. Die Letztgestalt hat das Evangelium durch die kirchliche Redaktion bekommen, die unter anderem Joh 6,51–8 in das Evangelium eingefügt hat, auch das Zitat in Joh 1,23 und Joh 21. Auf das Konto der Redaktion gehen weiter: Joh 3,24; 4,2; 18,9; 32, 19,34b; 35, 5,28f. In seinem Kommentar sieht sich Bultmann dann zu weitgehenden Umstellungen gezwungen. Den Versuch, eine Grundschrift für das Johannesevangelium zu finden, sieht Bultmann als gescheitert an.

(*b*) zu Schnackenburg:[2] Schnackenburg sieht im Johannesevangelium 'im wesentlichen das Werk des Evangelisten, der sich aber auf mancherlei Traditionen stützte und sein Ev langsam wachsen und reifen ließ, ohne zu einem letzten Abschluß zu kommen.' 'Der Evangelist ... hinterließ in seinem Material auch manche Stücke, näherhin Jesusreden, die weitere Entwürfe darstellten, so etwa 3,13–21 31–6; Kap. 15–17. Diese sind erst durch die Schlußredaktion in das Evangelium eingefügt worden, zum Teil nicht ganz sachgemäß...'. 'Auf das Konto der Redaktion gehen sicherlich Kap. 21 ... ferner einige Textanordnungen, die nicht der ursprünglichen Intention des Evangelisten entsprechen: Umstellung von Kap. 5 und 6; Versetzung von 7,15–24 an die jetzige Stelle statt nach 5,47; Einreihung einer grundlegenden Offen-

[1] Eine Darstellung dieser Theorien gibt W. Wilkens: op. cit.

[2] R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium* 1. Teil, S.59f.

barungsrede 3,31–6; 13–21 an zwei Stellen im 3. Kap.; Vielleicht auch 12,44–50 am Schluß des 1. Hauptteils ... Größere redaktionelle Eingriffe oder Umgestaltungen anzunehmen, erscheint nicht nötig; ebenso dürfte es überflüssig sein, mehrere aufeinanderfolgende Redaktionen zu postulieren.'

(*c*) zu Wilkens:[3] Wilkens greift auf die alte These eines Grundevangeliums zurück, von der Bultmann meinte, daß sie gescheitert wäre. Bei Wilkens lesen wir[4] vom 'Ausbau eines johanneischen Grundevangeliums zur Jetztgestalt des 4. Evangeliums. . .'. Nach Wilkens gehen 'Grundevangelium und Jetztgestalt des 4. Evangeliums auf ein und denselben Verfasser' zurück. 'Handelt es sich für uns in diesem Sinne um die Aufdeckung der Entstehungsgeschichte des Evangeliums, so hat uns folglich nicht so sehr die Frage nach den Quellen des Evangelisten zu beschäftigen.' Wilkens geht dann für seine Untersuchung von der 'Passa-Gliederungsformel' (Joh 2,13; 6,4; 11,55) aus.[5] 'Diese Passa-Gliederungsformeln in 2,13 und 6,4 sind mithin im Zuge der Passakomposition sekundär der Formel in 11,55, die bereits dem johanneischen Grundevangelium angehören muß, nachgebildet worden.'[6] Nach Einzeluntersuchungen kommt Wilkens zu folgendem Ergebnis hinsichtlich des Grundevangeliums:[7] 'Überraschend ist die Tatsache, daß dieses Grundevangelium den synoptischen Evangelien ganz darin entspricht, daß es in einem einmaligen Zug von Galiläa nach Jerusalem führt.' Dann gibt Wilkens eine Übersicht über den zum Grundevangelium gehörenden Stoff. Zu diesem Stoff gehören – von genaueren Aufteilungen, die Wilkens gibt, abgesehen – folgende größeren Erzählungseinheiten: Joh 1,19ff; 2,1–11; 4,46b–54; 6,1–27; 7,2–10; 5,2–9; 9,1–7; 10,40–2; 11,12–15; 11,47–57; 12,12–19; 12,37–41; 2,14–22; 12,1–7; 13,21–32; 13,36–8; und Abschnitte in Joh 18–20.[8] Den dritten Teil seiner Untersuchung überschreibt Wilkens mit: 'Der Ausbau des Grundevangeliums durch Redepartien'.[9] Zu diesen Redepartien zählt Wilkens: Die Lebensbrotrede, Gerichtsrede, Lichtrede, Auferstehung und Leben, Griechenrede, Abschiedsrede, Kap. 14 und den Prolog.

[3] W. Wilkens: op. cit.
[4] W. Wilkens: op. cit. S. 7.
[5] W. Wilkens: op. cit. S. 9ff.
[6] W. Wilkens: op. cit. S. 29.
[7] W. Wilkens: op. cit. S. 91.
[8] Zur genauen Abgrenzung siehe W. Wilkens: op. cit.
[9] W. Wilkens: op. cit. S. 94.

Die Überschrift des vierten Teiles lautet: 'Die Umgestaltung zum Passionsevangelium'.

(*d*) zu Fortna:[10] Im Anschluß an Bultmann nimmt Fortna eine Semeiaquelle an und untersucht zuerst alle Wundererzählungen. Ihm geht es dabei darum, nach der Ausscheidung johanneischer Einschübe die Quelle ohne Zusätze darstellen zu können. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Evangelist sieben Wundererzählungen schriftlich vorliegen hatte. Die Reihenfolge war wahrscheinlich folgende: Joh 2,1ff; 4,46ff; 21,2ff; 6,1ff; 11,1–15; 11,17–45; 9,1ff; 5,2ff.

Danach versucht Fortna, auch in der Passionsgeschichte Tradition und Redaktion zu scheiden. Dabei erwägt er an manchen Stellen neben einer johanneischen auch eine vorjohanneische Redaktion der Quelle. Im Zusammenhang mit Joh 18–20 untersucht Fortna noch Joh 11,46ff; 12,1ff; und 12,12ff. Den Grundstock dieser Berichte, wie auch weiter Joh 1,6 und Teile von 1,19ff; 1,35ff und 4,1ff rechnet er zum traditionellen Material. Den Beginn der Semeiaquelle sieht er in 1,6, ihren Schluß in 20,30f.

Die Quellenanalyse ergibt – die Hinzufügung großer Blöcke ausgenommen – daß Johannes seine Quelle hauptsächlich durch Einfügung von kurzen Kommentaren redigierte. Er hat – Joh 13 ausgenommen – seine Quellen kaum grundlegend umgeschrieben. Nach stilkritischen Untersuchungen kommt Fortna zu der Ansicht, daß es sich bei dem isolierten Quellenmaterial um eine einheitliche Quelle handelt, ein ganzes Evangelium. Es weist schon

[10] R. T. Fortna: *The Gospel of Signs*, 1970. Eine sehr komplizierte Theorie zur Komposition des Johev entwickelt R. E. Brown: *The Gospel according to John* Vol. 1, 1966, S. xxxiv ff. Er beschreibt fünf Stadien der Komposition: (1) synoptikerähnliches Material. (2) Entwicklung dieses Materials durch Predigten unter johanneischem Einfluß (eine johanneische Schule). (3) Zusammenstellung dieses Materials zu einem Evangelium unter einem einflußreichen Lehrer, dem Evangelisten. (4) Eine zweite Ausgabe des Evangeliums durch den Evangelisten, die aus der Begegnung mit neuen Problemen notwendig geworden war. (5) Endgültige Ausgabe des Evangeliums durch einen, der vom Evangelisten unterschieden werden muß (Einfügung von Joh 6,51–8; 3,31–6; 12,44–50; Kap 15–17 teilweise, einiges in Joh 11 und 12, Umstellung der Geschichte von der Tempelreinigung, Hinzufügung von Joh 21, evtl. auch des Prologs).

eine verhältnismäßig entwickelte Form der Tradition auf. Daß der Verfasser dieses Evangeliums die Synoptiker gekannt hat, erscheint Fortna als unwahrscheinlich.

Kritik der entwickelten Theorien

Man kann die von Bultmann, Schnackenburg, Wilkens und Fortna entwickelten Theorien nicht einfach beiseite schieben mit dem Hinweis auf ihre Verschiedenartigkeit. Sie gehen alle vier nicht von Spekulationen aus, sondern von genauen Beobachtungen. Diese Beobachtungen machen die Untersuchungen der vier Forscher wertvoll. Obwohl ich die aufgestellten Theorien nicht übernehmen kann, stimme ich mit den meisten Einzelbeobachtungen zur Gestaltung von Texten und mit der immer wiederkehrenden Feststellung der Unordnung der Texte in der Jetztgestalt des Evangeliums überein.

(*a*) Zu Bultmanns Theorie: Ich habe schon gezeigt, daß ich über den Umfang der Quellen auf Grund der Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes anderer Ansicht als Bultmann bin, teile auch nicht seine Ansicht über die Blattvertauschungen, weil

(*a*) nicht alle Schwierigkeiten mit der Umstellung von Joh 5 und 6 gelöst sind und weil

(*b*) die Rede in Joh 5 ursprünglich im Anschluß an das Wunder in Joh 4,46ff gestanden haben wird.

Ich teile auch nicht Bultmanns Ansicht über die kirchliche Redaktion, die an vielen Stellen, hauptsächlich in Joh 6,51ff, 5,28f und K. 21 am Werke gesehen wird. Wir sehen, daß die Rede in Joh 6,51ff vollkommen von johanneischer Sprache durchdrungen ist und wie Johannes bei der Überarbeitung der Erstform seines Evangeliums mit synoptischem Material den synoptischen Abendmahlsbericht in seiner Sprache an die jetzige Stelle angefügt hat.[11]

(*b*) zu Schnackenburgs Theorie: Mit Schnackenburg sehe ich

[11] S. weiter diese Arbeit S. 244. In seinem Aufsatz: Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31–58 in: *ZNTW* 1969, S. 21–55, setzt sich G. Richter mit Borgens These, Joh 6,31–58 als Einheit zu betrachten, auseinander und kommt zu dem Ergebnis, daß auch die Formgeschichte den sekundären Charakter von Joh 6,51–58 erweist und man das von Borgen aufgezeigte 'homiletic pattern' nicht auf 6,51b–58 ausdehnen kann. Seine Beobachtungen sind z. T. zutreffend, aber Richter geht zu weit, wenn er behauptet, daß 6,51b–58 von der Hand eines Bearbeiters des Evangeliums (S. 54) stammt.

im Johannesevangelium 'im wesentlichen das Werk des Evangelisten, der sich aber auf mancherlei Traditionen stützte'. Anderer Ansicht bin ich über die 'Schlußredaktion' des Evangeliums, die ein anderer als der Evangelist durchgeführt haben soll und die für Unordnungen in Joh 3, Joh 5–7 und Joh 15–17 verantwortlich sein soll. Ich werde unten meine Ansicht darlegen, nach der der Evangelist selbst für diese Unordnung durch die spätere Einarbeitung synoptischen Materials in eine Erstform seines Evangeliums verantwortlich ist.

(*c*) zu Wilkens' Theorie: Mit Wilkens teile ich die These vom 'Ausbau eines johanneischen Grundevangeliums zur Jetztgestalt des 4. Evangeliums'. Ich weiche aber vollkommen von seiner Durchführung dieser These ab, weil mich die Frage nach den Quellen des Evangelisten im Unterschied zu Wilkens sehr beschäftigt hat. Bei der Beantwortung der Frage nach den Quellen des Evangelisten hat mir die Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes des Johannesevangeliums entscheidend geholfen.

(*d*) zur Theorie Fortna's: Fortna's Rekonstruktion eines vom Evangelisten übernommenen Evangeliums hat viele Ähnlichkeiten mit der von Wilkens vorgelegten. Sie ist jedoch stärker durch Umstellung von Texten belastet. Vollkommen uneinsichtig bleibt die Umstellung von Joh 21,2ff als drittes Wunder hinter Joh 4,46ff. Die Ähnlichkeit von Joh 21,2ff mit Wundern aus der Semeiaquelle besteht, weil es sich hier wie dort um ein Wunder handelt, nicht, weil das Wunder aus derselben Quelle stammt.

Die Einzelanalyse leidet darunter, daß Fortna weitgehend mit der Voraussetzung 'editorial, i.e. Johannine' (vgl. z. B. S. 32, 52, 73, 92) arbeitet. Er hat richtig beobachtet, daß die Quelle eine verhältnismäßig entwickelte Form der Tradition aufweist, spricht aber manches Material, das im Zuge dieser Entwicklung in die Quelle gekommen ist, dem Evangelisten zu. Die Hauptschwierigkeit der These Fortna's sehe ich jedoch in der Verbindung des Materials der Semeiaquelle und des synoptikerähnlichen Materials zu einem Evangelium, das der Evangelist dann überarbeitet haben soll. Die Stilkritik ergibt nur, daß es sich bei der Quelle um nichtjohanneisches Material handelt, nicht aber, daß dieses Material einheitlicher Herkunft ist.

Wenn die These Fortna's auch so nicht annehmbar ist, so enthält doch sein Buch eine Fülle guter und weiterführender Beobachtungen.

Die Erstform des Evangeliums

(*a*) Bei der Untersuchung der Zitate wurde uns klar, daß das Zitat in Joh 1,23 in eine ursprünglich in sich geschlossene Erstform einer Geschichte von der Anfrage an den Täufer zusammen mit anderem synoptischen Material eingearbeitet worden ist. Ob von Johannes oder von einer 'kirchlichen Redaktion' (Bultmann), läßt sich vorläufig noch nicht entscheiden.

(*b*) Bei unserer Untersuchung des Zitates in Joh 2,17 stellten wir fest, daß es erst vom Evangelisten später eingefügt worden ist. Wir sahen weiter, daß die Geschichte von der Tempelreinigung ursprünglich in dem Material, das Johannes vorlag, mit der Geschichte vom Einzug in Jerusalem fest verbunden gewesen war und erst vom Evangelisten an seine jetzige Stelle gesetzt worden ist. Der ursprüngliche Zusammenhang der beiden Wundergeschichten in Joh 2,1ff und 4,46ff im Semeiabüchlein ist unter anderem durch die Einfügung der Geschichte von der Tempelreinigung gestört.

(*c*) Wir hatten gesehen, daß die Wunder des Johannesevangeliums alle – bis auf das in Joh 5,1ff – Anspielungen auf Elia- oder Elisa-Wundergeschichten enthalten. Das Wunder in Joh 5,1ff, das den Zusammenhang von Joh 4 und 6 Joh klar stört, enthält diese Anspielung nicht und stammt nach unserer Meinung nicht aus dem Semeiabüchlein, sondern aus dem 4. Synoptiker, dessen Material der Evangelist in die Erstform seines Evangeliums eingefügt hat. Zu diesem Material gehört auch der als störend empfundene Abschnitt Joh 7,19–24.

(*d*) Ich habe gezeigt, daß im Johannesevangelium ein nichtmarkinischer Passionsbericht mit im wesentlichen markinischer Reihenfolge benutzt worden ist. Ein großer Teil dieses Materials macht aber den Eindruck eines späteren Einschubs in eine schon bestehende Komposition.

(*e*) Sind wir bei den vorhergehenden vier Beobachtungen von den Untersuchungen zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums ausgegangen, so kommt nun noch eine weitere Beobachtung dazu: Auch in Joh 3,22ff ist in eine ursprünglich abgeschlossene Rede synoptisches Material eingefügt worden, das den ursprünglichen Zusammenhang stört.

Nehmen wir alle diese Beobachtungen zusammen, *so stellen wir fest, daß überall da im Evangelium, wo die ursprüngliche Ordnung des Textes gestört ist, synoptisches Material diese Störung verursacht hat.* Sobald man dieses Material jedoch entfernt, bleibt ein zusammenhängender, ungestörter Text zurück. *Ich nehme deshalb an, daß der Evangelist ein ganzes Evangelium synoptischen Charakters in eine Erstform seines Evangeliums hineingearbeitet hat.* Um nicht den Charakter der Erstform seines Evangeliums zu zerstören, hat er jedoch nicht alles Material aus dem 4. Synoptiker eingearbeitet – hatte doch auch schon das Semeiabüchlein Wunder Jesu nur in Auswahl geboten (Joh 20,30). Verhältnismäßig leicht ließ sich jedoch an die Erstform des Evangeliums der synoptische Passionsbericht anhängen. So kommt es, daß sich das synoptische Material in der zweiten Hälfte des Johannesevangeliums häuft, während es in der ersten Hälfte schwerer unterzubringen war und deswegen seltener zu finden ist.

Schauen wir uns nun die Erstform des Evangeliums an. Sie bestand wahrscheinlich aus:

Prolog
Anfrage an den Täufer
Hinweis des Täufers auf Jesus
Erstes Wunder in Kana
Das Gespräch Jesu mit Nikodemus
Das zweite Wunder: Die Heilung des Sohnes des Königischen
Die Rede in Joh 5,19ff.[12]
Drittes und viertes Wunder: Speisung und Seewandel
Die Rede vom Lebensbrot
Die Aufforderung der Brüder Jesu, in Jerusalem zu wirken
Jesu Reden in Jerusalem
Fünftes Wunder: Heilung des Blindgeborenen in Jerusalem
Ausgestaltung der Rede aus der Tradition in Joh 9 durch Joh
Die Rede vom guten Hirten (?)
Jesus im Ostjordanland
Sechstes Wunder: Die Auferweckung des Lazarus
Ausgestaltung der Rede aus der Tradition in Joh 11 durch Joh
Die Griechenrede vor dem Passah(?)
Unglaube trotz der Wunder

[12] Diese Rede stand ursprünglich wahrscheinlich nicht im Anschluß an die Wundergeschichte in Joh 5,1ff, sondern im Anschluß an die Wundergeschichte in Joh 4,46ff. Nur in letzterer Geschichte geht es um die Frage von Leben und Tod – eine Frage, mit der sich der Evangelist in 5,21ff beschäftigt. Offensichtlich ist die ursprüngliche Rede jedoch später mit Material aus dem 4. Synoptiker überarbeitet worden, wie 5,27–9 und 5,35 zeigen.

Jesu letzte öffentliche Rede: Aufforderung zum Glauben
Jesu Reden zu den Jüngern (teilweise)
Der Glaube der Jünger
Das hohepriesterliche Gebet[13]

[13] Es ist äußerst schwierig, in den Abschiedsreden die Erstform von der Jetzform zu scheiden (vgl. J. Becker: Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium in: *ZNTW* 61, 1970 S. 215–46: 'Der Evangelist hat aber nicht nur ihm vorliegende Gemeindetradition verarbeitet, sondern neben und nach ihm hat es Verkündiger gegeben, deren Stimmen im Johannesevangelium zu Wort kamen.'). Trotzdem soll mit allen Vorbehalten ein Versuch unternommen werden. *Joh 13:* Dieses Kapitel besteht fast vollständig aus synoptischem Material. Nur die Einleitungsworte in V 1 und die Verse 31–5 (die drei ersten Worte in V 31 ausgenommen) werden zur Erstform gehört haben.

Joh 14: Man wird in diesem Kapitel mindestens die Verse 4–7 wegen der Erwähnung des Thomas auszuschalten haben. Von Thomas ist nur in synoptischem Material die Rede (vgl. Joh 11,16; 20,24 21,2). Auch wird man mindestens die Verse 22–4 ausschalten müssen wegen der erstmaligen Erwähnung des Judas und der einschränkenden Bemerkung, daß dieser vom Ischariot zu unterscheiden ist.

Joh 15: Die Grundlage dieser Rede vom Weinstock scheint ein synoptisches Gleichnis zu bilden, dessen Reste sich in den Versen 1f und 6 finden. Auch Joh 15,18ff wird man ausklammern müssen, weil sich 15,20 auf das synoptische Wort in 13,16 zurückbezieht und weitere verwandte Worte bringt; weil Ps 69 noch nicht in der Erstform des Evangeliums verwendet worden ist (15,25) und weil schließlich das in 16,1 folgende Wort vom nicht sich Ärgern auf ein Wort aus der synoptischen Tradition anspielt.

Joh 16: Die ersten vier Verse dieses Kapitels hängen zusammen. Der erste Vers spielt aber auf ein Wort aus der synoptischen Tradition an. Auf ein solches Wort wird auch in 16,31f angespielt. Im Zusammenhang mit Joh 16,31f und Joh 17 möchte ich eine Beobachtung R. Schnackenburgs zitieren ('Strukturanalyse von Joh 17' in: *BZ NF* 1973 S. 67ff): "Wenn man die Abschiedsreden im ganzen überschaut, entsteht sogar eine erhebliche Spannung zwischen dem Nichtbegreifen und Mißverstehen der Jünger (vgl. besonders 14,5–11; ferner den Zweifel Jesu am Glauben der Jünger in 16,31f); aber in der Rede von Kap. 17 soll nach dem Kontext gezeigt werden, daß die Jünger die Jesus vom Vater gegebenen Menschen sind, die den grundlegenden Glauben an Jesus im Unterschied zum ungläubigen Kosmos aufgebracht haben" (S. 78 Anm 12). Ich meine, daß die 'Spannung' erst durch die Einfügung des traditionellen Materials (16,32) entstanden ist.

Joh 17: In einem Teil von Joh 17,12 liegt sicher ein späterer Einschub vor. Sonst ist nicht klar, ob Johannes das Gebet wesentlich überarbeitet hat. 17,14 mag auf eine solche Überarbeitung hinweisen. (Anders J. Becker zu Joh 17 in: *ZNTW* 60, 1969, S. 56–83).

Abschluß der Erstform des Evangeliums: Aufforderung zum Glauben.

Diese Erstform des Evangeliums war also ein erweitertes Wunderbüchlein. An jedes Wunder schloß sich eine johanneische Rede an, beziehungsweise die schon in der Tradition enthaltene Rede wurde durch Johannes ausgestaltet. Wie das Wunderbüchlein ohne die Darstellung der Passion Jesu schloß – man sollte ja durch die Wunder zum Glauben kommen – so auch die Erstform des Johannesevangeliums. In dieser Erstform führte alles auf Joh 16,30 hin: 'Nun wissen wir, daß du alles weißt und nicht bedarfst, daß dich jemand frage. Darin glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist.' Dieses Bekenntnis ist der Anlaß für das hohepriesterliche Gebet und darauf folgt der Abschluß des Evangeliums in Joh 20,30f.

Die Komposition der Jetztform des Evangeliums

Habe ich die verschiedenen Quellen zu scheiden versucht, so will ich nun einige Anmerkungen zur Komposition machen.

(*a*) *Jesus und der Täufer:* Schon im Semeiabüchlein sehen wir ein starkes Interesse an der Kennzeichnung des rechten Verhältnisses zwischen Jesus und dem Täufer. Dieses Interesse war ganz offensichtlich auch beim Evangelisten da, der

(*a*) den Prolog im Hinblick auf den Täufer umgestaltete und
(*b*) Material aus dem 4. Synoptiker in Joh 1, Joh 3 und Joh 5 einfügte, um dieses Verhältnis noch klarer herauszuarbeiten.

Bei dieser Zusammenarbeitung der Materialien verschiedener Herkunft kam es jedoch zu zwei Schwierigkeiten:

(*a*) durch die Einfügung des Zitates in Joh 1,23 ist die ursprüngliche Frage im Semeiabüchlein, warum der Täufer taufe, wenn er nicht Elia noch der Prophet sei, nicht mehr verständlich: Denn gerade die zur Umkehr auffordernde Gestalt eines Rufers in der Wüste ist ja zur Bußtaufe berechtigt!
(*b*) Semeiabüchlein und 4. Synoptiker haben denselben Namen für den Ort, an dem der Täufer taufte, nur mit einem kleinen Unterschied: Das Semeiabüchlein sagt 'Beth Ainon' (Bethanien), der 4. Synoptiker sagt 'Ainon bei Salim'. Für die Weglassung des 'Beth' gibt es im AT genügend Beispiele.[14] Da-

[14] Vgl. Anath (Ri 3,31) und Beth Anath (Ri 1,33); Aven (Hos 10,8; Am 1,5) und Beth Aven (Hos 10,5; Am 5,5).

durch, daß Johannes in Joh 3,23 und 3,26 die beiden verschiedenen Traditionen anführt (vergleiche Joh 1,28), entsteht der Eindruck, daß von zwei verschiedenen Orten die Rede ist, von einem Ort jenseits und einem diesseits des Jordan. In Wirklichkeit handelt es sich meiner Meinung nach in beiden Traditionen um denselben Ort und um alte Ortsüberlieferung. Das Bethanien hat man gewöhnlich mit der alten überlieferten Taufstätte jenseits des Jordan identifiziert,[15] die auf der Madaba-Karte nicht als Beth Ainon, sondern als Ainon zu finden ist.

Es ist klar, warum Johannes das synoptische Material in Joh 1 eingefügt und es für eine weitere Komposition in Joh 1,29ff benutzt hat. Warum fügt er aber das andere synoptische Täufermaterial in eine ursprünglich zusammenhängende Rede in Joh 3 ein? Ich möchte folgende Gründe nennen:

(*a*) Der Täufer war schon in Joh 1,6–8 als der eingeführt worden, der im Unterschied zu Jesus nicht das Licht war, sondern von dem Lichte zeugte. Auch in Joh 3,21 bricht der Evangelist die ursprüngliche Rede gerade dann ab, als Jesus zu sich als dem Licht eingeladen hat. Dann zeugt der Täufer in der nachfolgenden Szene auch wieder, wie in Joh 1, für Jesus.

(*b*) Das synoptische Material das wir jetzt in Joh 3,22ff finden, konnte noch nicht in Joh 1 eingefügt werden, weil eine bestimmte Zeit des Nebeneinanderwirkens von Täufer und Jesus vorausgesetzt war. Diese Einfügung war aber in Joh 3 möglich. Der letzte Teil der ursprünglichen Rede Jesu (Joh 3,31ff), der vielleicht einmal an anderer Stelle gestanden haben mag,[16] soll nun als Zeugnis des Täufers von Jesus verstanden werden.

(*c*) Eine ähnliche Einfügung synoptischen Materials über den Täufer in eine Jesusrede findet sich auch in Joh 5,33–6. Wurde unter dem 'anderen', der von Jesus zeugt (5,32), ursprünglich Gott verstanden, so konnte Johannes bei der Überarbeitung der Erstform an dieser Stelle unter dem 'anderen' zuerst den

[15] S. G. Dalman: *Orte und Wege Jesu* 1924 S. 97ff. Daß die gewöhnlich angenommene Taufstelle des Täufers auf dem Ostufer mit Eliatraditionen, die zwar nicht fest datierbar sind, verbunden war, zeigt W. Wiefel: Bethabara jenseits des Jordan in: *ZDPV* 83, 1967, S. 72–81. Er erwägt jedoch noch einen anderen Ort als Taufstelle näher an Livias, der Sommerresidenz des Herodes Antipas (S. 81).

[16] S. R. Schnackenburg: op. cit. S. 374ff

Täufer verstanden sein lassen und danach trotzdem noch von Gott als dem anderen Zeugen sprechen.[17]

(*b*) *Die Tempelreinigung und das Gespräch mit der Samaritanerin.* Es gibt mehrere Gründe, warum der Evangelist die Geschichte von der Tempelreinigung an den Anfang des Evangeliums gesetzt haben mag:

(*a*) Über dem Anfang des Wirkens Jesu (Joh 2,17) und über dem Ende (Joh 19,28) sollen Worte aus dem 69. Psalm stehen. Über die Wichtigkeit dieses Psalmes für Johannes habe ich bei der Untersuchung der Zitate geschrieben.

(*b*) Der Evangelist konnte die Geschichte von der Tempelreinigung an ihrer ursprünglichen Stelle aus kompositionellen Gründen nicht so nötig gebrauchen wie in Joh 2. Um nämlich die Johannes offensichtlich sehr wichtige Geschichte aus dem 4. Synoptiker vom Zug Jesu durch Samaria und vom Gespräch am Brunnen übernehmen zu können, war es nötig, daß Jesus von Süden nach Norden zog. Dann konnte nämlich auch an die Samariageschichte das zweite Wunder aus dem Semeiabüchlein in Joh 4,46ff, das in Galiläa spielt, wieder angefügt werden.

(*c*) *Die Heilung des Kranken am Teiche Bethzatha.* Man hätte diese Geschichte gut vor oder nach der Tempelreinigungsgeschichte einfügen können oder auch in Joh 7. Ich vermute, daß Johannes die Geschichte von der Heilung des Kranken am Teiche Bethzatha wegen ihrer Ähnlichkeit mit der von der Heilung des Sohnes des Königischen zusammengestellt hat. So konnte nun für den Leser die Rede in Joh 5,19ff, die ursprünglich im Anschluß an Joh 4,54 gestanden haben wird, auf beide Heilungsgeschichten bezogen werden.

Warum bringt aber der Evangelist den Schluß der Rede aus der Tradition, die im Anschluß an die Heilung des 38 Jahre lang Kranken gestanden haben muß, erst in Joh 7,19ff?

(*a*) In Joh 5,14 und in Joh 7,14ff ist Jesus im Tempel.

(*b*) Joh 7,19ff ist eine gute Illustration des folgenden Satzes aus der Erstform des Evangeliums: 'Wer aber die Ehre des, der ihn

[17] Auch Joh 5,27–9 gehört zu diesem synoptischen Material.

gesandt hat, sucht, der ist wahrhaftig und in ihm ist keine Ungerechtigkeit.' (7,18)

(*d*) *Der Todesbeschluß, Salbung in Bethanien und Einzug.* Wir sehen, wie Johannes im 11. Kapitel die beiden verschiedenen Traditionen des Semeiabüchleins und des 4. Synoptikers miteinander verknüpft: Die Auferweckung des Lazarus wird nun der Grund für den Todesbeschluß. Sie wird aber auch Grund für den begeisterten Empfang Jesu beim Einzug. Zur weiteren Verknüpfung der beiden Traditionen dient die Salbungsgeschichte aus dem 4. Synoptiker, die vorverlegt wird, um möglichst nahe an der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus zu stehen, in der die Salbung erwähnt war.[18] Und in die Geschichte von der Salbung kommt nun die ihr ursprünglich fremde Person des Lazarus hinein.

(*e*) *Das weitere Material der synoptischen Passionsgeschichte.* Nachdem einmal die Verbindung zwischen den zwei verschiedenen Traditionen hergestellt war, bestanden für den weiteren Einbau des synoptischen Materials über Passion und Auferstehung keine großen Schwierigkeiten. Der Abendmahlsbericht konnte in von Johannes abgeänderter Form der verwandten Lebensbrotrede in Joh 6 angefügt werden und mit dem Petrusbekenntnis und dem Wissen um den Verrat zusammengestellt werden. Alles übrige Material aus der synoptischen Passionsgeschichte – den eigentlichen Passionsbericht ausgenommen – mußte in die in der Erstform schon vorhandenen Reden eingearbeitet werden. Auf Einzelheiten kann ich an dieser Stelle verzichten und möchte nur eine Tatsache erwähnen: Es ist sehr interessant zu sehen, zu welchen Änderungen Johannes mit Hilfe der Verwendung der synoptischen Tradition fähig war. Schloß die Erstform des Evangeliums nach einem Glaubensbekenntnis der Jünger, auf dem eine ganz große Betonung gelegen hat, mit dem an das Glaubensbekenntnis anschließenden hohepriesterlichen Gebet, so ist in der Jetztform des Evangeliums dieses Glaubensbekenntnis ganz stark eingeschränkt durch das, was in Joh 16,31f auf Joh 16,30 folgt.

[18] Möglicherweise ist aber die Ammerkung in Joh 11,2 von Johannes aus einer Geschichte des 4. Synoptikers hier eingetragen worden. Der Titel 'Kyrios' wird nämlich für Jesus weder von Johannes noch von der Semeiaquelle gebraucht, dagegen aber vom 4. Synoptiker.

(*f*) *Übernahme und Ausbau der Rede vom Weinstock.* Ich halte es für wahrscheinlich, daß ein synoptisches Gleichnis die Grundlage der johanneischen Rede von Weinstock und Reben bildet.[19]

Rückblick und Zusammenfassung

Blicken wir auf den Einbau synoptischen Materials zurück, so fallen verschiedene Dinge auf:

(*a*) Wie die jetzige Stellung der Tempelreinigungsgeschichte, der Abendmahlsworte und der Geschichte von der Salbung Jesu zeigt, ist Johannes an historischer Genauigkeit nicht sehr interessiert, sondern läßt sich von theologischen Gedanken und Überlegungen zur Komposition leiten. Der historische Wert des Johannesevangeliums liegt ganz woanders: In der – von Kleinigkeiten abgesehen – ausgezeichneten Wiedergabe traditionellen Materials.

(*b*) Während der Evangelist das Material aus dem Semeiabüchlein ausgiebig kommentiert hat und weitere Reden hinzugefügt hat, die sich nicht so eng an das Material aus der Tradition anschlossen, ist das synoptische Material mehr durch die Komposition kommentiert worden als durch ausführliche Zusätze. Die ausführlichste Kommentierung findet sich in verhältnismäßig kurzen Abschnitten der eigentlichen Passions- und Ostergeschichte, im Gespräch Jesu mit der Samaritanerin und eventuell in der Rede vom Weinstock.

(*c*) Da sich der Einfluß des 69. Psalms nur in Geschichten synoptischen Materials findet, nehme ich an, daß Johannes dieser Psalm erst bei der Überarbeitung der Erstform seines Evangeliums vorlag.

Wir können nun unsere These zur Komposition des Johannesevangeliums kurz zusammenfassen:

(*a*) Johannes hat durch die eigene Ausgestaltung eines ihm in der Tradition vorgegebenen Wunderbüchleins, das eine uns

[19] Der zugrunde liegende Text mag etwa folgendermaßen gelautet haben: 'Ich bin der [rechte] Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner [15,1]. Jede Rebe an mir, die nicht Frucht bringt, wird er wegnehmen, und jede, die Frucht bringt, wird er reinigen, daß sie mehr Frucht bringt [15,2]. Wer nicht in mir bleibt, wird hinausgeworfen wie eine Rebe und verdorrt, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer und werden verbrannt [15,6].'

bisher unbekannte Form eines Evangeliums darstellt und durch das Voranstellen eines vorgegebenen Prologs eine Erstform seines Evangeliums geschaffen. Dieses Evangelium sollte durch die kommentierten Wunder zum Glauben an Jesus führen, nachdem gezeigt worden war, wie die Jünger zu diesem Glauben gekommen sind.

(*b*) Die Erstform des Evangeliums ist später, nachdem Johannes das 4. synoptische Evangelium erhalten hatte, mit Hilfe eines Teils dieses synoptischen Materials umgestaltet worden. Die Umgestaltung ist für eine gewisse Unordnung in der jetzigen Textanordnung des Evangeliums und für gewisse historische Ungenauigkeiten verantwortlich. Das benutzte 4. synoptische Evangelium scheint in seiner nicht überarbeiteten Form älter als die uns bisher bekannten Synoptiker zu sein.

6

DIE ALTTESTAMENTLICHE GRUNDLAGE DER EIGENSTÄNDIGEN CHRISTOLOGIE DES JOHANNESEVANGELIUMS

Vorbemerkung. Es kann hier nicht der Versuch gemacht werden, die alttestamentlichen Grundlagen für die Christologie im Johannesevangelium aufzuzeigen. Uns interessiert zuallererst die Frage, ob Johannes selbst unabhängig von den Hauptströmen urchristlicher Christologie eine eigenständige Christologie entwickelt hat und auf welchem alttestamentlichen Hintergrund sie zu sehen ist. Folgende Voruntersuchungen sind dazu nötig: Wir müssen zuerst die von Johannes nicht entwickelte, aus der Tradition übernommene Christologie ermitteln. Danach beschäftigen wir uns mit der von Johannes entwickelten, aber aus der Tradition stammenden Christologie. Schließlich wird die Frage nach einer eigenständigen Christologie des Evangelisten beantwortet werden können.

I DIE VON JOHANNES NICHT ENTWICKELTE, AUS DER TRADITION ÜBERNOMMENE CHRISTOLOGIE

Untersuchung zum Themenkreis 'Davidsohn, König, Sohn Gottes, Messias, . . .der da kommt'

Außer dem fehlenden Titel 'Sohn Davids' finden wir die vier anderen in der Überschrift angegebenen Titel im Johannesevangelium. Gehen wir bei unserer Untersuchung vom Fehlen des Titels 'Sohn Davids' aus. Wir finden diesen Titel wiederholt bei den Synoptikern. Dazu kommen die Diskussion um die Davidsohnschaft im Anschluß an Ps 110, die Anspielung auf David in den Kindheitsgeschichten, die zentrale Stellung Davids in den Stammbäumen und in der lukanischen Vorgeschichte. Von alledem findet sich nichts bei Johannes. Im Gegenteil! Der Hinweis des Volkes auf die Abstammung des Christus aus dem Hause Davids und aus Bethlehem wird zwar zitiert, aber im Anschluß daran wird gezeigt, daß Jesus sich als Messias nicht durch seine davidische beziehungsweise bethlehemitische Abstammung ausweist, sondern dadurch, daß noch nie ein Mensch so geredet hat wie er

(Joh 7,46). Daß Jesus von Gott ausgegangen ist (Joh 8,14), legitimiert ihn als Messias.

Diese Stellung zum Davidsohntitel wirft ihren Schatten auch auf die Bezeichnung Jesu als 'König'. Dieser Titel wird wohl von Johannes übernommen, aber zugleich interpretiert:

(*a*) In der von der Tradition übernommenen Geschichte vom Kommen des Nathanael zu Jesus mit dem Bekenntnis: 'Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels' antwortet Jesus, indem er nicht vom Könige, sondern vom Menschensohn spricht (Joh 1,49–51).

(*b*) Nach der Speisung der 5000 flieht Jesus vor der Menge, die ihn zum Könige machen will (Joh 6,15). Dieser Vers wird jedoch schon im Semeiabüchlein gestanden haben.

(*c*) Wieder in einem traditionellen Abschnitt, in der Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem, findet sich der Titel 'König Israels' (Joh 12,13). Hier wird der Titel von Johannes nicht interpretiert.

(*d*) Schließlich finden wir den Titel – diesmal 'König der Juden', wie bei den Synoptikern – in einem weiteren traditionellen Abschnitt: Im Bericht vom Verhör vor Pilatus und im Anschluß an diesen Abschnitt. Nur an dieser Stelle entwickelt Johannes die in der synoptischen Tradition vorhandene Bezeichnung Jesu als König.

Obwohl sich bei Johannes immer wieder die Bezeichnung Jesu als 'Sohn Gottes' oder als 'Sohn' findet, wird man nur an wenigen Stellen diesen Sohn Gottes mit dem König gleichsetzen können. Diese Stellen, wo die Gleichsetzung klar ist (Joh 1,49; 20,31). scheinen wiederum aus der Tradition zu kommen. Für Johannes selbst ist die Gottessohnschaft Jesu grundverschieden von der Gottessohnschaft des Königs.[1]

Der Titel 'Messias' für Jesus ist von Johannes aus der Tradition übernommen und weiterentwickelt worden.

Wenn wir die Bezeichnung Jesu als '... der da kommt' auf ihren alttestamentlichen Hintergrund hin untersuchen wollen, müssen wir noch andere Formen von 'kommen' hinzunehmen. Bei Johannes findet sich die traditionelle Verwendung der Bezeichnung wiederholt:

(*a*) Ps 118,25f wird in Joh 12,13 zitiert: Jesus ist der kommende König.

(*b*) Auf dem Hintergrund von Mi 5,1 wird von dem kommenden Christus in Joh 7,27, 41, 42 und eventuell 11,27 gesprochen.

(*c*) Vom kommenden Menschensohn ist in Joh 3,31 und eventuell 9,39 und 12,47 die Rede.

(*d*) Traditionell scheint schließlich auch die Rede vom Propheten, der in die Welt kommen soll (Joh 6,14) zu sein. Zu diesem Anschauungskreis können Joh 4,25; 7,31 und 18,3f gehören.

An anderen Stellen finden sich Aussagen, die stark von der johanneischen Theologie geprägt sind. Der Aussage, daß niemand weiß, woher der Christus ist, wenn er kommt (Joh 7,27), setzt der johanneische Christus entgegen: 'Und von mir bin ich nicht gekommen, sondern wahrhaftig ist, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt. Ich kenne ihn, denn ich bin von ihm und jener hat mich gesandt' (Joh 7,28f vergleiche 8,14, 42; 16,28). Der Gesandte ist bei Johannes der deuterojesajanische Gottesknecht, der Prophet wie Mose oder der Sohn.

Der Kyriostitel

Jesus wird im Johannesevangelium oft mit 'Herr' angeredet. Als christologischer Hoheitstitel findet sich Kyrios bei Johannes nur in 4,1 vl; 6,23; 11,2 und mehrmals in Joh 20 und 21 – in allen Fällen jedoch innerhalb traditionellen Materials.[2]

Die Bezeichnung Jesu als Logos

Diese Bezeichnung findet sich nur in dem von Johannes übernommenen Logoslied. Sie hat im Johannesevangelium nur eine Brückenfunktion inne. Die Brücke soll von der Weisheit zu Jesus geschlagen werden: Jesus ist das Wort der Weisheit.

Der Heilige Gottes

Wir lesen diesen Titel bei Johannes nur im aus der Tradition stammenden Petrusbekenntnis (Joh 6,69).

[1] Zur Frage der Davidsohnschaft vgl. auch die Feststellung J. Bowman's: *Samaritan Studies* S. 313: 'In the Fourth Gospel no claim is made for the Davidic Messiahship of Jesus; ... He is the prophet that was to come, the one like Moses.'

[2] Nur im synoptikerähnlichen Material scheint Jesus als Kyrios bezeichnet zu werden.

Der Auserwählte Gottes

Falls die Bezeichnung Jesu als Auserwählter Gottes in Joh 1,34 ursprünglich sein sollte – wofür manches spricht – haben wir hier eine weitere nicht entwickelte Bezeichnung aus der Tradition vor uns.

Der Heiland der Welt

Dieser Titel findet sich in traditionellem Material (Joh 4,42). Man kann fragen, ob der Zusatz '. . . der Welt' johanneische Interpretation ist (vergleiche Joh 1,29).

II DIE VON JOHANNES AUS DER TRADITION ÜBERNOMMENE, WEITERENTWICKELTE CHRISTOLOGIE

Der König der Juden

Dieser Titel, der außer in Mt 2,2 bei den Synoptikern und bei Johannes nur in der Passionsgeschichte Jesus beigelegt wird, wird von Johannes (18,33–6) interpretiert: Nicht 'König der Juden' ist er, sondern sein Reich ist nicht von dieser Welt. Interpretiert wird also zuerst: 'der Juden'. Als Pilatus danach die Frage noch einmal stellt, aber nach gegebener Interpretation Jesu das 'der Juden' wegläßt und nur fragt: 'So bist du dennoch ein König?', folgt eine zweite Interpretation, diesmal des Wortes 'König' (18,37), nachdem Jesus auf diese neue, geänderte Frage das synoptische 'du sagst es' geantwortet hat: 'Ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme.' Hier haben wir nicht das von David herkommende Messiasbild Jesus ist König als Zeuge der Wahrheit. Sein Volk wird aus denen gebildet, die aus der Wahrheit sind und seine Stimme hören. Jesus, der König, ist Zeuge der Wahrheit im Gericht (vergleiche Joh 7,7), wie auch der Paraklet als Geist der Wahrheit und die Jünger Zeugen sein werden (14,17; 15,26f). Bei dieser Aussage zeigt sich wieder der deuterojesajanische Gerichtshintergrund. Solche Gedanken hat also der Evangelist, wenn er den traditionellen Titel 'König der Juden' übernimmt.

Der Messias

Das Wort 'Messias' findet sich im NT nur in den Versen aus der Tradition Joh 1,41 und 4,25. An anderen Stellen des Johannesevangeliums lesen wir 'Christus' oder 'der Christus'. Das von

David herkommende Messiasbild begegnet uns nur in der volkstümlichen Anschauung:

(*a*) Joh 7,41f: Der Christus soll nicht aus Galiläa, sondern aus Bethlehem, dem Orte, wo David war, kommen.

(*b*) Joh 12,34: 'Wir haben aus dem Gesetz gehört, daß der Christus in Ewigkeit bleibt.'

(*c*) Joh 1,46: 'Was kann aus Nazareth Gutes kommen?' Nathanael erwartet das Gute wahrscheinlich aus Bethlehem.

Mehr Stellen für das von David herkommende Messiasbild kann man mit Sicherheit nicht nennen. Im Anschluß an alle drei zitierten Stellen wird jedoch dieses davidische Messiasbild korrigiert: Es wird vom Menschensohn (Joh 1,51; 12,34) oder von *dem* Propheten (Joh 7,52) gesprochen.

Eine Interpretation des Messiastitels auf dem Hintergrund der Erwartung des endzeitlichen Propheten findet sich auch an weiteren Stellen des Johannesevangeliums:

(*a*) Joh 4,25: 'Ich weiß, daß Messias kommt, der da Christus heißt. Wenn derselbe kommen wird, so wird er's uns alles verkündigen' (vergleiche Joh 4,29). Obwohl hier richtig samaritanische Theologie wiedergegeben wird, in der man den Messias/Taheb als neuen Mose erwartete, zeigen auch andere Stellen im Johannesevangelium dieselbe Anschauung vom Propheten wie Mose bei der Interpretation des Messiastitels:

(*b*) Joh 7,25ff: Die Diskussion in Joh 7,25ff, in der von den Juden eine auch sonst belegte Anschauung über die Herkunft des Messias vorgebracht wird, wird von Jesus aufgegriffen. Er ist nicht einer, der von sich selbst gekommen ist, sondern ist vom Wahrhaftigen geschickt und gesandt. Auf Grund der Zeichen, die Jesus als der Prophet wie Mose tut, wird er von manchen als der Messias angesehen: 'Wenn der Christus kommen wird, wird er etwa mehr Zeichen tun als dieser tut?' (7,31)

(*c*) Joh 10,24f: Jesus selbst weist auf die Werke, die er getan hat, als Ausweis seines Messiastums, als er von den Juden gefragt wird: 'Bist du der Messias (Christus), so sage es uns frei heraus!'

(*d*) Joh 20,31: Hier wird davon gesprochen, daß die im Evangelium berichteten Zeichen Glauben an Jesus als den Christus, den Sohn Gottes, hervorrufen sollen. Hier wird es sich jedoch um eine Aussage aus der Tradition handeln.

Wir sehen also, wie die Messiaserwartung im Anschluß an die Davidverheißung im Johannesevangelium nur in traditionsgebundenen Stücken erhalten bleibt, während der Evangelist den überlieferten Messiastitel auf dem Hintergrund der Erwartung eines Propheten wie Mose und der Erwartung des Menschensohnes interpretiert.

Der Menschensohn

Der Titel 'Menschensohn' ist von Johannes aus der (mündlichen) Tradition übernommen worden.[3] Vor uns steht die Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit der Evangelist den Titel außerhalb des ihm in der Tradition vorliegenden Materials benutzt hat und warum. Um eine Grundlage für unsere Untersuchung zu haben, müssen wir zuerst den Danieltext und die betreffenden Johannestexte vergleichen:

Wir erkennen in Dan 7,10 13f vier Elemente:

(*a*) Das Gericht: 'Das Gericht ward gehalten und die Bücher wurden aufgetan' (Dan 7,10).

(*b*) Das Kommen des Menschensohnes vor den Uralten: '. . . und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem, der uralt war, und wurde vor ihn gebracht' (Dan 7,13).

(*c*) Die Ausstattung des Menschensohnes mit Macht, Ehre und Reich: 'Der gab ihm Macht, Ehre und Reich . . . Seine Macht ist ewig und vergeht nicht und sein Reich hat kein Ende' (Dan 7,14).

(*d*) Alle Völker werden ihm dienen: '. . . daß ihm alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten' (Dan 7,14).

Von diesen vier Elementen finden sich bei Johannes nur das erste und das zweite. Da Johannes das Danielbuch nicht gekannt haben wird, wird man diese beiden Elements als schon in der Tradition vorgegeben betrachten müssen.

[3] Schriftliche Tradition lag dem Evangelisten bei der Überarbeitung seines Evangeliums mit Material aus dem 4. Synoptiker vor (vgl. Joh 5,27). Zur Frage der Menschensohn-Logien s. S. Schulz: *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, 1957, und R. Schnackenburg: 'Der Menschensohn im Johannesevangelium' in: *NTS* XI, 1965 S. 123ff.

(*a*) Das Gericht des Menschensohnes nach dem Johannesevangelium: '. . . und (der Vater) hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu halten, darum, daß er des Menschen Sohn ist. Verwundert euch des nicht. Denn es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören, und werden hervorgehen, die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übles getan haben, zur Auferstehung des Gerichts' (Joh 5,27–9).

Den Hintergrund für diese Aussagen bei Johannes bilden Dan 7,10 13f und Dan 12,2. Es ist schon lange aufgefallen, daß Johannes in Joh 5,28f eine ihm sonst fremde Eschatologie bringt. Sie wird aus derselben Quelle stammen, die dem Evangelisten auch das artikellose 'Menschensohn' in Joh 5,27 lieferte. Da die Menschensohn = Richter – Tradition sich auch bei den Synoptikern findet und wir auch in Joh 5,35 Material aus dem 4. Synoptiker vermutet haben, nehme ich an, daß Johannes auch 5,27–9 wesentlich aus dem 4. Synoptiker hat und mit diesem Material bei der Überarbeitung der Erstform seines Evangeliums die auf Joh 4,54 folgende Rede erweitert hat.[4]

(*b*) Das Kommen des Menschensohns nach dem Johannesevangelium: Die Aufwärtsbewegung des Menschensohnes wird bei Johannes mit anderen Worten als bei Daniel wiedergegeben. Der Uralte wird nicht erwähnt. Schauen wir uns die infrage kommenden Texte an:

Joh 3,13: 'Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, denn der, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn.'

Joh 3,14: 'Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden. . .'.

Joh 6,62: '. . . Wenn ihr nun den Menschensohn sehen werdet hinaufsteigen, wo er vorher war?'

Joh 8,28: 'Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin.'

Joh 12,23: 'Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde.'

Joh 12,34: '. . . und wie sagst du: Der Menschensohn muß erhöht werden?'

[4] Vgl. Anm. 19, S. 243.

Joh 13,31: 'Nun ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist verherrlicht in ihm. (32) Wenn Gott verherrlicht ist in ihm, wird Gott ihn in sich verherrlichen und wird ihn bald verherrlichen.'

Obwohl das Wort 'verherrlichen', für sich genommen, den Gedanken der Aufwärtsbewegung nicht enthält, muß man doch sagen, daß es im Johannesevangelium mit diesem Gedanken verbunden ist. Ist die Kreuzigung, von den Menschen her gesehen, ein Akt der Erhöhung, so ist sie, von Gott her gesehen, ein Akt der Verherrlichung. Deswegen spricht Johannes auch an manchen seltenen Stellen von der Verherrlichung des *Menschensohnes* und hat die Aufwärtsbewegung vor Augen.

An fünf von den sieben aufgeführten Stellen (3,14; 8,28; 12,23; 12,34; 13,31) sehen wir, wie es Johannes möglich ist, mit Hilfe des traditionellen Titels 'Menschensohn' den nicht so geeigneten deuterojesajanischen Titel 'Knecht' zu ersetzen.[5] Hieß es in Jes 52,13: 'Siehe . . . er [mein Knecht] wird erhöht und sehr hoch erhaben sein', so hören wir dasselbe nun bei Johannes nicht vom Knecht, sondern vom Menschensohn ausgesagt. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die eben genannten fünf Stellen nicht aus der Menschensohntradition stammen, sondern johanneische Theologie widerspiegeln. Die dem Johannes durch die Tradition vorgegebenen Menschensohnaussagen wird man auf zwei Anschauungen begrenzen müssen:

(*a*) Der Menschensohn hält Gericht, nachdem die Toten aus den Gräbern hervorgegangen sind (Joh 5,27–9). Diese Tradition stammt wahrscheinlich aus dem 4. Synoptiker.

(*b*) Der Menschensohn steigt auf (Joh 3,13a). Diese Vorstellung wird Johannes aus mündlicher Tradition haben.

Alle weiteren Aussagen über den Menschensohn im Johannesevangelium wird man als Weiterentwicklung dieser Anschauungen durch den Evangelisten ansehen müssen. Gehen wir dieser Entwicklung nach:

Wir begegnen bei Johannes der Tendenz, den Menschensohntitel für den Jesus, der erhöht werden soll, zu verwenden. Da die

[5] In ursprünglicher Form finden wir die bei Johannes geänderte Aussage in Apg 3,13.

Aufwärtsbewegung des Menschensohnes große Ähnlichkeit mit der Erhöhung und Verherrlichung des deuterojesajanischen Gottesknechtes hatte, man aber andererseits die Bezeichnung Jesu als Knecht gern vermied, wurde der Knechtstitel durch den Menschensohntitel ersetzt.

Die Anschauung vom Aufsteigen des Menschensohnes ist jedoch von Johannes noch weiterentwickelt worden: Wenn der Menschensohn gemäß der Schrift gen Himmel aufsteigen soll (Joh 3,13a), so muß er, der bei Gott im Anfang war (Joh 1,1f), zuerst vom Himmel herniedergekommen sein (Joh 3,13b).[6] Er war also erst im Himmel und fährt nur dahin zurück, wo er zuvor war (Joh 6,62).

Diese Weiterführung der traditionellen Anschauung erlaubte es Johannes, zwei weitere Ereignisse mit dem Menschensohn in Verbindung zu bringen: Mannaspeisung und Abendmahl. Der herabsteigende Menschensohn ist zugleich das rechte Brot vom Himmel, das vom Himmel 'herabsteigt' und der Welt das Leben gibt (Joh 6,32f). Aber nicht nur das Wort 'herabsteigen' vom Himmel hilft dazu, den Menschensohn mit dem Manna in Verbindung zu bringen, sondern auch eine weitere Überlegung des Evangelisten: Der Menschensohn war zuvor im Himmel und hat 'himmlisches' (Joh 3,12) Wissen, das er beim Heruntersteigen mit sich bringt und dem man glauben soll (Joh 3,12). Es ist die Speise, die in das ewige Leben bleibt und die der Menschensohn geben wird (Joh 6,27), das wahre Brot aus dem Himmel, das Leben gibt (Joh 6,32f). Dieses Brot ist mit Jesus identisch (Joh 6,35), der vom Himmel gestiegen ist (Joh 6,38). Mit dem Herabsteigen dieses Brotes wird die Verheißung aus Jes 54,13 erfüllt: 'Alle werden von Gott gelehrt sein'. Denn Jesus, der lehrt, hat den Vater gesehen und kommt von ihm (Joh 6,46). Auf das himmlische Wissen des Menschensohnes wird außer in Joh 3,12 und Joh 6 auch noch in Joh 1,51 angespielt. Mit Hilfe dieses Wissens – so interpretiert Johannes durch das Hinzusetzen von Joh 1,51 zum traditionellen Material – erkennt Jesus Nathanael, den er vorher unter dem Feigenbaum gesehen hatte, als wahren Israeliten, in welchem kein Falsch ist (Joh 1,47f). Die auf den Menschensohn auf- und ab-

[6] S. Schulz: op.cit. zu Joh 3,13–15 meint, daß die Katabasis-Vorstellung gnostischen Ursprungs sei. Ich halte diese Ableitung nicht für notwendig, zumal Johannes in der Weisheit (vgl. Weish 9,9f) der Gnosis vergleichbare Vorstellungen vorgegeben waren.

steigenden Engel unterhalten die Verbindung, die vorher da war, als der Menschensohn noch bei Gott war.

Nachdem wir gesehen haben, warum in der Mannarede von Joh 6 vom Menschensohn gesprochen worden ist, müssen wir noch sehen, weshalb auch in der an die Mannarede angefügten Abendmahlsrede vom Menschensohn gesprochen wird. Die Mannarede sprach in ihrer ursprünglichen Form von Jesus als dem Brot des Lebens, das dem Menschen in der Gestalt der Rede und Lehre des Menschensohnes begegnete. Diese Brotrede bot jedoch bei der Überarbeitung der Erstform des Evangeliums den Ansatzpunkt, den Bericht vom Abendmahl aus dem 4. Synoptiker einzuarbeiten, so daß in der Jetztform des Evangeliums man nicht mehr nur zu dem Menschensohn = Brot, das vom Himmel gestiegen ist, kommt, um zu hören (Joh 6,33–5), sondern daß man das Menschensohn = Brot ißt (Joh 6,51ff). Die Einarbeitung der Abendmahlsrede in die Mannarede, in der vom Menschensohn die Rede war, ist also der Grund, weshalb auch in der Abendmahlsrede vom Menschensohn gesprochen wird.

Der Sohn Gottes, der Sohn, der eingeborene Sohn

Die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes fand sich in der Tradition vor und hat da den verschiedensten alttestamentlichen Hintergrund. Wenn Johannes die Bezeichnung übernimmt und sie zum beherrschenden christologischen Titel seines Evangeliums macht, dann nicht, weil er von bestimmten alttestamentlichen Aussagen vom Sohn besonders beeinflußt ist. So ist zum Beispiel an den König als Sohn Gottes nur in den Aussagen zu denken, die Johannes aus der Tradition übernommen hat. Woher kommt aber dann die Kraft, die dem Sohnestitel die überragende Bedeutung einräumt, wenn nicht direkt aus dem AT? Nach Bultmann[7] kommt sie aus dem gnostischen Erlösermythus, nach Dodd[8] aus dem AT. Ich denke an eine indirekte Abhängigkeit vom AT. Der in der Tradition vorgegebene Sohnestitel eignete sich einzigartig, um das Verhältnis, das zwischen Weisheit und Gott bestand und das

[7] R. Bultmann: *NTS* 1, 1954/55, S. 85: 'Daß diese Idee der Sohnschaft Jesu primär nach der alttestamentlichen Vorstellung vom Verhältnis des Propheten zu Gott gebildet sei' – so C. H. Dodd: *Interpretation of the Fourth Gospel* – 'scheint mir nicht zuzutreffen. Sie dürfte vielmehr ihren Ursprung im gnostischen Erlösermythos haben.'

[8] S. Anm. 7, S. 256.

von Christen auf Jesus übertragen wurde, zu bezeichnen. Ersetzte der Logostitel in Joh 1 die Weisheit, so ersetzt der Sohnestitel Weisheit und Logos. Dieser Vorgang wird sich schon in dem vorjohanneischen Logoslied ereignet haben (vergleiche Joh 1,14). Er hat aber auch seine Spuren in dem der Weisheit und dem Johannesevangelium nahestehenden Wort Mt 11,27 hinterlassen. Mt 11,27 ist ja von aus der Weisheit herkommenden Worten (11,25f; 11,28–30) eingerahmt.

Im Johannesevangelium können unter anderem folgende Aussagen über den Sohn auf dem Hintergrund von Aussagen über die Weisheit gesehen werden:

Joh 1,18 (vergleiche Weish 7,22; 8,3; Sir 43,31, 33)
Joh 3,35 5,20 (vergleiche Weish 8,1, 3)
Joh 5,17 19 (vergleiche Weish 9,9f)
Joh 6,37 (vergleiche Mt 11,28; Sir 24,25–9; 51,31–3)
Joh 8,29 (vergleiche Weish 9,9)
Joh 10,30 (vergleiche Weish 9,4; 7,25f)
Joh 14,6f (vergleiche Spr 3,17; 4,11; 8,32)

Die Bedeutung des Sohnestitels für Johannes wird auch dadurch deutlich, daß er andere Titel verdrängt zu haben scheint, und zwar den Menschensohn- und den Ebedtitel.[9] Dafür einige Beispiele: Joh 5,22 sollte man eigentlich erwarten: Alles Gericht hat er dem Menschensohn gegeben. Ähnliches erwartet man in Joh 3,17[10] und 3,35f.[11]

[9] Vgl. Mk 1,11, wo der Ebed-Titel klar vom Sohn-Titel verdrängt worden ist.

[10] Ähnlich wie in Mk 10,45 (vgl. C. K. Barrett: 'The Background of Mk 10:45' in: *Studies in Memory of T.W. Manson*, 1959, S. 1ff) Dan 7,14 ('. . .daß ihm alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten. . .') korrigiert wird ('Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene. . .'), scheint in Joh 3,17 die Anschauung, daß der Menschensohn richten wird, korrigiert zu werden: 'Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde. Sowohl bei Mk als auch bei Joh wird die Interpretation auf Grund der Identifikation des Menschensohnes mit dem Knecht aus Dtjes vorgenommen. Das Verbindende zwischen Menschensohn und Knecht scheint unter anderem in dem Erhöhtwerden beider (Dan 7,13; Jes 52,13) zu bestehen.

[11] Vgl. S. Schulz: op. cit. S. 126f: 'Im Hintergrund steht die apokalyptische Anschauung von der Inthronisation des Menschensohnes durch den Herrn der Geister und die Verleihung der Gerichtsvollmacht.'

In Joh 17,1 erwartet man: Verherrliche deinen Knecht, auf daß dich der Knecht verherrliche (ähnlich Joh 14,13).
Mit Vorliebe spricht der Evangelist von Gott als dem Vater, der seinen Sohn gesandt hat. Auch hier ist von Johannes ein ihm überkommener Begriff weiterentwickelt worden, so daß das für das Johannesevangelium bezeichnende Sohn–Vater-Verhältnis entsteht. Die Aussagen über die Einheit des Sohnes mit dem Vater (Joh 10,30 und andere) sind wahrscheinlich mit Hilfe des Verhältnisses der Weisheit zu Gott, des Knechtes zu Gott [12] und des deuterojesajanischen Ego eimi entwickelt worden. Am Ende des Evangeliums findet diese Einheit ihren Ausdruck im vom Evangelisten wohl zumindest teilweise gestalteten Bekenntnis des Thomas: 'Mein Herr und *mein Gott*' (Joh 20,28). Vermutlich geht die Bezeichnung Jesu als eingeborener Sohn (Joh 3,16 1,18vl)[13] auf die Tradition zurück. Alttestamentlicher Hintergrund für Joh 3,16 scheint in Parallele zu Rö 8,32 Gen 22,12 zu sein.[14]

Der Prophet

Diesen Titel hat Johannes aus der Tradition übernommen, aber er hat im Johannesevangelium im Vergleich mit den Synoptikern den stärksten Einfluß ausgeübt.[15]

[12] Vgl. C. H. Dodd: *The Interpretation of the Fourth Gospel* S. 96. Anders Bultmann: *Das Evangelium des Johannes,* S. 188, der den Gedanken der Einheit Jesu mit Gott aus dem gnostischen Mythos herleitet.

[13] Ich halte die Lesart 'eingeborener Gott' für ursprünglich.

[14] Vgl. A. Schlatter: *Der Evangelist Johannes,* S. 26: 'Die Erinnerung an den einzigen Isaak und seine Opferung mag dazu beigetragen haben, daß μονογενής zum Namen Jesu geworden ist.' So auch C. Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments* 1957 S. 308. Vgl. weiter Barn VII, 3:
ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ
τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν
ἔμελλεν τὸ σκεῦος τοῦ
πνεύματος προσφέρειν θυσίαν,
ἵνα καὶ ὁ τύπος ὁ γενόμενος
ἐπὶ Ἰσαὰκ τοῦ προσενεχθέντος
ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τελεσθῇ.

[15] Vgl. diese Arbeit S. 114ff.

Gott

Ohne Zweifel war die Bezeichnung Jesu als Gott schon in der Tradition vorgegeben, und zwar im Logoslied Joh 1,1. Alttestamentlichen Hintergrund bildete das Verhältnis der Weisheit zu Gott als innergöttliches Verhältnis, wie wir es in Weish 8,3f und 9,9 dargestellt finden. Es ist wahrscheinlich, daß die beiden anderen Stellen, an denen im Johannesevangelium von Jesus als von Gott gesprochen wird, vom Evangelisten stammen: Joh 1,18 und 20,28. Dazu kommen die johanneischen Aussagen von der vollkommenen Einheit des Sohnes mit dem Vater.

(*a*) zu Joh 1,18:
Diese Stelle gehört bis in die neueste Zeit zu den textkritisch umstrittenen Aussagen des NT.[16] 'Gott' ist nun auch durch P66 und P75 einwandfrei besser bezeugt. Diese Lesart ist jedoch schwierig, aber man kann diese Schwierigkeit einfach erklären. Vers 18 wird man als das Ende des ursprünglichen Logoshymnus ansehen können. In diesem Vers wird das Ziel des ganzen Hymnus sichtbar: Exegese Gottes durch den im Sohn Fleisch gewordenen Logos, Exegese Gottes durch Gott selbst. Der Logoshymnus gibt Antwort auf die Frage der Weisen: Wer hat ihn gesehen und erzählt es(uns) und wer macht ihn groß, wie er ist? (Sir 43,31)
Nur wird die ursprüngliche Antwort des Logoshymnus anders ausgesehen haben als Vers 18 jetzt. Ich halte 'Gott' für einen Einschub des Evangelisten, der das einfache 'eingeboren' des Logoshymnus als ergänzungsbedürftig empfand und deshalb 'Gott' hinzufügte, um zu betonen, daß in Jesus Gott sich selbst 'exegesiert'. Diese Ergänzungsbedürftigkeit hatte der Dichter des Logoshymnus, der die Bezeichnung der Weisheit als 'eingeboren' (Weish 7,22) gekannt haben wird, nicht empfunden.

(*b*) *zu Joh 20,28:*
Ich halte wie Bultmann[17] die Thomasgeschichte für eine aus der Tradition stammende Geschichte. Am Ende dieser Geschichte wird ein Bekenntnis gestanden haben. In diesem Bekenntnis wird, wie auch in den anderen Ostergeschichten

[16] S. Bultmann: *Das Evangelium des Johannes,* S. 55f und R. Schnakkenburg: *Das Johannesevangelium* I. Teil, S. 255.

[17] Bultmann: op. cit. S. 537f.

aus der Tradition, vom Kyrios die Rede gewesen sein, aber kaum vom 'Gott'.[18] Jesus wird im NT äußerst selten als Gott bezeichnet. Anders das Johannesevangelium, das von der Bezeichnung Jesu als Gott ausgeht (Joh 1,1) und zu ihr wieder hinführt (20,28), und somit exemplarisch die Exegese Gottes durch Gott aufzeigt.

Alttestamentlicher Ausgangspunkt für die Bezeichnung Jesu als Gott ist Gen 1, das Grundkapitel für alle Weisheitstheologie und damit auch das Grundkapitel des Logoshymnus im Johannesevangelium.

III EIGENSTÄNDIGE CHRISTOLOGIE IM JOHANNESEVANGELIUM UND ZUSAMMENFASSUNG

Wir haben im Johannesevangelium traditionelle Christologie gefunden, die von Johannes nur übernommen und nicht weiterentwickelt worden ist und dann auch eine stark weiterentwickelte Christologie, die sich vor allem an die Begriffe Menschensohn, Sohn und Prophet anschließt. Bei Johannes findet sich jedoch, abgesehen von einer Ausnahme, keine von der vorgegebenen Tradition losgelöste Christologie, aber die Weiterentwicklung traditioneller Begriffe ist so bedeutend und neu, daß man im Hinblick auf sie von einer eigenständigen Christologie im Johannesevangelium sprechen kann. Diese Eigenständigkeit wurde durch die Weiterentwicklung traditioneller Begriffe und durch die unentwirrbare Verbindung von Prophet wie Mose, deuterojesajanischem Gottesknecht und Menschensohn erreicht.[19] Wie Johannes die gerade genannten drei christologischen Titel zusammensehen kann, so ist es ihm auch möglich, andere, für seine Christusdarstellung weniger bedeutende christologische Titel einfach zu übernehmen oder sie nach gründlicher Interpretation in sein Bild einzufügen.

Kommen wir nun zu der oben erwähnten Ausnahme, zu der eigenständigen johanneischen Christologie. Nur im Johannes-

[18] So auch F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel*, S. 123f, der bemerkt, daß Johannes dem Kyriosprädikat durch das Bekenntnis des Thomas in Joh 20,28 ein sehr anderes Gewicht und eine wesentlich weiterreichende Bedeutung verliehen hat.

[19] Auch im äthiopischen Henoch finden sich Verbindungslinien zwischen dem Menschensohn und Dtjes (Jes 42,1ff; 49,1ff; 52,15).

evangelium wird Jesus als der Ego eimi der deuterojesajanischen Gerichtsreden gesehen.[20] War es das Ziel des deuterojesajanischen Gerichts, Gott am Ende als den Ego eimi aufzuzeigen, weil er als einziger dem Volk die Zukunft, die eingetroffen ist, vorausgesagt hatte (Jes 43,10), so ist dieser Aufweis auch das Ziel des von Johannes geschilderten Gerichtes: Die Voraussage der Kreuzigung/Erhöhung durch Jesus (Joh 8,28) trifft ein und zeigt damit zugleich, daß Jesus der Ego eimi ist. Genauso verhält es sich auch mit der Voraussage des Verrats durch Judas, die, wenn sie eintrifft, darauf hinweist, daß Jesus der Ego eimi ist (Joh 13,18f vergleiche weiter 15,18ff). Ist Jesus einmal als der Ego eimi auf dem Hintergrund von Deuterojesaja gezeichnet worden, so ist damit zugleich die Möglichkeit gegeben, das ego eimi in anderen Zusammenhängen als dem des Gerichts zu verwenden.

[20] Etwas einschränkend muß jedoch gesagt werden, daß ein altes Wort aus der markinischen Apokalypse (Mk 13,6) zeigt, wie das Ego eimi als Messiasprädikation in neutestamentlicher Zeit verstanden wurde. Auch die Ego-eimi-Worte der Offb scheinen darauf hinzuweisen, daß das Ego eimi aus der Apokalyptik kommt.

S. Schulz: *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, S. 85, sieht in den Ego eimi-Sprüchen vorjohanneisches Überlieferungsgut.

ANHANG A: TYPOLOGIE IM JOHANNESEVANGELIUM – GRENZEN UND MÖGLICHKEIT

Vorbemerkung. Im Barnabasbrief[1] liest man: 'Siehe, ich mache das Letzte wie das Erste.' Das ist der Grundsatz der Typologie. In die Praxis umgesetzt kann dieser Grundsatz lauten: 'Wie der erste Erlöser das Manna (vom Himmel) fallen ließ, so wird auch der letzte Erlöser das Manna herabfallen lassen.'[2]

Man kann diesen Grundsatz jedoch in der Exegese neutestamentlicher Schriften falsch anwenden. Darauf weist Eichrodt[3], wenn er schreibt: 'Diese Verbindung von alt- und neutestamentlichem Geschehen durch den Hinweis auf eine beide verbindende Ähnlichkeit hat nun aber nichts Spielerisches an sich und verliert sich nicht in Einzelheiten, sondern zielt immer wieder auf die Mitte der göttlichen Heilsbeschaffung.' Eine Gefahr typologischer Interpretation besteht in der Vernachlässigung der Exegese. Von Rad warnt:[4] 'Transzendiert die typologische Deutung das Selbstverständnis des alttestamentlichen Textes, so ist sie deswegen von dem Vorgang der Exegese doch nicht grundsätzlich zu trennen.' Ich meine, daß diese Exegese natürlich auch für die betreffenden neutestamentlichen Texte durchgeführt werden muß.

I ÜBERBEWERTUNG DER TYPOLOGIE BEI DER AUSLEGUNG DES JOHANNESEVANGELIUMS

Schon A. H. Franke schrieb 1885 in seiner Dissertation:[5] 'Seit dem Vorgange Luthardts und Hengstenbergs ist es Mode geworden, unserem Verfasser ein ganz besonderes Gefallen an typo-

[1] Barn VI,13.
[2] Qoh.R.1,9.
[3] W. Eichrodt: 'Ist typologische Exegese sachgemäße Exegese?' in: *ThLZ* 11, 1956.
[4] G. von Rad: 'Typologische Auslegung des Alten Testamentes' in: *Vergegenwärtigung. Aufsätze zur Auslegung des Alten Testamentes,* 1955, S. 63.
[5] A. H. Franke: op. cit. S. 308.

logischen Beziehungen zuzuschreiben.' Thoma[6] spricht von einer 'typenschwangeren Darstellung des Evangelisten'. Vertreter dieser Richtung finden sich auch in unserer Zeit in größerer Zahl, so daß es notwendig ist, im Rahmen dieser Arbeit über Grenzen und Möglichkeiten typologischer Deutung zu sprechen. Schauen wir uns erst einige Beispiele dieser Deutung an:

H. Sahlin: Sahlin[7] vertritt die These, 'daß das vierte Evangelium als ganzes die Heilstat Jesu Christi als ein Gegenstück zu dem Auszug Israels aus Ägypten und seinem Einzug in das gelobte Land darstellt – ein Gegenstück also zu der heiligen Geschichte, die sich von der Gottesoffenbarung, die Mose im brennenden Dornbusch empfing, bis zur Einweihung des salomonischen Tempels erstreckt.'

So muß man nach Sahlin zum Beispiel folgende Geschichten aufeinander beziehen:
Joh 1 und die Berufung des Mose (Ex 3 und 4)
Die Hochzeit zu Kana und die Verwandlung des Nils in Blut
Das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin und die Lagerung der Israeliten bei Elim
Jesu Wandeln auf dem See und die Gotteserscheinung auf dem Auszug, in der Wolke.

J. J. Enz: Wieder eine andere Theorie entwickelt Enz,[8] der zum Beispiel folgende Stellen aufeinander bezieht:

Ex 2.1ff und Joh 1,11
Ex 4,4f und Joh 3,14f
Ex 4,30 und Joh 2,11
Ex 3,12 und Joh 13,16, sowie die Wunder in Joh 2–12
Ex 16–40 und Joh 13–21.

R. H. Smith: Smith[9] wendet sich gegen diese vorgebrachten Theorien, um eine mindestens ebenso unwahrscheinliche zu entwickeln. Interessant ist dabei schon sein Ausgangspunkt: 'The most likely place where one may seek an exodus typology of

[6] Zitiert bei A. H. Franke: op. cit. S. 308.
[7] H. Sahlin: *Zur Typologie des Johannesevangeliums,* 1950, S. 5.
[8] J. J. Enz: 'The Book of Exodus as a literary Type for the Gospel of John' in: *JBL* 1957, S. 208ff.
[9] R. H. Smith: Exodus Typology in the Fourth Gospel' in: *JBL* 1962, S. 329ff.

major proportions in the Gospel of John . . . : Ex 2,23–12,51'.[10] So wird zum Beispiel Ex 9,1–7 neben Joh 4,46–54 gestellt, Ex 9,8–12 neben Joh 5,2–9. Der Kommentar dazu lautet: Moses brings physical debilitation, while . . . Jesus brings restoration to health'.

G. Ziener: Eine von Sahlin abweichende Typologie auf dem Hintergrund des Exodusgeschehens findet sich bei Ziener:[11] 'Die vom Weisheitsbuch berichteten Exoduswunder und die im Johannesevangelium berichteten Wunder Jesu lassen sich folgendermaßen gegenüberstellen: . . .'. Gegenübergestellt werden:

Weish 11,4–14 (Wasser aus dem Felsen)	und Joh 2,1–11
Weish 16,20–26 (Brot vom Himmel)	und Joh 6,1–13
Weish 18,1 3 (Licht für die Israeliten in der ägyptischen Finsternis)	und Joh 9,1–41
Weish 16,6 (Schlange als heilsames Zeichen)	und Joh 3,14 und andere
Weish 16,5–13 (Tod für die Ägypter, Gesundheit für die Israeliter . . .)	und Joh 4,43–54; 5,1–9a
Weish 18,22 (Mose überwindet den Tod mit dem Wort s. Num 17,9–15)	und Joh 11,1–44.

Zieners These ist die wahrscheinlichste von allen in diesem Abschnitt über die Typologie vorgetragenen Thesen. Sie leidet aber wie die anderen Thesen an einem Fehler: Auch Ziener geht von einem Schema aus: Exoduswunder im Weisheitsbuch – Jesuswunder im Johannesevangelium. Durch dieses Schema wird er gezwungen, mehr Parallelen zu sehen, als tatsächlich vorhanden sind, während die tatsächlichen Parallelen zum Teil vernachlässigt werden.[12]

Ansätze einer zu weit gehenden typologischen Interpretation finden sich auch bei Stather Hunt,[13] Glasson[14] und Boismard.[15]

[10] Es geht also Smith nur noch um die Frage, wo diese Typologie gefunden werden kann und nicht ob sie überhaupt gefunden werden kann.

[11] G. Ziener: *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, S. 403.

[12] S. diese Arbeit S. 193ff.

[13] W. Stather Hunt: *Some Johannine Problems*, 1958.

[14] T. F. Glasson: *Moses in the Fourth Gospel*, Studies in Biblical Theology 40, 1963. Vgl. besonders die Kapitel 5 10 und 12.

[15] M.-E. Boismard: 'Saint Luc et la Rédaction du Quatrième Évangile' in: *RB* 1962, S. 204, und: 'L'Évolution du Thème eschatologique dans les Traditions Johanniques' in: *RB* 1961, S. 521.

Gegenüber den meisten typologischen Interpretationen schließe ich mich dem Urteil Mausers[16] an, das er im Hinblick auf die Versuche von Sahlin, Enz und Smith ausgesprochen hat: 'The arguments advanced seem to me without exception very forced and many details, as well as the whole theses, are quite unconvincing.'

Ich möchte ein Beispiel herausgreifen, das zu typologischer Interpretation angeregt hat: Joh 2,1–11.

W. Stather Hunt sieht dieses Wunder auf dem Hintergrund von Ex 15,23–6, die Verwandlung des bitteren Wassers von Mara in süßes. Sahlin und Smith denken an Ex 7,14–24, die Verwandlung des Nilwassers in Blut.

Von einer Verwandlung guten Wassers in Wein ist also in keinem Fall die Rede. Geht man von der Exegese des johanneischen Textes aus, so muß man sagen, daß das Weinwunder, wie auch andere Wunder im Johannesevangelium, unter Zuhilfenahme von Eliaparallelen gestaltet worden ist. Der vorjohanneische Interpret der Wundergeschichten dachte also in erster Linie an die Elia-Elisageschichten – und nicht an Exodus. Das wird besonders deutlich, wenn wir uns die vorjohanneische Geschichte von der Speisung der 5000 ansehen. Die Erwähnung der Gerstenbrote, der Männer, die gespeist werden und des Übrigbleibens weist klar auf die Eliageschichte. Erst Johannes benutzt die Geschichte, um seine Interpretation auf dem Hintergrund des Mannawunders (Joh 6,26ff) anzuhängen. Es mag sein, daß in Joh 2,1ff nicht nur das 'was mir und was dir' aus der Geschichte des Elia bei der Witwe zu Zarpath (1 Kön 17,7ff) stammt, sondern daß auch das Wort der Maria – 'was er euch sagt, das tut' – im Anklang an 1 Kön 17,15 gesagt worden ist und daß der einleitende Satz der johanneischen Wundergeschichte – 'und sie hatten Mangel an Wein' – im Hinblick auf das 'soll nichts mangeln' in 1 Kön 17,14 gesagt worden ist.

Würde die Wundererzählung in Joh 2 typologisch verstanden werden wollen, so würden entweder wörtliche Anspielungen oder klare Entsprechungen im Hinblick auf die von manchen Forschern angeführten Exodusgeschichten zu erwarten sein. Beides ist jedoch nicht der Fall. Man kann auch auf keine rabbinischen

[16] U. W. Mauser: *Christ in the Wilderness*, 1963, S. 75 Anm. 1.

oder neutestamentlichen Parallelen für die von Sahlin, Hunt und Smith entwickelte Typologie hinweisen.

Eine weitere Diskussion der vielen anderen von Typologen vermuteten Beispiele halte ich wegen des spekulativen Charakters der aufgestellten Thesen für unnötig.

II FINDET SICH TYPOLOGIE IM JOHANNESEVANGELIUM?

Bei Aalen[17] lesen wir: 'H. Sahlin ... exaggerates, and spreads the 'typological' parallels over the whole book of Exodus'. Im Hinblick auf Sahlins und Hunts These sagt er dann: 'But apart from the miracles of the manna and the brazen serpent..., the approach seems to be rather artificial'. Auch Mauser[18] sieht nur Joh 3,14 und Joh 6 auf dem Hintergrund von Exodus. Schauen wir uns die beiden typologisch verstandenen Abschnitte kurz an:

(*a*) *Joh 3,14:* Die Einleitung 'So, wie ... die Schlange, so muß ... der Menschensohn...'[19] erinnert an das rabbinische Wort 'So, wie der erste Erlöser ... so wird auch der letzte Erlöser...'. Nur wird bei Johannes nicht Mose, sondern die Schlange mit Jesus in Parallele gesetzt.

Es gibt meiner Ansicht nach keine Frage, daß in Joh 3,14 typologisch gedeutet wird.[20] Ich möchte folgende Begründungen anführen:

(*a*) Das 'so..., so muß' stammt aus der Sprache der Typologie.
(*b*) In der Typologie stehen sich in der Schrift berichtetes Ereignis und von der Schrift analog verheißenes Ereignis gegenüber, in Joh 3,14 also Num 21,8f und Jes 52,13.
(*c*) Die Typologie in Joh 3,14 knüpft an rabbinische Gedanken über das Glauben im Zusammenhang mit der Geschichte in Num 21,8f an.[21]

[17] S. Aalen: 'Truth', a key word in St. John's Gospel' in: *Stud. Ev.* Vol. 2, S. 10 Anm. 2.
[18] U. W. Mauser: op. cit. S. 75f.
[19] Grundmann: *ThWNT* II, Art. δεῖ, S. 21ff: δεῖ bezieht sich bei Joh 3,14; 12,34 und 20,9 auf die Notwendigkeit der Schrifterfüllung.
[20] C. Smits: op. cit. Deel II, S. 234, urteilt anders: 'Es ist nichts im Text noch im Kontext, das auf einen strikt typologischen Sinn hinweist, der von vielen Exegeten unterstellt worden ist'.
[21] S. diese Arbeit S. 152f.

(*b*) *Joh 6:* Auch in Joh 6 haben wir es einwandfrei mit typologischer Deutung zu tun. Ich möchte folgende Gründe anführen:

(*a*) Der Gedanke 'wie Mose ... so auch Christus...' steht klar hinter den Worten des Volkes in Joh 6,30f.
(*b*) Neben der in Joh 6,30f enthaltenen Erwartung des Volkes steht die, wenn auch erst für eine spätere Zeit bezeugte, rabbinische Erwartung: 'Wie der erste Erlöser das Manna (vom Himmel) fallen ließ, so wird auch der letzte Erlöser das Manna herabfallen lassen.'
(*c*) Neben dem Bericht der Schrift von der Mannaspeisung steht die Verheißung Jes 54,13 in Joh 6,45.
(*d*) Kann man für die typologische Deutung von Num 21,8f nur auf Parallelen in der nachapostolischen Zeit weisen, angefangen vom Barnabasbrief[22] und von Justin, so haben wir für die typologische Deutung in Joh 6 eine neutestamentliche Parallele in 1 Kor 10,3, die jedoch mit den johanneischen Gedanken nicht unmittelbar zusammenhängt.

Nun muß man aber gerade im Hinblick auf Joh 6 einschränkend sagen, daß man mit den Begriffen Typ und Antityp nicht auskommt, weil die johanneische Diskussion aus der Welt der Weisheit stammt, die über die ewiggültigen Wahrheiten nachdachte – wie die genaue Exegese von Ex 16,4, 15 in Joh 6,31f deutlich zeigt – und nicht über die Wiederholung eines Ereignisses der Urzeit in der Endzeit. Die Weisheit kennt den Graben nicht, der zwischen Typ und Antityp da ist.

Der von der Weisheit herkommende Evangelist, der von der Fleisch gewordenen Weisheit berichtet, steht in der Mitte zwischen Typologie und Nicht-Typologie.[23]

(*c*) *Joh 7,37f:* Verschiedene Überlegungen führen dazu, auch Joh 7,37f typologisch zu verstehen:[24]

[22] Barn XII,5: Μωϋσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ αὐτὸς ζωοποιήσει ...
[23] Obwohl die Parallele zu Mose beabsichtigt ist, zeigt sich doch ganz klar die Andersartigkeit. Vgl. H. M. Teeple: *The Mosaic Eschatological Prophet,* 1957, S. 96, zur Mannarede: '...the idea that Jesus is like Moses is not only absent, but rejected'.
[24] Vgl. dazu T. F. Glasson: op. cit. S. 48ff.

(*a*) Es ist offensichtlich, daß die Tränkung der Dürstenden mit Wasser im Zusammenhang mit dem Wasserwunder unter Mose gesehen werden will.[25]

(*b*) Rabbinische Erwartung spricht auch davon, daß der letzte Erlöser wie der erste Erlöser Brunnen heraufkommen lassen wird.[26]

(*c*) Neben den zwar nicht ausdrücklich genannten, aber doch offensichtlich vorausgesetzten Bericht der Schrift (Num 20,7ff) tritt die prophetische Einladung an die Dürstenden in Jes 55,1.

(*d*) Schon in dem Wort Joh 6,35 – 'Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten' – wird offensichtlich nicht nur auf das Manna, sondern auch auf das Wasser aus dem Felsen angespielt.

(*e*) Auch in 1 Kor 10 steht neben dem Manna das Wasser aus dem Felsen. Dieser Felsen wird mit Christus gleichgesetzt.

(*f*) Nicht nur nach der Speisung der 5000, sondern auch nach Jesu Einladung an die Dürstenden steht geschrieben, daß Jesus für den Propheten (wie Mose) gehalten wurde (Joh 7,40).

Typologie ist bei Johannes also nicht die Wiederkehr des Gleichen, was in der Urzeit geschah, in der Endzeit, sondern das, was in der Urzeit geschah, ist Hinweis auf das Geschehen des Eigentlichen[27] in der Christuszeit.

Dieses Verständnis von Typologie gilt auch für das Verhältnis des Mose zum Christus im Johannesevangelium. Mose und Christus werden keinesfalls im typologischen Sinne parallel gesehen. Die Typen werden im Johannesevangelium angeführt, um, an sie anknüpfend, die vollkommene Andersartigkeit des Antitypus, Christus, aufzuzeigen.

[25] Vgl. J. Schoeps: *Theologie und Geschichte des Urchristentums*, 1949, S. 93, zu Joh 7,37f: 'Einige (7,40) verstehen das offenbar in bezug auf Moses (bist du der wahre Prophet?), daß er das Quellwunder vom Horeb wiederholen wolle.'

[26] Qoh. R.1,9.

[27] Vgl. das hinzugesetzte ἀληθινός in Joh 6,32. Nach P. Winter: Rezension von C. H. Dodd's 'Interpretation' in: *ThLZ* 80, 1955, Sp 147, deutet dieses hinzugesetzte ἀληθινός auf eine bewußte Polemik hin.

ANHANG B: DIE BEDEUTUNG DES ALTEN TESTAMENTES FÜR BULTMANNS JOHANNESKOMMENTAR

Vorbemerkung. Es kann hier nicht der Versuch unternommen werden, eine ins einzelne gehende kritische Durchsicht des Bultmannschen Johanneskommentares im Hinblick auf das Alte Testament vorzunehmen.[1] Ich halte es jedoch angesichts der bei Bultmann zu beobachtenden Zurückhaltung, beziehungsweise Verneinung des alttestamentlichen Hintergrundes für manche Aussagen des Evangeliums für nötig, in einigen Grundlinien und Beispielen aufzuzeigen, welche Bedeutung die vorliegenden Studien über den alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums meiner Meinung nach für die Auseinandersetzung mit Bultmann haben. Auf der anderen Seite ist es kaum nötig, zu sagen, wieviel ich aus Bultmanns Kommentar gelernt habe.

Methodisch möchte ich so vorgehen, daß ich zuerst die Bedeutung des Alten Testamentes für die einzelnen Quellen (Semeiaquelle, Quelle für Passions- und Auferstehungsgeschichten, Offenbarungsredenquelle), für den Evangelisten und den Redaktor nach Bultmann wiedergebe, dann meine Kritik anbringe und im dritten Teil auf Einzelfragen zu sprechen komme.

Vorbemerkung: Bultmanns Kommentar wird in den folgenden Anmerkungen als B. abgekürzt.

[1] Bei einer solchen Durchsicht kann man sich auch nicht nur auf den Kommentar beschränken, sondern muß Bultmanns Artikel: 'Johanneische Schriften und Gnosis' in: *OLZ* 43, 1949, S. 150ff, seinen Artikel: 'Johannesevangelium' in: *RGG* III, 840ff und die Rezensionen Bultmanns von B. Noacks: 'Zur johanneischen Tradition' 1954 in: *ThLZ* 1955, Sp. 521ff, und von C. H. Dodd's: 'The Interpretation of the Fourth Gospel' 1953 in: *NTS* I, 1954/55, hinzunehmen.

I DIE BEDEUTUNG DES ALTEN TESTAMENTES FÜR DIE EINZELNEN QUELLEN, FÜR DEN EVANGELISTEN UND DEN REDAKTOR

Die Semeiaquelle

In der Semeiaquelle findet Bultmann alttestamentliche Redeweise.[2] In den einzelnen Quellenstücken werden keine AT-Zitate gebracht. Nur gegen Ende der Semeiaquelle wird ein Zitat aus Jes 53,1 (Joh 12,38) angeführt, das in der Quelle apologetischen Sinn gehabt hat, aber durch den Evangelisten, der in Joh 12,40 Jes 6,9f hinzugefügt hat, neue Bedeutung bekommt.[3]

Die Quelle für Passions- und Auferstehungsgeschichten

Diese Quelle kennt den Schriftbeweis[4] und enthält die Zitate in Joh 12,13[5] eventuell 12,14;[6] 19,24;[7] 19,28;[8] 19,36;[9] und 19,37.[10]

Die Offenbarungsredenquelle

Diese Quelle enthielt kein Zitat aus dem AT. Ihr lag eine positive Beziehung auf das AT fern.[11] Ihre Worte über das Schriftstudium der Juden in Joh 5,39f enthalten eine 'Abweisung der jüdischen Religion überhaupt'.[12] Diese Quelle kann sich deshalb auch nicht auf Mose berufen haben.[13]

Damit hat Bultmann ein wichtiges Kriterium für seine Quellenscheidungstheorie gefunden: Was aus dem AT stammt, kann nicht aus der Offenbarungsredenquelle stammen, was aus der Offenbarungsredenquelle stammt, kann keinen positiven Bezug auf das AT haben.[14] Deswegen können Sprache und Begriffswelt dieser Quelle auch nicht aus dem AT stammen. Woher aber dann? Aus der Gnosis! Diese Anschauung wird außer im Johanneskommentar[15] auch in Bultmanns Rezension von Dodd's Interpretation of the Fourth Gospel[16] sichtbar, wenn er unter anderem den alttestamentlichen Hintergrund für 'glauben, Licht, Doxa, Sohn, Logos, erhöht werden' nicht anerkennen will, sondern den Hintergrund wiederholt in der gnostischen Tradition sieht.

Der Evangelist

Der Evangelist hat offensichtlich ein positives Verhältnis zur Schrift. Das zeigen zum Beispiel die beiden Ergänzungen, die er der Offenbarungsredenquelle in Joh 5,39 einfügt, beziehungsweise in 5,45–7 anfügt.[17] Nur 'darf man unter dem, was Mose über Jesus geschrieben hat, nicht, wenigstens nicht primär, die messianischen Weissagungen verstehen, sondern das, was für Mose charakteristisch ist, das Gesetz'.[18] 'In welchem Sinne aber ist sie (sc die Schrift) 'Zeugnis'? Schriftbeweise im traditionellen Sinne können ja nicht gemeint sein; denn solche bringt der joh. Jesus nicht . . .'.;[19] Gelegentlich gibt der Evangelist, für den der Schriftbeweis kein primäres Anliegen ist, ihm aber doch Raum,[20] wenn auch nur so, daß er den Bericht der Quelle reproduziert. Der Evangelist hat folgende Zitate in das Evangelium eingefügt: Joh 2,17,[21] 6,31,[22] 6,45;[23] 7,42;[24] 8,17;[25] 12,34;[26] 12,40;[27] 13,18;[28]

[2] S. B. Index: Alttestamentliche Redeweise S. 560.
[3] B. S. 346f.
[4] B. S. 519.
[5] B. S. 319 ('aus einer Quelle').
[6] B. S. 319: 'Fraglich ist, wem V. 14f zuzuschreiben ist. Standen diese Verse in der Quelle, so waren sie schon in dieser ein sekundärer Zusatz, der den Bericht nach den Synoptikern ergänzte, wie der Nachtragscharakter verrät. Aber auch der Evangelist könnte die Ergänzung vorgenommen haben.'
[7] B. S. 519.
[8] B. S. 522.
[9] B. S. 524.
[10] B. S. 524.
[11] B. S. 109 Anm. 4.
[12] B. S. 201.
[13] B. S. 205 Anm. 2.
[14] Vgl. zum Beispiel B. S. 50, Anm.1; S. 201, S. 264, Anm. 3.
[15] Siehe zum Beispiel B. Index: Gnosis S. 562.
[16] Siehe Anm. 1.
[17] B. S. 201, S. 205.
[18] B. S. 205.
[19] B. S. 200.
[20] B. S. 519. Bultmann denkt an zwei Fälle: Joh 12,40 und 19,24.
[21] B. S. 87.
[22] B. S. 163, S. 169 Anm. 5.
[23] B. S. 172.
[24] B. S. 230 Anm. 5.
[25] B. S. 212.
[26] B. S. 270 Anm. 2.
[27] B. S. 347.
[28] B. S. 364f.

15,25[29] und 17,12.[30] Von ihm stammt auch die Anspielung auf Gen 28,12 in Joh 1,51.[31]

Der kirchliche Redaktor

Er ist für die Einfügung der Zitate in Joh 1,23;[32] 7,38[33] und eventuell 10,34[34] verantwortlich.

II KRITIK DER ANSCHAUUNGEN BULTMANNS

Die Semeiaquelle

Die Annahme einer Semeiaquelle durch Bultmann als eine der Quellen für das Johannesevangelium wird durch die Anspielungen auf Elia oder Elisa in verschiedenen Wundergeschichten bestätigt.

Das Zitat in Joh 12,40 wird man jedoch nicht dem Evangelisten zusprechen können.[35] Es war schon in der Semeiaquelle mit dem Zitat aus Jes 53,1 verbunden.

Die Quelle für Passions- und Auferstehungsgeschichten

Bei der Untersuchung der Zitate hat sich gezeigt, daß man zu den Zitaten, die Bultmann dieser Quelle zuschreibt, noch Joh 1,23[36] und 13,18[37] hinzuzählen muß. Dazu kommen noch zwei Schrifthinweise in 2,22[38] und 20,9, die Bultmann dem Evangelisten (Joh 2,22)[39] und dem Redaktor (Joh 20,9)[40] zuweist. Der erste Schrifthinweis stand ursprünglich als Abschluß der Geschichten vom Einzug in Jerusalem und von der Tempelreinigung und spielte, wie 1 Kor 15,4, wohl auf Hos 6,2 an; so auch der

[29] B. S. 424.
[30] B. S. 385.
[31] B. S. 74.
[32] B. S. 58.
[33] B. S. 229 Anm. 2.
[34] B. S. 297: 'Die Argumentation trägt den Charakter typischer altchristlicher Schriftbeweise und befremdet innerhalb des Joh-Evg.'
[35] Siehe diese Arbeit S. 37ff.
[36] Siehe diese Arbeit S. 4ff.
[37] Siehe diese Arbeit S. 39ff.
[38] B. S.90: 'Der Evangelist setzt damit den christlichen Weissagungsbeweis für Tod und Auferstehung Jesu voraus, einerlei, ob er mit der γραφή das ganze AT meint oder ob er an eine einzelne Schriftstelle denkt.'
[39] Vgl. dagegen diese Arbeit S. 10ff.
[40] B. S. 530.

zweite Schrifthinweis, der sicher ursprünglich in einer Maria Magdalena-Geschichte stand. Diesen Schrifthinweis auf Hos 6,2 hatte der Evangelist nicht gekannt und hat ihn deshalb in Joh 2,17 aus Ps 69 ergänzt.

Die Offenbarungsredenquelle

Die Konstatierung dieser Quelle ist eine geniale Konzeption Bultmanns. Hier zeigt sich seine große Beobachtungsgabe, die wir in seinem ganzen Kommentar bewundern. Hier liegt aber zugleich die große Schwäche des Johanneskommentars, denn mit der Konstatierung der Offenbarungsredenquelle wird der Evangelist zu einem grandiosen Interpolierer und genialen Komponisten herabgewürdigt. Er ist aber mehr: Er ist der Verfasser der Offenbarungsredenquelle.

Zu seiner These konnte Bultmann kommen, weil er in gewissen johanneischen Redepartien alttestamentliche Anspielungen und Zitate vermißte und zugleich für diese Partien weitgehend gnostische Parallelen anführen konnte. Diese Beobachtungen Bultmanns, die richtig sind, werden dann aber falsch, wenn sie zu einem System ausgearbeitet werden, das dann sowohl Quellenscheidung als auch Interpretation bestimmt. Die Nähe zur Gnosis, in der der Evangelist – die Offenbarungsredenquelle eingeschlossen – steht, wird man durch seine Verwandtschaft mit jüdischen Weisheitskreisen erklären müssen.

In der Forschung der vergangenen Jahre ist wiederholt auf die Nähe des johanneischen Prologs zur Weisheit hingewiesen worden,[41] deren alttestamentliche Wurzeln offenkundig sind. Bultmann erwähnt die Weisheit,[42] hält aber offensichtlich nicht viel von ihr als dem Hintergrund des Prologs. Im gleichen Atemzuge mit der Weisheit nennt er nämlich Qumran, das für ihn 'zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen des Joh.-Evg. gehört', wo sich der Weisheitsmythos jedoch nicht zu finden scheint, dafür aber ein 'gnostisierender Charakter dieses Judentums'.

[41] Vgl. unter anderem: W. F. Howard: *Christianity according to St. John*, 1947; P. Winter: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1953 S. 355; S. Schulz: *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, 1960, S. 32–4; G. Ziener: op. cit.; R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium* I. Teil, S. 207.
[42] Bultmann: *Das Evangelium des Johannes, Ergänzungsheft*, 1957, S. 11.

Diese Hinweise können mich jedoch nicht davon abbringen, auch weiterhin ein Lied auf die Weisheit, beziehungsweise Aussagen über die Weisheit, als Grundlage für den Prolog zu sehen. Wie ich in Übereinstimmung mit Ziener[43] gezeigt habe, haben sich Weisheitsspekulation und Johannesevangelium mit denselben drei Auszugsgeschichten – Wasser aus dem Felsen, Manna und eherne Schlange – beschäftigt. Dazu kommt der weisheitliche Charakter von Joh 3 und von vielen Abschnitten der 'Offenbarungsredenquelle'.[44] Der alttestamentliche Zweig der internationalen Weisheit, von dem Johannes abhängig ist, erfordert eine Exegese des Johannesevangeliums, die dem AT gebührenden Platz einräumt. Weil dieser alttestamentliche Zweig jedoch der internationalen Weisheit angehört, kann und muß die verwandte Gnosis zur Illustration und zum Vergleich herangezogen werden, aber immer mit dem Wissen, daß es sich um einen anderen Zweig handelt. Der alttestamentliche Charakter der johanneischen Weisheit zeigt somit die Grenze auf zur Gnosis, die das AT nicht oder nicht mehr enthält.

Ich halte nun zwei Schritte, die Bultmann in seinem Johanneskommentar getan hat, für nicht erlaubt:

(*a*) daß die 'Offenbarungsredenquelle' nicht auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Begrifflichkeit gesehen wird und

(*b*) daß das AT dazu benutzt wird, den Evangelisten von der 'Offenbarungsredenquelle' zu scheiden.

Tut man das jedoch, so wird die Einheitlichkeit der johanneischen Reden gestört und es ergeben sich große exegetische Widersprüche und Schwierigkeiten, für die ich später einige Beispiele geben will.

Der Evangelist

Bei unserer Untersuchung der Zitate hat sich gezeicht, daß folgende Zitate, die Bultmann dem Evangelisten zuspricht, nicht vom Evangelisten stammen: Joh 6,31;[45] 6,45;[46] 12,40[47] und 13,18.[48]

[43] S. diese Arbeit S. 193ff.
[44] Vgl. zum Beispiel: Joh 4,11–15; 4,23f; 8,38; 10,30; 14,6f; 14,20f; 14,23f; 15,15; 16,13–15; 16,27f; Kap. 17.
[45] Siehe diese Arbeit S. 12ff.
[46] Siehe diese Arbeit S. 16ff.
[47] Siehe diese Arbeit S. 37ff.
[48] Siehe diese Arbeit S. 39ff.

Dazu kommt die Anspielung in Joh 1,51.[49] Vom Evangelisten stammen dagegen die Zitate in: Joh 19,28[50] und 7,38,[51] die Bultmann dem Evangelisten abspricht. Dieses Ergebnis ist von großer Bedeutung für die Frage einer kirchlichen Redaktion und der Offenbarungsredenquelle. Bultmanns Urteil, daß für den Evangelisten der Schriftbeweis kein primäres Anliegen ist, er ihm aber doch gelegentlich Raum gibt, ist verständlich, aber es bedarf einer Korrektur. Es gibt drei Schriftbeweise, die vom Evangelisten selbst stammen: in Joh 2,17, 15,25 und 19,28.[52] Alle drei Zitate stammen aus Ps 69. Eine Art Schriftbeweis durch den Evangelisten findet sich auch in Joh 8,28 und 13,18.[53]

Da der Evangelist Jesus als den Propheten wie Mose sieht,[54] wird man unter dem, was Mose von Jesus geschrieben hat (Joh 5,46), vornehmlich Dtn 18,15ff verstehen müssen, ohne andere Stellen auszuschließen.

Da die Weisheitstradition, von der Johannes abhängig ist, vom AT herkommt, ist der Evangelist offen für alttestamentliche Zitate und Anspielungen, die ihm in anderen Traditionen begegnen. Diese Offenheit war aber erst möglich, nachdem die vorchristliche Weisheitstradition den entscheidenden Schritt von der Überzeitlichkeit, Ewiggültigkeit und relativen Geschichtslosigkeit in die Geschichte getan hatte, in die Geschichte Jesu Christi. Dieser entscheidende Schritt zeigt sich schon in dem dem Evangelisten aus der Tradition vorgegebenen Logoslied, in dem der Satz steht: 'Und das Wort ward Fleisch'. Damit ist zugleich die Brücke von der Weisheit zu der Prophetie gebaut, die von Weissagung und Erfüllung spricht und die vom Evangelisten übernommen wird. Daß mit dem Brückenbau die Weisheitstradition nicht verlassen wird, zeigt unter anderem die präsentische Eshhatologie des Johannesevangeliums, neben die Johannes jedoch eschatologische Aussagen vollkommen anderer Art aus dem 4. Synoptiker stellen kann (vergleiche Joh 5,28f).

[49] Siehe diese Arbeit S. 101ff.
[50] Siehe diese Arbeit S. 48ff.
[51] Siehe diese Arbeit S. 70ff.
[52] Siehe diese Arbeit S. 10ff S. 42ff S. 48ff.
[53] Siehe diese Arbeit S. 39ff.
[54] Siehe diese Arbeit S. 110ff.

Der kirchliche Redaktor

Wir haben gesehen, daß man die Zitate in Joh 1,23 7,38 und 10,34 nicht dem Redaktor zuweisen kann. Eine kirchliche Redaktion sehe ich auch in Joh 21 nicht am Werke. Joh 21 wird zum Material aus dem 4. Synoptiker gehören und bei der Überarbeitung der Erstform des Evangeliums durch den Evangelisten angefügt worden sein. Joh 21 war schon vor dem Evangelisten überarbeitet worden. Ich meine z.B., daß die Einfügung des Lieblingsjüngers schon in der vorjohanneischen Überarbeitung sehr alten Materials vorgenommen worden ist. Eine genauere Analyse von Joh 21 werde ich in der Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. G.D. Kilpatrick im Jahre 1975 vornehmen.

III EINZELFRAGEN

(*a*) *Der Prolog*. Nach Bultmann liegt dem Prolog eine Quelle zugrunde, deren Text ein Lied der Täufergemeinde war.[55] Die Quelle gehört in den Kreis der frühen orientalischen Gnosis und liegt in einer modifizierten Form vor, die auf dem Einfluß des alttestamentlichen Gottesglaubens beruhen wird.[56] Obwohl die schon im AT begegnende Gestalt der Weisheit mit der Gestalt des Logos im Joh.-Prolog verwandt zu sein scheint, ist doch die jüdische Spekulation nach Bultmann nicht die Quelle für den Prolog, denn der Weisheitsmythos ist als solcher im Judentum gar nicht lebendig gewesen und er ist im Judentum nur mythologisch-poetische Einkleidung der Lehre vom Gesetz gewesen. Der johanneische Prolog muß also vom heidnischen Mythos und nicht von der Weisheit her erklärt werden.[57] Folglich kann Bultmann in der Quelle keine Anspielungen auf das AT finden und die Weisheit liefert nur Parallelen zum Prolog, nicht aber den Mutterboden. So redete nach Bultmann schon die Quelle davon, daß der Logos von Uranfang her beim Vater existierte.[58] Der Evangelist denkt aber sicher bei dem 'Im Anfang . . .' (Joh 1,1) an Gen 1,1.[59] Der Logos ist nicht vom AT her zu verstehen. Dieser Begriff ist ein

[55] B. S. 5.
[56] B. S. 13.
[57] B. S. 8.
[58] B. S. 12.
[59] B. S. 6.

Indizium für den Abstand des Prologs vom AT und vom Judentum.[60]

Gegenüber diesen Anschauungen Bultmanns möchte ich einige Fragen stellen, die meine Meinung deutlich enthalten:

(*a*) Sollte der Anfang eines gnostischen Logosliedes aus reiner Koinzidenz genauso sein wie der Anfang des AT – wenn man noch dazu Parallelen in der alttestamentlichen Weisheit hat,[61] Parallelen aus drei berühmten Kapiteln dreier Weisheitsbücher, die auch anderweitig an das Logoslied in Joh 1 erinnern?

(*b*) Sollte es reine Koinzidenz sein, daß man fast jeden Satz des ursprünglichen Logosliedes – abgesehen von der Aussage über die Inkarnation – aus der Weisheitsliteratur, die vom AT herkommt, belegen kann?[62]

(*c*) Muß man die Erklärung für Joh 1,14 – 'voller Gnade und Wahrheit' – so weit herholen wie Bultmann,[63] wenn man im AT an zentraler Stelle (Ex 34,6) die Entsprechung für die Aussage des Logosliedes findet und zugleich sieht, wie diese Stelle im Zentrum weisheitlichen Denkens[64] steht? Zeigt nicht Weish 15,1, daß man für die Aussage aus Ex 34,6 nicht unbedingt von der LXX abhängig sein muß?

(*d*) Sollte man nicht, wenn nach Bultmann die Bezeichnung 'eingeboren' für die Beschreibung des Gottessohnes in der Gnosis traditionell zu sein scheint, auch Belege für diese Tradition finden können? Diese Belege sind aber am ehesten im AT und im Weisheitsbuch zu finden.

Es zeigt sich einfach, daß sich das Schema einer gnostischen Grundlage für die Quelle des johanneischen Logosliedes nicht durchhalten läßt. Ob man auf das schmale Fundament des Logosbegriffs, der in der Gnosis eine so bedeutende Rolle spielt, der aber auch an entscheidender Stelle in Weish 9,1 im Anschluß an Gen 1 (!) auftaucht, eine solche These bauen kann, wie Bultmann es getan hat, bezweifle ich angesichts des sich in der aus dem AT herkommenden Weisheitsliteratur anbietenden breiten Fundamentes.

[60] B. S. 7.
[61] Spr 8,22; Weish 9,9; Sir 24,14.
[62] Vgl. die unter Anm. 41 S. 273. genannte Literatur und die eigene Untersuchung von Spr, Weish und Sir.
[63] B. S. 49f.
[64] Weish 3,9; 4,15; 15,1.

(*b*) *Joh 5,39f.* Nach Bultmann[65] stammt Joh 5,39f bis auf die eingeklammerte Bemerkung aus der Offenbarungsredenquelle:

Ihr erforscht die Schrift,
denn ihr meint, in ihr ewiges Leben zu haben,
(und sie ist es, die von mir zeugt)
und ihr wollt nicht zu mir kommen,
daß ihr das Leben hättet.

Bultmann kommentiert: 'Im Sinne der Quelle ist dieser Satz eine Abweisung der jüdischen Religion überhaupt.'

Nehmen wir einmal an wie Bultmann, der in Parenthese stehende Satz wäre ein Zusatz des Evangelisten. Könnte Joh 5,39f ohne den 'Zusatz' nur als totale Ablehnung des Schriftstudiums aufgefaßt werden oder könnte man die Verse nicht auch als durch den 'Zusatz' sachgemäß interpretiert ansehen? Schon die 'Quelle' würde dann gesagt haben: Ihr durchforscht die Schrift, und eigentlich solltet ihr durch die Schriftforschung zu mir kommen, aber ihr wollt nicht zu mir kommen.

Ich halte es für sehr unwahrscheinlich, daß Joh 5,39f so aufgefaßt werden soll:

(*a*) Abweisung alles Schriftstudiums durch die Offenbarungsredenquelle.
(*b*) Positive Wertung des Schriftstudiums durch den Evangelisten.

Meiner Meinung nach wäre also schon in der 'Quelle' eine positive Beziehung auf das AT vorhanden gewesen. Diese positive Beziehung lag aber nach Bultmann der Quelle fern.[66] Bultmann weist offensichtlich Joh 5,39f wegen des Satzes:

...und ihr wollt nicht zu mir kommen,
daß ihr das Leben hättet

der Offenbarungsredenquelle zu. Wenn er es nicht täte, müßte er ja auch Joh 7,37; 6,37, 44f, 65 dem Evangelisten zuweisen.[67] Aber: 'Der Ausdruck (sc kommen zum Offenbarer) ... ist vielmehr im Mythos traditionell: der Offenbarer 'ruft' die Menschen zu sich, und die hörenden 'kommen' zu ihm; s. zu 7,37.' Schaut man

[65] B. S. 201.
[66] B. S. 109 Anm. 1.
[67] B. S. 201 Anm. 6 S. 168 Anm. 4.

sich aber Joh 7,37 an, worauf Bultmann verweist, so liegt diesem Vers einwandfrei Jes 55,1 zugrunde – und nicht ein Wort der vom AT freien Offenbarungsredenquelle, der Bultmann den Vers zuweist![68] Bultmann muß die Worte vom Kommen zum Offenbarer, also auch Joh 5,39f, der Offenbarungsredenquelle zuschreiben, wenn nicht ein Stein nach dem anderen aus der Mauer seiner These herausfallen soll. Er muß dann auch den ihn störenden Satz '...und jene ist es, die von mir schreibt' dem Evangelisten zuweisen.

(*c*) *Joh 6,45.* Bultmann weist das Zitat in 6,45a – 'Es steht geschrieben in den Propheten: Und es werden alle von Gott gelehrt sein' – dem Evangelisten zu, 6,45b aber – 'Jeder, der es vom Vater hört und lernt, kommt zu mir' – der Offenbarungsredenquelle.[69]

Nun ist aber 6,45b nicht ohne 6,45a zu denken: (πᾶς) aus 6,45b nimmt das πάντες aus 6,45a auf und μαθών das למודי des MT. Die Entfernung der positiven Anspielung auf das AT aus dem Text, um dadurch den Text der Offenbarungsredenquelle rein zu erhalten, nimmt dem Text den Kern – und nicht den Zusatz. Sollte man weiter bei der offensichtlich geringen Kenntnis des AT durch den Evangelisten erwarten können, daß er an mehreren Stellen in seinem Evangelium gerade das passende Zitat in die Offenbarungsredenquelle einfügen kann? Diese Frage wird noch verstärkt durch die Beobachtung, daß das Zitat aus den Propheten ganz wahrscheinlich ein dem Pentateuchzitat (in Joh 6,31 aus MT Ex 16,4 15) zugeordnetes Zitat ist, Johannes also zwei Zitate ideal in eine Rede der Offenbarungsredenquelle eingearbeitet haben müßte. Dazu kommt noch, daß wir wissen, daß man sich in Weisheitskreisen (vergleiche Weish 16,26 und Philo) in ähnlicher Weise wie in Joh 6,27ff mit Ex 16,4, 15 beschäftigte. Man kann also nicht wie Bultmann[70] sagen, daß der Evangelist die Offenbarungsreden 'historisiert'. Im Gegenteil! Er schließt seine Offenbarungsreden an Kerne aus verschiedenen Überlieferungen an. Die Historie ist zuerst da; und von ihr ausgehend deutet Johannes.

[68] B. S. 228f Anm. 7: 'In der Tat dürfte das Wort Jesu V.37 aus den Offenbarungsreden stammen, und zwar wohl aus dem gleichen Stück, dem 4,13f entnommen ist.'
[69] B. S. 172.
[70] B. S. 93.

(*d*) *Joh 7,37f.* Bultmann weist den von ihm vorgeschlagenen Parallelismus

Wen da dürstet, der komme zu mir
und trinke, wer an mich glaubt

der Offenbarungsredenquelle zu,[71] das Zitat aber der kirchlichen Redaktion.[72] Als Grund für die Quellenscheidung gibt Bultmann den durch Vers 38b gesprengten Zusammenhang zwischen den Versen 37 und 38a und Vers 39 an. Ich habe bei der Untersuchung des Zitates in Joh 7,38 gezeigt, woher das Zitat stammt und was man von dem Parallelismus in 7,37f zu halten hat. Ich habe auch weiter zu zeigen versucht, wie Johannes mit seinen Aussagen in 7,37f in der alttestamentlichen Weisheitstradition steht.[73] Die Verse 7,37–9 bilden eine Einheit. Im Hinblick auf die Untersuchung von 7,37f glaube ich auch nicht, daß man Joh 11,25f 'ohne Zweifel'[74] aus den Offenbarungsreden ableiten kann.

(*e*) *Joh 9,5.* Nach Bultmann stammt Joh 9,5 aus einer Lichtrede der Offenbarungsredenquelle.[75] Ich habe zu zeigen versucht,[76] daß der Evangelist hier Jesus als Erfüller des Gottesknechtswortes darstellt, nach dem der Knecht als das Licht der Heiden die Augen der Blinden öffnen soll.

(*f*) *Joh 16,8.* Nach Bultmann ist der Gedanke eines Prozesses von kosmischen Dimensionen, der vor dem Forum Gottes stattfindet, ein gnostisches Motiv, während Stücke in Dtjes nur eine gewisse Analogie darstellen.[77]

Ich habe in der vorliegenden Arbeit die klare Abhängigkeit des Evangelisten vom deuterojesajanischen Schema zu zeigen versucht.[78]

(*g*) *Einzelne Begriffe.* Für Bultmann enthalten die Offenbarungsreden die gnostische Begrifflichkeit. So werden zum Beispiel die Begriffe 'Brot des Lebens,[79] 'Leben',[80] 'Licht',[81] 'erhöht werden',[82] 'verherrlicht werden'[83] und 'glauben' in erster Linie aus dem gnostischen Gedankenkreis hergeleitet.

Ich habe in der vorliegenden Arbeit wiederholt auf die Herkunft dieser Begriffe aus Jes, Dtjes und der Weisheit (im Anschluß an den Pentateuch) hingewiesen.

Zusammenfassung. Wir haben nur einige Steine aus der Mauer der Offenbarungsreden-These Bultmanns geprüft und sind zu dem Ergebnis gekommen, daß das AT nicht als Prüfstein verwendet werden kann, um festzustellen, ob ein Text des Johannesevangeliums der Offenbarungsredenquelle oder dem Evangelisten zuzuschreiben ist. Man kann die Aussagen der 'Quelle' grundsätzlich nicht von den Aussagen des Evangelisten scheiden, weil die Quelle mit dem Evangelisten identisch ist.

Trotz dieser negativen Feststellung halte ich Bultmanns Versuch einer Quellenscheidung in Offenbarungsredenquelle und Evangelist für sehr bedeutsam: So, wie nach Bultmann die Offenbarungsredenquelle schreibt, schreibt meiner Meinung nach der Evangelist, wenn er, von allgemeinen alttestamentlichen Gedanken herkommend, wie sie ihm in der Weisheit vorlagen, das Christusereignis beschreibt.

Bultmanns Arbeit der Quellenscheidung hilft uns, einen Strom christlicher Tradition, nämlich die Weisheitstradition, aus der Johannes herkommt, deutlicher zu sehen als wir es bisher konnten.[84] Um aber kein verzerrtes Bild dieser Tradition zu bekommen, müssen wir sehen lernen, daß sie keine Aversion gegen das

[71] B. S. 228f Anm. 7.
[72] B. S. 229 Anm. 2.
[73] Siehe diese Arbeit S. 70ff, S. 192ff, und Anm. 163.
[74] B. S. 307 Anm. 1.
[75] B. S. 304.
[76] Siehe diese Arbeit S. 164ff.
[77] B. S. 433 vergleiche S. 330.
[78] Siehe diese Arbeit S. 166ff.
[79] B. S. 133.
[80] B. S. 307, Anm. 5.
[81] B. S. 260 Anm. 4.
[82] Bultmann: Rezension von C. H. Dodd's 'Interpretation', S. 88.
[83] Bultmann: Rezension von C. H. Dodd's 'Interpretation', S. 83.
[84] Ich finde folgende Aussagen von R. McL. Wilson (*Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968) in diesem Zusammenhang sehr beachtenswert: Wilson sieht wie Barrett die Benutzung des Johev durch Gnostiker, aber er bemerkt dazu: 'Gnostic use of a document does not make the document itself Gnostic.' (S. 46) Wie Stephen Neill, der auf die Spannung zwischen Johev und gnostischer Anschauung hingewiesen hat, so sagt auch Wilson, daß man das Johev nicht ohne Qualifikation als gnostisch bezeichnen darf. Obwohl bestimmte Berührungspunkte da seien, dürfe man Johannes nicht als Gnostiker bezeichnen. (S.47). Meeks ('The Man from Heaven in Johannine Sectarianism' in: *JBL* 1972 S. 44 ff) stellt fest: 'It is now commonly agreed that the Jewish Wisdom myth lies behind both the Johannine christology and the gnostic soul and savior myths'. (S. 46)

AT enthielt, daß also diese von alttestamentlichem Denken und alttestamentlichen Begriffen stark bestimmte Quelle über die Begrenzung hinaus reicht, die Bultmann ihr gesetzt hat.

* * *

SCHLUSSBEMERKUNG ZUR GESAMTEN UNTERSUCHUNG

Wir haben im Evangelisten einen Mann vor uns, der verschiedene Arten alttestamentlicher Interpretation des Christusgeschehens aus verschiedenen Traditionen aufnehmen und sie miteinander durch seine eigene Art einer vom AT herkommenden Interpretation verbinden und verzahnen kann. Er kommt her aus Weisheitskreisen, deren Sprache und Begrifflichkeit vom AT geprägt sind. Diese Herkunft macht ihn fähig zur ökumenischen Weite seiner Christusinterpretation, wie sie sich in der Umgestaltung engerer traditioneller Anschauungen (vergleiche Joh 1,29; 6,51; 9,5; 11,52) und auch in eigenen Aussagen zeigt.

Die Tradition, mit der das eigene alttestamentliche Verständnis des Evangelisten am meisten übereinstimmt, ist die Weisheitstradition – eine Tradition, die uns aus dem Bericht der Synoptiker wenig bekannt ist, der wir aber wesentliche Aussagen verdanken, die uns ein weiteres urchristliches Verständnis des Christusgeschehens auf dem Hintergrund des AT erschließen. Es ist unnötig, zu sagen, daß diese Aussagen des Evangelisten von größter Bedeutung für die innerchristliche Diskussion, für das Gespräch mit dem Judentum und für die Verkündigung des Christus Jesus in aller Welt sein können.

LITERATURVERZEICHNIS

A TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

1. Die Bibel

Biblia hebraica, editio octava, R. Kittel, 1952.
Septuaginta, editio quinta, A. Rahlfs 2 Bde., 1952.
Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis ed. 1931ff.
Das Neue Testament, aus der griechischen in die hebräische Sprache übersetzt von F. Delitzsch, r.p. 1954.
Tischendorf C.: *Novum Testamentum Graece,* 1869.
Westcott and Hort: *Novum Testamentum Graece,* r.p. 1956.
Souter A.: *Novum Testamentum Graece,* 1947.
Kilpatrick G. D.: *John, A Greek–English Diglot for the Use of Translators,* 1960.
Tasker R. V. G.: *The Greek New Testament, Being the Text translated in the New English Bible,* 1961.
Nestle E. und Aland K.: *Novum Testamentum Graece,* 1963.
Aland K.: *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* 1964.
The Greek New Testament ed. by Aland, Black, Metzger, Wikgren, 1966.
Die Bibel nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers, 1965.
Karrer O.: *Neues Testament,* 1959.
The New English Bible. New Testament, 1961.
Bible de Jérusalem.

2. Aus dem Judentum

The Babylonian Talmud, Soncino Press, 1935.
Midrasch Rabbah translated into English ed. H. Freedman and M. Simon 1951.
Sperber A.: *The Bible in Aramaic,* Vol. III *The Latter Prophets According to Targum Jonathan,* 1962.
Stenning J. F.: *The Targum of Isaiah,* 1949.
E. Kautzsch,: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 2 Bde., 1900.
Smend. R.: *Die Weisheit des Jesus Sirach,* hebräisch und deutsch, 1906.
Philo Alexandrinus: *Opera quae supersunt,* Editio maior 7 Bde., 1896ff, ed. L. Cohn et P. Wendland.
Philo: *Works. Text and Translation into English* by F. H. Colson and G. H. Whitaker (Loeb), 12 Vol. 1929ff.
Barthélemy D., J. T. Milik et al. *Discoveries in the Judaean Desert* Vol. I, 1955.

P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux *Les Grottes de Murabba'at* Vol. II, 2 vols. 1960.
Baillet, M. de Vaux, R. Milik J. T. *Les 'Petites Grottes' de Qumran*, 2 vols., 1962.
Wernberg–Møller P.: *The Manual of Discipline* 1957.
Rabin Ch.: *The Zadokite Documents* 1958.
Dupont–Sommer A.: *The Essene Writings from Qumran* 1961.
Die Texte aus Qumran Hebräisch und deutsch hrsg. von E. Lohse
A. E. Cowley: *Samaritan Liturgy*, 1909.

3. Gnosis und Hermetik

The Odes and Psalms of Solomon, Reedited by R. Harris and A. Mingana, 1920.
Till W.: *Das Evangelium der Wahrheit ZNTW* 50, 1959, S. 165ff.
J. Leipoldt, *Das Evangelium nach Thomas* Koptisch und Deutsch 1967.
Schenke H.-M.: 'Das Evangelium nach Philippus' in: *ThLZ* 84, 1959, S.1ff.
Scott W. and Ferguson A. S.: *Hermetica* 4 vols., 1924ff.

4. Frühe Christenheit

Hennecke E.: *Neutestamentliche Apokryphen*. 3., völlig neubearbeitete Auflage von W. Schneemelcher 2 Bde., 1959, 1964.
Funk F. X. und Bihlmeyer K.: *Die Apostolischen Väter*, 1924.
Migne: *Patrologia* (*series graeca und series latina*).
Eusebius: *The History of the Church*, translated with an introduction by G. A. Williamson 1965.

B HILFSMITTEL

Lisowsky B.: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, 1958.
Hatch E. and Redpath H. A.: *A Concordance to the Septuagint*, 1897.
Bauer W.: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1958.
Moulton and Howard: *Grammar of New Testament Greek*, 1929.
Bruder C. H.: *Tamieion*, 1913.
Morgenthaler R.: *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, 1958.
Kittel G. und Friedrich G.: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1933ff.
Kuhn K. G.: *Konkordanz zu den Qumrantexten*, 1960.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3. Aufl., herausgegeben von K. Galling 1957–62.

C KOMMENTARE

Johannes Chrysostomus: *88 Homil.* in: Migne PG.
Barrett, C. K.: *The Gospel according to St. John*, 1955.
Bauer, W.: *Das Johannesevangelium*, 1933.

Bernard, J. H.: *A Critical an Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 2 vols. 1928.
Brown, R. E.: The Gospel according to John I–XII 1966; XIII–XXI 1971.
Bultmann, R.: *Das Evangelium des Johannes*, 15. Aufl. 1957.
Hoskyns, E. C., Davey, F. N.: *The Fourth Gospel*, 1956.
Lagrange, M. J.: *Évangile selon St. Jean*, 1936.
Lightfoot, R. H.: *St. John's Gospel*, 1956.
Odeberg, H.: *The Fourth Gospel*, I, 1929.
Schick, E.: *Das Evangelium nach Johannes*, 1956.
Schlatter, A.: *Der Evangelist Johannes*, 1948.
Schnackenburg, R.: *Das Johannesevangelium* I. Teil 1965, II. Teil 1971.
Strathmann, H.: *Das Evangelium nach Johannes*, 1955.
Tasker, R. V. G.: *The Gospel according to St. John*, 1960.
Temple, W.: *Readings in St. John's Gospel*, 1952 u. 1963, (St. Martins Library).
Weiß, B.: *Das Johannesevangelium*, 1902.
Westcott, B. F.: *The Gospel according to St. John*, 1958.
Wikenhauser, A.: *Das Evangelium nach Johannes*, 1957.

D WEITERE LITERATUR ZUM JOHANNESEVANGELIUM

Aalen, S.: 'Truth', a key word in St. John's Gospel in: *Stud. Ev.* Vol. II, 1964, S. 3ff.
Ackermann, J. S.: The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John: John 10:34'.
Albright, W. F.: 'Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John' in: *The Background of the NT and its Eschatology* (Festschrift für C. H. Dodd 1956 S. 153ff.
Audet, J.-P.: 'De son ventre couleront des fleuves d'eau' in: *RB* 60, 1959, S. 369ff.
Bailey, J. A.: *The Tradition Common to the Gospels of Luke and John*, 1963.
Barrett, C. K.: 'The Old Testament in the Fourth Gospel' in: *JTS* 1947, S. 155ff.
'The Holy Spirit in the Fourth Gospel' in: *JTS* 1950, S. 1ff.
'Der Zweck des 4. Evangeliums' in: *ZsysTh* 1953, S. 257ff.
The Holy Spirit and the Gospel Tradition, 1954.
'The Lamb of God' in: *NTS* I, 1955, S. 210ff.
'The Background of Mk 10:45' in: *Studies in Memory of T. W. Manson*, 1959, S. 1ff.
'The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of the Gospel of Truth' in: *Festschrift für O. A. Piper*, 1962, S. 210ff.
Bauer, B.J.: 'Drei Cruces' in: *BZ NF* 1965, S. 84ff.
Becker, H.: *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, 1956.

Becker, J.: 'Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium' in: *ZNTW* 61, 1970 S. 215–46.
Becker, J.: 'Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes 17' in: *ZNTW* 60, 1969 S. 56–83.
Becker, J.: 'Wunder und Christologie' in: *NTS* 16, 1970, S. 130–48.
Behm, J.: 'Der gegenwärtige Stand der Erforschung des Johannesevangeliums' in: *ThLZ* 1948, Sp. 21ff.
Bell, H.J.: 'Search the Scriptures' in: *ZNTW* 1938, S. 10ff.
Betz, O.: *Der Paraklet*, 1963.
Blank, J.: *Krisis*. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, 1964.
Blinzler, J.: *Johannes und die Synoptiker*, 1965.
Boismard, M.-É.: 'A propos de Jean V,39 Essai de critique textuelle' in: *RB* 1948, S. 5ff.
Le Prologie de Saint Jean, 1953.
'De son ventre couleront des fleuves d'eau' in: *RB* 1958, S. 523ff.
'L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques' in: *RB* 1961, S. 507ff.
Bonsirven, J.: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 1938.
Borgen, P.: *Bread from Heaven*, 1965.
'John and the Synoptics in the Passion Narrative' in: *NTS* V, 1959, S. 246ff.
'Observations on the Targumic Character of the Prologue of John' in: *NTS* 16, 1970 S. 288–95.
'Logos was the true Light' in: Nov. Test. *XIV* 1972 S. 115–30
Borig, R.: *Der wahre Weinstock*, Untersuchungen zu Joh. 15,1–10, 1967.
Bornhäuser, K.: *Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel* (Beihefte z. Förd. christl. Theol.), 1928.
Bornkamm, G.: 'Der Paraklet im Johannesevangelium' in: Geschichte und Glaube 1. Teil 1968 S. 68–89.
Braun, F.-M.: *Jean le Théologien* II, 1964.
'Avoir soif et boire (Jn 4,10–14; 7,37–39)' in: *Melanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, 1970.
Braun, H.: 'Qumran und das Neue Testament' in: *ThR* 1962, S. 97ff.
Buchanan, G. W.: The Samaritan Origin of the Gospel of John in: *Studies in the History of Religion*, XIV, 1968, S. 149–75.
Bultmann, R.: 'Johanneische Schriften und Gnosis' in: *OLZ* 43, 1949, S. 150ff.
Rezension von C. H. Dodd's *The Interpretation of the Fourth Gospel* in: *NTS* 1, 1954/55, S. 77ff.
Rezension von B. Noack *Zur johanneischen Tradition* in: *ThLZ* 1955, Sp. 521ff.
Artikel 'Johannesevangelium' in: *RGG* III.
Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgew., eingel. u. hrsg. v. E. Dinkler, 1967.
Burney, C. F.: *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922.
Caroll, K. L.: 'The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Syngogue' in: *BJRL* 40, 1957, S. 19ff.

Colwell, E. C.: *The Greek of the Fourth Gospel*, 1931.
Cross, F. L. (ed.) *Studies in the Fourth Gospel*, 1956.
Dahl, N. A.: 'The Johannine Church and History' in: *Current Issues in New Testament Interpretation*, ed. Klassen and Snyder, 1962, S. 124–42.
Dahl, N. A.: 'Der Erstgeborene Satans' in: *Festschrift für E. Haenchen*, 1964.
Daniélou, J.: 'Joh.7,38 et Ezéch. 47,1–11' in: *Stud. Ev.* Vol. II, ed. F. L. Cross, 1961, S. 158ff.
Dekker, C.: 'Grundschrift und Redaktion im Johannesevangelium' in: *NTS* 13, 1966, S.66ff.
Dodd, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953.
Historical Tradition in the Fourth Gospel, 1963.
Driver. G. R.: 'The Original Language of the Fourth Gospel' in: *Jewish Guardian* 5. und 12. Jan. 1923.
Dupont, J.: *Essais sur la christologie de Saint Jean*, 1951.
Emerton, J. A.: 'Some New Testament Notes' in: *JTS* 1960, S. 329ff und in: *JTS* 1966 S. 399ff (Melchizedek and the Gods).
Enz, J. J.: 'The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John' in: *JBL* 1957, S. 208ff.
Faure, A.: 'Die alttestamentlichen Zitate im vierten Evangelium und die Quellenscheidungshypothese' in: *ZNTW* 1922, S. 99ff.
Feuillet, A.: *Johannine Studies*, 1964.
Formesyn, R.: 'Le Sèmeion johannique et le Sèmeion hellénistique' in: *Analecta Lovaniensia et Orientalia* Ser. IV, Fasc.7 S. 856–94.
Fortna, R. T.: *The Gospel of Signs*, 1970.
Franke, A. H.: *Das Alte Testament bei Johannes*, 1885.
Freed, E. D.: *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, 1965.
Gardner-Smith, P.: *St. John and the Synoptic Gospels*, 1938.
Gärtner, B.: *John 6 and the Jewish Passover*, 1959.
Glasson, T. F.: *Moses in the Fourth Gospel*, 1963.
Goodwin, C.: 'How did John treat his sources?' in: *JBL* 1954, S. 61ff.
Grelot, P.: 'De son ventre couleront des fleuves d'eau' in: *RB* 1959, S. 369ff.
'Eau du rocher ou source du Temple?' in: *RB* 1963, S. 43ff
Grill, J.: *Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums*, I 1902, II 1923.
Guilding, A.: *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960.
Gyllenberg, R.: Die Anfänge der johanneischen Tradition in: 'Neutestamentliche Studien für R. Bultmann', *BZNW* 1954, S. 144ff.
Haacker, K.: *Die Stiftung des Heils*. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie 1972
Haenchen, E.: 'Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929–1956' in: *ThR* 1955, S. 295ff.
'Johanneische Probleme' in: *ZThK* 1959, S. 19ff.
'Der Vater, der mich gesandt hat' in: *NTS* IX, 1962/63, S. 208ff.
'Probleme des johanneischen "Prologs" ' in: *ZThK* 1963, S. 305ff.
Haenchen, E.: 'Historie und Geschichte in den johanneischen Passions-

berichten' in: *Die Bedeutung des Todes Jesu*, hrsg. von F. Viering 1967.
Hanson, A.: John's Citation of Psalm LXXXII in: *NTS* XI S. 158ff.
Higgins, A. J. B.: *The Historicity of the Fourth Gospel*, 1960.
Hofius, O.: 'Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10,16 11,51f)' in: *ZNTW* 1967, S.289–91.
Howard, W. F.: *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, Revised by C. K. Barrett, 4. Aufl. 1955.
Johnston, G.: *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, 1970.
Käsemann, E.: 'Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs' in: *Festschrift f. F. Delekat*, 1957, S. 75ff.
Jesu letzter Wille nach Johannes 17, 1966.
Kilpatrick, G. D.: 'The Religious Background of the Fourth Gospel' in: *Studies in the Fourth Gospel*, ed. by F. L. Cross, 1957, S. 36ff.
Kuhn, K. H.: 'Zu Joh 7,37' in *NTS* 1957/58, S. 63ff.
Loewenich, W. von: 'Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert' *BZNW* 13, 1932.
Lohse, W.: *Die Fußwaschung (Joh 13,1–20). Eine Geschichte ihrer Deutung* Diss. Erlangen 1967 (Rezension durch G. Schneider in: *BZ NF* 1969 S.307–10).
Macgregor, G. H. C. and Morton, A. Q.: *The Structure of the Fourth Gospel*, 1961.
Manson, T. W.: 'The Fourth Gospel' in: *BJRL* 30, 1946/47, S. 312ff.
Maurer, C.: *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, 1949.
Meeks, W. A.: *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, 1967 (Rezension durch R. Schnackenburg in: *BZ NF* 1969, S.136–8).
'The Man from Heaven in Johannine Sectarianism' in: *JBL* 1972 S. 44ff
Ménard, J. E.: 'L'interprétation patristique de J. 7,38' in: *Rev. de l'Université d'Ottawa* 25, 1955.
Mendner, S.: 'Johanneische Literarkritik' in: *ThZ* 6, 1952, S. 418ff.
'Zum Problem "Johannes und die Synoptiker"' in: *NTS* 4, 1957/58, S. 282ff.
'Nikodemus' in: *JBL* 1958, S. 293ff.
Menoud, Ph.-H.: *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, 2. Aufl. 1947.
Michaelis, W.: 'Joh. 1,51, Gen. 28,12 und das Menschensohn-Problem' in: *ThLZ*, 1960, Sp. 561ff.
Müller, Karlheinz: 'Joh 9,7 und das jüdische Verständnis des Siloh-Spruches' in: *BZ NF* 1969, S. 251–6.
Mußner, F.: *ΖΩΗ Die Anschauung vom 'Leben' im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, 1952.
Neugebauer, F.: 'Miszelle zu Joh. 5,35' in: *ZNTW* 1961, S. 130.
Nevius, R. C.: 'The Use of the Definite Article with "Jesus" in the Fourth Gospel' in: *NTS* 12, S. 81ff.
Noack, B.: *Zur johanneischen Tradition*, 1954.

Oehler, W.: *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt*, 1936.
Parker, P.: 'Luke and the Fourth Evangelist' in: *NTS* 9, 1962/63, S. 317ff.
'Two Editions of John' in: *JBL* 1956, S. 303ff.
'Bethany beyond Jordan' in: *JBL* 1955, S. 257ff.
Percy, E.: *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, 1939.
Potter, R. D.: 'Topography and Archaeology in the Fourth Gospel' in: *Stud. Ev.* Bd. I, S. 329ff.
Quirant, J. C.: 'Torrentes de agua viva' in: *Estudios Biblicos*, 1957, S. 279ff.
Rahner, H.: 'Die patristische Auslegung von Joh 7,37 Flumina de ventre Christi' in: *Biblica* 22 1941, S. 269–302 und 367–403.
Richter, G.: 'Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh. 6,31–58' in: *ZNTW* 1969, S. 21–55.
'Bist du Elias?' (Joh 1,21) in: *BZ NF* 6, 1962, S. 79–92; S. 238–56; *BZ NF* 7, 1963, S. 63–80.
Richter, J.: *Ani hu und Ego eimi Die Offenbarungsformel 'Ich bin es' im Alten und Neuen Testament* Diss. Erlangen, (Maschinenschrift) 1956.
Robinson, J. A. T.: 'The New Look on the Fourth Gospel' in: *Stud. Ev.* I, 1959, S. 338ff.
Ruckstuhl, E.: *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, 1951.
Sahlin, H.: *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, 1950.
Schenke, H. M.: 'Jakobsbrunnen – Josephsgrab – Sychar' in: *ZDPV* 84, 1968.
Schlatter, A.: *Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VI, 4, 1902.
Schnackenburg, R.: 'Logoshymnus und johanneischer Prolog' in: *BZ NF* 1, 1957, S. 69ff.
'Die Messiasfrage im Johannesevangelium' in: *Festschrift für J. Schmid*, 1963.
'Der Menschensohn im Johannesevangelium' in: *NTS* 11, 1965, S. 123ff.
'Zur Rede vom Brot aus dem Himmel: Eine Beobachtung zu Joh 6,52' in: *BZ NF* 1968, S. 248–52.
'Zur Herkunft des Johannesevangeliums' in: *BZ NF* 14, 1970, S. 1–23.
'Strukturanalyse von Joh 17' in: *BZ NF* 1973 S. 67ff
'Der Jünger, den Jesus liebte' in: *EKK*, Vorarb. H. 2 1970.
Schulz, S.: *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, 1957.
Komposition und Herkunft der johanneischen Reden, 1960.
'Die Komposition des Johannesprologs und die Zusammensetzung des 4. Evangeliums' in: *Stud. Ev.* I, 1959, S. 351ff.
Schürer, E.: 'Rezension des Buches von A. H. Franke: Das Alte Testament bei Johannes' in: *ThLZ* 11, 1886, Sp. 1ff.

Schwartz, E.: 'Aporien im 4. Evangelium' in: *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1903 und 1904.
Schweizer, E. *Ego Eimi Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, 1939.
Sidebottom, E. M.: *The Christ of the Fourth Gospel*, 1961.
Smend, F.: 'Die Behandlung der alttestamentlichen Zitate als Ausgangspunkt der Quellenscheidung im 4. Evangelium' in: *ZNTW* 1925, S. 147ff.
Smith, D. M.: 'The Sources of the Gospel of John: an assessment of the present state of the problem' in: *NTS* x, 1963/64, S. 336ff. *The Composition and Order of the Fourth Gospel (Bultmann's Literary Theory)*, 1965.
Smith, R. H.: 'Exodus Typology in the Fourth Gospel' in: *JBL* 1962, S. 329ff.
Smitmans, A.: *Das Weinwunder von Kana Die Auslegung von Jo 2,1–11 bei den Vätern und heute*, 1966.
Soltau, W.: 'Die Reden des vierten Evangeliums' in: *ZNTW* 1916. S. 49ff.
Spicq, C.: 'Le Siracide et la Structure Littéraire du Prologue de Saint Jean' in: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, S. 183–95.
Stather Hunt, B. P. W.: *Some Johannine Problems*, 1958.
Stauffer, E.: Historische Elemente im 4. Evangelium' in: *Festgabe für E. Sommerlath* 1960 S. 33ff.
Strathmann, H.: Artikel μάρτυς in: *ThWNT* IV, S. 477–520.
Teeple, H. M.: *The Mosaic Eschatological Prophet* 1957.
'Qumran and the Origin of the Fourth Gospel' in: *Nov. Test.* IV, 1960, S. 6ff.
'Methodology in Source Analysis of the Fourth Gospel' in: *JBL* 1962, S.279ff.
Temple, S.: 'A Key to the Composition of the Fourth Gospel' in: *JBL* 1961, S. 220ff.
'The Two Signs in the Fourth Gospel' in: *JBL* 1962, S. 169ff.
Thüsing, W.: *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, 1960.
Torrey, C. C.: 'The Aramaic Origin of the Gospel of John' in: *HTR* 1923, S. 305ff.
Turner, C. H.: 'On the Punctuation of St. John 7,37.38' in: *JTS* 1923, S. 66ff.
Van Unnik, W. C.: 'The Purpose of St. John's Gospel' in: *Stud. Ev.*, 1959, S. 382ff.
'Zur Quelle des Zitates in Joh 12,34' in: *Nov. Test.* III, 1959, S. 174ff.
Wetter, G. P.: *Der Sohn Gottes*, 1916.
'Ich bin es' in: *ThStK*, 1915.
Wiefel, W.: 'Bethabara jenseits des Jordan' in: *ZDPV* 83, 1967, S. 72–81.
Wilkens, W.: *Die Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums*, 1958.
Willemse, J.: 'La Patrie de Jésus selon Saint Jean IV.44' in: *NTS* XI, 1965, S. 349ff.

Windisch, H.: 'Angelophanien um den Menschensohn auf Erden. Ein Kommentar zu Joh. 1,51' in: *ZNTW* 1931, S.215ff.
Wink, W.: *John the Baptist in the Gospel Tradition*, 1968.
Young, F. W.: 'A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel' in: *ZNTW* 1955, S. 215ff.
Ziener, G.: 'Weisheitsbuch und Johannesevangelium' in: *Biblica*, 1957, S. 396ff und 1958, S. 37ff.
Zimmermann, H.: 'Das absolute ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel' in: *BZ NF 4* 1960 S. 54ff und S. 266ff.

E WEITERE BENUTZTE LITERATUR

Alt, A.: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* Bd. I, 1953.
Amsler, S.: *L'Ancien Testament dans l'Église Essai d'herméneutique chrétienne*, 1960.
Bammel, E.: 'The Baptist in Early Christian Tradition (Report on Newcastle Seminar)' in: *NTS* 18, 1971, S. 95–128.
Barnard, L. W.: 'The Testimonium concerning the Stone in the New Testament and in the Epistle of Barnabas' in: *Stud. Ev.* Vol. III, 1964, S. 308ff.
Bertram, G.: 'Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Begriffs der "Erhöhung" in der Septuaginta' in: *ZATW* 1956, S. 57ff.
Billerbeck, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 4 Bde., 1922–8.
Black, M.: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1954.
'The Son of Man Problem in Recent Research and Debate' in: *BJRL* 45, 1962/63, S. 305ff.
'The "Son of Man" Passion Sayings in the Gospel Tradition' in: *ZNTW* 1969, S. 1–8.
Blenkinsopp, J.: 'John VII,37–9 Another Note on a Notorious Crux' in: *NTS* 6, 1959/60, S. 95ff.
Bowman, J.: 'The Exegesis of the Pentateuch among the Samaritans and among the Rabbis' in: *Oudtestamentische Studiën* 8, 1950, S. 220ff.
'Samaritan Studies' in: *BJRL* 1957/58, S. 298ff.
'Faith in Samaritan Thought' in: *BJRL* 1958, S. 308ff.
Braun, F.-M.: 'l'eau et l'Esprit' in: *Revue Thomiste*, 1949, S. 5ff.
Braun, H.: 'Das Alte Testament im Neuen Testament' in: *ZThK* 59, 1962, S. 16ff.
Busink, Th. A.: *Der Tempel von Jerusalem von Salamo bis Herodes* Bd. 1 1970
Cullmann, O.: *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1957.
Caird, G. B.: *Saint Luke* The Pelican Gospel Commentaries, 1963.
Carmignac, J.: 'Les citations de l'AT et spécialement des Poèmes du Serviteur, dans les Hymnes de Qumrân' in: *Revue Qumran* 2, 1960, S. 357ff.
Creed, J. M.: *The Gospel according to St. Luke*, 1930.

Daube, D.: *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956.
De Waard, J.: *A comparative Study of the OT Text in the Dead Sea Scrolls and in the NT*, 1965.
Dibelius, M.: 'Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannesevangeliums' in: *ZATW* Suppl. 33, 1918.
Botschaft und Geschichte. Aufsätze Bd. I, 1953.
Driver, C. R.: *The Judaean Scrolls*, 1965.
Eichrodt, W.: 'Ist typologische Exegese sachgemäße Exegese?' in: *ThLZ* 1956, Sp. 641ff.
Ellis, E. E.: 'A Note on first Corinthians 10,4' in: *JBL*, 1957, S.53ff.
Fichtner, J.: 'Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur' in: *ThLZ* 1951, Sp. 145ff.
Flusser, D.: 'The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity' in: *Scripta Hierosolymitana* IV, Jerusalem, 1958.
Haenchen, E.: *Die Apostelgeschichte*, 1959.
Hahn, F.: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 1963.
Hegermann, H.: *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, 1954.
Heidenheim, M.: *Die Samaritanische Liturgie*, 1885.
Hirschberg, M.: 'Petrus, der Fels. Das Zentrum des Tempels in Jerusalem in biblischer, rabbinischer und archäologischer Sicht' in: *Deutsches Pfarrerblatt* Nr. 11, 1969 S. 344ff.
Holtz, T.: 'Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas' in: *ThLZ* 1965, Sp. 863f.
Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas, 1968.
Hooker, M. D.: *Jesus and the Servant*, 1959.
Jeremias, J.: (und Zimmerli) *The Servant of God*, revised ed. 1965.
Golgotha, 1926.
'Die Berufung des Nathanael' in: *Angelos* 3, 1928, S. 2–5.
'Joh 6,51c–58 redaktionell?' in: *ZNTW* 44, 1952/53, S. 256f.
Lerch, D.: *Isaaks Opferung, christlich gedeutet*, 1950.
Lindars, B.: *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, 1961.
Behind the Fourth Gospel, 1971
Lohmeyer, E.: *Gottesknecht und Davidsohn*, 1953.
Lohse, E.: *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955.
Loper, W. C.: *The Influence of the 'Suffering Servant' Motif on the Earliest Conceptions of the Church*, (Ph.D. Thesis Manchester).
Macdonald, J.: 'The Samaritan Doctrine of Moses' in: *ScJTh*, 1960, S. 149ff.
The Theology of the Samaritans, 1964.
'Memar Marqah' BZAW 84, 1963.
McKelvey, R. J.: 'Christ the Cornerstone' in: *NTS* 8, 1962, S. 352ff.
Manson, T. W.: *The Gospel of Luke*, 1930.
'The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels' in: *BJRL* 1949/50, S. 171ff.
Studies in the Gospels and Epistles, 1962.
On John and Paul, 1963.

Mauser, U. W.: *Christ in the Wilderness*, 1963.
Merx, A.: *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*, 1909.
Metzger, B. M.: 'The Formulas introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishna' in: *JBL*, 1951, S. 297ff.
Moule, C. F. D.: 'Some Reflections on the "Stone"-Testimonia in Relation to the Name of Peter' in: *NTS*, 1955/56, S. 56ff.
Pfeiffer, E.: 'Glaube im Alten Testament' in: *ZATW*, 1959, S. 151ff.
Prigent, P.: *Les Testimonia dans le Christianisme primitif. L'épître de Barnabe et ses sources*, 1962.
Rad, G. von: 'Typologische Auslegung des Alten Testamentes' in: *Vergegenwärtigung*, 1955.
Theologie des Alten Testaments 2 Bde., 1957/60.
Schäfer, K.: 'Zur Deutung von ακρογωνιαῖος Eph 2,20' in: *Neutest. Aufsätze Festschrift f. J. Schmid*, 1963. S. 218ff.
Schoeps, H. J.: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949.
Schweizer, E.: *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1962.
Silbermann, L. H.: 'A Note on 4Q Florilegium' in: *JBL* 1959, S. 158f.
Sjöberg, E.: *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 1946.
Smits, C.: *Oud-testamentische citaten in het Nieuwe Testament* 3 Bde., 1952, 1955, 1957.
Stauffer, E.: *Jesus Gestalt und Geschichte*, 1957.
Stendahl, K.: *The School of St. Matthew*, 1954.
Westermann, C.: *Forschung am Alten Testament* 1964.
Wilson, R. McL.: *Gnosis and the New Testament*, 1968.
Winter, P.: 'Rezension von C. H. Dodd's' "The Interpretation of the Fourth Gospel" ' in: *ThLZ* 80 1955 Sp. 141ff.

REGISTER: STELLEN

A) Altes Testament

Gen

1 *277*
1,1 *98f., 202, 276*
2,2 *98f., 226*
2,7 *98, 100, 222*
2,10–14 *60*
2.17 *98*
3,4ff *100, 104*
3,4 *98*
3,6 *100*
3,19 *98*
3,22 *98, 100, 153*
3,24 *98*
4,1ff. *98, 100*
15,6 *98, 100, 104f.*
17,10–12 *98*
17,16 *101*
17,17 *98, 100f., 227*
18,12 *101*
21,10 *98*
22 *105*
22,2 *98, 100, 105*
22,12 *98, 100, 105, 225, 258*
24 *106, 107*
24,23 *98*
24,25 *98*
28,12ff. *155*
28,12 *98, 100–4, 154, 223, 272*
39,4 *98*
41,8 *160*
41,55 *98, 219*
45,13 *98*
48,22 *98, 100, 104, 155*
49,8–10 *98, 127*
49,10 *122, 127f.*

Ex

2,1ff. *263*
2,15–21 *106f.*
2,23–12,51 *264*
3 *263*
3,1ff. *130*
3,12 *131, 263*
3,13–15 *131*
3,14 *131f.*
3,15 *131*
4 *126, 263*
4,1–5 *106., 131f.*
4,1–9 *133*
4,1 *139*
4,4f. *263*
4,5 *132, 139*
4,12ff. *126*
4,12f. *124f.*
4,12 *106, 131f., 182*
4,15 *124f., 131f.*
4,17 *132*
4,30f. *133*
4,30 *263*
4,31 *139*
6,4 *131*
7,3 *105, 133*
7,14–24 *265*
9,1–7 *264*
9,8–12 *264*
12,10 *51f.*
12,46 *51–3*
14,31 *106, 111, 139, 143*
15,23–26 *265*
16–40 *263*
16,2f. *143*
16,2 *105f., 224*
16,4 *13–5, 93, 105f., 133, 150, 200, 204, 223, 267, 279*
16,15 *13–5, 93, 105f., 133, 150, 200, 204, 223, 267, 279*
17 *85, 86*
17,6 *82, 106–8, 151, 193, 205*

20,6 *105f., 228*
20,19 *110*
20,22 *110*
23,20 *215*
24,10 *205*
24,16 *105*
28,30 *106*
28,32 *106*
33,18 *105f., 140*
33,23 *140*
34 *138, 140f.*
34,6–8 *140*
34,6 *105f., 140, 202, 223, 277*
34,10 *106, 132f., 137f.*
34,29 *137*

Lev
12,3 *107*
18,5 *79, 83, 107, 142, 146, 148*
19,18 *107*
23,34 *107*
23,36 *107*
23,40 *107, 221*
24,16 *107*
27,34 *107*

Num
6,26 *108*
9,12 *51–53, 108, 176*
14,11 *139*
14,22 *132*
14,27 *224*
17,9–15 *264*
20f *85f.*
20,7ff *151, 268*
20,11ff *108*
21,8f *108, 135, 152, 226, 266f.*
24,17 *122, 127f.*
27,17 *108*
27,21 *106, 108*

Dtn
1,16 *109*
4,12 *108, 226*
4,39 *112*
8,3 *108f.*
8,15 *205*
12,5 *108f.*
15,11 *109*
18,15ff *110–4, 119f., 122f., 127–9, 133, 142, 275*
18,15–18 *115*
18,15 *108f., 112f., 123*
18,18f. *113, 126, 148*
18,18 *108f., 111, 125, 129, 182*
18,19 *113, 129*
18,20 *129*
19,15 *21f., 108f.*
21,22f. *109*
21,23 *222*
31,2 *109, 227*
31,3 *109*
31,26 *109*
32,40 *147*
32,47 *109*
33,3 *109*
34,5 *112*
34,9 *112*
34,10f. *122, 133*
34,10–12 *112*
34,10 *108*
34,11 *112, 133*

Jos
7,19 *155*
24,32 *105, 155, 221*

Ri
1,33 *241*
3,31 *241*
14,19 *160*

1 Sam
20,6 *19, 155*

2 Sam
3,1 *156*
5,2 *19*
7 *19*
7,12 *18–20, 156*
7,13f. *156*
7,13 *156*
7,16 *32–34*
15,23 *156*

1 Kön
8,20 *19*

15,13 *222*
17,7ff. *265*
17,9 *158*
17,14 *265*
17,15 *156f., 219, 265*
17,17ff. *114*
17,17 *158*
17,18 *156–8, 218, 220*
17,21 *159*
17,23 *114, 156–9, 218*
18,37 *156f., 219*

2 Kön
2,9–11 *9*
2,10f. *9*
2,15 *9*
4,42f. *157, 218*
5,10 *157, 218*
5,14 *158*

Neh
3,1 *159, 221*
3,15 *159*
9,15 *13, 15*

Hiob
35,13 *159f.*

Ps
6,4 *160*
22,19 (=21,19 LXX) *47f., 94, 160f., 231*
22,23 *160*
23,1 *160*
25,5 *160*
31,6 *8*
32,2 *160*
33,6 *160*
34,21 (=33,21 LXX) *51f. 176*
35,19 (=34,19 LXX) *43, 160*
36,10 *147, 160*
41,6 *160*
41,10 (=40,10 LXX) *40, 45f. 160f., 171*
51,7 *160*
56,14 *147*
66,18 *159f., 162*
69 (=68 LXX) *43, 48–50, 89, 91 94–6, 161, 188, 225, 229, 231, 240 243, 245, 273, 275*
69,1–22 *161*
69,5 (=68,5 LXX) *42f., 94, 160, 171*
69,10 (=68,10 LXX) *10, 160, 161*
69,22 (=68,22 LXX) *48–50, 160*
69,23ff. *43*
78,24 (=77,24 LXX) *13, 15, 160*
80,9ff. *160*
80,16 *160*
82,1 *24*
82,6 (=81,6 LXX) *23–25, 160f.*
86,11 *160*
89,4f. *19*
89,4 *160*
89,36f. *19*
89,37 (=88,37 LXX) *32f., 156*
95,7 *160*
110 *176, 247*
110,4 *160*
117,26a. LXX *26*
118,25f. (=117,25f. LXX) *26–8, 31, 160f., 249*
119,160 *160*

Spr
1,28 *162, 194*
3,17 *257*
3,19f. *202*
4,11 *257*
8,17 *194*
8,22*ff.* *202*
8,22 *162, 202, 277*
8,32 *257*
15,29 *159f., 162*
18,4 *162*
30,4 *162*

Pred Sal
11,5 *162*

Hohes L
4,15 *162*

Jes
2,3 *127*

6,1ff. *38*
6,1 *163f.*
6,8ff. *38*
6,8 *130*
6,9f. *37f., 270*
6,9 *162, 179, 217*
7,14 *115*
8,6 *163*
8,14f. *80f.*
8,14 *78*
9,2 *164*
11,2 *163f., 220*
11,3f *163f., 221*
26,17 *164*
26,20 *146*
28,1ff. *72*
28,9 *78*
28,14ff. *72f., 75, 77*
28,16f. *75, 79*
28,16 *70–74, 76–85, 91, 100, 119, 149–51, 153, 162–4, 193*
28,17f. *74*
28,17 *76*
28,18 *75*
31,3 *164*
35,2 *164*
35,6 *60f.*
40–55 *183*
40 *7,8*
40,1ff. *5*
40,3f. *30*
40,3 *4–7, 9, 72, 162, 215*
40,5 *163*
40,9 *29–31, 162*
40,10f. *185*
40,10 *30*
40,11 *163*
41,4 *173*
41,21ff. *167*
41,22 *170*
41,23 *166*
41,24 *166*
42,1ff. *180, 260*
42,1 *163f., 221*
42,6f. *99, 163–5*
42,6 *49, 72,*
42,9 *163, 166f., 227*
43,1 *164*
43,4 *174*
43,8ff. *168, 172f.*
43,9f. *163, 166f.*
43,9 *167*
43,10 *163, 166, 170, 172, 226–9, 261*
43,12 *167*
44,8 *163, 166–8, 228f.*
44,23 *174*
45,19 *163, 229*
45,21 *167*
46,6–11 *168*
46,10 *163, 166f., 227–9*
46,13 *164*
48,3–6 *167*
48,16 *130*
49,1ff. *260*
49,3 *163, 173f., 180, 228*
49,5f. *163, 185f.*
49,5 *173f., 181, 228*
49,6 *163–5*
49,9 *163*
49,18 *164*
50,6 *163f., 222*
51,1f. *58f.*
51,12 *173*
52,6 *163, 172*
52,13 *135, 153, 163f., 171, 173–6, 180, 198, 225, 254, 257, 266*
52,15 *260*
53 *54, 175, 179*
53,1 *34–6, 162, 217, 270, 272*
53,4 *179*
53,6f. *163, 176f.*
53,6 *186, 226*
53,7 *163f., 225*
53,11f. *163, 176–8, 225*
53,12 *186, 221, 227*
54,13 *16f., 162, 183, 255, 267*
55,1ff. *150f.*
55,1–3 *70, 163*
55,1 *49, 81, 179, 193, 226, 268, 279*
55,3 *151, 164*
55,11 *164*
56 *215*
56,8 *164*
57,4 *164*
58,11f. *65*
58,11 *85, 164*
60,1 *163*
61,1 *163f.*
62,10 *30*
62,11 *29–32, 162*
64,3 *164*
65,16 *164*
66,10 *164*
66,14 *164*

Jer
1,7 *130*
2,21 *183*
7 *215*
10,11f. *203*
17,21 *183*
23,5 *19*
31,3 *183*
31,10 *185*
31,33 *16*
31,34 *18*
51,15 *203*

Hes
15,4 *184*
34 *185*
34,13 *183f.*
34,23 *183f.*
37 *185*
37,21f. *183f.*
37,24 *183*
47,1–12 *60f.*

Dan
7 *102, 104*
7,10 *102, 186, 252f.*
7,13f. *186, 252f.*
7,13 *55, 252, 257*
7,14 *186, 252, 257*
11,36 *46*
12,2 *186, 253*

Hos
1,4 *186*
6,2 *272f.*
10,5 *241*
10,8 *241*

Joel
3,1 *186*
3,18 *65*

Am
1,5 *241*
5,5 *241*

Mi
2,12 *185f.*
5 *20*
5,1 *18–21, 115, 186, 249*

Hab
2,4 *79, 187*
3,2 *160*

Zeph
3,10 *185*

Sach
2,13 *130*
9,9 *29–31, 187*
12,10 *2,53–5, 59, 96, 187*
12,14 *55*
13,1 *187*
13,7 *45, 187*
14,8 *65, 187*
14,21 *187*

Mal
3,1 *6, 8, 188, 215*
3,23 *6, 9, 188*

B) Apokryphen und Pseudepigraphen

2 Makk
7,9 *191*

Weish
1,1f. *194*
1,7f. *194*
1,11–16 *201*
2,6–9 *202*
2,13 *25, 194*
2,16 *25, 194*

2,18 *194*
2,24 *201*
3,9 *194, 202, 277*
3,14 *202*
4,15 *194, 202, 277*
5,5 *194, 203*
5,15a. *201*
5,15 *194, 201*
6,12 *194*
6,17f. *106*
6,18a. *194*
6,18b. *194, 201*
7,1f. *194*
7,1ff. *202*
7,10 *194*
7,15 *194*
7,21 *194*
7,22 *257, 259*
7,25f *203, 257*
8,1 *257*
8,3f. *202, 259*
8,3 *193f., 202, 257*
8,4 *194*
8,5 *194*
9,1ff. *202*
9,1f. *202*
9,1 *193, 277*
9,3 *203*
9,4 *194, 257*
9,9f. *194, 202, 255, 257*
9,9 *194, 257, 259, 277*
9,10 *194*
9,11 *194*
9,16f. *194*
9,17 *194*
10,9f. *102*
10,10 *194*
10,12 *194*
10,16 *194*
10,17 *194*
11,4–7 *195f.*
11,4–8 *200*
11,4–14 *264*
11,4 *194, 196*
11,5 *197*
11,7 *194, 196*
12,2 *194*
13,6 *194*
15,1 *194, 202, 277*
15,2 *194*
15,3 *194, 201*
15,11 *194*
16,5–7 *194–6*
16,5–8 *197*
16,5–13 *264*
16,6f. *195*
16,6 *264*
16,7–10 *197*
16,10–13 *197*
16,10 *194*
16,12f. *195, 196*
16,12 *201*
16,20ff. *195f.*
16,20f. *194*
16,20–6 *264*
16,20 *199*
16,21 *199*
16,22 *199*
16,25–8 *199*
16,26 *15, 25, 109, 194–6, 199–201, 279*
17,2 *195f.*
17,20 *195f.*
18,1 *195f., 264*
18,3 *195f., 264*
18,4 *195f.*
18,22 *195f.*

Bar
3,29 *204*
3,31 *204*
4,2 *204*

Sir
2,16 *192*
11,8 *192*
14,22 *192*
15,1 *192*
15,3f. *192*
15,3 *192, 200*
15,4 *192f.*
21,13 *192*
24,8 *192*
24,9 *192*
24,14 *203, 277*
24,17 *192*

24,19 *192*
24,25–9 *257*
43,31 *257, 259*
43,33 *257*
48,10f. *9*
51,31–3 (=51,23–5 LXX) *70, 192f., 200, 257*
51,34 (=51,26 LXX) *192*

Tob
12,18 *191*
12,20 *191*

Ps Sal
7,1 *45*
17,35 *18*

Äth Hen
46,3 *103*
51,3 *103*

4 Esra
14,38ff. *87*

C) Qumran

Damaskusschrift
CD II, 14–21 *39*
III, 5 *39*
III, 11 *39*
III, 15–17 *86*
III, 19f. *74*
III, 20 *76,84*
VI, 3ff. *86*
XIX, 20 *39*
XX, 3f. *18*

Loblieder
1 QH III, 25b–38 *74*
III, 28 *74*
III, 30 *74*
III, 36 *74*
V, 24 *41*
VI, 24ff. *74f.*
VII, 2f. *39*
VII, 8f. *75*
VIII, 4ff. *86*
VIII, 21ff. *86*
XVIII, 10–15 *86*

Gemeinderegel
1 QS I, 2–9 *39*
II, 26 *39*
V, 3–5 *39*
VII, 18 *74*
VIII, 5ff. *73, 75, 77*
VIII, 8 *77*
VIII, 14 *4f.*
IX, 10f. *113*
IX, 19f. *4*
IX, 20 *5*
XI, 3b–5 *74*
XI, 4f. *78, 82*

Habakukmidrasch
1 QpHab V, 7 *39*

Testimonia
4 QT 5ff. *113*

D) Rabbinica

Aboda Zarah 5a. *24*
Deut. R. XI, 8 *112*
Ex. R. 29,7 *146*
Gen. R. LXVIII, 12.13 *101*
Mek. Bahodesh IX, 68 *112*
Mek. Ex. XV, 4 *14*
XV, 11 *14, 112*
XV, 26 *146*
XVII, 11 *152*
XX, 19 *24*
Menahoth 35b. *140*
Midr. Lev. XIV, 42 *77*
XVII, 7 *77*
Qoh. R. 1,9 *31, 112, 133f. 262, 268*
Sanh. 89a. *111*
106b. *41*
107a. *41*
Sifre Num. §103 12,8 *140*
Suk. 52a. *55*
Tanch. וארא 9,26 *24, 146*

Tanch. שמות 22,14 *146*
Yeb. 90b. *111*
Targum zu Gen. 18,12 *101*
Targum zu Num. 21,8f. *152*
Targum zu Jes. 6 *38*
28,16 *70,76*
43,12 *154*
53,6 *187*
Targum zu Mi. 5,1 *18,20*

E) Samaritanische Literatur:

Memar Marqah Buch 5 §§ 1–4 *113*

F) Josephus, Philo

Josephus Archäol. 3,36 *85*
Philo: Leg. all. II, 76ff. *204*
II, 81 *204*
II, 86 *205*
II, 87 *204*
III, 161f. *204*
III, 162–8 *14*
III, 164 *204*
III, 169 *204*
De mut. 253–63 *14*
259 *204*
De somn. I, 142 *102*
II, 221f. *205*
De vita Mosis I, 210 *205*
II, 292 *122*
De agr. 95 *204*
De fug. 137f. *204*
Quaest. Gen. IV zu Gen 18,13f. *101*

G) Neues Testament

Mt
2,1ff. *128*
2,2 *128, 250*
2,4ff. *21*
2,6 *19*
3,12 *147*
4,4 *109*
8,17 *179*
9,25 *159*
11,4 *188*
11,10 *8*
11,14 *8*
11,25f *257*
11,27 *257*
11,28–30 *257*
11,28 *257*
13,14f. *37, 39*
16 *77*
16,13f. *119*
16,18 *75, 80, 84*
16,23 *80*
16,25 *147*
17,14ff. *159*
18,16 *22*
19,8 *138*
19,17 *142*
21,4f. *30*
21,5 *27*
21,9 *26f.*
23,39 *26*
24,30 *55*
25,46 *147, 186*
26,21ff. *41*
26,24 *41*
26,31 *187*
26,50 *40*
27,35 *47*

Mk
1,2f (par) *4–6*
1,2 *8*
1,3 (par) *6*
1,9–11 *163*
1,11 *257*
4,12 *37, 39*
5,41 *159*
6,14 fin (par) *8*
6,15 *9*
8,11f. *113*
9,7 *113*
9,9 *8*
9,14ff. *159*
10,45 *257*
11,1ff. *211*
11,7–10 *211*
11,9f. *26*

11,10 (par) *28*
11,11 *211, 215*
11,12–14 *211, 215*
11,15–17 *211*
11,20–13,37 *214*
11,20–6 *215*
11,20–5 *211*
11,27f. *211*
11,29–33 *212*
12,1ff. *212*
12,10 *19*
12,13ff. *212*
12,18ff. *212*
12,28ff. *212*
12,35ff. *212*
12,38ff. *212*
12,41ff. *212*
13 *212*
13,6 *261*
14,1ff. *214*
14,1f. *211*
14,3–9 *211*
14,10f. *212*
14,12–16 *212, 215*
14,17ff. *45*
14,18–25 *211*
14,18 *40–2*
14,21 *41*
14,26 *211*
14,27 *187, 211*
14,29–31 *211*
14,32–41 *212*
14,32 *211*
14,43ff. *214*
14,43–7 *211*
14,44f. *212*
14,50–2 *212*
14,53 *211*
14,54 *211*
14,55–9 *212*
14,58f. *215*
14,60f. *211*
14,60–4 *212*
14,65 *212*
14,66–8 *211*
14,69–72 *211*
15,1 *211f.*
15,2–5 *211*
15,6–11 *211*
15,12f. *211*
15,14 *211*
15,15 *211*
15,16–19 *211*
15,20–2 *212*
15,21 *211*
15,24 *47, 211*
15,26 *211*
15,27 *211*
15,29–32 *212*
15,33 *212*
15,34 *8, 211*
15,36 *211*
15,37 *211*
15,38f. *212*
15,40 *211*
15,42–6 *211*
15,47 *212*
16,1ff. *211*
16,9f. *211*

Lk
1,17 *8*
1,32 *20, 34*
1,69 *8*
1,76 *8*
1,77f. *128*
1,77–9 *128*
2,4ff. *21*
2,4 *8, 21*
2,25ff. *81*
2,30–2 *165*
2,34 *79f.*
3,4–6 *8*
3,15 *8*
4,11ff. *159*
4,16ff. *159*
4,24 *159*
4,25–30 *8*
4,31 *159*
4,33ff. *158*
7,1ff. *159*
7,11ff. *158*
7,12 *114*
7,15 *114*
7,16 *114*
7,27 *8*

8,10 *39*
8,28 *158*
8,42 *159*
9,7–9 *8*
9,36 *8*
9,37ff. *159*
11,16 *113*
11,29 *113*
13,35 *26*
19,38 *26*
22,22ff. *41*
23,34 *47*
23,46 *8*
24,19–27 *114*

Joh
1 *6, 192, 241f., 257, 263, 276*
1,1f. *186, 194, 255*
1,1 *98, 162, 259f., 276*
1,2 *194*
1,3 *160, 194*
1,4 *108f., 147*
1,6–8 *242*
1,6 *235*
1,7 *139*
1,9 *194*
1,11f. *192*
1,11 *194, 263*
1,12f. *25*
1,12 *143, 194, 203*
1,13 *194*
1,14 *105f., 140f. 163, 192, 194, 202, 223f., 257, 277*
1,15 *6,9*
1,16f. *106*
1,17 *105, 107, 115, 141, 194, 202*
1,18 *140, 172, 194, 257–9*
1,19ff. *6, 7, 206, 207, 208, 213, 234f.*
1,19 *209*
1,20 *7f.*
1,21 *9, 108f., 119, 188*
1,23 *3–5, 7, 9, 49, 72, 89,–93, 162, 164, 188, 210, 213, 220, 233, 238, 241, 272, 276*
1,25 *7, 9, 108f.*
1,26f. *9*
1,27 *6*
1,28 *208, 242*
1,29ff. *242*
1,29 *52, 163, 176–80, 225, 250, 282*
1,30 *6, 9*
1,33 *9, 163, 220*
1,34 *9, 163, 221, 250*
1,35ff. *206, 208, 235*
1,35 *209*
1,36 *178f.*
1,38 *120*
1,41 *115, 120, 250*
1,42 *120*
1,45ff. *118*
1,45f. *116*
1,45 *71, 108, 114f., 126, 128f.*
1,46 *117, 126, 251*
1,47f. *255*
1,47 *160*
1,49–51 *248*
1,49 *156, 208, 248*
1,51 *89, 98, 100–4, 117, 154, 194, 223, 251, 255, 272, 275*
2 *243, 265*
2–12 *263*
2,1ff. *208, 235, 238, 265*
2,1–11 *195f., 208, 234, 264f.*
2,4 *156,–8, 207, 218, 220*
2,5 *98, 156f. 219*
2,8 *230*
2,9 *230*
2,11 *139, 141, 263*
2,13ff. *210*
2,13–22 *211*
2,13 *11f., 234*
2,14 *230*
2,14–22 *234*
2,15 *230*
2,16 *12, 187*
2,17 *3, 10f., 43, 49f., 89–91, 93–5, 160f., 188, 224f., 229, 238, 243, 271, 273, 275*
2,18 *12, 106, 143*
2,19 *10f.*
2,20 *94*
2,21 *11*
2,22 *10f., 41, 94, 272*
2,23f. *121*
3 *237, 241f., 274*

3,2 *114, 119f., 131f.*
3,3ff. *25*
3,3 *67*
3,6 *164*
3,8 *162, 204*
3,11ff. *103*
3,12f. *103, 162, 194*
3,12 *255*
3,13–21 *233f.*
3,13–15 *255*
3,13a. *254f.*
3,13b. *255*
3,13 *204, 253*
3,14ff. *200*
3,14f. *153, 194, 196f., 263*
3,14 *108, 135, 152, 163, 171, 174f. 180, 182, 195, 225, 253f., 264, 266*
3,15f. *192*
3,15 *67f., 71, 83, 149, 194, 198*
3,16b. *83*
3,16 *67f., 71, 98, 100, 105, 149, 163, 192, 225f., 258*
3,17 *257*
3,18 *67, 71, 198*
3,20 *67*
3,21 *67, 242*
3,22ff. *213, 238, 242*
3,22–30 *9*
3,23 *242*
3,24 *233*
3,26 *9, 242*
3,28 *215*
3,29 *164*
3,30 *156*
3,31ff. *242*
3,31–6 *233,–5*
3,31 *67, 98, 249*
3,33 *67*
3,34 *126*
3,35f. *257*
3,35 *98, 194, 257*
3,36 *67, 71, 143, 149*
4 *115, 122, 134, 209, 238*
4,1–42 *213*
4,1–40 *106f.*
4,1ff. *235*
4,1f. *9*
4,1 *249*
4,2 *233*
4,5 *98, 100, 104f., 155, 221*
4,10 *151*
4,11–15 *274*
4,11 *230*
4,12 *230*
4,13f. *163, 279*
4,13 *67*
4,14 *58, 64, 67, 69, 88, 151, 160, 162, 164*
4,19 *114, 117, 120f., 124*
4,20 *109*
4,22 *127f.*
4,23f. *274*
4,23 *231*
4,25 *114, 120f., 123, 128, 249–51*
4,29 *121, 251*
4,32 *199*
Joh
4,34 *98, 109, 137, 226*
4,35 *164*
4,36 *67, 147, 164*
4,37 *67*
4,39 *121*
4,41f. *121*
4,42 *250*
4,43–54 *195f., 264*
4,43–5 *159*
4,44 *159*
4,46–54 *264*
4,46b–54 *234*
4,46ff. *159, 208, 235–9, 243*
4,48 *106, 132f., 139, 194*
4,50 *132, 156f., 207, 218*
4,52 *230*
4,54 *132, 213, 243, 253*
5 *158, 209, 233, 236, 241*
5–7 *237*
5,1ff. *209, 238f.*
5,1–16 *213*
5,1–9a. *195f., 264*
5,2ff. *235*
5,2–9 *234, 264*
5,2 *159, 221*
5,10 *142, 183*
5,11 *143, 201*
5,14 *243*

5,17 *99, 194, 257*
5,18 *194*
5,19ff. *239, 243*
5,19 *257*
5,20f. *99*
5,20 *99, 194, 257*
5,21ff. *239*
5,21 *195f.*
5,22 *186, 257*
5,23 *67*
5,24 *67, 84, 148, 201*
5,25 *164*
5,26 *148*
5,27–9 *213, 239, 243, 253f.*
5,27 *186, 252f.*
5,28f. *233, 236, 253, 275*
5,29 *147, 186*
5,30 *103*
5,32 *242*
5,33–6 *242*
5,35 *213, 239, 253*
5,36 *139*
5,37 *108, 226*
5,39f. *144, 270, 278f.*
5,39 *22, 109, 129, 143–5, 271*
5,40 *164*
5,43 *129*
5,44 *202*
5,45–7 *126, 128f., 271*
5,45 *109, 129, 143, 169*
5,46f. *114*
5,46 *98, 108, 115, 129, 139, 143, 155, 275*
5,47 *129, 233*
6 *14, 123, 133f., 151, 233, 236, 238 244, 255f., 266, 267*
6,1–51a. *213*
6,1–40 *117*
6,1–27 *234*
6,1–13 *264*
6,1–15 *196*
6,1ff. *114, 134, 195, 208, 235*
6,1 *213*
6,3f. *267*
6,4 *234*
6,9 *157, 207, 218*
6,10 *157*
6,13 *157, 207, 218*
6,14f. *122f.*
6,14 *108, 114, 117f., 129, 132, 208, 249*
6,15 *129, 248*
6,16–21 *158*
6,23 *249*
6,25ff. *150*
6,26ff. *200, 265*
6,26f. *134*
6,26 *202*
6,27ff. *17, 103, 279*
6,27 *150, 194, 196, 199, 255*
6,30f. *137f., 199, 267*
6,30 *106, 143*
6,31ff. *15, 106, 154, 224*
6,31–58 *236*
6,31 *1, 3, 10, 12f., 15, 19, 25, 71 89–91, 93–6, 105f., 133, 160, 223f. 229, 271, 274, 279*
6,32f. *255*
6,32 *13f., 17, 115, 134, 150, 194, 268*
6,33–5 *256*
6,33 *14, 16, 146, 150f.*
6,35 *67, 71, 134, 150f., 163, 192, 201, 268*
6,36 *14, 143*
6,37 *257, 278*
6,38 *194, 255*
6,40 *67, 71, 108, 136, 149, 152, 191, 226*
6,41f. *117*
6,41 *105f., 143, 224*
6,43 *105f.*
6,44f. *183, 278*
6,44 *18*
6,45 *3, 10, 16–8, 67, 89–95, 162, 164, 181, 183, 223f., 267, 271, 274, 279*
6,45a. *279*
6,45b. *279*
6,46 *140, 255*
6,47 *67, 71, 84, 149, 199*
6,48 *182, 201*
6,49 *14, 150*
6,50f. *98*
6,50 *201*
6,51–8 *211, 233, 235*
6,51ff. *236, 256*

Joh
6,51 *45, 67, 84, 151, 153, 178, 194 201, 282*
6,53 *152*
6,54 *68, 152*
6,55 *45*
6,58 *40, 150, 181, 194, 201*
6,61 *105f.*
6,62 *253, 255*
6,63 *109, 146, 164, 182*
6,65 *278*
6,68 *146, 151*
6,69 *167, 213, 226, 249*
6,70f. *41, 45–7, 211*
7 *123, 208, 243*
7,1–13 *206*
7,1–10 *208*
7,2–10 *234*
7,2 *107*
7,3 *69*
7,7 *250*
7,14ff. *243*
7,15–24 *233*
7,16 *125, 132*
7,18 *213, 244*
7,19–24 *209, 213, 238*
7,19ff. *243*
7,19 *83, 142*
7,21ff. *107*
7,21 *106, 138*
7,22f. *141f.*
7,22 *98, 107, 138*
7,24 *163, 221*
7,25ff. *213, 251*
7,27 *118, 249*
7,28f. *249*
7,29 *140*
7,31 *106, 249, 251*
7,34 *162, 192, 194*
7,37–9 *280*
7,37ff. *21, 59, 61, 71, 84, 118, 134f. 151*
7,37f. *20, 56, 58, 60, 62–4, 66–8, 70f. 106–8, 119, 151, 182, 187, 193–6, 200, 267f., 280*
7,37 *21, 49, 56, 58, 68, 70, 81, 89, 107, 150, 162f., 179, 192f., 205, 226, 278f.*
Joh
7,38 *1, 3f., 7, 49, 58f., 61, 64f., 68–71, 81f., 84f., 88–91, 93–5, 100, 119, 162, 164, 188, 224, 229, 272, 275f.*
7,38a. *280*
7,38b. *280*
7,39 *186, 280*
7,40–2 *118*
7,40ff. *32, 114, 124*
7,40f. *119, 122f., 129*
7,40 *108, 123, 129, 268*
7,41f. *123, 126, 251*
7,41 *249*
7,42ff. *34*
7,42 *3, 18–21, 33, 70, 89–95, 155f. 160, 186f., 224f., 229, 249, 271*
7,44 *69*
7,45ff. *129*
7,46 *123, 248*
7,49 *231*
7,50ff. *123*
7,51 *109, 192*
7,52 *108, 114, 123, 126, 251*
8,12ff. *20, 24*
8,12 *7, 22, 68, 72, 84, 89, 147, 163–6, 195, 204*
8,13 *22*
8,14f. *119*
8,14 *248f.*
8,16 *131*
8,17 *3, 21–4, 42, 89–91, 93f., 108, 223f., 271*
8,21 *192*
8,24 *84, 172*
8,26 *108, 125, 132*
8,28 *42, 106, 125, 132, 163, 171f. 175, 182, 227, 253f., 261, 275*
8,29 *106, 125, 131, 164, 194, 257*
8,30ff. *104*
8,31f. *194*
8,31 *143*
8,35 *98*
8,37ff. *100*
8,38 *274*
8,39 *98, 100, 105*
8,40f. *104*
8,41 *104*

8,42 *191, 249*
8,44 *98, 100, 104, 201*
8,48 *104*
8,51 *67f., 98, 142, 194, 201*
8,52 *201*
8,54 *174*
8,56ff. *155*
8,56 *98, 100f., 105, 227*
8,58 *105, 172*
9 *124, 239*
9,1–41 *195f., 264*
9,1–7 *234*
9,1ff. *208, 235*
9,3f. *99*
9,3 *132*
9,4 *137*
9,5–7 *165*
9,5f. *163*
9,5 *49, 164–6, 179f., 195, 280, 282*
9,6 *230*
9,7 *157, 159, 163, 207, 218*
9,16 *142f.*
9,17 *114, 124, 208*
9,22 *231*
9,24 *155*
9,27f. *141*
9,27 *144*
9,28f. *137, 141*
9,28 *115, 142f.*
9,29 *137f., 143*
9,30 *106, 133, 138*
9,31 *159f., 162*
9,32f. *138*
9,32 *137, 164*
9,34 *160*
9,35 *124, 180*
9,38 *165*
9,39 *195f., 249*
10 *185*
10,2 *108*
10,3 *108, 160, 164*
10,4 *108f.*
10,9 *108f., 227*
10,10 *148*
10,11 *160, 163, 173, 227*
10,15 *178, 227*
10,16 *164, 183f., 186, 230*
10,17 *194*
10,24f. *251*
10,25f. *106, 139*
10,27f. *201*
10,27 *109, 160*
10,30 *257f., 274*
10,31ff. *116*
10,31 *142*
10,32ff. *25*
10,33 *107, 142*
10,34 *3, 10, 19, 22f., 42f., 89–91 93–5, 146, 160, 223f., 229, 272, 276*
10,37f. *139*
10,37 *106*
10,38 *139, 167, 227*
10,40–2 *234*
11 *235, 239, 244*
11,1–44 *195f., 264*
11,1–15 *235*
11,1ff. *209*
11,2 *244, 249*
11,12–15 *234*
11,16 *230, 240*
11,17–45 *235*
11,25f. *84, 147, 280*
11,25 *139, 148f., 163*
11,27 *249*
11,33 *160*
11,36 *109*
11,40 *141, 163f.*
11,41f. *156f., 219*
11,41 *207*
11,43 *163*
11,45ff. *29*
11,46ff. *235*
11,47–57 *234*
11,47–51 *211*
11,50 *108*
11,51f. *164, 184f.*
11,51 *106, 108, 221*
11,52 *183, 186, 282*
11,53f. *211*
11,55 *11, 234*
11,57 *27*
12 *235*
12,1ff. *235*
12,1–8 *211*

Joh
12,1–7 *234*
12,3 *230*
12,6 *230*
12,8 *109*
12,9 *28*
12,12ff. *235*
12,12–19 *234*
12,12–15 *28, 91, 210f.*
12,12f. *29*
12,12 *27, 32*
12,13 *26f., 32, 89f., 92f., 107, 160, 220f., 230, 248f., 270*
12,14f. *32*
12,14 *10, 29, 71, 89, 230, 270*
12,15 *3, 27, 31f., 90–3, 162, 164, 187, 220*
12,16 *11, 32, 41*
12,18 *28f.*
12,19 *27*
12,20f. *33*
12,23 *253f.*
12,25 *147*
12,27 *160*
12,31 *170*
12,32f. *185*
12,32 *175, 195*
12,34 *1, 3, 19, 32–4, 89–95, 126, 146, 160, 175, 186, 224, 229, 251, 253f., 266, 271*
12,37–41 *36, 39, 209, 234*
12,37 *35, 37, 132, 139, 142, 206*
12,38 *1, 3, 34, 36, 38f., 90, 93f., 162, 164, 179, 217, 270*
12,38–40 *91*
12,38f. *36, 89*
12,39f. *35, 37*
12,40 *3, 36, 90–4, 162, 164, 217, 270–2, 274*
12,41 *163*
12,42 *231*
12,44–50 *234f.*
12,44ff. *68*
12,44f. *67*
12,45 *131, 141*
12,47–51 *208*
12,47f. *171*
12,47 *67, 126, 203, 249*
12,48ff. *125f., 148*
12,48 *68*
12,49f. *107, 148*
12,49 *108*
13 *235, 240*
13–21 *263*
13,1ff. *212*
13,1 *42, 240*
13,2 *42*
13,3 *98*
13,4 *231*
13,5 *231*
13,16 *240, 263*
13,17f. *46*
13,18f. *171, 261*
13,18 *3, 39–41, 45–7, 70, 89–93, 160, 171, 220, 271f., 274*
13,19 *163, 167, 172f., 227f.*
13,20 *132*
13,21–32 *234*
13,21–30 *211*
13,21ff. *45, 47, 210*
13,21 *160*
13,26f. *231*
13,29 *230*
13,30 *231*
13,31–5 *240*
13,31f. *163*
13,31 *33, 173f., 181, 228, 254*
13,32 *174, 254*
13,34f. *142*
13,34 *107*
13,36–8 *45, 211, 234*
14 *235, 240*
14,1 *106, 139, 143, 160*
14,2 *98*
14,4–7 *240*
14,5–11 *240*
14,6f. *257, 274*
14,6 *98, 148, 192*
14,8 *140*
14,9 *141*
14,10f. *99*
14,10 *108, 126, 137*
14,11 *139*
14,12 *99, 143*
14,13 *174, 258*

14,15 *105f., 142f., 192, 194, 228*
14,16ff. *82*
14,16f. *169*
14,17 *203, 250*
14,19 *148, 186*
14,20f. *274*
14,21 *105f., 192, 194*
14,23f. *274*
14,23 *142*
14,24 *108, 126, 142*
14,26 *203*
14,27 *108, 160, 168, 228*
14,28 *167*
14,29 *167, 228*
14,31 *45, 211*
15 *160, 240*
15–17 *233, 235, 237*
15,1f. *240*
15,1 *160, 183, 192, 245*
15,2 *245*
15,5 *68*
15,6 *184, 240, 245*
15,9 *194*
15,10 *105f.*
15,13f. *178*
15,15 *108, 125, 274*
15,18–16,4 *42, 44f.*
15,18ff. *94, 240, 261*
15,18 *43, 169*
15,20 *167, 240*
15,24 *99, 139*
15,25 *1, 3, 11, 22, 42f., 49f., 72, 89–91, 93f., 160f., 171, 188, 225, 229, 240, 272, 275*
15,26–16,1 *94, 171*
15,26f. *167, 250*
15,26 *170*
15,27 *229*
16 *240*
16,1–32 *211*
16,1 *45, 167, 240*
16,2 *169, 231*
16,4 *43, 167, 171*
16,7ff. *82, 132*
16,8 *194, 280*
16,13–15 *274*
16,13 *160, 167, 169f., 194, 203, 229*
16,21 *164*
16,22 *164*
16,27f *274*
16,27 *143, 170*
16,28 *249*
16,29–32 *187*
16,30 *194, 241, 244*
16,31f. *240, 244*
16,32 *45, 187, 240*
17 *46, 240, 274*
17,1 *174, 181, 258*
17,3 *148, 164, 194, 201*
17,4 *98, 194*
17,6–10 *182*
17,6 *131, 163*
17,8 *108, 126, 132, 167, 229*
17,12 *1, 3, 45–7, 70, 89–91, 93, 160, 164, 194, 240, 272*
17,14 *132, 240*
17,17 *160*
17,22 *164*
17,23 *194*
17,24 *98, 163, 194*
17,26 *131, 163, 194*
18–20 *234f.*
18,1–12 *211*
18,1 *156, 222*
18,3f. *249*
18,3 *231*
18,9 *233*
18,14 *108*
18,15 *211*
18,17f. *211*
18,19–23 *211*
18,20 *163, 229*
18,22 *163, 222*
18,25–7 *211*
18,28 *211*
18,29ff. *211*
18,31 *107, 142*
18,32 *135, 233*
18,33–6 *250*
18,37 *7, 122, 129, 211, 250*
18,38–40 *211*
19,1 *163, 211, 222*
19,2f. *211*
19,3 *163, 222*
19,6 *211*
19,7 *107, 142*

19,9 *163*
19,10 *211*
19,13 *211*
19,14 *54, 177*
19,15 *211*
19,16 *211*
19,17 *211*
19,18 *142, 211*
19,19f. *231*
19,19 *211, 230*
19,20 *230*
19,22 *48*
19,23f. *48, 94, 161, 211, 215*
19,23 *48, 106, 231*
19,24 *3, 47f., 70, 89f., 92–4, 160, 225, 229, 231, 270, 271*
19,25 *48f., 211*
19,28f. *50, 211*
19,28 *3, 7, 11, 43, 47f., 50, 70, 72, 89–94, 160f., 189, 225, 229, 243, 270, 275*
19,29 *49, 160*
19,30 *99, 211*
19,31–7 *212*
19,31ff. *210*
19,31 *109, 142, 222*
19,34 *58–61, 64, 69*
19,34b. *54f., 233*
19,35 *52, 54, 56, 215, 233*
19,36f. *49, 54, 89, 91*
19,36 *1, 3, 47, 51f., 55, 89f., 93, 108, 176, 179, 220, 270*
19,37 *2, 3, 52–4, 59, 70, 89f., 92f. 96, 187, 220, 270*
19,38–42 *211*
19,38ff. *56*
19,39 *230*
20 *249*
20,1ff. *211, 216*
20,9 *10f., 49, 266, 272*
20,14–18 *212*
20,14ff. *211*
20,15 *231*
20,17 *160, 191*
20,19–29 *212*
20,21f. *82*
20,21 *132*
20,22 *69, 98, 100, 194, 222*
20,24 *240*
20,28 *172, 258f., 260*
20,30f. *35, 206, 208f., 235, 239, 241*
20,31 *84, 100, 139, 149, 208, 248, 251*
21 *210, 212, 233, 235f., 249, 276*
21,2ff. *235, 237*
21,2 *240*
21,5 *231*
21,16f. *231*

Apg
1,3 *9*
1,6 *9*
1,8 *9*
1,11 *9*
2,22 *113*
2,33 *175*
2,34f. *176*
3,13 *173f., 254*
3,19–24 *9*
3,19–21 *9*
3,22–6 *114, 181*
3,22 *113*
4,30 *114*
5,30f. *175f.*
5,31 *176*
7,37 *113*
28,26f. *39*

Rö
1,3 *20*
1,17 *187*
2,24 *4, 71*
4,3 *105*
8,32 *105, 258*
9,32f. *80, 83*
9,33 *78, 81, 84*
10,4ff. *83*
10,9f. *79*
10,11 *78f., 83, 84*
10,14 *83*
10,16 *34–36*
15,10 *37*
15,11 *19*

1 Kor
5,7 *53*
6,16 *4*

10 *268*
10,3 *267*
10,4 *58, 82, 154, 195*
15,4 *10, 272*

2 Kor
13,1 *22*

Gal
3,11 *187*

Eph
2,20 *78*

Phil
2,5ff. *175*
2,8f. *175f*

1 Thess
4,9 *18*

2 Thess
2,3 *46*

1 Tim
1,16 *78f., 84*

2 Tim
1,12 *79*
2,8 *20*

Hebr.
1,10 *19*
4,2 *36*
8,5 *4*
8,11 *18*
10,38 *187*
11,17 *105, 225*

Jak
2,21 *105*

1 Petr
2,4f. *71, 88*
2,5ff. *77f.*
2,6ff. *80*
2,6 *78, 84*
4,12 *43*

1 Joh
2,20 *18*
2,27 *18*

Offb
1,7 *55*
5,5 *127*

H) Apokryphe Evangelien, Apostolische Väter, Kirchenväter

Petr. Ev. V. 16f. *50*
Phil. Ev. Spr. 42 *104*
Thom. Ev. Spr. 108 *88*

Barnabasbrief VI, 2–4 *81*
VI, 6 *48*
VI, 13 *262*
VII, 3 *258*
VII, 8 *55*
IX, 3 *4f*
IX, 7 *101*
XII, 5 *267*
XII, 7 *152*
XXI, 6 *18*

Justin: Apol. 35 *31*
52,12 *55*
Dial. 14,8 *55*
58,10 *155*
88,15 *39*
114,4 *57*
123f. *24*

Martyrium Lugd. *57*
Hippolyt: Danielkommentar I, 17 *57*
Irenäus: Testimonienbuch IV Kap. 3 *24*
Dem. 45f *59*
Adv. haer. 3,24.1 *59*
4,10.1 *155*
5,18.2 *57*
Tertullian: Adv. Marc. III, 6 *39*
Cyprian: Quod Deus Christus II, 6 *24*

Epist. 73,10.11 *57, 60*
Ambrosius: De Spiritu Sancto I 16, 156 *57, 60*
De montibus Sina et Sion 9 *57, 60*
De rebaptismate 14 *57*
Firmicus Maternus: De errore prof. relig. 27,3 *57*
Gregor von Elvira: Tractatus 15 *57*
Chrysostomus: In Ioannem Hom. LI, 1 *64, 84*
Caesarius von Arles: Sermo 103,3 *57, 60*

REGISTER: AUTOREN

Aalen, S. 266
Aland, K. 62
Amsler, S. 65

Bammel, E. 6
Barrett, C. K. 1, 31, 52, 58, 61f., 65, 88, 95, 176f., 257, 281
Bauer, W. 65, 69
Becker, H. 170
Behm, J. 169
Bell, H. J. 144
Bernard, J. H. 62
Betz, O. 169
Black, M. 175
Blank, J. 168
Blinzler, J. 92
Boismard, M. -E. 56, 63, 65, 92, 130, 144, 264
Borgen P. 13–15, 99, 236
Bornkamm, G. 119, 168f., 170
Bowman, J. 104, 121, 248
Braun, F. -M. 2, 63, 96
Braun, H. 14
Brown, R. E. 63, 235
Büchsel, F. 169
Bultmann, R. 3, 11, 14, 18, 22, 25, 29, 32, 45, 54, 63, 66, 76, 85, 106, 127, 158, 164, 172, 174, 206f., 209, 214, 223, 233–6, 238, 256, 258f., 269–82
Burney, C. F. 38, 65, 232
Busink, Th. A. 73

Caird, G. B. 80
Chavasse, C. 181
Cowley, A. E. 146
Cullmann, O. 258

Dalman, G. 242
Dekker, C. 14
Delitzsch, F. 17
Dibelius, M. 52, 55, 159, 187
Dodd, C. H. 52, 63, 65, 160, 168, 174, 176, 207, 256, 258, 268f., 269, 271, 281
Driver, G. D. 232
Dupont-Sommer, A. 73f.

Eichrodt, W. 262
Emerton, J. A. 24
Enz, J. J. 263

Faure, A. 1, 206
Flusser D. 77
Formesyn, R. 133
Fortna, R. T. 233, 235–7
Franke, A. H. 1, 63, 232, 262f.
Freed, E. D. 1–3, 10, 13, 21, 28, 31, 41, 47, 50, 52, 63, 65, 71, 92, 95f., 232

Gärtner, B. 13
Glasson, T. F. 264, 267
Grill, J. 63
Grundmann, W. 266
Gutbrod, W. 21

Haacker, K. 63
Haenchen, E. 174
Hahn, F. 114, 119, 260
Harris, R. 39, 96
Hegermann, H. 177, 187
Heidenheim, M. 146
Hirschberg, M. 73
Hooker, M. D. 114, 175, 178
Hoskyns, E. 63, 70, 88
Howard, W. F. 273
Hunt, W. Stather 264–6

Jeremias, J. 63, 75f., 78, 80, 163, 177, 187

Karrer, O. 62
Kilpatrick, G. D. 4, 62, 67, 144, 276
Köhler, L. 65
Kuhn, K. 56

Lagrange, M. J. 63
Lightfoot, R. H. 62, 66
Loewenich, W. von 55
Lohmeyer, E. 187
Lohse, E. 178
Loper, W. C. 187

Macdonald, J. 113
Manson, T. W. 169
Mauser, U. W. 265f.
Meeks, W. A. 122, 155, 281
Menard, J. E. 61
Michaelis, W. 102–4
Morgenthaler, R. 230

Neill, St. 281
Nestle, E. 62
Neugebauer, F. 95
Noack, B. 2, 13, 65, 95, 269

Odeberg, H. 69, 101, 172
Oepke, A. 64, 79

Percy, E. 172

Quirant, J. C. 63, 66

Rad, G. von 111, 262
Rahner, H. 57–61, 63, 65, 85
Richter, G. 9, 236
Robinson, J. A. 63

Sahlin, H. 263f., 266
Schäfer, K. Th. 78
Schick, E. 63
Schlatter, A. 2, 13, 16, 18, 24, 54, 62, 146, 152, 169, 232, 258
Schnackenburg, R. 52, 63, 92, 114, 122, 135, 140, 144, 163, 170, 173, 175, 206, 216, 233, 236, 240, 242, 252, 259, 273
Schoeps, H. J. 268
Schulz, S. 13, 173, 186, 252, 255, 257, 261, 273
Schweizer, E. 172
Smend, F. 1
Smith, R. H. 263f., 266
Smits, C. 63, 65, 172, 266
Souter, A. 62
Stauffer, E. 172
Stenning, J. F. 38, 76
Strack, H. L. 41, 88, 111, 146
Strathmann, H. 62

Tasker, R. V. G. 62
Teeple, H. M. 267
Temple, W. 62, 232
Tischendorf, C. 62, 66
Torrey, Ch. C. 65, 165
Turner, C. H. 63

Unnik, W. C. van 33, 156

Waard, J. de 76
Weiß, B. 62
Wernberg-Møller, P. 73
Westcott, B. F. 1, 2, 62, 63
Westermann, C. 166
Wetter, G. P. 63, 172
Wiefel, W. 242
Wilkens, W. 206, 233f., 236f.
Wilson, R. Mcl. 281
Wink, W. 8
Winter, P. 268, 273
Woude, A. S. van der 24

Ziener, G. 193, 195, 197, 201–3, 264, 273
Zimmerli, W. 163
Zimmermann, H. 172

INHALTSVERZEICHNIS FÜR DEN 2. TEIL UND KURZINFORMATION ZU DEN ZEITSCHRIFTENARTIKELN

Die Aufsätze Nr. 1-7 beschäftigen sich noch mit dem alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums. Nr. 8-13 enthalten weitere Aufsätze.

1. S.321-330
   Joh 9 - Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion
   (aus: BZ NF 1978 S.247-53)
   Ich versuche, die in Joh 9 enthaltene Quelle aus der vorjohanneischen Tradition zu rekonstruieren und die Absicht aufzuzeigen, in der Johannes diese Quelle im Hinblick auf seine eigene Gemeindesituation hin umgestaltet hat. Jesus wird als Erfüller der alten jüdischen und samaritanischen Schilo-Verheißung (Gen 49,8-12) gesehen.

2. S.331-333 (mit Abbildung Synagogenlesungsordnung, enthalten in einer Lutherbibel von 1713)
   Johannesevangelium und Synagogengottesdienst
   (aus: BZ NF 1983 S.101)
   Ein sehr kleiner, mir überaus wichtiger Artikel von nur einer Seite Länge, der nachweist, daß Johannes mit dem jüdischen Lesungsjahr in seiner christlichen Gemeinde gelebt hat und es als in Christus erfüllt gesehen hat.

3. S.334-347
   Targum und Johannesevangelium
   (aus: BZ NF 1983 S.1-13)
   Der Evangelist Johannes hat intensive Kenntnis targumischer Interpretation und macht sie für sein Evangelium fruchtbar.

4. S.348-351
   Jesus as God in the Fourth Gospel: The Old Testament Background
   (aus: NTS Vol. 30 1984 S.158-60)

Johannes bezeichnet Jesus in seinem Evangelium auf Grund von Überlegungen, die aus Targum Ps 45 stammen, als "Gott", ohne den Monotheismus des AT dadurch aufzuheben, wie ihn auch der zugrundeliegende Targum nicht aufheben wollte.

5. S.352-359 (Mit Abbildung etwa 1938 vor einem deutschen Dorf)
Joh 8,44 - Gotteskinder - Teufelskinder
(aus: NTS Vol. 30 1984 S.619-24)
Der Aufsatz zeigt anhand jüdischer Anschauungen über Kain und dessen Vater, was Jesus meint, wenn er einigen Juden, die ihn steinigen wollen, sagt, daß sie Kinder des Teufels sind.

6. S.360-368 (Mit Landkartenskizze Nordreich/Südreich)
Nordreich - Südreich: Der Vierte Evangelist als Vertreter christlicher Nordreichstheologie
(aus: BZ NF 1992 S.235-40)
Der Aufsatz versucht zu zeigen, daß Johannes Vertreter einer christlichen Nordreichs-Theologie ist, die - aus alten Feindschaften zwischen Südreich (Juda) und Nordreich herkommend - nichts von der Anknüpfung jüdischer Hoffnung an David weiß und die Bethlehemgeburt Jesu nicht akzeptiert.

7. S.369-388
Späte Entdeckung: Psalm 95 als Darstellungsprinzip für das Wirken des johanneischen Jesus (unveröffentlichter Artikel)
Erst in den letzten Jahren ist mir klar geworden, daß der Evangelist den Ps 95 intensiv genutzt hat. - wie auch der Hebräerbrief das getan hat. Ich zeige auf, warum diese Entdeckung so lange gedauert hat und was sie bedeutet.

8. S.389-396
Johannes 21 - ein Anhang?
(aus: Studies in New Testament Language and Text. Leiden 1976 S.330-37)
Ich bestreite in diesem Artikel vehement, daß Joh 21 ein "Anhang" ist und zeige auf, daß die im Evangelium enthaltenen Un-

stimmigkeiten - auch die in Joh 21 - daher stammen, daß der Evangelist Johannes sein Evangelium in zwei verschiedenen Zeitabschnitten geschrieben hat. Nach Erhalt neuen Materials, des "4. Synoptikers", wie ich ihn nenne, hat Johannes seine Erstausgabe **selber** überarbeitet, sodaß das gesamte Johannesevangelium von ihm stammt.

9. S.397-401
John IV.44 - Crux or Clue?
(aus: NTS Vol. 22 1976 S.476-80)
Durch synoptischen Vergleich zeige ich, daß der Evangelist Johannes die Geschichte von der Verwerfung Jesu in Nazareth (vgl. Mk 6,1ff par.) in ihren einzelnen Elementen an verschiedenen wichtigen Stellen seines Evangeliums benutzt hat, auch in 4,44, von R.E. Brown als "notorious crux" bezeichnet. Diese "crux" wandelt sich zu einem Schlüssel für das Verständnis johanneischer Editionsarbeit.

10. S.402-409
Probleme der Abschiedsreden
(aus: BZ NF 1976 S.117-22)
Ich versuche zu zeigen, daß die Abschiedsreden, wie oft beobachtet, nicht aus einem Guß sind, weil Johannes eine Erstform dieser Reden in veränderter gemeindlicher Situation selbst umgestaltet hat.

11. S.410-424
Zur Lokalisierung der johanneischen Gemeinde
(aus: BZ NF 1988 S.72-86)
Parallel zu den Überlegungen von K. Wengst zu dem historischen Ort der johanneischen Gemeinde zeige ich anhand von Targumhintergrund des Johannesevangeliums, von theologischen Traditionen und Positionen aus Samaria, Qumran, der Täufergemeinde, bei Justin, Philo und dem Barnabasbrief sowie anhand von Ortskenntnis des Evangelisten, seiner Sprache und seiner soziologischen Situation, daß man den Evangelisten und seine

Gemeinde(n) wohl etwa in der Gegend von Quazrin (Golan) ansetzen muß. (vgl. Kartenskizze auf S.368)

12. S.425-486

Der Augenzeuge. Tradition, Komposition und Interpretation im Johannesevangelium (unveröffentlichter Artikel)

Dieser Artikel will aufzeigen, welche unterschiedlichen Materialien der Evangelist Johannes benutzt hat und wie er sein Evangelium komponiert hat. Klar werden soll, daß der Evangelist sein ältestes Material relativ spät aus der Gemeinde eines Augenzeugen des Todes Jesu erhalten hat. Dieses Material ist allerdings schon von der Gemeinde des Augenzeugen nach desen Tod überarbeitet worden, ehe es in die Hände des Evangelisten gelangte. Den Augenzeugen sehe ich im Jünger Johannes, der im Unterschied zu Petrus nicht das Martyrium erlitten hat und in seiner Gemeinde/seinen Gemeinden lange wirken konnte - wenn auch nicht unangefochten von anderen Christen, die gerade das Martyrium hoch einschätzten. Der Evangelist (Johannes) ist also nicht mit dem Jünger Johannes identisch, sondern benutzt und kommentiert u.a. dessen sehr altes Material.

13. S.487-534

Paralleltraditionen zum Johannesevangelium bei Justin (unveröffentlichter Artikel)

Dieser Artikel zeigt auf, daß sich bei Justin und im Johannesevangelium viele verwandte Traditionen und Anschauungen finden, die sich aber keineswegs als Abhängigkeit Justins vom Johannesevangelium verstehen lassen. Gerade die Unabhängigkeit Justins vom Vierten Evangelium hilft uns, dieses Evangelium in vieler Hinsicht besser zu verstehen.

S.535-552 Stellen zum zweiten Teil des Buches

S.554-555 Autoren aus dem zweiten Teil des Buches

JOH 9 - TRADITION UND ZEITGENÖSSISCHE MESSIANISCHE DISKUSSION

1. Verschiedene Analysen von Joh 9 - Kurzform oder Langform aus der Tradition?

Unterbrechung des Erzählungsfadens, unterschiedliche Zielrichtung verschiedener Aussagen und unterschiedliche Sprache weisen darauf hin, daß eine Erzählung von der Heilung eines Blindgeborenen bearbeitet worden ist. Über das Ausmaß der Bearbeitung durch den Evangelisten bestehen unterschiedliche Anschauungen. Den geringsten Umfang hat die Quelle für B. Lindars[1], der nur die Verse 1, 6(teilweise) und 7(teilweise) und einzelne Wörter in V. 10 und 11 als von der Tradition vorgegeben sieht. W. Nicol[2] erkennt in 1-3a, 6, 7 die Quelle und weist den Rest Johannes zu. Für R. Schnackenburg hat die Quelle fast denselben Umfang. Nur die Deutung von "Siloam" stammt seiner Ansicht nach noch vom Evangelisten[3]. Für R.T. Fortna gehört noch V.8 zur Quelle[4]. Nach S. Schulz[5] hat der Evangelist Joh 9,8-41 ohne erkennbare Tradition gestaltet. Für R.E. Brown[6] hat der Abschnitt V. 13-17 "every right to be considered as part of the healing story".

2. R. Bultmanns Analyse

R. Bultmann[7] war 1941 viel weiter gegangen. Hinsichtlich der Verse 1-7 hat die Quelle für ihn denselben Umfang wie für R. Schnackenburg, wenn er sich auch in ein paar Feinheiten unterscheidet[8]. Auch die nachfolgende Diskussion schreibt Bultmann weitgehend der Quelle zu: In die Quelle hat der Evangelist das Motiv des Schisma eingefügt (V.16b). V.17 schloß ursprünglich an V.16a an und war keine ernstgemeinte Frage, sondern entrüsteter Ausruf. Der Anfang von V. 18 wird vom Evangelisten umgestaltet worden sein[9]. Die Er-

1: *B. Lindars*, Behind the Fourth Gospel, London 1971, 339-352.
2: *W. Nicol*, The Semeia in the Fourth Gospel, Leiden 1972, 35-37, ähnlich *J.L. Martyn*, History and Theology in the Fourth Gospel, New York 1968,3ff.
3: *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium II, Freiburg-Basel-Wien 1971, 302-328.
4: *R.T. Fortna*, The Gospel of Signs, Cambridge 1970,73.
5: *S. Schulz*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1972, 144.
6: *R.E. Brown*, The Gospel according to John I, New York 1966, 379.
7: *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 15. Aufl. 1957.
8: Kommentar S.252 A.1.
9: Kommentar S. 254 A.4.

wähnung der "Juden" in V. 18 geht auf Johannes zurück[1]. V. 22f ist deutlich Zusatz zur Quelle[2]. Vom Evangelisten stammen sicher V. 29f. "Wieviel vom Folgenden, ist schwer zu entscheiden und ist auch relativ belanglos". An V. 28 hat sich wahrscheinlich gleich das Hinauswerfen von V. 34 angeschlossen. Die vorliegende Form von 9,35-38 dürfte im Wesentlichen auf den Evangelisten zurückgehen, dessen Stil in V. 37 deutlich ist. Es ist aber nicht möglich, Quelle und Bearbeitung zu scheiden[3]. V. 39 stammt aus der "Offenbarungsredenquelle" und wird vom Evangelisten in einer unanschaulichen Dialogszene weitergeführt[4]. Nach Bultmann berichtete die Quelle also von der Heilung eines Blindgeborenen, von einem Gespräch der Nachbarn und Bekannten mit dem Geheilten, von einem Verhör des Geheilten vor Pharisäern, welches nach dem entrüsteten Ausruf "Wie kannst du von ihm behaupten, daß er dir die Augen öffnete!" im Unglauben gegenüber der Heilungstatsache endete. Es folgte die Vernehmung der Eltern des Blindgeborenen, die schließlich die Pharisäer wieder an ihren Sohn verwiesen. In einem zweiten Verhör des Geheilten durch die Pharisäer setzte dieser der Behauptung, daß Jesus Sünder sei, die Tatsache seiner Heilung entgegen. Die Aufforderung, noch einmal darzustellen, wie die Heilung geschehen sei, beantwortete der Geheilte mit der Gegenfrage, ob die Pharisäer denn Jesu Jünger werden wollten. Daraufhin schmähten ihn die Pharisäer und warfen ihn hinaus. Danach fand ein Gespräch des Geheilten mit Jesus statt.

Der "Offenbarungsredenquelle" entstammen nach Bultmann die Worte Jesu: "Zum Gericht bin ich in (diese?) Welt gekommen, damit die nicht-Sehenden sehen und die Sehenden blind werden."

Zusammenfassung von 1. und 2.

Während die neueren Exegeten nur für den Großteil der Verse 1-7 bzw. auch für V. 8 eine Quelle als Grundlage annehmen, zieht sich für Bultmann die Quelle durch das gesamte neunte Kapitel.

3. Eigene Analyse: Klar erkennbare johanneische Zusätze

V.1-

V.2 -

V.3 Johanneisch ist "offenbaren" (vgl. 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 17,6; 21,1; 21,14). "Die Werke Gottes" (vgl. 4,34; 5,20; 5,36; 6,28f; 7,3; 7,21 und öfter).

1: Kommentar S. 254 A.6.
2: Kommentar S. 254f A.10.
3: Kommentar S. 256 A.7.
4: Kommentar S. 258 und S. 258 A.2.

V. 4 In der Quelle mag der erste Versteil gelautet haben: "Wir müssen die Werke Gottes tun" - eine Aussage, die auf dem Hintergrund von Jes 29,18 ("die Augen der Blinden werden aus Dunkel und Finsternis sehen") und Jes 29,23 ("Wenn sie sehen werden die Werke meiner Hände") verstanden werden kann (vgl. Mt 11,2:"Werke des Christus" und Mt 11,5:"Blinde sehen"). "Wirken" (vgl. 3,21; 5,17; 6,27f; 6,30). "der mich gesandt hat" (vgl. 4,34; 5,30; 6,38f; und öfter. "Tag...Nacht": Dieses Bild scheint von Johannes zu stammen (vgl. 11,9f; 13,30).

V.5 Dieser Vers zeigt durchgehend johanneische Theologie (vgl. 1,9; 1,10; 3,19; 4,42; 8,12; 12,46).

V.7 "Zum Teich Siloah (das heißt verdolmetscht: gesandt)": Das Gesandtwerden Jesu durch den Vater hat bei Johannes eine überaus große Bedeutung (vgl. 3,17; 11,42; 17,8 und öfter). Der Siloah steht schon hinter den joh Aussagen am Laubhüttenfest (7,37-39). Aus ihm wurde an diesem Fest das Wasser für die Wasserspende geschöpft. Warum sich der Blinde in der Geschichte der Tradition im Siloah hätte waschen sollen, ist nicht einsichtig. Jedes Wasser in Jerusalem hätte für diese Waschung genügt. Erst nachdem der Siloah eine christologische Bedeutung bekommt, ist es sinnvoll, ihn zu erwähnen. Wie ich zeigen werde, ist diese christologische Note erst durch Johannes in die Geschichte gebracht worden. Die Aufforderung an den Blinden wird in der Tradition gelautet haben: "Gehe hin und wasche dich!" und der Bericht von dieser Waschung: "Er wusch sich" (V.7), "Ich ging hin und wusch mich" (V. 11), "Ich wusch mich" (V.15).

V.8-15 Von diesen Versen weist keiner eindeutig auf den Evangelisten. V. 9 könnte von ihm sein (vgl. 7,40-42). In V. 11 könnte "der Mensch, der Jesus genannt wird" vom Evangelisten sein: Von einer undeutlichen Kenntnis Jesu kommt der ehemals Blinde schrittweise voran bis zum Glauben an den Menschensohn. "Zum Siloah" wird joh sein. V. 12 könnte joh sein: In 5,12 findet sich eine ähnliche, wahrscheinlich joh Frage.

V.16 "einige von den Pharisäern": Diese Formel scheint joh zu sein (vgl. 1,24; 3,1; 7,47f; 9,40. Siehe auch 12,42). "Von Gott": Das ist eine beliebte joh Formulierung (vgl. 9,33; 6,46; 8,40; 17,5.7.8). Die Schilderung eines Schismas gehört zur joh Darstellungsmethode (vgl. 7,43; 10,19).

V. 17 "Prophet ist er": Das Bekenntnis zu Jesus als Propheten ist für Johannes die positive Vorstufe zum Glauben an den Christus bzw. an den Menschensohn (vgl. 4,19).

V. 18 "die Juden": eine joh Formel.
V. 22f Die Furcht vor den Juden und vor dem Ausgestoßenwerden aus der Synagoge wird immer wieder vom Evangelisten betont (vgl. 7,13; 12,42; 16,2; 19,38; 20,19).
V. 23 Diese Erklärung erinnert an andere joh Erklärungen (vgl. 2,21; 11,52; 12,33).
V. 27 "Wollt ihr auch seine Jünger werden": Der Evangelist arbeitet mit solchen Mißverständnissen (vgl. 7,26). "Seine Jünger" (vgl. 2,11; 2,12; 17,22; 3,22; 4,2; 7,3 und öfter. Vgl. dagegen die Bezeichnung in der Tradition in 13,5.22; 20,18: Jünger).
V. 28-30 Das Verhältnis zu Mose steht im Mittelpunkt des Interesses des Evangelisten[1]. Das Gegensatzpaar "kennen - nicht kennen" (V. 29) benutzt Johannes öfter (vgl. 1,26; 1,31; 3,11; 4,22; 4,32; 7,27. 28. 29; 8,14; 8,19). Es kommt allerdings auch in der Tradition vor. Die Frage nach dem "woher" ist für Johannes äußerst wichtig. "Das ist ja das Wunderbare..." stellt wahrscheinlich eine Anspielung auf Ex 34,10[2] dar.
V. 32 "Seitdem die Welt besteht..."[3]. Zum "von Gott her sein" vgl. das zu V. 16 Gesagte. Die Formulierung "etwas tun können" ist joh (vgl. 3,2; 5,19; 9,4; 9,16; 11,37; 15,5).
V. 35b.36 Daß der Heilende sich als "Menschensohn" bezeichnet, überrascht bei Johannes nicht. An drei Stellen im Johannesevangelium (9,5. 35; 3,14; 17,1) wird Jesus als der Knecht aus Deuterojesaja gesehen, der ja u.a. auch die Aufgabe zu heilen hat, obwohl die Bezeichnung "Knecht" vermieden wird. Johannes ersetzt sie durch die Titel "Sohn" und "Menschensohn"[4]. "an jemanden glauben" ist joh Formulierung.
V.37 Dieser Vers enthält wie 4,26 eine joh Selbstoffenbarung Jesu.
V.38.39a Dieser Vers und der Beginn von V. 39 sind keinesfalls zu streichen, wie das einige Ausleger aufgrund der handschriftlichen Unsicherheit tun. Joh. Ansichten über den Menschensohn scheinen vom Schreiber von P^{75} abgelehnt worden zu sein. Er streicht nämlich nicht nur in 9,38, sondern auch in 3,31 und besonders in 12,34. Ich nehme deswegen an, daß P^{75} wohl im Menschensohn eine rein zukünftige Gestalt gesehen hat. Er konnte sich auch nicht vorstellen, daß seine jüdischen Zeitgenossen über den Menschensohn nicht

1: *G. Reim*, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, Cambridge 1974 (= Studien), 130ff.
2: Studien S. 138 und S. 138 A.60
3: Studien S. 138.
4: Studien S. 180.

Bescheid wüßten und eine solch törichte Frage wie in 12,34 gestellt hätten. Interessant ist, daß durch P^{75} eine weitere Streichung in einem Menschensohnwort (Lk 17,24) vorgenommen worden ist (vgl. weiter Lk 9,56).
V.39 "In diese Welt" (vgl. 12,25; 8,23; 11,9; 12,31; 13,1; 18,36).
V. 40.41 Zu: "einige von den Pharisäern" vgl. das zu V. 16 Gesagte. Zu:"Wenn ihr blind wäret" vgl. "Wenn ihr Abrahams Kinder seid" (8,39), "Wenn Gott euer Vater wäre" (8,42), "Wenn ihr Mose glaubtet" (5,46), "Wenn ich nicht gekommen wäre...so hätten sie keine Sünde" (15,22). Zu: "Sind auch wir...? vgl. 7,47.52. V.40 erscheint mir durch und durch als joh Formulierung.

Zusammenfassung

Grob geurteilt, stammen 3b-5. 7 (Mittelteil), (evtl.9 und 12) 16f, 22f, 25-30, 32f, 35b-38 und 40f vom Evangelisten.

4. Die Geschichte aus der Tradition

Obwohl ich weiß, daß nicht alles, was keine ausgesprochen joh Züge aufweist, automatisch der Quelle zuzurechnen ist, scheint mir die Quelle über den eigentlichen Wunderbericht hinauszugehen und folgende Szenen enthalten zu haben: Heilungsgeschichte, Erkennen des Geheilten durch die Nachbarn, die sich nach dem "Wie" der Heilung erkundigen. Antwort des Geheilten, Verhör durch die Pharisäer (V. 13-15). Hinzuziehen der Eltern des Geheilten, sein erneutes Verhör (V.24) und seine Antwort (V.31). Feststellen der sündhaften Geburt des Geheilten durch die Pharisäer und Hinauswurf. Abschließendes Jesuswort: "Zum Gericht bin ich gekommen, damit die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden".
Daß die "Semeiaquelle" nicht nur Wundererzählungen enthielt, sondern auch die Bestätigung des Wunders durch Neutrale, zeigen 2,9; 4,51f und 6,25. In der Tradition wurde also wahrscheinlich nicht nur das Wunder Joh 9 erzählt, sondern auch seine neutrale Beglaubigung berichtet, die pharisäische Lehre von Strafe und Sünde verneint und die Meinung, daß Jesus als am Sabbat Heilender Gesetzesübertreter sei, als falsch dargestellt. Jesus, gottesfürchtig und den Willen Gottes vollbringend, ist von Gott erhört worden[1].

5. Angenommener Wortlaut der Quelle

(1) Und im Vorübergehen sah er einen Menschen, von Geburt an blind. (2) Und es fragten ihn die Jünger:"Rabbi, wer hat gesündigt,

1: Zum Verständnis der Heilung in Joh 9 auf dem Hintergrund der Elia-Elisageschichten s. Studien S. 156-158.

er oder seine Eltern, so daß er blind geboren wurde?" (3) Jesus antwortete: "Weder er hat gesündigt noch seine Eltern, (4) sondern wir müssen Gottes Werke tun." (6) Nach diesen Worten spuckte er auf die Erde und machte einen Brei aus dem Speichel und legte ihm den Brei auf die Augen (7) und sprach zu ihm:"Geh, wasch dich!" Da ging er und wusch sich und kam sehend zurück. (8) Die Nachbarn nun und die, welche ihn früher gesehen hatten als Bettler, sagten: "Ist das nicht der, der dasaß und bettelte?" (10) Nun sprachen sie zu ihm: "Wie sind deine Augen aufgetan worden?" (11) Jener antwortete: "Jesus hat einen Brei gemacht und meine Augen bestrichen und hat zu mir gesagt: Geh und wasche dich! Da ging ich, wusch mich und bin sehend geworden." (13) Da führten sie ihn, den einst Blinden, zu den Pharisäern. (14) Es war aber Sabbat an dem Tag, an dem Jesus den Brei gemacht und seine Augen geöffnet hatte. (15) Da fragten ihn wiederum auch die Pharisäer, wie er sehend geworden sei. Er aber sprach zu ihnen: "Brei legte er mir auf die Augen und ich wusch mich und sehe." (18) Sie aber glaubten nicht von ihm, daß er blind gewesen und sehend geworden war, bis sie seine, des Sehendgewordenen, Eltern riefen (19) und sie fragten: "Ist dies euer Sohn, von dem ihr sagt: Er ist blind geboren worden? Wie sieht er jetzt?" (20) Seine Eltern antworteten nun und sprachen: "Wir wissen, daß dies unser Sohn ist und daß er blind geboren wurde. (21) Wie es nun kommt, daß er sieht, wissen wir nicht, oder wer ihm die Augen geöffnet hat, wissen wir nicht. Fragt ihn selbst, er ist mündig, er kann selbst über sich aussagen." (24) Da riefen sie nun zum zweiten Mal den Menschen, der blind gewesen war und sprachen zu ihm: "Gib Gott die Ehre! Wir wissen, daß dieser Mensch Sünder ist." (25) Jener antwortete nun: (31) "Wir wissen, daß Gott Sünder nicht hört, sondern nur den, der Gott fürchtet und seinen Willen tut, den erhört er." (34) Da antworteten sie und sprachen zu ihm: "Du bist ganz und gar in Sünden geboren, und du willst uns belehren?" - und stießen ihn hinaus. (35) Jesus hörte, daß sie ihn ausgestoßen hatten, und als er ihn fand, sagte er: (39) "Zum Gericht bin ich gekommen, damit die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden."

6. Die Absicht, mit der der Evangelist die Geschichte aus der Tradition umgestaltet hat

Aufgrund der joh Formulierungen in Joh 9 versuche ich den Denkprozeß nachzuempfinden, der sich im Evangelisten beim Hören oder Lesen der Geschichte aus der Tradition abgespielt hat. Es ist wahrscheinlich, daß dieser Denkprozeß beeinflußt worden ist durch

die Situation, in der sich die joh Gemeinde befunden hat.

Die Blindenheilung erinnert den Evangelisten an die Zusage Gottes aus Jes 42,6f und 49,6, daß der Gottesknecht Licht der Heiden sein soll und die Augen der Blinden öffnen soll. Im Anschluß an diese Zusage bezeichnet Johannes Jesus in 8,12 und 9,5 als "Licht der Welt"[1]. Diese Zusage aus Jes 42,6f steht für den exegetisch Gebildeten der damaligen Zeit jedoch in Verbindung mit der Zentralverheißung des Messias in Gen 49,10, wo es heißt:

> "Nicht weicht das Szepter von Juda noch der Herrschertrieb von seinen Füßen, bis daß sein "Herrscher" (? MT = Schiloh) kommt und ihm der Gehorsam der Völker (LXX = kai autos prosdokia ethnon) gehört"[2].

Für den Evangelisten ist der, der die Erwartung der Völker ist (Gen 49,10) und der, der Licht für die Völker ist (Jes 42,6f) ein und dieselbe Person. Ja, Jes 42,6f exegesiert sogar die dunkle Verheißung von Gen 49,10 und verhilft zu einer genaueren Vorstellung, wer denn jener erwartete Schiloh sei. So interpretiert der Evangelist die Blindenheilung aus der Tradition sowohl durch den Hinweis auf Jes 42,6f als auch, indem er als Ort der Waschung den Siloah nennt und dieses Wort als "gesandt" übersetzt, damit gleichzeitig auch meint, daß "Schiloh" aus Gen 49,10 "gesandt" heißt[3]. Mit der Blindenheilung ist also die Zentralverheißung für Juden und Samaritaner (Schiloh = Taheb)[4] in Erfüllung gegangen. Der so rätselhafte "Schiloh" ist mit Jesus identifizierbar. Alles Rätseln der Juden und Samaritaner über Schiloh ist zuende! Für den Evangelisten geschieht die eigentliche Waschung, die die Blindheit wegnimmt, also nicht in Wasser, sondern in Jesus: Dem Blinden im Glauben - für den der Heilende zuerst "der Jesus genannt wird" ist, den er später "Propheten" nennt - geht im Gespräch mit Jesus ein Licht auf, und er erkennt in Jesus den Menschensohn, Inbegriff der joh Chri-

1: Studien S. 164-166.

2: Übersetzung nach *G. von Rad,* Das erste Buch Mose, Berlin 1956,367.

3: Vgl. zum gesamten Aufsatz *K. Müller,* Joh 9,7 und das jüdische Verständnis des Siloh-Spruches: BZ NF 13 (1969) 251-256. Er weist darauf hin, daß sich in der Demonstratio Evangelica des Euseb eine bemerkenswerte Verklammerung von Jes 8,6a und Joh 9,7b mit dem Siloh-Spruch in Gen 49,10b findet, und wird durch das Vorgehen Eusebs an eine rabbinische Auslegungsgepflogenheit erinnert, die die Anwendung eines Analogieschlusses auf zwei verschiedene Schriftabschnitte aufgrund eines an beiden Stellen vorkommenden gleichen oder ähnlichen Wortes gestattet. Diese Auslegungsgepflogenheit scheint sich auch bei Johannes zu finden in der Übersetzung von Siloah durch "gesandt". Soweit halte ich K. Müllers Überlegungen für absolut überzeugend. Ob der Evangelist mit seiner aus Gen 49,10 abgeleiteten Sendungschristologie eine Korrektur jüdischer Siloh-Erwartung (so S. 256) vornehmen wollte, ist mir unwahrscheinlich. Der Evangelist scheint mir eine rabbinische Exegese zu benutzen, auch wenn wir für sie noch keinen Beleg gefunden haben. Für richtig halte ich den Schlußsatz des Aufsatzes: "Wie der Blinde durch das Wasser des Siloam seine Sehkraft empfängt, so erhält der Glaube durch Jesus, den erwarteten *messianischen* Gesandten, das Licht der Offenbarung."

4: Ausgezeichnetes Material für die verschiedenartige Auslegung der Schiloh-Verheißung findet sich bei *A. Posnanski,* Schiloh 1. Teil, Leipzig 1904.

stologie. *Alle* Blindheit ist von ihm genommen. Mit dieser Art der Interpretation, Gen 49,10 mit Hilfe anderer Schriftstellen zu erklären und Licht in das Dunkel der Schiloh-Weissagung zu bringen, steht der Evangelist in jüdischer exegetischer Tradition.

7. Aus jüdischer und christlicher Exegese der Schiloh-Verheißung

Aus der überaus reichhaltigen Exegese von Gen 49,8-12 interessiert in unserem Zusammenhang folgendes:

a) Targum Onkelos: "Der Ausüber der Herrschaft wird nicht vom Hause Judas weichen, und der Schriftgelehrte von den Kindern seiner Kinder bis in Ewigkeit, *bis der Messias kommt, dessen das Königreich ist,* und ihm werden die Völker gehorsam sein." Dieses Targum ersetzt "Schiloh" durch "Messias" und fügt hinzu: "dessen das Königreich ist". Schon in Qumran ist Gen 49,10 messianisch verstanden worden[1]. Johannes kannte die messianische Auslegung der Juden und Samaritaner von Gen 49,10[2].

b) Midrasch Tanchuma: "Das Szepter wird nicht von Juda weichen", das bezeichnet den König Messias und den Thron seines Reiches, nach Ps 45,7: "Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig, ein gerechtes Szepter ist das Szepter deines Königreiches."

Über das Gen 49,10 und Ps 45,7 gemeinsame Wort "Szepter" - ei-ne Stelle legt die andere aus - ist offensichtlich die Rede vom "Königreich" auch in die Auslegung des Tg Onkelos gekommen. Der König von Ps 45 bekommt in V. 5 gesagt: "Zieh einher für die Wahrheit". So nimmt es nicht wunder, wenn man diese rabbinische Auslegungstradition vor Augen hat (Gen 49,10/ Ps 45,7)[3], daß der joh Jesus vor Pilatus spricht (18,37): "Du sagst es, ich bin ein *König* (= Tg Onkelos zu Gen 49,10). Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die *Wahrheit* zeugen soll (= Ps 45,5)".

c) Josephus. Den zeitgeschichtlichen Hintergrund für die Aussage des joh Jesus, daß sein "Reich nicht von dieser Welt" ist, findet sich in der Anspielung des Josephus auf Gen 49,10[4]: "Was sie (die Juden) am meisten in den Krieg trieb, war ein in den heiligen Schriften gefundener *zweideutiger* Orakelspruch, daß Einer aus ihrem Lande um jene Zeit über die ganze bewohnte Erde herrschen werde. Diese Weissagung faßte man als das eigene Geschick betreffend auf, so daß *viele Weise* sich in der Deutung täuschten. Allein der Spruch betraf die Herrschaft des Vespasian, der in *Judäa* (siehe: "Das Heil kommt von den Juden" in Joh 4,22) zum Kaiser

1: Die folgenden Zitate sind *A. Posnanski* entnommen.
2: Vgl. Joh 4,22 und Studien S. 127f.
3: Auch für Hebr 1,8f spielt Ps 45,7f eine große Rolle.
4: Bellum VI,5,4.

erhoben wurde."

d) Midrasch Rabbathi: Daß man auch jüdischerseits Gen 49,10 und Jes 42,4 zusammensehen konnte, bezeugt die Auslegung: "Das Szepter wird nicht von Juda weichen", das ist das Szepter, das Bileam geschaut hat, indem er sprach (Num 24,17): "Ich sehe ihn, wiewohl nicht gegenwärtig, ich schau ihn, wiewohl nicht so nahe; es tritt ein Stern hervor aus Jakob, es tritt ein Szepter auf in Israel", und von dem auch Jesaja weissagte (Jes 42,4): "Er läßt nicht nach und verzagt nicht, bis er das Recht auf der Erde verbreitet hat; nach seiner Lehre werden entfernte Länder harren."

e) Origenes: Auch Origenes[1] stellt Gen 49,10 und Jes 42,4 LXX zusammen.

8. Gen 49,8 in Joh 9,38

Noch eine weitere Einzelheit in Joh 9 weist darauf hin, daß der Evangelist bei seiner Überarbeitung der Geschichte aus der Tradition Gen 49,8ff im Auge hatte. In 9,38 heißt es, daß der Geheilte vor Jesus die Proskynese vollzog. Diese Proskynese ist in dem Judaspruch Gen 49,8 angekündigt - allerdings nur nach dem MT. Die LXX hat "werden preisen"[2].

Zusammenfassung:

Der Evangelist hat also eine Geschichte aus der Tradition nicht durch einzelne kleine Zusätze erweitert, sondern hat sie ganz gezielt neu gestaltet: Einer messianischen Selbstprädikation Jesu als "Licht der Welt" folgt die messianische Deutung des Wassers Schiloah. Die Waschung wird als Waschung im Messias verstanden. Einer vorläufigen Erkenntnis, daß der Mensch namens Jesus ein Prophet ist, folgt die noch unsichere Verteidigung und Verkündigung des Heilenden und schließlich die volle Erkenntnis, daß er der Menschensohn ist. Ihm gebührt die Proskynese. Hinter dieser Umgestaltung stehen die Auseinandersetzungen der joh Gemeinde mit Juden[3] und wahrscheinlich auch Samaritanern (s. Joh 4), für die die Schiloh-Erwartung aus Gen 49,8ff als messianische Erwartung des

1: Contra Celsum Lib I, Kap.53. Auch in Qumran (1QSb IV,27-V,29) findet sich eine Verbindung von Gen 49,9f und Jes 42,6f. Gen 49,10 spielt weiter eine Rolle in 4Qpatr, 1-7 und CD VI,8-11.

2: Zur Proskynese auf dem Hintergrund von Gen 49,8-12 vgl. Mt 2,6.11. Der Stern (Num 24,17) wird nämlich wiederholt in rabbinischer Auslegung mit Gen 49,10 wegen des bei beiden Stellen gleichen Wortes "Szepter" in Verbindung gebracht. Die Magier vollziehen ihre Proskynese vor dem Schiloh: Geschenke (hebräisch: Schi) bringen sie ihm (hebräisch: lo). mit. Vgl. dazu Sekhel tob, zitiert von *K. Müller,* a.a.O. 255: "Dem Messias werden die Völker Gaben bringen, die Könige von Arabien und Saba Geschenke" (teilweise in Mt 2,11 zitierter Psalm) und (Jes 18,7): "Dann werden Geschenke gebracht werden dem Gott der Heerscharen." Ähnlich Bereschith Rabba, zitiert von *Posnanski,* Schilo 1. Teil, S. 44. Gerade Matthäus hat immer wieder das Wort "die Proskynese vollziehen" - sicher auf dem Hintergrund von Gen 49,8 - benutzt. Ist es ein Zufall, wenn Hebr 1,6 von der Proskynese der Engel gesprochen und 1,8 dann Ps 45,7 zitiert wird, der oft mit Gen 49,10 in Verbindung gebracht worden ist?

3: Vgl. *G. Reim,* Probleme der Abschiedsreden: BZ NF 20 (1976) 118f. = 402-409

Pentateuch eine entscheidende Rolle spielt. Der Evangelist will durch die Darstellung des theologisch uneinsichtigen Verhaltens von Pharisäern und durch die Rede vom Gericht, das sich die zuziehen, die sehen und doch blind sind, ebendiese Pharisäer zum Glauben an Jesus führen und zeigt ihnen den auch für sie theologisch verantwortbaren Weg über Jes 42,6f zu Gen 49,10 auf. Diese kontroverstheologische Situation scheint noch offener zu sein, als es durch den sicher späteren joh Einschub in 9,22f den Anschein hat. Man spricht und argumentiert noch miteinander.

So stellt die joh Überarbeitung einer Blindenheilungsgeschichte aus der Tradition eine fachtheologische Auseinandersetzung dar, in der Kenntnis rabbinischer Argumentationsmethode, kombiniert mit der Methode des joh Mißverständnisses, sichtbar wird: Heiland eines Blinden, Licht der Welt - das ist der Schiloh, dem Proskynese gebührt, auch von Jüngern des Mose, die sich um das Verständnis von Gen 49,10 mühen[1].

1: Erstaunliche Parallelen zu Arbeitsweise und Theologie des Evangelisten in Joh 9 gibt es in joh Material in Joh 4:
a) Joh 4,13-15 / Joh 9,5: Deuterojesajanische Selbstprädikation als Wasser, das jeglichen Durst stillt (Jes 55,1-3) bzw. als Licht der Welt (Jes 42,6f).
b) Joh 4,13 / Joh 9,7: Der Messias kann getrunken werden bzw. in ihm kann man sich waschen.
c) Joh 4,19 / Joh 9,17: Die vorläufige Erkenntnis, daß Jesus Prophet ist - wohl das höchste Zugeständnis, das die joh Gesprächspartner hinsichtlich der Beurteilung Jesu haben machen können. Der Evangelist nimmt dieses Zugeständnis als Vorstadium zum vollen Glauben an Jesus positiv auf.
d) Joh 4,25f / Joh 9,35b-38: Das Gespräch mit dem Messias, in dem dieser sich dem Gesprächspartner offenbart.
e) Joh 4,29 / Joh 9,30..32f: Die Verkündigung dessen, dem man begegnet ist, als (evtl.) von Gott.
f) Joh 4,20-24 / Joh 9,38: Gespräch über Proskynese bzw. vollzogene Proskynese.
g) Joh 4,41f / Joh 9,40f: Glaube bzw. Unglaube von Zuhörern.

JOHANNESEVANGELIUM UND SYNAGOGENGOTTESDIENST - EINE BEOBACHTUNG

In Joh 9 liegt uns eine vom Evangelisten überarbeitete Wundergeschichte aus der Tradition vor. Zur Überarbeitung gehört auch: "Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt" (9,5). Diese Aussage ist eine Anspielung auf Jes 42,6, wo der Knecht Gottes als "Licht der Heiden" die Aufgabe hat, die Augen der Blinden zu öffnen. Aus dem Kontext dieser Stelle stammt auch die Bezeichnung Jesu als "Auserwählter Gottes" in Joh 1,33. Vom Targum wird der ganze Abschnitt Jes 42,1ff als messianisch gekennzeichnet: "Siehe, mein Knecht, der Messias...". Der Evangelist Johannes stellt Jesus also auf dem Hintergrund der Geschichte einer Blindenheilung aus der Tradition als den von Jesaja prophezeiten Messias dar. Darüberhinaus sieht er die Heilung im Kontext der Weltgeschichte, wenn er den Geheilten sagen läßt: "Von Ewigkeit her hat man nicht gehört, daß jemand die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat." Man kann also bis zum Anfang der Welt zurückgehen, ja, bis in die Ewigkeit, ohne daß für die Zwischenzeit die Heilung eines Blindgeborenen berichtet werden könnte. Diese von einem Nichttheologen gemachte Bemerkung vor theologisch hochgebildetem Auditorium - "wir aber sind Jünger des Mose" (Joh 9,28) - ist von großer Bedeutung. **Der Lesungszyklus für die Synagoge beginnt ja mit Gen 1,1, der Lesung vom Anfang, und dieser Lesung zur Seite steht als Lesung aus den Propheten Jes 42,6-22 vom Knecht, dem Blindenheiler, von dem, der wenige Verse vorher als "Messias" vom Tg bezeichnet worden ist. Wochenabschnitt und Prophetenabschnitt werden also von Jesus erfüllt. Nicht irgendein Wochenabschnitt jedoch, sondern der allererste im Lesungsjahr, das man an einem besonderen Tage beginnt: am letzten Tag des Laubhüttenfestes - exakt der Tag also, an dem Jesus den Blindgeborenen heilt, "der letzte Tag des Festes, welcher der größte war" (Joh 7,37).** Während die Priester an diesem Tage Wasser aus der Siloah-Quelle schöpfen, wäscht sich der Blindgeborene seine Augen in dem Siloah, der "gesandt" heißt. Er kommt zu Jesus, der ausgerufen hatte:

"Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke!"
Das jüdische Lesungsjahr hatte aufgehört mit der Lesung von Dtn 33,1-34,12. Wenn sich die jüdischen Gesprächspartner des Blindgeborenen als "Jünger des Mose" bezeichnen, fühlen sie sich in Übereinstimmung mit Dtn 33,3: "Sie werden sich setzen zu deinen Füßen und werden lernen von deinen Worten". Wenn sie sagen: "Wir wissen, daß Gott mit Mose geredet hat", fühlen sie sich in Übereinstimmung mit Dtn. 34,10: "Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den der Herr erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht...". **Der Blindgeborene** aber beurteilt Jesus als "Prophet" (Joh 9,17), kommt dann zum Glauben an den "Menschensohn" (9,38) und **vollzieht die dem Schilo/Gesandten gebührende Proskynese (Gen 49,10)** - mit dem neuen Lesungsjahr beginnt das entscheidend Neue!

ZUGANG 16
NEUER GOTTESDIENST TEIL 2 IM ENTSTEHEN - UTOPIE/HEIMATLOSIGKEIT ALS HERAUSFORDERUNG

Anweiſung
Wie alle Sabbather und hohe Feſt-Tage
In denen Jüdiſchen Schulen
Das Geſetz Moſis und die Propheten
geleſen werden. Act. 13, 15. c. 15, 21.

Nahmen der Paraſchioth aus		Moſe und die Haptharoth aus den Propheten.	
1. Bereſchith	בראשית	Gen. 1, 1-6, 9.	Jeſa. 42, 6-22.
2. Toledoth Noach	תולדות נוח	Gen. 6, 9-11, biß zu Ende.	Jeſa. 54, 1-55, 3.
3. Lech lecha	לך לך	Gen. 12, 1-17, biß zu Ende.	Jeſa. 40, 25-41, 17.
4. Vajera	וירא	Gen. 18, 1-22, biß zu Ende.	2. Reg. 4, 1-37.
5. Chaije Sarah	חיי שרה	Gen. 23, 1-25, 18.	1. Reg. 1, 1-31.
6. Toledoth Jizchack	תולדות יצחק	Gen. 25, 19-28, 9.	Mal. 1, 1-3, 4.
7. Vajeze	ויצא יעקב	Gen. 28, 10-32, 2.	Hoſ. 11, 7-12, 14.
8. Vajiſchlach	וישלח	Gen. 32, 3-36, ganz.	Obad. c. 1. die Spanier. / Hoſ. 12, 12. ganz. Deutſche Juden.
9. Vajeſchebh	וישב	Gen. 37, 1-40, ganz.	Amos. 2, 1-3, 8.
10. Vaihi mikketz	ויהי מקץ	Gen. 41, 1-44, 17.	1. Reg. 3, 15, ganz.
11. Vajiggaſch	ויגש	Gen. 44, 18-47, 27.	Ez. 37, 16-28.
12. Vaichi	ויחי	Gen. 47, 28, biß zu Ende.	1. Reg. 2, 1-12.
13. Schemoth	שמות	Exod. 1, 1-6, 1.	Jer. 1, 1-2, 4. Spanier. / Jer. 27, 6. ganz. Deutſche.
14. Vaera	וארא	Exod. 6, 2-9, 35.	Ez. 28, 24-29, 21.
15. Bo	בא	Exod. 10, 1-13, 16.	Jer. 46, 3- ganz.
16. Beſchallach	בשלח	Exod. 13, 17-17, 15.	Jud. 4, 4-5, 31.
17. Jithro	יתרו	Exod. 18, 1-20, 23.	Jeſ. 6, 1-9, 7.
18. Miſchpatim	משפטים	Exod. 21, 1-24, 18.	Jer. 34, 8-35, 19.
19. Terumah	תרומה	Exod. 25, 1-27, 19.	1. Reg. 5, 12-6, 13.
20. Tezavveh	תצוה	Exod. 27, 20-30, 10.	Ez. 43, 10-27.
21. Tiſſa	תשא	Exod. 30, 11-34, 35.	1. Reg. 18, 19-40. die Spanier. / 1. Reg. 18, 1-18. die Deutſchen.
22. Vajakhel	ויקהל	Exod. 35, 1-38, 20.	1. Reg. 7, 13-22. die Spanier. / 1. Reg. 7, 49. biß zu Ende. die Deutſchen.
23. Pikkude	פקודי	Exod. 38, 21. biß zu Ende.	1. Reg. 7, 40. ganz. die Spanier. / 1. Reg. 7, 51-8, 9. die Deutſchen.
24. Vajikra	ויקרא	Lev. 1, 1-5, 26.	Jeſ. 43, 21-44, 22.
25. Zav	צו	Lev. 6, 1-8, 36.	Jer. 7, 21-9, 24.
26. Schemini	שמיני	Lev. 9, 1-11, 47.	2. Sam. 6, 1-7, 16.
27. Taſria	תזריע	Lev. 12, 1-13, 59.	2. Reg. 4, 42-5, 19.
28. Mezora	מצורע	Lev. 14, 1-15, 33.	2. Reg. 7, 3. ganz.
29. Acharemot	אחרי מות	Lev. 16, 1-18, 30.	Ez. 22, 1-16.
30. Kedoſchim	קדושים	Lev. 19, 1-20, 27.	Ez. 20, 2-15. die Spanier. / Amos. 9, 7. biß zu Ende. Deutſche.
31. Emor	אמור	Lev. 21, 1-24, 23.	Ez. 44, 15-31.
32. Behar Sinai	בהר סיני	Lev. 25, 1-26, 2.	Jer. 32, 6-27.
33. Bechückotai	בחקותי	Lev. 26, 3. biß zu Ende.	Jer. 16, 19-17, 15.
34. Bemidbar	במדבר	Num. 1, 1-4, 20.	Hoſ. 1, 7-2, 22.
35. Naſo	נשא	Num. 4, 21-7, 89.	Jud. 13, 2-14.
36. Behaaloteche	בהעלותך	Num. 8, 1-12, 16.	Zach. 2, 10-4, 9.
37. Schelach	שלח	Num. 13, 1-15, 41.	Joſ. 2, ganz.
38. Korach	קרח	Num. 16, 1-18, 32.	1. Sam. 11, 14-12, 22.
39. Chaückath	חקת	Num. 19, 1-21, 1.	Jud. 11, 1-40.

Balack

TARGUM UND JOHANNESEVANGELIUM

1. Der Messias im Targum und im Johannesevangelium

Im Tg wird *Ps 45,3* auf den Messias gedeutet: "Deine Schönheit, o König, Messias, ist vorzüglicher als die der übrigen Menschenkinder." Diese Deutung unterscheidet sich von der in rabbinischer Literatur[1]. Wie ich gezeigt habe[2], wird Jesus im Johev bei seiner Begegnung mit Pilatus auf dem Hintergrund des messianisch verstandenen Ps 45 dargestellt: Sein Königreich ist nicht von dieser Welt. Seine Aufgabe als Messias nach Ps 45 ist es, für die Wahrheit zu zeugen und nicht das Schwert zu gebrauchen[3]. Durch sein Wort fallen die Feinde zu Boden[4]. Dieser König Jesus, der sein Reich durch die Wahrheit begründet, wird in Anknüpfung an Ps 45,6f von Thomas als Gott angesprochen[5].

Diese Parallele des Johev im Messiasverständnis zum Tg ist keine Einzelerscheinung. Folgende vom Tg messianisch verstandenen Aussagen finden sich auch im Johev:

Gen 49,8-12

Pal. Tg Gen 49,8 stellt Ps 45,3 mit Gen 49,8 zusammen: "How beauteous is the King Meshiha, who is to arise from the house of Jehuda!" GnR 99 (63b) verbindet die messianisch verstandene Aussage in Gen 49,10 mit Ps 45,7: "Nicht wird das Zepter von Juda weichen" Gen 49,10; damit ist der Thron der Königsherrschaft gemeint (, wie es heißt): Dein Thron, o Gott, währt immer u. ewig, ein Zepter der Gerechtigkeit ist das Zepter deiner Königsherrschaft Ps 45,7.

Daß die Schilo-Erwartung aus Gen 49,8-12 hinter der johanneischen Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen und der Aussage in Joh 4,22 steht, daß das Heil von den Juden kommt, habe ich in einem Artikel dargelegt[6].

1: S. *Strack-Bill.*, Bd 3, 2. Aufl. 1954, S. 679f

2: S. meinen herauskommenden Artikel "Jesus as God in the Fourth Gospel and the Old Testament" in: NTS. = 348-351

3: Joh 19,36f; 18,11.

4: Joh 18,6.

5: Joh 20,28.

6: "Joh 9 - Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion" in: BZ NF 22 (1978) 245-253 = 321-330. Zu Joh 4,35 vgl Tg Gen 49,10-12.

Jes 52,13-53,12

MT Jes 53,2 heißt es: "Er hatte keine Gestalt und keine Schöne" (w^{e} lo hadar). Wenn es dagegen im Tg Jes 53,2 heißt: "Kein profanes Aussehen ist sein (sc. des Messias) Aussehen", so nehme ich an, daß das Tg Jes 53,2 - und darüber hinaus Jes 53 überhaupt - vom messianisch verstandenen Ps 45,5 ("Es möge dir gelingen in deiner Herrlichkeit" = w^{e}hadar^{e}cha z^{e}lach) her neu interpretiert worden ist: Der erfolgreiche Messias (Jes 52,13) hat eine außermenschliche Schönheit (vgl. Tg Gen 49,8).

Wenn das Johev in Anknüpfung an Jes 52,13 immer wieder von der Erhöhung Jesu am Kreuz und seiner Verherrlichung redet[1], der Gekreuzigte also nicht als der gesehen wird, der keine Gestalt noch Schöne hatte, sondern als der in der Kreuzigung Erhöhte und der Verherrlichte, so liegt also auch hier wieder eine erstaunliche Parallele zum Jes 53 messianisch verstehenden Tg vor[2].

Jes 28,16

Auf Grund anderer Punktation als im MT heißt es in Tg Jes 28,16: "Therefore thus saith the Lord Elohim, Behold, I will appoint in Zion a king, a strong king, powerful and terrible. I will make him strong and powerful, saith the prophet; but the righteous who have believed in these things shall not be dismayed when distress cometh."

In meinen Studien[3] habe ich darauf hingewiesen, daß die in vielen Variationen bei Joh auftauchende Formulierung "wer an mich glaubt, wird in Ewigkeit leben" aus Jes 28,16 stammt. Der "Stein" wird vom Tg als "König" gedeutet, im Tg Sach 4,7 als "Messias". Hinter den johanneischen Aussagen vom "glauben an ihn" bzw. "an mich" steht offensichtlich das Verständnis des "Steines" aus Jes 28,16 als dem messianischen König wie im Tg.

Jes 11,1ff / Jes 42,1ff

Jes 11,1ff wird vom Tg - wie auch in rabbinischer Literatur - messianisch gedeutet: "And a king shall come forth from the sons of Jesse, and an Anointed One (or, Messiah) from his sons' sons shall

1: S. *G. Reim*, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, Cambridge 1974, 173-76.

2: Vgl. z.B. *M. Mc Namara*, The Ascension and Exaltation of Christ in the Fourth Gospel: Scripture 19 (1967) 65-73.

3: Studien 56ff.

grow up. And there shall rest upon him a spirit from before the Lord...and not according to the sight of his eyes shall he judge...In the days of the Anointed One (or, Messiah) of Israel peace shall be multiplied in the land...".

Wenn Joh in 1,33 Jes 11,2 auf Jesus bezieht, spricht er zwar nicht wie das Tg vom Messias, sondern vom "Auserwählten Gottes"[1], auf dem der Geist Gottes bleibt. Jes 42,1ff aber, die Stelle, aus der die johanneische Bezeichnung Jesu als "Auserwählter Gottes" stammt, wird vom Tg messianisch verstanden: "Siehe, mein Knecht, der Messias..."Joh bezieht Jes 42,1ff auch noch in 9,5f und 8,12 auf Jesus. Jes 11,1ff und Jes 42,1ff sind nicht nur in Joh 1,33 miteinander verbunden, sondern auch in Joh 8,16 und 8,12. Auch die johanneische Rede Jesu vom Frieden in 14,27 mag auf Jes 11,1ff zurückgehen.

Ez 34,13.23 / Ez 37,21-24

S.H. Levey schreibt in seinem Buch über die messianische Exegese des Tg[2]: "From the standpoint of Messianic exegesis, the Targum to Ezechiel presents a major problem. Not once is the Messiah designated as such, even where the Hebrew text presents ample opportunity for Messianic interpretation and designation. The preceding passages (gemeint sind Ez 17,22-24; 34,20-31 und 37,21-28) are a clear case in point." Dagegen zählt P. Humbert[3] Ez 34,23 und 37,24f zu den wahrscheinlichen messianischen Abschnitten des Tg. Er tut das mit Recht so, denn das Tg ändert an beiden Stellen "Fürst" in "König" um.

Vom Johev werden Ez 34,13.23 und Ez 37,21f.24 in 10,16 und 11,51 benutzt. Es sind dies die einzigen Anspielungen auf Ez im Johev[4]. Diese Benutzung zeigt wohl, daß in judenchristlichen Kreisen Ez 34 und 37 messianisch verstanden wurden, auch wenn im Tg zu Ez Zurückhaltung im Hinblick auf die Benutzung des Messiastitels sichtbar wird.

Ps 118,25f

Joh hat diesen Ausruf des Volkes aus der Tradition. Das Tg spricht

1: Zur Begründung dieser Lesart s. Studien S. 163, Anm. 101. Vgl. zu Jes 11,1-3 auch Justin D 86,4 und 87,2f.

2: S. *H. Levey,* The Messiah. An Aramaic Interpretation, Cincinnati 1974.

3: *P. Humbert,* Le Messie dans le Targum des prophètes: R ThPh 43 (1910) 420-47 und 44 (1911) 5-46.

4: S. Studien 183-186.

in Ps 118,21ff nicht vom Messias, ändert aber den MT[1].

Jeremia

Jer 23,1ff; 30,8ff; 33,12ff, vom Tg messianisch interpretiert, spielen im Johev keinerlei Rolle. Joh versteht Jesus nicht als einen Abkommen Davids[2].

2 Sam 7,11ff

Nach Humbert[3] gehört 2 Sam 7,19 zu den vom Tg wahrscheinlich messianisch verstandenen Stellen. Bei Joh taucht der messianisch verstandene Text 2 Sam 7,12f nur in der kritischen Anfrage von Juden auf (Joh 7,42; 12,34).

Mi 5,1-3

Die vom Tg Mi 5,1-3 messianisch verstandene Aussage findet sich bei Joh wiederum nur in der kritischen Aussage des Volkes (Joh 7,42).

Sach 9,9

Diese Stelle gehört nach Humbert zu den vom Tg wahrscheinlich messianisch verstandenen Stellen. Joh hat diese Stelle aus der Tradition.

Zusammenfassung

Im Johev finden sich wesentliche Parallelen zum messianischen Verständnis des Tg. Tg Gen 49,8-12; Jes 11,1ff; 28,16; 42,1ff; 52,13-53,12 und Ps 45 werden vom Evangelisten selbst wie vom Tg auf den Messias bezogen. Andere Stellen jedoch, die vom Tg eindeutig oder wahrscheinlich auf den Messias bezogen werden, finden sich im Johev nur in Vorstellungen des Volkes, d.h. Joh unterscheidet zwischen zu Recht und zu Unrecht messianisch verstandenen Aussagen des AT.

2. MEMRA im Tg und der Messias vor seiner Inkarnation

"Memra is a blind alley in the study of the biblical background of John's logos doctrine" - so lautet Barrett's Urteil[4]. Für Etheridge dagegen muß die Rede des Tg von der Memra Gottes als Hinter-

1: V.21: "redemptor", V.22: "puerum despexerunt aedificatores".

2: Vgl. Tg Hos 3,3-5, Tg Mi 5,1-3.

3: Op.cit.20ff.

4: *C.K. Barrett,* The Gospel according to St. John (London 1955) 128.

grund für die johanneische Rede vom Logos betrachtet werden[1]. Ich möchte einen neuen Zugang zu der Problematik versuchen und dabei von einigen Beobachtungen zu Justins Dialog ausgehen. In D 114,3 zitiert Justin: "Ich werde sehen die Himmel, die Werke deiner Hände." Dazu sagt er: "Wenn ich die Worte...nicht auf die Werke des Logos Gottes beziehe, dann werde ich sie töricht auffassen gleich euren Lehrern, welche glauben, der Vater des Weltalls, der unerzeugte Gott, habe Hände, Füße, Finger und eine Seele wie ein Lebewesen, das zusammengesetzt ist, und welche deshalb auch lehren, der Vater selbst sei dem Abraham und Jakob erschienen." In D 127,4 sagt Justin dann weiter: "Also weder Abraham noch Isaak, noch Jakob, noch sonst jemand sah den Vater und unnennbaren Herrn aller überhaupt und auch Christi. Sie sahen vielmehr den, der durch den Willen des Vaters diente...den, der einst Feuer war, als er vom Dornstrauch aus mit Moses sprach[2]." Justin verschweigt, daß nicht alle Juden die zitierten Schriftworte "töricht" aufgefaßt haben, sondern daß an entscheidender Stelle im Judentum eine Auslegung ihren Niederschlag gefunden hatte, von der auch Justin bei seiner Erklärung des Schriftwortes abhängig war: Das Targum hatte vor ihm ähnlich gelehrt, als es vom Wirken der Memra Gottes sprach. Wie bei Justin Gottes Mittler verschiedene Namen hat, - nicht nur Logos, sondern z.B. auch "Engel", "Gott" und "Sohn", so haben auch die Mittler des Tg verschiedene Namen, z.B. "Weisheit" (Tg Gen 1), "Schechina" (Tg Lev 26). Auch das Tg würde Justins Worten zustimmen: "Also weder Abraham, noch Isaak, noch Jakob, noch sonst jemand sah den Vater...". Z.B. hatte nach dem Tg Abraham Glauben an die Memra (Tg Gen 15). Sie soll den Bund mit Abraham schließen (Tg Gen 17). Im Wort geht Gott mit nach Ägypten und führt durch das Wort wieder heraus (Tg Gen 46). Das Wort Gottes sprach mit Mose (Tg Ex 33), der dann den Namen des Wortes anrief (Tg Ex 34). Wer die eherne Schlange ansah und sein Herz auf den Namen Gottes hin gerichtet hatte, der blieb am Leben (Tg Num 21). Nach Tg Neof. 13,21 war es das Wort, das als Wolken- oder Feuersäule voranging und Licht in der Nacht gab. Und nach Tg Neof. 33,14 war es die Herrlichkeit der Schechina Gottes, die einen Ruheplatz bereiten sollte.

1: *J.W. Etheridge,* The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum, New York 1968, 2. Aufl. Bd. 2 S. 17 Vgl. Bd. 1, S. 14ff.19f.
2: Vgl. D 60,2; 75,4.

Das ist also der Nährboden, auf dem Justins Lehre von der Wirkungsgeschichte des Logos-Sohn-Engel-Gott gewachsen ist, die Lehre von der Wirkungsgeschichte des Logos von der Schöpfung der Welt bis zur Inkarnation. Diese Wirkungsgeschichte des Logos, angeregt durch targumisches Denken, das z.T. schließlich seinen Niederschlag in den Targumen fand, zeigt sich auch im Johannesevangelium. Schwerpunkte dieser Wirkungsgeschichte sind die Schöpfungszeit, die Zeit Abrahams und Jakobs, die Zeit des Exodus und die Zeit des Jesaja.

Der Logos und die Schöpfung

In meinen Studien[1] habe ich einige wahrscheinliche Anspielungen auf die Weisheit in Joh 1 und eine Reihe von formalen Parallelen aufgezeigt. Diese Sprache der Weisheit in Joh 1 zeigt die Nähe zur Aussage des Tg Gen 1, daß Gott durch die Weisheit geschaffen hat. Joh ersetzt "Weisheit" durch den Hauptbegriff des Tg für die dem Menschen zugewandte Seite Gottes, durch Memra/Logos. Wenn der inkarnierte Logos Jesus spricht und sich auf alttestamentliches Memra/Logos-Geschehen bezieht, wird Logos bei Joh immer durch EGO ersetzt.

Der Logos: Die Zeit Abrahams und Jakobs

Das Wort Jesu in Joh 8,58 weist auf die Begegnung des Abraham mit dem Logos hin: Wenn der Logos immer schon ist, kann Abraham ihn auch gesehen haben[2]. Auf Tg Gen 15,6 und 17,7 habe ich schon hingewiesen. Tg Gen 18 wird darüber nachgedacht, welche Aufgabe jeder der drei Engel hatte, die Abraham besucht haben. Einer war dazu da, daß er Abraham bekannt gab, daß Sara einen Sohn gebären sollte. Als die Engel von Abraham wieder weggingen, gingen zwei nach Sodom, der aber, der die Geburt angekündigt hatte, "stieg zum Himmel hinauf". Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß der Evangelist Johannes in diesem Engel den seit der Schöpfung wirkenden Logos gesehen hat. Als der Logos Abraham die Geburt seines Sohnes ankündigte, von dem Könige über viele Völker ausgehen sollten - also doch wohl auch der König schlechthin, der Messias - freute er sich darüber.

Eine Parallele zur Auslegung des Tg von Gen 18 findet sich bei Ju-

1: Studien 193f.
2: Ich lese "ἑωραχέν σε"

stin D 56,1: Gott war es, der bei der Eiche von Mamre dem Abraham erschien in Begleitung der beiden Engel, die mit ihm zum Strafgericht Sodoms ausgeschickt wurden von dem anderen Gotte, welcher stets über den Himmeln bleibt, welcher nie jemandem erschien und nie in eigener Person mit jemandem verkehrte, in welchem wir den Weltschöpfer und Vater erkennen. Justin identifiziert den Engel, der dem Abraham die Geburt des Sohnes ankündigte, mit Jesus: Jesus erschien dem Abraham bei der Eiche von Mamre. Natürlich hat Abraham Jesus gesehen - was die Gesprächspartner Jesu in Joh 8,57 infrage stellen. Johannes wird Gen 17,22 also ähnlich verstanden haben wie Tg und Justin: Der Logos Jesus stieg zum Himmel hinauf. Joh 3,12f kann von dieser Vorstellung her verstanden werden. Der Logos, der war, ehe Abraham war, begegnete Abraham und stieg wieder in den Himmel hinauf.

Die jüdisch-christlichen Streitigkeiten über das Verständnis Jesu als "Engel" oder als "Gott", wie sie im Hebräerbrief geschildert werden und auch hinter dem Johev zu stehen scheinen[1], scheinen in den Spekulationen über den einen der drei Engel, der nicht nach Sodom geht, sondern zum Himmel hinauf steigt, ihren Ausgangspunkt zu haben.

Daß auch Jakob Jesus sah, sagt Justin D 127,4. Er sagt auch, daß der Logos durch Jakob Gen 49,8-12 erklärte: D 52,4. Tg Gen 46 wird Jakob eine wichtige Wirksamkeit der Memra angekündigt: "I am He who in My Word will go down with thee into Mizraim; I will regard the affliction of thy children, and My Word shall bring thee up from thence...". Tg Gen 49,8-12 spricht Jakob vom König Messias.

Die Anschauung, daß es der Logos war, der die Kinder Israels aus Ägypten herausgeführt hat, scheint auch hinter Aussagen des Johev zu stehen. Hinter der Aussage in Joh 1,51 steht eine targumartige Auslegung des Johannes, die aber im Tg keinen Niederschlag gefunden hat: Was Jakob in seinem Traum gesehen hat, war ein Geschehen mit dem Menschensohn. Gott ist mit dem Menschensohn ständig durch Engel verbunden. Diese Sicht, die Jakob gehabt hat, wird durch Jesus in Joh 1,51 denen verheissen, die vor ihm stehen[2].

Im Hinblick zu Aussagen des Tg über Abraham und Jakob wird die

1: S. Anm.2 und vgl. Joh 1,51; 10,31 und 20,28, sowie 1,18 ("der eingeborene Gott")
2: Studien 101f.

Anknüpfung des Johev, daß Jesus von den Vätern gesehen worden ist, verständlich. Auch die Anschauung Justins in D 127,4, daß die Väter Jesus sahen und nicht den Vater, konnte an das Tg und verwandte Auslegungen anknüpfen.

Der Logos: Die Zeit des Exodus

Ich habe auf Tg Gen 46 hingewiesen, daß die Memra die Aufgabe hat, die Kinder Israels aus Ägypten herauszuführen. Von der Durchführung dieser Aufgabe durch die Memra sprechen die Targumim: Die Memra hilft (Tg Ex 3,12), führt das Volk (Tg Ex 13 und 17), spricht mit Mose und wird von ihm angerufen (Tg Ex 33 und 34), leitet als Wolke und Feuersäule (Tg Neof. 13,21), erlöst und befreit (Tg Neof. 14,30), macht zum heiligen Volk (Tg Lev 26), erhält von Schlangen Gebissene am Leben (Tg Num 21), so daß Tg Dtn 7 sagen kann: "...the Word of the Lord brought us out of Mizraim with a mighty hand; and the Word of the Lord wrought signs...".

Das Johev erinnert immer wieder an die Zeit des Exodus: an die Führung durch Wolken- und Feuersäule (8,12), an die Speisung durch Manna (Joh 6), an die Tränkung durch Wasser aus dem Felsen (Joh 7), an die Errettung von lebensbedrohenden Schlangenbissen (Joh 3,14f), an Sinaitheophanie und Gesetzgebung (Joh 1), an durch Zeichen bewirkten Glauben.

An einer Stelle wird sehr deutlich, warum Johannes an das Exodusgeschehen erinnert: bei der Auslegung von Ex 16,4.15[1]. Jesu Gesprächspartner verstehen diesen Text so: Mose hat den Vätern Brot aus dem Himmel zu essen gegeben. Jesus korrigiert auf Grund des MT: Nicht *Mose gab*, sondern *Gott gibt*. Nicht Mose gab *ihnen*, sondern Gott gibt *euch*. Nicht *Brot* gab Mose, sondern mein Vater gibt euch *das wahre Brot* aus dem Himmel. Ich bin das Brot des Lebens. D.h.: Gott gibt in Jesus seit der Exoduszeit wahres Brot. Er gibt in Jesus seit der Exoduszeit Licht und Wasser des Lebens[2], erhält am Leben, die, die glauben, wirkt Zeichen, spricht wie am Sinai durch Jesus und gibt durch ihn das neue Gesetz. Johannes zeigt also eine Wirkungsgeschichte des Logos auf, die in der Exoduszeit begann und sich im inkarnierten Logos fortsetzt. Für diese Anschauung konnte der Evangelist an Aussagen des Tg über das

1: Studien 12-15.
2: Vgl. zum "Wasser aus dem Felsen" Tg Jes 9,6; Jes 55,11; Ex 17,6.

Wirken der Memra in der Exoduszeit anknüpfen und sie weiterführen. Wenn es Joh 5,46 heißt: "Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir, denn er hat von mir geschrieben", so meint der Evangelist damit nicht nur, daß Mose von dem Messias der Zukunft geschrieben hat, sondern auch, daß Mose während der Exoduszeit seine Erfahrungen mit dem noch nicht Fleisch gewordenen Logos gehabt hat und diese niedergeschrieben hat.

Der Logos: Die Zeit des Jesaja

Daß Johannes für seine Aussage in 12,41 an das Tg anknüpfen konnte, ist wiederholt gesehen worden. Nach dem Tg sah Jesaja nicht Gott selbst, sondern nur seine Herrlichkeit, bzw. die Herrlichkeit der Schechina des Königs der Welten[1]. Hinter der joh Aussage steht die Anschauung, daß Jesaja den Logos gesehen hat. Das zu Joh 5,46 Gesagte gilt genauso für Jesaja: Wie Mose, so hat Jesaja seine Erfahrungen mit dem Logos gehabt und davon geschrieben[2].

3. Einzelprobleme zu Tg und Johev

Die Teufel-/Kain-Vaterschaft in Joh 8 und das Tg

In einem noch unveröffentlichten Artikel[3] schließe ich mich Dahls Hinweis[4] an, daß in Joh 8 vom Teufel und von Kain als Vater von jüdischen Gesprächspartnern Jesu die Rede ist, die Jesus steinigen wollen. Dahl weist u.a. auf das Tg als Hintergrund für die joh Anschauung. Ich kann seine These mit der Untersuchung des Hapaxlegomenon bei Joh ἐπιθυμία in 8,44 auf dem Hintergrund von Tg Neof. Gen 4,7 und 6,5 bestätigen: Nur von Kain - nicht vom Teufel - berichtet das Tg, daß er die Herrschaft über die böse Begierde hat und eine doppelte Möglichkeit durch diese Herrschaft: Gerechtigkeit oder Sünde. Da die Gesprächspartner Jesu in Joh 8 ihn am Ende steinigen wollen, wie es Kain mit seinem Bruder gemacht hat, als er die böse Begierde nicht beherrscht hat, erweisen sie sich als Kinder dieses Vaters und Kinder des Teufels.

Jesus der Weinstock

Das Tg bezieht Ps 80,16 auf den Messias. Er ist der von Gott gepflanzte Weinstock. Vielleicht hat Joh die Anschauung von Jesus als dem Weinstock über die Tradition aus dem Tg[1].

Sach 12,10

Tg Sach 12,10 vl wird der Messias genannt. Joh 19,37 stammt wahrscheinlich aus der Tradition.[2]

Blut und Wasser aus der Seite Jesu

Tg Num 20 heißt es: "And Mosheh lifted up his hand, and with his rod struck the rock two times: at the first time it dropped blood; but at the second time there came forth a multitude of waters". Da Jesus im Johev als wasserspendender Fels gesehen wird, ist Tg Num 20 als Verständnishilfe für Joh 19,37 nicht auszuschließen.

Mi 2,12f

Tg Mi 2,12f schildert den kriegführenden König der letzten Zeit - den Messias: Hirt und Herde brechen durch das Tor. Ich möchte diese Tg-Stelle als Hintergrund für die joh Rede von Hirt und Herde in Joh 10 nicht ausschließen.

Wiederaufrichtung des Tempels

Nach Tg Jes 53,5 wird der Messias den Tempel wieder erbauen. Jesus spricht davon in Joh 2,19.

Wehen der Geburt

Humbert[3] hält es für sehr wahrscheinlich, daß Tg Jes 66,7 mit dem "König" den Messias meint. In den joh Abschiedsreden erinnert manches an Jes 66,7ff: Joh 16,21f; 14,16-18.

Bereitung der Ruhestätte

Nach Tg Neof. Ex 33,14 begleitet die "Glory of my Shekinah" die Ausziehenden und wird ihnen eine Ruhestätte bereiten. Joh 14,2f geht Jesus von den Jüngern weg, um ihnen die Stätte zu bereiten.

Die Welt würde die Bücher nicht fassen

Tg Jes 53,8 heißt es: "...and the wondrous things that shall be wrought for us in his days who shall be able to recount?" Diese Aussage erinnert an den Schluß des Johev: 21,25.

1: Tg Jes 6,1; 6,5.
2: Vom Anstoßnehmen an Memra bzw. Logos sprechen sowohl Tg Jes 8,14 als auch Joh 6,60f. Zu Tg Jes vgl. weiter das zu Jes 52,13-53,12; 28,16; 11,1ff und 42,1ff Gesagte.
3: "Joh 8,44 - Gotteskinder/Teufelskinder" (Wie antijudaistisch ist "die wohl antijudaistischste Äußerung des NT"?). = 352-358
4: *N.A.Dahl*, Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7,1 und Joh 8,44), in: Apophoreta (Festschr. f. E. Haenchen) Berlin 1964, 70-84.

1: Vgl. aber die Bedenken in: Studien 160 Anm. 96.
2: S. Studien 54f.
3: S. Anm. 3 S.336.

Schisma

Tg Neof. Ex 17,6f liest man: "Behold, my Word shall stand in readiness on the rock at Horeb and you shall strike the rock and water shall come out from it, and the people shall drink...And he called the name of the place His Temptation and His Contentions because the children of Israel had contended and tempted before the Lord saying: Does the Glory of the Shekinah of the Lord truly dwell among us or not." Auch im Johev entsteht im Anschluß an Jesu Selbstdarstellung als wasserspendender Fels in Joh 7,37 die Frage, ob Jesus der Christus ist oder nicht.

Ego Eimi

Tg Jes 43,10ff lautet: "Ye are witnesses before me, saith the Lord, and my servant, the Anointed One (or, Messiah), in whom I am well pleased; that ye may know and believe before me, and understand that I am He: I am He that is from the beginning, yea the everlasting ages are mine, and beside me there is no saviour. I declared to Abraham your father what was about to come; I delivered you from Egypt, as I sware to him between the pieces: I caused you to hear the instruction of my law from Sinai...".

In diesen letzten Aussagen wiederholt das Tg die Aufgaben der Memra aus der Väter- und Exoduszeit, Aufgaben, die nach Joh auch der Logos erfüllt hat. Der Messias ist der "Ego Eimi"[1].

Das Paschalamm

Im Rahmen der Anordnungen über das Paschalamm spricht Tg Ex 12 über die vier heilsgeschichtlich bedeutsamen Nächte: Schöpfung, Abraham, Auszug und Erlösung durch den Messias. Alle vier Themen sind im Johev mit Jesus verbunden. Die Abschiedsreden beginnen nach der Feststellung: Und es war Nacht. An Ex 12 erinnert dann, daß Jesus im Johev als Lamm Gottes verstanden wird, sein Todestag mit dem Schlachttag der Lämmer übereinstimmt, der Ysop erwähnt wird und die Vorschrift "ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen". Mit dem Verrat, zu dem Judas aufbrach, hat die Nacht der Erlösung durch den Messias begonnen, eine Nacht, die sich über mehrere Nächte hinziehen wird und unter der Überschrift steht: "Nun ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm."

4. Auswertung des Targumhintergrundes

Die Abhängigkeit des Evangelisten Johannes von Anschauungen der

1: S. Studien 167f.

Targumim ist überaus groß selbst dann, wenn einige der aufgezeigten Parallelen nicht eindeutig oder fraglich sind[1]. Ich möchte die Bedeutung dieser Abhängigkeit für unser Verständnis des Johev in ein paar Punkten zusammenfassen:

a) Das johanneische Verständnis des AT

Der Evangelist Johannes sieht im AT vornehmlich zum einen eine Wirkungsgeschichte des Logos, die im inkarnierten Logos zu ihrem Höhepunkt kommt. Durch das Sprechen von Memra und Schechina und andere Auslegungen haben die Targumim der Theologie des Johannes den Weg bereitet. Zum anderen sieht Johannes im AT die Ankündigung des Messias, weitgehend wieder im Anschluß an die Targumim. Der Logos wird unter Rückgriff auf Tg 43,10ff zum "Ego Eimi". Die Erhöhungs- und Verherrlichungschristologie des Johannes basiert auf den Hoheitsaussagen über den Messias in Tg Jes 52,13-53,12.

b) Adressaten des Evangeliums

Weil die Bezugnahme auf die Targumim so grundlegend für das Verständnis des Johev ist, werden die Adressaten in erster Linie unter den Juden zu sehen sein. Das gilt auch noch für die Zeit nach dem Synagogenausschluß. Darüberhinaus sind Samaritaner angesprochen, Heiden dagegen weniger.

c) Johanneisches Vokabular

Weitgehend vom Tg-Hintergrund her müssen folgende joh Wörter gesehen werden: Logos, Licht, von der Wahrheit zeugen (Tg Ps 45), glauben (Jes 28), zelten, Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit, der Auserwählte (Tg Jes 43), Messias, erhöhen, verherrlichen, anbeten, (Brot, Wasser), Schisma, das Vokabular im Zusammenhang mit der Teufels-/Kainssohnschaft, bzw. Gotteskindschaft, Schiloah, (Hirt, Schafe), sammeln, ein neues Gesetz geben, (Weinstock). Das ist zwar keine vollzählige Liste, aber sie gibt einen Eindruck von der starken Beeinflussung johanneischer Sprache durch die Targumim.

d) Dualismus

Die dualistische Redeweise im Johev wird auf dem Hintergrund der Kain-Spekulationen des Tg verständlich.

e) Jesus ist Gott

1: Nicht eindeutig oder fraglich sind für mich die Tg-Parallelen zu Joh 15,1ff; 19,37; 10,1ff; 16,21f; 14,16-18; 14,2f; 7,37ff.

Weil das Tg Ps 45 messianisch verstand, konnte sich die joh Lehre, daß Jesus Gott ist, entwickeln - natürlich auf dem Untergrund der Memra = Logos-Lehre des Tg.

Schlußbemerkung

Wie Kommentare und Artikel zeigen[1], gibt es eine Reihe von Überlegungen zum Tg-Hintergrund des Johev. Wenn auch die Diskussion über das Alter der Targumim nicht zum Abschluß gekommen ist[2], so zeigen doch die vielen joh Parallelen, daß zumindest exegetische Traditionen, die sich in den Targumim niedergeschlagen haben, zur Abfassungszeit des Johev existiert haben. Die Datierungsfrage hat kein großes Gewicht im Hinblick auf die weitere Erforschung des Tg-Hintergrundes für das Johev.

Erstaunlich ist, daß sich dieser Tg-Hintergrund bei Joh kaum in Abschnitten aus der Tradition zeigt, sondern fast ein joh Specificum ist. Was mag für den Juden Johannes mit dieser starken Bindung an die Exegese der Targumim mit ihren großen Hoffnungen der Synagogenauschluß alles bedeutet haben! Dieser Ausschluß

1: Immer wieder sind in den letzten zwanzig Jahren Artikel erschienen, die sich mit dem Tg-Hintergrund zum Johev befaßt haben. Als Zusammenfassung ist zu nennen: *M. Mc Namara,* Targum and Testament, Shannon 1972, mit einem Abschnitt über das Johev. Folgende Schwerpunkte haben sich in der Forschung ergeben: Memra/Logos, Joh 3,13f, der Jakob-Hintergrund in 1,51; Kap.4 und Kap.9; Joh 7,38; Joh 8,44ff; 12,41. An Artikeln sind u.a. zu nennen: *D. Macho,* El logos y el Espiritu Santo: Atlantida 1 (1963), *P.Borgen,* Observations on the Targumic Character of the Prologue of St. John: NTS 16 (1969) 288-295 (vgl. dazu *H. Thyen* in ThR 1975, S.247ff); *P. Borgen,* Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John's Gospel (Jn 3,13-14 and context) in: "L' Évangile de Jean. Sources rédaction, théologie", ed. *M. de Jonge,* Leuven 1977; *J. Ramón Díaz,* Palestinian Targum and the New Testament NT 6 (1963) 76f; *M.-É. Boismard,* Les citations targumiques dans le 4. évangile: RB 1959, 374ff; *N. A. Dahl:* s. Anm. 29; *G. Vermes, "He is the Bread":* Targum Neofiti Exodus 16:15, in: Studies in Judaism in Late Antiquity 8, Leiden 1975 (dgg. *G.H. Cowling* in AJBA 1976); *K. Müller,* Joh 9,7 und das jüdische Verständnis des Siloh-Spruches: BZ NF 13 (1969) 251-256; *M.-É. Boismard,* "De son ventre couleront des fleuves d'eau": RB 1958, 523ff; *B.Mc Neil,* The Quotation at John XII 34, NT 19 (1977) 22ff (dgg. *B. Chilton,* John XII 34 and the Targum Isaiah Lii 13: NT 22 (1980) 176-78).
Anmerkungen zu einzelnen Kommentaren: *R. Bultmann* hat in seinem Kommentar den Tg-Hintergrund für das Johev nicht beachtet. Seiner Meinung nach darf man auch den Logos nicht mit der Memra Jahwes gleichsetzen. *R. Schnackenburg* schreibt in einem Nachtrag des ersten Bandes seines Kommentars: "Stärkere Beachtung verdienen die Beziehungen zu den Targumen" (S. 527). Sein Kommentar zu Joh 12,41, die Schau des präexistenten Christus betreffend, weist in die Richtung, die auch in meinem Artikel vertreten ist. *B. Lindars* diskutiert in der Einleitung seines Kommentars den Tg-Einfluß auf das Johev nicht. *L. Morris* nimmt für die Logos-Anschauung des Johannes das Tg als Hintergrund an (S.119f). In *E. Haenchens* Kommentar wird der Tg-Hintergrund nicht erwähnt. *R.E. Brown* (s. Index Targum) räumt die Möglichkeit eines Tg-Hintergrundes für Joh 3,14; 4,6.12; 7,38 und 12,41 ein und bemerkt: "The implications for the background of the Gospel are obvious."

2: S. z.B. *J. Bowker,* The Targums and Rabbinic Literature, London 1969, und die Rezension *Schäfers* in ThLZ 1971 Sp.99-102. (Schäfer: "TPsJ enthält zwar manche eindeutig späte Traditionen; dies besagt aber weder etwas über das Alter der anderen Traditionen noch über das Alter des TPsJ überhaupt im Vergleich zu den anderen Targumim."; *A.D. York,* The Dating of Targumic Literatures; JSJ 1974, 49-62.

führte schließlich zu der distanzierten Benutzung der Bezeichnung "die Juden" durch einen Juden, der ein neues Selbstverständnis gewonnen hatte als "Kind Gottes", aber der Tradition immer verhaftet und nahe blieb.

JESUS AS GOD IN THE FOURTH GOSPEL
THE OLD TESTAMENT BACKGROUND

B.A. Mastin, in his article "A neglected feature of the christology of the Fourth Gospel",[1] points out "that in the construction of the Fourth Gospel prominence is given to the designation of Jesus as Θεός. The Fourth Gospel appears to use the term Θεός deliberately of Jesus; in "Paul", on the other hand, the usage is much more casual, as indeed is the case in the rest of the New Testament, with the possible exception of Heb. i.8f"[2] Mastin demonstrates that Jn. 1.1, 1.18 and 20.28 speak of Jesus as God. "These three verses are placed at strategic points in the gospel, and this underlines the significance of what they say."[3] Finally, Mastin states:"...it is reasonable to claim that the Evangelist thought it was important that the title Θεός should be given to Jesus. It is probable that this feature of his christology is due to controversy with the Jews, and that as a result of this he formulated his estimate of Christ's person in this way."[4] I fully agree with these results. *The aim of my article is to show the scriptural background for this controversy.*

THE OLD TESTAMENT BACKGROUND FOR THE DESCRIPTION OF JESUS AS GOD

Jn. 18.33-37 reads:

Then Pilate entered into the judgment hall again, and called Jesus, and said unto him, Art thou the King of the Jews? Jesus answered him, Sayest thou this thing of thyself, or did others tell thee of me? Pilate answered, Am I a Jew? Thine own nation and the chief priests have delivered thee unto me: what hast thou done? Jesus answered, My kingdom is not of this world: if my kingdom were of this world, then would my servants fight, that I should not be delivered to the Jews: but now is my kingdom not from hence. Pilate therefore said unto him, Art thou a king then? Jesus answered, Thou sayest that I am a king. To this end was I born, and for this cause came I into the world, that I should bear witness unto the truth. Everyone that is of the truth heareth my voice.

1: NTS Vol. 22/1 (1975/76), pp. 32-51
2: Op. cit., p. 34.
3: Op. cit., p. 42
4: Op. cit., p. 51

For many Jews and Pilate, the reign of a king is connected with the use of weapons. The kingdom which Jesus speaks of and which some Jews of his time must have hoped for is a kingdom without war and the king's task is to bear witness unto the truth. For this definition of the Messiah's task there is a definite background in Ps. 45 (LXX Ps. 44):

1 My heart is inditing a good matter: I speak of the things which I have made touching the ***king:*** my tongue is the pen of a ready writer. 2 Thou art fairer than the children of men: grace is pured into thy lips: therefore God hath blessed thee for ever. 3 Gird thy ***sword*** upon thy thigh, O most mighty, with thy glory and thy majesty. 4 And in thy majesty ride prosperously because of ***truth*** and meekness and righteousness; and thy right hand shall teach thee terrible things. 5 Thine arrows are sharp in the heart of the king's enemies; whereby ***the people fall under thee.*** 6 Thy throne, O ***God,*** is for ever and ever: the sceptre of thy kingdom is a right sceptre. 7 Thou lovest righteousness, and hatest wickedness: therefore

God, thy God, hath anointed thee with the oil of gladness above thy fellows (MT: על־כן משחך אלהים אלהיך LXX: ἔχρισέν σε ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου) (Tg Ps 45, 3 - according to the translation by Strack-Bill..: Deine Schönheit, **o König, Messias,** ist vorzüglicher als die der (übrigen) Menschenkinder.)

This Psalm speaks of the king - the Messiah, as the Tg says and the LXX seems to understand it. The king's sword is only ornament for him.[1] The peaceful task of the Messiah is to advocate the truth: βασίλευε ἕνεκεν ἀληθείας (LXX Ps. 44.5). When the Messiah - according to the Fourth Gospel - said: "I am He", people "went backward, and fell to the ground" (Jn. 18.5f).

What the Jesus of the Fourth Gospel utters before Pilate and what he effects on the people who want to arrest him is messianic fulfilment of Ps 45!

1:*Strack-Bill.* Vol. 3 2. Aufl. (1954) on Hebrews 1.8f. p. 680.
Jesus' rebuke of Peter who used a sword (Jn. 18.11) consists of two parts: a parallel to Mtth. 26.52a and a piece of a story in which the use of violence is discarded (Matth. 20.22,25) - although John is not dependent upon Matthew.

Strack-Bill. shows[1] that Ps 45 aroused rabbinic discussion: "Der 45. Psalm wird in der rabbinischen Literatur gedeutet auf die Söhne Qorachs, auf Mose, auf Ahron u. auf Salomo; s. die Erklärungen in Midr. Ps 45. Daneben geht die messianische Deutung einher, deren Hauptvertreter der Targum ist." Strack-Bill. quotes GnR 99 (63b), an important connection of the Shiloh passage Gn. 49.10 with Ps. 45.7: "Nicht wird das Zepter von Juda weichen" Gn 49.10; damit ist der Thron der Königsherrschaft gemeint (, wie es heißt): Dein Thron, o Gott währt immer u. ewig, ein Zepter der Gerechtigkeit ist das Zepter deiner Königsherrschaft Ps 45,7."

Ps 45,7f is the only OT passage where - as it seems - God speaks to God,[2] God speaks to the Messiah,[3] the Messiah as God. Obviously the author of the Letter to the Hebrews understood Ps 45 as pointing to the Messiah. This understanding is in accordance with the messianic interpretation of the Psalm by Tg, LXX and others. But some Jewish interlocuters of the author of the Letter to the Hebrews interpreted "elohim" of Ps 45.8 as pointing to angels[4] The author of the Letter to the Hebrews, however, in order to underline his Christology, wanted to reinforce the messianic understanding of Ps. 45, translating "elohim" (in accordance with some pre-Christian Jewish interpreters?) with "God" - Jesus is the God of Ps 45 to whom God speaks.

The only two NT writings where Jesus is presented as God are the Letter to the Hebrews (1.8f) and the Fourth Gospel (1.1, 18, 20.28)[5] ***I suppose that the confession of Jesus as God in the Fourth Gospel stems from a messianic understanding of Ps. 45 in Johannine circles which goes back to a pre-Christian messianic interpretation***

1: *Strack-Bill.* op. cit. , p. 679.

2: On the original meaning of this difficult passage see: *M. H. Segal,* "El, Elohim, and YHWH in the Bible" in JQR 45/46 (1954), pp. 89ff.; *J. Mulder,* "Studies on Psalm 45" Witsiers-On (1972); *P. J. King,* "Thy Throne, o God, is for ever and ever" in Princeton Theol. Review 21 (1923).

3: How important Ps 45 was for the Targumists can be seen in the interpretation of the two messianic passages Is. 53 and Gen. 49.8ff with the help of the "beauty" of the Messiah of Ps. 45.3: "Kein profanes Aussehen ist sein Aussehen..." (Tg Is. 53.1, translated by *K. Koch,* "Messias und Sündenvergebung in Jes 53 - Targum" in Journal for the Study of Judaism Vol. 3 (1972), pp. 117ff.) and: "How beauteous is the King Meshiha, who is to arise from the house of Jehuda!" (Pal. Tg. Gen. 49.8). It is interesting that for some Church Fathers the beauty of Jesus is read out of Ps. 45.

4: Compare similar Jewish interpretations of Ps. 87.7 and Ps. 82.6. A second difficult passage in a Psalm with "elohim" is quoted Jn. 10.34 and translated "Gods" - not: "angels"! see *G. Reim,* Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (Cambridge 1974), p. 24 n. 49.

5: On the discussion which NT passages speak of Jesus as God see *Mastin,* op.cit. pp. 32f.

of the Psalm.[1] In accordance with their logos concept, Johannine circles, obviously, translated "elohim/ elohecha" of Ps. 45.7f as God to whom God speaks. The designation of the Messiah and Logos Jesus as God was in Johannine circles an exegetical necessity as it was for the author of the Letter to the Hebrews.

That Ps. 45 plays an important role for Justin who, without having knowledge of the Fourth Gospel,[2] has many parallels to Johannine traditions backs my thesis of this Psalm as background for John's presentation of Jesus as God. Justin's Dialogue contains a detailed comment of Ps. 45 which shows the exegetical background for the above mentioned Johannine statements. In D 56.14f we read:" *...darum hat dich, o Gott, dein Gott mit Öl der Freude gesalbt vor deinen Genossen.* Behauptet ihr nun, der Heilige Geist bezeichne außer dem Vater der Welt und seinem Christus jemand anderen als Gott und Herrn?" Some Jews were ready to accept Jesus as elohim = angelos, as God's messenger[3] but not as God. Possibly, Jn. 1.51 too belongs to this Jewish-Christian discussion. Christians say: Jesus, "the King of Israel" (Jn. 1.49) is to be distingushed from angels for God's angels serve him, the son of man. And Jesus, the logos, *was* in the beginning (Jn. 1.1) while the angels are created on the second day of the creation.

1: Concerning the dating of the Tg see *A.D. York,* "The Dating of Targumic Literature" in Journal for the Study of Judaism Vol.5 (1974), pp. 49ff: "If a passage is interpreted identically in a Jewish and Christian source (particularly, with reference to the Messiah), one must give priority to the Jewish source inasmuch as later rabbis would never have borrowed such an interpretation from Christians" (*Diéz Macho* p. 55).

2: D 38.1, 3 D 56. 14f. D 43.3f. D 86.3 - see my forthcoming article on John and Justin. = 487-534

3: See ThWNT article ἄγγελος.

JOH. 8.44 - GOTTESKINDER / TEUFELSKINDER WIE ANTIJUDAISTISCH IST " DIE WOHL ANTIJUDAISTISCHSTE ÄUSSERUNG DES NT" ?

Nach J. Becker[1] zu Joh. 8.44 ist "Jesu Antwort wohl die antijudaistischste Äußerung des NT...". Ich erinnere mich, folgendes Foto aus der Hitlerzeit gesehen zu haben: Am Eingang eines fränkischen Dorfes war ein Schild aufgestellt mit den Worten "Der Vater der Juden ist der Teufel". Ich möchte die Berechtigung dieses sich auf das Johannesevangelium berufenden Antijudaismus untersuchen.

1. N.A. DAHLS ARTIKEL ZUM VERSTÄNDNIS VON JOH.8

Dahl[2] vermutet für die Bezeichnung "Erstgeborener Satans" in Polyk. 7.1 einen jüdischen Ausdruck als Wurzel und weist darauf hin, daß die Haggada von dem durch den Teufel betrogenen Adam spricht. Der Teufel hat mit Eva den Kain gezeugt. Diese Anschauung steht dann auch hinter gnostischen und christlichen Aussagen, die Dahl anführt. Dahl zeigt auch, daß der von Polykarp als Erstgeborener Satans bezeichnete christliche Ketzer ähnlich spricht wie der Kain des Targum: "Es gibt kein Gericht, es gibt keinen Richter, es gibt keine andere Welt...". Dahl behauptet dann, daß die Ketzerpolemik Polykarps auf einer Kombination von johanneischen Texten mit einer targum-artigen Auslegung von Gen. 4.1-8 beruht.

Im zweiten Teil seines Aufsatzes untersucht Dahl zuerst den Kontext von Joh. 8.44. Weil das Töten mit einem Stein Werk Kains war und dem Mord ein Streitgespräch mit Abel vorausging, ist nach Dahl auch Kain in Joh. 8.38 und 8.41 gemeint (vgl. Joh. 8.59).

Für Joh. 8.44a vermutet Dahl einen Textfehler und macht im Hinblick auf Polyk. 7.1 folgenden Textvorschlag:

ὑμεῖς ἐκ τοῦ πρωτοτόκου (bzw. υἱοῦ τοῦ διαβόλου) ἐστέ oder: ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐκ τοῦ διαβόλου.

Der Textfehler könnte aus der Übersetzung einer aramäischen Quelle stammen, von kirchlicher Redaktion oder - und das ist für

1: *J. Becker,* Das Evangelium des Johannes (Gütersloh, 1979) S. 304
2: *N.A. Dahl,* "Der Erstgeborene des Satans und der Vater des Teufels (Polyk.7,1 und Joh 8,44)" in Apophoreta (Festschrift f. E. Haenchen) (Berlin, 1964).

Dahl das wahrscheinlichste - vom Abschreiber.

In einem dritten Teil untermauert Dahl seine These mit der Untersuchung von Stellen aus dem 1. Johannesbrief und kommt zu dem Schluß: "Auch vom 1. Johannesbrief und Polykarp aus bestätigt sich die Vermutung, daß in Joh. 8.44 ursprünglich nicht vom Vater des Teufels, sondern von Kain als Vater der Juden und Sohn des Teufels die Rede war."

2. AUFNAHME DES ARTIKELS VON DAHL IN KOMMENTAREN

R. Schnackenburg[1] nimmt den Vorschlag von Dahl, in Joh 8.38 und 8.41 Kain zu sehen, nicht auf und bezeichnet die Spekulation, ob in 8.44 ursprünglich mit dem "Vater" Kain gemeint war, als "abwegig" S. Schulz[2] erwähnt die Kain-Hypothese Dahls nicht und schreibt: "Israels Vater ist der Teufel! Das ist eine einmalig scharfe Aussage, die sich so im gesamten Neuen Testament nicht mehr findet." J. Becker[3] fragt zu Joh 8,44: "Schimmert durch die zweite Hälfte noch hindurch, daß ehedem von Kain die Rede war...?" Er sagt dann: "Man kommt ohne solche Hypothese aus: Der Teufel ist der Vater der Juden. Darum wollen diese die Begierden (singular im Johannesevangelium) ihres Vaters tun, d.h. er regiert ihren Willen und die Qualifikation ihrer Taten...".Haenchen[4] erwähnt zu Joh. 8.38, 41 die Kain-Hypothese nicht, schreibt aber zu V.44: (Dieser Vers) "läßt sich aber unter drei Bedingungen verstehen: 1. man setzt zwischen "Vater" und "des Teufels" ein Komma oder tilgt dieses "Vater" oder fügt ein Καίν ein. 2. man liest statt τοῦ πατρός ein πατρός. 3. Es dürfte hinter ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρός ein ὑμῶν sehr früh ausgefallen sein." Haenchens Lösung für den Schluß von V.44 sieht dann so aus: "Wenn jemand die Lüge spricht, redet er aus dem Eigenen; denn er ist ein Lügner und sein (d.h. dieses Menschen) Vater", eben der Teufel. Dann hat man nicht nötig, mit Hirsch, Studien 78-80, Kain zum Judenvater zu machen. Der Teufel ist der Vater der Juden, und er hat in der Wahrheit nicht Bestand

1: *R. Schnackenburg,* Das Johannesevangelium 2. Teil (Freiburg, Basel, Wien, 1971), S. 287.
2: *S. Schulz,* Das Evangelium nach Johannes, NTD 4 (Göttingen, 1972) S.136.
3: *J. Becker,* a.a.O. S.308.
4: *E. Haenchen,* Johannesevangelium. Ein Kommentar (Tübingen, 1980), S.371.

gehabt, d.h. er ist gefallen." L. Morris[1] zitiert Dahl nicht. Er sagt zu Joh. 8.41: "In v.44 it is explicitly said that their father is the devil and it would be perverse to understand this verse differently." Auch B. Lindars[2] erwähnt Dahl nicht. Er sagt zu Joh 8.44, daß man "Teufel" wahrscheinlich als Glosse verstehen müsse. R.E. Brown[3] schreibt zu Dahl: "He probably carries the theory too far, however, in maintaining that the father of the Jews mentioned in 38 (?), 41, and 44 is Cain and not the devil." Und[4]: "We pointed out in the notes on vs.44 that the specific charge of lying is to be connected with Satan's deception of Eve, and the charge of murder to the story of Cain."

3. EIGENE BEOBACHTUNGEN

ἐπιθυμία im Targum, in Qumran und im Johannesevangelium

Tg. Neofiti Gen. 4.7 heißt es: "Certainly, of you (sc. Cain) make good your work in this world it will be remitted and pardoned you in the world to come, but if you do not make good your work in this world until the day of the great judgement your sin is kept, and at the door of your heart your sin crouches, but into your hand I have given the dominion of the evil inclination (דיצרה) and you have power over it for justification or for sin."[5]

Der Targum hat also das in MT Gen. 6.5 singuläre יִצֶּר =

ἐπιθυμία eingetragen in die Situation Kains. Er hat die Möglichkeit, יִצֶּר zu kontrollieren und nicht zu tun. Diese Möglichkeit nutzt Kain jedoch nicht, als er Abel tötet und leitet somit das ein, was dann zur Aussage Gen. 6.5 führt.

Auch Aussagen aus Qumran sind auf dem Hintergrund von Gen. 6.5 und 4.7 zu sehen. In 1QH VII,3 wird von Belial geredet, von Bluttaten (s. Kain) und von der Begierde (1QS IV,5). Im Unterschied zu den Männern des Frevels wandelt keiner der Männer der Gemeinschaft nach dem Sinnen seines Triebes (1QS V,5).

ἐπιθυμία ist im Johannesevangelium Hapaxlegomenon. Wenn es heißt: "...und ihr wollt die Begierden eures Vaters tun", so kann mit diesem Vater nur Kain gemeint sein. Nur von Kain - nicht vom

1: *L. Morris,* The Gospel according to John (London, 1971), S. 461.
2: *B. Lindars,* The Gospel of John (London, 1972) zu Joh.8.44.
3: *R.E. Brown,* The Gospel according to John I (New York, 1966), S. 358.
4: S. 365.
5: *A.D. Macho,* Neophyti 1 (Madrid-Barcelona 1968ff).

Teufel - berichtet der Tg, daß er die Herrschaft über die böse Begierde hat und eine doppelte Möglichkeit durch die Herrschaft: Gerechtigkeit oder Sünde. Da die Gesprächspartner Jesu in Joh.8 ihn am Ende steinigen wollen, wie es Kain mit seinem Bruder gemacht hat, als er die böse Begierde nicht beherrscht hat, erweisen sie sich als Kinder dieses Vaters. Wie die Söhne des Lichts aus Qumran hätten sie jedoch auch die Möglichkeit gehabt, im Hinblick auf die Begierde heilig zu sein. Auch in Qumran wird nicht von Begierden des Teufels, sondern der Menschen gesprochen. Das "Tun" der "Werke des (bzw. eures) Vaters" in Joh. 8.38. 41 wird also in Analogie zu V.44 als Tun der Werke des Vaters Kain verstanden werden müssen.

Kain und Seth in samaritanischer Literatur

A.F.J. Klijn[1] zitiert über die Geburt von Kain und Abel: "Before Adam's repentance after his fall, Cain and Abel were born, but neither possessed Adam's image or the "ray" of his "light." "In one Samaritan text (the Malef) known to us, Cain and Abel are called "sons of Belial". ...Cain's children were "children of darkness". "Unlike Cain's children the children of Seth were children of light." Wenn Jesus also in Joh. 8.48 "Samaritaner" geschimpft wird, meine ich, daß man ihn so nennt, weil er die Lehre der Kains-Sohnschaft vertritt, die auch (aber nicht nur) von Samaritanern vertreten wurde. Gleichzeitig wird klar, daß es eine negative Genealogie bei den Samaritanern gab: Teufel - Kain - Kainssöhne als Kinder der Finsternis. Kain ist also auch nach samaritanischer Anschauung aus Unzucht heraus geboren worden. Wenn Jesu Gesprächspartner in Joh.8 sagen, daß sie aus Unzucht heraus nicht geboren sind, meinen sie: Nicht wie Kain aus Unzucht heraus geboren.

1: *A.F.J.Klijn,* Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature (Leiden, 1977), S. 29-33.

Zum Textverständnis Joh.8.44

Ohne Textänderung ist Joh.8.44 nicht zu verstehen. Meiner Meinung nach kommt die Unverständlichkeit von einem Abschreiber, dem die Anspielungen auf Kain - im Gegensatz zu den Gesprächspartnern Jesu in Joh.8 - nicht geläufig waren. Er meinte, verständlicher zu schreiben, wenn er den für ihn und seine Leser anonymen "Vater" in 8.38 und 41 mit dem Teufel in 8.44 identifizierte, indem er τοῦ πατρός in den Anfang von 8.44 einfügte. Streicht man diese Einfügung, so kann man den Vers ohne jede weitere Textänderung folgendermaßen verstehen: Ihr stammt vom Teufel und wollt die Begierden (Kains,) eures Vaters tun. Jener (Kain) war Menschentöter von Anfang an, und in der Wahrheit stand[1] er nicht, denn nicht ist Wahrheit in ihm.[2] Wenn er (Kain) die Lüge spricht, redet er aus seinem eigenen Bereich, denn er ist ein Lügner und sein Vater (der Teufel) ist es.

Die doppelte Möglichkeit Kains

Das Herrschen-können über die Begierde eröffnet Kain zwei Möglichkeiten: Gerechtigkeit oder Sünde - so der Targum. Zwei Möglichkeiten hat auch der Mensch nach der Lehre von Qumran: Heilige Begierde (1QS IV,5) oder verderbliche Begierde (1QH VII,3). Zwei Möglichkeiten gibt es auch für den Menschen nach dem Johannesevangelium: Durch den Sohn wirklich frei zu werden, durch den Glauben Macht zu haben, Gottes Kind zu werden - oder töten zu wollen, den Sohn nicht aufzunehmen, ihn nicht hören können und so Kind Kains und des Satans zu bleiben, in der Geburt aus dem Fleisch zu bleiben (Joh.3.6). Aus dieser doppelten Möglichkeit Kains erklärt sich das überraschende Nebeneinander zweier sich eigentlich ausschließender Aussagen in Joh.1: "Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.". Und: "Wieviele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden...". **Teufelskinder können Juden also nie grundsätzlich sein.**

1: Ich lese mit P75.

2: Weil Kain nach dem Tg im Streitgespräch mit Abel falsche Behauptungen aufstellt, wie die Schlange vor ihm in Gen. 3.4 eine falsche Behauptung aufgestellt hat. Die Gegenbehauptung Jesu lesen wir in Joh.8.21, 24.

DIE "ANTIJUDAISTISCHSTE ÄUSSERUNG DES NT" ?

Die Aussagen des Evangelisten Johannes in Joh. 8 stellen keinen theologischen Neuentwurf dar, sondern knüpfen an jüdische und samaritanische Theologie an. Die jüdische Lehre hatte vor Johannes sogar zu einer Gemeindegründung in Qumran geführt. Daß diese Lehre von der doppelten Möglichkeit Kains heute noch im Judentum lebendig ist, zeigt einmal folgende von Buber überlieferte Geschichte:[1] "Rabbi Uri sprach: "Mein Lehrer, Rabbi Schlomo von Karlin, hatte die Seele Abels. Es gibt freilich auch Menschen, in denen die gute Wesenheit aus der Seele Kains wohnt, und die sind sehr groß." Die Lebendigkeit jener Lehre von der doppelten Möglichkeit Kains zeigt auch das von der Jüdin Else Lasker-Schüler ca. 1940/41 geschriebene Stück, "Ichundich" auf. "...und das darf Sie nicht wundern, meine Damen und Herren, daß ich mich kurzerhand radikal in zwei Hälften teilte, seelisch."[2] So sind Faust und Mephisto in ihrem Stück eine in zwei Personen aufgeteilte einzige Person: Goethe. In dem Stück heißt es auch, daß die Armee Hitlers Öl für den Krieg braucht. Sie erwartet Beistand von Mephisto, der, "mit Herrn Adolf blutsverwandt", ihm bisher geholfen und sogar seinen Feuerofen für die Verbrennung der Juden ausgeliehen hat.

Der johanneische Jesus spricht nie generell von Teufelskindschaft ***der*** Juden, sondern nur im Gegenüber zu einer bestimmten Gruppe, die steinigen möchte.[1] Hinter diesem Sprechen steht nicht nur die Erfahrung der Kreuzigung Jesu, sondern auch die eigene existentielle Erfahrung des Evangelisten als eines aus der Synagogengemeinschaft ausgeschlossenen und verfolgten Juden, der sich für fromm haltende Juden als Steinigungs-Mörder an seiner Gemeinschaft erlebt (Joh. 16.1f.). Ziel aller johanneischen Verkündigung gegenüber Juden ist aber nicht die Verkündigung einer Prädestination zu Teufelskindern, sondern die Verkündigung der Möglichkeit der

1: In meinem Aufsatz, "John IV.44 - Crux or Clue?" in NTS 22 (1976), S. 476-80 = 397-401 habe ich gezeigt, daß Johannes eine ihm als der Tradition überkommene Geschichte der Verwerfung Jesu in Nazareth in Einzelelemente zerlegt hat und diese vornehmlich am Ende und Höhepunkt johanneischer Reden gebracht hat. Zu diesen Einzelelementen gehört z.B. das "Steinigen" (vgl. Lk.4.29. *W. Grundmann,* Das Evangelium des Lukas (Berlin, 1974, 7. Aufl.) z.St., "Der Absturz von einem Felsen leitet eine Steinigung ein."). Johannes hat dieses Einzelelement als Kompositionsmittel noch in 10.31, 33 und 11.8 verwendet.

Wenn der Evangelist in negativer Weise von "den Juden" spricht, so ist damit nie das jüdische Volk als Ganzes gemeint, sondern die Gruppe, die sich durch Exkommunikationsbeschluß, verbunden mit Tötungsabsichten zu Kains- und Teufelskindern macht.

neuen Geburt, der Geburt von oben. Der "Mann unter den Pharisäern, ein Ratsherr der Juden, Nikodemus mit Namen", steht für Johannes für die, "in denen" - nach der Buberschen Geschichte - "die gute Seele Kains wohnt". Jeder Jude und jeder Mensch ist für den Evangelisten ein "Ichundich". Er hätte nicht gezögert, jene, die ihn falsch zitiert haben, wenn sie sagten und schrieben "Der Vater der Juden ist der Teufel" und dabei die Ausrottung der Juden im Sinn hatten, als Kainskinder zu bezeichnen - die aber in sich zwei Möglichkeiten tragen.

So erweist sich Joh. 8.44 nicht als die antijudaistischste Aussage des Neuen Testamentes, sondern als die mißverstandenste und mißbrauchteste.

NORDREICH - SÜDREICH

Der vierte Evangelist als Vertreter christlicher Nordreichstheologie

In einem Aufsatz mit dem Titel "Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel"[1] hat A. Alt die Jakobstraditionen dieser beiden Orte des Nordreichs untersucht. In diesem Aufsatz heißt es im Hinblick auf Sichem, daß "der Name Jakob im Zusammenhang mit anderen Überlieferungen seit alters in Sichem heimisch" ist[2] und daß "Sichem...die anscheinend älteste, von allen Stämmen Israels gemeinsam gepflegte Stätte der Verehrung Jahwes in Palästina" ist.[3]

Mir ist aufgefallen, daß im Johannesevangelium starke Jakobstraditionen - also von den Orten her Nordreichstraditionen - enthalten sind. Aber auch über diese Jakobstraditionen hinaus weist das vierte Evangelium verschiedene Elemente einer Nordreichstheologie auf. Nachdem Südreichstheologie mit ihrem Schwerpunkt in der Davidsohn-Erwartung im Johannesevangelium nahezu vollständig fehlt,[4] komme ich zu dem Schluß, daß der vierte Evangelist Vertreter einer christlichen Nordreichstheologie ist - und die hat bis in unsere heutige Theologie hinein ihre große Bedeutung.

Ich meine, es lohnt sich, sich auf eine exegetische Wallfahrt mit Sichem und Bethel als Stationen zu begeben und zusätzlich andere Beobachtungen zu werten.

Bethel

Jesus knüpft in Joh 1,43ff an das wichtige Erlebnis eines Traumes Jakobs in Bethel an. Der Wahrheitssucher Nathanael prüft in diesem Gespräch den aus Nazaret stammenden Jesus kritisch, ob er der Messias ist. Er will nicht zum Lügner, zum Nachfolger Jakobs

1: *A. Alt,* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd..I-III, München 1953, hier I,79ff.
2: Ebd. 83
3: Ebd. 85.
4: Vgl. zur Gesamtproblematik *E. Lohmeyer,* Galiläa und Jerusalem (FRLANT 52), Göttingen 1936; *W.A. Meeks,* Galilee and Judea in the Fourth Gospel, in: JBL 85 (1966) 159-169; *M. Lowe,* Who were the Ἰουδαῖοι ? in: NT 18 (1976) 101-130; *H. Thyen,* Das Heil kommt von den Juden, in: kirche (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 163-184; *Ashton,* The Identity and Funktion of the Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel, in: NT 27 (1985) 40-75; *W. A.Meeks,* The Prophet-King. Moses Traditions in the Johannine Christology (NT.S 14), Leiden 1967.

des Lügners, werden.[1] Am Ende des Gesprächs erkennt Nathanael, der in der Jakobs/Israels-Tradition steht, Jesus als den *König Israels* an. Er erlebt also das Herabsteigen der Engel auf Jesus. Ihm werden dann, zusammen mit der christlichen Gemeinde, Jakobserlebnisse verheißen: Ihr werdet - wie Jakob - den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf den Menschensohn.[2] Wie die in Ex 16 berichtete Speisung mit Himmelsbrot nach Johannes keine einmalige Angelegenheit nur für eine vergangene Generation aus Israels Wüstenzeit war, sondern sich im Hören auf das Wort Gottes jeder Gemeration als Möglichkeit darbietet (Joh 6,32), so ist auch die Schau des mit Gott verbundenen Menschensohnes keine einmalige Angelegenheit des Jakob, sondern Wirklichkeit für Nathanael und alle, die glauben. Ein wahrer Israelit ist einer, der Gott sieht,[3] und zum Sehen war Nathanael ja eingeladen worden. Am Ende seines inneren Ringens um Wahrheit folgt wie bei Jakob eine Namensnennung: »Der wahre Israelit" - Nachfolger des Israel ist der ehemalige Nathanael.

Der Evangelist, für den die Grenzüberschreitung Nordreich/ Südreich immer bewußt und bedeutsam ist,[4] schildert die Begegnung Jesu mit Nathanael während eines solchen Grenzüberganges: "Des andern Tages wollte Jesus wieder nach Galiläa ziehen...".

Sichem

In unmittelbarer Nachbarschaft von dem 128 v. Chr. zerstörten Sichem mit seinem Tempel werden das Sychar von Joh 4,5 und der Jakobsbrunnen lokalisiert.[5] Im Hinblick auf 2 Kön 9f schreibt Alt:[6]"Dann besaß das Reich Israel in dem offiziellen Jahweheiligtum in Samaria von nun an ein Gegenstück zu dem der Davididen in Jerusalem...".[7]. Wenn Jesus bei seiner Wanderung an diesem po-

1: Mit der Bemerkung, daß in Nathanael "kein Falsch" ist, spielt Jesus auf den Betrug Jakobs - vgl. Gen 27,36; 32,28; Hos 12,4 - an. Nathanael betrügt nicht, wie sein Ahnherr, indem er wider besseres Wissen den Jesus aus "Nazaret" als Messias anerkennen würde. Als Jakobsnachkomme weiß er, daß sein Urahn den Messias aus Juda (Gen 49,8-12) angekündigt hat. Jesus kommt zwar gerade aus Juda, wo er vom Täufer als Messias aufgewiesen worden ist - aber beim Menschensohn (1,51) erübrigt sich die Frage nach einer örtlichen Herkunft.
2: Dazu, daß Jakob von Christus in Bethel träumte, vgl. Justin, Dial 58,10.
3: Vgl. *Philo,* Praem 43-45, wo Israel gedeutet wird als der, der Gott schaut.
4: Vgl. Joh 2,11 auf dem Hintergrund von Jes 8,23; 9,1; Joh 3,22; 4,3; 7,3; 11,4; 4,47; 11,7.
5: *R. Schnackenburg,* Das Johannesevangelium. Bd.I (HThK IV/1), Freiburg, 4. Aufl. 1979. 458-460.
6: *A. Alt,* Schriften (s. Anm.1 S.360) III, 295.
7: Als nach dem Untergang der Tempel sowohl in Samarien/Nordreich als auch in Jerusalem/Südreich der Jerusalemer Tempel um 520 wieder aufgebaut werden sollte, wurde nach einem Spruch

litisch und religiös so brisanten Ort angekommen ist, erwartet man sich von ihm Programmatisches. Was er dann sagt, knüpft an Jakobstraditionen und - verheißung an. Im Blickpunkt von Joh 4 stehen: eine Frau, Samaritaner,[1] Israeliten, Judäer, die ganze Welt. Jesus sagt, daß er der Grund der Jakobstradition ist - das lebendige Wasser des Jakobsbrunnens. Jesus ist auch die Erfüllung der Jakobsverheißung. Er ist das im Jakobsspruch an Juda verheißene Heil, das die Samaritaner "Taheb" und die Juden "Messias" nennen. Jakob hatte dieses Heil "Schilo"[2] genannt - die Gestalt, auf die die Heidenvölker hoffen sollen. Der vierte Evangelist erkennt in Jesus als dem "Licht der Welt"[3] den Erfüller der Verheißung aus Gen 49, wie auch der von Jesus mit Wasser des "Schiloach" (Joh 9,7) Geheilte in Jesus den "Schilo" erkennt und die in der Jakobsverheißung angesprochene Proskynese vollzieht.[4]

Wallfahrt von Bethel (Joh 1,51) nach Sichem/Sychar (Joh 4 und 9) heißt für den vierten Evangelisten und seine Gemeinde: Jesus als Erfüller von Nordreichstraditionen zu verstehen und ihn als den neuen "Ort" der Anbetung zu kennen. Dieser Ort ist weder mit dem zerstörten offiziellen Jahweheiligtum des Reiches Israel in Samaria noch mit dem im Jahre 70 zerstörten Gegenstück der Davididen im Jerusalem des Südreichs gegeben. Im "Geist und in der

Haggais (2,10-14) die alteingesessene Bevölkerung in Juda und Samaria ausgeschlossen - Grund genug, um auf Wiedererrichtung des Sichemer Heiligtums zu sinnen.

1: Vgl. zur Nordreich/Südreichproblematik *G. Fohrer,* Geschichte Israels (UTB 708), Heidelberg 1977, 221f: "Der wahre Grund für die Lostrennung der Samaritaner von Jerusalem war der alte Gegensatz zwischen Nord und Süd, der schon zur Entstehung der beiden Staaten Juda und Israel geführt hatte. Er wiederholte sich in der hellenistischen Zeit auf geistig-religiöser und organisatorischer Ebene. Mit dem Gegensatz gegen Jerusalem verband sich für die Samaritaner derjenige gegen die davidische Dynastie. Deswegen verwarfen sie auch die religiösen Schriften außerhalb des Pentateuchs. Denn in ihnen stießen sie auf Texte, in denen Jerusalem und die davidische Dynastie verherrlicht oder ein Messias aus dem Hause Davids angekündigt wurde."

2: Gen 49,8-12; vgl. Joh 4,22. *S. Herrmann,* Autonome Entwicklungen in Israel und Juda, in: Ders., Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments (ThB 75), München 1986, 147: "Die tieferen Gründe für dieses streng dynastische Bewußtsein Judas sind bis heute ungeklärt, sie lassen sich nur vermuten. Aus dem Juda-Spruch des Jakobsegens spricht eine ebenso selbstherrliche wie eigenwillige Haltung, die den Stamm bereits in seiner vorstaatlichen Zeit auszeichnete." Johannes nimmt den Jakobspruch bewußt auf, löst aber das Problem der Herkunft des Messias nicht von der Herkunft Jesu aus der davidischen Dynastie, sondern von der Herkunft des Sohnes/Menschensohnes vom Vater.

3: Joh 8,12; 9,5; vgl dazu *G. Reim,* Johannesevangelium und Synagogengottesdienst - eine Beobachtung, in: BZ NF 27 (1983) 101, = 331f und *Ders.,* Joh 9 - Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion, in: BZ NF 22 (1978) 245-253. = 321-330

4: Vgl. *J. Blank,* Das Evangelium nach Johannes (Geistliche Schriftlesung 4/1b), Düsseldorf 1981, 207, zu Joh 9,38: "Er vollzieht die *proskynesis,* und das bedeutet, daß er in Jesus den Ort der Gegenwart anerkennt. Damit ist die Geschichte an ihr Ziel gelangt."

Wahrheit" ist für Johannes überall die Möglichkeit der in der Jakobsverheißung angesprochenen Anbetung.

Die bleibende theologische Grenze zwischen Nordreich und Südreich

Über das Spannungsverhältnis zwischen Nord- und Südreich schreibt S. Herrmann:[1] "Wenn mit dem alttestamentlichen Königtum die Idee des Messias pauschal verbunden wird, ergeben sich für Israel Schwierigkeiten, weil dort jeder Anhalt dafür fehlt; die Voraussetzungen zur messianischen Idee liegen hingegen einzig und allein in Jerusalem, wo das dynastische Königtum auch die Erneuerung oder Wiedergeburt eines Herrschers aus ein und demselben Stamm denkbar erscheinen ließ. Logisch und sachlich stehen deswegen die Königtümer von Israel und Juda in einem Spannungsverhältnis, das erklärbar wird, sobald man damit ernst macht, daß es die Königtümer zweier strukturell verschiedener Stammesverbände sind. In diesem Spannungsverhältnis liegt auch einer der Gründe für die immer wieder lebendig gewordene Kritik am Königtum, die von Israel ausging, aber in ihrer Erweiterung auf Juda die historischen Wurzeln mißachtete und damit das historische Herrschertum der Davididen in unbillig schlechtes Licht rückte." Und Alt schreibt:[2]"Daß man auf dem Boden des zerstörten Reiches Israel für den Fall der Befreiung von der Herrschaft der Assyrer in einem Anschluß an das Reich der Davididen das Heil gesehen hätte, ist schwerlich anzunehmen; dem hätte die ganze Tradition des eigenen Reiches widersprochen."

Im Hinblick auf das Johannesevangelium und seine Heilserwartung möchte ich ähnlich formulieren: Daß im Bereich des ehemaligen Nordreiches lebende Israeliten und die Christen unter ihnen in einem Anschluß an einen Davidsohn, der in Bethlehem von einer Jungfrau geboren werden sollte, das Heil gesehen hätten, ist schwerlich anzunehmen; dem hätte die ganze Theologie des Nordreiches widersprochen.[3] Für die grundsätzliche Andersartigkeit

1: *S. Herrmann,* Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1980, 242.

2: *A. Alt,* Schriften (s. Anm.1 S.360) II,274.

3: Vgl. *J. Blank,* Joh (s. Anm.4 S.362) 301f;""...lautet...der Huldigungsruf bei Joh: "Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn!" und "Der König von Israel!" Entspricht das erste Glied der markinischen Version, so ist das zweite Glied "Der König von Israel" wohl Ausdruck des johanneischen Messiasverständnisses. Sollte Johannes die Wendung "gepriesen sei das kommende Reich unseres Vaters David" (Mk 11,9c) gekannt haben, dann hat er sie absichtlich gestrichen. Denn die

christlicher Nordreichstheologie stehen zur Zeit des vierten Evangelisten immer noch die Worte aus 1 Kön 12,16: "Als aber ganz Israel sah, daß der König (sc. der Davidide Rehabeam) sie nicht hören wollte, gab das Volk dem König Antwort und sprach: *Was haben wir für Teil an David oder Erbe am Sohn Isais?*" Und 1 Kön 12,19 heißt es: "Also fiel Israel ab vom Hause David bis auf diesen Tag." In 2 Sam 20,1f wird der Ort genannt, an dem diese Worte ausgesprochen worden sind: *Sichem*![1]

Nordreich und Südreich - zwei Reiche - zwei Theologien - zwei Christologien! Sicher gab es Mischformen, aber bei Johannes finden wir eine fast lupenreine Nordreichstheologie, die sich in Joh 1,43ff, 7,40ff und 12,34[2] ganz klar von der Südreichs-Erwartung abgrenzt. Eine solche Nordreichstheologie und -christologie wie die johanneische war bestimmt für viele Nordreich-Juden und -Samaritaner der einzig mögliche Weg, sie zum Glauben an Jesus als das Heil zu führen - der einzig mögliche Weg, der dann in der Zeit des Niedergangs der Davids-Erwartung nach dem Jahre 70 sicher viele Sympathisanten fand.

Weitere Nordreichstheologie im Johannesevangelium

Der Prophet wie Mose

Die von Alt aufgewiesene Herkunft des Deuteronomiums aus dem Nordreich bedeutet wohl auch, daß dort die Erwartung eines Propheten wie Mose besonders gepflegt worden ist.[3] Macdonald hat das für die Samaritaner nachgewiesen.[4] Vertreter der Südreichstheologie verwerfen Joh 7,52 die Herkunft dieses Propheten aus dem Nordreich, während Samaritaner (Joh 4,19) und Menschen am See Gennesaret im Anschluß an die wunderbare Speisung in Jesus "den Propheten" sehen und ihn zum König machen wollen. Nordreichstheologie scheint ihre Erwartungen an *den* Propheten geknüpft zu

"Davidsohnschaft" ist für das johanneische Verständnis der Messianität Jesu völlig belanglos und eher ein Mißverständnis Jesu (vgl.. 7,41f). Dagegen ist die Bezeichnung "König Israels" ein für Joh angemessener Messiastitel (vgl. 1,49)...*R. Schnackenburg,* Joh (s. Anm.4 S.361) II,496: "Bei Joh stehen sich noch schärfer die jüdische Erwartung des davidischen Messiaskönigs und die christliche Menschensohn-Theologie gegenüber."

1: Die Zerstörung des samaritanischen Tempels durch Johannes Hyrkan (135-105 V. Chr.) hat dann kurz vor ntl Zeit den alten Haß verstärkt. Vgl.*G. Fohrer,* Geschichte (s. Anm1 S.362) 226.

2: Zur Verbindung der Davidsverheißung mit dem Jakobspruch an Juda im NT vgl. z.B. Offb 5,5; Röm 15,12; Lk 1,32f: So sieht Südreichserwartung aus.

3: S. *W.A. Meeks,* Prophet-King (s. Anm.4 S.360).

4: *J. Macdonald* The Theology of the Samaritans, London 1964.

haben, der einen neuen Exodus herbeiführt. So lautet die Forderung der vielen Galiläer in Joh 6 nicht, daß Jesus das "verheißene Reich unseres Vaters David" aufrichtet, sondern daß er Zeichen tut, also die Wunder der Wüstenzeit vollbringt. Im Johannesevangelium spielen die Exodus-Zeichen Mannaspeisung, Wasser aus dem Felsen, voranziehendes Licht eine große Rolle, das Freiwerden von der Sklaverei und das vom Geist in alle Wahrheit Geführtwerden, der Weg und das Jetzt der Entscheidung.

Eine ähnliche Anknüpfung an den Exodus wie im Johannesevangelium findet man im Hebräerbrief, der auch sonst manche Ähnlichkeiten mit dem vierten Evangelium aufweist.[1] Ich halte es für wahrscheinlich, daß das aus Ps 95,7b entnommene und im Hinblick auf die Begegnung mit Gott beim Exodus formulierte "Heute" des Hebräerbriefes seine Entsprechung in dem "Nun" des Johannesevangeliums hat und daß in Hebräerbrief und Johannesevangelium das (seine Stimme) "Hören" im Anschluß an Ps 95 benutzt wird: Die mit Jesus gleichzeitige Generation ist zur Entscheidung aufgefordert. Sie hat kein Recht, sich auf "unsere Väter" (Joh 6,31; vgl. Ps 95,9) zu berufen. Diese Entscheidung kann getroffen werden, weil die gegenwärtige Generation von Jesus mit Manna und Wasser gespeist und getränkt wird und Gottes Werk sieht (Joh 6,30; vgl. Ps 95,9) und seine Stimme hören kann (Joh 10,3, vgl. Ps 95,7).[2] Meiner Meinung nach liegen im Johannesevangelium und im Hebräerbrief Predigtmuster des Nordreichs vor, in denen unter Benutzung von Dtn 18,15ff und Ps 95 an die Exodus-Tradition und die Exodus-Erwartung des Nordreichs angeknüpft wird.[3]

Elia

Neben den Jakobstraditionen des Nordreiches und neben der Verknüpfung messianischer Hoffnungen mit einem neuen Exodus vornehmlich im Nordreich deuten die verschiedenen Anspielungen auf

1: Im Hebr werden viele, besonders von Joh betonte Themen angesprochen - auszugsweise nenne ich die Stichworte Weltschöpfung durch den Sohn, Glaube und Leben, Erlösung der Abrahamskinder von der Knechtschaft des Teufels, das Reden vom Sohn, der Vergleich Mose/Christus, die Lehre der Menschen direkt durch Gott, die Herkunft Jesu aus Juda, die hohepriesterliche Funktion Jesu, die Auslegung von Ps 45. Hebr und Joh schildern Jesus beide nicht als Davidsohn.

2: Nikodemus, Vertreter von Südreichstheologie, lernt das Kommen des Gottesreiches nicht mehr mit dem eschatologischen Davidnachfolger zu verbinden, sondern mit dem, der durch Wunderzeichen von Gott legitimiert ist.

3: Nordreichstheologie steht vielleicht auch hinter der Diskussion von Ps 110 in Mk 12,35ff.

den Nordreich-Propheten Elia im Johannesevangelium[1] darauf hin, daß der vierte Evangelist in seinen christologischen Aussagen von Nordreichstheologie und -tradition geprägt ist und Südreichserwartungen nicht aufnimmt.

Grenzüberschreitende joh Theologie

Von einer bloßen Anknüpfung des vierten Evangelisten an Nordreichserwartungen und -traditionen kann jedoch keine Rede sein. Grundsätzlich gilt für den Evangelisten, daß man weder die Latte der Südreichs- noch der Nordreichserwartungen an Jesus anlegen darf, ob er der sei, der da kommen soll. Nicht Jesus ist der zu Befragende, sondern immer sind es die Menschen, die sich befragen lassen müssen, ob sie den von Gott Gesandten annehmen oder nicht, auf ihn hören oder nicht, ob sie kommen und sehen oder nicht, in der Finsternis und im Tode bleiben oder ins Leben hinüberschreiten. Jesus vertritt auch nicht Nordreichs-Tempelideologie[2] gegen die aus dem Südreich, sondern entgrenzt die Anbetung.

Wenn auch der vierte Evangelist stark von seiner theologischen Herkunft aus dem Nordreich bestimmt ist[3] und wie seine Vorfahren "keinen Teil an David noch Erbe am Sohn Isais" hat, entwickelt er doch eine grenzüberschreitende Theologie, der sich Juden aus dem Nordreich, dem Südreich, Samaritaner und Griechen anschließen können. Johannes stellt Jesus als einen König ganz anderer Art vor, zu dem alle - auch Pilatus - Zugang finden können. Jesus ist nach Joh 4,42 Heiland der Welt. Erste Vertreter aus dem theologischen Südreich-Lager, die ihre dogmatischen[4] Latten weglegen, scheinen Nathanael und Nikodemus zu sein.

Nachdem bis heute die Nachkommen der Nordreichs- und Südreichs-Theologen[5] ihre großen Schwierigkeiten miteinander haben - bei der Diskussion um Davidsohnschaft, Jungfrauengeburt und die Orte und Konfessionen rechter Anbetung wird das sehr deutlich - hat der vierte Evangelist auch im Hinblick auf diese Probleme sei-

1: Vgl. *G. Reim*, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (MSSNTS 22), Cambridge 1974, 156-158.

2: Vgl. Apg 7.

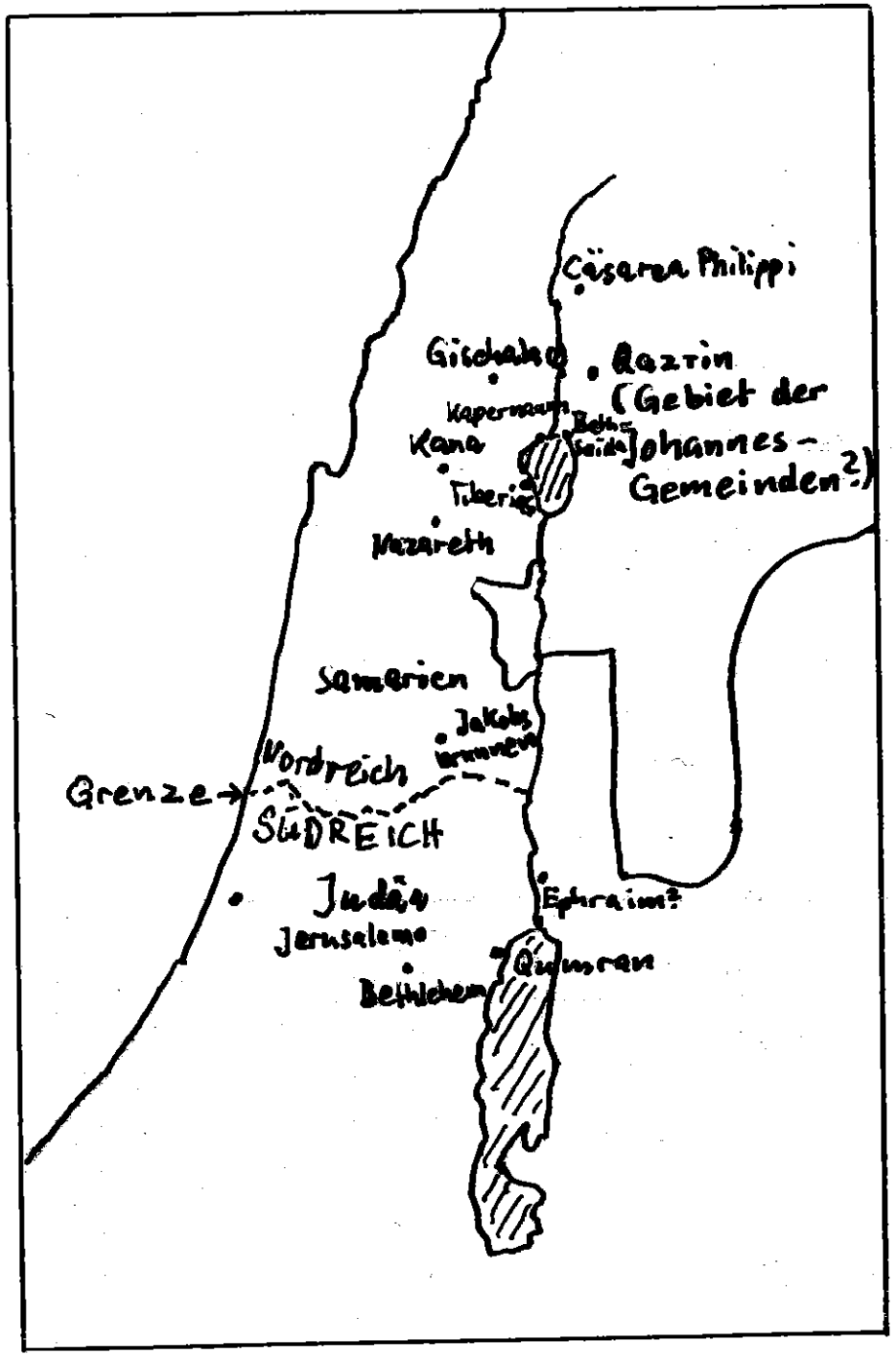
3: Der Vorwurf Joh 8,48, daß Jesus samaritanische Ketzerei verbreitet, ist sicher dem Evangelisten gemacht worden.

4: *J. Blank*, Joh (s. Anm 4 S.362) 135: "Der Name 'Israel' hat im Unterschied zu der Bezeichnung 'die Juden' im Johannesevangelium einen positiven Klang. Jesus ist 'der König Israels' (1,49; 12,13), und das ist positiv gemeint; ebenso wenn Jesus zu Nikodemus sagt; 'Du bist ein Lehrer in Israel...'. So entsteht der Eindruck, daß mit 'Israel' das glaubenswillige, für Jesus offene Judentum gemeint ist, wogegen mit den 'Juden' das Judentum gemeint ist, das Verkündigung und Anspruch Jesu ablehnt."
Ich verstehe unter dem Begriff 'die Juden' im Johannesevangelium u.a. Menschen, die die Latte judäischer Dogmatik an Jesus anlegen und deswegen Jesus verwerfen, ohne zu kommen und zu sehen. Erst wenn Juden ihre Verwerfung durch Steinigung Jesu (und seiner Nachfolger) ausdrücken (Joh 8), werden sie zu Kindern Kains, der nach einer jüdischen/samaritanischen Auslegung aus der Verbindung der Schlange/des Teufels mit Eva stammte.

5: Eine erstaunliche neue Entwicklung deutet sich bei *J. Blank*, Joh (s. Anm 4 S 362) 1a, 158f an, der Bethlehemsabkunft, Davidsohnschaft und Jungfrauengeburt und die "ältere Tradition" aus Mk und Joh nebeneinanderstellen kann, so 369; "Die Abstammung Jesu von irdischen Eltern scheint also in der johanneischen Christologie mit der besonderen Gottessohnschaft Jesu durchaus vereinbar zu sein."

ne große Bedeutung: damit einmal eine Herde und ein Hirte werde - und sich nicht zwei theologische Lager entweder Glauben oder Verstehen absprechen. Der vierte Evangelist zeigt, wie man theologische Herkunft von der Begegnung mit Christus her hinter sich lassen kann.[1]

1: Ich sehe im Johannesevangelium den Versuch einer umfassenden Integration der verschiedenen Glaubensweisen jüdischer und christlicher Gruppen von der Basis christlicher/johanneischer Weisheitstheologie her mit dem Ziel der einen Herde unter dem einen Hirten: Der Südreichstheologie bietet Joh einen Zugang über seine das irdische Königtum überbietende Königstheologie in Joh 18,37 (vgl. Ps 45). Samaritanern stellt er einen Jesus aus Juda (Gen 49) vor, der keine befürchtete Davidsmacht darstellt, sondern Züge des samaritanischen Taheb trägt und des "Propheten wie Mose". Das Anliegen von Christen, die in Jesus den Wundertäter verehren, nimmt Joh auf, indem er deren Wunderevangelium übernimmt und vertieft. Von "Synoptikern" herkommendes Christentum wird vom vierten Evangelisten in Form eines überkommenen "Vierten Synoptikers", den Joh kommentiert, aufgenommen. Schließlich finden Griechen - symbolhaft für die gesamte nichtjüdische Welt - zu Jesus Zugang wohl hauptsächlich auf Grund ureigenster johanneischer Theologie mit ihrer großen Nähe zur Weisheit und zu Philo. Von diesem großartigen Versuch von Integration verschiedener Glaubensweisen her könnte hinter dem Titel dieses Aufsatzes auch ein Fragezeichen stehen im Sinne: mehr als christliche Nordreichstheologie!



SPÄTE ENTDECKUNG
PSALM 95 ALS DARSTELLUNGSPRINZIP FÜR DAS WIRKEN DES JOHANNEISCHEN JESUS

1

Vorbemerkung: Etwa fünfundzwanzig Jahre nach Abschluß meiner Dissertation[1] zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums geht es mir in diesem Artikel nicht darum, die Benutzung der Psalmen durch Johannes, wie sie von anderen Forschern seitdem vermutet worden ist, grundsätzlich neu auszuwerten. Es geht mir nur um den einen Psalm, der bei bei der Auslegung des Evangeliums bisher nahezu vollständig übersehen worden ist..[2]

In der genannten Dissertation bin ich im Hinblick auf die Benutzung der Psalmen durch den Evangelisten Johannes zu dem Ergebnis gekommen, daß er einige Psalmzitate aus der Tradition hatte. Ich schrieb dann: 'Abschließend muß gesagt werden, daß Johannes das Psalmbuch nicht benutzt hat. Ihm lag aber offensichtlich mindestens Ps 69.1-22 schriftlich vor. Es mag sein, daß zu dieser Vorlage auch noch Ps 22.19 (auch im LXX-Text) mit zugehöriger Geschichte gehört.'

Zu jener Zeit hatte ich noch nicht gesehen, daß der Evangelist den 45. Psalm ganz bewußt benutzt hat. 1983 habe ich dann einen kleinen Artikel darüber mit dem Titel 'Jesus as God in the Fourth Gospel: The Old Testament Background' veröffentlicht.[3] Ich schrieb: 'The only two NT writings where Jesus is presented as God are the Letter to the Hebrews (1.8-9.) and the Fourth Gospel (1.1.18; 20.28).

1:Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums Cambridge University Press 1974 (= Studien)

2: Vgl *E. Fuchs* Art *'σήμερον'* ThWNT Bd VII S.273: 'Das Wort 'σήμερον' kann (sc im Evangelium) deshalb verschwinden und zB in den johanneischen Schriften andern Zeitaussagen - etwa dem eher reflektierenden νῦν - Platz machen.' *R. Schnackenburg* Das Johannesevangelium Herders Theologischer Kommentar zum NT Bd.2, 356 zu Joh 10.4 'Sie kennen die Stimme ihres Hirten (vgl. Ps 95,7)'. In *C. Spicq's* Commentary on the Epistle to the Hebrews, Paris 1952 fehlt bei der Behandlung von Ps 95 im Hebräerbrief jeglicher Hinweis auf das Johannesevangelium, obwohl gerade Spicq ein sehr geübtes Auge für die Verbindungen zum Johannesevangelium gehabt hat. *James Mc Caffrey* The House With Many Rooms Rom 1988 weist auf den Weg Jesu in Parallele zum Weg der Wüstengeneration (Joh 14,2/Ps 95) mit Recht hin und schreibt S.69f unter Bezug auf den Tempel als Ruheplatz Gottes (vgl. Jes 66,1 und öfter): "So, too, the temple also became in turn the place of rest for the people of God". Er verweist u.a. auf Ps 95,11. Das Ruhen im Land wird dann die Voraussetzung für den Tempelbau (2 Sam 7,1.11...). Abgesehen von sporadischen Hinweisen auf Beziehungen zwischen dem Psalm und dem Johannesevangelium wird keine intensivere Verbindung gesehen.

3: In *NTS* 30, 158-60

I suppose that the confession of Jesus as God in the Fourth Gospel stems from a messianic understanding of Ps 45 in Johannine circles which goes back to a pre-Christian messianic interpretation of this Psalm. In accordance with their logos concept, Johannine circles, obviously, translated elohim/elohecha of Ps 45.7-8. as God to whom God speaks. The designation of the Messiah and Logos Jesus as God was an exegetical necessity in Johannine circles as it was for the author of the Letter to the Hebrews.'

Nach vielen weiteren Jahren bin ich zur Erkenntnis gekommen, daß Johannes den 95. Psalm sehr ausführlich benutzt hat. Ich schrieb in meiner Dissertation noch, daß Ps 95.7 nur eine 'formale Parallele' zu Joh 10.3 und 10.27 sei. Diese Meinung muß ich nun gründlich revidieren: Der Psalm bildet den Hintergrund für viele johanneische Aussagen. Nur war das schwierig zu erkennen - die Gründe dafür will ich später darlegen. Hier vorerst nur soviel: Der Evangelist hat wörtliche Zitate aus dem AT oft vermieden. Er hat sie so seiner eigenen Sprechweise angeglichen, daß es sehr schwer war, Ps 95 als eine **Hauptquelle** johanneischer Theologie zu erkennen. Es ist sehr interessant zu sehen, daß sowohl Johannes als auch der Hebräerbrief Ps 45 und auch Ps 95 ausführlich verwendet haben. Der Psalm spielte möglicherweise auch eine Rolle in Qumran, bestimmt aber in rabbinischem Denken. A. Weiser hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Ps 95 in der Mischna als Neujahrspsalm gilt. H. J. Kraus urteilt: היום ist das Heute der gottesdienstlichen Verkündigung. Nach dem 9. Kapitel der Ordensregel von Benedikt von Nursia ist dieser Psalm zu Beginn jeder Mette zu beten. Eine Jüdin, 1994 auf den 95. Psalm hin angesprochen, sagte mir: "Das ist das Allerwichtigste am Anfang unseres Gottesdienstes am Freitagabend." War dieser Psalm schon das Allerwichtigste beim Beginn des Sabbatgottesdienstes in der Zeit des Evangelisten Johannes, wie ich vermute?[1] Wenn ja, dann würde der vierte Evangelist nicht nur dem Beginn des jüdischen Lesungsjahres an Simchat Torah ein christologisches Vorzeichen geben, wie ich das in einem kurzen Artikel zu Joh 9 gezeigt habe[2] sondern er würde auch dem christlichen Sabbatgottesdienst ein solches grundlegendes Vorzeichen gegeben haben, also etwa in dem Sinne: "Das ist das Allerwichtigste beim Beginn des Gottesdienstes am Freitagabend, daß wir hinzutreten, dem Herrn frohlocken und dem Hort unseres Heils jauchzen, der uns in Christus, unserem Hirten, Schafe seiner Weide sein läßt, uns heute seine Stimme hören läßt und uns, wenn wir wirklich hören, zu der verheißenen Ruhe kommen läßt."

1: vgl. die auf S.374 im Zusammenhang mit Ps 95 angeführten Zitate von R. Levi und R. Jochanan.

2: Johannesevangelium und Synagogengottesdienst - eine Beobachtung in: BZ NF 1983 S.101 =331f

2
VON DER SCHWIERIGKEIT, PS 95 ALS SEHR WICHTIGEN HINTERGRUND FÜR JOHANNEISCHE SPRECHWEISE UND THEOLOGIE ZU ENTDECKEN

Im Hebräerbrief finden wir sehr klare Zitate aus Psalm 95 - nicht so bei Johannes, obwohl dieser Psalm den Hintergrund für viele johanneische Aussagen bildet, wie ich mit diesem Artikel zu erweisen versuche. Wenn Johannes traditionelles Material aus dem 'vierten Synoptiker'[1] verwendet, verwendet er zusammen mit diesem Material auch direkte Zitate. Aber wenn er in seine eigene Sprechweise überwechselt, benutzt er das AT oft in einer Weise, daß es nicht immer auf den ersten Blick erkennbar ist, weil eine Einleitungsformel für ein Zitat fehlt und der alttestamentliche Text vom Evangelisten verändert worden ist. Dafür nur einige Beispiele: Johannes benutzt Jes 52.13; 28.16 und Ex 34.6, desgleichen das Ego Eimi aus Deuterojesaja - aber er zitiert nicht. Wenn dem Evangelisten die Bezeichnung Jesu als 'Knecht Gottes' aus Deuterojesaja als nicht angemessen erscheint, ersetzt er sie durch die Bezeichnung 'Menschensohn', verbindet also den Titel Menschensohn mit Erhöhung und Verherrlichung des Knechtes Gottes. Hätte Johannes nur ein einziges Mal das Wort 'Heute' aus Ps 95.7 gebraucht - und nicht sein 'nun' wie in 4.23 und 5.24-5 - dann würden wir schon früher Ps 95 als wichtigen Hintergrund für den Evangelisten und viele seiner Aussagen gesehen haben. Warum aber ändert Johannesdas 'Heute' in das 'nun' um? Ich habe darauf hingewiesen, daß Johannes ein bestimmtes Muster benutzt, um die Jesuszeit in Verbindung mit der Exoduszeit zu bringen.[2] Als Verbindungsglied benutzt der Evangelist eine Prophezeiung aus Jesaja/Deuterojesaja: Die Israeliten tranken einst beim Auszug in der Wüste Wasser aus dem Fels. Die Prophezeiung von Jes 28.16 besagt, daß derjenige, der an den Messias glaubt, leben wird und die Prophezeiung von Deuterojesaja

1: Studien 209-14

2: Studien 181-2

spricht für Johannes davon, daß der Messias die Durstigen zum Trinken einladen werde. Joh 7.37ff wird dann die Erfüllung dieser Verheißung dargestellt - nur durch Jesus ist das Konzept des Exodus zum erfolgreichen Ende gekommen! Und zwar in dem Augenblick, in dem die Menschen hören - heute!

Indem Johannes Ps 95 mit den dazugehörenden Paralleltexten (Ex 17.1ff; Num 14.1ff; Deut 9.22-4; 29.18; 33.8, 11 benutzt, fügt er die Idee des 'glauben an IHN' aus Jes 28.16 hinzu und die Prophezeiung Jes 48.6 mit dem 'nun' (beachte den Kontext!) und zeigt auf diese Weise, daß der Exodus zu seinem verheißenen Ziel dann kommt, wenn Menschen 'heute' (Ps 95.7) = 'nun' (Jes 48.6) auf die Stimme des Messias hören, an ihn glauben und in die verheißene 'Ruhe' (Ps 95.11) = in das ewige Leben (Jes 28.16) eingehen. Vgl Joh 5.24-5: 'Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: **Wer mein Wort hört** (Ps 95.7) **und glaubt dem, der mich gesandt hat** (Jes 28.16), **der hat das ewige Leben** (Ps 95.11/Jes 28.16) **und kommt nicht in das Gericht** (Ps 95.11), **sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen** (Ps 95.11/Jes 28.16). Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde und **ist schon jetzt** (Jes 48.6) , daß die Toten **hören werden die Stimme des Sohnes Gottes** (Ps 95.7), **und die sie hören werden** (Ps 95.7), **die werden leben** (Ps 95.11/Jes 28.16).'[1]

A) PSALM 95 IN QUMRAN

Auch wenn Ps 95 in den Qumranschriften nie zitiert wird, so ist er doch mit seinen Parallelen (Ex 17.1ff; Deut 9.22-4; 29.18 und 33.8-11) für die Sektenmitglieder in der Wüste sehr wichtig.

CD 1.1 beginnt mit der Ermahnung der Mitglieder, auf die 'Werke Gottes' zu achten (Ex 34.10). Denn Gott 'streitet' (ריב) - also wie in 'Meriba' - mit allem Fleisch. Die ersten Bundesangehörigen zur Exoduszeit haben Gottes Werk nicht geachtet (Ps 95.9). Nach einer 'Zeit des Zorns' (CD 1.5/Ps 95.11) eröffnet sich für die Leute in Qumran eine neue Möglichkeit innerhalb der letzten Generation (1.12). Es ist das die allerletzte Möglichkeit, die Gott einräumt. Die Qumran-Leute sollten nun die Werke Gottes sehen und verstehen - im Gegensatz zu dem Volk in der Wüste damals (Ps 95.9) und nicht in der Verstocktheit ihres Herzens wandeln (Ps 95.8/CD 2.17-8). CD 3.7 spielt auf Massa an, als die Israeliten der Exoduszeit nicht auf die Stimme ihres Schöpfers hörten (Ps 95.6ff). Aber

1: Zu Jes 28.16 und Johannes s. Studien 70ff

CD versteht das Ereignis in der Wüste auf die Weise, daß es damals einige gab, die in den Bund eintraten und sich an Gottes Gebote hielten - so wie auch die Bundesgenossen der Endzeit in Qumran sich an Gottes Satzungen halten, um Leben in Gottes neuem Hause zu haben, dem Haus, das auf den Fels gebaut ist (CD 3.16ff vgl Jes 28.16). Die Bedeutung der Ereignisse in Massa und Meriba für die Leute in Qumran in der eschatologischen Zeit kann auch aus 4QTest erschlossen werden, wo sich eine Anspielung auf Deut 33.8ff findet: Levi war es, der Gottes Wort und den Bund zu Massa bewahrt hat. Levi ist also Vorgänger jener Bundesangehörigen zu Qumran. Und in 4QpPs 37 wird Ps 37.5ff - daß der Gottlose in geringer Zeit nicht mehr sein wird - in Verbindung gebracht mit den 40 Jahren in der Wüste. Die Deutung von Ps 37.10 - 'aber er ist nicht mehr' 'bezieht sich auf alle Gottlosigkeit am Ende der vierzig Jahre (vgl Ps 95.10), da sie vertilgt sind und nicht mehr gefunden wird im Lande ein Mann der Gottlosigkeit.' Den 'Umkehrenden der Wüste, die leben werden tausend Geschlechter in Israel', 'wird das ganze Erbteil des Menschen gehören und ihrem Samen in Ewigkeit.' (3.1)

Ergebnis: Die Bundesangehörigen von Qumran erfüllen die Erwartungen von Ps 95, indem sie auf Gottes Stimme hören, auf seine Werke achten und seinen Bund bewahren. Das führt zum Ende von Gottlosigkeit auf Erden. Gottes Lob wird in der Wüste gesungen, denn er ist der Fels der Gemeinde (Ps 95.1). Die verheißene Ruhe (Ps 95.11) ist also in Sicht.

B) PS 95 UND RABBINISCHE INTERPRETATION

Im Talmud finden wir eine Diskussion über die Dauer der 'Tage des Messias'. R. Eliezer, vertritt die Meinung im Hinblick auf Ps 95.10, daß die Tage des Messias vierzig Jahre dauern werden.[1] R. Akiba behauptet, daß es für die Wüstengeneration keine 'Ruhe' (Ps 95.11) gebe, während R. Eliezer sagt, indem er Ps 50.5 und Ex 24.5, 8 aufeinander bezieht, daß sie doch in die zukünftige Welt kommen werde, weil geschrieben ist 'gather my saints together unto me; those that have made a covenant with me by sacrifice.' Aber R. Joshua b. Karha sagt: 'This verse was spoken only in reference to future generations, "gather my saints together unto me" - this refers to the righteous of every generation...'[2] Daß man Ps 95.7 als eine Weissagung für die Tage des Messias verstehen konnte, wird auch am Gespräch R. Jehoshua´s mit Elia klar. 'Heute' (Ps 95.7) wird der Messias kommen, aber nur wenn die Bedingung erfüllt ist: '...wenn sie seine Stimme hören'.[3]

Im Midrasch zu Ex 25.12 lesen wir: 'R. Levi said: If Israel kept the Sabbath properly **even for one day** the son of David would come. Why? Because it is equivalent to all the commandments; for so it says; For He is our God, and we are the people of His pasture, and the flock of His hand. **To-day, if ye would but hearken to His voice!**'

This means: Today (or the day) is applied to the Sabbath. God would redeem his people if they but hearkened to His voice, in respect of the day, sc. the Sabbath.

And R. Johanan said: 'The Holy One, blessed be He, told Israel: "Though I have set a definite term for the millennium which will come at the appointed time whether Israel returns to Me in penitence or not, still if they repent even for one day, I will bring it before its appointed time! Hence "***Today, (redemption cometh) if ye would but hearken to His voice!***" and just as we find that the son of David will come as a reward for the observance of all commandments (one day), so also will he come for the observance of one Sabbath day, because the Sabbath is equivalent to all commandments.'

1: Sanh. 99a
2: Sanh. 110b
3: Sanh. 98a

So zeigt also rabbinische Exegese sehr klar die eschatologische Bedeutung jenes 'heute'.

4

A) PS 95 IM HEBRÄERBRIEF

Für den Verfasser des Hebräerbriefes stellt Ps 95 eine wichtige Argumentationshilfe dar im Hinblick auf eine christliche Gruppe mit großen Schwierigkeiten: Diese Gruppe steht in der Gefahr, den Glauben, die Hoffnung und die Geduld zu verlieren, sowohl wegen der Verfolgung als auch wegen des langen Wartens auf das Ende dieser Welt, wenn Erde und Himmel bewegt werden (Heb 10.36; 12.26b). Diese Gruppe ist also in der Gefahr, denselben Weg wie die Menschen von Ps 95 zu gehen, die dann in der Wüste gestorben sind und von denen niemand zur 'Ruhe' gekommen war. Nun, nachdem Gott in Christus ein zweites und letztes Mal gemäß Ps 95.7 gesprochen hat und die zugesagte 'Ruhe' sehr nahe ist, ermahnt der Verfasser des Hebräerbriefes jene christliche Gruppe immer wieder und verstärkt seine Ermahnungen durch Schrifterklärungen von der Überlegenheit Christi über Mose, des Sohnes über den Knecht, des Neuen Bundes über den Alten und er tut das, indem er das 'Heute' von Ps 95.7 betont. Der Bezug auf Ps 95.7 beginnt bereits in Heb 1.1-2, geht dann weiter zu 2.1-3, 4, 10 und dann zu 3.7ff und Kap. 4. Heb 10.35 gehört in die Nähe von Ps 95.11 und der Christus von 1.1-2 ist gleichzeitig der Christus der Erfüllung in 12.2. Christus ist das verheißene Wort von Ps 95.7, der Schöpfer der Welt und ist größer als Engel und Mose. Das 'Heute', wenn es gehört wird, hilft den Kindern Jesu durch die Verfolgung hindurch hinein in die 'Ruhe' von Ps 95.11, in den Himmel.

B) PS 95 IM HEBRÄERBRIEF UND DAS VERHÄLTNIS ZU DEN QUMRAN-LEUTEN

Der Verfasser des Hebräerbriefes sagt - ganz anders als die Qumran-Leute - daß die ganze Generation des Auszuges ihr Heil bei der 'Verbitterung' verloren hat (Heb 3.16-17). Nach Meinung der Qumran-Leute gab es einige, die damals den ersten Bund bewahrt hatten und daß sie selbst nun in diese Tradition des Gehorsams eintreten können, geleitet vom Lehrer der Gerechtigkeit. Sie wissen, daß der Tag des Krieges zwischen den Söhnen des Lichts und den Söhnen der Finsternis sehr nahe ist, aber - wie 1QpHab 7.6 zeigt - nicht nahe genug. Die lange Dauer des 'Heute' von Ps 95 muß so-

wohl von den Qumran-Leuten als auch vom Verfasser des Hebräerbriefes (10.37) erklärt werden - beide Male durch Bezug auf Hab 2.3-4. Dasselbe Zitat mag im Hintergrund des johanneischen Ausdruckes der 'kleinen Weile' (Joh 16.16-19) stehen.[1]

5
DES VIERTEN EVANGELISTEN INTERPRETATION VON PS 95

Auch Johannes bezieht - wie Qumran-Leute und Rabbis - Ps 95 auf die Endzeit. Für den Evangelisten ist diese Zeit in Jesus gekommen: 'Denn ER (nämlich der Messias) ist unser Gott, und wir das Volk seiner Weide' (Ps 95.7a). ER (Jesus) ist der Hirte der Schafe (Joh 10.2). Die Schafe hören seine Stimme (Ps 95.7/Joh 10.3). Alle, die vor diesem Hirten gekommen sind, waren Diebe und Räuber, aber die Schafe haben nicht auf sie gehört (Joh 10.8). Nach der Auffassung des Johannes war es während der ganzen Zeit seit dem Ungehorsam in der Wüste beim Exodus bis zur Messiaszeit nicht möglich, die Stimme von Ps 95.7 zu hören. Die Exodusgeneration hatte die Erfahrung des Wirkens Gottes gemacht - 'Werke', 'Brot vom Himmel', 'Wasser aus dem Felsen'. Diese Erfahrung können die Menschen der Jesuszeit erneut machen: Gottes 'Werke' vollbringt er, ist selber 'Brot vom Himmel' und bietet das 'Wasser aus dem Felsen' an, ist auch das 'Licht', das in der Finsternis scheint. Er ist in der Welt und die Welt kann seine Stimme hören. Aber die Reaktion auf Gottes Handeln in der Exoduszeit wiederholt sich in der Messiaszeit: Einige glaubten nicht seinen Werken, glaubten nicht an ihn, den der Vater gesandt hat, sondern 'murrten' (6.41), einige wollten ihn gefangennehmen (7.44) einige wollten ihn sogar steinigen (8.59) und konnten sein Wort nicht hören (8.43).

Ich gehe nun nach diesen einführenden Beobachtungen die einzelnen Kapitel des Johannesevangeliums entlang und zeige Worte auf, die man wahrscheinlich oder möglicherweise auf dem Hintergrund des 95. Psalmes sehen kann.

Joh 1-3

Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf (1.11), einige nahmen sein Zeugnis nicht an (3.11). Alle diese negativen Reaktionen auf Gottes Handeln in Christus bedeuten Todesgefahr wie damals, als die Schlangen in der Wüste töteten, aber Gott will das Leben der Menschen durch den Sohn, der am Kreuz erhöht wird. Noch einmal können Menschen sehen und glauben und leben (3.16) wie in der Mosezeit. Jetzt ist also die Zeit des Gerichtes, der Krisis, aber sie ist nur für die gefährlich, die die Finsternis mehr als das Licht lieben, auf ihre eigenen bösen Werke bauen (3.18-9). Für die Glaubenden bedeutet die Erhöhung Jesu am Kreuz Leben. In der Zeit zwischen Exodus und Messiaszeit konnte man die Stimme von Ps 95.7 nicht hören. Gott gibt ja den Geist nicht nach dem Maß (3.34). Aber jetzt gibt es die Möglichkeit, zu glauben und ewiges Leben zu haben. Jedoch: Wer nicht an den Sohn glaubt, wird das Leben nicht sehen, sondern der 'Zorn' Gottes (Ps 95.11) bleibt über ihm (3.36).

Joh 4

Für die Samaritanerin wiederholt sich die Exoduszeit, als ihr lebendiges Wasser angeboten wird (4.10). Die Stunde kommt ja - und sie ist 'jetzt', wenn die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten (4.23). Jesus ist der Ego Eimi, die Heute-Stimme. Er muß das 'Werk Gottes' vollenden (Ps 95.9/ Joh 4.34). Gott hatte in der Exoduszeit gesät, Jesus erntet nun, beide freuen sich gemeinsam (4.36). Samaritaner erkennen Jesus als Heiland der Welt (!) an. Das Exodusereignis ist nicht länger ein Ereignis nur für Israel, sondern bedeutet Leben oder Gericht für die ganze Welt.

Joh 5

Nach Joh 5 wiederholt sich das durch den Vater in Gang gesetzte Exodusereignis auf höherer Ebene (5.16, 18, 19) durch Jesus: 'jeder' - in der ganzen Welt! - 'der mein Wort hört und an den glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht. **Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde und *ist schon jetzt (Ps 95.7)*, daß die Toten *hören werden die Stimme (Ps 95.7)* des Sohnes Gottes, und die sie hören werden, *die werden leben (Ps 95.11).'***

Mit diesen Worten überbrückt Jesus die Zeit zwischen den Menschen vom Exodus bis zur Zeit des Messias, indem er alle, die gestorben sind, in Gottes Ruhe hineinruft, sie anruft - und diejenigen, die hören, die werden leben. In Joh 5.26 wird die Stimme von Ps 95.7 mit der Gestalt des Menschensohnes von Dan 7.13 zusammengebracht. Jesus als Gottes verheißene Stimme von Ps 95.7 muß die

1: *S. Kistemaker* The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews Amsterdam 1961 Weist S.48 auf Joh 14,19 und 16,16 hin und bringt 'die kleine Zeit' in Verbindung mit dem Zitat des Hebräerbriefes in 10,37f, das eine Kombination von Jes 26,20 und Hab 2,3f ist.

Werke des Auszugs vollbringen (5.36), aber einige von seinen Zuhörern haben sein Wort nicht in sich wohnen (5.38) und wiederholen so die Ereignisse von Massa und Meriba. Als Mose von dem Propheten schrieb, der kommen sollte (Deut 18.15ff), da hat er von Jesus geschrieben. Den Worten des Mose sollte man glauben (5.47).

Die Stimme von Ps 95.7 und die Stimme des Propheten von Deut 18.15ff sind identisch.

Genauso, wie die Menschen vom Auszug die Werke Gottes sehen konnten, können auch die Menschen der Jesuszeit Gottes Werke sehen und die Zeichen, von Jesus vollbracht, aber viele sind nur an materiellem Brot interessiert und nicht an Himmelsbrot. Sie 'murren' genauso, wie ihre Vorväter in der Wüste murrten und verachten so Gottes Brot, Jesus Christus, das Leben nicht nur dem jüdischen Volk des neues Exodus gibt, sondern der ganzen Welt (6.26, 29, 31-3, 36-7; 41, 45, 48). Die Vorväter in der Wüste aßen Manna und starben (Ps 95.11), während das Ziel des Gottesbrotes Leben ist (Joh 6.50). Aber Me-riba (von der hebräischen Wurzel ריב = streiten) ereignet sich ein zweites Mal. Das griechische Äquivalent für ריב ist Ἐμάχοντο . 'Da stritten die Juden untereinander...' (Joh 6.52). Und Jesus betont, daß das Leben - das von Ps 95.11 - nur erreicht werden kann durch das Essen des Fleisches des Menschensohnes und durch das Trinken seines Blutes. Die 'Stimme' von Ps 95.7 wird also durch Johannes interpretiert als das Wort Jesu und die Tat Jesu beim Abendmahl und am Kreuz (6.53, 56, 58). Die Reaktion von einigen der Zuhörer Jesu - unter ihnen sogar Jünger - erinnert erneut an Ps 95: an das Verhärten der Herzen (Ps 95.8). Diese Zuhörer sprechen von Jesu Worten als 'harten' Worten und stolpern so über das Skandalon, den Messias (Jes 8.14), an den sie doch glauben sollten, um Leben zu haben (Jes 28.16/Joh 6.60-1, 64). Aber als Repräsentant einiger Zuhörer spricht Petrus seine berühmten Worte (6.68) und zeigt so, daß es einige gibt, die auf die verheißene Stimme von Ps 95.7 gehört haben und ihren Weg zum Leben gefunden haben. Damit wird der alte Exodus zu dem Ende gebracht, das Gott beabsichtigte, als er sein Volk aus dem Sklavenhaus führte.

Joh 7

In Joh 7 findet man einige Elemente, die auf dem Hintergrund von Ps 95 gesehen werden können: Joh 7.3, 4, 12, 16, 31. Die wichtigsten Aussagen jedoch sind jene, wo Jesus in Parallele zu Mose in Ex 17.1ff gesehen wird: Joh 7.37ff. Die Menschen des ersten Exodus hätten Mose beinahe gesteinigt (Ex 17.4), wie auch einige von Jesu Zuhörern beginnen, ihn zu steinigen (8.59). Die Israeliten des ersten Exodus erhielten durch Mose Wasser aus dem Felsen, weil Gott zu Mose gesagt hatte: 'Siehe, ich will vor dir stehen auf dem Fels am Horeb. Da sollst du an den Fels schlagen, so wird Wasser herauslaufen, daß das Volk trinke.' In Joh 7.37 ist es Jesus als Vertreter Gottes, der da 'steht' und die Menschen einlädt, Wasser zu trinken, das er gibt 'am letzten Tag des Festes, der der höchste war'. Die Möglichkeit der Exoduszeit, Gottes Werk zu beachten, ist in der Jesuszeit erneut da. Die Verheißung von Ps 95.7 ist in Jesus erfüllt und nun gibt es eine Entscheidung - oder, wie Johannes es verschiedene Male formuliert - 'Es entstand seinetwegen ein σχίσμα im Volk' (7.43). Einige beschreiben Jesus als die verheißene Stimme aus Ps 95.7 - 'Noch nie hat ein Mensch so geredet wie dieser' (7.46). Andere bestreiten, daß Jesus der verheißene Prophet wie Mose ist (7.53).

Joh 8

Johannes benutzt in seinem Evangelium nie das Wort 'Ruhe' aus Ps 95.11. Er gibt anderen Worten den Vorzug, die dasselbe meinen. Er sagt 'Leben', 'zum Vater kommen', zu den 'Wohnungen' oder - wie in 8.12 - 'das Licht des Lebens haben'. Aber jeder, der Jesus nicht nachfolgt, wandelt in der Finsternis (8.12) wird in seinen Sünden sterben (8.21, 24), wird in der Knechtschaft bleiben (8.33), weil er nicht auf die Stimme von Ps 95.7 hört, sondern auf die Stimme des Teufels als des Vaters - wie auch Kain auf den Teufel hörte und seinen Bruder (mit einem Stein) tötete. So suchten ja auch die Nachfolger des Kain, Mose zu steinigen (Ex 17.4) und so versuchen einige der Zuhörer Jesu, ihn zu steinigen (Joh 8.59). Jesus identifiziert sich in 8.25 mit der Stimme von Ps 95.7, wenn Zuhörer ihn fragen: 'Wer bist du?' Er antwortet ihnen dann: Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν. Die Übersetzung dieses Ausdruckes ist unklar. Das zeigen die Kommentare. Vielleicht bedeutet es 'Als erstes, ich bin die Stimme (Ps 95.7), die zu euch spricht'. Das würde mit den folgenden Worten zusammenstimmen:'...der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und was ich von ihm gehört habe, das rede ich zu der Welt.' (8.26, 30, 40, 47). Die Verheißung des Lebens gemäß Ps

95.11 wird in 8.51 wiederholt.

Joh 9

Die 'Werke Gottes' in 9.3-4 erinnern an Ps 95.9 und diese Werke können nur solange getan werden, wie es Tag - 'heute' ist. Das 'Heute' des Tages findet sein Ende in der Nacht, 'da niemand wirken kann' (9.4). Jesus ist das 'Licht der Welt' (9.5). In 9.16 wird wieder auf das σχίσμα hingewiesen, das Werke, Zeichen und Wunder herbeiführen: Entweder wird Jesus betrachtet als 'Prophet' (9.17), 'Messias' (9.22), als 'von Gott' (9.33), 'Menschensohn', als Stimme aus Ps 95.7 sprechend (9.37, 35-8) oder: Er ist ein Sünder (9.24). Das 'Heute' von Ps 95.7 bewirkt σχίσμα und Gericht. Das Gegenteil von 'Ruhe' und der johanneischen Synonyme lautet dann: 'Eure Sünde bleibt'.

Joh 10

In Joh 10 findet man überall Anklänge an Ps 95. Das 'Denn er ist Gott, und wir das Volk seiner Weide und Schafe seiner Hand' (Ps 95.7) lautet in johanneischer Sprache: 'Ich bin der gute Hirte. (Der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe)' (10.11; cf. 10.14). Das 'Heute, so ihr meine Stimme hört' (Ps 95.7) findet man in 10.3, 4-5, 27). Sie 'sahen meine Werke' (Ps 95.9) lautet in johanneischer Sprechweise: 'Die Werke, die ich tue in meines Vaters Namen, die zeugen von mir' (10.25). 'Tue ich nicht die Werke meines Vaters, so glaubt mir nicht; tue ich sie aber, so glaubt doch den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt...' (10.37-8). Es gibt einige, die den Werken glauben (10.41-2). Das σχίσμα, das die Stimme von Ps 95.7 bewirkt, wird in 10.19ff genannt. Die Verheißung der 'Ruhe' von Ps 95.11 wird johanneisch formuliert in 10.9, 16, 28. Das Ereignis von Massa hat seine Parallele in 10.31: Einige Zuhörer Jesu 'hoben abermals Steine auf, um ihn zu steinigen'. Das Umsetzen von Ps 95 in der Messiaszeit findet nach dem Johannesevangelium an den Zentren des jüdischen Lebens statt: in Kapernaum (6.59), während des Laubhüttenfestes in Jerusalem (7.10) und während des Tempelweihefestes, in der Halle Salomos 10,22-3 und dann im Zentrum römischer Macht in Jerusalem vor Pilatus. Für Johannes ist die Umsetzung von Ps 95 in der Messiaszeit ein weltweites Ereignis: 'Und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stall; auch sie muß ich herführen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird eine Herde und ein Hirte werden' (10.16). Für das johanneische

Verständnis von Ps 95 ist es sehr wichtig, daß die Stimme auf die ganze Welt zielt und daß Jesus frei und offen vor aller Welt geredet hat, in der Synagoge und im Tempel, wo **alle Juden** zusammenkommen. Im Verborgenen hat er nichts geredet (18.20).

Joh 11

Johannes hat über die Jesuszeit nachgedacht. Das Leben des Messias besteht aus Tagen - dem ersten (1.35), dem folgenden Tag (1.43), dem dritten Tag (2.1), aber dieses besondere Leben Jesu kann auch als ein Tag gesehen werden, als das 'Heute' von Ps 95.7 mit seinen Stunden. Jesus wirkt die zwölf Stunden des Tages (11.9). Dieser Tag endet mit der Nacht (13.30). Aber Jesus selbst ist Herr seiner Zeit. Martha, die etwas weiß von dem 'Heute' (11.22), erfährt ewiges Leben im Glauben an Jesus (11.25ff) und gelangt so in die verheißene 'Ruhe' von Ps 95.11 gemeinsam mit ihrem geliebten Bruder Lazarus, der die laute Stimme von Ps 95.7/Joh 11.43 hört. Von der Teilung der Menschen in zwei Gruppen, wie sie im Johannesevangelium oft gezeigt wird, wenn Menschen ein zweites Mal auf die Stimme von Ps 95 hören können, wird in 11.45-6 gesprochen. Von Jesus her gesehen, bedeutet das Nicht-Hören auf diese Stimme den Tod (11.47ff).

Joh 12

In Joh 12 ist die letzte Stunde des Heute-Tages gekommen, als einige Griechen, Symbol für die Menschen der ganzen nichtjüdischen Welt, Jesus sehen wollen (12.20-3). Wie ich schon gezeigt habe, zielt diese erneut zu hörende Stimme von Ps 95 nicht mehr nur auf die Juden, sondern auf die ganze Welt. Die Himmelsstimme (12.28), die die Stimme Jesu als die Stimme von Ps 95.7 authorisiert, führt wiederum zu einer Teilung der Menschen. Die Stimme bedeutet Gericht - jetzt (12.31), heute. Für einige ist die Stimme nur Lärm, ein Donnergrollen, für andere ist sie eines Engels Stimme. Das 'Heute' enthält die Möglichkeit des Lichtes, danach folgt Finsternis (12.35-6). Einige 'irren in ihrem Herzen' (Ps 95.10), obwohl sie Sein Werk sahen (Ps 95.9/Joh 12.37). Die Reaktion der ersten Hörer der Stimme in der Exoduszeit wird teilweise wiederholt in der Zeit der zweiten Stimmerhebung. Das ist der Grund dafür, daß Jesus einen letzten Versuch macht, seine Zuhörer für den Glauben an Gott, für das Licht, die Rettung und für das Leben zu gewinnen (12.44ff). Nach dem Ende des 'Heute' Jesu werden seine

Jünger die Stimme repräsentieren, so wie Jesus die Stimme seines Vaters repräsentiert hat.

Joh 13-17

Joh 13-17 zeigt, wie das 'Heute' Jesu durch seine Jünger ausgeweitet wird und durch den Parakleten (13.20; 14.12ff; 15.20, 26-7; 16.8, 13; 17.18, 20), während das 'Heute' des Judas zu seinem Ende gekommen ist (13.30). Auch andere, die jetzt nicht auf die Stimme gehört haben, haben keine Entschuldigung für ihre Sünde mehr (15.22). Aber jene, die begonnen haben, an Jesus zu glauben, empfangen das neue Gebot (13.34) und die Zusage der 'Ruhe' von Ps 95.11 - die vielen Wohnungen (14.2),[1] Leben (14.19), Frieden (14.27), das Bleiben zusammen mit dem Vater und dem Sohn (17.24). Aber es bleibt eine große Frage für die Jünger, obwohl die Stimme Jesu an allen wichtigen öffentlichen Plätzen Israels gehört werden konnte: 'Herr, was bedeutet es, daß du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?' Jesu Antwort betont die individuelle Entscheidung eines jeden Menschen in dieser Welt: 'Jeder, der mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen. Diese Antwort erinnert mich an die schon zitierte Talmud-Stelle, daß der Messias 'heute' kommt, d.h. 'Heute, so ihr meine Stimme hört' (Ps 95.7).

Joh 17 ist teilweise ein Gebet für die, die die Stimme gehört haben, die Werke gesehen haben, an den geglaubt haben, den der Vater gesandt hat und die den Sohn verherrlichen (Ps 95.1-2). Es wird im Gebet gezeigt, daß das 'Heute' durch die Jünger weitergehen wird (17.18), die sowohl Haß erfahren werden wie ihr Meister, aber auch Freude, Einheit und Liebe.

Joh 18-21

Die Passions- und Auferstehungsgeschichten enthalten einige wichtige johanneische Worte, die man auf dem Hintergrund von Ps 95 sehen kann: 18.20 spricht davon, daß Jesus 'frei und offen vor aller Welt geredet hat...in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen'. Die Stimme von Ps 95, die früher nur auf

1: *James Mc Caffrey* The House with many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2-3, Analecta Biblica, Rom 1988 S.76 und 79 zieht für den Weg Jesu in Joh 14 u.aPs 95 heranEr verweist auf den Tempel als Ruheplatz Gottes und bemerkt: "So, too, the temple also became in turn the place of rest for the people of God." und führt u.a. Ps 95,11 an. Ich denke, daß der Evangelist neu formuliert in Joh 14, als der Tempel nach seiner Zerstörung diesen Ruheplatz nicht mehr darstellte.

Juden ausgerichtet war, wendet sich nun an alle Juden und an die Welt, ist also **ein weltweites Ereignis**. Das wird noch einmal vor Pilatus unterstrichen (18.37), wenn Jesus sein Reich proklamiert, in das jedermann gerufen wird, der 'aus der Wahrheit ist und höret meine Stimme'. Das 'Heute' Jesu kommt dann in 19.28-0 zur Vollendung. Die Zeit des Geistes (19.30) und der verkündigenden Gemeinde (19.35; 20.21; 21.15) beginnt. 20.30-1 spielt auf die verheißene 'Ruhe' an. Als Synonym wird dafür 'Leben' benutzt. 20.30-1 zeigt, daß das 'Heute' von Ps 95 auch durch das Vierte Evangelium weitergeht.

6

A) EIN KLEINES - WENN AUCH UNVOLLSTÄNDIGES - WÖRTERBUCH

PS LXX 94 / JOHANNESEVANGELIUM SAMT VERWEISEN AUF VERWANDTE AUSSAGEN IM HEBRÄERBRIEF

-94.

Αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυιδ.

Δεῦτε **ἀγαλλιασώμεθα τῷ κυρίῳ,** / 8.56; 17.10
ἀλαλάξωμεν τῷ θεῷ τῷ **σωτῆρι** ἡμῶν· /3.17; 4.22, 42; 5.34; 10.9; 12.47. Der MT lautet anders: 'Kommt herzu, laßt uns dem Herrn frohlocken und jauchzen dem Fels unseres Heils' (צור) . Da der TG von Jes 28.16 in dem Stein (אבן בחן ,- vgl בחנוני of Ps 95.9!) den Messias sieht und Johannes Jesus auf dem Hintergrund von Jes 28.16 und Ex 17.6 als Messias sieht, kann man vermuten, daß jüdische Exegeten, die - wie gezeigt - den Messias auch auf dem Hintergrund von Ps 95 erwarteten, das Wort Stein/Fels in Ps 95.1 als ein Symbol für den Messias verstanden (vgl Joh 7.37-8 und alle Stellen bei Johannes, in denen 'an ihn glauben', 'ewiges Leben' und ähnliche Ausdrücke vorkommen).[1]

-94.2προφθάσωμεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ **ἐν ἐξομολογήσει** καὶ ἐν ψαλμοῖς ἀλαλάξωμεν αὐτῷ./ 1.20; 9.22; 12.42; vgl. Heb 3.1; 4.14; 10.23

-94.3
ὅτι **θεὸς** μέγας **κύριος** καὶ **βασιλεὺς μέγας** ἐπὶ πάντας τοὺς θεούς· / 1.49; 12.13; 18.37; 19.3, 19; 20.28

1: Für die Herleitung des 'ewigen Lebens' aus Jes 28.16 s. meine Studien 56-88

-94.4
ὅτι ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς, καὶ τὰ ὕψη τῶν ὀρέων αὐτοῦ εἰσιν·

-94.5
ὅτι αὐτοῦ ἐστιν ἡ θάλασσα, καὶ **αὐτὸς ἐποίησεν** αὐτήν, καὶ τὴν ξηρὰν αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἔπλασαν. / 1.3

-94.6
δεῦτε **προσκυνήσωμεν** καὶ προσπέσωμεν αὐτῷ καὶ κλαύσωμεν ἐναντίον κυρίου τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς· / 4.24; 9.38

-94.7
ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ ἡμεῖς λαὸς νομῆς αὐτοῦ καὶ **πρόβατα** χειρὸς **αὐτοῦ.** / 10.1-2, 26-7; 21.15 vgl. Hebr 13,20

σήμερον, /4.23; 5.25; 8.40; 11.9, 22; 12.23, 31, 35; 13.1, 30, 31; 15.22,24; 16.30; 17.1; 19.28; 21.11 vgl. Hebr 1,5; 3,7, 13, 15; 4,7; 5,5; 13,8.

ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε 1.18, 33; 3.29; 4.26, 41; 5.37-8, 47; 6.45, 68; 7.16, 46; 8.25, 28, 31, 37-8, 43, 45, 55; 9.37; 10.3ff, 8, 21, 27; 11.43; 12.28, 30, 38, 47, 49, 51; 14.10, 26, 29; 15.3, 7, 15, 20, 26-7; 16.4, 13, 25; 17.6, 8, 14, 20, 26; 18.20, 37; 19.35 vgl Hebr 3,7, 15; 4,7; 12,19, 26

-94.8
μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν / 6.60; 12.40 vgl Hebr 3,8, 13, 15; 4,7

ὡς **ἐν τῷ παραπικρασμῷ** / 6.52 .vgl Hebr 3,8
(Der MT hat 'Meriba', in dem die Wurzel für 'streiten' = ריב steckt). κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ **ἐν τῇ ἐρήμῳ** /6.30 6.49 vgl Hebr 3,8, 9, 17
(Der MT hat 'Massa' in dem die Wurzel 'versuchen' ? = נסה steckt).

-94.9
οὗ **ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν.** / 6.31, 49 vgl Hebr 3,9
ἐδοκίμασαν καὶ **εἶδοσαν τὰ ἔργα μου.** / 2.11, 18, 23; 4.34; 6.26, 29, 32-3; 7.31; 8.29; 9.33; 10.25, 32, 37-8, 41; 11.47; 12.37; 14.10ff, 31; 15.24; 17.4; 18.30; 20.30-1 vgl Hebr 3,9; 6,1, 10; 9,14

-94.10
τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ καὶ εἶπα Ἀεὶ **πλανῶνται** τῇ καρδίᾳ καὶ αὐτοὶ / 1.10-1; 3.11, 32; 5.40, 43; 6.36, 66 vgl Hebr 3,9

οὐκ ἔγνωσαν /1.10; 3.10; 6.69; 7.17, 26-7, 49; 8.27, 28, 32, 43, 52, 55; 10.6, 14-5, 38; 14.7 cf. 14.6! 14.17, 20, 31; 16.3; 17.3, 7, 23, 25 vgl Hebr 3,9; 8,11.

τὰς ὁδούς μου, / 8.12; 14.6 vgl Hebr 3,10; 9,8; 10,19, 20

-94.11
ὡς ὤμοσα ἐν τῇ **ὀργῇ** μου / cf.'Gericht' und 'σχίσμα'. 3.5, 18-9, 36; 5.22, 24, 27; 7.7, 12, 40-1, 43; 8.16; 9.16, 39; 10.19-21; 11.45-6; 12.31 42, 48; 14.16; 16.8; 20.23 vgl Hebr 3,10, 11; 4,3

Εἰ εἰσελεύσονται / 3.5, 20-1; 6.37; 8.46, 47; 10.9 vgl Heb 3,11, 18, 19 4.1, 3, 5, 6, 10, 11; 6,19, 20; 9,12, 24, 25 Joh 10.9, 25; 13.20; 14.24; 15.21; 16.3; εἰς τὴν **κατάπαυσίν μου.** / 1.12-3; 3.3, 15-6; 6.49-0, 58; 8.21, 24, 32, 34, 36, 51; 9.41; 10.10, 28; 11.26-7; 12.35, 36, 46, 50; 14.2, 23, 27; 15.11; 16.13; 17.21.24; 20.29, 31 vgl Hebr 3,11 u.a.

B) LXX Ps 94 oder MT Ps 95?

Wie das kleine Wörterbuch zeigt, sind Ps 95 und die dahinter stehenden Ereignisse in der Wüste, wie sie von der Tora erzählt werden, wesentlich für das Verständnis des Johannesevangeliums. Es ist jedoch nicht ganz klar, ob Johannes LXX Ps 94 benutzte oder MT Ps 95. Der Evangelist muß aber den hebräischen Text mit der Bedeutung von Meriba gekannt haben, weil er in 6.52 das Wort 'streiten' benutzt, das in Meriba (Ps 95 oder Ex 17.7/Deut 33.8) steckt. Zu 'Massa' kann ich über MT oder LXX als Hintergrund nichts sagen.

7

A) THEOLOGISCHE AUSWERTUNG DES JOHANNEISCHEN GEBRAUCHS VON PS 95

In der Sicht des Johannes ist Jesus von Gott gesandt, um die Hoffnung der Menschen auf einen zweiten Exodus, wie aus Ps 95 abgeleitet, zu erfüllen, damit Menschen zur verheißenen 'Ruhe'

kommen. Gott hatte dieses Ziel von allem Anfang an im Auge (Joh 1.1ff), aber die Israeliten des ersten Exodus hatten weder Gottes Stimme gehört noch haben sie seine Werke gesehen, akzeptiert. Nun hängt bei der Weiterführung dieses ersten Versuchs alles von der Annahme Jesu als des von Gott Gesandten ab (17.8), daß er der von Deuterojesaja verheißene Ego Eimi ist. Aber die Weiterführung des ersten Versuches Gottes mit Menschen ist in der Jesus-Zeit verschieden vom Anfang in der Wüste zur Mosezeit. Jetzt wendet sich Gott in Christus nicht nur an die Juden an allen wichtigen öffentlichen Plätzen gottesdienstlichen Lebens - die Synagoge in Kapernaum, der Tempel in Jerusalem werden genannt - und bei den grossen Festen, so daß kein Israelit in Jesu Zeit hätte sagen können: 'Ich habe die Stimme nicht hören können. Ich habe die Werke nicht sehen können. Ich bin nicht in die Freiheit gerufen worden'. Gott wendet sich 'nun' in Christus an die ganze Welt, den 'Kosmos', der nicht die ägyptische Sklaverei verlassen kann, sondern die Finsternis der ganzen Welt. Diese Weiterführung des ersten Auszuges ist für Johannes sowohl ein Tag als auch eine Zeit. Es ist der Tag Jesu und die Zeit des Geistes und der Gläubigen, ein 'Heute' für jeden in der Welt.

Wenn Johannes Ps 95 benutzt, bringt er ihn mit verschiedenen wichtigen alttestamentlichen Aussagen in Verbindung. Aber er tut das in einer ihm eigenen Art in drei Schritten:

Der erste Schritt besteht in der alttestamentlichen **Schilderung** des Exodusereignisses (Brot, Wasser, Licht...).

Den zweiten Schritt stellt eine **Verheißung** dar, die bei Jesaja - hauptsächlich Deuterojesaja - zu finden ist (Verheißung von Leben durch den Glauben an den Stein, den Messias, den Sohn (Knecht Gottes), die Einladung, zu trinken... .

Den dritten Schritt stellt die **Erfüllung in Jesus** dar, der das verheißene Wort Gottes ist, das wahre Brot vom Himmel und Wasser aus dem Felsen, an den man glauben kann und der am Kreuz erhöht wird, damit der Glaubende lebt. Im Hinblick auf den johanneischen Gebrauch von Ps 95 in Verbindung mit anderen AT-Aussagen sind folgende Schriftstellen wichtig, wie ich in meiner Dissertation und in verschiedenen Artikeln gezeigt habe:

Gen 49.8-12; Ex 16.4, 15; 17.6; 34.10; Num 21.8-9; Deut 18.15-8; Jes 6.9; 28.16; 42.1, 6-7, 9; 43.9-10; 44.8; 45.19; 46.10; 49.3, 5-6;

50.6; 52.13; 53.6-7, 11-12; 55.1-3; Dan 7.10, 13; Ps 45.

B) UNSER 'HEUTE'

Für R. Bultmann[1] ist das Johannesevangelium so wichtig geworden, weil es ihm bei seiner Aufgabe geholfen hat, Theologie zu entmythologisieren und den Existentialismus zu betonen, der von Denkern seiner Zeit gelehrt wurde. Ich zitiere nur einen Abschnitt aus seinem Kommentar: 'In 16.12-24 war die alte naive Eschatologie neu interpretiert worden dahin, daß die durch den Fortgang Jesu erst ermöglichte Existenz im Glauben an ihn eschatologische Existenz ist. In ihr ist faktisch erfüllt, was die Gemeinde von künftigen kosmischen Ereignissen erhofft hatte, und wofür sie in den Ostererlebnissen und der Geistesgabe die Gewähr und eine Vorausnahme zu haben meinte. Die Existenz des Glaubenden ist als das Eschaton aufgedeckt worden, und zwar in der Form der Weissagung. Noch einmal sichert der Evangelist die Weissagung vor dem Mißverständnis: nicht nur ihr Inhalt ist neu zu verstehen, sondern auch die Weissagung als solche darf deshalb nicht als einfache Voraussage künftiger Ereignisse verstanden werden, die eintreten werden, ohne daß der Glaubende selbst an der Verwirklichung des Verheißenen beteiligt, selbst dafür verantwortlich wäre. Die Existenz des Glaubenden ist als durch die Offenbarung geschenkte Möglichkeit aufgedeckt worden; ihre Verwirklichung geschieht im wagenden Glauben selbst. Es handelt sich schlechterdings nicht um einen neuen Weltzustand, der kommen wird. Sondern was kommen wird, ist nur für den Glauben, im Glauben als gläubiger Existenz wirklich und muß deshalb immer gegen die Welt gewonnen werden.'

Bultmann, der den Einfluß des AT auf den Evangelisten Johannes nahezu vollkommen ausgeschlossen hatte, hat nicht gesehen, daß es gerade das AT ist, das den Hintergrund für existentialistische Interpretation und die Entmythologisierung des christlichen Glaubens bereitgestellt hat durch das 'nun' von Jes 48.6 und - wie ich hoffe, demonstriert zu haben mit diesem Artikel - durch Ps 95.[2]

1: *R. Bultmann* Das Evangelium des Johannes (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957) 451-2

2: Ich möchte mit diesem Artikel auch zeigen, wie sehr ich mit *M. Hengel* übereinstimme, der im Jahrbuch für Biblische Theologie Bd 4 (1989) 283 in seinem Artikel 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese' geschrieben hat: 'Die Zahl der bewußten Anspielungen auf alttestamentliche Texte braucht uns ... nicht zu bekümmern. Sie läßt sich nicht exakt ermitteln. Dabei glaube ich, daß die ca. 140 alttestamentlichen Stellen, die *Reim* als Ausgangspunkte für Anspielungen nennt, eher zu wenig sind: Johannes (und seine Schule) kannte das Alte Testament besser als wir Neutestamentler heute und wußte es daher auch für seine mündliche und schriftliche Lehre besser fruchtbar zu machen, als wir es heute erkennen. M.a.W.:

In unserer Zeit können wir das Johannesevangelium verstehen lernen als eine Einladung, 'heute' = νῦν einen Weg herauszufinden aus **unserer** Wüste und **unserer** Finsternis, aus unseren weltweiten und individuellen Problemen. Es ist eine Einladung, nach dem Sinn des Lebens suchen zu dürfen und nach dem Sinn dieser unserer Welt, indem wir auf Gottes Wort hören und seine Werke erkennen. Aber wir müssen das heute auf einem anderen Hintergrund tun als Johannes: Wir als Christen haben langsam sehen gelernt , daß Gott auch seinen Weg mit den Juden gegangen ist, die nicht an Jesus als den Christus glauben. Auch heutzutage weisen es die meisten Juden zurück, Jesus als **den Weg** anzuerkennen. Wir sehen auch darüber hinaus, daß der Tag, der 'Heute' heißt, nicht viele Menschen in anderen Religionen erreicht hat, so daß sie eine Entscheidung im Sinne des johanneischen Verständnisses von Ps 95 hätten treffen können. Wir sind heute auch nicht mehr so zuversichtlich wie Bultmann war, daß der Glaubende selbst allein verantwortlich sei für die Realisierung der verheißenen Zukunft.

Wir brauchen also noch einige neue Worte von Gott und Werke, durch ihn getan in aller Welt.

Er hat bei seinen damaligen Hörern und Lesern mehr alttestamentliche Assoziationen erweckt, als wir dem Text zutrauen.' *Hengel,* op.cit.286-7, sieht eine Parallele zwischen dem 38 Jahre Kranken in Joh 5.1-9 und jüdischen Traditionen, die das Irregehen in der Wüste beim Exodus betrifft. Er führt Pesiqta of R. Kahana 5.9 an, wo 38 Jahre erwähnt werden 'When (God's) wrath was over Israel'. (vgl Ps 95.10)

JOHANNES 21 - EIN ANHANG?

Daß Joh 21 ein Anhang ist, der nicht vom Evangelisten stammt, wird kaum noch bezweifelt, wie ein Blick in die neuesten Einleitungen in das Neue Testament zeigt.[1] In den letzten fünfzehn Jahren sehe ich auch keine gewichtige Stimme, die sich für den Evangelisten als Verfasser von Joh 21 mit guten Argumenten eingesetzt hätte. Trotzdem scheint die Sache nicht ausdiskutiert zu sein, wie die intensiven Versuche der Lösung des Lieblingsjüngerproblems[2] zeigen. Ohne in Einzelheiten gehen zu können, möchte ich die Hauptschwierigkeiten, die das Kap. 21 im Zusammenhang mit den Kapiteln 1-20 bietet, aufzeigen, ehe ich den Versuch einer neuen Lösung skizziere.

1. SCHWIERIGKEITEN

1,1 *Sprache und Stil*

Auch wenn man zu Ruckstuhls Versuch,[3] auf Grund sprachlicher und stilistischer Vergleiche die Einheit von Joh 1-21 aufzuweisen, als weithin nicht überzeugend sich skeptisch verhält, kommt man doch nicht umhin, eine gewisse Einheitlichkeit in Sprache und Stil zu sehen, wie es ja z.B. Bultmann getan hat.[4] Eigentlich müßte man

1: *W. Kümmel:* Einleitung in das Neue Testament 16. Aufl. (Heidelberg: Quelle und Mayer, 1969) 141f"...daß Joh. 21 mit größter Wahrscheinlichkeit als eine Anfügung von fremder Hand angesehen werden muß" *A. Wikenhauser, J. Schmid:* Einleitung in das Neue Testament (Freiburg: Herder 1973) Joh.21 sei das "Schlußkapitel..., das nach der herrschenden Anschauung der heutigen Forschung nicht mehr vom Verfasser des Werkes stammt, sondern von Leuten geschaffen wurde, die dem Verfasser nahestanden, also etwa seine Schule bildeten und die nun über ihn einige wichtige Aussagen machen". (S.312)

2: s. zuletzt *R. Schnackenburg.:* Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Zürich: Benziger Verlag. Vorarbeiten Heft 2, 1970): "Er selbst(sc. der Evangelist Johannes) wird sich nicht so (sc. als Lieblingsjünger) bezeichnet haben; diese Charakterisierung geht vielmehr auf seine Schüler, bzw. die Redaktion zurück. Da sich die Stellen aber nicht, wenigstens nicht sämtlich, als redaktionelle Einschübe erkennen lassen, wird man ihren Grundbestand schon dem Evangelisten, also jenem Jünger selbst, zuschreiben müssen. Man muß zugeben, daß hier noch Fragen offenbleiben". (S.114f) "Die dargelegte Hypothese...bedarf...kritischer Nachprüfung"; (S.117) - wohl auch deswegen, weil Schnackenburg in seinem Kommentar Bd.1 S.88 ursprünglich mit guten Gründen von jenem "das Material des Apostels bearbeitende(n) hellenistische(n) Christen" als dem Lieblingsjünger gesprochen hatte, nun aber daran zweifelt: "Die Annahme, daß der Apostel Johannes wenigstens als Tradent und letzte Autorität hinter dem vierten Ev stehen könnte (so R.E. Brown und ich unabhängig voneinander) ist mir durch die hier vorgelegten Untersuchungen zweifelhaft geworden". (EKK 2 S.97 Anm.2)

3: *E. Ruckstuhl:* Die literarische Einheit des Johannesevangeliums (Freiburg: Paulusverlag 1951).

4: *R. Bultmann:* Das Evangelium des Johannes (= Komm) (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1957) 542.

aber sagen: Die Uneinheitlichkeit von Sprache und Stil, bedingt durch die Verwendung verschiedenartigen traditionellen Materials durch den Evangelisten, zeigt sich wie in Joh 1-20 auch in Joh 21: Da ist synoptikerähnliches Material in 21:1-14,[1] das aber wie im übrigen Evangelium Zeichen vorjohanneischer Überarbeitung[2] trägt. Dieses Material hat, wie in Kap. 1-20, eine starke Verwandtschaft mit der lukanischen Tradition.[3] Auch in 21:15ff findet sich synoptikerähnliches[4], nichtjohanneisches Material mit lukanischer Parallele,[5] das überarbeitet (V.19a) und ergänzt (V.20ff) worden ist. Joh 21 enthält weiter einige Sätze johanneischen Charakters, die jedoch so rar sind, daß man sie kaum findet[6] - eine seltsame Sache bei einem Kapitel, das man einer johanneischen Gemeinschaft zuschreiben möchte.

Der Sachverhalt - überarbeitetes traditionelles Material, mit einigen johanneischen Wendungen versehen - findet sich also in Joh 21 genauso wie in Joh 1-20.

1,2 *Der Jünger, den Jesus liebhatte*

Von diesem Jünger ist im Johannesevangelium an folgenden Stellen die Rede: Joh 13:23-26; 19:26f; (19:35); 20:2-10; 21:7 und 21:20-24. Auffallend und von Bedeutung ist zu allererst, daß von diesem Jünger nicht in dem Material die Rede ist, das zur Wunderquelle gezählt wird, sondern nur in der Passions- und Auferstehungsgeschichte. Es fällt weiter auf, daß sich die Erwähnung des Lieblingsjüngers nie inmitten johanneischen Materials befindet, sondern inmitten synoptikerähnlichen Materials. Besonders interessant ist aber, daß sich in den Einschüben kaum johanneische Sprechweise findet. Das könnte zweierlei bedeuten: 1. daß alle diese Einschübe nicht vom Evangelisten stammen, sondern von einem nachjohanneischen Redaktor, der kaum johanneische Spracheigentümlichkeiten aufweist oder 2. - was ich für wahrscheinlich halte - daß dem Evangelisten schon in seinem synoptikerähnlichen Material die Einarbeitung der Gestalt des Lieblingsjüngers vorlag, ohne daß der Evangelist große Änderungen vorgenommen hätte.[1]

Sind in den Einschüben schon sprachlich keine Verbindungen zum Evangelisten vorhanden, so muß man dazu noch die sachliche Differenz erwähnen. Der Evangelist zeigt im ganzen Evangelium kein Interesse an der Mutter Jesu, wie es sich im Einschub 19:26f zeigt. Die Mutter Jesu spielt jedoch in der lukanischen Tradition eine große Rolle. Auch das Thema "sehen und glauben" (Joh 20:8) ist für den Evangelisten nicht von Wichtigkeit, wohl aber für die von ihm benutzte Tradition.[2]

Ich möchte deshalb die *These* aufstellen, daß der Evangelist Johannes in dem von ihm benutzten synoptikerähnlichen Material lukanischer Prägung schon die sich auf den Lieblingsjünger beziehenden Einschübe vorgefunden hat. Diese Einschübe zeigen das Interesse einer Gemeinschaft an der Autorität eines ihr bekannten Augenzeugen.

Würde Joh 21 einen Nachtrag darstellen, dann müßte einer johanneischen Gemeinde Material derselben Provenienz, wie es auch dem Evangelisten zugänglich war, zur Verfügung gestanden haben. Aber auch diese Annahme bereitet wegen Joh 21:24f Schwierigkeiten.

1,3 *Joh 13:36-38a und Joh 21:18f*

Vergleichen wir beide Texte.

Joh 13:36-38a:

Simon Petrus spricht zu Jesus: Herr, wohin gehst du? Jesus antwortete: Wohin ich gehe, kannst du mir jetzt nicht nachfolgen. Erst später wirst du nachfol-

1: *R. Bultmann:* Komm. S. 546: im Kern eine "alte...Ostergeschichte"

2: Die Einarbeitung eines Berichtes von einem Mahl in die Geschichte vom wunderbaren Fischfang weist weder Verwandtschaft mit Sprache und Stil des Evangelisten noch einer johanneischen Gemeinde auf - es sei denn, diese Gemeinde bediente sich einer vollkommen anderen Sprache als der Evangelist. Eine vergleichbare Überarbeitung einer alten Geschichte in nichtjohanneischer Sprache sehe ich in Joh 20:2 ff vorliegen. Der Evangelist deutet zwar Geschichten, aber er erfindet keine - noch dazu in nichtjohanneischer Sprache, wie in 20:2-10.

3: Vgl. Lk 5:1-11. Dazu *R. Pesch:* Der reiche Fischfang Lk 5,1-11 / Joh 21,1-14. Wundergeschichte - Berufungserzählung - Erscheinungsbericht (Düsseldorf: Patmos Verlag 1969)

4: *R. Bultmann:* Komm. 552: V.15-17 "aus alter Tradition"

5: Vgl. Lk 22,31f

6: V.19a, der Rückverweis in V.20 auf 13:23 und V.25 dürften johanneisch sein.

1: Johanneisch könnte in 13:23-26 sein: .... und in 21:20 der Rückverweis auf 13:23. *R. Pesch* (Der reiche Fischfang S.132) vermutet, daß dem Redaktor von Joh 21 die Gestalt des Lieblingsjüngers schon in tradiertem Material vorgelegen hat: "Dem Redaktor von Jo 21 - und darauf kommt es uns hier allein an - lag der Erscheinungsbericht aber wohl bereits mit dem Lieblingsjünger vor. Dafür spricht wohl auch folgende Überlegung: Der Tradent, der den Lieblingsjünger einführte, wollte dessen 'Erkennen' Jesu wohl kaum mit einem Wunder motivieren; diese sekundäre Motivation kommt zustande, da der Redaktor die beiden Erzählungen verbindet, in deren einer der Lieblingsjünger bereits eingeführt ist".

2: Vgl. die Thomaserzählung aus der Tradition (Joh 20:24ff).

gen. Petrus spricht zu ihm: Herr, weshalb kann ich dir jetzt nicht nachfolgen? Ich will mein Leben für dich einsetzen. Jesus antwortet: Dein Leben willst du für mich einsetzen? Amen, amen...

Joh 21:18f:

Amen, amen, ich sage dir: Als du jung warst, hast du dich selbst gegürtet und gingst, wohin du wolltest. Aber wenn du alt wirst, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich umgürten und wird dich führen, wohin du nicht willst. Das sagte er aber, um anzuzeigen, mit welchem Tod er Gott verherrlichen sollte. Nachdem er das gesagt hatte, spricht er zu ihm: Folge mir nach!

Die beiden Texte sind klar aufeinander bezogen. Joh 13:36-38a weist auf Joh 21:18f hin.

Sollte der Evangelist sein Werk nur bis 20:30f haben führen können? Dann müßten seine Vertrauten das Evangelium mit seinem Material ergänzt haben, das schon vom Evangelisten selbst bearbeitet war.[1] Aber sollte der Evangelist in 20:30f einen Schluß gesetzt haben, wenn er eigentlich noch von ihm schon überarbeitetes Material vorliegen hatte, es eingeplant und mit 13:36-38a fast angekündigt hatte? Zeigt sich beim Evangelisten nicht eine Vorliebe für Verbindungen nach vorwärts und rückwärts im ganzen Evangelium?[2]

1,4 *Joh 21:24f*

In der 25. Auflage des Nestle beginnt mit V.24 ein neuer Abschnitt, der mit V.25 endet. Der neue Abschnitt ist insofern richtig, als V.24 eine Interpretation durch eine Gruppe ist, die den in V.20-23 geschilderten Lieblingsjünger mit dem gleichsetzt, der "dieses geschrieben hat". In V.25 spricht jedoch nicht mehr eine Gruppe, sondern ein einzelner, der darauf hinweist, daß das, was er geschrieben hat, nur eine Auswahl aus einer großen Stoffülle darstellt. Auch V.25 sollte mit einem Absatz beginnen.[3] Dieser Vers, den der einzelne geschrieben hat, weist eine klare Verwandtschaft mit Joh 20:30f auf.

1: Vgl. Joh 12:33 mit dem offensichtlich johanneischen Einschub in 21,19a.
2: Vgl. 3:1f/7:50; 6:39/13:18 (17:12, 18:9); 11:49f/18:14; 15:19/17:14; 16:30/17:8 mit 21:20/13:23.
3: So in: The Greek New Testament ed. by *Aland, Black, Metzger, Wikgren (London: United Bible Societies, 1966).*

Wollte man über die Komposition von Joh 21 - einmal abgesehen von Joh 1-20 - urteilen, so könnte man sagen: Ein einzelner (V.25) hat zwei voneinander unabhängige Berichte (V.1-14 und 15-24), die beide Spuren einer vorhergehenden Überarbeitung (V.4b; V.7 teilweise;[1] V.20-24) hauptsächlich unter dem Thema 'Lieblingsjünger' zeigen, übernommen, mit wenigen Zusätzen (V.19a und in V.20 den Rückverweis auf 13:23) und einem Schluß (V.25) versehen. Dieser einzelne könnte der Evangelist sein, wenn er nicht schon einen Schluß in 20:30f geschrieben hätte. Für den Evangelisten als den 'einzelnen' sprächen:

a) das verwendete Material synoptisch-lukanischer Prägung wie im übrigen Evangelium,

b) das Interesse am Lieblingsjünger schon im Material, das dem Verfasser von Joh 1-20 vorlag und sich auch in Joh 21 findet,

c) die johanneische Schlußformel in 21:25.[2]

Johannes 21 als einen Nachtrag anzusehen, würde bedeuten, daß nach der Fertigstellung von Joh 1-20 um die Jahre 85-90 eine Redaktion stattgefunden hätte, die den Evangelisten mit dem noch lebenden Lieblingsjünger identifiziert hätte und noch eine zweite Redaktion anzunehmen, die die Anschauung der ersten, daß der Lieblingsjünger nicht sterben werde, nach dessen tatsächlich erfolgten Tod modifiziert hätte. Noch schwieriger ist dann aber die Annahme, daß dieser Evangelist, dessen totale Abhängigkeit von Quellen wir kennen, Augenzeuge beim Sterben Jesu und darüber hinaus sein müsse.

1: Dem Evangelisten ist der Kyrios-Titel für Jesus im Grunde genommen fremd. Er taucht nur in traditionellem Material auf..
2: Zum johanneischen Charakter der Schlußformel vgl.:.
Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς mit Joh 20:30 .
ἐποίησεν mit *ποιῶ* (8:28);.
ἄτινα mit 8:25, 53, 14:13, 15,16;
ἐάν γράφηται mit *ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω* 16:7;
οὐδ᾽ αὐτὸν οἶμαι ... χωρήσειν mit 12:18, 2:24;
χωρήσειν mit 2:6,
κόσμος mit 8:12 u.a.;
τὰ γραφόμενα βιβλία mit *χαράν ... πεπληρομένην* 17:13.

2. VERSUCH EINER NEUEN LÖSUNG

Der einzige gewichtige Einwand, der die Auffassung von Joh 21 als einem Nachtrag stützt, ist die Schlußformel in Joh 20:30f. Alle anderen Einwände - das Auftauchen neuer, sonst im Johannesevangelium nicht bekannter Wörter und Personen, die Lokalisierung von Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa ohne einen Bericht, daß die Jünger dahin gewandert seien, die vom übrigen Evangelium abweichende Eschatologie in 21:22 und was man sonst an Spannungen zwischen Joh 21 und dem übrigen Evangelium angeführt hat - alle anderen Einwände könnten zu Lasten des vom Evangelisten auch sonst verwendeten Materials aus der Tradition gehen. Dieses traditionelle Material hat ja auch an anderen Stellen im Evangelium gewisse Spannungen hervorgerufen. Der einzige gewichtige Einwand, der die Auffassung von Joh 21 als einem Nachtrag stützt und allen anderen Einwänden Leben eingehaucht hat, ist die Schlußformel in Joh 20:30f, die wir zu untersuchen haben, ob sie die ganze Last des Aufweises von Joh 21 als eines Nachtrages auf sich nehmen kann. Hier der Text: "Noch viele andere Wunder hat Jesus vor den Jüngern getan, die in diesem Buch nicht aufgezeichnet sind. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist und daß ihr glaubend in seinem Namen Leben habt". Die Formel beschränkt sich ausschließlich auf die Wundertätigkeit Jesu. Bultmann hat sie deshalb mit Recht im Anschluß an Faure als eine Formel erkannt, die ursprünglich einmal am Schluß einer Wunderquelle gestanden hat.[1] Diese Formel war dem Evangelisten so wichtig, daß er sie erhalten und durch die letzten neun Worte in Joh 20:31 ergänzt hat.

Nehmen wir einmal an, der Evangelist hätte auch Joh 21 geschrieben. Wäre Joh 20:30f auch als Abschlußformel hinter Joh 21:24 denkbar - angenommen wieder, Joh 21 stamme fast ausschließlich aus der Tradition?

Bultmann hilft uns, diese Frage zu beantworten. Er schreibt:[2] "Zudem hat die Erzählung in Kap. 21 einen völlig anderen Charakter als die bisherige. Das Thema ist hier nicht die Existenz des Jüngers und der Gemeinde, nicht Offenbarung und Glaube; sondern hier

1: Vgl. *R. Bultmann:* Komm. S. 78

2: Vgl. *R. Bultmann:* Komm. S.543

kommen ganz spezielle Interessen an Personen und Beziehungen der Gemeindegeschichte zu Worte".

Ich stelle die *These* auf, daß genau dieser Tatbestand den Evangelisten bewogen hat, die ihm wichtige Formel aus der Tradition, in die er auch die Geschichte des Wunders der Auferstehung Jesu eingeschlossen wissen wollte, dort anzubringen, wo sie für ihn am sinnvollsten war: Im Anschluß an das Wort aus der Tradition, das die selig preist, die nicht sehen und doch glauben. Dieses Wort drückt ein kritisches Verhältnis zum Wunderglauben aus und hätte im Sinne des Evangelisten hinter jedem von ihm aus der Tradition übernommenen Wunder stehen können. Dieses kritische Wort bot sich dem Evangelisten als ideales kritisches Vorzeichen vor der Schlußaussage der Wunderquelle an, daß Wunder aufgeschrieben worden seien, damit die Leser glauben, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes.

Für den Evangelisten stellte also 20:30f nicht den Schluß eines Buches dar, sondern nur den aus der Tradition übernommenen Schluß hinter Wundergeschichten. Neben diesem Schluß hinter Wundergeschichten steht der Abschluß des gesamten Evangeliums in 21:25 - nun aber nicht mehr in der Sprache der Tradition, sondern des Evangelisten selbst.

FOLGERUNGEN

Wenn das gesamte Johannesevangelium auf der Komposition von Material verschiedener Herkunft - Wunderevangelium und viertes synoptisches Evangelium[1] - durch einen Evangelisten beruht und schon im benutzten Material des vierten Synoptikers die Gestalt

1: s. *G. Reim:* Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (Society for New Testament Studies, Monograph Series 22) (London: Cambridge University Press, 1974). 238-46. Die kurze Zusammenfassung meiner These zur Komposition des Johannesevangeliums lautet:

(a) Johannes hat durch die eigene Ausgestaltung eines ihm in der Tradition vorgegebenen Wunderbüchleins, das eine uns bisher unbekannte Form eines Evangeliums darstellt und durch das Voranstellen eines vorgegebenen Prologs eine Erstform seines Evangeliums geschaffen. Dieses Evangelium sollte durch die kommentierten Wunder zum Glauben an Jesus führen, nachdem gezeigt worden war, wie die Jünger zu diesem Glauben gekommen sind.

(b) Die Erstform des Evangeliums ist später, nachdem Johannes das 4. synoptische Evangelium erhalten hatte, mit Hilfe eines Teils dieses synoptischen Materials umgestaltet worden. Die Umgestaltung ist für eine gewisse Unordnung in der jetzigen Textanordnung des Evangeliums und für gewisse historische Ungenauigkeiten verantwortlich. Das benutzte 4. synoptische Evangelium scheint *in seiner nicht überarbeiteten Form* älter als die uns bisher bekannten Synoptiker zu sein.

des Lieblingsjüngers durch eine interessierte Gruppe eingefügt worden ist, bekommt die Frage des 'Augenzeugen' (19:35) und 'Zeugen' (21:24) eine neue Richtung. Hatte S. Schulz noch zusammengefaßt:[1] "Die Autorität des vierten Evangeliums beruht für uns heute jedenfalls nicht mehr auf dem apostolischen Zeugnis der angeblichen Verfasserschaft des Zebedaiden noch auf einem vermeintlich historisch zuverlässigen Beitrag zu einem Leben Jesu...", so wird man meines Erachtens vorsichtiger formulieren müssen:

Dem Evangelisten des vierten Evangeliums hat u.a. Material synoptischen Charakters vorgelegen, das von einer Gruppe im Hinblick auf den Lieblingsjünger redigiert und außerdem sicher auch mit anderem Material wesentlich erweitert worden war,[2] aber in seinem Grundbestand auf einen schriftlichen Bericht eines Augenzeugen zurückgeführt werden kann. An diesen Augenzeugen knüpfte sich ursprünglich die Hoffnung, daß er nicht sterbe, ehe sich die Parusie Jesu ereigne. Diese Hoffnung wurde auf ein Jesuswort zurückgeführt, das man aber nach dem Tode des Lieblingsjüngers anders interpretierte. Der Evangelist hat dann sein Evangelium (lange?) nach dem Tode dieses Lieblingsjüngers abgefaßt. Er selbst erhebt keine Ansprüche auf Augenzeugenschaft, sondern weiß nur, daß das, was er in seinem Evangelium zusammengefaßt hat, einen bescheidenen Ausschnitt aller Taten Jesu darstellt - einen Ausschnitt, den er allerdings intensiv theologisch durchdacht und in seinen Denkkategorien interpretiert hat.

1: *S. Schulz:* Das Evangelium nach Johannes NTD 4 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1972) S.2.

2: z.B. dürften die Schwierigkeiten in der johanneischen Passionsgeschichte nicht nur auf den Evangelisten zurückzuführen sein, sondern werden zum Teil schon durch jene 'Gruppe', bzw. einen einzelnen in ihr verursacht worden sein.

JOHN IV.44 - CRUX OR CLUE ?

THE REJEKTION OF JESUS AT NAZARETH IN JOHANNINE COMPOSITION

R. E. Brown writes in his introduction to John iv.43-5:[1] "These three verses constitute a notorious crux in the Fourth Gospel." Some of the questions under discussion are: what does πατρίς mean in this context? Is v.44 an insertion by a redactor? How can it be understood that the Galileans received Jesus when the preceding verse speaks of "no honour" for a prophet in his own πατρίς ? I would like to cope with the problem by comparing certain elements in John's Gospel which remind us of the rejection of Jesus at Nazareth with the Synoptic parallels.

I. LIST OF ELEMENTS

John iv. 43 Μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν·

Mark vi.1 Καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν, καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Luke iv. 14 Καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν. καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ.

John iv. 44 αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.
Mark vi. 4 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.
Matt. xiii. 57 καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.
Luke iv. 24 εἶπεν δέ, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ.
John iv. 45 ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, πάντα ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱερο-

1: *R. E. Brown,* The Gospel according to John I-XII (1966) p. 186.

σολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ, καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν.
Luke iv. 15 καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.
John iv. 48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν, Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε οὐ μὴ πιστεύσητε.
Luke iv. 23b καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς, Πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· Ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν· ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναοὺμ ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου.
John vi. 30 εἶπον οὖν αὐτῷ, Τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ;
Mark vi. 5a καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν,
Luke iv. 23b (see above)
John vi. 41f Ἐγόγγυζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι εἶπεν, Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, vi.42καὶ ἔλεγον, Οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; πῶς νῦν λέγει ὅτι Ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα;
John vi. 52 Ἐμάχοντο
John vi .61 γογγύζουσιν
Mark vi. 3 οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος; καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς;
Matt. xiii. 55 οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας;
Luke iv. 22b Καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον, Οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος;
John vi. 59 Ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ διδάσκων ἐν

Καφαρναούμ.
Luke iv. 15 καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.
John vi. 61 εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐν ἑαυτῷ ὅτι γογγύζουσιν περὶ τούτου οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει;
Mark vi. 3b καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ.
John vii. 5 οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν.
Matt. xiii. 55 (Mark vi. 3b) καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ
John vii. 14f Ἤδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσούσης ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκεν.-vii. 15 ἐθαύμαζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες, Πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς;
Mark vi. 2 (Matt. xiii.55) καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ· καὶ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο λέγοντες, Πόθεν τούτῳ ταῦτα, καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ ἵνα καὶ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνωνται;
John vii. 45 Ἦλθον οὖν οἱ ὑπηρέται πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαίους, καὶ εἶπον αὐτοῖς ἐκεῖνοι, Διὰ τί οὐκ ἠγάγετε αὐτόν;
Luke iv. 29 καὶ ἀναστάντες ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως, καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν, ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν·
John viii. 59 ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν· Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ.
John x. 31 Ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν.
John x. 33 ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν.
John x. 39 Ἐζήτουν 2οὖν2 πάλιν αὐτὸν πιάσαι· καὶ ἐξῆλθεν

ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν.

John xi. 8 λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί, Ῥαββί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ;

John xii. 36 ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε.

Luke iv. 29f καὶ ἀναστάντες ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως, καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν, ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν·iv. 30 αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο.

Summary

John, the Evangelist, seems to have used a traditional story of the rejection of Jesus at Nazareth which included the following elements from Mark vi. 1-6. Jesus comes to his home town (though Nazareth, for certain reasons, which I will deal with later, is not mentioned in iv. 43-45). He teaches in the synagogue (instead of the orignal Nazareth, Capernaum is mentioned in John vi. 59). his audience murmurs (the Evangelist replaces ἐξεπλήσσοντο, cf. Mark vi. 2 by Ἐγόγγυζον from Exod. xvi. 2) about the son of Joseph, whose father and mother they know (John vi. 41f). His brethren, too, are mentioned (John vii.3). The Jews marvel at the teaching of Jesus although he never learned letters (John vii. 14f). Jesus' words offend the Jews (John vi. 61). Jesus cites the saying of a prophet who has no honour in his home town (John iv. 44).

Beyond these Markan elements John's Vorlage seems to have included three more items: (a) the quest for a miracle (John vi. 30) and Jesus' critical words about it (John iv. 48); (b) the attempt to lay hands on Jesus (John vii. 30, 32, 44; viii. 20; x. 39; xi. 57) and to stone him (John viii. 59; x. 31, 33; xi. 8); (c) Jesus' successful flight (John viii. 59; x. 39; xii. 36). All of these further elements we find in the Lukan form of the story of the rejection. Only two important elements of the Lukan form are missing in John: Jesus' teaching of the Scriptures with the passage of Isa. lxi and the hint at the prophets Elijah and Elisha, who left their home country to work a miracle on non-Jews. But these two elements, possibly, are paralleled by Jesus' teaching of the Scriptures (John vi. 32 ff) and by the mention of the Galileans (John iv. 45, compare Matt. iv. 15 and John vii. 52) who received Jesus.

II. WHY DOES JOHN NOT RELATE THE STORY OF THE REJECTION COHERENTLY AND AS AN EVENT IN NAZARETH?

We find the Evangelist's own conviction about the importance of Jesus in Johannine speeches (Jesus as bread of life, light of the world, etc.). But when composing his Gospel, John felt the lack of the "Sitz im Leben" for his speeches. However, the saying that a prophet has no honour in his πατρίς could be understood in a broader sense: "He came unto his own, and hin own received him not."[1] **Thus, for the Evangelist, the story of the rejection of Jesus at Nazareth became the prototype for all the rejections of Jesus by different audiences,** be it in Capernaum or in Jerusalem, "in the last day, that great day of the feast" (John vii. 37), in the temple (John vii. 14) or in Solomon's porch (John x. 23, 39) or during the Passover (John xi. 55; xii. 36). ***The story of the rejection at Nazareth provided the elements which could be (repeatedly) added preferably at the end and climax of the Johannine Jesus' speeches as "Sitz im Leben"*** (compare the speeches in chs. vi, vii, viii, x, xii). ***This is a compositional device of the greatest importance,*** used by the Evangelist within what I call "the first form of John's Gospel"[2]. But, at the same time, this compositional clue is responsible for a "notorious crux" like the one in John iv. 43-45, where John uses one element (iv. 44) in such a manner that many students could not but think "a redactor is at work" – as, in many respects, John himself is.

1: In my view, John has formed this verse on the ground of the saying in John iv. 44 in stylistic accordance with the preceding verse of the traditional Logos hymn.

2: As suggested in *G. Reim,* Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (Society for New Testament Studies, Monograph Series 22), 1974, pp. 238ff., John composed his gospel in two stages: the first form (Erstform) was an enlarged Gospel of signs, consisting of traditional material from a signs source and Johannine speeches (plus "Sitz im Leben"). The form of the Gospel as it is now in our hands (Jetztform) came into existence when the Evangelist came into possession of a fourth Synoptic Gospel, containing passion and resurrection stories, too. John added this Gospel to his first form, thus causing some difficulties (i.e. insertion of ch. v from the fourth Synoptic between chs. iv and vi) for the understanding of the Jetztform of the Gospel. The story of the rejection of Jesus at Nazareth stems from the tradition of the "Gospel of signs". With the exception of John vi. 59 and vi. 61, its elements are to be found only in the first form of the gospel. Originally, the traditional elements in John vii. 40ff may have been connected with the rejection story.

PROBLEME DER ABSCHIEDSREDEN

Eine genauere Beschäftigung mit den Abschiedsreden in Joh 13-17 hat gezeigt, daß sie nicht aus einem Guß sind.[1] Es wird mit nachjohanneischer Redaktion gerechnet, die sich aber johanneischer Sprache bedient hat und johanneisches Material benutzt hat.

Hinter die Aussage der Uneinheitlichkeit der Abschiedsreden kann man nicht mehr zurück, doch möchte ich eine Lösung zur Diskussion stellen. die wohl von Redaktion spricht, jedoch nicht notwendigerweise von nachjohanneischer Redaktion.

Die Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes des Johannesevangeliums hatte mich auch vor Fragen nach der Komposition dieses Evangeliums gestellt.[2] Nun ist die Frage nach der Komposition ein diffiziles Gebiet; aber sie kann nicht übergangen werden, weil sie mit Auslegungsfragen oft direkt zusammenhängt. R. Schnackenburg, nach dessen Meinung die von mir entwickelte Zwei-Quellen-Theorie für die Komposition des Johannesevangeliums Beachtung verdient[3], denkt in manchen Einzelentscheidungen anders. Solche Einzelentscheidungen im Zusammenhang mit Joh 13-17 und die von mir vermutete Erstform der Abschiedsreden will ich mit diesem Aufsatz vorstellen. Sie sind einmal aus der Beschäftigung mit dem alttestamentlichen Hintergrund im Johannesevangelium[4], zum anderen aus der Anwendung der entwickelten Zwei-Quellen-Theorie entstanden[5].

Ps 69,5 / Joh 15,25

Auf Ps 69, der vom Evangelisten noch nicht in der Erstform des Evangeliums benutzt worden ist[6], wird in Joh 15,25 angespielt. Joh

1: *R. Schnackenburg,* Strukturanalyse von Joh 17: BZ NF 17 (1973) 67ff und 196ff; *J. Becker,* Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes 17: ZNW 60 1969) 56ff; *ders.*, Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium: ZNW 61 (1970) 215ff.

2: *G. Reim,* Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (SNTS, Monograph Series 22), Cambridge 1974, 233ff

3: *R. Schnackenburg* in: BZ NF 18 (1974) 277.

4: Op.cit.240

5: Diese Theorie besagt, daß der Evangelist Johannes ein von ihm interpretiertes und erweitertes Wunderevangelium (= Erstform) nach Erhalt eines vierten synoptischen Evangeliums, das ein schon vor Johannes interpretiertes Evangelium war, mit diesem synoptischen Material überarbeitet hat (= Jetztform).. Diese Überarbeitung hat viele Probleme für die Exegeten mit sich gebracht.

6: *G. Reim,* op.cit.42ff

15,18-16,4 gehört zum Kontext dieses Wortes. Joh 16,1 spielt - wie Joh 16,31f - auf ein Wort aus der synoptischen Tradition (vgl. Mk 14,27) an, die dem Evangelisten bei der Abfassung der Erstform seines Evangeliums noch nicht vorlag. Nach Joh 15,18ff sieht die Lage der johanneischen Gemeinde so aus: Christen werden gehaßt (15,18), verfolgt (15,20), ihre Worte werden nicht beachtet (15,20). Sie stehen in der Gefahr, sich am Stein des Anstoßes zu stoßen (16,1). Sie werden aus der Synagoge ausgestoßen (16,2) und sogar getötet (16,2).

Die Gemeinde soll sich in dieser Lage trösten, daß Jesus zuvor selbst gehaßt worden ist (15,18) und er zuvor schon gesagt hat, daß der Knecht nicht größer als sein Herr ist (15,20), daß schon die Schrift vom "Haß ohne Ursache" spricht (15,25), daß der Paraklet für Jesus Zeugnis ablegen wird (15,26). Überaus wichtig ist es für die Gemeinde, daß Jesus vor dem Eintritt der Verfolgung sich schon zu dieser Situation geäußert hat.

Wichtig erscheint mir im Zusammenhang mit dieser Situation der Verfolgung der Übergangshalbvers zwischen Joh 16,4 und 5: "Solches aber habe ich euch *von Anfang an* nicht gesagt, weil ich bei euch war." Es gibt also johanneische Jesusworte aus einer Anfangsepoche, die nicht von Haß, Verfolgung, Synagogenausschluß und Tod geredet haben. War - über Joh 15,18-16,4 hinaus - in der Erstform des Evangeliums die Verfolgungssituation und der damit nötige Trost der Gemeinde gar nicht enthalten?

Die Situation der verfolgten Gemeinde - abgesehen von Joh 15,18ff

Vom Haß gegen die Jünger wird nur noch in Joh 17,14 gesprochen. Jesu Wort, daß er den Vater nicht darum bittet, die Seinen mögen dem Kosmos entnommen werden, aber vor dem Bösen bewahrt werden (Joh 17,15), könnte auf dieselbe schwierige Situation wie die in 15,18-16,4 geschilderte zurückgehen. Joh 17,14-16 scheinen eine Einheit zu bilden, die nicht in der ursprünglichen Form des Gebetes gestanden haben wird und ein notwendiges Korrektiv der in Joh 17,13 verheißenen vollkommenen Freude aus der veränderten Gemeindesituation heraus darstellt.

Von der Verfolgung der Gemeinde wird außer in Joh 15,20 nicht mehr gesprochen. Vom Anstoßnehmen redet nur noch Joh 6,61, da

aber in einem anderen Zusammenhang (vgl. Mk 6,3). Vom Getötetwerden wird nur in Joh 16,2 gesprochen.

Nun zu den drei Aussagen bei Johannes vom Ausgestoßenwerden aus der Synagoge:

Zu Joh 9,22 bemerkt R. Bultmann[1] richtig: "Der Evglist motiviert in einem Zusatz V.22f die Vorsicht der Eltern durch ihre Furcht, aus der Synagoge gestoßen zu werden."

" V.22f. ist deutlich ein Zusatz zur Quelle aus der Zeit, in der das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias (das im Zshg ja noch gar nicht in Frage kommt) den Ausschluß aus der Synagoge zur Folge hatte." (Ein Bekenntnis übrigens, das nicht nur von mir auch in Joh 17,3 als Einschub betrachtet wird.) Wenn dieser Einschub Joh 9,22f schon in der Erstform gestanden haben sollte, würde er mit dem "solches habe ich euch von Anfang an nicht gesagt, denn ich war bei euch" (Joh 16,4b) nicht zusammenstimmen. *Ich halte deshalb Joh 9,22f für einen Einschub des Evangelisten in eine Geschichte der Erstform,* als er diese bei veränderter Situation der Christen dazu benutzen wollte, den Blindgeborenen als Beispiel für Furchtlosigkeit gegenüber dem Synagogenbann darzustellen[2].

Im Gegensatz zu dem geheilten Blinden aus dem einfachen Volk wagen gläubige Mitglieder des Synedriums nicht, sich zu Jesus zu bekennen, weil sie den Synagogenbann fürchten und die Ehre von Menschen über die Ehre von Gott setzen (Joh 12,42f).

Ich halte auch Joh 12,42f für einen Einschub des Evangelisten, der dem in Joh 9,22 sehr verwandt ist.

Die Aussagen vom Haß gegen die Jünger (Joh 17,14 vgl. Joh 15,18) und vom Ausschluß aus der Synagoge (Joh 9,22f; 12,42f vgl. Joh 16,2) werden erst bei der Überarbeitung der Erstform durch den Evangelisten bei veränderter Gemeindesituation eingefügt worden sein.

Die Gemeinde und ihr Anwalt

In den Abschiedsreden spielen zwei Dinge eine große Rolle, die in dem dem Evangelisten zugesprochenen Text Joh 15,18-16,4 auch genannt sind: Daß Jesus seiner Gemeinde etwas gesagt hat, bevor es

1: *R. Bultmann,* Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1957,254f

2: Ein ähnliches Beispiel für Furchtlosigkeit stellt der geheilte Gelähmte aus Joh 5,11 dar.

eintritt (16,4) und daß die Jünger sich daran erinnern werden, was Jesus gesagt hat (Joh 15,19; 16,4). In den Zusammenhang von Joh 16,4 gehört Joh 13,18f und alles, was in Verbindung mit dem Verrat durch Judas gesagt wird (Joh 6,64f; 6,70f; 13,21; 13,31f; 17,12). In den Zusammenhang von Joh 15,19 und 16,4 gehören: Joh 13,36-38; 14,16-18, 14,25f; 14,27b-29. Es ist aus den angeführten Stellen klar, daß der Evangelist teilweise im Anschluß an die Tradition (Petrusverleugnung, Judasverrat), teilweise aber auch eigenständig (Zusage des Parakleten, Joh 15,18ff) formuliert hat.

Ich nehme an, daß der Evangelist die Aussagen über den Parakleten zu derselben Zeit formuliert hat, in der er die synoptischen Aussagen über Judasverat, Petrusverleugnung und Jüngerflucht in die Erstform seines Evangeliums eingearbeitet hat. *Die Abschiedsreden der Erstform scheinen noch nicht von der Erfahrung der Verfolgung (bis hin zum Tod), des Hasses, der Traurigkeit (Joh 16,20ff) und des Synagogenausschlusses geprägt gewesen zu sein und im Zusammenhang damit auch nicht von der Gestalt des Parakleten.*

Material aus dem vierten Synoptiker, das - vom Evangelisten z.T. erweitert und kommentiert - in die Erstform eingearbeitet worden ist:

Joh 13: V.1 teilweise (zur "Stunde" vgl. Lk 22,14)
V.2-32 (zum "Knecht, der nicht größer ist als sein Herr" vgl. Lk 22,26; zum "Menschensohn" in Joh 13,31 vgl. Mk 14,21)
V.33b (zum "weggehen" vgl. Mk 14,21)
V.36-38 (vgl. Mk 14,30f)

Joh 14: V.4-14 (Tomas wird im Johannesevangelium sonst nur in synoptischem Material erwähnt.)
V.22 (Beide Judasse kommen in der Erstform nicht vor. Das Problem der nicht eingetretenen kosmischen Christusoffenbarung spielt erst später eine Rolle. Stichwortanknüpfung an Joh 14,21 Ende.)
V.31b (vgl. Mk 14,42)

Joh 15: V.1-17 (Anknüpfung an ein synoptisches Gleichnis)

Joh 16:	V.1	(vgl. Mt 14,27)
	V.20f	(synoptisches Spruchgut?, vom Evangelisten in 16,16-24 eingeleitet und weitergeführt)
	V.32	(vgl. Mk 14,27; 14,50)
Joh 17:	V.1	(vgl. Mk 14,41)
	V.12	(bezieht sich auf Ps 41,10 / Joh 13,18 vgl. Mk 14,18)

Der vermutete Verlauf der Abschiedsreden in der Erstform - also ohne das Material aus dem vierten Synoptiker, ohne johanneische Anknüpfung an dieses Material und ohne eigene Formulierung des Evangelisten aus der veränderten Gemeindesituation heraus:

Diese Erstform wird drei Schwerpunkte haben:

a) Die Unterweisung der Jünger in der Liebe, die sie an Jesus kennengelernt haben
b) Rätselspruch über Sehen und Nichtsehen Jesu, Erkenntnis der Jünger über Jesu Ausgang von Gott und sein Wissen)
c) Gebet Jesu zum Vater, nachdem die Jünger ihr Bekenntnis ausgesprochen haben.

Text der vermuteten Erstform:

Als Jesus wußte...daß er von dieser Welt zum Vater hinüberginge und er die Seinen in der Welt geliebt hatte - bis zur Vollendung hatte er sie geliebt (13,1) - spricht er (13,31): Kinder, noch kurze Zeit bin ich bei euch (13,33). Ich gebe euch ein neues Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit ihr einander liebt. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr untereinander Liebe habt (13,34f). Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten (14,15). Wer meine Gebote hat und befolgt sie, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben und werde mich ihm offenbaren (14,21). Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen. Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr hört, ist nicht meines, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat (14,23f).
(Frieden lasse ich euch zurück 14,27).

Ich werde nicht mehr viel mit euch reden, denn es kommt der Herrscher der Welt, aber an mich hat er keinen Anspruch. Dagegen soll die Welt erkennen, daß ich den Vater liebe und so handle, wie mir der Vater aufgetragen hat. (14,30f).
Eine kurze Zeit, und ihr seht mich nicht mehr und wiederum eine kurze Zeit und ihr werdet mich sehen. Da sprachen einige seiner Jünger zueinander: Was bedeutet das, was er uns sagt: Eine kurze Zeit und ihr seht mich nicht und wiederum eine kurze Zeit und ihr werdet mich sehen?... Sie sprachen also: Was bedeutet das, was er "kurze Zeit" nennt? Wir verstehen nicht, was er sagt. Jesus merkte, daß sie ihn fragen wollten und sprach zu ihnen: Darüber fragt ihr untereinander, daß ich gesagt habe: Eine kurze Zeit, und ihr seht mich nicht und wiederum eine kurze Zeit, und ihr werdet mich sehen (16,16-19). Das habe ich euch in Rätselworten gesagt. Es kommt die Stunde, daß ich zu euch nicht mehr in Rätselworten spreche, sondern in Offenheit euch vom Vater Kunde geben werde (16,25). Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen. Wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater. Seine Jünger sagen: Siehe, nun redest du in Offenheit und sprichst kein Rätselwort aus. Nun wissen wir, daß du alles weißt und nicht not hast, daß dich jemand frage. Darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist. Jesus antwortet ihnen: Jetzt glaubt ihr (16,28-31).
Solches sprach Jesus und hob seine Augen auf zum Himmel und sagte: Vater...verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche (17,1)...Ich habe dich auf Erden verherrlicht, indem ich das Werk vollendet habe, das du mir zu tun aufgetragen hast. Und nun verherrliche du mich bei dir, Vater, durch die Herrlichkeit, die ich vor Entstehung der Welt bei dir hatte. Ich habe deinen Namen den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast, kundgemacht. Dein waren sie, und mir hast du sie gegeben, und sie haben dein Wort gehalten. Nun haben sie erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist. Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und haben wahrhaftig erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin und haben geglaubt, daß du mich gesandt hast. Ich bitte dich für sie - nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die du mir gegeben hast - denn sie sind dein und was mein ist, ist alles dein, und was dein ist, ist

mein, und ich bin in ihnen verherrlicht (17,4-10). Nun aber gehe ich zu dir und rede solches in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben (17,13). Heilige sie durch die Wahrheit. Dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt, und für sie heilige ich mich, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt seien (17,17-19). Und die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, damit sie eins sind, wie wir eins sind. Ich in ihnen und du in mir, damit sie zum Einen vollendet sind, auf daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast. Vater, ich will, daß da, wo ich bin, auch die bei mir sind, die du mir gegeben hast, weil du mich vor Entstehung der Welt geliebt hast. Gerechter Vater, wenn die Welt dich nicht erkannt hat, ich habe dich erkannt und auch diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und ich in ihnen.

Zusammenfassung

Bei der Überarbeitung der Erstform der Abschiedsreden durch den Evangelisten hat sich das für ihn neue synoptische Material und die veränderte kritische Lage der verfolgten Gemeinde niedergeschlagen. Methodisch ist der Evangelist so vorgegangen, daß er dann seine Rede aus der Erstform unterbrochen hat, wenn er in ihr einen Anknüpfungspunkt für die neuen Aussagen gefunden hatte.

Natürlich hat sich in der Zeit zwischen Erstform und Jetztform des Johannesevangeliums auch die Theologie des Evangelisten in Richtung auf Vergeschichtlichung seiner Aussagen verändert. Die Aussagen E. Käsemanns, daß sich im Johannesevangelium jene Entwicklung spiegelt, "welche...zum christlichen Gnostizismus führt"[1] wird man im Hinblick auf die Entwicklung der Erstform zur Jetztform korrigieren müssen: Die Tendenz geht im Johannesevangelium auf Vergeschichtlichung hin.

Die Unterschiede in theologischen Aussagen des Johannesevangeliums[2] sind nicht auf "Verkündiger" zurückzuführen, "deren Stimmen im Johannesevangelium zu Wort kamen"[3], sondern auf die verschiedenen vom Evangelisten benutzten Traditionen und auf einen leichten Sprachwandel des Johannes, wie er sich bei vielen Menschen im Laufe von Jahren unter verschiedenen Einflüssen ereignet. Entscheidungen über die Zuordnung einzelner Verse in Joh 13-17 zur Erstform oder Jetztform können in der Einzelexegese von manchen anders getroffen werden, aber ich denke, ***das Johannesevangelium wird sich als das Werk eines Evangelisten aus zwei Zeitabschnitten erweisen.***

1: *E. Käsemann*, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1967, 132
2: Auf diese Unterschiede macht *J. Becker* in ZNW 61 (1970) 219 aufmerksam.
3: *J. Becker* in: ZNW 61 (1970) 246.

ZUR LOKALISIERUNG DER JOHANNEISCHEN GEMEINDE

1. Die These von Wengst

Folgende Überlegungen haben Wengst dazu geführt, die christliche Gemeinde, in der das Johannesevangelium geschrieben worden ist, in den südlichen Teilen des Königreiches von Agrippa II. zu vermuten:

- "Die Sprache der Gemeinde ist griechisch.
- Sie besteht mehrheitlich aus Judenchristen.
- Sie lebt in einer national gemischten, aber von Juden dominierten Umwelt; das Judentum erscheint geradezu in behördlicher Machtstellung.
- Sie ist den Maßnahmen eines Judentums ausgesetzt, das sich nach 70 unter pharisäischer Führung wieder konsolidiert, alle nicht-pharisäischen Richtungen ausschaltet und damit von dem neuen Zentrum Jabne aus zunächst in Palästina und seiner unmittelbaren Nachbarschaft Erfolg hat.".[1]

Schon Cullmanns Überlegungen gingen dahin, die johanneische Gemeinde im Ostjordanland anzusiedeln.[2] Ich möchte eine Reihe von Überlegungen anführen, die die These von Wengst stützen.

2. Vorüberlegungen

Ich gehe davon aus, daß sich die joh. Theologie etwas abseits vom Hauptstrom neutestamentlicher Überlieferungen entwickelt hat - jedoch nicht allzu sehr abseits: Im Johannesevangelium sind die Traditionen eines Semeiaevangeliums und eines von den Synoptikern unabhängigen 4. Synoptikers aufgenommen. Beide aufgenommenen Traditionen zeigen eine schon vorjohanneische Überarbeitung, so daß mit einem länger dauernden Prozeß zu rechnen ist, ehe der vierte Evangelist dieses Material in seine Hand bekommen hat. Wahrscheinlich hat das Semeiaevangelium seinen Weg über eine heidenchristliche Gemeinde genommen. Das ist aus Übersetzungen und Erklärungen,[1] die nicht vom Evangelisten stammen,[2] klar. Diese heidenchristliche Gemeinde kann ich mir nördlich vom Karmel denken - also etwa in Akko/Ptolemais - wo der Wundertäter Elia bekannt war, nach dessen Wundern die Christuswunder des Semeiaevangeliums gestaltet worden sind.[3] Der vierte Synoptiker stammt meiner Meinung nach von einem Augenzeugen, dem "Lieblingsjünger", dessen Bericht seine Gemeinde redaktionell überarbeitet hat, ehe ihn die joh. Gemeinde erhielt. Dieser Lieblingsjünger hat im Gegensatz zu Petrus das Martyrium nicht erlitten und ist alt geworden. Er ist vielleicht wie andere Christen zu Beginn des jüdischen Krieges etwa nach Pella geflüchtet und war so dem Einflußbereich der jüdischen Behörden entzogen.

Wie dem auch sei - die joh. Gemeinde war wohl eine etwas abseits gelegene, aber keine isolierte Gemeinde, wie die Übernahme der beiden genannten Traditionen zeigt. Um diese joh. Gemeinde zu lokalisieren, muß jedoch immer zwischen geographischen und anderen Angaben aus diesen beiden Traditionen und eigenen Ortskenntnissen des 4. Evangelisten geschieden werden. Das ist z.B. wichtig, wenn wir die Verbindungen des 4. Evangelisten zu Samaria und Jerusalem abklären wollen: Wieweit hat er seine Angaben aus der Tradition, wieweit aus eigener Anschauung? Auch folgende Frage muß überlegt werden: Gab es - und wo gab es - eine schon christliche joh. Gemeinde vor der Begegnung mit dem Semeiaevangelium und dem 4. Synoptiker? Also: Gab es einmal eine joh. Gemeinde, der - wie Paulus - ursprünglich die Kenntnis des "Christus nach dem Fleisch" noch weitgehend unbedeutend war, weil sie andere Zugangsmöglichkeiten zu ihm hatte?

Wenn die joh. Gemeinde sich abseits vom Hauptstrom neutestamentlicher Überlieferungen entwickelt hat - wo liegt dann dieser Nebenstrom?

3. Targum und Johannesevangelium

In einem Artikel mit dieser Überschrift habe ich gezeigt, in welch starkem Maße der 4. Evangelist von Ansichten, die sich im Targum

1: *K. Wengst*, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation (Neukirchen 1981) 80.
2: *O. Cullmann*, Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum (Tübingen 1975) 102f.

1: Johannes, dessen lebendiges Gegenüber Juden und Synagoge sind, hätte es nicht nötig, griechischen Bewohnern seines Ortes Begriffe wie "Rabbi" und "Messias" zu übersetzen.
2: Der Evangelist hätte es nicht nötig, wie Joh 2,6 zu erklären oder wie 6,1. Der Evangelist benutzt auch nicht - wie die Semeiaquelle in 12,39 - die LXX. (Ausnahme: Ps 68 LXX: *G. Reim*, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (Cambridge 1974) (= Studien) 10ff. 42ff. 275
3: *G. Reim*, Studien 156-158 und vgl. Anm. 21 der Studien.

niedergeschlagen haben, beeinflußt ist.[1] Wesentliche Parallelen zum messianischen Verständnis von Tg Gen 49,8-12; Jes 11,1ff; 28,16; 42,1ff, 52,13-53,12 und Ps 45 finden sich im Johannesevangelium. Durch das Sprechen von Memra und Schechina und andere Auslegungen hat der Tg der Theologie des Johannes den Weg bereitet: Christus ist als Wort Gottes der Schöpfer. Er ist dem Abraham begegnet. Er führt die Kinder Israels aus Ägypten, gibt Wasser und Manna. Jesaja sieht Christus bei seiner Berufung u.a.m. Eine Reihe joh. Vorzugswörter müssen vom Tg her verstanden werden.[2] Erstaunlich ist, daß sich dieser Tg-Hintergrund bei Johannes kaum in Abschnitten aus der Tradition zeigt, sondern fast ein joh. Specificum ist. Das bedeutet: Der 4. Evangelist ist bis zum Synagogenausschluß von Christen in der aramäisch sprechenden Synagoge zu Hause.[3] Diese hat wahrscheinlich eine Messianologie im Anschluß an den Tg entwickelt, die Johannes dann mit Jesus von Nazaret in Verbindung gebracht hat. Wo kann solch eine aramäisch sprechende Synagoge abseits vom Hauptstrom neutestamentlicher Überlieferungen liegen?

4. Theologische Einflüsse auf das Johannesevangelium

In Joh 4 und 8 spielen *samaritanische Traditionen* eine Rolle. In Joh 4 lag dem Evangelisten eine Geschichte aus der Tradition vor. In ihr wurde eine Begegnung Jesu mit einer Samaritanerin geschildert, der Jesus auf den Kopf zusagt, daß sie fünf Männer gehabt hat und daß der jetzige auch nicht ihr Mann ist. Die Frau erkennt daran Jesus als Propheten und läuft in den Ort, um Männer zu Jesus einzuladen, ob er der Messias ist - die Samaritanermission beginnt. Der Ausbau dieser traditionellen Geschichte durch den 4. Evangelisten ist weithin klar: Jesus spricht in joh. Rede zur Frau vom lebendigen Wasser, das er selbst ist, und klärt die Frage, ob die rechte Anbetungsstätte Gottes in Jerusalem oder auf dem Garizim ist. Für Johannes kommt das Heil gemäß Gen 49,8-12 aus den Juden. Jesus ist der Schilo/Taheb.[4] Samaritanische Anschauungen kommen in Joh 4 nicht nur aus der Tradition, die von der Begegnung am Jakobsbrunnen erzählte, sondern der Evangelist kennt sich

1: *G. Reim*, Targum und Johannesevangelium BZ NF 27 (1983) 1-13. = 334-347
2: *G. Reim*, Targum...12. = 346
3: *G. Reim*, Johannesevangelium und Synagogengottesdienst - eine Beobachtung: BZ NF 27 (1983) 101, = 331f und: Studien 12-15.
4: *G. Reim*, Joh 9 - Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion: BZ NF 22 (1978) 245-253. = 321-330

selbst auch aus, offenbar so gut, daß ihm von jüdischen Mitbürgern ketzerische samaritanische Theologie vorgeworfen wird.[1] Dieser Vorwurf wird in Joh 8 gemacht, wo Jesus gegenüber Juden, die ihn steinigen wollen, eine Theorie entwickelt, gemäß der sie aus Hurerei zwischen dem Teufel und Eva als Kains-Kinder und somit Teufelskinder entstanden sind. Nachdem die Samaritaner sich nicht als Nachkommen Kains, sondern Seths verstehen,[2] wird die in Joh 8 entwickelte Theorie von den Teufelskindern als samaritanisch gebrandmarkt.

In dieser Theorie über die Nachkommen Kains treffen sich Samaritaner und 4. Evangelist auch mit *Qumran*. Über die Einflüsse dieser Gemeinschaft auf das Johannesevangelium ist viel geschrieben worden. Herauskristallisiert haben sich: das dualistische Denken, das sich besonders stark in Joh 8 zeigt, die theologische Auswertung des Redens vom Stein in Ex 17,6; Jes 8,14; 28,16, wodurch Stein-Wasser-Glaube-Leben in Beziehung miteinander gesetzt werden konnten,[3] und die messianischen Testimonien 4QT.

Sicher ist auch, daß von Johannes aus der Tradition Polemik gegen die *Täufergemeinde* übernommen worden ist. Daß es sich für den Evangelisten aber nicht um bloße Übernahme von für ihn eigentlich nicht mehr aktueller Tradition handelt, zeigen zumindest zwei Beobachtungen: Täuferpolemik wird vom Evangelisten in Joh 1,6-8.15 in den Logoshymnus eingebaut, also an prominenter Stelle. Und: Die Tradition in Joh 3,22-30 wird in joh. Sprache in Joh 3,31-36 fortgeführt: Jesus hat dem Täufer gegenüber den Vorteil, daß er "von oben" kommt und das bezeugt, was er selbst gehört und gesehen hat. Jesus ist der Zeuge des Vaters. Der Täufer ist der Zeuge Jesu: Joh 5,33ff. Die Taufe wird zwar wohl in der joh. Gemeinde praktiziert, aber wohl durch die andere "Versiegelung" überboten: "Wer sein (Jesu) Zeugnis annimmt, besiegelt, daß Gott wahrhaftig

1: Der Vorwurf in Joh 8,48 wird zwar gegen Jesus erhoben. Wie aber von *J.L. Martyn*, History and Theology in the Fourth Gospel (New York 1968) 17 richtig beobachtet worden ist, müssen bei der Auslegung des Johannesevangeliums immer zwei Ebenen beachtet werden: "Presented as a formal drama, and allowed to mount its actors, so to speak, on a two-level stage so that each is actually a pair of actors playing two parts simultaneously, John 9 impresses upon us its immediacy in such a way as strongly to suggest that it reflects actual experiences of the Johannine community." Daß Samaritaner während des jüdischen Krieges geflüchtet sind, berichtet Josephus.
2: *G. Reim*, Joh 8,44 - Gotteskinder/Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist "die wohl antijudaistischste Äußerung des NT"? : NTS 30 (1984) 619-624. = 352-358
3: Zu Jes 28,16 s. Studien 70ff. Zum Einfluß von Qumran auf das Johannesevangelium vgl. das abgewogene Urteil von *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium 1. Teil (Freiburg-Basel-Wien 3. Aufl. 1972) 110-117.

ist" (3,33).

Daß das Johannesevangelium eine besondere Affinität zur *Weisheitstheologie* besitzt, ist wiederholt einleuchtend beschrieben worden. In diesen Bereich gehört auch die Nähe zur *philonischen Logoslehre* und zu den Memra-Aussagen des *Tg.* Mit dieser Logos-Lehre als Voraussetzung war die joh. Gemeinde ursprünglich angetreten. Sie ist das Urgestein, auf dem das Johannesevangelium gewachsen ist. Die vorchristliche jüdische Gemeinde, aus der der 4. Evangelist kommt, war durch diese Theologie geprägt. Nun ist für Johannes Jesus der von der Schöpfung an durch alle Zeiten wirkende Logos, der schließlich Fleisch geworden ist.

5. Unabhängige Paralleltraditionen zum Johannesevangelium

Justin, der das Johannesevangelium mit größter Wahrscheinlichkeit nicht gekannt hat,[1] hat doch einige interessante Traditionen mit diesem Evangelium gemeinsam. Das ist für die Lokalisierungsfrage wichtig, wenn man berücksichtigt, daß Justin als Sohn griechischer Eltern in Flavia Neapolis, dem heutigen Nablus in Samarien geboren ist. Justin kennt den Synagogenbann[2] und berichtet uns mehr davon, als wir aus dem Johannesevangelium wissen. Dieser Bann konnte aber nur dort voll durchgeführt werden, wo es die politische Situation erlaubte.[3] Bei Justin finden wir eine Menge Paralleltraditionen zum Johannesevangelium im Zusammenhang mit dem Pentateuch[2] und zu anderen Abschnitten aus dem AT.[3] Folgende scheinen mir am wichtigsten: die Logoslehre, Abrahamstraditionen, das Verständnis des Jakobssegens für Juda, Jesus als wasserspendender Stein und als Passalamm, das Verhältnis von Mose zu Christus, das neue Gesetz, die Apologie des Gekreuzigten, der Bezug auf Num 24,17, die Auslegung von Jes 53, die Menschensohn-Christologie und die Auslegungen der Psalmen 45 und 82.

Der *Barnabasbrief,* von dem R. Schnackenburg richtig sagt, daß Thematik und Geisteshaltung dieses Schreibens kaum etwas mit

1: *G. Reim,* Paralleltraditionen zum Johannesevangelium bei Justin (unveröffentlicht). = 487-534
2: D 16,4; 38,1; 39,6; 47,5; 96,1f; 110,5; 133,6; 137,2; Ap I,31.
3: D 16,4: "Den Gerechten habt ihr ja getötet und vor ihm seine Propheten. Und jetzt verstoßt ihr die, welche auf ihn und auf den allmächtigen Gott, den Weltschöpfer, der ihn gesandt hat, ihre Hoffnung setzen, und entehrt sie, soweit es bei euch möglich ist, indem ihr die Christusgläubigen in euren Synagogen verflucht. Denn Hand an uns zu legen, dazu habt ihr nicht die Macht dank denen, welche jetzt regieren; getan aber habt ihr es, so oft ihr konntet."

dem Johannesevangelium gemeinsam haben,[1] hat einige interessante Parallelen zum 4. Evangelium und z.T. auch zu Justin. Im Brief sind alttestamentliche Zitate enthalten, die Johannes im 4. Synoptiker gefunden hat[2] oder die nun inmitten typisch johanneischer Reden stehen.[3] Leider ist die Heimat des Barnabasbriefes nicht festzulegen. Ich habe die Parallelen jedoch angeführt wegen der Nähe des Briefes zu Justin.

6. Geschichtlicher Hintergrund des Johannesevangeliums

Es ist klar, daß die joh. Gemeinde die Wirkung des Synagogenbannes (um 85 n.Chr.) zu spüren bekam. Die Gemeinde hat sicher auch das Abreißen des Tempels im Zusammenhang des jüdischen Krieges erlebt[4] und das Auftreten von "Dieben und Mördern",[5] die in ihrem eigenen Namen gekommen sind. Diese sind für die christlichen Schafe Fremde und werden von ihnen nicht akzeptiert, jedoch von anderen Juden. Die Diebe und Mörder verlassen im Ernstfall ihre Schafe, und Feinde erhaschen und zerstreuen sie. Die Situation erinnert an das, was Josephus uns z.B. über Johannes von Gischala berichtet.[6] So existiert die joh. Gemeinde wohl vor Beginn des Jüdischen Krieges und nimmt an Tempelwallfahrten und Synagogengottesdiensten teil, wird aber ca. 85 n.Chr. aus der Synagoge ausgestoßen. Während des Krieges beteiligt sich die Gemeinde nicht am Aufstand. Sie weiß, daß, wer das Schwert nimmt, durch das Schwert umkommt und sieht in Christus ihren König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Er ist in die Welt gekommen, um als König für die Wahrheit zu zeugen. Aus der joh. Form der Verhandlung vor Pilatus wird eine gewisse Römerfreundlichkeit sichtbar, wie sie aus einigen Städten des Königreichs Agrippa II. bekannt ist.[7] Das Königtum Jesu ist nach Meinung des Evangelisten so geartet, daß Pilatus im Hinblick auf Joh 18,37 Jesus für unschuldig erklärt (19,4) und danach trachtet, Jesus loszulassen (19,12). Das

1: Kommentar I S. 176.
2: Jes 40,3: Joh 1,23 / Barn IX,3. Ps 22,19: Joh 19,24 / Barn VI,6. Ps 22,23: Joh 20,17 / Barn VI,16. Sach 12,10: Joh 19,37 / Barn VII,8. Sach 13,7: Joh 16,32 / Barn V,12.
3: Jes 54,13: Joh 6,45 / Barn XXI,6. Jes 42,6f; Joh 9,5 / Barn XIV,7. Jes 28,16: Joh 7,37f / Barn VI,2-4. Gen 17,17: Joh 8,56 / Barn IX,7. Num 21,8f: Joh 3,14f / Barn XII,7. Gen 22,2; 22,12: Joh 3,16 / Barn VII,3.
4: Joh 2,19; 11,48.
5: Joh 10,8; 5,43 vgl. Josephus Bell IV,10 (zitiert nach Goldmann Klassiker Bd 110).
6: Bell IV,4.
7: Bell IV,1: Sogane und Seleukia, sicher Caesarea Philippi: Bell III,9.

heißt in der joh. Sprache auch: Von jüdischen Mitbürgern als kaiserfeindlich denunzierte Christen (19,12) - weil sie an Jesus als ihren König glauben - erweisen sich nach der joh. Aussage, daß das Reich dieses Königs nicht von dieser Welt ist und daß die Macht der Römer als Macht von Gott zu verstehen ist, als nicht kaiserfeindlich. Die Aussage, daß die Römer ihre Macht von Gott haben, teilt die joh. Gemeinde mit Josephus.[1]

7. Ortskenntnis des Evangelisten

Sieht man von der in der Tradition enthaltenen Ortskenntnis ab, so scheint der Evangelist selbst folgende Kenntnisse zu haben: Er scheint die Synagoge in Kafarnaum zu kennen und verlegt eine joh. Rede dorthin. Er scheint Betsaida als Grenzort zu kennen, läßt er doch die Griechen in Joh 12,20 zu dem (griechisch sprechenden) Philippus aus Betsaida kommen. Er scheint zu wissen, daß es am See Gennesaret Berge gibt, in die man fliehen kann (Joh 6.15) und weiß auch über diesseitiges und jenseitiges Ufer Bescheid (Joh 6,22ff). Ihm ist die Lage von Tiberias bewußt (6,23). Obwohl die Grundlage für Joh 4 aus der Tradition stammt, weiß doch auch der Evangelist selbst über die Ortslage von Jakobsbrunnen und Garizim Bescheid und lokalisiert das Gespräch mit der Samaritanerin angesichts des samaritanischen Tempelberges. In Jerusalem kennt der Evangelist wohl den Tempel mit der Halle Salomos und verlegt dorthin eine joh. Rede (10,22ff). Andere - besonders Jerusalemer - Ortsangaben stammen vielleicht aus der Tradition.

8. Sprache

Der sehr intelligente Evangelist spricht ein korrektes, aber sehr einfaches Griechisch wie einer, der diese Sprache zu seiner Muttersprache hinzu erworben hat,[2] aber doch wie einer, der in einer auch griechisch sprechenden Gemeinschaft lebt. Seine eigene Sprache ist jedoch Aramäisch. Seine z.T. jüdischen Mitchristen verstehen seine Predigten mit aramäischem Hintergrund. Die LXX ist in diesem Ort nicht im Gebrauch. Griechische Mitchristen verstehen das "Amen, Amen" des Evangelisten, nicht jedoch Spezialbegriffe wie "Schiloach" (9,7). Während das Semeiaevangelium die Funktion der großen Wasserkrüge erklären muß, ja selbst das Wort "Rabbi" übersetzen muß, versteht die joh. Gemeinde Jüdisches ohne Erklärung, z.B. die Feste. Dem Evangelisten liegt daran, hebräische Bezeichnungen zu erhalten (19,13. 17) und auch auf den hebräischen Titulus (19,20) hinzuweisen.

1: Bell II,16; V,9
2: *G. Reim*, Studien 125-132.

9. Vorwürfe gegen die joh. Gemeinde

Aus den Vorwürfen gegen die Gemeinde kann man einiges über die Herkunft derer, die vorwerfen, sagen. Wenn man die Vorwürfe, die Juden den Christen der joh. Gemeinde machen, erheben will, müssen die Vorwürfe, die schon im traditionellen Material enthalten sind, beiseite gelassen werden. Der Hauptvorwurf richtet sich gegen die joh. Lehre, daß Jesus mit dem Vater eins ist, daß Jesus mit dem Logos bzw. der Memra identifiziert wird.[1] Diese Vorwürfe führen zu neuen joh. Definitionsversuchen, wie sie in Joh 12,44; 14,28 zu finden sind. Die jüdischen Gegner meinen, daß der Jesus, von dem man Vater und Mutter kennt, dessen Herkunft aus Nazaret, aus Galiläa, der jüdischen Gemeinde, mit der die joh. Gemeinde in einem Ort lebt, bekannt ist, nicht der sein kann, der vom Himmel kommt. Der Jesus, der nicht "ewig bleibt", sondern schmählich am Kreuz stirbt, kann nicht der Messias sein. Der Jesus, der den Sabbat bricht (Joh 9,16), kann nicht von Gott sein, sondern ist ein Sünder und hat den Teufel.[2] Ein eigener Jünger hat ihn sogar verraten - der Messias hätte einen Verräter vorher durchschauen müssen. Jesus wäre in den Augen der jüdischen Gegner nur dann der Messias, wenn er als David-Sproß aus Bethlehem kommen würde und ewig bleiben würde.[3] Die Erwartung der jüdischen Gemeinde, in der auch die joh. Gemeinde wohnt, fordert übrigens nicht die Geburt des Messias aus einer Jungfrau - ein Hinweis auf eine aramäisch sprechende Gemeinde.

10. Vorwürfe der joh. Gemeinde gegen jüdische Mitbürger

Es gibt aus der jüdischen Gemeinde Menschen - sogar Archonten, Synagogendiener sind darunter - die zum Glauben an Jesus gekommen sind.[4] Ihnen wird ihre neue Erkenntnis schwer gemacht durch unverständliche Einschüchterung,[5] Synagogenausschluß und Todesandrohung. Allen, die als Juden einen Judenchristen steinigen wollen, wie Kain gesteinigt hat, wird vom Evangelisten vorgeworfen, Kinder des Teufels, Kinder Kains zu sein (8,44), blind zu sein

1: Joh 1,1; 1,18; 3,35f; 5,17ff; 6,38; 17,24; 20,28; 10,38; 1,30; 8,57.
2: Joh 6,41f; 7,52; 12,34; 9,31; 7,20; 10,20.
3: Joh 7,42; 12,34.
4: Joh 8,30; 7,31; 11,45; 12,11; 12,42.
5: Joh 3,1f; 7,13; 9,22; 12,42; 19,38.

(9,40f), zu lügen, daß man Gott kenne (8,55). Sie tun Arges (3,20), ihre Werke sind böse (87,7), sie tuen Sünde (8,34). Sie wollen Meister und Schriftgelehrte sein, verstehen aber die Schrift nicht.[1] Sie halten das Gesetz nicht (7,19), richten nach dem Ansehen und ohne Verhör (7,24; 7,51) und nach dem Fleisch (8,15). Sie nennen sich Kinder Abrahams und vollbringen das Werk des Abraham nicht: den Glauben (8,39). Sie verstehen nichts von richtiger Sabbatheiligung (Joh 5 und 9). Den wirklich Frommen, Jesus, qualifizieren sie ab und nennen ihn ohne Grund Verführer, Gotteslästerer, Teufel und Sünder.

Die joh. Gemeinde schlägt eine neue Möglichkeit für die vor, die nicht glauben können - Pharisäer und Täuferanhänger (10,41): Sie könnten doch wenigstens den Werken glauben, die Jesus unzweifelbar getan hat (10,37f). Die Zaudernden und Ängstlichen werden ermutigt, die Ehre vor Gott lieber zu haben als die Ehre von Menschen (12,43). Juden, die in ihrer ungläubigen Haltung gegenüber Jesus verharren, gelten nach Jes 6,9f als verstockt. Wer in der Finsternis bleibt, wird in seinen Sünden sterben und gerichtet werden, ja, er ist schon gerichtet.[2] Es ist unverständlich: Den, der nicht in seinem eigenen Namen kommt, sondern im Namen seines Vaters, Jesus, nehmen sie nicht an, während sie einen, der in seinem eigenen Namen kommen wird, annehmen werden.[3]

11. Kurzgefaßte Lehre der joh. Gemeinde, abgesehen von den Traditionen des Semeiaevangeliums und des 4. Synoptikers

Die joh. Gemeinde lehrt Jesus als den ins Fleisch gekommenen ewigen Logos. Durch ihn können Teufelskinder zu Gotteskindern werden. Diese sind durch die Taufe ganz rein, wissen nun Weg, Wahrheit und Leben, erhalten Brot und Wasser des Lebens. Sie bekennen sich zu Jesus[4] und bilden eine Gemeinde, die vom Geist geleitet wird und Freude empfindet. Sie weiß sich von Gott geliebt und hat als neues Gesetz das Gesetz der Liebe. Das gegebene Gesetz des Mose ist durch die gewordene Gnade in Jesus zu seinem Ende gekommen. Die Gemeinde feiert das Abendmahl - allerdings wahrscheinlich zu einem späten Zeitpunkt - und versteht es als Fortsetzung der Mannaspeisung mit dem Brot, das sich selbst da-

1: Joh 3,1ff; 5,39ff; 6,30ff.
2: Joh 8,24; 12,46-48; 3,18.
3: Joh 5,44; 10,8; 10,12.
4: Joh 1,49; 6,69; 11,27; 17,8; 20,31.

hingegeben hat, Jesus. Sie versteht den Weg Jesu zum Kreuz nicht als Scheitern, sondern - im Anschluß an Tg Jes 53 - als bewußt gegangenen Weg Jesu zur Erhöhung, mit der das Leben der Gemeinde und ihre Geistbegabung zusammenhängt. Die Gemeinde versteht die Schrift und versteht ihre Verfolgungssituation aus der Schrift. Sie weiß sich gesandt in die Welt, um Zeugnis abzulegen. Sie verkündigt das Leben jedem, der glaubt - Juden und Heiden - im Anschluß an Jes 28,16. Das häufig gebrauchte "wer.../jeder, der..." ist Zeuge für den neuen Universalismus der joh. Gemeinde, die Zugang zu den griechisch sprechenden Bewohnern ihres Ortes sucht. Sie lebt unter einem König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Er ist der Heiland der Welt, der Sohn Gottes, Gott.[1]

12. Geographische Hinweise im Johannesevangelium zur Lage der joh. Gemeinde?

Im Johannesevangelium gibt es wahrscheinlich drei Hinweise auf die geographische Lage der joh. Gemeinde: a) Eine wichtige Rede mit durchgehend joh. Charakter und universalistischer Weite[2] finden wir in Joh 6 im Anschluß an zwei Geschichten aus der Tradition. Diese Rede kann jedoch nur der vollkommen verstehen, der hebräische Sprachkenntnisse hat.[3] Diese Rede verlegt der 4. Evangelist in die Synagoge von Kafarnaum. Ich vermute, daß die joh. Gemeinde diese Synagoge zumindest vom Hörensagen kannte, wahrscheinlich aber aus eigener Anschauung. b) Joh 7,34 spricht Jesus davon, daß Juden ihn suchen, aber nicht finden werden, weil sie nicht dahin kommen können, wo er ist. Zuhörer interpretieren das so in 7,35: Will er denn dorthin gehen, wo Juden unter Griechen verstreut wohnen, und will er diese Griechen lehren? Diese Überlegung zählt zu den Mißverständnissen, die den Stil des Evangelisten kennzeichnen.[4] Die gedachte Antwort des Evangelisten und des christlichen Lesers ist eine doppelte: Nein, Jesus will ja zum Vater gehen. Und: Ja, sie haben nicht ganz unrecht, natürlich wird Jesus - in Form unserer Gemeinde - die Griechen lehren, denn er

1: *G. Reim*, Jesus as God in the Fourth Gospel: The Old Testament Background: NTS 30 (1984) 158-160. = 348-351 Die joh. Gemeinde beruft sich auf Tg Ps 45, den Psalm, der im Jüdischen Krieg im Mittelpunkt der Diskussion stand, ob man am Sabbat Krieg führen darf oder nicht - ein Problem, auf das Josephus wiederholt anspielt, z.B. Bell II,16.
2: Vgl. das "wer..." in Joh 6,35.37.40.45.47.50.51.54.56.57.58.
3: *G. Reim*, Studien 12-15.
4: *H. Leroy*, Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums (Bonn 1968).

ist ja der Heiland der Welt. Und zu dieser christlichen Gemeinde könnten die Juden natürlich kommen.[1] Nun ist die Diaspora weltweit, und man könnte sagen, daß der Ort der joh. Gemeinde irgendeiner mit jüdischem Bevölkerungsanteil sei, aber die nächstliegende Diaspora begann jenseits des Jordan. c) "Die Stunde", in der der Menschensohn verherrlicht werden soll, ist für den Evangelisten dann gekommen, als etliche Griechen durch Vermittlung von Philippus und Andreas zu Jesus gekommen sind, um ihn zu sehen. Vorher war diese Stunde immer wieder als noch nicht gekommen bezeichnet worden. Was ist für den Evangelisten so wichtig, daß dieser unmittelbar nach der Begegnung von Griechen mit Jesus so bedeutungsschwer spricht? Diese ersten Griechen sind für Johannes sicher die Vorgänger der Griechen, die in seiner joh. Gemeinde leben und die Vorgänger derer, die für diese Gemeinde, für Jesus gewonnen werden sollen. Wer ist der, an den sie sich wenden? Es ist der Jünger mit dem griechischen Namen Philippus. Es ist der Jünger, der an der Grenze wohnt, besser: schon jenseits der Grenze bei Kafarnaum, im Grenzgebiet zur Diaspora. Philippus wohnt dort, wo Agrippa II. über sein Land herrscht, in dem Juden und Griechen wohnen. Auch der zweite Jünger, der vermittelt, Andreas, aus Betsaida, hat einen griechischen Namen. Er war nach Joh 1,35.40 ursprünglich Täuferjünger, also mit dem Gebiet jenseits des Jordan vertraut. Er tritt in Joh 6,7f zusammen mit Philippus bei der Speisung jenseits des Jordan[2] auf und weist auf einen Knaben mit fünf Gerstenbroten und zwei Fischen und stellt die Frage, die für den Evangelisten einen doppelten Boden hat: Aber was ist das für so viele? Es könnte sein, daß der Evangelist die Jünger Philippus und Andreas mit den Anfängen der Juden- und Griechenmission im Gebiet des Agrippa, also in der Diaspora, in Verbindung bringt, eine Mission, die trotz der geringen Voraussetzung von fünf Broten und zwei Fischen große Verheißung hat, weil Jesus selbst das Brot ist und den Hunger eines jeden stillt, der zu ihm kommt - Jude oder Grieche (6,35). Philippus ist dann auch der, dem verheißen wird (14,8ff), daß derjenige, der glaubt, auch die Werke Jesu tun kann, ja, sogar größere, weil Jesus ja zum Vater geht. Die Mission von

1: Das am Anfang eines Satzes stehende griechische μέν deutet bei Johannes oft eine zweite, neue Verständnismöglichkeit an: z.B. 3,4; 4,12; 7,48; 7,52; 8,53; 9,27; 9,40; 10,21.

2: *R. Schnackenburg*, Kommentar II 35 Anm. 3 meint, daß die Brotvermehrung nördlich oder südlich des wadi es-samak stattgefunden habe.

Juden und Griechen in der Diaspora ist das größere Werk.[1]

13. Josephus

Aus dem "Jüdischen Krieg" erfahren wir, wie unterschiedlich Städte und Ortschaften diesseits und jenseits des Jordan sich im Krieg verhalten haben. In Syrien gab es zwei oder drei Parteien:[2] pro, contra und Neutrale. Syrische Orte brachten ihre jüdischen Mitbürger um.[3] Als Reaktion überfielen Juden Syrer der Dekapolis, im Gebiet von Gaulana und am Meer.[4] In einem geographischen Überblick[5] erwähnt Josephus "das Land um Gamala, die Gaulanitis, Batanea und die Trachonitis, die freilich schon zum Königreich des Agrippa gehören. Dieses beginnt im Libanon und dehnt sich in der Breite bis zum See Tiberias in der Länge von der Siedlung Arpha bis nach Julias. Juden und Syrer leben hier gemischt". Nach Josua 20,7f gehört Golan in Basan zu den Fluchtstädten der Juden. Josephus berichtet,[6] daß in Batanea babylonische Juden angesiedelt worden sind. Das (nichtjüdische) Batanea hat sich einmal mit Varus, dem Vizekönig von Agrippa II., zu einem Angriff auf babylonische Juden in Ecbatana verbündet.[7] Die Juden von Ecbatana genießen die Gunst Agrippas.[8] Zwischen der jüdischen und der syrisch/griechischen Bevölkerung im Gebiet des Königreichs von Agrippa II. gab es also große Spannungen im jüdischen Krieg. Der König versuchte, den Aufstand gegen die Römer von seinem Bereich fernzuhalten, aber die Juden der Gaulanitis "bis hin zu dem Dorf Solyma"[9] setzten sich gegen den König durch. Gamala wird zum Zentrum der Auseinandersetzung,[10] ein Masada vor Masada. Die Orte Sogane und Seleukia werden als Orte der Gaulanitis mit sehr starker natürlicher Verteidigung genannt. Aber Agrippa kann sie zu sich herüberziehen. In der Decapolis hatten Juden wohl keinen leichten Stand. Einige Städte werden dort von Juden zerstört,[11] u..a. Pella,

1: Die "ganze Welt" kommt in den Blick (12,19), als etliche Griechen (12,20) sich an Philippus und Andreas wenden.

2: Bell II,18.

3: Bell II,18; VII,8.

4: Bell II,18.

5: Bell III,3.

6: Ant VII,25.

7: Vita 54ff.

8: Bell II,18: Varus wird abgesetzt.

9: Bell II,18. Vgl. auch die Haltung des von Agrippa abgefallenen Silas aus Babylon Bell II,19.

10: Bell II,20; IV,1.

11: Bell II,18.

in das Christen geflohen waren. Von den Juden in Skythopolis sagt Josephus:[1] "Um der Griechen willen riskierten sie nämlich den Kampf gegen uns, statt mit uns, ihren Stammesgenossen, gegen die Römer zu ziehen." Diese Juden werden aber später von ihren Mitbürgern trotzdem getötet. Interessant ist die Haltung von Sepphoris, der größten Stadt in Galiläa. Diese Stadt unterstützt Josephus auch nicht, als der Tempel in Gefahr ist. Sie wünschen, allen Verdacht zu vermeiden, Waffen gegen die Römer getragen zu haben.[2] Josephus bezeichnet die Einwohner dieses Ortes als "die einzigen Menschen in dieser Gegend, die den Frieden wollten.".[3] In Sepphoris spielt sich nach dem Talmud[4] ein Gespräch mit einem Jesus-Jünger Jaakov aus Kfar Sechanja und dem christlicher Ketzerei verdächtigten R. Elieser ab, in dem Jaakov zu Elieser wie der 4. Evangelist von "eurem Gesetz" spricht.[5]

Falls die These von Wengst richtig sein sollte - wie ich denke - dann sind die Angaben des Josephus überaus wichtig für das Verständnis der Situation der joh. Gemeinde.

14. Auswertung

Die Benutzung des Targum, die man fast ein joh. Specificum nennen kann, weist auf einen Evangelisten, der ursprünglich in einer aramäisch sprechenden Synagoge heimisch war, dann aber, mit seiner Gemeinde, daraus vertrieben wurde. Er hat sein Evangelium unter Benutzung von verschiedenen Traditionen in einer einfachen, aber fehlerlosen griechischen Sprache abgefaßt, hat sie also wohl nicht später im Leben erst hinzuerworben, sondern ist in einem Gebiet mit aramäisch und griechisch sprechender Bevölkerung aufgewachsen. Seine Ortskenntnisse stammen z.T. aus eigener Anschauung. In joh. Texten sind Orte auf dem Weg nach Jerusalem angegeben: von Betsaida über Kafarnaum und Sichem. Das heißt, der Evangelist wird sich ursprünglich an Tempelwallfahrten beteiligt haben. Jüdische Feste spielen für ihn eine wichtige Rolle. Mit Beginn des Jüdischen Krieges hören dann diese Wallfahrten auf. Agrippa II., als Römerfreund, versucht, sein Land aus dem Aufstand herauszuhalten, indem er die Grenze bei Betsaida/Julias abriegelt. Auch wenn er im Hinblick auf Gamala mit seiner Blokkade nicht erfolgreich ist, werden doch nicht alle seine bedeutende-

1: Bell VII,8.
2: Vita 346-348.
3: Bell III,2.
4: Awoda sara 16b/17a.
5: Vgl. Joh 8,17; 10,34.

ren Orte wie Caesarea Philippi, Julias, Sogane und Seleukia in den Krieg hineingezogen. Abgelegene Lage und Krieg sind dafür verantwortlich, daß die joh. Gemeinde vom Hauptstrom neutestamentlicher Tradition abgeschnitten ist. Jüdische Mitbürger des Ortes, in dem die joh. Gemeinde wohnt, scheinen sich in diesem Krieg einem, der in seinem eigenen Namen gekommen ist, Dieb und Räuber ist und umbringt, angeschlossen zu haben, sind von diesem Mietling aber enttäuscht und vom Wolf erhascht und zerstreut worden. Die joh. Gemeinde dagegen steht auf Seiten der Aufstandsgegner und gehorcht dem, der in seinem eigenen Namen kommt, nicht. Auch nach dem Krieg ist die jüdische Mitbürgerschaft noch so groß und einflußreich, daß ein Teil von ihr eine Politik der Einschüchterung verfolgen kann und die joh. Gemeinde in Angst versetzt, sie schließlich aus der Synagoge ausschließt und sogar Gemeindeglieder tötet. Die joh. Gemeinde befindet sich in ständiger Auseinandersetzung mit ihren jüdischen Mitbürgern und möchte sie für den Messias Jesus gewinnen. Wenn diese Juden sich der theologischen Argumentation schon verschließen, so sollen sie Jesus wenigstens wegen seiner Werke gelten lassen - also auch von der Verfolgung ablassen. Die joh. Gemeinde scheint zwei Phasen durchgemacht zu haben: eine Phase ohne schwere Verfolgung, aber von Kriegs- und Nachkriegswirren überschattet, und eine Phase zunehmender Konfrontation und Bedrückung, die im Synagogenausschluß ihren Höhepunkt fand.[1] In diese Gemeinde haben Griechen des Ortes ihren Weg gefunden und zusammen mit Judenchristen eine neue Synagoge[2] gebildet, die sich als die verheißene eine Herde unter dem verheißenen einen Hirten verstanden hat.

Der Evangelist kommt ursprünglich von einer Weisheitstheologie her, wie sie sich ähnlich bei Philo[3] findet und wie sie in seiner vorchristlichen jüdischen Gemeinde gepflegt worden ist. Er nimmt Traditionen aus Qumran auf und samaritanische Überlegungen, setzt sich mit der Täuferbewegung seines Ortes auseinander, hat Traditionen, die sich dann auch bei Justin und im Barnabasbrief wiederfinden. Von christlichen Gemeinden übernimmt er das über

1: Meiner Meinung nach weist Joh 16,4 auf diese zwei Stadien hin. *Wengst,* Bedrängte Gemeinde 57 schreibt: "Joh 12,42 spricht eher für eine Situation *vor* Abfassung der *birkat ha-minim.* Nach dieser Stelle hat die christliche Gemeinde heimliche Sympathisanten; die *birkat ha-minim* jedoch machte als Bestandteil des Synagogengottesdienstes heimliche Sympathisantenschaft unmöglich."
2: Beachte den Anklang an "Synagoge" in Joh 11,51f. Diese neue Synagoge scheint keine biblischen Schriftrollen gehabt zu haben. Schriftlich lagen wohl nur LXX Ps 68 und größere Abschnitte aus Jes 40ff vor: S. *G. Reim,* Studien 188-190.
3: Philo hat Verbindungen nach Caesarea Philippi gehabt: Markus, Philos Neffe, war zunächst mit Berenice verlobt. Philos Bruder Alexander hat in Caesarea Philippi gewohnt.

eine heidenchristliche Gemeinde gegangene Semeiaevangelium und den vor ihm schon überarbeiteten 4. Synoptiker[1] - beides in schriftlicher Form.

Die joh. Gemeinde hat - wie die Johannesbriefe zeigen - von ihrem Ausgangspunkt aus andere Gemeinden gegründet. Sie hat in einer Zeit des Hasses und Krieges und der Nachkriegswirren versucht, als eine Gemeinschaft, die Gott in Christus ehrt und Liebe übt und einen anderen Frieden kennengelernt hat, zu leben. Sie verkündigt ihren Glauben den mit ihr zusammenlebenden Juden und Griechen. Die Ausstoßung aus der Synagoge bedeutet die schwerste Zerreißprobe für diese Gemeinde. In der Synagoge zu bleiben oder nicht - das wurde zur Frage, die von jedem einzelnen gelöst werden mußte. Diejenigen, die nicht in der Synagoge bleiben konnten, weil sie sich im Gegensatz zu anderen (Joh 6,66) nicht von Jesus lossagen konnten,[2] weil sie Worte des Lebens nur bei ihm finden konnten, haben wahrscheinlich dann ihre neuen wöchentlichen Zusammenkünfte in alter Struktur, aber mit neuem Inhalt, gehabt: Worten aus dem Pentateuch folgten Prophetenlesung aus vornehmlich Deuterojesaja und Jesusverkündigung,[3] vom erinnernden und lehrenden Geist inspiriert und den Weg Jesu und den Weg der gegenwärtigen Gemeinde erhellend, dazu Gebete, denen Erhörung zugesagt war und das Mahl. Die traditionellen jüdischen Feste, die die Gemeinde feiert, bekommen ihre neue, eigentliche Bedeutung: Jedes im Johannesevangelium genannte Fest, voran das Passafest, wird zum Christusfest, zum Entscheidungsfest, an dem Menschen ungläubig oder unentschieden bleiben, auf eigene Ehre bedacht, oder aber an Christus zu glauben beginnen und den entscheidenden Schritt vom Tode zum Leben tun.

In ihrer Gesamtheit entnehme ich den angeführten Hinweisen zur Lokalisierung der joh. Gemeinde, daß sie in einem Ort der südlichen Gaulanitis[4] beheimatet war, unweit von Betsaida und Kafarnaum. Von anderen Kriterien herkommend, nehme ich also die These von Wengst voll auf, präzisiere den von Wengst genannten ersten Punkt für eine Lokalisierung, der die Sprache der Gemeinde betrifft und führe weitere Punkte an.

1: Ich nehme an, daß das Johannesevangelium in zwei Stadien entstanden ist: 1. Johannes interpretiert ein Wunderevangelium, indem er es durch Reden erweitert. 2. Nachdem er ein (schon vor ihm überarbeitetes) 4. synoptisches Evangelium erhalten hat, erweitert er das von ihm interpretierte Wunderevangelium mit diesem Material und mit joh. Reden, d.h.; Johannes ist sein eigener Redaktor. Die Gestalt des Lieblingsjüngers gehört schon zur vorjohanneischen Redaktion des 4. Synoptikers.

2: Vgl. *P. Stuhlmacher*, Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl: ZThK 1987/1 S. 29: "Wenn sich dagegen der Anstoß, den "viele Jünger" an Jesu Rede nehmen, auch und gerade auf die eucharistische Zuspitzung der Brotrede in 6,52ff bezieht, haben wir in 6,52-71 eine urchristentumsgeschichtlich verifizierbare Situation des Ärgernisses und der Entstehung eines Schismas im johanneischen Kreis vor uns."

3: *G. Reim*, Johannesevangelium und Synagogengottesdienst; BZ NF 1 (1983) 101 = 331f und *G. Reim*, Studien 181f.

4: Also vielleicht in der Gegend des heutigen Qazrin.

DER AUGENZEUGE

TRADITION - KOMPOSITION UND INTERPRETATION IM JOHANNESEVANGELIUM

INHALTSVERZEICHNIS

I EINFÜHRUNG IN DIE PROBLEME DER KOMPOSITION DES JOHANNESEVANGELIUMS 427

Steine zum Drüberfallen in jedem Kapitel

1 Der erste Schluß des Evangeliums

2 Die Orte des Wirkens Jesu

3 Der Augenzeuge

4 Wie lange hat Jesus gewirkt

5 Was hat den konkreten Todesbeschluß über Jesus ausgelöst?

6 Logische Brüche

7 Joh: Rede des Täufers oder Jesu?

8 Joh 5 - 6 - 7

9 Joh 14,31: Der Aufbruch, der keiner ist

10 a) Theologische Ungereimtheiten - die Taufe

10 b) Theologische Ungereimtheiten - das Abendmahl

11 Joh 5: Zukünftiges Gericht oder nur gegenwärtiges?

II DIE VERSTOSSUNG DES JOHANNESEVANGELIUMS 437

III WARNER 440

IV DIE WENDE ? 442

V EXEGETISCHE EINSICHTEN 445

1 Wundergeschichten im Johannesevangelium

2 Elia soll wiederkommen
3 Das Wunderevangelium
4 Der Teilplan
5 Die Ausnahme in Joh 5,1ff: Der erste Keil
6 Der zweite Keil: Joh 2,13-25
7 Der dritte Keil: Joh 3,22-30
8 Mangelnde Fähigkeit zur Komposition?

VI DER VIERTE SYNOPTIKER 464
VII DIE GEMEINDE, DURCH DIE DER EVANGELIST CHRIST WURDE 471
VIII ZUR KOMPOSITION 477
IX DAS ALTE TESTAMENT IN DEN VERSCHIEDENEN TRADITIONEN - im Wunderevangelium, im Vierten Synoptiker, beim 4. Evangelisten 480
X DIE VERTEIDIGUNG JESU ALS MESSIAS 483
XI EINIGE JESUSWORTE AUS DEM "VIERTEN SYNOPTIKER", WOHL VOM AUGENZEUGEN ÜBERLIEFERT 484

I EINFÜHRUNG IN DIE PROBLEME DER KOMPOSITION DES JOHANNESEVANGELIUMS - STEINE ZUM DRÜBERFALLEN IN JEDEM KAPITEL

DER ERSTE SCHLUSS DES EVANGELIUMS

Einen guten Ausgangspunkt, die Probleme des Johannesevangeliums kennenzulernen, stellen die beiden Verse Joh 20,30f dar, wo es heißt:

> Noch viele andere Zeichen tat Jesus vor den Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buch. Diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen.

Man hat beim Lesen dieser Verse den Eindruck, an den Schluß eines Buches gekommen zu sein. Trotzdem folgt noch ein Kapitel, das man unter dem Eindruck von Joh 20,30f und wegen seines Charakters als "Nachtragskapitel" bezeichnet hat. Hier liegt das erste Problem. Handelt es sich wirklich bei diesem Kapitel um einen Nachtrag? Von wem stammt dieser dann und wie ist das Verhältnis seines Verfassers zum Vierten Evangelisten zu denken?

Kommen wir wieder auf Joh 20,30f zurück. Die Verse waren wohl einmal als Inhaltsangabe und Zielsetzung eines Buches gedacht, sind aber an der Stelle, wo sie jetzt stehen, keine korrekte Angabe des Inhalts von Joh 1-20. Es geht in diesen zwanzig Kapiteln nicht nur um Berichte von Zeichen, Wundern. Solche Wunder finden sich wohl im Evangelium, aber wenn man einmal im Johannesevangelium die Verse zusammenrechnet, die direkt oder indirekt von Zeichen oder Wundern reden, bleiben da nicht mehr Verse übrig, die absolut nichts vom Wunder wissen - und sogar nichts wissen wollen?! Wie stimmt denn die Zielsetzung, daß man durch die berichteten Zeichen zum Glauben an Jesus und zum Leben kommen soll, mit dem kritischen Wort aus Joh 4,48 überein:

> Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht?

Wie ist das Verhältnis zu dem Wort aus Joh 20,29:

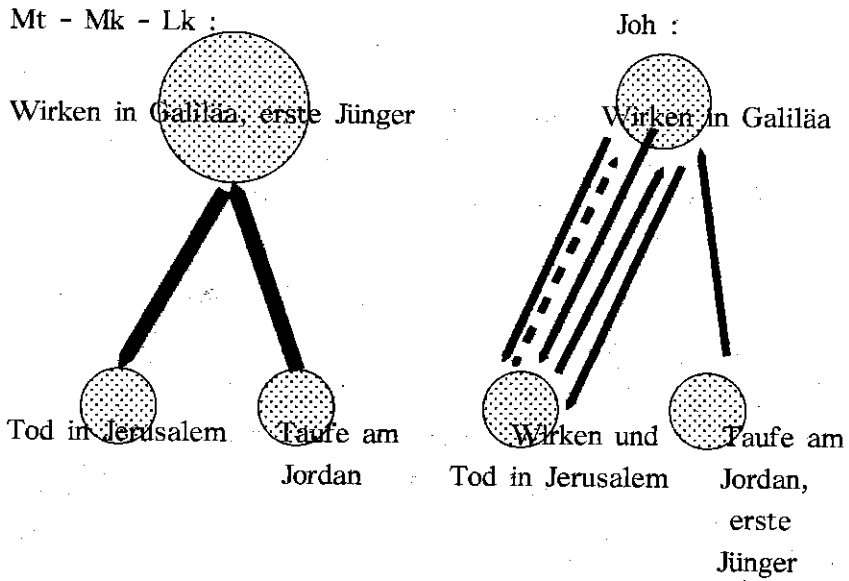
Selig sind, die nicht sehen und doch glauben?[1]

Wir können vorerst festhalten, daß Joh 20,30f uns kein vollständiges Inhaltsverzeichnis für das gesamte Evangelium bietet. Die Verse weisen aber auf eine Struktur, die uns später noch beschäftigen wird.

1: Zur Wunderkritik des Evangelisten Johannes vgl *J. Becker,* Wunder und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im Johannesevangelium in: NTS 16/1970 130-48. Becker urteilt über die johanneische Fassung des Wunders von der Auferweckung des Lazarus: "Durch seine Stellung degradiert Joh 11,25f das eigentliche Wunder zu einer nachhinkenden Sinnlosigkeit. In dem Wort sind Leben und Jesus identisch. Für den an Jesus Glaubenden ist darum der Tod wesenlos geworden. Damit ist eine Wundertat, die vom irdischen Tod befreit - und zwar auf Zeit - jedes Sinnes entleert." (S. 146)

2 Die Orte des Wirkens Jesu

Wenn man einmal den Weg Jesu während seines öffentlichen Wirkens nach den Berichten der vier Evangelisten skizzieren will, ergibt sich etwa folgendes schematische Bild:



Der einen Reise nach Jerusalem bei den drei ersten Evangelien stehen drei Reisen bei Johannes gegenüber und wir werden zu einer Entscheidung für den einen und gegen den anderen Evangelisten gezwungen, einer Entscheidung, die einfach fallen könnte, wenn wir die Frage beantworten könnten: Wer von den vier Evangelisten war Augenzeuge, so daß wir uns auf seine Angaben verlassen könnten? Von den Synoptikern beansprucht keiner eine solche Augenzeugenschaft. Aber wie steht es mit dem Johannesevangelium?

3 Der Augenzeuge

Es gab und es gibt genügend Theologen, die das Johannesevangelium als von einem Augenzeugen verfaßt ansehen und es in seinem Wert als Geschichtsquelle über die Synoptiker stellen. Nach ihnen war also Jesus dreimal in Jerusalem und nicht nur anläßlich des Passafestes, das zu seinem Tode führte. Diese Theologen berufen sich auf zwei Stellen des Johannesevangeliums, die ich hier wörtlich anführe:

> Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon gestorben war, brachen sie ihm die Beine nicht; sondern der Kriegsknechte einer öffnete seine Seite mit einem Speer, und alsbald ging Blut und Wasser heraus. UND DER DAS GESEHEN HAT, DER HAT ES BEZEUGT, UND SEIN ZEUGNIS IST WAHR, UND ER WEISS, DASS ER DIE WAHRHEIT SAGT, DAMIT AUCH IHR GLAUBET.
>
> (19,33-35)
>
> DIES IST DER JÜNGER, DER VON DIESEN DINGEN ZEUGT UND DIES GESCHRIEBEN HAT UND WIR WISSEN, DASS SEIN ZEUGNIS WAHRHAFTIG IST. (21,24)

Hier scheinen wir also auf festem Boden zu stehen. Es gab und gibt jedoch genügend Theologen, die im Verfasser des Johannesevangeliums auf keinen Fall einen Augenzeugen sehen können. Doch davon später.

4 Wie lange hat Jesus gewirkt?

Wer die drei ersten Evangelien liest, kann gar nicht anders als daß er zu der Überzeugung kommt: Jesus hat nur ganz kurze Zeit nach seiner Taufe am Anfang seines öffentlichen Auftretens gewirkt. Alles von ihm Berichtete muß sich innerhalb eines knappen Jahres abgespielt haben, denn in der Zeit seines Wirkens wird nur eine Passafestreise berichtet. Es ist darauf hingewiesen worden,[1] daß die Art und Stimmung der Botschaft Jesu mit ihrem auf das Weltende hin ausgerichteten Drang keine Ausdehnung auf Jahre verträgt. Nachdem aber das Johannesevangelium von drei Passafesten (2,13 6,4 13,1) während des Wirkens Jesu spricht, Jesus während des letzten stirbt und schon vor dem ersten gewirkt hat, kann man nicht umhin, Jesu Wirken als über zwei Jahre hinaus ausgedehnt zu sehen. Danach hätte die Tempelreinigung (2,13ff) nach dem Johannesevangelium schon zwei Jahre vor dem Tode Jesu stattgefunden,

1: *H. Windisch,* Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten in: ZNTW 1911 S.173

während sie von den Synoptikern als Ereignis der letzten Woche vor dem Tode Jesu geschildert wird.

Obwohl es sich offensichtlich um dasselbe Ereignis handelt, haben biblizistische Theologen gemeint, es müsse sich wegen des Zeitunterschiedes um zwei verschiedene Reinigungen handeln. Andere wieder haben sich darüber gestritten, wer denn historisch zuverlässig berichtet hätte, Johannes oder die Synoptiker. Das ist ja dann eine schwerwiegende Entscheidung, denn hat man sich einmal für den einen Evangelisten und gegen die anderen entschieden, so ist es wahrscheinlich, daß man bei allen anderen auftauchenden Entscheidungen genauso handelt und dem den Vorzug gibt, dem man ihn schon einmal gegeben hat.

Vorläufig befassen wir uns jedoch noch nicht mit der Lösung dieses Problems, sondern mit den Rätseln, die das Johannesevangelium aufgibt, und zu diesen gehört auch die Frage:

5 Was hat den konkreten Todesbeschluß über Jesus ausgelöst?

Daß sich Menschen an Jesus gestoßen haben, wird aus allen vier Evangelien deutlich, aber nicht alle Evangelisten sind sich darüber einig, welcher konkrete Anlaß denn den Todesbeschluß über Jesus herbeigeführt hat. Nach Mk bringt die Heilung eines Mannes mit einer verdorrten Hand (3,1-6) Pharisäer und Leute des Herodes dazu, einen Rat zu halten, wie sie Jesus umbrächten. Später hat Hohenpriestern und Schriftgelehrten die Reinigung des Tempels (Mk 11,15-17) offensichtlich einen starken Anstoß gegeben, Jesu Tötung zu betreiben. Da dieses Ereignis nach den Synoptikern nur wenige Tage vor der wirklichen Kreuzigung spielt, wird man nicht fehlgehen in der Annahme: Der konkrete Todesbeschluß über Jesus ist durch die Tempelreinigung ausgelöst worden. Davon klingt etwas noch in der Anschuldigung Jesu durch etliche falsche Zeugen (Mk 14,57-59) vor dem Hohen Rat nach:

> Wir haben gehört, daß er sagte: Ich will diesen Tempel, der mit Händen gemacht ist, abbrechen und in drei Tagen einen andern bauen, der nicht mit Händen gemacht ist. Aber ihr Zeugnis stimmte auch so nicht überein.

Sobald wir aber zum Johannesevangelium kommen, erhalten wir einen völlig anderen Grund für den Todesbeschluß genannt. Nach der

Auferweckung des Lazarus wird erzählt:

> Etliche aber von ihnen gingen hin zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte. Da versammelten die Hohenpriester und Pharisäer den Rat und sprachen: Was tun wir? Dieser Mensch tut viele Zeichen. Lassen wir ihn so, dann werden sie alle an ihn glauben, und es werden die Römer kommen und nehmen uns Land (d.h., den Tempel) und Leute. Einer aber unter ihnen, Kaiphas, der desselben Jahres Hoherpriester war, sprach zu ihnen: Ihr wisset nichts; ihr bedenket auch nicht: Es ist euch besser, ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe. Solches aber redete er nicht von sich selbst, sondern weil er desselbigen Jahres Hoherpriester war, weissagte er. Denn Jesus sollte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte. Von dem Tage an war es für sie beschlossen, daß sie ihn töteten.

Wunder und besonders dieses Zeichen der Auferweckung eines Toten sind also nach dem Johannesevangelium der Grund für den Todesbeschluß und dann auch für den begeisterten Empfang Jesu beim Einzug in Jerusalem (12,18), während die Tempelreinigung nach dem Johannesevangelium die Juden nur zur Forderung der Legitimation Jesu und zu der skeptischen Frage bewegt:

> Dieser Tempel ist in sechsundvierzig Jahren erbaut; und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?

Das Jesuswort, daß die Zeichen fordernden Juden den Tempel selbst abbrechen sollten, damit er ihn in drei Tagen aufrichte, spielt bei der Anklage Jesu später keinerlei Rolle!

6 Logische Brüche

Wenn ich im ersten Kapitel des Johannesevangeliums in V.5 vom Licht lese, das in der Finsternis scheint, und die Finsternis hat's nicht ergriffen, dann in V.6-8 von Johannes dem Täufer ein wenig höre und erst in V.9 wieder vom wahrhaftigen Licht lese, so empfinde ich einen Bruch. Die Verse 6-8 sind wie ein Fremdkörper und stören mich beim Lesen. Nun mag das von einem unachtsamen und unkonzentrierten Schriftsteller herrühren, von dem man eigentlich Besseres erwarten könnte. Wenn aber solche Brüche öfter auftauchen, wie im Johannesevangelium, dann muß man mit Quellen

und Überarbeitung rechnen, dann müssen ganze Geschichten und Einzelaussagen miteinander verbunden worden sein, die als Einzelelemente ursprünglich nichts miteinander zu tun haben und, wie verschiedene Metalle ihre verschiedenen Eigenarten und Kennzeichen haben, so haben auch viele jener Geschichten und Einzelaussagen ihre bestimmten aus der Tradition vorgegebenen Eigenarten, und es werden Nähte sichtbar, wenn Geschichten und Aussagen verschiedener Herkunft miteinander verbunden werden. Ja, manchmal glückt eine Verbindung nicht, und wir haben einen logischen Bruch vor uns. Da es von diesen logischen Brüchen viele im Johannesevangelium gibt, sollen hier nur einige markante herausgegriffen werden:

7 Joh 3: Rede des Täufers oder Jesu?

In Joh 3,22-30 hören wir Verschiedenes von Johannes dem Täufer. Er sagt u.a. einiges über sein Verhältnis zu Jesus und beendet seine Rede offensichtlich mit dem Wort:

> Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen (3,30).

Mit dem V. 31 beginnt dann aber eine Rede, die denselben Charakter wie die Christusrede hat, die in V. 21 beendet worden war, aber diese Rede V.31ff kommt in der Jetztform des Evangeliums aus dem Munde des Täufers:

> Der von oben her kommt, ist über allen. Wer von der Erde ist, der ist von der Erde und redet von der Erde. (3,31)

Vergleichen wir damit das Jesuswort in V. 21 und V. 11:

> Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zu dem Licht, auf daß seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott getan (V.21).
>
> Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wir reden, was wir wissen und bezeugen, was wir gesehen haben; ihr aber nehmt unser Zeugnis nicht an (V. 11).

Die Verse 31ff müssen ursprünglich einmal Jesusrede gewesen sein.

7 Joh 5 - 6 - 7

An der Stelllung dieser Kapitel haben die Exegeten herumgerätselt. Manche Schwierigkeit wäre gelöst, wenn man einfach Kap 5 hinter Kap 6 stellen könnte. Diese Lösung haben auch viele Theologen vorgeschlagen und haben von Blattvertauschung gesprochen. Aber

eine Blattvertauschung anzunehmen, bringt auch viele Probleme mit sich. Worum geht es eigentlich?

Nach Joh 5 ist Jesus in Jerusalem und hält eine Rede, nachdem er einen 38 Jahre lang Kranken am Sabbat geheilt hat. Erst nach etwa einem halben Jahr (!) kommt es - wiederum in Jerusalem und nach einem Aufenthalt in Galiläa - zu einer Verteidigung dieser Heilung durch Jesus (7,21-24). Diese Verteidigung gehört zeitlich unbedingt mit der Heilung zusammen. Warum ist beides jetzt auseinandergerissen? Aber damit noch nicht genug! Nachdem Jesus den Kranken in Jerusalem geheilt hat, fährt das 6. Kap fort:

> Danach fuhr Jesus weg über das Galiläische Meer, daran die Stadt Tiberias liegt. Und es zog ihm viel Volks nach, darum daß sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat.

Hier ist ein offensichtlicher Bruch da. Dem Kap 6 müssen Heilungen in Galiläa und nicht in Jerusalem unmittelbar vorausgegangen sein. Müssen wir uns einfach mit den Brüchen abfinden?

9 Joh 14,31: Der Aufbruch, der keiner ist

Wenn wir in Joh 14,31 nach einer langen Rede Jesu zu der Aufforderung "Stehet auf und lasset uns von hinnen gehen" kommen, erwarten wir, daß Jesus wirklich aufbricht. Stattdessen folgen weitere lange Reden Jesu in Kap 15 und 16 und das Hohepriesterliche Gebet in Kap 17. Erst in Joh 18,1 lesen wir von der Verwirklichung der Aufforderung zum Aufbruch:

> Da Jesus solches geredet hatte, ging er hinaus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron; da war ein Garten, darein ging Jesus und seine Jünger. Judas aber, der ihn verriet, wußte den Ort auch.. (18,1f).

Wir haben den Eindruck, daß etwas, was ursprünglich zusammengehangen hat, nämlich 14,31 und 18,1, im Johannesevangelium künstlich getrennt worden ist. Dieser Eindruck wird bestätigt, wenn wir in das Matthäusevangelium schauen. Dort lesen wir in 26,46 (vgl Joh 14,31)

> Stehet auf, laßt uns gehen! Siehe, er ist da, der mich verrät.

Und im folgenden Vers lesen wir:

> Und als er noch redete, siehe, da kam Judas, der Zwölfe einer..

(vgl Joh 18,1f)..

Hier hängt also das noch zusammen, was im Johannesevangelium getrennt ist.

10 a) Theologische Ungereimtheiten: Die Taufe

Wenigen Bibellesern mag es auffallen, daß da gegen Ende des Kap 3 im Johannesevangelium berichtet wird, daß Jesus selbst getauft habe (3,22 26). Keine andere Schriftstelle im gesamten NT spricht noch von einer Tauftätigkeit Jesu selber. Nur daß Jesus mit dem Feuer des heiligen Geistes taufen werde, wird von Johannes dem Täufer angekündigt - aber um diese Geistestaufe geht es an unseren beiden Stellen offensichtlich nicht. Dazu kommt, daß in Joh 4,1f der Aufbruch Jesu aus Judäa nach Galiläa damit begründet wird, daß die Pharisäer hörten, daß Jesus mehr zu Jüngern machte und taufte als der Täufer - "wiewohl Jesus selber nicht taufte, sondern seine Jünger...".

Hat nun Jesus mit Wasser getauft oder nicht?

10 b) Theologische Ungereimtheiten - Das Abendmahl

Kommt man beim Lesen des Johannesevangeliums zum Bericht über die letzten Tage des Lebens Jesu nach seinem Einzug in Jerusalem, so erwartet man als das Abendmahl feiernder Christ einen Bericht des in Joh 19,35 genannten Augenzeugen über Jesu letztes Mahl, so wie wir ihn aus den Synoptikern kennen. Der Anfang von Kap 13 läßt diese Erwartungen aufleben: "...und bei dem Abendessen..." (13,2). Aber dann folgt ein ausführlicher Bericht darüber, wie Jesus seinen Jüngern die Füße wusch - ein Bericht, den nur Johannes hat. Von dem Essen selbst wird nur berichtet, daß Jesus dem einen der Zwölf den eingetauchten Bissen gab, und nur dieser Augenblick des Abendmahles mit der Folge, daß Judas hinausgeht, um zu verraten, wird im Nachfolgenden gedeutet. Die uns überaus wichtigen Abendmahlsworte fehlen!

Nun gibt es namhafte Exegeten, die sagen, ein späterer Überarbeiter des Johannesevangeliums habe genauso empfunden wie wir und habe deshalb das Abendmahl an einer auch geeigneten Stelle nachgetragen: Joh 6,51ff. Der Evangelist selber habe für Sakramente nichts übrig gehabt. Man weist auf den klaren Bruch in der Rede

Jesu in Joh 6 hin: Erst spricht Jesus im Anschluß an die Speisung der Fünftausend davon, daß seine Worte Brot des Lebens sind, daß man zu Jesus kommen und an ihn glauben soll. Dann aber werde dieser ersten Gleichung (Brot = Wort Jesu) eine zweite Gleichung, von der kirchlichen Praxis des Abendmahls herkommend (Brot = Fleisch und Blut Jesu für das Leben der Welt) durch einen Redaktor - so sagen manche - angefügt:

> Denn mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut ist der rechte Trank (6,55).

In welch starker Position sich jene Exegeten befinden, die auf diesen Bruch zwischen Joh 6,27-50 und 6,51ff hinweisen, zeigt schon die alte Beobachtung des streitbaren D.F. Strauß:[1] "Die Haupteinwendung gegen dieses Auslegung" (sc. Joh 6,51 ist eine Hindeutung auf das zu stiftende Abendmahl) "ist, daß damals, vor der Stiftung des Abendmahls, eine solche Andeutung völlig unverständlich gewesen wäre."

11 Joh 5: Zukünftiges Gericht oder nur gegenwärtiges?

Würde Joh 5 mit dem V. 26 aufhören, dann hätte jeder Leser den Eindruck: für den Glaubenden gibt es kein künftiges Gericht:

> Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen (5,24).

Wer dann aber V. 29 und 30 liest, lernt eine vollkommen andere Ansicht über das Gericht kennen, bei der es nicht um das Glauben, sondern um das Tun geht, nicht um gegenwärtiges Freiwerden vom Gericht, sondern um zukünftiges Gericht:

> Denn es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören, und werden hervorgehen, die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übles getan haben, zur Auferstehung des Gerichts (5,29f).

Nimmt es da wunder, daß man auch in 5,29f wieder einen Redaktor am Werke gesehen hat?
Ich habe zwar nicht auf die "Steine zum Drüberfallen in **jedem** Kapitel" hingewiesen, jedoch meine ich, bewußt gemacht zu haben,

1: *D. F. Strauß,* Leben Jesu 4. Aufl. 1840 Bd 1 S. 676

mit welcher Verwirrung, Unsicherheit und Ratlosigkeit der denkende Bibelleser das Johannesevangelium beiseite legt, nachdem er den letzten Satz dieses Evangeliums betrachtet hat:

> Es sind auch viele andere Dinge, die Jesus getan hat. Wenn sie aber sollten eins nach dem anderen geschrieben werden, achte ich, die Welt würde die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären (21,25).

II DIE VERSTOSSUNG DES JOHANNESEVANGELIUMS

In Albert Schweitzers "Geschichte der Leben-Jesu-Forschung"[1] kommt der Verfasser auf Chr. H. Weißes Versuch, die Echtheit des Johannesevangeliums aufzuweisen, zu sprechen. Er kritisiert diesen Versuch dann folgendermaßen: "Besser als durch eine solche Hypothese seiner Echtheit kann man die Unechtheit des vierten Evangeliums nicht dartun. In dieser Form möge ihr ein ewiges Leben beschieden sein. Worauf es der Erforschung des Lebens Jesu ankommt ist nur, daß das vierte Evangelium für den Aufbau des Lebens des Herrn ausgeschaltet wird." Mit dem Wort "Unechtheit" ist ein Urteil über das Johannesevangelium gesprochen, das sich schon lange vor Schweitzer angebahnt hat und das mancher seiner Leser von heute teilen mag. Es macht jedoch das Geheimnis dieses Evangeliums aus, daß sich mancher von dessen Unechtheit Überzeugte trotzdem immer wieder zu ihm hingezogen fühlt, weil einesteils nicht alle Argumente auf die Unechtheit weisen und weil zum andern das historische und das theologische Urteil über die Echtheit einer Schrift zu verschiedenen Ergebnissen kommen können.[2]

Gehen wir auf das Urteil von der Unechtheit des Johannesevangeliums ein wenig näher ein. Sehr fein und freundlich hört sich Herders kurze Charakterisierung des Johannesevangeliums an:[3] "Das Evangelium Johannes, am Ende des Jahrhunderts nach einer langen stillschweigenden Periode verfaßt, der älteren Evangelien Nachhall im höheren Tone." Bald nachdem das geschrieben wurde, werden Theologen ihr ganzes Gewicht auf das Wort "Nachhall" legen im Sinne: nur ein Nachhall und das "im höheren Tone" wird im Munde

1: *A. Schweitzer,* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Jetzt im Siebenstern-Taschenbuch, 2 Bde 1966. Bd 1 S. 160f :

2: vgl. *E. Käsemann,* Jesu letzter Wille nach Johannes 17 2. Aufl. 19.67 S. 132: Die Aufnahme des Johannesevangeliums in den Kanon der Großkirche sei "errore hominum et providentia Dei erfolgt"

3: *J. Herder,* Sämtliche Werke, hg. von B. Suphan, Bd 19 Berlin 1880 S. 424

Bruno Bauers[1] zur Anklage: "So hat der Vierte das - von uns kritisch aufgedeckte - Geheimniß des Urevangeliums verrathen - ein Verdienst, das ihn zum Ideal und Idol der neueren classischen Theologen prädestinierte und wirklich zum Idol gemacht hat." Wie kam es zu diesem Umschwung? Man kann hier die Bedeutung des Buches "Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß" kaum überschätzen. Strauß, den Bultmann des 19. Jahrhunderts, kann man wohl mit seinen eigenen Worten am besten charakterisieren:[2] "Ebenso aber, wie der Gläubige an sich Zweifler und Kritiker, ist auch umgekehrt der Kritiker an sich der Gläubige." Und mit Kritik hält Strauß beim Johannesevangelium nicht zurück. Zu den johanneischen Reden sagt er:[3] "Bleibt es somit dabei, daß wir an den johanneischen Reden Jesu im Ganzen freie Compositionen des Evangelisten haben; ist aber oben zugegeben worden, daß er manches Dictum Jesu aus der ächten Überlieferung geschöpft habe: so möchten wir das Letztere doch nicht weit über diejenigen Stellen hinaus ausdehnen, bei welchen es sich durch synoptische Parallelen wahrscheinlich machen läßt."

Um dieses "nicht weit" geht es. Der Kritiker Strauß sieht sich gedrungen, in gewissem, wenn auch geringem Maße echtes Material, das man nicht aus den anderen drei Evangelien herleiten kann und auch nicht als unecht abschieben kann, in den Reden Jesu des Johannesevangeliums zuzugeben und kann nicht rundweg von diesen Reden als von vollkommen freien Kompositionen sprechen. Weil er "rein aus der Beschaffenheit der Berichte heraus" zu einer Entscheidung zu kommen versucht,[4] kommt er zu diesem vorsichtigen Urteil. Und doch neigt sich die Waage des Kritikers Strauß ganz deutlich auf die Seite der Synoptiker. Im Hinblick auf die verschiedenen Wirkungsorte z.B., an denen sich Jesus nach den Synoptikern und nach Johannes aufgehalten hat, bemerkt er:[5] Auf keine Weise also läßt es sich erklären, wie die Synoptiker, wenn sie von früheren Reisen Jesu nach Jerusalem wußten, dieselben nicht erwähnt haben sollten" und,[6] "wenn daher auch geschichtlich nur Eine jerusalemische Reise stattgefunden hatte, so konnte die Sage versucht sein, nach und nach deren mehrere zu machen...". Ein eingehender Vergleich johanneischer Berichte mit denen der Synoptiker bringt Strauß zu der Überzeugung, es im Johannesevangelium mit einem

1: *B. Bauer,* Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker 2. Aufl. Leipzig 1846 Bd.3 S. 341
2: op. cit. Bd. 2 S.664
3: op. cit. Bd. 2 S.700
4: op. cit. Bd. 2 S.104
5: op. cit. Bd. 1 S.463
6: op. cit. Bd. 1 S.468

"secundären Product", einem "zusammengeschwemmten Conglomerat" zu tun zu haben. Diese beiden Ausdrücke beziehen sich bei Strauß zwar nur auf Beobachtungen einer Geschichte,[1] können aber auf Grund ähnlicher Äußerungen trotz mancher entgegenstehender Beobachtungen Straußens - etwa zur Sendung des heiligen Geistes - als repräsentativ für sein gesamtes Urteil über das Johannesevangelium gelten. Strauß will die Würdigung jedes einzelnen johanneischen Berichtes für sich, ohne ihn, wie bis dato geschehen, unter dem Vorzeichen des Augenzeugen zu sehen[2] - eine großartige wissenschaftliche Auffassung, die jedoch leider bei der Untersuchung des Berichtes vom Augenzeugen nicht zum Tragen kommt. Strauß denkt sich das Johannesevangelium in einem Kreis entstanden, "in welchem der Apostel Johannes besondere Verehrung genoß', weßwegen ihn denn unser Evangelium aus der Dreizahl der genaueren Vertrauten Jesu heraushebt, und allein zum Lieblingsjünger macht..."[3]. Strauß scheint jedoch nicht weiter gefragt zu haben, warum denn jener Apostel besondere Verehrung genossen habe. Wäre es nicht möglich, daß hinter dieser Verehrung Begegnung mit dem Apostel gestanden hat, die zugleich Weitergabe von Berichten eines Augenzeugen bedeutete? Könnten nicht diese Berichte dann im Johannesevangelium zusammen mit anderer Tradition ihren Niederschlag gefunden haben?

1906 - also etwa 70 Jahre nach dem Straußschen Buch - stellt A. Schweitzer fest:[4] "Und doch kann man sagen, daß die johanneische Forschung zu dem von Strauß Gesagten im Prinzip nichts Neues mehr hinzugetan hat." Fast 40 Jahre später wird man prinzipiell manches hinzugelernt haben.

Von Strauß lief dann die Forschung am Johannesevangelium in zwei Richtungen: in die von Strauß eingeschlagene und in die von ihm abgelehnte. Dabei muß man sagen, daß der von Strauß eingeschlagenen Richtung großer Schaden durch das Buch Bruno Bauers "Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker"[5] zugefügt worden ist. In Bauers Buch wird nicht mehr von genauer Beobachtung aus-

1: op. cit. Bd. 2 S.449
2: op. cit. Bd. 2 S.523
3: op. cit. Bd 2 S.528
4: op. cit. Bd 1 S.124
5: *B. Bauer,* Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker 3 Bd., Leipzig 1841/42

gegangen, die den Wert des Straußschen Buches ausmacht, sondern die Hypothese, die Kraft des Prinzips,[1] formt den Text. Was er über Johannes schreibt, ist dann nur "consequente Entwicklung der Kritik, vollkommene Durchführung des Systems".[2] Folgerichtig wird das Johannesevangelium von Bauer bei der Besprechung von Geschichten der Synoptiker, die im Johannesevangelium eine Parallele haben (z.B. Wirksamkeit des Täufers, Hauptmann von Kapernaum, Speisung der Fünftausend) als Quelle nicht mehr hinzugezogen. Was will man von dem "Vierten" - das Wort "Evangelist" spart sich Bauer - der die Synoptiker kannte und sie z.T. in entwürdigender Art verwendet hat,[3] schon noch erwarten? Geschichte darf man bei ihm nicht suchen, sondern nur Kunst. Über den ungenannten Augenzeugen, der im Johannesevangelium angeführt wird, urteilt Bauer:[4]"Der Ungenannte ist eine Nebelgestalt, und darin hat der Vierte es wirklich einmal richtig getroffen, daß er eine solche Gestalt seiner Schrift zum Verfasser gab. Er hat zuerst den Schein hervorbringen wollen, daß es noch ein Evangelium gebe, das von einem Augenzeugen herrühre, unmittelbar von einem solchen geschrieben sey. Eine Nebelgestalt war der einzig würdige Verfasser einer solchen Schrift, wie sie der Vierte geliefert hat."

III WARNER

Die radikalen Vorstöße Straußens und Bauers gegen die Benutzung des Johannesevangeliums als Quelle für das Leben Jesu haben eine mannigfaltige Gegenreaktion hervorgerufen. Schon Bauer berichtet:[5]"Ich habe sogar wegen meiner Kritik des vierten Evangeliums hören müssen, daß es mir an Wahrheitssinn fehle..." und Strauß sah sich in der dritten Auflage seines "Lebens Jesu" durch seine Gegner zu Änderungen veranlaßt, über die er sich später gewundert hat..[6] Dieser Gegenreaktion schien, wie das auf S. 439 angeführte Urteil Schweitzers zeigt, kein Erfolg beschieden gewesen zu sein.

1: op. cit., Vorrede S.X
2: op. cit. Vorrede S.XX
3: op. cit. Bd 3 S.52f.
4: op. cit. Bd. 3 S.340
5: op. cit., Vorrede S.XX
6: op. cit., Vorrede zur 4. Auflage 1840

Auch H. Windisch schrieb 1911 von der "herrschenden Annahme",[1] "daß Johannes eine Synopse der ersten Evangelien vor sich gehabt habe" ... und "bei seinen Lesern die Kenntnis der synoptischen Überlieferung voraussetze...". Aber mit Windisch selbst waren Forscher auf den Plan getreten, die dieser herrschenden Annahme "starke Zweifel" entgegensetzten. F. Spitta[2] fand im Johannesevangelium eine Grundschrift synoptischen Charakters und kam zu dem Resultat: "... wonach mit der Aufdeckung der Grundschrift eine überaus wichtige Quelle, vielleicht die wichtigste für die Geschichte Jesu ans Tageslicht tritt...". Windisch schloß seine schon genannte Untersuchung mit der Formulierung von drei Hauptbedenken ab, die ich hier abgekürzt wiedergeben möchte, obwohl Windisch[3] später seine Ansicht über das Johannesevangelium geändert hat und in jeder synoptischen Erzählung im Johannesevangelium Spuren des Markusevangeliums erhalten sieht. Hier jedoch seine früheren Hauptbedenken: "Erstens nämlich ist es mir verwunderlich, daß Johannes nur an zwei verhältnismäßig geringfügigen Punkten seine Differenz gegenüber den Synoptikern zu erklären scheint (3,24 18,13); warum beschwichtigt er nicht in gleicher Weise das Befremden seiner Leser, wenn sie bei ihm die wichtige Handlung der Tempelreinigung an ganz ungewohnter Stelle lesen, wenn sie drei oder vier Jerusalemer Reisen statt einer erzählt bekommen usw? Wußte er die Synoptiker bei seinen Lesern in Gebrauch und Ansehen, so mußte er viel mehr, als er es getan hat, auf eine Erklärung seines eigenartigen Berichts, auf eine Anleitung zur Harmonisierung mit den Vorgängern bedacht sein. Zweitens stützt sich die Annahme der Bekanntschaft auf eine viel zu schmale Basis... Drittens ist mir die Kühnheit des vierten Evangelisten einfach unbegreiflich, wenn er wagte, eine neue, aus dem eigenen Genius geschöpfte Darstellung des Lebens und der Lehre Jesu gegen die bereits vorhandenen und anerkannten und auf echte Überlieferung und Erinnerung zurückgehende Darstellung zu setzen... . Solange diese Hauptbedenken nicht widerlegt werden, bleibt die Bekanntschaft des vierten Evangelisten mit den Synoptikern unwahrscheinlich." Wenig später wurde von A. Faure ein neues Problem in die Debatte geworfen, nämlich die Frage, ob nicht Johannes abgesehen von den Synoptikern andere Quellen benutzt habe.[4] Faure brachte den Aufweis einer "Wunderquelle" und hat damit die Erforschung des Johannesevangeliums ein großes Stück vorangebracht.

1: op. cit. S. 174
2: *F. Spitta,* Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910 S. 401
3: *H. Windisch,* Johannes und die Synoptiker 1926
4: *A. Faure,* Die alttestamentlichen Zitate im vierten Evangelium und die Quellenscheidungshypothese in: ZNTW 21 1922 S.99ff

IV Die Wende?

Wenn von der Wende gesprochen wird, wird immer wieder von dem Außenseiter Percival Gardner-Smith und seinem 1938 erschienenen Buch "Johannes und die Synoptiker"[1] gesprochen. Gardner-Smith schreibt zum Schluß seines kleinen Buches nach dem Studium von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in Joh 1-21 im Hinblick auf die Synoptiker, daß eine Untersuchung der wenigen Gemeinsamkeiten und der vielen Unterschiede zwischen Johannes und den Synoptikern anzudeuten scheint, daß Joh keine Kenntnis der synoptischen Evangelien besaß und daß die Benutzung der synoptischen Evangelien durch Johannes als ganz zweifelhaft betrachtet werden muß. Im Kern waren diese Aussagen jedoch schon in den zitierten Fragen Windischs aus dem Jahre 1911 enthalten. Dennoch kann man behaupten, daß Gardner-Smith' Buch die Wende brachte, denn um 1940 herum kommen mehrere Forscher zu dem Ergebnis der Unabhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern. Im deutschen Bereich sind Fr. Büchsel[2] und R. Bultmann[3] zu nennen. Letzterer schreibt z.B. in seinem Kommentar zur Geschichte der Tempelreinigung[4]: "Daß der Evglist die Geschichte von der Tempelreinigung der Tradition entnommen hat, ist klar; sie liegt ja auch Mk 11,15-17 parr. vor. Aus den Synoptikern schöpft der Evglist freilich nicht; jedoch auch nicht aus mündlicher Tradition, sondern aus einer wohl den Synoptikern verwandt zu denkenden schriftlichen Quelle ...". An anderer Stelle lesen wir:[5] "Der Evglist folgt in der Passions- und Ostergeschichte der Tradition, und der Anschluß an sie ist hier, äußerlich gesehen, besonders eng. Daß er einer schriftlichen Quelle folgt, ergibt sich 1. daraus, daß er Stücke und Einzelangaben bringt, die er nicht im Sinne seiner Theologie auswertet, wie die Verleugnung des Petrus, die Verlosung des Mantels Jesu, die Ortsangabe in 19,13; 2. daraus, daß sich seine Zusätze von einer zugrunde liegenden Vorlage manchmal deutlich abheben. - Deutlich ist auch, daß seine Quelle nicht die Synoptiker sind, bzw. einer von ihnen. Es läßt sich zwar kaum zwingend beweisen, daß er hier eine einzige Schrift benutzte, die einen zusammenhängenden Bericht enthielt. Aber das ist das allein Wahrscheinliche."

Auf Grund detaillierter Untersuchungen kommen auch der bekannte

1: *P. Gardner-Smith,* Saint John and the Synoptic Gospels Cambridge 1938
2: *F. Büchsel,* Das Evangelium des Johannes 4. Aufl. Göttingen 1946
3: *R. Bultmann,* Das Evangelium des Johannes 15. Aufl. Göttingen 1957
4: op. cit. S.85f
5: op. cit. S. 491

englische Johannesforscher C.H. Dodd und der deutsche Forscher E. Haenchen zum Ergebnis der Unabhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern. Dodd auf Grund der Untersuchung einiger johanneischer Herrenworte[1] (Joh 13,16, 12,25 13,20 20,23) und Haenchen auf Grund der Untersuchung einiger Geschichten[2] (Joh 4,46-54 6,1-21 2,13-22 5,1-14 12,1-8). Dodd kommt zu dem Ergebnis:[3] Was die Herrenworte, die hier untersucht worden sind, betrifft, so scheint die am Anfang gestellte Frage mit einem so hohen Grad an Wahrscheinlichkeit, wie es die Bedingungen des Problems erlauben, in dem Sinne beantwortet zu sein, daß man Johannes als einen ansehen muß, der unabhängig eine spezielle Form der üblichen mündlichen Tradition vermittelt und nicht als einen, der von den synoptischen Evangelien abhängig ist. Und Haenchen schreibt nach seinen Untersuchungen:[4] "a) Es hat sich bestätigt, was schon Gardner-Smith und andere behauptet hatten: Die Berührungen mit den synoptischen Evangelien sind gering und betreffen nur gewisse Geschichten und Motive. Längere wörtliche Übereinstimmungen fehlen völlig. Oft klingen nur einzelne Wendungen an. Dieser Befund deutet nicht auf eine Benutzung der synoptischen Evangelien hin, sondern auf die Verwertung einer *Tradition* , die sich mit der von den synoptischen Evangelien aufgenommenen berührte. In diesen Fällen zeigt das Johannesevangelium die spätere, oft schon deutlich "zersagte" Gestalt.

b) Damit wird der früher als selbstverständlich geltenden Annahme der Boden entzogen, Johannes habe die Synoptiker oder doch einige von ihnen "benutzt". Bei dieser beliebten Vermutung scheint die Vorstellung von einem Schriftsteller mitgespielt zu haben, der die Werke seiner Vorgänger mindestens im Kopf, vielleicht aber sogar auf seinem Schreibtisch hat. Außerdem setzt jene Hypothese ohne Grund voraus, daß die Evangelien des Markus, Matthäus und Lukas in jeder größeren Gemeinde vorhanden waren... Johannes dürfte die Synoptiker gar nicht gekannt haben. Er wollte sie darum weder ergänzen noch verbessern noch verdrängen.

d) ... (der gesamte Zustand des Erzählungsstoffes bezeugt)... daß

1: *C.H. Dodd,* Some Johannine "Herrnworte" with Parallels in the Synoptic Gospels in: NTS 2 1955 S.75ff
2: *E. Haenchen,* Johanneische Probleme in ZThK 56 1959 S.19ff
3: op. cit. S.86
4: op. cit. S.51f

uns hier eine nichtsynoptische Überlieferung im Spätstadium begegnet. Sie läßt, wie das ganze Evangelium, als Ursprungsort irgendeine kleine Gemeinde an der Grenze zwischen Syrien und Palästina denken, die abseits vom großen Strom der Entwicklung lebte..." - soweit E. Haenchen.

Auch R. Schnackenburg[1] sieht keine direkte literarische Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern.

Auf Grund eigener Untersuchungen des alttestamentlichen Hintergrundes des Johannesevangeliums[2] komme ich auch zu dem Ergebnis, daß Johannes nicht von den Synoptikern abhängig ist. Die mit den Synoptikern gemeinsamen Zitate aus dem AT in Joh 1,23 12,13 12,15 12,40 19,24 und die Anklänge an Worte der Synoptiker in 7,42 12,34 13,18 19,28 und 19,37 sind in Form und Sprache so verschieden von den Synoptikern, daß die Unabhängigkeit des Johannes von den Synoptikern zumindest hinsichtlich der Zitate festgestellt werden kann[3]. Diese sich in den Zitaten zeigende außersynoptische, aber den Synoptikern verwandte Tradition begegnet uns auch oft im Kontext der Zitate, so daß auch für die Geschichten von der Tempelreinigung (Joh 2,13ff), vom Einzug in Jerusalem (12,12-15), von der Ankündigung des Verrats (13,21ff), der Bewahrung Jesu vor dem Zerbrechen der Knochen und vom Lanzenstich (19,31ff) die uns bekannten synoptischen Evangelien nicht als Vorlage angesehen werden können. Von "souveräner Freiheit" der Benutzung der Synoptiker durch Johannes[4] wird man im Hinblick auf die detaillierten Untersuchungen Bultmanns, Dodds, Schnackenburgs und Haenchens nicht mehr sprechen können. Alle von Blinzler angeführten "positiven Indizien für eine Bekanntschaft des vierten Evangelisten wenigstens mit Mk"[5] können auch für eine Bekanntschaft des vierten Evangelisten mit einem vierten synoptischen Evangelium angeführt werden. Von diesem vierten Synoptiker jedoch später.

Es zeigt sich also, daß A. Schweitzers Urteil, daß es bei der Erforschung des Lebens Jesu nur darauf ankommt, daß das vierte Evangelium für den Aufbau des Lebens des Herrn ausgeschaltet wird, heute einfach nicht mehr aufrechtzuerhalten ist und einer positiveren, wenn auch kritischen Wertung weichen muß.

1: *R. Schnackenburg,* Das Johannesevangelium I. Teil 1965 S.27ff

2: *G. Reim,* Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums Diss. Oxford 1967

3: Die Abhängigkeit der alttestamentlichen Zitate im Johannesevangelium von den Synoptikern versucht *E.D. Freed,* Old Testament Quotations in the Gospel of John Leiden 1965 aufzuweisen.

4: so *J. Blinzler,* Johannes und die Synoptiker Stuttgart 1965 S.50

5: op. cit. S.52-57. *Blinzler* führt als Indizien an: "1. Joh setzt an mehreren Stellen voraus, daß die Leser über einen Sachverhalt im Bilde sind, den nicht er selber, wohl aber Markus oder mehrere der Synoptiker berichtet haben... 2. Mehrere Szenen erscheinen bei Joh in der gleichen oder nahezu gleichen Reihenfolge wie bei Mk... 3. Mehrmals finden sich bei Johannes sprachlich-sachliche Anklänge an Mk, die kaum zufällig sein können..."

V Exegetische Einsichten

Wundergeschichten im Johannesevangelium

In Joh 2,11 lesen wir:

> Das ist das erste Zeichen, das Jesus tat, geschehen zu Kana in Galiläa...

und wiederum in Joh 4,54 heißt es:

> Das ist nun das zweite Zeichen, das Jesus tat, als er aus Judäa nach Galiläa kam.

Irgendjemand muß also einmal Interesse gehabt haben, Wunder Jesu zu zählen. Der Evangelist war sicher selbst nicht dieser Jemand, denn dann hätte er bei den folgenden Wundern weitergezählt: drittes Wunder, viertes Wunder usw. Er hätte auch sicher nicht den Fehler gemacht und geschrieben: Das ist nun das zweite Zeichen, das Jesus tat, als er aus Judäa nach Galiläa kam, sondern hätte nach der in Kap. 2 im Anschluß an das Weinwunder berichteten Jerusalemreise geschrieben: Das ist nun das zweite Zeichen, das Jesus tat, als er das zweite Mal aus Judäa nach Galiläa kam. Er hätte dann auch nicht zwischen dem ersten und dem zweiten Zeichen geschrieben:

> Als er aber zu Jerusalem war am Passafest, glaubten viele an seinen Namen, da sie *die Zeichen* sahen, die er tat.

Das *eine* Zeichen, das Jesus im Norden des Landes getan hatte (2,1-11), kann doch damit nicht gemeint sein. Stellen wir also erst einmal fest: Ein anderer als der Evangelist muß die Wunder gezählt haben. Und: Der Evangelist hat diese Zählung mitsamt den beiden Wundern in sein Evangelium übernommen. Vorerst können wir jedoch nur sagen: Zwei Wunder hat er aus der Quelle übernommen, weil sich eine weitere Zählung von Wundern im Johannesevangelium nicht findet. Nun finden sich jedoch noch weitere Wunder in diesem Evangelium: Die Heilung eines 38 Jahre lang Kranken (5,1ff), die Speisung der 5000 und Jesu Wandeln auf dem

See (6,1ff), die Heilung eines Blindgeborenen (9,1ff) und die Auferweckung des Lazarus (11,1ff). Alle Wunder im Johannesevangelium haben nun eines gemeinsam: Die Sprache, in der sie geschrieben sind, unterscheidet sich von der des Evangelisten. Der Evangelist hat also Wunder - wahrscheinlich schriftlich - überliefert bekommen und man könnte mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er sie aus ein und derselben Quelle hat. Aber eine Beobachtung spricht gegen diese Annahme. Nach genauer Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes im Johannesevangelium konnte ich feststellen, daß in allen Wundergeschichten ein versteckter Vergleich mit den anderen großen Wundertätern der Juden, Elia, und seinem mit doppeltem Eliageist (2. Kön 2,9f) begabten Schüler Elisa angebracht ist, aber mit einer Ausnahme: Joh 5,1ff!

Aber schauen wir uns diese Elia-Elisa-Anspielungen erst an, bevor wir zu der Ausnahme kommen. Wie in Kana bei der Hochzeit der Wein ausgegangen war (Joh 2,3), so gebrach es der Witwe zu Zarpath an Öl und Mehl, so daß sie Elia hätte versorgen können (1. Kön 17,12). Wie Maria, die Mutter Jesu, die Diener des Hochzeitshauses instruierte: "Was er euch sagt, das tut!" (Joh 2,5), lesen wir von der Witwe, daß "sie tat, wie Elia gesagt hatte"(1. Kön 17,15). Wie, nach Jesu Anweisung an die Diener, Wein die Fülle sich in den Krügen findet (Joh 2,6 9), gehen Mehl und Öl nach der Zusage Elias nicht aus (1. Kön 17,16). Selbst das "Was habe ich mit dir zu schaffen" (in 1. Kön 17,18 von der Witwe an Elia gerichtet) taucht beim Kanawunder (Joh 2,4) im selben Wortlaut wieder auf, nur hier im Munde Jesu. In der Geschichte vom Sohn des Königischen, eines Heiden, der todkrank ist, steht das Wort "siehe da, dein Sohn lebt", das Elia einst zu jener heidnischen Witwe gesagt hatte, als deren Sohn gestorben war, im gleichen Wortlaut da (vgl Joh 4,46-54 mit 1. Kön 17,17-24). Und wie die Witwe erkennt, daß Elia ein Mann Gottes ist (1. Kön 17,24), in dessen Mund des Herren Wort Wahrheit ist, so glaubt der Königische dem Wort Jesu und glaubt nach erfolgter Heilung mit seinem ganzen Hause.

Ebenso deutlich ist die Anspielung auf den mit doppeltem Eliageist begabten Elisa in der Geschichte von der Speisung der 5000 (Joh 6,1-15). Hatte Elisa einem Mann, der zwanzig dünne *Gerstenfladen* zu ihm brachte, gesagt: "Gib's den Leuten, daß sie essen!" und

hatte dessen Diener geantwortet: "Wie soll ich davon einhundert Mann geben?", aßen schließlich die einhundert und blieb nach dem Worte des Herrn noch übrig (2. Kön 4,42-44), so lesen wir in Joh 6 von dem Knaben, der fünf *Gerstenfladen* und zwei Fische hatte, mit denen trotz des Einwandes des Andreas (Joh 6,9) bei Fünftausend gespeist und gesättigt wurden und noch zwölf Körbe mit Brocken *übrigblieben*. Die an das Speisungswunder angehängte Geschichte vom Seewandeln Jesu enthält zwar keine Elia-Elisa-Anspielung, doch scheint sie in der Tradition (vgl Mk 6,30-44/6,45-52, Mt 14,13-21/14,22-33) fest mit der Speisung verbunden zu sein.

Auch die Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1ff) enthält eine Elisa-Anspielung. Hatte Elisa zu dem aussätzigen Naeman sagen lassen: "Gehe hin und wasche dich siebenmal im Jordan, so wird dir dein Fleisch wieder heil", so spricht Jesus zu dem Blindgeborenen: "Gehe hin zu dem Teich Siloah, das ist verdolmetscht "gesandt" und *wasche dich* !" (vgl auch 2. Kön 6,17-20).

Die Anspielung im letzten Wunder im Johannesevangelium, der Auferweckung des Lazarus, bezieht sich wieder auf Elia, von dessen Macht des Gebetes man sich zu erzählen wußte (vgl Jak 5,16). In einer seiner kritischsten Situationen, beim Gottesurteil auf dem Karmel, betete Elia:

> Herr, Gott Abrahams, Isaaks und Israels, laß heute kundwerden, daß du Gott in Israel bist und ich dein Knecht und daß ich das alles nach deinem Wort getan habe! *Erhöre mich, Herr, erhöre mich,* damit *dies Volk erkennt, daß du, Herr, Gott bist* und ihr Herz wieder zu dir kehrst! (1. Kön 18,36b 37)

Den am Grabe des Lazarus stehenden Jesus hören wir beten:

> Vater, ich danke dir, daß du mich *erhört* hast. Ich wußte wohl, daß du mich allezeit hörst; aber *um des Volks willen, das umhersteht,* habe ich geredet, *damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.* (Joh 11,41b 42)

Wie das Volk um Elia nach dem Gottesurteil rief: "Der Herr ist Gott!", so führt auch das Lazaruswunder viele von den Juden zum Glauben. Versuchen wir nun eine Auswertung, so muß man erstens feststellen: Die zwei gezählten Wunder am Anfang des Johannesevangeliums wie auch die weiteren Wunder mit einer Ausnahme, Joh 5,1ff, enthalten Elia-Elisa-Anspielungen und gehören zusammen. Zweitens: Diese Anspielungen sind meiner Meinung nach nicht nur ein Stilmittel - etwa: "So erzählte man eben Wunder, indem man Anspielungen an den alttestamentlichen Wundermann und dessen Doppelgänger einfügte" - sondern es steht mehr hinter ihnen!

Elia soll wiederkommen

Wie eine Reihe von Aussagen des Neuen Testaments und außerhalb des Neuen Testaments belegen, wurde im jüdischen Volke wohl ganz allgemein erwartet, daß Elia wiederkommen sollte. Diese Erwartung darf uns nicht wunder nehmen, wurde sie doch vom letzten Buche des AT und dessen letztem Kapitel, Maleachi 3, genährt. Man hat sicher nicht umsonst dieses Buch mit dieser Erwartung an das Ende des Alten Testamentes gestellt, wie wir den folgenden Zitaten entnehmen können:

> Siehe, ich will meinen Boten senden, der vor mir her den Weg bereiten soll. Und bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht; und der Engel des Bundes, den ihr begehrt, siehe, er kommt! spricht der Herr Zebaoth (Mal 3,1).

und:

> Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, ehe der große und schreckliche Tag des Herrn kommt. Der soll das Herz der Väter bekehren zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, auf daß ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage (Mal 3,23f).

Diese Worte sind nur möglich, weil im Alten Testament nicht von Elias Tod, sondern von seiner geheimnisvollen Entrückung im Wetter gen Himmel die Rede ist (2. Kön 2,11). Wenn Elia wiederkommt, so ist er nach jüdischer Lehre entweder selbst der Messias oder er ist der Vorläufer des Messias. Man erwartete von ihm u.a., daß er das Volk für den kommenden Gott zubereitete (Lk 1,17 Mk 9,12). Im Lukasevangelium sehen wir dann, daß die Wunder, die Jesus tat ("alles, was geschah" Lk 9,7), dazu geführt haben, daß man in ihm den wiedergekommen Elia sah. Die meisten Wunder im Lukasevangelium enthalten nämlich eine Anspielung auf Elia, auch wenn die Parallelgeschichten bei Mk und Mt diese Anspielungen nicht enthalten. Die Identifizierung Jesu mit Elia spielt im Lukasevangelium, - abgesehen von der Vorgeschichte Lk 1 und 2, in der Johannes der Täufer als Elia dargestellt wird - eine besonders große Rolle und geschieht auch weiter in der Apostelgeschichte (Himmelfahrt Jesu!). Halten wir also fest, daß es Juden gab, die in Jesus auf Grund seiner Wunder den wiedergekommenen Propheten

Elia sahen. Ist das einmal gesagt, so muß man gleich das zweite hinzusetzen, daß es nämlich im 1. Jhd. nach Christus Christen und Nichtchristen gab, die in Johannes dem Täufer, wohl auf Grund seiner Bußpredigt, den Elia sahen.

Im Johannesevangelium bekennt Johannes der Täufer auf die Frage von Jerusalemer Priestern und Leviten: "Bist du Elia?" klar: "Ich bin's nicht". Im Johannesevangelium stehen überhaupt überraschend viele Aussagen darüber, was der Täufer nicht ist! "Er war nicht das Licht, sondern er sollte zeugen von dem Licht." (Joh 1,8). Er bekennt und leugnet nicht und bekennt: "Ich bin nicht der Christus", auch nicht Elia oder *der* Prophet (1,19-21 3,28). "Johannes tat kein Zeichen; aber alles, was Johannes von diesem gesagt hat, das ist wahr" (10,41). All diese Aussagen werden nur verständlich, wenn es zur Zeit der Entstehung der Traditionen, die hinter dem Johannesevangelium stehen, Menschen gab, die in Johannes dem Täufer den wiedergekommenen Elia sahen, ihn als Messias und den Propheten bekannten und sich deswegen gegenüber der Verkündigung von dem Christus Jesus ablehnend verhielten. In der Apostelgeschichte lesen wir, daß sich in Ephesus etwa zwölf Männer, die nur auf die Taufe Johannes des Täufers getauft waren, von Paulus die Hände auflegen ließen, damit der heilige Geist auf sie käme. Ihnen mußte Paulus sagen:

> Johannes hat getauft mit der Taufe der Buße und sagte dem Volk, daß sie sollten glauben an den, der nach ihm kommen sollte, das ist an Jesus" (vgl Apg 19,1-7).

Ich möchte nun die These aufstellen, daß eine Quelle, die der Evangelist benutzt hat, für Täuferjünger und Menschen in deren Einflußbereich geschrieben worden ist mit dem Ziel, aufzuweisen, daß

1. Johannes der Täufer nicht der wiedergekommene Elia ist, denn er hat es selbst verneint (Joh 1,21), er hat auf Jesus als den Größeren hingewiesen (1,27 3,27-30), und er hat keine Wunder getan (10,41). Daß

2. Jesus der wiedergekommene Elia ist, denn er hat Wunder getan wie Elia.

Nun hatte man Jesus nicht geglaubt und ungewollt das alttesta-

mentliche Wort erfüllt:

> Und ob er wohl solche Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn; auf daß erfüllt würde der Spruch des Propheten Jesaja, den er sagte: "Herr, wer glaubt unserm Predigen? Und wem ist der Arm des Herrn offenbart?" Darum konnten sie nicht glauben, denn Jesaja sagte abermals: "Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, daß sie mit den Augen nicht sehen noch mit dem Herzen vernehmen und sich bekehren, und ich ihnen hülfe." Solches sagte Jesaja, da er seine Herrlichkeit sah, und redete von ihm. (Joh 12,37-41)

Nun aber ist es an den Johannesjüngern, von Johannes dem Täufer der kein Wunder getan hat, zu Jesus überzuwechseln. Ihretwegen ist das kleine Wunderevangelium geschrieben worden:

> Noch viele andere Zeichen tat Jesus vor den Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buch. Diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubt, *Jesus* sei der Christus, der Sohn Gottes... (Joh 20,30f).

Das Wunderevangelium

Ich will versuchen, dieses Wunderevangelium, das die Johannesjünger zum Glauben an Jesus führen sollte, zu skizzieren, ohne hier eine genaue Analyse zu bieten.

Es hat wohl mit der Anfrage an den Täufer begonnen, ob er der Elia oder *der* Prophet sei (1,19ff), worauf der Täufer ablehnend geantwortet hat. Die weitere Frage, warum er dann taufe, beantwortet er mit dem Hinweis: "auf daß er offenbar würde in Israel, bin ich gekommen, zu taufen". Die Johannestaufe hat also keinen Eigencharakter mehr, sondern nur noch Hinweischarakter. Als Taufort wird der Ort "Quellenhaus" (Bethanien) jenseits des Jordan, also am Ostufer, angegeben. Die nächste Geschichte der Wunderquelle sprach davon, daß Johannes zwei seiner Jünger an Jesus als Lamm Gottes wies, einer von ihnen war Andreas, der Bruder des Petrus. Dieser bringt dann auch Petrus in Verbindung mit Jesus. Es folgen Philippus und Nathanael, an dem sich Jesu Fähigkeit der Fernsicht erweist und der deshalb mit einem Bekenntnis zu Jesus als dem Sohne Gottes und König Israels antwortet. Jesus sagt ihm, daß er Größeres als das sehen wird. Es folgt in Joh 2,1ff das erste Wunder in Kana mit der Verwandlung des Wassers zu Wein, das die Jünger zum Glauben führt. Nach einem kurzen Aufenthalt in Kapernaum (2,12) kommt Jesus wieder nach Kana (4,43ff), wo ihn der Königische bittet, seinen todkranken Sohn in Kapernaum zu heilen. Nach erfolgter Heilung glauben der Königische und dessen ganzes Haus. Danach fährt Jesus auf die andere Seite des Sees Genezareth (6,1ff) und speist Fünftausend, wandelt auf dem See nach der Flucht vor der Menge, die in ihm den verheißenen Propheten sieht und ihn zum Könige machen will und offenbart sich den sich fürchtenden Jüngern. Am nächsten Tage sucht ihn die Menge. Im Anschluß an dieses Wunder wirkt Jesus weiter in Galiläa (7,1) und zieht dann im Verborgenen zum Laubhüttenfest nach Jerusalem, nachdem ihn seine ungläubigen Brüder aufgefordert hatten: "Gehe weg von hier und gehe nach Judäa... (7,3). Im Vorbeigehen (9,1ff) sieht Jesus in der Nähe von Jerusalem oder in der Stadt selbst einen Blindgeborenen, den er heilt. Die nachfolgende Diskussion zwischen dem Geheilten und den Pharisäern zeigt die Größe des Wunders. Dieser Zug der Bestätigung des Wunders durch die Menschen findet sich in allen Wundergeschichten der Quelle. Der Diskussion folgt die Ausstoßung des Geheilten. Danach begibt sich Jesus wieder über den Jordan zu dem Ort, wo Johannes vorher getauft hatte (10,40). Viele Leute kommen zu ihm und stellen fest: "Johannes hat zwar kein Wunder getan, alles aber, was Johannes über diesen gesagt hat, ist wahr."

Von den Schwestern des Lazarus erfährt Jesus, daß dieser krank ist (11,1ff). Als es Jesus nach zwei Tagen klar ist, daß Lazarus gestorben ist, geht er nach Bethanien und ruft ihn nach einem Gebet aus dem Grab. Dieses Wunder führt viele Juden zum Glauben, andere dagegen beharren in ihrem Unglauben und erfüllen damit nichtwissend zwei Prophezeiungen des Jesajabuches (12,37-41). Das Wunderevangelium schließt mit den Worten Joh 20,30f, die durch den Evangelisten am Ende leicht ergänzt worden sind ("...und auf daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.").

Der Teilplan

Wir haben nun einen Teilplan des Evangeliums in der Hand. Er mag in manchen Einzelheiten nicht ganz vollständig sein, aber er zeigt gewisse Strukturen auf: daß es nämlich in der Christenheit

des ersten Jahrhunderts Gemeindegruppen gab, die sich zur Verkündigung ihres Herrn und zur Abwehr jener Jünger, die in Johannes dem Täufer den wiedergekommenen Elia und Messias sahen, der Wunder bedienten, durch die Jesus als wiedergekommener Elia, Prophet und Sohn Gottes ausgewiesen und geglaubt werden sollte.

Dem Evangelisten lag, wie die ihm fremde Sprache dieser Wundergeschichten zeigt, bei der Erstellung seines Evangeliums eine schriftliche Fassung dieser Wunder vor, in der die Passionsgeschichte jedoch nicht enthalten war. Man sollte ja durch Wunder zum Glauben kommen (Joh 20,30f).

Mag manchem heute eine solche Wundergläubigkeit auch fremd anmuten - wir merken ja, daß der Evangelist in gewissem Sinne unsere Befremdung teilt - so werden wir sie doch im Hinblick auf das Gegenüber, die Johannesjünger, verstehen können. Es ging doch darum, einem falschen Messiasanspruch dadurch zu wehren, daß man einen Teilaspekt des Lebens Jesu, die Wunder, benutzte. Daß Jesus Wunder getan hat, steht außer Zweifel. Daß nicht alle von der Wunderquelle berichteten Wunder von Jesus vollbracht worden sind, ist mir klar. Mit dem Zweifel an manchen Wundern jedoch ist nicht das Grundsätzliche, sondern das Nebensächliche bezweifelt.

Die Ausnahme in Joh 5,1ff: Der erste Keil

Dieser Wundergeschichte von der Heilung des 38 Jahre lang Kranken fehlt der Stempel des Wunderbüchleins: die Anspielung auf Elia/Elisa. Es wäre ja unbegreiflich, daß die Wunderquelle alle Wunder außer einem mit Elia-/Elisa-Anspielungen ausgestattet haben sollte. Ich nehme also für dieses Wunder eine andere Quelle an, brauche mich jedoch nicht nur auf die eine Beobachtung von der fehlenden Anspielung zu stützen. Joh 5,1ff paßt auch einfach nicht zu der vorausgehenden Geschichte von der Heilung des Sohnes eines Königischen (Joh 4,46ff) und der nachfolgenden von der Speisung der 5000 (Joh 6,1ff). Sie ist ein absoluter Fremdkörper, der wie ein Keil die gerade genannten, einst zusammenhängenden Geschichten trennt. Die eine (4,46ff) hatte in der Nähe des Westufers des Sees Genezareth gespielt und die andere berichtet in ihrem Anfang, daß danach Jesus über das Meer an das Ostufer gefahren ist. Nun aber, nachdem der Keil Joh 5,1ff hineingetrieben ist, ergibt sich eine verzwickte Situation: Jesus hat in Galiläa ein Wunder getan (4,46-54), geht dann zu irgendeinem Fest (5,1) nach Jerusalem, heilt den 38 Jahre lang Kranken (5,1ff) und fährt danach auf die andere Seite, die Ostseite des Sees Genezareth, ohne daß von einer Rückreise aus Jerusalem und von einer Anwesenheit auf der Westseite des Sees am Ende von Kap.5 die Rede gewesen ist. Ja, mehr noch! Die in Joh 7,3f sprechenden Brüder Jesu fordern Jesus auf, von Galiläa nach Judäa zu gehen, wo ja eben auch Jerusalem liegt. Sie sprechen so, als ob Jesus noch nicht in Jerusalem in aller Öffentlichkeit ein Wunder getan hätte. Auch diese Rede der Brüder weist also neben den zwei angeführten Gründen darauf hin, daß die Heilung in Jerusalem an ihrer jetzigen Stelle im Johannesevangelium ein Fremdkörper ist, jener trennende Keil. Dazu kommt noch, daß diese Wundererzählung als einzige von allen Wundererzählungen im Johannesevangelium nicht als "Zeichen" charkterisiert wird und so aus der Wunderquelle herausfällt. Auch die einfache Erzählart fällt an dieser Geschichte auf.

Zur Heilungsgeschichte in Joh 5 gehörte ursprünglich die Diskussion über die Heilung am Sabbat, die sich jetzt in Joh 7,19-24 findet und sich so, wie sie jetzt im Johannesevangelium dasteht, erst Monate nach der Heilung abgespielt haben kann, nachdem Jesus also erst einmal für einige Zeit (vgl Joh 6 und 7,1) in Galiläa war. Erst der Evangelist hat diese Diskussion von der Heilungsgeschichte abgetrennt, weil er sie an ihrer bisherigen Stelle unmittelbar nach der Heilung nicht gebrauchen konnte. Er hat die Diskussion an die jetzige Stelle in Joh 7,19ff gesetzt, an der sie sich jedoch nicht fugenlos in das Vorhergehende und Nachfolgende einfügt. Anstelle des namenlosen Festes in Joh 5,1 wird in der Tradition wohl das Passafest genannt gewesen sein.

Der zweite Keil

Ich hatte gerade darauf hingewiesen, daß die Aufforderung der Brüder Jesu in Joh 7,3f, Jesus solle nach Judäa gehen, damit auch die Jünger Jesu (dort?) die Werke sehen, die Jesus tut, eindeutig voraussetzt, daß Jesus in Jerusalem noch nicht gewirkt und dort noch keine Zeichen und Wunder getan hat. Von dieser Feststellung wird jedoch nicht nur die gerade besprochene Wundergeschichte aus Joh

5 betroffen, die wir inzwischen als fremden Keil erkannt haben, sondern auch die Geschichte von der Tempelreinigung (Joh 2,13-25), an deren Ende wir lesen:

> Als er aber zu Jerusalem war am Osterfest, glaubten viele an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er tat. (V. 23)

Es war uns schon aufgefallen, daß die Tempelreinigung bei Johannes gleich am Anfang der Wirksamkeit Jesu berichtet wird, bei den Synoptikern jedoch erst am Ende, kurz vor der Kreuzigung. Sollte es zwei Tempelreinigungen zu verschiedenen Zeiten gegeben haben oder sollte Johannes gegenüber den Synoptikern recht haben? Ich möchte hier eine einfache These aufstellen, die aber ziemlich viel mit sich zieht:

Der Evangelist hat in seiner von der Tradition herstammenden Vorlage die Geschichte von der Tempelreinigung im unmittelbaren Anschluß an die Geschichte vom Einzug in Jerusalem gelesen. Er hat jedoch beide Geschichten beim Schreiben seines Evangeliums trennen *müssen.* Ich will nun einmal die beiden Geschichten in ihrem ursprünglichen Zusammenhang darbieten, dann ihre Trennung klarlegen und schließlich den Grund für diese Trennung aufzeigen. Danach können wir fragen, was diese These alles nach sich zieht.

Der dem Evangelisten ursprünglich vorliegende Text

> Und das Passa der Juden war nahe und Jesus stieg nach Jerusalem hinauf (Joh 2,13). ... (Des andern Tags,) da viel Volks, das auf das Fest gekommen war, hörte, daß Jesus käme nach Jerusalem, nahmen sie Palmenzweige und gingen hinaus, ihm entgegen und schrieen: Hosianna! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn, der König von Israel! Jesus aber fand ein Eselchen und setzte sich darauf, wie geschrieben steht: Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Siehe, dein König kommt, reitend auf einem Eselsfüllen. Und er fand im Tempel sitzen, die da Ochsen, Schafe und Tauben verkauften und die Wechsler. Und er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle zum Tempel hinaus, die Schafe und die Rinder, und die Münzen der Wechsler verschüttete er und stieß die Tische um. Und zu den Taubenverkäufern sagte er: Traget das weg von hier und macht meines Vaters Haus nicht zum Kaufhaus! Da hoben die Juden an und sprachen zu ihm: Was zeigst du uns für ein Zeichen, daß du solches tun darfst? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn aufrichten. Da sprachen die Juden.: Dieser Tempel ist in sechsundvierzig Jahren erbaut, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?
> Da er nun auferstanden war von den Toten, gedachten seine Jünger daran und glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesagt hatte.

Die Trennung

Heutzutage spricht kaum noch ein Exeget davon, daß es zwei Tempelreinigungen gegeben haben müsse, sondern man versucht, eine Entscheidung zwischen den Angaben der Synoptiker und des Johannes herbeizuführen.[1] Diese Entscheidung fällt verschieden aus, jedoch scheint die Mehrzahl der Forscher den Zeitpunkt der Tempelreinigung kurz vor dem Tode Jesu anzusetzen. Ich möchte zu den verschiedenen Argumenten für diese Ansetzung eine Beobachtung hinzufügen, die zeigt, daß der Evangelist die Geschichte ursprünglich an anderer Stelle gelesen hat. Die beiden Verse in Joh 2,22 und 12,16, also am Ende der Tempelreinigung und am Ende des Einzugs in Jerusalem, sind miteinander sehr verwandt:

> Da er nun auferstanden war von den Toten, gedachten seine Jünger daran, daß er dies gesagt hatte und glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesagt hatte. (Joh 2,22)

> Solches aber verstanden seine Jünger zuerst nicht; aber als Jesus verherrlicht ward, da dachten sie daran, daß solches von ihm geschrieben war und man solches ihm getan hatte. (Joh 12,16)

Beide Male geht es um die Jünger, die nach der Auferstehung Jesu eine alttestamentliche Schriftstelle verstanden haben. Nur fällt auf, daß in Joh 12,16 die Bemerkung vom Unverständnis der Jünger, das erst durch die Auferstehung beseitigt wird, nicht paßt. Selbst das Volk verstünde in der Geschichte vom Einzug ja dann mehr als die Jünger und nicht erst von der Auferstehung her kann man das Sacharjazitat (Sach 9,9) in Verbindung mit dem auf dem Esel einziehenden Jesus bringen. Es geht hier um etwas anderes. Das Unverständnis gilt ursprünglich dem Jesuswort, hinter dem ein Wort aus dem AT, möglicherweise Hos 6,2, steht:

> Brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn aufrichten. (Joh 2,19)

Nur dieses Wort ist erst von der Auferstehung her zu verstehen. Darauf weist auch Joh 20,9:

> Denn sie verstanden die Schrift noch nicht, daß er von den Toten auferstehen müßte. (vgl 1 Kor 15,4)

1: vgl. *R. Schnackenburg,* op. cit. S.368-70

Warum finden wir jetzt in Joh 12,16 so etwas wie eine Dublette von Joh 2,22?

Als der Evangelist die Geschichte von der Tempelreinigung von ihrer ursprünglichen Stelle an den Anfang seines Evangeliums versetzte, hat er die Unverständnis-Formel in ihrer ursprünglichen Form mitwandern lassen. Das zeigt sich an einer Kleinigkeit: Wenn der Evangelist in seinen eigenen Worten von der Auferstehung Jesu spricht, verwendet er nie das Wort ἐγείρειν (aufrichten, errichten, von den Toten auferwecken) , sondern immer ὑψοῦν (erhöhen) und δοξάζειν (verherrlichen). ἐγείρειν findet sich bei Johannes nur in traditionellem Material. Als Johannes nun die Unverständnis-Formel mitwandern ließ, hat er an das Ende der Einzugsgeschichte eine eigene Unverständnis-Formel gestellt, denn die mitgewanderte konnte sich ja vielleicht auf Einzug *und* Tempelreinigung beziehen. Bei der eigenen Unverständnis-Formel ist Johannes jedoch in seinen eigenen Sprachgebrauch verfallen und hat geschrieben: Als Jesus *verherrlicht* ward.

Der Grund für die Trennung von Einzug in Jerusalem und Tempelreinigung

Wer einen solch scharfen Schnitt zwischen zwei zusammenhängenden Geschichten zieht, muß einen unumgehbaren Grund haben. Es genügt nicht, zu sagen, daß die Geschichte dem Evangelisten besser am Anfang seines Evangeliums gefallen habe, um das ganze Wirken Jesu unter den Vorschatten von Tod (Joh 2,17) und Auferstehung (2,19) zu stellen. Der Evangelist muß gezwungen gewesen sein, die Geschichte von ihrem ursprünglichen Standort wegzunehmen. Was legte ihm diesen Zwang auf? Wir hatten gesehen, daß das Wunderevangelium, das Johannes benutzt hat, knapp hinter dem letzten Wunder von der Auferweckung des Lazarus schloß und daß es keine Passions- und Auferstehungsgeschichten enthalten hat (Joh 20,30f). Nun haben aber dem Evangelisten offensichtlich Traditionen über Leiden, Tod und Auferstehung Jesu vorgelegen, die es mit dem Wunderevangelium zu verbinden galt. Die Frage stellte sich: Was hat zum Tode Jesu geführt? Wo liegt der konkrete Anlaß? Nach einigen Zeugnissen des Neuen Testamentes scheint Jesu Wort über den Tempel eine gewisse Rolle im Prozeß gegen ihn gespielt zu haben. Es erscheint in verdrehter Form im Mund von falschen Zeugen (Mt 26,61 Mk 14,58) vor dem Hohen Rat:

> Und etliche standen auf und gaben falsches Zeugnis wider ihn und sprachen: Wir haben gehört, daß er sagte: Ich will diesen Tempel, der mit Händen gemacht ist, abbrechen und in drei Tagen einen andern bauen, der nicht mit Händen gemacht ist. Aber ihr Zeugnis stimmte auch so nicht überein. Und der Hohepriester stand auf, trat in die Mitte und fragte Jesus und sprach: Antwortest du nichts zu dem, was diese wider dich zeugen? Er aber schwieg stille und antwortete nichts. Da fragte ihn der Hohepriester abermals und sprach zu ihm: Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten? (Mk 14,57-61)

Mk 15,29f hören wir aus dem Mund von Spöttern:

> Und die vorübergingen, lästerten ihn und schüttelten ihre Häupter und sprachen: Ha, der du den Tempel zerbrichst und baust ihn in drei Tagen, hilf dir nun selber und steig herab vom Kreuz!

Auch im Prozeß gegen Stephanus spielt das Tempelwort eine Rolle:

> ...und stellten falsche Zeugen auf, die sprachen: Dieser Mensch hört nicht auf, zu reden Lästerworte wider diese heilige Stätte und das Gesetz. Denn wir haben ihn sagen hören: Dieser Jesus von Nazareth wird diese Stätte zerstören... (Apg 6,13f)

Bei Johannes lesen wir dieses Jesuswort möglicherweise in seiner Originalform als Antwort auf die Forderung eines Zeichens zum Aufweis der Vollmacht Jesu zur Tempelreinigung. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß der Todesbeschluß über Jesus, den wir jetzt in Joh 11,46ff finden, ursprünglich in der dem Johannes vorliegenden Tradition eine Reaktion auf die Tempelreinigung war:

> Etliche aber von ihnen gingen hin zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte. Da versammelten die Hohenpriester und Pharisäer einen Rat und sprachen: Was tun wir? (Dieser Mensch tut viele Zeichen.) Lassen wir ihn so, dann werden sie alle an ihn glauben, und es werden die Römer kommen und nehmen uns Land und Leute. Einer aber unter ihnen, Kaiphas, der desselben Jahres Hoherpriester war, sprach zu ihnen: Ihr wisset nichts; ihr bedenket auch nicht: Es ist euch besser, ein

> Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe. Solches redete er aber nicht von sich selbst, sondern, weil er desselben Jahres Hoherpriester war, weissagte er. Denn Jesus sollte sterben für das Volk, (und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte.) Von dem Tage an war es für sie beschlossen, daß sie ihn töteten. (Joh 11,46-53)

Die große Angst vor den Römern, die Tempel und Leute nehmen und das ganze Volk verderben können, ist wohl als Reaktion auf die Tempelreinigung und den vorhergehenden messianischen Einzug, nicht aber als Reaktion auf eine abseits geschehene Auferweckung eines Toten begreifbar.

Kommen wir zur Frage zurück: Warum hat Johannes die beiden Geschichten getrennt? Er hat Material aus zwei verschiedenen Traditionen und sehr verschiedenen Charakters, nämlich Material aus dem Wunderevangelium und synoptikerähnliches Material miteinander verklammern müssen, als er sein Evangelium schrieb. Genauer gesagt: Er hat ein Wunderevangelium ohne Passions- und Auferstehungsgeschichte mit einer synoptikerähnlichen Passionsgeschichte verklammern müssen. Die Naht zwischen beiden ist deutlich sichtbar geblieben. Die beiden von dieser Verklammerung betroffenen Geschichten sind aus dem Wunderevangelium "die Auferweckung des Lazarus" und aus dem synoptikerähnlichen Material der "Einzug in Jerusalem". Bei der Verklammerung dieser beiden Geschichten hat nun der Evangelist eine Entscheidung getroffen, bei der die Theologie schwerer als die Historie gewogen hat oder besser: bei der die Bedürfnisse der Verkündigung gegenüber seinen Lesern und Hörern schwerer gewogen haben als die Historie. Ich will das erklären: Nach dem von Johannes verwendeten Material zu urteilen, das seinerseits schon eine längere Entwicklungszeit hinter sich hat, ist das Johannesevangelium bestimmt nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. geschrieben worden, einer Zeit also, in der man für die weitreichende theologische Bedeutung der Tempelreinigung nicht mehr das Gespür gehabt hat wie um das Jahr 30 die Richter über Jesus. Nach 70 war also die Bedeutung der Tempelreinigung abgewertet. Die Entscheidung des Evangelisten war nun folgende: Er hat nicht der

Tempelreinigung die Bedeutung gelassen, die sie in seinem synoptikerähnlichen Material hatte, nämlich daß sie zum Todesbeschluß über Jesus aus Furcht vor den Römern mit den sich dahinter verbergenden theologischen Gründen führte, sondern hat in der Auferweckung eines stinkenden Toten und der Verkündigung des Lebens für die ganze Welt den Grund für Jesu Verurteilung gesehen und die Verklammerung demgemäß gestaltet. Sehen wir uns diese nun näher an.

Die Auferweckung des Lazarus führt viele zum Glauben (Joh 11,45), einige aber nicht (11,46). Sie sagen den Pharisäern, was Jesus getan hat. Die Wunderhandlungen Jesu führen nun - historisch völlig unglaubhaft - zur Beratung des Hohen Rats, zur Weissagung des Hohenpriesters Kaiphas ("Es ist euch besser, ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe") und zum Todesbeschluß, als dessen Rechtsgrundlage kein jüdisches Gesetz angeführt werden könnte. Zu dieser Beobachtung hinsichtlich der fehlenden Rechtsgrundlage muß man gleich die nächste anfügen: Warum sollten die Römer den Juden den Tempel (τὸν τόπον Joh 11,48) wegnehmen? Weil Jesus einen Toten auferweckt hat und viele an ihn glauben? Die Angst der jüdischen Obrigkeit hat nur im Anschluß an eine messianisch verstandene Tempelreinigung einen Sinn!

Halten wir vorerst fest: Der Evangelist schlägt von der Geschichte der Auferweckung des Lazarus eine Brücke zum Tod Jesu. Er verknüpft aber die beiden ursprünglich fremden Traditionen noch durch ein Zweites: Die große Menge, die Jesus beim Einzug in Jerusalem umjubelt, hat sich aufgemacht, ihm zu begegnen, weil sie vom Wunder der Auferweckung gehört hat (Joh 12,18).

Der große Unterschied zu den Synoptikern ist also an dieser Stelle diktiert von den verschiedenen Materialien, die der Evangelist benutzt hat. Fragen wir nun noch einmal: Warum trennt Johannes die Tempelreinigungsgeschichte vom Einzug und setzt sie an den Anfang seines Evangeliums? Weil die zur Tempelreinigung gehörige Forderung eines Wunders als Ausweis der Vollmacht für Jesu radikales prophetisches Handeln (Joh 2,18) nach dem Auferweckungswunder mit der Reaktion der Jerusalemer Menge darauf vollkommen unverständlich wäre. Sie ist aber dann nicht mehr unverständlich, wenn sie zu Beginn des Evangeliums gestellt wird, also bevor

Jesus in Jerusalem Wunder vollbracht hat. Daß der Evangelist die Tempelreinigungsgeschichte an den Anfang des Evangeliums stellt, mag dann weiter auch seinen Grund darin haben, daß er das gesamte Wirken Jesu als auf den Tod hin ausgerichtet (2,17) schildern wollte.

Was die Umstellung von Einzug in Jerusalem und Tempelreinigung mit sich zieht

Mit der Geschichte von der Tempelreinigung wandert die Zeitangabe, die ursprünglich, vielleicht in anderer Form, im Zusammenhang mit Einzug in Jerusalem und Tempelreinigung gestanden haben wird und sich jetzt in Joh 2,13 findet:

> Und das Passa der Juden war nahe und Jesus stieg nach Jerusalem hinauf.

Das Mitwandern dieser Formel bedeutet, daß zumindest ein Passafest durch den Evangelisten zuviel gezählt wurde und sich uns die Differenz zwischen Synoptikern und Johannes, was die Dauer des Wirkens Jesu betrifft, zunächst um ein ganzes Jahr verringert. Das Mitwandern der Formel heißt doch aber auch, daß der Evangelist offensichtlich kein festes Wissen von der Dauer des Wirkens Jesu gehabt hat. Von daher wird die Zeitangabe in Joh 6,4 - "das Passa, das Fest der Juden, war nahe" - beurteilt werden müssen, gleich, ob der Evangelist diese Zeitangabe aus der Tradition des Wunderevangeliums haben sollte oder sie selbst eingefügt haben sollte, was wahrscheinlicher ist. Die Zeitangabe in Joh 6,4 macht den Eindruck eines Einschubs in eine fortlaufende Erzählung. Warum der Evangelist die Zeitangabe hier einfügt, ist eine andere Sache und hat wohl mit der Erwähnung von Abendmahl (Joh 6,51ff) und Judasverrat (Joh 6,70f) zu tun. Beides wird ja von den Synoptikern im Zusammenhang mit dem nahen Passa berichtet.

Ich halte es für höchst wahrscheinlich, daß der Unterschied zwischen der Chronologie des Wirkens Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes nur eine Sache der Komposition des Evangeliums durch Johannes ist und das dem Evangelisten vorliegende synoptikerähnliche Material die gleiche Chronologie wie die Synoptiker enthielt, d.h., daß Jesu öffentliches Wirken sich nur über die Zeitdauer eines knappen Jahres erstreckt hat.

Ein Seitenblick auf Einzug und Tempelreinigung nach Mt, Mk und Lk

Was ich für das Johannesevangelium wahrscheinlich gemacht habe, daß nämlich die Tempelreinigung unmittelbar dem Einzug in Jerusalem folgte, finden wir als Wirklichkeit im Matthäusevangelium: Der Einzug führt sofort zum Tempel, den Jesus dann reinigt. Auch bei Mk endet der Einzug im Tempel, aber anstelle der sofortigen prophetischen Aktion der Tempelreinigung lesen wir:

> ...und er besah ringsum alles, und am Abend ging er hinaus nach Bethanien mit den Zwölfen. (Mk 11,11)

Die erst am nächsten Tag folgende Tempelreinigung wird vom Evangelisten ganz bewußt von der Geschichte der Verfluchung eines fruchtlosen Feigenbaumes umgeben, die schon über die Tempelreinigung hinaus auf den Untergang des Tempels hinweist. Die Frage nach Jesu Vollmacht zur Tempelreinigung wird nach Mk erst am Tage danach gestellt und auch anders als bei Johannes beantwortet, wobei im Vergleich die Antwort der im Johannesevangelium wiedergegebenen Tradition die historisch wahrscheinlichere ist und ja im Markusevangelium noch einmal im Munde falscher Zeugen (Mk 14,58) auftaucht. Im Markusevangelium wird also eine Tendenz der Abwertung der Bedeutung der Tempelreinigung sichtbar. Zu dieser Tendenz gehört, daß der Todesbeschluß (Mk 14,1) weitab von der Tempelreinigung gebracht wird, der dann auch den Hinweis auf die Angst vor den Römern, die Tempel und Volk nehmen könnten, nicht mehr enthält.

Auch bei Lk führt der Einzug (Lk 19,29-44) direkt in den Tempel und die Tempelreinigung (19,45f) führt, wie für Johannes vermutet, zum Todesbeschluß (19,47f), nur daß eine kleine Notiz eingeschoben wird: "... und er lehrte täglich im Tempel".

Das Lukasevangelium steht also dem johanneischen Bericht am nächsten, ohne daß man diesen daraus ableiten könnte, ja, die Tradition, die dem johanneischen Bericht unterliegt, macht den Eindruck, daß sie älter und genauer als die drei synoptischen Berichte ist. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich auf folgendes hinweisen:

a) Die Geschichte vom Einzug in Jerusalem ist bei Johannes noch

nicht wie bei Mk durch den wunderbaren Zug vom Finden des Eselsfüllens nach der Weisung des Meisters erweitert worden. Bei Johannes heißt es nur: "Jesus aber fand ein Eselsfüllen..." (12,14).

b) Die deutende Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12-14 20) fehlt noch bei Johannes.

c) Der Tempelreinigungsgeschichte bei Johannes fehlt noch die Anspielung auf die Schriftworte in Jes 56 und Jer 7. Das von Johannes gebrachte Schriftwort aus Ps 69 (Joh 2,17) ist johanneische Einfügung und zerreißt den Zusammenhang von Joh 2,16 und 2,18, ist außerdem aus dem Nichtverstehen des Wortes aus der Tradition ("...und glaubten der Schrift", Joh 2,22) das auf die Auferstehung in drei Tagen (Joh 2,19) anspielt, entstanden.

d) Die Vollmachtsfrage ist bei Johannes noch unmittelbar mit der Tempelreinigung verbunden.

e) In der johanneischen Tempelreinigungsgeschichte ist das Wort Jesu über den Abbruch des Tempels noch enthalten.

f) Die "Geißel aus Stricken", die Jesus macht und benutzt, wird nicht erst späterer Nachtrag sein, sondern echtes Requisit.

g) Die Tempelreinigung ist in der dem Johannes vorliegenden Tradition noch der Anlaß für den Todesbeschluß.

Ich kann mir nur vorstellen, daß ein ähnlicher Bericht wie der, der Johannes vorlag, von den Synoptikern erweitert worden ist. Für einen umgekehrten Weg der Verengung ursprünglich weiteren Materials zu dem, das Johannes vorlag, sehe ich keinerlei Möglichkeit.

7 Der dritte Keil: Joh 3,22-30

Bultmann stellt in seinem Kommentar hinter die Auslegung von Joh 3,1-21[1] gleich die von Joh 3,31-36[2], und erst im Anschluß an Joh 3,36 bringt er die Auslegung von Joh 3,22-30.[3] Die Begründung dafür lautet:[4]: "Daß 3,31-36 ursprünglich nicht zu den Täuferworten gehört haben, geht nicht nur daraus hervor, daß sie formal und inhaltlich zu 3,1-21 gehören, sondern auch daraus, daß V.32b nicht in die durch V. 26 charakterisierte Situation paßt." Im Kommentar Schnackenburgs finden wir folgende Reihenfolge der Auslegung: Joh

1: op. cit. S.93-115
2: op. cit. S.116-21
3: op. cit. S.121-27
4: op. cit. S.116 Anm 1

3,1-12 3,31-36 und 3,13-21 und erst dann folgt die Auslegung von 3,22-30. Die Umstellung wird damit begründet,[1] daß die versprengten Verse 31-36 nach ihrer ganzen Art nicht in den Mund des Täufers, wohl aber des in VV 13-21 Kündenden passen.

Bultmann und Schnackenburg haben beide den Text herausgeschnitten und später behandelt, den ich als "Keil" bezeichne: Joh 3,22-30. Der Evangelist treibt zwei ursprünglich zusammenhängende Stücke auseinander. Es entsteht nur die Frage, ob wir hier auch eine kompositionelle Einfügung des Evangelisten vor uns haben, wie es Joh 5,1ff und 2,13ff sind oder ob hier ein Redaktor Unordnung in eine einstige Ordnung hineingebracht hat. Die Art des Materials läßt an ersteres denken. Der Stil des Joh 3,22-30 zugrunde liegenden Kerntextes ist nicht johanneisch (παρεγίνοντο in 3,23 nur hier bei Johannes, sonst ἔρχεσθαι ; der Gottesname wird durch ἐκ τοῦ οὐρανοῦ umschrieben; die Bezeichnung der Gemeinde als νύμφη und Christi als νυμφίος ist unjohanneisch; der einzelne Jude in 3,25 spielt für Johannes sonst keine Rolle). Das Material stammt aber auch nicht aus dem Wunderevangelium (καθαρισμός bedeutet da äußerliche Reinigung, s. 2,6, nicht Wegnahme von Schuld s. 3,25. Das Wunderevangelium stellt den Täufer nicht nach Mal 3,1/3,23 als wiedergekommenen Elia dar, worauf Joh 3,28 anspielt, sondern läßt den Täufer bezeugen, daß er nicht Elia ist).

Obwohl kein Beweis angetreten werden kann, daß Joh 3,22-30 in seiner nicht überarbeiteten Grundform aus dem synoptikerähnlichen Material stammt, das wir schon in Joh 2,13ff und 5,1ff kennengelernt haben, möchte ich es doch diesem Material wegen seiner Keilfunktion zuordnen. Warum aber hat der Evangelist dieses Material diese Keilfunktion ausüben lassen? Weil er es für wichtig hielt und weil in Joh 3 der geeignete Platz dafür war. Neben die Taufe als Geburt aus Wasser und Geist (Joh 3,5) gehört die Reinigungstaufe, um die es in Joh 3,22ff geht. Das Gespräch Jesu mit Nikodemus wird nun an der Stelle unterbrochen, die am günstigsten für das Täufermaterial war: Hatte Jesus vom Kommen zum Licht (3,21) gesprochen, so weist in den folgenden Versen nun der Täufer, der nicht Licht war (Joh 1,8) auf Jesus hin, der wachsen muß, während er selber abnehmen muß. Die ehemalige Jesusrede in Joh 3,31ff wird nun zur Rede des Täufers über Jesus.

1: op. cit. S.375

8 Mangelnde Fähigkeit zur Komposition?

Wegen der vielen Brüche im Johannesevangelium - wir haben erst einige betrachtet - haben verschiedene Forscher angenommen, daß der uns vorliegende Evangeliumtext nicht unverletzt geblieben ist oder daß er vielleicht durch einen Redaktor geändert, vervollständigt und dann herausgegeben worden ist. Ich kann mich keiner der entwickelten Theorien anschließen. Wenn wir nämlich einmal genau untersuchen, durch welches Material die Brüche entstanden sind, so kommen wir zu dem überraschenden Ergebnis: Wo der Text uns Schwierigkeiten macht, ist normalerweise synoptikerähnliches Material daran schuld. Konnte denn aber der Evangelist Johannes Material verschiedener Art nicht nahtloser komponieren, wie z.B. die Synoptiker, bei denen man kaum solche große Kluften wie bei Johannes findet? Nein, er konnte es nicht, weil er das Material nicht auf einmal vor sich gehabt hat, sondern das synoptikerähnliche Material erst zur Hand bekam, als er eine Erstausgabe seines Evangeliums schon vollendet hatte. Diese Erstausgabe war das aus der Tradition stammende Wunderevangelium, durch Johannes kommentiert. Nach Erhalt des neuen Materials - ich nenne es den "vierten Synoptiker" - hat der Evangelist die Erstausgabe überarbeitet, nun aber nicht so, daß er die Erstausgabe zertrümmert hätte, um noch einmal ganz von vorn zu beginnen, sondern so, daß er in die Erstform an ihm geeignet erscheinenden Stellen Keile hineintrieb und so einiges Material aus der Zeit vor der Passion unterbrachte. Weiter hat er dann das passionslose Wunderevangelium mit der von ihm erweiterten und kommentierten Passions- und Ostergeschichte aus dem vierten Synoptiker miteinander verklammert.

VI Der vierte Synoptiker

Vorüberlegungen

Ich kann hier aus Platzgründen keine Einzelexegese bieten, durch die das Material des vierten Synoptikers aus dem Johannesevangelium isoliert würde. Ich möchte aber einige Überlegungen anführen, die sich aus der Einzelexegese ergeben haben und dann bei der Isolierung Pate gestanden haben:

Der Evangelist selbst hat offensichtlich alles Material aus der Tradition und nicht aus eigener Augenzeugenschaft. Wunderevangelium

und vierter Synoptiker müssen ihm schriftlich vorgelegen haben,[1] denn sie weisen beide wohl Einschübe in johanneischer Sprache auf, haben aber in ihrem Grundbestand eine unjohanneische Sprache.

Das Material des Wunderevangeliums trägt durchweg den Stempel der Gegnerschaft zu den Täuferjüngern und will laut Joh 20,30f nur Zeichen darbieten, damit andere glauben.

Brüche sind im Johannesevangelium normalerweise durch synoptikerähnliches Material entstanden.

Dieses Material beschränkt sich nicht nur auf die Passionsgeschichte.

In dem synoptikerähnlichen Material treten Jesussprüche auf, von denen manche nach Form und Inhalt Parallelen in den Synoptikern haben.

1: vgl *H.M. Teeple,* The Oral Tradition that never existed in: JBL 89 1970 S.56ff: "...die zahlreichen Aporien oder zweifelhaften Verbindungen von Abschnitten im Johannesevangelium zeigen an, daß die Hauptquellen des Herausgebers geschrieben und nicht mündlich waren. ...Die literarische Unebenheit jedoch, der wir im Johannesevangelium begegnen, ist ein Phänomen, das von der Verschmelzung geschriebener Quellen herkommt." (S.61)
vgl. weiter *R. Bultmann:* Rezension des Buches von *C.H. Dodd,* The Interpretation of the Fourth Gospel in: NTS 1 1954 S.77ff: "Daß Joh von den Synoptikern abhängig sei, hält Dodd m.E. mit Recht für unwahrscheinlich. Er sei von anderer Tradition abhängig. Daß das aber nur mündliche Tradition gewesen sei, kann ich nicht glauben." (S.90)

2 Grundbestand des vierten Synoptikers

Den *Grundbestand* folgenden Materials sehe ich als zum vierten Synoptiker gehörig an und führe dieses Material in der Reihenfolge auf, die wir in Mk 11,1ff finden. Das Material des vierten Synoptikers, das nicht zur Passionsgeschichte gehört, füge ich an dem Ort, an dem es jetzt bei Johannes steht, ein:

Joh 1,23 26 27 32 33 34 3,23-30 4,3-30 40-42 35-38 5,2-16 27-29 7,19-24 6,69 10,22-25 11,7-10 12,24-26 11,16 12,12-15 2,13 2,13-22 11,47-51 11,53f 12,1-8 13,1-20 13,21-30 6,51-58 6,70f 14,31 16,1 16,32 13,36-38 18,1-12 18,15 18,19-23 18,17f 18,25-27 18,24 18,28 18,29-37 19,10 18,38-40 19,6 19,15 19,1 19,13 19,16 19,2f 19,17 19,18 19,19 19,18 19,23f 19,28f 19,25 19,31-37 19,38-42 20,1-18 20,19-29 21,1.14 21,15-19 21,20-24.

3 Ein Redaktor? - Joh 6,51b-58b

Das Problem ist in dem nachfolgenden Zitat aus Bultmanns Johanneskommentar[1] klar gezeichnet:

"Gedankengang und Gliederung von 6,27-59 bereiten große Schwierigkeiten. Von vornherein hebt sich 6,51b (καὶ ὁ ἄρτος δὲ κτλ)-58b stark von dem Vorhergehenden ab; denn zweifellos ist hier vom sakramentalen Mahle der Eucharistie die Rede, bei der Fleisch und Blut des "Menschensohnes" verzehrt werden mit der Wirkung, daß diese Speise das "ewige Leben" verleiht, und zwar in dem Sinne, daß der Teilnehmer an diesem Mahle der künftigen Auferstehung gewiß sein kann. Das Herrenmahl ist hier also als φάρμακον ἀθανασίας bzw τῆς ζωῆς aufgefaßt. Das befremdet nicht nur angesichts der Gesamtanschauung des Evglisten, speziell seiner Eschatologie, sondern es steht auch in Widerspruch zu den vorausgehenden Worten. ... Es kommt hinzu, daß die Begriffssprache von 6,51b-58 aus einem ganz anderen Anschauungskreis stammt als die von 6,27-51a. Der Schluß ist unvermeidlich, daß V. 51b-58 von der kirchlichen Redaktion hinzugefügt ist... ."

1: op. cit. S.161f

Ich sehe die Lösung nicht in der Annahme einer kirchlichen Redaktion für diesen Abschnitt, sondern in der Komposition durch den Evangelisten selbst. Wie er Material aus dem vierten Synoptiker in andere Kapitel eingefügt hat, so auch hier. Der ursprüngliche Sitz dieser Abendmahlsgeschichte mit der Erwähnung des Verräters (Joh 6,70f) ist im vierten Synoptiker an der Stelle, wo auch die anderen Synoptiker davon berichten: kurz vor dem Tode Jesu (vgl. Joh 13,2). Der Evangelist jedoch wollte Petrusbekenntnis und Judasverrat-Ankündigung - beide aus der Tradition des vierten Synoptikers - an geeigneter Stelle seinem Evangelium einfügen und auch eine Begründung für Bekenntnis und Verrat geben. So tat er folgendes: Der Brotrede, in der Essen des Brotes = Hören - und nur das - bedeutet, fügte er eine Rede an, in der das Essen des Brotes = Essen des Abendmahls und Trinken des Blutes bedeutet. Dieses Essen und Trinken ist so ungeheuerlich, daß damit der Weggang vieler Jünger und der Verrat des Judas erklärt werden können. Jesu Rede ist aber auch so großartig, daß sie das Petrusbekenntnis - hier möglicherweise in einer älteren Form als bei den Synoptikern - hervorrufen kann. In der Rede sind die Grundworte des Abendmahlsberichtes der Synoptiker erhalten: mein Fleisch (Mk 14,22: mein Leib) - mein Blut (Mk 14,24: mein Blut) - für das Leben der Welt (Mk 14,24: für viele). Die Formel "für viele" ist vom Evangelisten in die ihm wichtigere Form "für das Leben der Welt" umgegossen worden (vgl Joh 1,29: "Siehe, das ist Gottes Lamm, welches *der Welt* Sünde trägt"; Joh 4,42: "...wir haben selber gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich *der Welt Heiland*; Joh 11,51bf: "Denn Jesus sollte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte.") Wie im Johannesevangelium mit der Tradition die Geschichte in der ursprünglich geschichtsarmen johanneischen Weisheitstheologie ihren Platz bekommt, so auch mit derselben Tradition der Kultus. Dadurch ist der Kontakt mit der Gesamtkirche hergestellt und die Gefahr der Sektenwerdung gebannt.

4 Die Art des synoptischen Materials

Wie wir schon bei den drei Synoptikern überarbeitetes Material verschiedenen Alters vor uns haben, so auch beim vierten Synoptiker. Der Evangelist Johannes hat das Material des vierten Synopti-

kers nicht etwa in Reinkultur bekommen, sondern offensichtlich aus einer Gemeinschaft, die das Material eines Augenzeugen gestaltet und wahrscheinlich ergänzt hat und die an dem Augenzeugen persönlich interessiert war. Trotz dieser Überarbeitung jener Gemeinschaft haben einige Berichte, die so dem Evangelisten überkommen sind, einen ursprünglicheren Charakter als die Berichte der anderen drei Synoptiker. Auch die ganze Struktur des vierten Synoptikers scheint älter als die der anderen Synoptiker zu sein.

Ich möchte dafür eine Reihe von Beobachtungen anführen:[1]

Bei den drei Synoptikern ist offensichtlich der enge Rahmen der Passionsgeschichte, den wir im vierten Synoptiker sehen, durch Reden Jesu und anderes Material erweitert worden, und zwar finden sich diese Erweiterungen hauptsächlich zwischen der Geschichte von der Tempelreinigung und der Nachricht, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesu habhaft werden wollen, damit sie ihn töten können (vgl Mk 11,20-13,37).

Das wunderbare Finden des Abendmahlsgemaches (Mk 14,12-16) fehlt noch im vierten Synoptiker. Auch die Erwähnung des Kreuztragens durch Simon von Kyrene, der Finsternis nach der sechsten Stunde und die Bemerkung vom Zerreißen des Tempelvorhanges sowie das Urteil des Hauptmanns über den Gestorbenen fehlen noch im vierten Synoptiker.

Im vierten Synoptiker ist das Zitat aus Jes 40,3 noch nicht, wie bei Mk, mit dem Zitat aus Ex 23,20 und Mal 3,1 kombiniert, obwohl an Mal 3,1 in Joh 3,28 schon gedacht wird.

Das Petrusbekenntnis aus dem vierten Synoptiker, in dem Petrus Jesus als den Heiligen Gottes bekennt, scheint älter zu sein als bei Mk, wie die Textgeschichte von Joh 6,69 zeigt.

Alle Ortsangaben im vierten Synoptiker machen den Eindruck von guter alter Tradition. Daß in Joh 5,2 gesagt wird: "Es *ist* aber zu Jerusalem bei dem Schaftor ein Teich, der heißt auf hebräisch Bethzatha und hat fünf Hallen", verrät nicht nur Ortskenntnis, sondern scheint auch auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. zu weisen.

Die Zitate aus dem AT im vierten Synoptiker scheinen alle aus

1: vgl dazu noch die Ausführungen *Blinzlers,* op. cit. S.72ff "IV. Zum Geschichtswert des Johannesevangeliums". Im Anschluß an *Dodd's* Forschungen bemerkt er: "Das jedenfalls hat *Dodd* überzeugend dargetan, daß es unberechtigt wäre anzunehmen, alles, was sich im vierten Evangelium nicht von den Synoptikern her bestätigen läßt, könne auch niemals Bestandteil einer alten Tradition gewesen sein." (S.83)Weiter urteilt *Blinzler:* "Es ist etwas nicht deswegen schon unhistorisch, weil es bei Johannes steht, und es ist etwas nicht deswegen schon historisch, weil es bei den Synoptikern steht." (S.89)

dem masoretischen Text und nicht aus der LXX zu stammen.

Markus mag für seinen Bericht ein dem vierten Synoptiker im Aufbau ähnliches Evangelium vorgelegen haben, das er dann ausgestaltet hat.[1]

5 Die Überarbeitung des vierten Synoptikers

Wir stehen also bei der überlieferungsgeschichtlichen Betrachtung des Johannesevangeliums vor einer großen Schwierigkeit: Aus dem Evangelium das synoptikerähnliche Material und aus diesem wiederum das Urmaterial des vierten Synoptikers, des Augenzeugen, zu isolieren. Ich habe hier nicht die Absicht, diese zweite Isolierung bis ins kleinste durchzuführen, aber ich will die Tendenz jener Überarbeiter vor Johannes aufzeigen.

6,1 Die Bedeutung des Augenzeugen

Für jene Gemeinschaft, die den vierten Synoptiker überarbeitet hat, war offensichtlich der Augenzeuge von großer Bedeutung:

> Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon gestorben war, brachen sie ihm die Beine nicht; sondern der Kriegsknechte einer öffnete seine Seite mit einem Speer, und alsbald ging Blut und Wasser heraus. Und der das gesehen hat, der hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und er weiß (oder: und jener weiß - im Sinne von: "und Gott weiß"), daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet. (Joh 19,33-35)

und:

> Dies ist der Jünger, der von diesen Dingen zeugt und dies geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahrhaftig ist. (Joh 21,24)

Der Augenzeuge hat also seinen Bericht schriftlich abgefaßt. Er wird mit dem identifiziert, der an der Brust Jesu beim Essen gelegen und die Frage nach dem Verräter gestellt hatte (Joh 21,20 vgl Joh 13,23). Er hatte auch unter dem Kreuz gestanden und Jesus hatte ihm seine Mutter anvertraut (Joh 19,25-27). Er hatte mit Petrus den Wettlauf am Ostermorgen zum Grabe unternommen (Joh 20,2ff). Bei dem nachösterlichen Fischfang erkannte er als erster Jesus als den Herrn und sagte es dem Petrus weiter (Joh 21,7). Er ist einer von den in Joh 21,2 genannten sieben Jüngern. Auf ihn wird offensichtlich ein großes Gewicht gelegt, sicher nicht, weil er gegen Petrus ausgespielt werden soll, sondern weil er als Augen-

1: Diese Überlegungen werden durch *T. Mohr,* Markus- und Johannespassion, Zürich 1982, bestätigt.

zeuge bestätigen soll, was von den Gegnern der ersten Christenheit angezweifelt wurde. Er tritt nämlich fast immer an apologetisch wichtigen Stellen auf, denen wir ein wenig nachgehen wollen.

6,11 Joh 13,21ff: Der Verrat

Es ist äußerst wahrscheinlich, daß die Gegner der Christen in ihren Streitgesprächen darauf hingewiesen haben, daß es ja einer, der Jesus kannte und zum engsten Kreis gehört hatte, war, der Jesus verraten hatte. Hätte Jesus, wenn er Messias und also wissend gewesen wäre, nicht diesen Verrat voraussehen und vereiteln können? Die zwei Zeugen, der Lieblingsjünger und Petrus, werden nun (Joh 13,21-30) dafür ins Feld geführt, daß Jesus von dem Verrat gewußt und ihm durch das Überreichen des Bissens an Judas seinen Lauf gelassen hat. Zur Judasapologetik gehört auch die Anführung des Schriftzitates Ps 41,10b in Joh 13,18: "Der mein Brot isset, der tritt mich mit Füßen." Der hebräische Grundstock dieses Zitates zeigt, wo es benutzt wurde: in Israel, vor Juden. Selbst die Schrift weist also auf den Verrat durch einen Freund (Ps 41,10a vgl Mt 26,50) hin.

6,12 Joh 19,26: Die Mutter Jesu

Die Szene unter dem Kreuz ist schwer zu deuten. Es mag sein, daß hier gezeigt werden soll, wie die Mutter Jesu, die wohl nach Mk 3,20f und Mk 3,31-35 anfangs nicht zu den Anhängern Jesu gezählt hat, von dem Lieblingsjünger in geistliche Obhut genommen werden soll und wie sie wiederum dem Lieblingsjünger gegenüber das zeigen soll, was sie ihrem Sohn verweigert hat. Apg 1,14 zeigt dann die Mutter Jesu in der Mitte der Urgemeinde.

6,13 Joh 19,31-37: Der Augenzeuge als Zeuge des Todes Jesu

Hier ist der Lieblingsjünger ganz allein als Zeuge, wo es doch gegenüber Gegnern der ersten Christen darauf ankommt, den wirklichen Tod Jesu zu bestätigen, der offensichtlich von manchen bezweifelt worden ist. Es ist möglich, daß mit ἐκεῖνος = jener (Joh 19,35b) Gott als zweiter Zeuge gemeint ist, aber diese Vermutung ist nicht zwingend.

6,14 Joh 20,1ff: Augenzeugen des leeren Grabes

Nur unter dem Kreuz fehlt Petrus, der Verleugner Jesu, neben dem Lieblingsjünger. An den anderen Stellen vom Lieblingsjünger treten die beiden gemeinsam auf und bilden so die zwei Zeugen, die nach jüdischem Recht für die Bezeugung der Wahrheit vorgeschrieben sind (vgl Joh 8,17). In Joh 20,1ff werden die beiden Jünger durch redaktionelle Arbeit wohl jener Gemeinschaft, von der Johannes das synoptikerähnliche Material hat, in eine alte Ostergeschichte eingearbeitet, die vom Gang Maria Magdalenas zum Grab Jesu gesprochen hat. Nach geschehener Redaktion sind es zwei Männer, zwei Jünger, die dafür geradestehen, daß das Grab Jesu zu Ostern wirklich leer gewesen ist.

6,15 Joh 21:
Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen,
Petrus und der Lieblingsjünger

Die gerade gegebene Überschrift ist nicht ausreichend für die Fülle dessen, was hinter Joh 21 steht. Klar ist, daß Petrus und der Lieblingsjünger in eine ursprüngliche Auferstehungsgeschichte aus Galiläa, die wohl zur Beauftragung der Jünger als Menschenfischer hinführte, erst hineingearbeitet worden sind. Warum aber sind die beiden hineingearbeitet worden? Sicher soll die Beauftragung des Petrus (Joh 21,15ff), der verleugnet hatte, vorbereitet werden. Ist sie nur nach einem Mahl möglich, das die alte Verbindung zwischen Jesus und Petrus wiederherstellt? Die Beauftragung des Petrus wird ausdrücklich durch die Worte "Als sie nun das Mahl gehalten hatten..." eingeleitet. Ist die Szene als Gegenszene zur Judasszene in Joh 13 konzipiert? Da vermittelt der Lieblingsjünger dem Petrus durch seine Frage an Jesus, wer der Verräter ist, hier verrät der Lieblingsjünger dem Petrus, daß der Unbekannte der Herr ist.

Zusammenfassend kann man sagen, daß jene Gemeinschaft, für die der Augenzeuge und dessen schriftlichen Berichte von größter Bedeutung waren, das ihnen überkommene Material überarbeitet hat und zwar hauptsächlich dadurch, daß die Gestalt des Lieblingsjüngers und z.T. des Petrus an apologetisch wichtigen Stellen einge-

fügt wurden.[1] Über weitere Überarbeitungen durch die Gemeinschaft muß die Einzelexegese entscheiden.

VII Die Gemeinde, durch die der Evangelist Christ wurde und ihre Tradition

Die Tradition, die der Evangelist im Wunderevangelium und im vierten Synoptiker kennengelernt hat, war von anderer Art als die, der er bei seinem Christwerden begegnet war und die ihn am stärksten geprägt hat. Dieser letzteren familiären Tradition wollen wir jetzt anhand einiger im Johannesevangelium erhaltener Traditionsstücke und anhand johanneischer Reden nachgehen.

1 Traditionsstücke

In der Johannesforschung wird kaum bestritten, daß uns im Grundbestand von Joh 1,1-18 Tradition vorliegt. Diese Tradition kann weder aus dem Wunderevangelium noch aus dem vierten Synoptiker stammen. Sie weist aber große Ähnlichkeit mit den Reden auf, die der Evangelist selbst geformt hat. Interessant an dieser hymnenartigen Tradition in Joh 1,1ff ist nun, daß man, grob gesagt, die zwei Verse, die sich unzweifelhaft auf Jesus beziehen, nämlich Joh 1,14 ("Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns...") und Joh 1,17 ("Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.") herausnehmen könnte und es würde ein Hymnus auf die Weisheit bzw. den Logos übrigbleiben, wie man ihn sich in rein alttestamentlichen Kreisen denken kann. Glieder eines solchen alttestamentlichen Kreises sind Christen geworden und haben von ihrem Vorverständnis her Christus verstanden und verkündigt. Einer von denen, die diese Verkündigung gehört und geglaubt haben, ist wahrscheinlich unser Evangelist. Skizzieren wir aber erst einmal diesen alttestamentlichen Kreis in seiner vorchristlichen Ära, ehe wir uns dem Evangelisten zuwenden. Die Weisheit dieses Kreises darf man sich nicht als eine Erfahrungsweisheit vorstellen, wie sie etwa in manchen Sprüchen Salomos ihren Niederschlag gefunden hat, sondern als die theologisierende Weisheit, die sich z.T. in den Sprüchen Salomos

1: vgl das Urteil *R. Schnackenburgs*, Zur Herkunft des Johannesevangeliums in: BZ NF 1 1970 S.19: "Bei dem Jünger, den Jesus liebte, handelt es sich um die Autorität, auf die sich der johanneische Kreis stützt, eine geschichtliche Persönlichkeit, einen Jünger des Herrn, der aber nicht zu den "Zwölf" gehörte... Seine Überlieferungen und Lehren wurden - wohl teils von ihm selbst, teils von jenem Schülerkreis - zu einem Evangelium zusammengestellt, das in der Kirche verbreitet werden sollte."

(vgl Spr 8,22), in der Weisheit Salomos (vgl z.B. Weish 11,4-8 16,5-8 10-13 16,20f 16,25-28) und der Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs (vgl Sir 15,3f 51,23-25) findet. Diese Weisheit ist von Anfang an bei Gott und spielt sowohl bei der Weltschöpfung als auch bei der Offenbarung des Willens Gottes die entscheidende Rolle. Ihr Ziel ist es, bei den Menschen eine Wohnung zu finden oder umgekehrt die Menschen zu sich einzuladen, denn wer sie hört, der findet damit das Leben. Das entscheidende Verhalten der Menschen gegenüber der Weisheit ist also das Suchen und das Hören, damit man zum Kind Gottes und somit gerettet wird.

In dieser Theologie zeigt sich im Vergleich zu prophetischer und priesterlicher Theologie ein Mangel an Geschichtsbewußtsein und an Interesse für den Kultus. Es geht um das Überzeitliche und Ewiggültige.[1] "So war es also eine sehr geistige Gläubigkeit, bei der wir uns nicht recht vorstellen können, daß sie der Zeichen, der Wunder oder der kultischen Symbole als äußerer Bürgschaft bedurft hätte".[2] Menschen mit diesem theologischen Vorverständnis ist Jesus - ob in Person oder in der Verkündigung der Gemeinde - begegnet. Bei dieser Begegnung vollzog sich ein doppelter Prozeß: einerseits wurde Jesus in das Vorverständnis eingeordnet, andererseits vollzog sich eine Unterordnung des theologischen Vorverständnisses unter die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, seine Geburt, sein Wirken in Wort und Tat, sein Leiden, Sterben und Auferstehen. Dieser doppelte Prozeß hat seine zwei positiven Seiten: Der historische Jesus bleibt historisch und das Vorverständnis der Gemeinde wird ernst genommen. Beides finden wir im Prolog des Johannesevangeliums, am deutlichsten ausgedrückt in den Worten "das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns" (Joh 1,14) und: "Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden" (Joh 1,17).

Ein zweites Traditionsstück dieser Gemeinde ist uns meiner Meinung nach im Grundbestand von Joh 6,26-51a erhalten. Hatte der Prolog an die Schöpfung angeknüpft, wie es alle Weisheitstheologie getan hat, so knüpft Joh 6,26ff an ein Geschichtsereignis, die Speisung des aus Ägypten ausziehenden Volkes mit Manna in der Wüste, an. Freilich wird gleich sichtbar, daß in dem Weisheitskreise die Speisung als eine Speisung mit Weisheit gedacht wird und es sich nicht um ein einmaliges historisches Ereignis, sondern um eine ständige Möglichkeit handelt. Die ganze Diskussion ist nur vom hebräischen AT her, in dem Konsonanten des hebräischen Wortes für

1: vgl *G. von Rad*, Theologie des Alten Testamentes Bd I 1958 S.439ff
2: op. cit. S.451

"geben" (vgl Joh 6,31ff mit Ex 16,4 und 15) verschieden punktiert werden können und somit verschiedenen Bedeutungen Ausdruck verleihen können, zu verstehen. Die entscheidenden Worte lauten:

> Nicht Mose hat euch das Brot aus dem Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das Brot aus dem Himmel, das wahrhaftige. (Joh 6,32)

und:

> Ich bin das Brot des Lebens. (Joh 6,35)

Die von den Vätern nicht angenommene Weisheit (Joh 6,49) ist in Jesus in die Historie eingegangen und so kommt das sonst vernachlässigte Element des Geschichtlichen in weisheitliches Theologisieren hinein, wie auch das Element des Kultischen (Joh 6,51ff) in es Eingang gefunden hat. Trotzdem bleibt eine gewisse Geschichts- und Kultusfremdheit Kennzeichen dieser christlichen weisheitlichen Theologie. Aber der Weg ist frei zur Übernahme von Traditionen wie "Wunderevangelium" und "vierter Synoptiker", die normalerweise der Weisheitstheologie wesensfremd waren.[1]

Tradition aus dem Kreis vor und neben Johannes findet sich auch in der kurzen Diskussion, die sich einer versuchten Steinigung Jesu (Joh 10,31) nach vorangegangener Offenbarungsrede anschließt. Es geht hier um die in Weisheitskreisen viel besprochene Frage der Gotteskindschaft (vgl im Johannesevangelium 10,35ff mit 6,45 1,12f und 3,5f).

Diese drei angeführten Traditionsstücke lassen sich mit einiger Sicherheit dem Kreis vor und neben Johannes zuschreiben. Aber auch der Evangelist lebt in derselben von der Weisheit geprägten Welt, so daß es schwer ist, Tradition auszugrenzen.

1: *E. Käsemann,* Jesu letzter Wille nach Johannes 17 2. Aufl. 1967. Er spricht vom gnostisierenden Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde und vom naiven Doketismus der johanneischen Ekklesiologie (S.124). Ich frage dagegen, ob man nicht eher von einer Vergeschichtlichung der johanneischen Weisheitstheologie sprechen müßte?

2 Johanneische Reden

In Joh 7,37ff lädt Jesus wie die Weisheit zu sich ein:

> Aber am letzten Tage des Festes, welcher der höchste war, trat Jesus auf, rief und sprach: Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von des Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen. (Joh 7,37f)

Diese Rede erinnert an die Einladung der Mühseligen und Beladenen in Mt 11,28, an die Einladung der Durstigen und Mittellosen in Jes 55,1-3 (ähnlich Sir 51,31-33). Jesus selbst ist der Fels, der wie jener Fels in der Wüste zur Mosezeit, der mit der Weisheit identifiziert worden ist[1] Wasser spendet, Lebenswasser, Weisheit, Geist. Er ist der Fels, der Eckstein, von dem Jes 28,16 spricht, daß der, der sich an ihn hält, nicht flieht. In Jesu Munde wird dieses Wort aus Jes 28,16, das eine lange Geschichte in LXX, Targum, Qumran und auch im NT hat, geändert zu: "Wer an *mich* glaubt, wie die Schrift sagt...". Und diesem Glaubenden wird verheißen, mit anderen zusammen selbst Quelle für Ströme lebendigen Wassers zu werden. Die Begegnung mit Jesus ist also für die johanneische Gemeinde primär die Begegnung mit dem Wort, dem offenbarenden Wort der fleischgewordenen Weisheit, nicht die Begegnung mit dem Jesus der Synoptiker. So wird die historisch verstehbare Tränkung aus dem Felsen in Num 20 zur typischen Geschichte vom Angebot der Weisheit an die, die auf Jesus hören, zu welcher Zeit sie auch leben mögen. Kommen, hören und glauben sind die Antwort, die vom Menschen erwartet wird. Der einzige Inhalt des Glaubens ist der vom Vater gesandte und mit dem Vater eins seiende Sohn, der sich durch "Ich-bin"-Worte den Hörern erschließt: "Ich bin das Brot der Welt, das Wassers des Lebens, das Licht der Welt...".

Der Gekreuzigte ist dann so etwas wie das Schlußwort aller Worte des fleischgewordenen Wortes. Seine Kreuzigung wird in Analogie zur Erhöhung der Schlange bei der Wüstenwanderung durch Mose (Joh 3,14f/Num 21,8f) verstanden und gibt wie jene das Leben. So spricht denn auch der johanneische Jesus am Ende: "Es ist vollbracht!" - ein Wort, das sicher mit Absicht an die Vollbringung der Schöpfung (Gen 2,1f) erinnern soll: Erst mit Jesu Tod ist die Schöpfung vollendet und erst durch den Glauben an Jesus ist das Geschöpf vollendet:

> Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt

1: vgl *Philo,* De somn. II 221f Leg. All. II 86

> nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. (Joh 5,24)

Das Geschichtliche und Harte des Todes Jesu und auch das Geschichtliche unseres eigenen Todes wird in der von der Weisheit herkommenden Theologie fast übersehen. Wie Jesus in der Kreuzigung zum Vater hinübergeht, erhöht und verherrlicht wird - das Wort "kreuzigen" findet sich bei Johannes nur in traditionellen Stücken - so dringt der Gläubige im Akt des Glaubens durch den Tod schon vor seinem irdischen Tod hindurch.

Nun ist es aber erstaunlich, wie der Evangelist, der von diesen theologischen Voraussetzungen herkam, vollkommen anders geartete Traditionen wie Wunderbüchlein und vierten Synoptiker übernehmen konnte, so daß das Urteil Käsemanns von der Entstehung des Johannesevangeliums "in einem Konventikel mit gnostisierenden Tendenzen[1] nur einen Teil des Tatbestandes ins Auge bekommt."[2] Wenn schon von einer Tendenz geredet wird, dann ist es die Tendenz des Einbruchs des Geschichtlichen durch die Übernahme der gerade erwähnten Traditionen in jene Theologie, die von der Weisheit herkommt und der die Gnosis in mancher Hinsicht verwandt ist. Diese Traditionen sind nicht nur in johanneischer Weise kommentiert worden, sondern haben ihrerseits auch zu einer neuen Entwicklung des Evangelisten über seinen Kreis hinaus beigetragen.

VIII Zur Komposition

Wir haben gesehen, daß sowohl eine zeitige Ansetzung des Johannesevangeliums, etwa gleichzeitig mit dem Markusevangelium, als auch eine sehr späte Ansetzung um 90 n. Chr. ihr Recht haben. Das dem Johannes durch eine christliche Gemeinschaft überkommene Material des Augenzeugen gehört meiner Meinung nach zum Wertvollsten, was wir überhaupt in der Evangelientradition finden und zeigt uns z.B. hinsichtlich Einzug und Tempelreinigung eine uns bis dato unbekannte Vorform, deren erweiterte Ausgabe uns bei den drei Synoptikern vorliegt. Die Überarbeitungen jener Gemeinschaft und schließlich des Evangelisten geben uns Einblick in die

1: op. cit. S.130

2: Zur Übernahme der Semeiaquelle durch den Evangelisten bemerkt *J. Becker,* op. cit. S.142: "Daß es ein an Kühnheit grenzender Entschluß des Evangelisten war, diese Christologie unter seinem Dach wohnen zu lassen, darf von vornherein als zugestanden gelten. Daß er sie freilich mit dem Wasser seiner Theologie erst taufen mußte, bevor dieser Fremdling ihm zum Hausgenossen wurde, wird man gar nicht anders erwarten."

Missionssituation verschiedener Gruppen der Christenheit des ausgehenden ersten Jahrhunderts - den von Johannes berichteten Synagogenausschluß (vgl Joh 9,22 12,42 16,2) wird man um 85-90 n. Chr ansetzen müssen - und in die theologische Entwicklung. Man kann also nun einen historischen und einen theologischen Plan für das Johannesevangelium aufstellen.

1 Werdegang des Johannesevangeliums, historisch betrachtet,

a) erste Phase

I Wunderevangelium, dem Evangelisten schriftlich überliefert

II Ausbau des Wunderevangeliums durch johanneische Reden und Tradition aus Weisheitskreisen =

Es entsteht die Erstform des Johannesevangeliums

b) zweite Phase

I Vorhandene Erstform, siehe *a) erste Phase II*

II Viertes synoptisches Evangelium, von einer christlichen Gemeinschaft überarbeitet und ergänzt, dem Evangelisten Johannes schriftlich überliefert

III Einarbeitung des vierten synoptischen Evangeliums in die Erstform und zusätzliche johanneische Erweiterungen.

Es entsteht die Jetztform des Johannesevangeliums

Dieser historische Plan hilft uns, die Brüche und Schwierigkeiten des Johannesevangeliums als weithin historisch bedingt zu verstehen und einen theologischen Plan aufzustellen.

2 Werdegang des Johannesevangeliums, theologisch betrachtet

1. Phase

I Wunderevangelium, aus der Tradition, das durch Wunder die Messianität Jesu erweisen will und sowohl ein missionarisches als auch ein apologetisches Ziel (gegen Täuferjünger) hat.

II Ausbau des dem Johannes übergebenen Wunderevangeliums durch johanneische Reden. Der aus Weisheitskreisen herkommende Evangelist erschließt den tieferen Sinn der Wunder unter Benutzung von Weisheitstraditionen (The-

men: Schöpfung, Verhältnis zwischen Gott und Weisheit, eherne Schlange, Manna, Wasser aus dem Felsen), wobei die Weisheit mit Christus bzw dem Geist identifiziert wird.

Es entsteht die Erstform des Evangeliums

b) zweite Phase

I Vorhandene Erstform *s. 1. Phase II*

II Johannes erhält ein Viertes synoptisches Evangelium. Dieses Evangelium zeigt das Verhältnis zwischen dem Täufer und Jesus auf, berichtet von Jesu Worten und Taten, Passion und Auferstehung. Die Eschatologie dieses Evangeliums ist futurisch (Joh 5,28f) und nicht präsentisch (Joh 5,24f).

III Johannes arbeitet ein viertes synoptischen Evangelium in die Erstform ein. Das bedeutet: Schwierige Komposition solch verschiedenartigen Materials wie Wunderevangelium und vierter Synoptiker durch einen Evangelisten, den man mit keinem der heute gängigen Etiketten versehen kann, denn er ist in der Übernahme der Wundertradition und damit auch zweifelhafter Wunder stockkonservativ und in der Ausdeutung derselben radikal fortschrittlich. Ein konservativer oder ein radikaler Theologe kann sich immer nur auf einen Teil-Johannes berufen, nie auf den ganzen.

Während der Drucklegung ist das kleine Buch von *C. Westermann*, Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testamentes, Calwer Verlag, Stuttgart 1994, erschienen. Ich stimme W. in vielem zu, was er über die Verwurzelung des vierten Evangelisten im AT schreibt, sehe auch wie W., neben vielem vom Evangelisten übernommenem Material zwei Schichten. Aber während W. die ältere Schicht, die ganz vom AT herkommt, von einer jüngeren Schicht scheidet, die gnostisch denkt, für die "Juden" und "Jesus" nur Decknamen sind und die für einladende Verkündigung Jesu keinen Raum hat, die nur spiritualisiert und Gegensätze in Streitgesprächen konstatiert, denke ich, daß der Evangelist, sehr offen in der ersten Zeit, nach der birkat haminim, gezwungen von der bedrükkenden Gemeindesituation, anders, härter gesprochen hat, jedoch weiter das Gespräch mit Juden gesucht hat. Vgl. in diesem Buch das zu Joh 8,44 Gesagte, die Schichten in den Abschiedsreden, den hebräischen Hintergrund für die Rede vom Manna und die Herkunft der johanneischen Glaubensanschauung aus Jes 28,16. Der Evangelist ist für die ältere und die jüngere Schicht verantwortlich.

IX Das Alte Testament in den verschiedenen Traditionen: im Wunderevangelium, im Vierten Synoptiker und beim 4. Evangelisten

Nachdem in verschiedenen Gruppen des Judentums verschiedene Bücher und Anschauungen des AT eine Rolle gespielt haben und man diese Gruppen nach ihrer Stellung zum AT charakterisieren kann, kann man erwarten, daß Christen, die aus diesen Gruppen hervorgegangen sind, Jesus besonders unter dem alttestamentlichen Vorzeichen ihrer Gruppe gesehen haben. Man kann also unter anderem auch dieses alttestamentliche Vorzeichen bei der Quellenscheidung benutzen.

1,1 Das Wunderevangelium

Die alttestamentliche Basis für dieses Evangelium ist schmal. Jesus wird auf dem Hintergrund des 1. und 2. Königsbuches als Wundertäter wie Elia und Elisa im Gegensatz zum Täufer, der keine Wunder getan hat, geschildert. Jesus ist der Sohn Gottes und König Israels (Joh 1,49 vgl 20,31), der Prophet, der zum Könige gemacht werden soll (Joh 6,14f), der Rabbi (6,25 9,2), der Kyrios (6,23). Die aufgeschriebenen Wunder sollen zum Glauben führen, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Der Unglaube der Juden wird von zwei Zitaten her verstanden: Jes 53,1 LXX und Jes 6,9f in einer Mischform von masoretischem Text und LXX - so in Joh 12,38-41.

1,2 Der vierte Synoptiker

Hier ist es schwierig, den alttestamentlichen Hintergrund, den der Augenzeuge in seiner Schrift gebracht hat, von dem der seine Materialien bearbeitenden Gemeinschaft zu trennen. Man wird nur von einer Tendenz sprechen können, mit zunehmender Zeit das AT stärker apologetisch zu benutzen. Die sechs (bzw. sieben) Zitate des vierten Synoptikers stammen aus vier Büchern der Bibel: Num (Joh 19,36), Jes (Joh 1,23), Sach (Joh 12,15 19,37), Ps (Joh 12,13 13,18 evtl 19,24). Die Zitate werden an entscheidenden Stellen des vierten Synoptikers gebracht. Die Sprache der Zitate - Joh 19,24 ausgenommen - zeigt einen sehr starken Einfluß des hebräischen Textes. An christologischen Titeln finden sich im vierten Synoptiker vier sehr alte: das artikellose "Messias" (4,25), das artikellose "Menschensohn" (5,27), die Bezeichnung Jesu als "Auserwählter

Gottes" (1,34 vl) und als "Heiliger Gottes" (6,69).

1,3 Der Evangelist

Die Sprach- und Gedankenwelt des Grundbestandes des Prologs (Joh 1,1-18), von der alttestamentlichen Weisheit herkommend, ist dem Evangelisten auf den Leib zugeschnitten. Wenn man "Mosebücher, Deuterojesaja, Psalmen und Weisheitsbücher" sagt, hat man schon fast alles, was aus dem AT von direktem Einfluß auf den Evangelisten ist, genannt. Diese Bücher, bzw. deren Gedankenwelt, haben den Evangelisten mit einer Intensität beeinflußt, die man nicht genug betonen kann, die ich aber hier aus Platzgründen nicht im einzelnen aufzeigen kann. Die vielen Zitate aus dem AT im Johannesevangelium scheinen auf einen regen Gebrauch des AT durch den Evangelisten hinzuweisen. Man muß aber trotz dieser Zitate sagen, daß es nicht Eigenart des Evangelisten war, mit Zitaten zu arbeiten. Er hat sie fast alle aus der Tradition übernommen, entweder unverarbeitet oder er hat Zitate mit einem anderen Kontext versehen oder sie vollkommen in sein Evangelium eingearbeitet. Nicht aus der Tradition hat er die Zitate in Joh 2,17 15,25 und 19,28. Alle drei Zitate stammen jedoch aus Ps 69. Da Johannes in 2,17 LXX Ps 68 zitiert, wird man mit großer Wahrscheinlichkeit auch die anderen beiden Zitate aus der LXX herleiten können. Meine These lautet: Johannes hat LXX Ps 68 schriftlich vorgelegen, und zwar als Einzelpsalm. Der 69. Psalm ist dann in dreifacher Weise von Johannes verwendet worden:

a) Stand in der Tradition die Tränkung Jesu mit Essig, so fügt Johannes zu dieser Tradition das Zitat in 19,28 mit seiner speziellen Einleitungsformel.

b) Johannes fügt das Zitat in Joh 2,17 ein, um die Verlegenheit zu beseitigen, die für ihn dadurch bestand, daß in der Tradition (Joh 2,22) wohl die Schrift erwähnt war (vgl 1 Kor 15,4), der Evangelist sie jedoch in dem Wort in Joh 2,20 nicht erkannte. Nun fügt er dieses Schriftwort aus seiner schriftlichen Quelle Ps 69 hinzu, nachdem er es leicht umgestaltet hat.

c) Johannes benutzt das dritte Zitat aus dem Psalm 69 in Joh 15,18-25 und 15,26-16,4 in einem von ihm entwickelten Schema: 1) Jesus sagt den Haß, der ihm begegnet, auch für seine Jünger voraus. 2) Die Voraussage stimmt mit einem Schriftwort (hier Ps 69,5) überein. 3) Mit dem Eintreten der Voraussage zeigt sich zugleich, daß Jesus wahr geredet hat und der Sohn Gottes des Vaters ist. Der ganze Kontext wird von dem Zitat her gestaltet.[1]

Mit der Christologie steht es ähnlich wie mit den Zitaten: Hier ist vieles aus der Tradition übernommen, wird z.T. nicht entwickelt (z.B. Jesus als Sohn Gottes = König Israels, als Kyrios, Auserwählter Gottes, Heiliger Gottes, Heiland), z.T. weiterentwickelt (Messias, Menschensohn, Sohn Gottes, Sohn, Prophet, Gott.[2] Zum Teil ist jedoch diese Christologie so stark, neu und eigenständig weiterentwickelt worden, daß man im Hinblick darauf von einer eigenständigen Christologie im Johannesevangelium sprechen kann (s. Menschensohn, Sohn und Prophet). Diese Eigenständigkeit wurde auch durch die unentwirrbare Verbindung der Titel "Prophet wie Mose, Gottesknecht (nach Deuterojesaja) und Menschensohn" erreicht. Weiter finden wir nur im Johannesevangelium Jesus als den Ego Eimi der deuterojesajanischen Gerichtsreden. War es das Ziel des Gerichts bei Deuterojesaja, Gott am Ende als den Ego Eimi aufzuzeigen, weil er als einziger dem Volk die Zukunft, die eingetroffen ist, vorausgesagt hatte (Jes 43,10), so ist dieser Aufweis auch das Ziel des von Johannes geschilderten Gerichts: Die Voraussage der Kreuzigung/Erhöhung durch Jesus (Joh 8,28) trifft ein und zeigt damit zugleich, daß Jesus der Ego Eimi ist (Joh 13,18f vgl weiter 15,18ff). Ist Jesus einmal als der Ego Eimi auf dem Hintergrund von Deuterojesaja gezeichnet worden, so ist damit zugleich die Möglichkeit gegeben, das Ego Eimi in anderen Zusammenhängen als dem des Gerichts zu verwenden.

Der für den Evangelisten geläufigste christologische Titel ist jedoch der Sohnes-Titel. Das Verhältnis Sohn/Vater ist bei Johannes entsprechend dem Verhältnis der Weisheit zu Gott gestaltet.

Wir haben im Evangelisten einen Mann vor uns, der verschiedene Arten alttestamentlicher Interpretation des Christusgeschehens aus verschiedenen Traditionen aufnehmen und sie miteinander durch seine eigene Art einer vom AT herkommenden Interpretation verbinden und verzahnen kann. Er kommt her aus Weisheitskreisen, deren Sprache und Begrifflichkeit vom AT geprägt sind. Diese Her-

1: Zu Ps 95 siehe meinen Aufsatz auf S.369ff

2: *J. Becker*, op. cit. urteilt mit Recht (S.140): "Wem solche Fülle recht verschiedener Titel zu Gebote steht, weist sich traditionsgeschichtlich als Spätling aus."

kunft macht ihn fähig zur Weite seiner Christusinterpretation, wie sie sich in der Umgestaltung engerer traditioneller Anschauungen (vgl Joh 1,29 6,51 9,5 11,52) und auch in eigenen Aussagen zeigt. Die Tradition, mit der das eigene alttestamentliche Verständnis des Evangeliums am meisten übereinstimmt, ist die Weisheitstradition - eine Tradition, die uns aus dem Bericht der Synoptiker fast unbekannt ist, der wir aber wesentliche Aussagen verdanken, die uns ein weiteres urchristliches Verständnis des Christusgeschehens auf dem Hintergrund des Alten Testamentes erschließen.

X Verteidigung Jesu als Messias

Die ersten Christen wurden von manchen Juden angegriffen, die versuchten, aus dem AT zu beweisen, daß Jesus nicht der verheißene Messias sein könne. Zu den Vorwürfen gehörten unter anderem:

* Die niedrige Herkunft Jesu - statt des erwarteten Davidsohnes (s. 2 Sam 7).
* Vater und Mutter Jesu waren bekannt. Wie steht es dann aber mit der erwarteten Geburt des Messias aus der Jungfrau (LXX Jes 7,14)? Jesu Geburt geschah im galiläischen Nazareth - statt im judäischen Bethlehem (Mi 5,1).
* Jesus starb am Kreuz, statt in Ewigkeit auf dem Throne Davids zu sitzen (2 Sam 7).

In den Synoptikern, hauptsächlich jedoch bei Mt und Lk, finden sich Antworten sehr bedrängter Christen, die etwa so charakterisiert werden können: Wie Ihr Gegner es seht, sieht man es nur, wenn man nicht genau hinsieht. In Wirklichkeit sind alle Eure Vorwürfe hinfällig, denn Jesus ist als Sohn Davids in Bethlehem von einer Jungfrau geboren worden. Man muß nur die Umstände genau kennen.

Johannes kennt die Vorwürfe der Gegner auch, aber er reagiert anders auf sie. Nach ihm heißt es: Gut, Jesus ist im galiläischen Nazareth geboren (Joh 1,45 6,42 7,28). Trotzdem geht Euer Urteil, Jesus sei deswegen nicht der Messias, an der Wirklichkeit vorbei, denn es ist Urteil nach dem Fleisch (Joh 8,19). Einfache Knechte, ausgesandt, um Jesus zu fangen, bringen das echte Kriterium für den Messias vor den Ohren der Hohenpriester und Pharisäer zum Ausdruck: "Es hat nie ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch"

(7,46), und ein geheilter Blindgeborener sagt: "Vom Anbeginn der Welt hat man nicht gehört, daß jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgetan habe. Wäre dieser nicht von Gott, er könnte nichts tun" (9,32f). Der wegen der Herkunft Jesu aus Nazareth skeptische Nathanael (1,46) kommt zum Bekenntnis: "Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel" (1,49).

Wenn wir Christen uns heute im 20. Jhd. immer noch auf die von den durch gegnerische Verdächtigungen veranlaßten Antworten des Matthäus und des Lukas auf die oben genannten Fragen versteifen, die mit - aus unserer heutigen Sicht - falschen Methoden das Richtige festgehalten haben, nämlich daß der auferstandene Jesus, dem Christen begegnet waren, der verheißene Christus der Schrift ist, dann verfallen wir auf den gleichen Fehler, den der johanneische Jesus einigen Juden vorhält: "Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemand..." (8,15). Wir wissen heute wie Johannes, daß die aus dem AT hergeleiteten Anwürfe von einigen Juden aus falscher Exegese des AT heraus erwachsen sind, aus einer Exegese nach dem Buchstaben und nicht nach dem Geist im Hinblick auf die Wirklichkeit des Auferstandenen. Beharren wir auf dem Standpunkt von Jungfrauengeburt und ähnlichem, so verlieren wir außerdem die Gesprächsfähigkeit für skeptische Menschen unserer Tage, die sich Jesus nicht mehr nach der Art der Apologeten in der Entstehungszeit von Matthäusevangelium und Lukasevangelium vorstellen können, sondern nur noch zu dem Jesus als ihrem Herrn oder Knecht Zugang gewinnen können, der sich ihnen in der Begegnung in Wort und Tat (Joh 7,46 15,12) erschließt.

XI Einige Jesusworte aus dem vierten Synoptiker, wohl vom Augenzeugen überliefert

Das Johannesevangelium ist voll von Reden Jesu, die nicht Reden des historischen Jesus sind, sondern, wie zu jener Zeit üblich, Kompositionen des Evangelisten.[1]

Innerhalb dieser Kompositionen tauchen jedoch Jesusworte aus der Tradition auf, die z.T. Parallelen in den Synoptikern haben. Das eine oder andere Wort mag durch den Augenzeugen auf den Evangelisten gekommen sein und steht nun gleichwertig neben den im Geist gesprochenen Jesusworten des Evangelisten.

1: vgl dazu *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium I. Teil 1965 S.394: "Jesu Worte klingen für die Hörer zur Zeit des Evangelisten in denen des bevollmächtigten, vom Heiligen Geist erleuchteten Zeugen (vgl 15,26f 16,13) weiter, so daß in dieser Hinsicht die Offenbarungrede Jesu mit der kerygmatischen Zeugnisrede des Evangelisten verschmilzt. Damit wird die Frage, ob Christus oder der Evangelist spricht, zweitrangig: Hier wird uns das joh. Kerygma geboten, das nach der Auffassung des Evangelisten nichts anderes ist als das Offenbarungszeugnis Jesu."

Jesusworte aus der Tradition:

Er (sc Johannes der Täufer) war ein brennend und scheinend Licht; ihr aber wolltet eine kleine Zeit fröhlich sein in seinem Lichte. (5,35)

Jesusworte über die Jünger:

Du bist Simon, des Johannes Sohn; du sollst Kephas heißen. (1,42)

Wo ich hingehe, kannst du mir diesmal nicht folgen; aber du wirst mir nachmals folgen. (13,36)

Solltest du dein Leben für mich lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast. (13,38)

Stecke dein Schwert in die Scheide! Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?

Sagt ihr nicht: Es sind noch vier Monate, dann kommt die Ernte? Siehe, ich sage euch: hebt eure Augen auf und seht in das Feld, denn es ist weiß zur Ernte. Schon empfängt Lohn, der da schneidet, und sammelt Frucht zum ewigen Leben, auf daß sich miteinander freuen, der da sät und der da schneidet. Denn hier ist der Spruch wahr: Dieser sät, der andere schneidet. Ich habe euch gesandt, zu schneiden, was ihr nicht gearbeitet habt; andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit gekommen. (4,35-38)

Ihr heißt mich Meister und Herr und sagt recht daran, denn ich bin´s auch. Wenn nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt ihr auch euch untereinander die Füße waschen. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr tut, wie ich euch getan habe. (13,13-15)

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch der Apostel größer als der, der ihn gesandt hat. Wenn ihr solches wißt, selig seid ihr, wenn ihr´s tut. (13,16f)

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer aufnimmt, wenn

ich jemand senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat. (13,20)

Ihr habt mich nicht erwählt, sondern ich habe euch erwählt und gesetzt, daß ihr hingeht und Frucht bringt und eure Frucht bleibe... (15,16)

Der Knecht ist nicht größer als sein Herr. Haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen; haben sie mein Wort gehalten, so werden sie eures auch halten. (15,20)

Habe ich nicht euch zwölf erwählt? Und euer einer ist ein Teufel. (6,70)

Einer unter euch wird mich verraten. (13,21)

Siehe, es kommt die Stunde... daß ihr zerstreut werdet, ein jeglicher in das Seine, und mich allein laßt. (16,32)

Sucht ihr denn mich, so laßt diese gehen. (18,8)

Nehmt hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlaßt, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten. (20,22f)

Heilung:

Stehe auf, nimm dein Bett und gehe hin! (5,8)

Siehe, du bist gesund geworden; sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Ärgeres widerfahre. (5,14)

Gericht

...und hat ihm Macht gegeben, das Gericht zu halten, weil er des Menschen Sohn ist. Verwundert euch des nicht. Denn es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören, und werden hervorgehen, die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übles getan haben, zur Auferstehung des Gerichts. (5,27-29)

Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht. (8,34)

Ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen, auf daß, die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen,

blind werden. (9,39)
...der wird weggeworfen wie eine Rebe und verdorrt, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer, und müssen brennen. (15,6)
Das Gesetz
Mose hat euch doch gegeben die Beschneidung - (nicht daß sie von Mose kommt, sondern von den Vätern) - und ihr beschneidet den Menschen auch am Sabbat. Wenn nun ein Mensch die Beschneidung empfängt am Sabbat, damit nicht das Gesetz des Mose gebrochen werde, zürnt ihr dann über mich, daß ich den ganzen Menschen habe am Sabbat gesund gemacht? Richtet nicht nach dem, was vor Augen ist, sondern richtet ein rechtes Gericht. (7,22-24)
Das Heil
Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn aufrichten. (2,19)
Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt's allein; wenn es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht. (12,24)
Wer sein Leben lieb hat, der wird's verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt haßt, der wird's erhalten zum ewigen Leben.
Nachfolge
Wer mir dienen will, der folge mir nach; und wo ich bin, da soll mein Diener auch sein. Und wer mir dienen wird, den wird mein Vater ehren. (12,26)

Mit diesen Jesusworten und mit den angesprochenen Geschichten aus synoptikerähnlichem Material hat uns der Vierte Evangelist überaus wichtige Aussagen aus der ältesten Zeit der Christenheit, vertreten durch den "Augenzeugen", den Jünger Johannes, erhalten.

Albert Schweitzers Forderung, "daß das vierte Evangelium für den Aufbau des Lebens des Herrn ausgeschaltet wird" kann heute nicht mehr gelten.

PARALLELTRADITIONEN ZUM JOHANNESEVANGELIUM AUS JUSTINS WERKEN

INHALTSÜBERSICHT

1 Kannte und benutzte Justin das Johannesevangelium? 488
2 Das Ziel dieser Untersuchung 489
3 Bedeutende johanneische Traditionen bei Justin 490
3,1 Traditionen im Zusammenhang mit dem Pentateuch
3,11 Die Logoschristologie
3,21 Abraham
3,31 Der messianisch verstandene Jakobspruch für Juda, Gen 49,8-12
3,41 Das Verhältnis des Christus zu den Vätern
3,51 Die Apologie des Gekreuzigten
3,61 Messianisch verstandener Spruch: Num 24,17
3,71 Zusammenfassung
4 Paralleltraditionen im Zusammenhang mit dem übrigen AT 508
4,1 2 Sam 7
4,2 Jes 6,10
4,3 Jes 11,1-3
4,4 Jes 28,16
4,5 Jes 40,3
4,6 Jes 42,1-4
4,7 Jes 42,6f/49,6
4,8 Jes 52,13-53,12
4,9 Sach 9,9
4,10 Sach 12,10
4,11 Sach 13,7
4,12 Mal 3
4,13 Dan 7
4,14 Ps 22/69
4,15 Ps 45 (LXX 44)
4,16 Ps 82
5 Texte zur Schriftauslegung 528
6 Der Synagogenbann bei Justin und im Johannesevangelium 531
7 Ergebnis der gesamten Untersuchung 534

1 *Kannte und benutzte Justin das Johannesevangelium?*

In der bisherigen Erforschung dieser Frage ist es zu keinem eindeutigen Ergebnis gekommen. R. Schnackenburg[1] urteilt in seinem Kommentar: "Für Justin kann man mit größerer Zuversicht eine Kenntnis des Johannesevangeliums annehmen." Schnackenburg kann sich dabei auf von Loewenichs Urteil berufen,[2] auf die Arbeiten von Thoma[3] und Romanides[4] und auf viele andere Forscher. Auch Bousset kann genannt werden[5], der nach dem Vergleich einiger Stellen bei Johannes und Justin schreibt: "Aus diesen beigebrachten Stellen ist nun zwar mit einiger Wahrscheinlichkeit zu schließen, daß Justin das Johannesevangelium gekannt hat. Auf der andern Seite aber zeigt die Dürftigkeit dieser Anklänge, daß Justin gedächtnismäßig nur sehr schwach vom Johannesevangelium beherrscht ist, und daß es daher höchst unwahrscheinlich ist, daß ihm da, wo er sich bewußt ist, aus den Apomnemoneumata zu schöpfen, synoptischer Evangelientraditon

1: *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium 1. Teil Freiburg - Basel - Wien 1972, 3. Aufl.

2: *W. von Loewenich*, Das Johannesverständnis im 2. Jahrhundert in: BZW 13 Gießen 1932 S. 39. Auch *M. Hengel*, Die johanneische Frage, Tübingen 1993 urteilt auf S.50: "Justin selbst hat das 4. Evangelium gekannt." Er führt auf S.63f folgende Stellen bei Justin an: dial. 100,1 (s. Joh 10,18), apol. 32,10 (s. Joh 1,14), dial. 17,3 (s. Joh 1,19), dial. 63,2 (s. Joh 1,13), dial. 91,4 (s. Joh 3,14), dial. 106,1 (s. Joh 13,1), dial. 105,1 (s. Joh 1,14. 18; 3,16. 18), dial. 105,5 (s. Joh 19,30), dial. 88,7 (s. Joh 1,15. 23), apol. I 61,4f (s. Joh 3,3 3,5b) und meint, daß es sich bei diesen Stellen kaum um zufällige Berührungen handeln kann. Hengel schreibt: (Justin) "kannte das Johannesevangelium und hat es auch benützt, aber er hat dasselbe noch nicht als völlig gleichrangig mit den Synoptikern eingeschätzt." Hengel verweist auch auf die Vermutung von *B.H. Streeter*, The Four Gospels, London, 9. Aufl. 1956 S.441: "It was Justin Martyr who first effectively commended both the Fourth Gospel and the Logos doctrine to the acceptance of the Roman Church." S. 14, Anm. 11 äußert sich Hengel über Koesters Ansicht zu Justin und Johannesevangelium:"...der zu krassen Fehlurteilen gelangt und sogar von einer Johannes-Kenntnis des Justin nichts wissen will." Ich weiß, daß ich auf Grund meines Artikels über Justin dieses Urteil Hengels auch auf mich beziehen muß. (*H. Koester:* Ancient Christian Gospels. Their History and Development, Cambridge, Mass. 1990). Parallelen zum Johannesevangelium ohne Kenntnis desselben finden sich auch in Fülle im Hebräerbrief.
Weitgehend zutreffend finde ich den ersten Teil von *E.F. Osborn's* (Justin Martyr, Tübingen 1973 S.137) Urteil:"On the relationship between Justin's theology and that of the fourth Gospel there has been strong disagreement. As evident from preceding chapters, many parts of Justin's writings are best understood against the background of the fourth Gospel, yet on basic questions there are considerable differences. For the history of the interpretation of the fourth Gospel, Justin is strangely important (- because of the lack of direct dependence and citation -) and it is not too much to say that the theological history of this gospel begins with Justin. The influence is shown on particular points and not on the shape of the whole." Über diese letzte Bemerkung zur theologischen Geschichte denke ich anders und spreche lieber von "Paralleltraditionen".

3: *A. Thoma*, Justins literarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannesevangelium ZWTH 1875 Teil II S. 490-565

4: *John S. Romanides*, Justin Martyr and the Fourth Gospel in: The Greek Orthodox Theol. Review IV,2 1958/59 S. 115-34

5: *W. Bousset*, Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers Göttingen 1891 S. 121

zu folgen, - zumal da er das Johannesevangelium principiell als Geschichtsquelle nicht benutzte - johanneische Reminiszenzen sich in unbewußter Weise aufgedrängt hätten."
Kenntnis und Benutzung des Johannesevangeliums durch Justin würden bedeuten, daß er dieses Evangelium, weil er es nie direkt zitiert, den Synoptikern nicht gleichstellt, auch wenn er ihm einen sehr großen Einfluß auf seine theologische Position einräumt.
Aber die Forschungsergebnisse hinsichtlich der Kenntnis und Benutzung des Johannesevangeliums durch Justin sind keineswegs eindeutig. Gegen die Annahme, Apol. I, 61,4f sei Zitat von Joh 3,3-5[1], sind die Einwände Boussets[2], Osborns[3], Bellinzonis[4] und Streckers[5] zu überdenken. Im Zusammenhang mit der Untersuchung von Apol. I,61,4f bemerkt Strecker, daß für Justin "eine Kenntnis des Johannesevangeliums nicht nachgewiesen werden kann." Wichtige Beobachtungen, die auch in diese Richtung weisen, finden sich bei Schwartz[6]. Eine Unkenntnis des Johannesevangeliums durch Justin würde auf einen großen Einfluß umlaufender mündlicher johanneischer oder auch vorjohanneischer Tradition auf Justin deuten.

2 *Das Ziel dieser Untersuchung*

Bei meiner Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes des Johannesevangeliums[7] hatte sich ergeben, daß der Evangelist viele Zitate aus dem AT und Anspielungen darauf aus der Tradition hatte. Beim Lesen der Werke Justins, inbesondere des Dialogs, stellt sich mir die Frage, ob Justin bei den dem Johannesevangelium parallellaufenden alttestamentlichen Aussagen auf der vorjohanneischen Tradition oder auf dem Johannesevangelium fußt oder ob es sich um direkt durch Justin aus dem AT abgeleitetes Material handelt. Nach der Untersuchung dieses Problems könnte mehr über das Verhältnis Justins zum Johannesevangelium gesagt werden. Da Justin sich zu manchen vom AT vorgegebenen Themen ausführlicher äußert als das Johannesevangelium,

1: *J.S Romanides*, op. cit. S. 133f
2: *W. Bousset*, op..cit. S. 117
3: *E.F. Osborn*, Justin Martyr Tübingen 1973 S. 136f
4: *A.J. Bellinzoni*, The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr Leiden 1967
5: *G. Strecker*, Eine Evangelienharmonie bei Justin? in: NTS Vol 24 S. 307
6: *E. Schwartz*, in: Nachrichten der Göttinger Akademie d. Wiss. 1908 S. 142ff und 1907 S. 363
7: *G. Reim*, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, Cambridge 1974

kann manche kurzgefaßte Aussage dieses Evangeliums durch die Aussage Justins besser verstanden werden. Die von mir bedachten Fragen lauten: Justins Werke - u.a. auch ein Kommentar zum Johannesevangelium[1]? Oder genauer: Justins Werke - u.a. auch ein Kommentar zu vorjohanneischer Tradition und johanneischer Gemeindesituation?

3. Bedeutende johanneische Traditionen bei Justin

3.1 Traditionen im Zusammenhang mit dem Pentateuch

In sechs Bereichen des Pentateuch zeigen sich erstaunliche Parallelen wesentlicher Aussagen des Johannesevangeliums zu wesentlichen Aussagen Justins: Im Bereich der aus Gen 1/Spr. 8,22ff abgeleiteten Logos-Christologie (3,11), im Bereich des Sich-berufens auf Abraham - Gen 15 (3,21), im Bereich des messianisch verstandenen Jakobspruches für Juda - Gen 49 (3,31), im Bereich der Verhältnisbestimmung von Christus zu Abraham und Moses (3,41), im Bereich der Apologie des Gekreuzigten - Num 21,8 und Dtn 21,23 (3,51) und im Bereich des messianisch verstandenen Bileam-Spruches - Num 24,17 (3,51). Diese Bereiche werde ich mit ihren jeweiligen Texten darstellen und eine Auswertung vornehmen. Eine vollständige Gegenüberstellung der Texte bei Justin und Johannes werde ich für den ersten Bereich, die Logoschristologie, nicht vornehmen[2], sondern nur einige prägnante Texte Justins zitieren.

3,11 Die Logoschristologie

Ausgewählte Texte zur Logoschristologie aus Justin

D 50,1 Trypho: Wie kannst du beweisen, daß es neben dem Weltschöpfer noch einen Gott gibt?

D 61,1 Vor allen Geschöpfen als Anfang hat Gott aus sich eine vernünftige Kraft erzeugt, welche vom Heiligen Geiste auch Herrlichkeit des Herrn, ein andermal Sohn, dann Weisheit, bald Engel, bald Gott, bald Herr und Logos genannt wird, und welche sich selbst als ersten Feldherrn bezeichnet, da sie in Gestalt eines Menschen Josua, dem Sohne des Nave, erschien. Alle Attribute kommen derselben nämlich zu, weil sie dem väterlichen Willen dient, und weil sie aus dem Vater durch das Wollen erzeugt worden ist.

D 61,3 Zeuge soll mir sein das Wort der Weisheit, welches selbst Gott ist, vom Vater des Weltalls erzeugt, welches Logos, Weisheit, Kraft und Herrlichkeit des Erzeugers ist. Durch Salomo sprach er die Worte: "Wenn ich euch das verkündet habe, was täglich geschieht, will ich daran denken, von dem Ewigen zu erzählen. Der Herr erschuf mich als Anfang seiner Wege für seine Werke. Vor der Zeit,

1: *A. Thoma,* op.cit. S. 547:"...daß viele dunkle Johannesstellen durch justinische Beleuchtungen aufgehellt werden, daß man viele Beziehungen im Evangelium besser oder gar allein versteht durch die Ausführungen des Märtyrers."
2: eine ausführliche Darstellung findet sich bei *Thoma,* op.cit.

im Anbeginn, ehe er die Welt erschuf und die Abgründe erschuf, ehe die Wasserquellen hervorbrachen und die Berge aufgestellt wurden, hat er mich gesetzt...".

D 62,4 Vielmehr war der, welcher in der Tat vom Vater ausgegangen und vor allen Geschöpfen erzeugt war, bei dem Vater, und zu ihm spricht der Vater, wie der Logos durch Salomo geoffenbart hat; denn eben er ist es, welcher der Anfang vor allen Geschöpfen war, vom Vater erzeugt worden war und von Salomo Weisheit genannt wird.

Ausgewählte Texte zur Logoschristologie des Johannesevangeliums - Vorbemerkung

Um diesen Aufsatz kurz zu halten, führe ich das Logoslied aus Joh 1 hier nicht an. Wie die Lektüre Philos zeigt[1], sah man den Logos auch in der Zeit des Auszugs aus Ägypten am Werke. Diesen Logos-Hintergrund nehme ich auch für folgende Aussagen des Johannesevangeliums an:

Joh 6,35 Ich bin das Brot des Lebens...

Joh 7,37 Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke...

Joh 8,12 Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.

Auswertung:

Die Logoschristologie Justins und des Johannes ist in der Forschung oft genug zusammengestellt und ausgewertet worden[2]. Diese Auswertung brachte sehr unterschiedliche Ergebnisse: daß Justin nicht ein schriftlich fixiertes Werk, sondern nur eine Tradition für seine Logoslehre zugrunde liege[3], daß die Einführung des Logos-Begriffes bei Justin nicht auf Johannes zurückgehe[4]. Es sei im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß die Aussage von der Fleischwerdung des Logos, die aller philosophischen Logosspekulation durchaus entgegen ist, bei Justin und Johannes unabhängig voneinander entstanden sein soll[5]. Für die Logoslehre Justins seien Reminiszenzen an Johannes anzunehmen[6].

Die Voraussetzungen für die Erforschung des Verhältnisses zwi-

1: vgl. dazu *G. Reim,* op.cit. Index zu Philo
2: vgl *von Loewenich* op.cit. S. 50f
3: *von der Goltz,* zitiert bei *von Loewenich,* op.cit. S. 39
4: *Paul,* zitiert bei *von Loewenich,* op.cit. S. 40
5: so *von Loewenich,* op.. cit. S. 44
6: so *von Loewenich,* op. cit. S. 51

schen Justin und Johannes haben sich geändert, nachdem weithin angenommen wird, daß der Logoshymnus in Joh 1 nicht vom Evangelisten stammt, sondern von ihm aus einer christlichen Gemeindetradition übernommen worden ist. Die Logoslehre Justins könnte also genauso im Zusammenhang mit dieser Tradition gesehen werden, in der das Logoslied schließlich entstanden war. Ich nehme an, daß Justin in dieser Abhängigkeit steht, denn: 1. finden sich bei Justin keine wörtlichen Zitate aus Johannes, was bei der Wichtigkeit der Logoslehre für Justin überraschend ist. 2. ist die Weiterführung der Logoslehre bei Justin - z.B. in der Exegese von Gen 18 - nicht allein dessen eigene Leistung, sondern stammt aus Traditionen, die im Johannesevangelium keinen Niederschlag gefunden haben. 3. findet sich bei Justin nichts vom Wirken des Logos in der Wüstenzeit und vom Wirken des Fleisch gewordenen Logos in der Christuszeit, was doch für Johannes von eminenter Bedeutung ist. Während wir im Johannesevangelium die Lehren des Fleisch gewordenen Logos finden, treffen wir bei Justin auf die Lehren über den Logos, der u.a. auch Fleisch geworden ist. Für die Auslegung des Johannesevangeliums ist jedoch die Logoslehre Justins insofern von Bedeutung, als man bei ihm sieht, welche enorme dogmatische Konsequenzen die Übertragung des Logos-Titels auf Jesus mit sich brachte. Die bewegenden Fragen wurden: Welche Stellung nimmt der Logos zum Schöpfer und zur Schöpfung ein? Welche Aufgaben hat der Logos in der Zeit zwischen Schöpfung und Jetztzeit wahrgenommen? Wie verhält sich die Logos-Wahrheit zur philosophischen Wahrheit? Wie äußert sich der Logos in Jesus? Eine Darstellung der Logoslehre des Johannesevangeliums wird an der wohl nur etwa vierzig Jahre späteren Logoslehre bei Justin nicht vorbeigehen können.

3,21 Abraham

Abraham in Justins Dialog

D 11,5 Das wahre, geistige Israel nämlich und die Nachkommen Judas, Jakobs, Isaaks und Abrahams, der trotz seiner Vorhaut, infolge seines Glaubens, von Gott sein Zeugnis erhielt, von ihm gesegnet und zum Vater vieler Völker ernannt wurde, das sind wir, die wir durch diesen gekreuzigten Christus zu Gott geführt wurden...

D 23,4 Auch Abraham wurde, als er noch unbeschnitten war, gerechtfertigt und gesegnet, und zwar wegen seines Glaubens an Gott, wie die Schrift dartut. Die Beschneidung aber erhielt er als Zeichen, nicht jedoch um gerechtfertigt zu werden.

D 25,1 Mit uns werden, wenn auch nur ein bescheidenes Plätzchen, auch diejenigen erben wollen, die sich selbst gerecht machen und sich Kinder Abrahams nennen.

D 44,1f Ihr täuscht euch, wenn ihr meint, daß ihr, weil ihr dem Fleische nach von Abraham abstammt, auf jeden Fall das Gute erben werdet, das Gott durch Christus zu geben versprochen hat. Niemand kann nämlich etwas davon irgendwo bekommen, ausgenommen diejenigen, welche in ihrer Gesinnung dem gläubigen Abraham ähnlich geworden sind und alle Geheimnisse erkannt haben, das heißt, welche erkannt haben, daß die einen Vorschriften erlassen worden waren, um zu Gottesfurcht und Frömmigkeit zu erziehen, daß andere Gebote und Übungen wiederum verordnet worden waren, um geheimnisvollerweise auf Christus hinzuweisen, oder weil sie durch die Hartherzigkeit eures Volkes veranlaßt sind.

D 56,1 Gott war es, der bei der Eiche vom Mambre dem Abraham erschien in Begleitung der beiden Engel, die mit ihm zum Strafgerichte Sodomas ausgeschickt wurden von dem anderen Gotte, welcher stets über den Himmeln bleibt, welcher nie jemandem erschien und nie in eigener Person mit jemandem verkehrte, und in welchem wir den Weltschöpfer und Vater erkennen.

D 92,3f Denn an nichts anderem werdet ihr, wie gesagt, erkannt als an der fleischlichen Beschneidung. Auch Abraham war ja, wie Gott bezeugte, nicht wegen der Beschneidung, sondern wegen seines Glaubens gerecht; denn noch vor seiner Beschneidung ist über ihn gesagt: "Es glaubte aber Abraham an Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet." Wir nun, die wir in der Vorhaut des Fleisches durch Christus an Gott glauben und eine Beschneidung haben, welche uns, ihren Besitzern, von Nutzen ist, nämlich die Beschneidung des Herzens, wir hoffen vor Gott gerecht und wohlgefällig zu erscheinen.

D 119,6 Gleichwie nämlich Abraham dem Worte Gottes "glaubte und es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet" wurde, ebenso glauben auch wir dem Worte Gottes, das uns von neuem durch die Apostel

Christi verkündet wurde und durch die Propheten gepredigt worden war, und haben todesmutig auf alles, was die Welt bietet, verzichtet. Das Volk also, welches Gott dem Abraham verheißt, glaubt gleich Abraham, fürchtet Gott, ist gerecht und erfreut den Vater. Da euch jedoch der Glaube fehlt, so seid ihr nicht jenes Volk.

D 120,2 ...daß einige eures Geschlechtes als Kinder Abrahams werden anerkannt werden, weil sie Anteil an Christus haben..

D 127,4 Also weder Abraham, noch Isaak, noch Jakob, noch sonst jemand sah den Vater und unnennbaren Herrn aller überhaupt und auch Christi. Sie sahen vielmehr den, der durch den Willen des Vaters Gott war, seinen Sohn, den, der Engel war, da er dem Willen des Vaters diente...

D 128,2-4 (Hier bekämpft Justin die Anschauung, daß die Kraft, die u.a. Abraham erschienen ist, sich wieder in Gott auflöse, daß der Logos also keine bleibende Selbständigkeit besitzt.)

D 140,2 Außerdem verführen sie sich und euch mit der Idee, daß auf jeden Fall denen, welche dem Fleische nach von Abraham abstammen, das ewige Reich werde gegeben werden selbst dann, wenn sie ungläubige und gegen Gott ungehorsame Sünder sind.

Abraham im Johannesevangelium

8,31 Wir sind Abrahams Kinder und sind niemals jemandes Knechte gewesen.

8,41 Wir sind nicht unehelich geboren; wir haben einen Vater, Gott.

8,34 Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht.

8,37 Ich weiß wohl, daß ihr Abrahams Kinder seid; aber ihr sucht mich zu töten, denn mein Wort findet bei euch keinen Raum.

8,39 Wenn ihr Abrahams Kinder wäret, so tätet ihr Abrahams Werke.

8,40 Nun aber sucht ihr mich zu töten... Das hat Abraham nicht getan.

8,41 Ihr tut eures Vaters Werke.

8,44 Ihr habt den Teufel zum Vater.

8,45 Ich aber, weil ich die Wahrheit sage, so glaubt ihr mir nicht.

8,46 Warum glaubt ihr mir nicht?

8,47 ...denn ihr seid nicht von Gott.

8,56 Abraham, euer Vater, ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich.

8,57 Da sprachen die Juden zu ihm: Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen (vl Abraham hat dich gesehen)?

8,58 Jesus sprach zu ihnen: Ehe denn Abraham ward, bin ich.

7,22f Mose hat euch doch gegeben die Beschneidung - nicht daß sie von Mose kommt, sondern von den Vätern -, und ihr beschneidet den Menschen auch am Sabbat. Wenn nun ein Mensch die Beschneidung empfängt am Sabbat, damit nicht das Gesetz des Mose gebrochen werde, zürnt ihr dann über mich, daß ich den ganzen Menschen habe am Sabbat gesund gemacht?

Auswertung

Bei Johannes und Justin berufen sich die Juden auf ihre Abrahamskindschaft. Während jedoch Justin gegen die Abrahamskindschaft, die durch die Beschneidung erkennbar sein soll, polemisiert und auf den Glauben des unbeschnittenen Abraham weist, durch den er gerecht geworden ist, wird die Beschneidung in Joh 8 überhaupt nicht erwähnt. Johannes kennt das Problem der Beschneidung am Sabbat (7,23). In seinem Evangelium spielt jedoch das grundsätzlich für Heiden bestehende Problem der Beschneidung - anders als für Justin - keine Rolle.

Nach Johannes und Justin erweist man sich als Kind Abrahams, wenn man glaubt, Jesus glaubt, der die Wahrheit verkündet.

Hinter der Aussage von Joh 8,56-58 steht wahrscheinlich die Auffassung, die wir aus Justin viel ausführlicher kennen: daß es der Logos war, der Abraham besucht und ihm einen Sohn verheißen hat. Die Aussage Jesu - "Ehe denn Abraham ward, bin ich" - kann man also so präzisieren: Ehe denn Abraham ward, bin ich: der Logos.

Nach der Verheißung eines Sohnes für Abraham durch den Logos heißt es: "Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte (Gen 17,17 = Joh 8,56: "ward froh"). "Und Abraham nannte seinen Sohn, der ihm geboren war, Isaak" (das Lachen, Gen 21,3 = Joh 8,56; "und freute sich").

Justin, für dessen Argumentation Joh 8 sehr wichtig gewesen sein dürfte, wenn er das Johannesevangelium gekannt hätte, zitiert weder dieses Kapitel noch finden wir eine Anspielung darauf. Bei Justin und Johannes finden wir dasselbe Abrahams-

thema, die gleiche Tradition, aber eine voneinander unabhängige Behandlung des Themas und der Tradition. Jeder von beiden hilft uns aber zum besseren Verständnis des anderen. Die Gemeindesituation scheint allerdings bei Johannes viel gespannter zu sein als bei Justin. Während bei Johannes gesagt wird, daß die Gesprächspartner Jesu nicht von Abraham, sondern von ihrem Vater, dem Diabolos, abstammen, weil sie einen Menschen töten wollen, der die Wahrheit sagt, sichert die Abstammung von Abraham den Gesprächspartnern Justins "ein bescheidenes Plätzchen".

3,31 Der messianisch verstandene Jakobspruch an Juda, Gen 49,8-12

D 11,4 Wenn nun Gott die Einrichtung eines Neuen Bundes angesagt hat, und zwar zur Erleuchtung der Heiden, wir aber es sehen und davon überzeugt sind, daß es Menschen gibt, welche gerade durch den Namen des gekreuzigten Jesus Christus sich von den Götzen und dem anderen Unrecht trennen, Gott zuwenden und bis zum Tode in Geduld ausharren, um Gott zu preisen und zu verehren, dann kann jedermann aus den Tatsachen und aus der sie begleitenden wunderbaren Macht erkennen, daß hier das neue Gesetz und der Neue Bund und die Erwartung (Gen 49,10) derer ist, welche unter allen Völkern das göttliche Heil erwarten.

D 52,1 Durch den Patriarchen Jakob wurde prophezeit, daß es zwei Parusien Christi gibt, daß Christus bei der ersten leidensfähig sein wird, daß - fügte ich bei - nach seiner Ankunft in eurem Volke kein Prophet und kein König mehr zu finden ist, und daß die Heiden, welche an den leidensfähigen Christus glauben, auf seine nochmalige Wiederkunft warten werden. Doch - bemerkte ich - hatte der Heilige Geist mit Rücksicht auf diese letzte Prophezeiung in einem Bilde geheimnisvoll gesprochen... (es folgt Gen 49,8-12).

D 52,4 Wenn der Logos durch Jakob erklärte "und er wird sein die Erwartung der Heiden", dann deutete er geheimnisvoll die beiden Parusien Christi an und gab zu erkennen, daß die Heiden an ihn glauben werden, was ihr mit Augen sehen könnt; denn wir, die wir aus allen Völkern durch den Glauben

an Christus gottesfürchtig und gerecht geworden sind, warten auf seine Wiederkunft.

D 53 (Das Füllen ohne Sattel und ohne Joch - nach Gen 49 - das sind die Heiden, bis Christus kam. Die besattelte Eselin ist ein Symbol derer, die aus dem jüdischen Volke kamen.)

D 54 (Hier wird der Vers aus Gen 49 erklärt "Im Wein wird er sein Gewand waschen und im Blute der Traube sein Kleid". "Sein Gewand" - das sind die, die Nachlaß der Sünden erhalten haben. "Blut der Traube" - das besagt, daß Christus zwar Blut habe, aber nicht durch Menschensamen, sondern durch Gottes Kraft (so auch D 63 und D 76).

D 68,9 Wenn wir ihnen die Schriftstellen nennen, welche ich euch oben zitiert habe, in welchen ich ausführlich die Leidensfähigkeit, Anbetungswürdigkeit (Gen 49,8) und Göttlichkeit Christi bewiesen habe, dann sehen sie sich zwar zu dem Geständnis veranlaßt, daß dieselben auf Christus gesagt sind, erkühnen sich aber zu behaupten, Jesus sei nicht der Christus, trotzdem sie zugeben, daß Gott kommen werde, daß er leide und herrsche, und daß man ihn anbete (Gen 49,8).

D 120,2 Würdest du ferner den über Juda gesprochenen Segen erwähgen, dann würdest du erkennen, was ich sage. Die Nachkommen Jakobs teilen sich nämlich und die Linie (Christi) führt (nur) über Juda (Gen 49,8)...

D 126,1 (Jesus wird von Moses als "Juda" bezeichnet.)

Ap I,32 Moses, der erste der Propheten, sprach wörtlich also: "Nicht wird fehlen ein Herrscher aus Juda noch ein Führer aus seinen Lenden, bis der kommt, dem es vorbehalten ist. Dieser wird sein die Erwartung der Völker; er bindet an einen Weinstock sein Füllen und wäscht im Blute der Traube sein Gewand." (Gen 49,10f) Es muß euch nun interessieren, genau zu erforschen und festzustellen, bis wann die Juden einen einheimischen Herrscher und König gehabt haben. Das war der Fall bis zur Erscheinung Christi, unseres Lehrers und des Auslegers der unverstandenen Prophezeiungen, wie es denn von dem göttlichen, heiligen, prophetischen Geiste durch Moses vorhergesagt wurde, ein Herrscher aus dem Judenvolk

werde nicht fehlen, bis der komme, dem es vorbehalten sei, nämlich das Königtum. Denn Juda war der Ahnherr der Juden, von dem sie auch den Namen Juden erhalten haben. Nachdem Christus erschienen war, ging das Königtum der Juden und die Herrschaft über ihr ganzes Land auf euch über. Jenes aber: "Er wird die Erwartung der Völker sein" sollte andeuten, daß man unter allen Völkern seine Wiederkunft erwarten werde, was ihr mit Augen sehen und wovon ihr euch durch die Tat überzeugen könnt. Warten doch Leute aus allen Nationen auf den in Judäa Gekreuzigten, nach dessen Auftreten sofort das Land der Juden von euch erobert und unterjocht wurde. jener Satz aber: "Er bindet an den Weinstock sein Füllen und wäscht sein Gewand im Blute der Traube" sollte sinnbildlich andeuten, was Christus erleben und was er vollbringen werde. Denn ein Eselsfüllen stand am Eingange eines Dorfes, an einen Weinstock angebunden, und das befahl er seinen Jüngern ihm vorzuführen, und als es ihm zugeführt war, bestieg er es, setzte sich darauf und zog in Jerusalem ein, wo das Hauptheiligtum der Juden war, das später von euch zerstört wurde. Und hernach wurde er gekreuzigt, damit auch der übrige Teil der Weissagung erfüllt werde. Denn das Wort: "Er wäscht sein Gewand im Blute der Traube" deutete im voraus das Leiden an, das er erdulden sollte, um durch sein Blut die zu reinigen, die an ihn glauben. Denn das Gewand, von dem der göttliche Geist durch den Propheten spricht, das sind die an ihn glaubenden Menschen, in denen der Same aus Gott, der Logos, wohnt. Der Ausdruck aber "Blut der Traube" deutet an, daß der künftig Erscheinende zwar Blut haben werde, aber nicht aus menschlichem Samen, sondern aus göttlicher Kraft. Es ist aber der Logos die erste Kraft nach Gott, dem Vater des All, und sein Sohn; auf welche Weise er Fleisch geworden und als Mensch geboren worden ist, werden wir im folgenden zeigen. Denn wie der Traube Blut nicht ein Mensch, sondern Gott geschaffen hat, ebenso sollte dieses sein Blut als nicht aus menschlichem Samen, sondern aus der Kraft Gottes hervorgehend angedeutet werden. (vgl. auch Ap I,54)

Gen 49,8-12 bei Johannes

Joh 4, 22-26 Ihr wisset nicht, was ihr anbetet; wir wissen aber, was wir anbeten; denn das Heil kommt von den Juden. Aber es kommt die Zeit und ist schon jetzt, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; denn der Vater will haben, die ihn also anbeten. Spricht die Frau zu ihm: Ich weiß, daß Messias kommt, der da Christus heißt. Wenn derselbe kommen wird, wird er's uns alles verkündigen. Jesus spricht zu ihr: Ich bin's, der mit dir redet.

Joh 9,7 Gehe hin zu dem Teich Siloah, das ist verdolmetscht "gesandt" und wasche dich! Da ging er hin und wusch sich und kam sehend.

Joh 9, 35-38 Es kam vor Jesus, daß sie ihn ausgestoßen hatten. Und da er ihn fand, sprach er zu ihm: Glaubst du an den Menschensohn? Er antwortete und sprach: Herr, wer ist's? auf daß ich an ihn glaube. Jesus sprach zu ihm: Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, der ist's. Er aber sprach: Herr, ich glaube, und fiel vor ihm nieder.

Auswertung

Dem messianisch verstandenen Jakobspruch kommt bei Johannes und Justin wesentliche Bedeutung zu. Das gesamte Gespräch Jesu mit einer Samaritanerin (Joh 4) am Brunnen des Jakob muß auf dem Hintergrund der messianischen Verheißung durch Jakob gesehen werden.[1] Der von der Tradition vorgegebene Stoff in Joh 9 ist durch den Evangelisten vollkommen von der Verheißung aus Gen 49,8ff her gestaltet worden.[2] Auch der aus Samarien kommende Justin ist überaus stark von der messianischen Verheißung Gen 49,8ff geprägt. Über den Dialog verstreut, und sogar in Ap I, findet sich eine vollkommene Exegese des Jakobspruches für Juda. Auch für Justin führt das Heil über Juda (D 120 und 126 / Joh 4,22). Auch für Justin ist Jesus der "Schiloh", dem die Königsherrschaft obliegt (Ap I,32 / Joh 9,7 und 18,37), der anbetungswürdig ist (D 68,9 / Joh 9,38).

Trotz dieser Gemeinsamkeiten in der Sache überhaupt und in Einzelheiten gibt es bei Justin keinerlei Anzeichen, die auf eine Kenntnis und Benutzung der Kapitel vier und neun des Johannes-

1: vgl. *G. Reim*, op. cit. S. 127f
2: vgl. *G. Reim*, Joh 9 - Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion in: BZ NF 2 1978 S. 250ff = 321-330....

evangeliums weisen. Die Behandlung derselben Thematik bei Johannes und Justin ist überaus verschieden: hier Verkündigung - dort: ins Einzelne gehende Exegese auch von Versen, die im Johannesevangelium nicht die geringste Rolle spielen. Zu dieser Exegese gehört die Ableitung der zweiten Parusie aus Gen 49, die Feststellung, daß es bis zum Auftreten Christi keine Zeit ohne Propheten und Fürsten gegeben habe, die Ausdeutung des Füllens ohne Sattel auf die Heiden, das Verständnis des Gewandes und die Auslegung des Traubenblutes.

Die Auslegungen von Johannes und Justin zeigen, wie darum gerungen worden ist, daß Gen 49,8ff in Jesus zur Erfüllung gekommen ist.

3,41 Das Verhältnis des Christus zu den Vätern

Allgemein

D 113,4 Daß Jesus es war, welcher dem Moses, dem Abraham und den Patriarchen überhaupt erschienen ist und zu ihnen im Auftrage des Vaters gesprochen hat, habe ich bewiesen. (s. D 56ff)

D 114,3 Ferner, wenn ich die Worte: "Ich werde sehen die Himmel, die Werke deiner Hände", nicht auf die Werke des Logos Gottes beziehe, dann werde ich sie töricht auffassen gleich euren Lehrern, welche glauben, der Vater des Weltalls der unerzeugte Gott, habe Hände, Füße, Finger und eine Seele wie ein Lebewesen, das zusammengesetzt ist, und welche deshalb auch lehren, der Vater selbst sei dem Abraham und Jakob erschienen.

D 127,4 Also weder Abraham, noch Isaak, noch Jakob, noch sonst jemand sah den Vater und unnennbaren Herrn aller überhaupt und auch Christi. Sie sahen vielmehr den, der durch den Willen des Vaters Gott war, seinen Sohn, den, der Engel war, da er dem Willen des Vaters diente, den, der nach dem Willen des Vaters durch die Jungfrau auch Mensch wurde und geboren worden ist, den, der einst Feuer war, als er vom Dornstrauch aus mit Moses sprach. (vgl. D 60,2 und D 75,4)

zu: Christus und Abraham bei Johannes und Justin s.oben S.492

Christus und Jakob

D 86,2f (Jakob) behauptete, eine Leiter gesehen zu haben, und wie die

Schrift geoffenbart hat, stand Gott auf ihr; daß dieser Gott nicht der Vater war, haben wir aus der Schrift bewiesen. Als Jakob am gleichen Orte auf einen Stein Öl ausgegossen hat, wird ihm von dem Gott, der ihm erschienen war, bezeugt, er habe eine Säule gesalbt dem Gott, der ihm erschienen war. Daß Christus in der Schrift vielfach unter dem Symbol eines Steines verkündet wurde, haben wir schon oft bewiesen.

Christus und Moses

D 11,1 Nicht aber sind es Moses und das Gesetz, welche uns zur Hoffnung geführt haben.

D 24,1 Ein neuer Bund, ein neues Gesetz ist jetzt von Sion ausgegangen. (vgl. D 43,1)

D 38,1 Tryphon:...Denn viel Lasterhaftes sprichst du, da du uns überzeugen willst, daß dieser Gekreuzigte zu gleicher Zeit wie Moses und Aron gelebt und zu ihnen in einer Wolkensäule gesprochen hat...

D 131,3 Treuer halten wir zu Gott als ihr, die ihr von dem "erhobenen Arme" beim Erscheinen der großen Herrlichkeit aus Ägypten gerettet wurdet...als ihr, denen eine Lichtsäule leuchtete, denen durch den Besitz eines eigenen Lichtes, welches nicht erlosch und nicht unterging, ein Vorzug vor jedem andern Volk der Welt gegeben werden sollte, - als ihr, denen Gott durch Engel des Himmels Brot zur Nahrung, das Manna, regnen ließ...

D 100,4 Jesus wurde auch "Stein" in den Reden der Propheten genannt. (vgl. D 36,1)

D 69,6 In der Wüste, in welcher es keine Gotteserkenntnis gab, im Lande der Heiden, quoll als Quelle lebendigen Wassers von Gott her unser Christus hervor, welcher auch in eurem Volke erschienen ist...

D 111,3 Das Pascha war nämlich der später geopferte Christus...

D 75,2 Wer hat nun eure Väter in das Land geführt? Sehet es doch endlich einmal ein, daß es der war, welcher diesen Beinamen Jesus (= Josua) erhalten hatte und zuerst Auses genannt worden war! Wenn ihr nämlich dieses einsehen werdet, dann werdet ihr auch erkennen, daß Jesus der Name dessen war, der zu Moses gesprochen hatte: "Mein Name ist nämlich auf ihm."

D 90,5 Denn nicht deshalb, weil Moses so betete, wurde das Volk Sieger, sondern deshalb, weil der Name Jesus die Schlacht leitete, und zugleich Moses sich die Gestalt des Kreuzes gab.

Christus und die Väter bei Johannes (zu Abraham s. S.493)

Joh 1,18 Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt.

1,51 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf und herab fahren auf den Menschensohn.

1,29 Des andern Tages sieht Johannes Jesus kommen und spricht: Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt.

19,33-36 ...Denn solches ist geschehen, daß die Schrift erfüllt würde; "Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen."

6,32 Ich bin das Brot des Lebens.

4,13f Wer von diesem Wasser trinkt, den wird wieder dürsten; wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt.

7,37f Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von des Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen.

8,12 Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.

1,45 Wir haben den gefunden, von welchem Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, Jesus, Josephs Sohn von Nazareth.

5,46 Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben.

1,17 Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.

13,34f Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so

ihr Liebe untereinander habt. (vgl. 15,12f. 17)

1,3 Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.

1,14 Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

Auswertung

Johannes teilt mit Justin die Aussage, daß niemand je Gott gesehen hat, sondern nur den Logos (D 127,4 und 38,1 / Joh 1,18 und 12,41). Die Väter haben es also mit dem Logos zu tun gehabt, durch den auch die Welt geschaffen worden ist (D 114,3 / Joh 1,3). Jakob, der die messianische Verheißung in Gen 49,8ff gesprochen hat, hat auch die Engel vom Menschensohn hinauf- und auf ihn herabsteigen sehen (Joh 1,51). Auch Justin deutet die Stelle christologisch, spricht aber davon, daß Jesus auf der Leiter gestanden hat (82,6f). Daß Menschen ihre Hoffnung nicht auf Moses setzen sollen, findet sich bei Justin und Johannes (D 11,1 / Joh 5,46 und 1,17). Beide sehen in dem wasserspendenden Stein der Wüstenzeit Jesus (D 100,4 und 69,6 / Joh 7,37f und 4,13f). Für beide ist das geopferte Passalamm der geopferte Christus (D 111,3 / Joh 1,29 und 19,33-36). Unterschiedlich wird von beiden die Mannageschichte ausgelegt: Bei Justin läßt Gott durch Engel das Manna regnen, während nach Johannes Jesus das Manna selbst ist, das damals wie heute die Menschen speist, damit sie leben (D 131,3 / Joh 6,32 und 6,35). Auch die Wolken- und Feuersäule scheint von Justin wie von Johannes christologisch verstanden worden zu sein (D 38,1 / Joh 8,12 und 9,5). Für Johannes bilden jeweils deuterojesajanische Verheißungen das Zwischenglied zwischen Exoduszeit und Jetztzeit (Jes 54,13 zwischen Ex 16,4 und Joh 6,48; Jes 55,1 zwischen Ex 17,6 und Joh 7,37; Jes 42,1 zwischen Ex 13,21 und Joh 8,12; Jes 52,13 zwischen Num 21,8f und Joh 3,14).[1] Von einem "neuen Gesetz" sprechen Justin und Johannes (D 24,1 und 43,1 / Joh 13,34). Wieder findet sich trotz der großen Traditionsverwandtschaft bei Justin weder ein Zitat aus dem Johannesevangelium noch eine Anspielung auf es.

1: vgl. *G. Reim*, Studien ... S. 181f

3,51 Die Apologie des Gekreuzigten

D 32,1 Trypho: Mein Herr, die erwähnten Schriften und ähnliche veranlassen uns, daß wir den, der als Menschensohn von dem Bejahrten die ewige Herrschaft erhält, in Herrlichkeit und Größe erwarten. Dieser euer sogenannter Christus aber ist ohne Ehre und Herrlichkeit gewesen, so daß er sogar dem schlimmsten Fluch verfiel, den das Gesetz Gottes verhängt: er ist nämlich gekreuzigt worden.

D 89,2 Trypho: Aber daran zweifeln wir, ob es notwendig war, daß Christus in so schmachvoller Weise am Kreuze starb; denn verflucht ist nach dem Gesetze, wer gekreuzigt wird. Dies ist also noch eine Lehre, von der ich mich momentan nicht überzeugen kann. Das ist zwar klar, daß die Schrift einen leidenden Christus verkündet. Wissen möchten wir aber, ob du auch das beweisen kannst, daß Christus ein im Gesetz verfluchtes Martyrium erleidet.

D 90,1 Trypho: Belehre uns nun aus der Schrift, damit auch wir dir folgen! Das wissen wir ja, daß er leidet und wie ein Lamm (zur Schlachtbank) geführt werden wird. Beweisen mußt du uns jedoch, ob er gekreuzigt werden und eines so schmachvollen und ehrlosen, im Gesetze verfluchten Todes sterben mußte; denn so etwas können wir uns nicht einmal denken.

D 91,4 Aber auch der Typus und das Zeichen, welches gegen die Schlangen errichtet worden war, unter deren Biß Israel zu leiden hatte, wurde sicherlich aufgestellt, da diejenigen das Heil finden sollen, welche glauben, daß der Schlange damals verkündet wurde, sie werde sterben durch den, der freiwillig in den Tod ging, daß dagegen diejenigen gerettet werden, welche vom Schlangenbisse verwundet zu dem fliehen, der in die Welt seinen Sohn schickte, der gekreuzigt wurde...

Ap I,60 ...da habe Mose auf Gottes Eingebung und Antrieb Erz genommen, daraus eine Art Kreuz gemacht, dieses auf dem heiligen Zelte aufgestellt und zum Volke gesprochen: "Wenn ihr dieses Bild anblickt und euer Vertrauen darauf setzt, werdet ihr Heilung finden." (Beachte den Unterschied dieses Zitates zum Original des AT!)

D 94,1f Saget mir nämlich: Hatte nicht Gott durch Moses befohlen, man

dürfe durchaus kein Bild und keine Darstellung von dem machen, was im Himmel oben ist oder auf der Erde? Hat er aber nicht trotzdem in der Wüste durch Moses die eherne Schlange errichten lassen und sie als Zeichen aufgestellt, als Erlösungszeichen für die, welche von den Schlangen gebissen worden waren? Und doch kann Gott nicht der Ungerechtigkeit beschuldigt werden. Er hat nämlich, wie ich oben gesagt habe, durch dieses Zeichen ein Geheimnis kundgetan, sofern er durch dasselbe verkündete, er vernichte die Kraft der Schlange, welche auch den Adam zur Sünde verleitet hatte, er erlöse dagegen von den Schlangenbissen, das ist den sündhaften Handlungen, Götzendienst und anderem Unrecht, diejenigen, welche an Jesus glauben, der durch das erwähnte Zeichen, das Kreuz, sterben wollte...

D 96,1 Das Wort des Gesetzes; "Verflucht jeder, der am Holze hängt" stärkt unsere Hoffnung, welche sich an den gekreuzigten Christus klammert; denn Gott verflucht mit jenem Worte nicht unseren Gekreuzigten, sondern er sagte vorher, was ihr alle samt euren Gesinnungsgenossen deshalb tun wollt, weil ihr es nicht einsehet, daß Jesus vor aller Welt war, und daß er der ewige Priester Gottes und König und Christus ist.

D 112,2 Sollen wir nicht vielmehr das Kreuz (der ehernen Schlange) in Beziehung zu Jesus dem Gekeuzigten bringen, zumal da auch euer Volk seinen Sieg dem Umstande verdankte, daß Moses seine Hände ausstreckte...?

D 138,2f Christus, obwohl der Erstgeborene aller Schöpfung, ist doch auch der Anfang eines zweiten Geschlechtes geworden. Dieses nun hat er wiedergeboren durch Wasser, Glaube und Holz, das Geheimnis des Kreuzes..

Apologie des Gekreuzigten bei Johannes

Joh 3, 14-18 Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, auf daß alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben. Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, 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.

18,32 ...auf daß erfüllt würde das Wort Jesu, das er sagte, um zu zeigen, welches Todes er sterben würde.

8,28 Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin...

12,31-34 Jetzt geht das Gericht über die Welt; nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden. Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich alle zu mir ziehen. Das sagte er aber, zu zeigen, welches Todes er sterben würde. Da antwortete ihm das Volk: Wir haben gehört im Gesetz, daß der Christus ewiglich bleibe; und wie sagst du dann: Der Menschensohn muß erhöht werden?

17,1 Solches redetete Jesus und hob seine Augen auf gen Himmel und sprach: Vater, die Stunde ist da; verherrliche deinen Sohn, auf daß dich der Sohn verherrliche...

8,54 Wenn ich mich selber ehre, so ist meine Ehre nichts. Es ist aber mein Vater, der mich ehrt...

Auswertung

Dtn 21,23 bildete für die Juden einen wesentlichen Hinderungsgrund, an Jesus, den Gekreuzigten, zu glauben. Sowohl Johannes als auch Justin beschäftigen sich intensiv mit dem auf die Schrift gegründeten jüdischen Einwand gegen den Gekreuzigten, indem sie sich beide auf Num 21,8 beziehen. Während Johannes eine geistlich sehr gewichtige Überwindung des jüdischen Einwandes bringt, indem er die Jesajastelle "Siehe, meinem Knecht wird's gelingen, er wird erhöht und sehr hoch erhaben sein" mit Dtn 21,23 / Num 21,8 zusammensieht, findet sich davon nichts bei Justin, der von Trypho immer wieder angegriffen wird. Justin führt eine Reihe sehr unterschiedlicher Überlegungen zu Dtn 21,23 / Num 21,8 an. Wenn er das Johannesevangelium gekannt hätte, könnte ich mir nicht vorstellen, warum er die theologisch so bedeutenden Überlegungen des Johannes total außer Betracht gelassen und sich mit Minderem begnügt hätte, nämlich mit einer Vielzahl von verhältnismäßig schwachen Argumenten.

3,61 Der messianisch verstandene Spruch Num 24,17

D 106,4 Da Christus wie ein Stern aus dem Geschlechte Abrahams aufgehen sollte, hat Moses geoffenbart: "Ein Stern wird aufgehen aus Jakob, ein Führer aus Israel." Und eine andere Schriftstelle sagt: "Siehe, ein Mann! Aufgang ist sein Name." Als nun zur gleichen Zeit, da Jesus geboren wurde, auch ein Stern am Himmel aufging, erkannten ihn, wie in den Denkwürdigkeiten der Apostel geschrieben ist, die Magier aus Arabien an demselben, und sie gingen hin und beteten ihn an.

Joh 4,22 ...denn das Heil kommt von den Juden.

Auswertung

Die Aussage in Joh 4,22 geht auf Gen 49,10 ("Zepter von Juda") und Num 24,17 ("Zepter aus Israel") zurück. Diese neben Gen 49,8-12 zweite messianische Weissagung aus Num 24,17, von Juden *und* Samaritanern anerkannt, wird von Justin und Johannes benutzt, ohne daß eine Abhängigkeit des Justin von Johannes zu sehen ist. Überraschend ist, daß die dritte gemeinsame messianische Weissagung aus dem Pentateuch, Dtn 18,15ff, wohl von Johannes intensiv auf Jesus hin durchdacht worden ist[1], diese Verheißung des endzeitlichen Propheten für den aus Samaria stammenden Justin und seinen jüdischen Gesprächspartner überhaupt keine Rolle spielt. Das mag seinen Grund in der Betonung der Davidabstammung und der Jungfrauengeburt durch Justin haben.

3,71 Zusammenfassung der Benutzung des Pentateuch durch Johannes und Justin

In keinem der untersuchten alttestamentlichen Bereiche konnte ein Zitat aus Johannes oder eine auch nur entfernte Anspielung auf das Johannesevangelium gefunden werden. Dagegen zeigte sich, daß Justin wichtige johanneische Aussagen, deren Kenntnis ihm höchst willkommen hätten sein müssen, offensichtlich nicht vorgelegen haben. Wichtig sind die angeführten Ausführungen Justins und Tryphos für die Erhellung des Hintergrundes, auf dem auch das Johannesevangelium entstanden ist. Der jüdische Gesprächspartner kommt naturgemäß mit seinen Erwartungen und Einwänden bei Justin stärker zu Wort.

1: vgl. *G. Reim*, Studien ... S. 128f

4 Paralleltraditionen im Zusammenhang mit dem übrigen AT

4.1 2 Sam 7

D 68,5 **Trypho: Wie kommt es nun, daß der Logos zu David sagt, Gott werde sich aus dessen Lenden einen Sohn erwecken und ihm werde er das Reich aufrichten und werde ihn setzen auf den Thron seiner Herrlichkeit?**

D 118,2 **Auch Nathan hat von ihm gesprochen, wenn er dem David verkündete: "Ich werde ihm zum Vater sein, und er wird mein Sohn sein; fürwahr, nicht werde ich an ihm handeln wie an seinen Vorfahren und meine Barmherzigkeit von ihm nehmen; ich werde ihn auftreten lassen in meinem Hause und in seinem Reiche in Ewigkeit." Nur gerade ihn und keinen anderen bezeichnet Ezechiel als Führer im Hause. Er nämlich ist der auserwählte Priester und ewige König, der Christus, da er Sohn Gottes ist. Glaubet es; nach der Lehre des Isaias und der übrigen Propheten werden bei der Wiederkunft Jesu nicht Opfer von Blut oder Spenden auf dem Altare dargebracht, sondern wahre, geistige Lobpreisungen und Danksagungen!**

D 78,2 **Die Magier aus Arabien gingen nun nach Bethlehem...**

2 Sam 7 im Johannesevangelium

Joh 12,34 **Da antwortete das Volk: Wir haben gehört im Gesetz, daß der Christus ewiglich bleibe und wie sagst du denn: Des Menschen Sohn muß erhöht werden?**

7,42 **Spricht nicht die Schrift: von dem Geschlecht Davids und aus dem Orte Bethlehem, wo David war, solle der Christus kommen?**

Auswertung

Bei Justin und Johannes führen die jüdischen Gesprächspartner die Davidverheißung an, bei Justin, weil ihnen das "aus dessen Lenden" nicht zu stimmen scheint, bei Johannes, weil sie von einer Geburt Jesu aus dem Geschlechte Davids in Bethlehem nichts wissen und Jesu Tod nicht mit der Verheißung eines ewigen Reiches in Einklang bringen können. Eine Abhängigkeit Justins von Johannes ist nicht sichtbar. Während für Justin Jesus aus Bethlehem stammt, ist Jesus für Johannes "der Prophet" und als solcher auch der Christus. Sein Herkunftsort und seine Abstammung spielen deshalb keine Rolle, nur sein Verhältnis zu

Gott.

4,2 Jes 6,10

D 33,1 **Aber eure Ohren sind verstopft und die Herzen verhärtet.** (vgl 12,2 und 97,4)

Jes 6,10 im Johannesevangelium

Joh 12,39f **Darum konnten sie nicht glauben, denn Jesaja sagte abermals; "Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, daß sie mit den Augen nicht sehen noch mit dem Herzen vernehmen und sich bekehren, und ich ihnen hülfe."**

Auswertung

Das von Christen oft benutzte Zitat zeigt keine Abhängigkeit Justins von Johannes.

4,3 Jes 11,1-3

D 86,4 **(Stab aus der Wurzel Jesse soll Christus sein. So hat es Jesaja verkündet.)**

D 87,2 **Trypho: Du sagst, er präexistiere als Gott und er sei nach dem Willen Gottes Fleisch geworden und durch die Jungfrau geboren worden. Erkläre mir nun, wie kann seine Präexistenz bewiesen werden, da er doch mit den Kräften des Heiligen Geistes, welche der Logos durch Isaias aufzählt, erfüllt wird, weil er derselben bedurfte!**

D 87,3 **Nicht deshalb sagt der Logos, die oben aufgezählten Kräfte des Geistes seien über Christus gekommen, weil dieser ihrer bedurfte, sondern weil sie auf diesem ruhen, das heißt, in ihm ihr Ziel finden sollten, so daß es nicht mehr wie früher Propheten in eurem Volke gebe. Daß dies geschehen ist, könnt ihr mit eigenen Augen sehen; denn nach Christus ist bei euch kein einziger Prophet mehr aufgetreten.**

D 88,6f **So mußte auch zur Zeit des Johannes den Menschen ein Zeichen gegeben werden, an dem sie erkannten, wer der Christus ist. Als nämlich Johannes am Jordan war und die Taufe der Buße predigte...da meinte man, er sei Christus; doch er rief: "Nicht bin ich Christus, sondern die Stimme des Rufenden. Es wird nämlich der kommen, der stärker ist als ich, und dessen Schuhe zu tra-**

gen ich nicht würdig bin." Da kam an den Jordan Jesus... Auf ihn nun flog - und zwar, wie gesagt, um der Menschen willen - der Heilige Geist in Gestalt einer Taube...

Jes 11,1-3 im Johannesevangelium

Joh 1,20 Und er bekannte und leugnete nicht, und er bekannte: Ich bin nicht der Christus.

1,23 Er sprach: "Ich bin eine Stimme eines Predigers in der Wüste; Richtet den Weg des Herrn!" wie der Prophet Jesaja gesagt hat.

1,27 Der ist's, der nach mir kommen wird, des ich nicht wert bin, daß ich seine Schuhriemen auflöse.

1,31-34 Und ich kannte ihn nicht; sondern auf daß er offenbar würde in Israel, darum bin ich gekommen, zu taufen mit Wasser. Und Johannes bezeugte und sprach: Ich sah, daß der Geist herabfuhr wie eine Taube vom Himmel und blieb auf ihm, und ich kannte ihn nicht. Aber der mich sandte, zu taufen mit Wasser, der sprach zu mir: Über welchen du sehen wirst den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, der ist's, der mit dem heiligen Geist tauft. Und ich sah es und bezeugte, daß dieser ist der Auserwählte Gottes (vl Gottes Sohn).

Auswertung

Nach Justin und Johannes ruhen die "Kräfte des Geistes" bzw. "der Geist" auf Jesus. Aus der ausführlichen Darstellung Justins erfahren wir, welche Überlegungen hinter der kurzen Notiz in Joh 1,33 stehen. Für die Vermutung, daß der Täufer der Christus ist und für die Ablehnung dieser Vermutung durch den Täufer benutzen Johannes und Justin dieselbe Tradition, wobei der dem Evangelisten vorliegenden Tradition wohl schon die weitere Frage zugefügt worden war, ob der Täufer Elia sei. Ob in dieser vorjohanneischen Tradition auch schon die Frage: "Bist du der Prophet?" gestanden hat, ist fraglich. Diese Frage könnte auch vom Evangelisten stammen, der Jesus als *den* Propheten verstanden hat. Wenn Justin für D 88 das Johannesevangelium vorgelegen hätte, hätte er sich sicher nicht engehen lassen, daß nach Johannes es Priester und Leviten waren, die an den Täufer offiziell die Christusfrage gestellt haben. Nach Justin haben "die Menschen" die Meinung gehabt, daß der Täufer der Christus sei. Ich vermute, daß sich uns bei Justin eine Vorform der Täufererzählung erhalten hat, die auch die vorjohanneische Tradition kannte. Justin hat diese Vorform mit Hilfe des Matthäusevangeliums ausgestaltet. Die vorjohanneische Tradition hat diese Vorform jedoch aus Interesse an einer offiziellen Jerusalemer Delegation und aus dem Interesse, Johannes den Täufer nicht als Elia darzustellen, sondern Jesus, ausgestaltet.[1]

4,4 Jes 28,16

D 34,2 Denn von Christus ist verkündet, daß er König, Priester, Gott, Herr, Engel, Mensch, erster Feldherr, ein Stein, ein neugeborenes Kind ist, daß er anfangs leidensfähig ist, dann in den Himmel auffährt und wieder mit Herrlichkeit kommt und ein ewiges Reich besitzt, wie ich aus allen Schriften beweise.

D 114,4 Selig also sind wir, die wir mit steinernen Messern die zweite Beschneidung erhalten haben. Die erste Beschneidung nämlich, welche ihr habt, geschah und geschieht mit Eisen; denn ihr bleibt hartherzig. Unsere Beschneidung dagegen, welche die zweite ist und nach der eurigen kommt, beschneidet uns von Götzendienst und jedem Unrecht überhaupt mit spitzigen Steinen,

1: vgl. *G. Reim*, Studien ... S. 156-58

das ist mit den Lehren, welche die Apostel des Ecksteins, der nicht von Händen behauen ist, verkünden. Unsere Herzen sind so gründlich von der Sünde beschnitten, daß es uns sogar eine Freude ist, in den Tod zu gehen um des Namens des herrlichen Felsens willen, welcher lebendiges Wasser in die Herzen derer sprudeln läßt, die durch ihn den Vater des Weltalls lieben, und welcher diejenigen tränkt, die Wasser des Lebens trinken wollen.

D 86,3 Daß Christus in der Schrift vielfach unter dem Symbol eines Steins verkündet wurde, haben wir auch schon bewiesen.

D 126,1 Wer ist aber der, welcher einmal Engel des großen Rates und bei Ezechiel Mann heißt, und von dem Daniel sagt, er sei gleich eines Menschen Sohn, und der durch Isaias Knabe, durch David Christus und anbetungswürdiger Gott genannt wird, von vielen Christus und Stein, von Salomo Weisheit, von Moses Joseph, Juda, Stern, von Zacharias Aufgang, wiederum von Isaias Dulder, Jakob, Israel, der als Stab, Blüte, Eckstein und Sohn Gottes bezeichnet ist?

Jes 28,16 im Johannesevangelium

Joh 7,37ff Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, wie die Schrift (sc. Jes 28,16) sagt, von des Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen

3,15 ...auf daß alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben.

3,16 Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. (vgl 3,36 6,40 6,47 11,25 4,10 4,14)

20,31 Diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubt, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.

Auswertung

Sowohl Johannes als auch Justin kennen die Stein-Christologie, sehen wie Sirach und Qumran[1] Ex 17,6 und Jes 28,16 zusammen, sehen Stein (Ex 17,6/Jes 28,16), Wasser (Ex 17,6) und Leben (Jes 28,16 LXX)[2] zusammen. Die bei Johannes aus Jes 28,16 ab-

1: vgl. *G. Reim*, Studien ... S. 192f
2: vgl. *G. Reim*, Studien ... S. 72-84

geleitete enge Verbindung von Glaube an Christus und Leben fehlt bei Justin. Jes 28,16 spielt für Justin nicht die zentrale Rolle wie für Johannes. Johannes wiederum kennt die Verbindung des Ecksteins mit der Beschneidung nicht. Daß zwei bei Philo, Sirach, in Qumran und bei Johannes beliebte alttestamentliche Texte, wenn sie bei Justin auch nebeneinander stehen, eine Abhängigkeit Justins von Johannes bezeugen sollen, läßt sich nach von Loewenich "nicht mit Sicherheit behaupten"[1] Ich möchte eine solche Abhängigkeit mit Sicherheit ausschließen. Bei Johannes und Justin findet sich nur eine gemeinsame Tradition, die doch auch viele Verschiedenheiten aufweist.

4,5 Jes 40,3

Vgl dazu Jes 11,1-3. Johannes und Justin sind in der Charakterisierung des Täufers als "Stimme eines Rufenden" von gemeinsamer Tradition abhängig.

4,6 Jes 42,1-4

D 123,8 Wenn ihr mit euren Ohren höret, so vernehmet: wiederum bei Isaias spricht Gott von Christus und nennt ihn im Gleichnisse Jakob und Israel (dann folgt Jes 42,1-4).

D 135,1-3 Wenn die Schrift sagt; "Ich bin der Herr-Gott, der heilige Israel; ich habe Israel als euren König kundgemacht", denkt ihr da wahrlich nicht an Christus, den ewigen König? Denn Jakob, der Sohn Isaaks, ist, wie ihr wißt, niemals König gewesen. Es erklärte uns darum auch weiterhin die Schrift, wen sie unter dem König Jakob und Israel versteht und sagte: (folgt Jes 42,1-4). Die aus dem Heidentum setzen doch nicht ihre Hoffnung auf den Patriarchen Jakob! Hoffen sie nicht vielmehr wie auch ihr selbst auf Christus? Da die Schrift also Christus als Israel und Jakob bezeichnet, so sind wir, die wir aus Christi Schoß hervorgegangen, aus dem Steine Christi gehauen sind, das wahre Israel.

Jes 42,1-4 im Johannesevangelium

Joh 1,34 Und ich sah es und bezeugte, daß dieser ist der Auserwählte Gottes (vl Sohn Gottes).[2]

1: *von Loewenich*, op. cit. S. 47
2: vgl. *G. Reim*, Studien ... S. 163 Anm. 101

Auswertung

Bei Justin sehen wir sehr gut, welche Überlegungen zum christologischen Verständnis von Jes 42,1ff geführt haben - ein Kommentar also zu der in Joh 1,34 enthaltenen Tradition.

4,7 Jes 42,6f / 49,6

D 121,4-122,1 Uns also ist es gegeben, das Gehörte zu verstehen, durch den erwähnten Christus gerettet zu werden und das Reich des Vaters zu erkennen. Darum hat er zu ihm gesagt: (folgt Jes 49,6). Ihr behauptet zwar, diese Worte beziehen sich auf den Geora und die Proselyten; in der Tat aber sind sie auf uns gesprochen, die wir durch Jesus erleuchtet worden sind.

D 122,3f (nach einem Zitat von Jes 42,6f:) Ihr Männer, auch das ist nämlich auf Christus und in bezug auf die Erleuchtung der Heiden gesagt. Oder wollt ihr wiederum behaupten: "So spricht er unter Bezugnahme auf das Gesetz und die Proselyten"? Da brachen einige von ihnen, welche am zweiten Tage gekommen waren, in ein Geschrei aus, wie wenn sie im Theater gewesen wären: "Wie? Nicht von dem Gesetze spricht er und nicht von der Erleuchtung durch das Gesetz, also von den Proselyten?"

Jes 42,5-13 wird in D 65,4-6 zitiert, Jes 42,6f in D 26,1f.

Jes 42,6f / 49,6 im Johannesevangelium

Joh 8,12 Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.

9,5-7 Dieweil ich bin in der Welt, bin ich das Licht der Welt. Da er solches gesagt, spie er auf die Erde und machte einen Brei aus dem Speichel und legte den Brei auf des Blinden Augen und sprach zu ihm: Gehe hin zu dem Teich Siloah, das ist verdolmetscht "gesandt", und wasche dich! Da ging er hin und wusch sich und kam sehend.

Auswertung

Justin sieht wie Johannes unter dem "Licht" eine Person, Jesus, und nicht das Gesetz des Mose. Dem Gesetz des Mose wollen die Juden in Joh 9,28 als Jünger des Mose treu bleiben. Für das

Gesetz des Mose als dem Licht der Heiden ereifern sich die Gesprächspartner Justins. Trotz dieser wichtigen Gemeinsamkeiten zwischen Johannes und Justin gibt es wesentliche Unterschiede: Bei Justin stehen die Heiden im Mittelpunkt, bei Johannes ein blinder Jude, Zeichen für den blinden Kosmos. Für Johannes sind wohl alle Heiden, die in übertragener Weise blind sind - also auch die Pharisäer.

4,8 Jes 52,13-53,12

Ap I, 50 Daß er aber auch, für uns Mensch geworden, Schmerzen und Schande ertragen wollte und wieder in Herrlichkeit erscheinen wird, darüber hört folgende Weissagungen: (folgt Zitat von Jes 52,13-53,8).

d 40,3 Der Befehl, jenes Lamm müsse vollständig gebraten werden, war ein Hinweis auf das Kreuzesleiden, dem sich Christus unterziehen wollte. Wenn nämlich das Lamm gebraten wird, erhält es die Form eines Kreuzes: einer von den Bratspießen durchbohrt dasselbe senkrecht von den Hinterbeinen bis zum Kopf, der andere dagegen, an dem die Vorderfüße des Lammes angehaftet sind, quer durch die Schultern.

D 43,3 Da das Geschlecht dessen, der sterben wollte, auf daß wir Sünder durch seine Striemen geheilt werden, nicht aufgezählt werden kann, sprach der prophetische Geist diese Worte (sc Jes 53,8).

D 42,2 Im Namen der Apostel, die zu Christus sagten, man glaube nicht ihrer Predigt, sondern den Wundern dessen, der sie entsandt habe, erklärt daher Isaias so: "Herr, wer glaubte unserer Predigt?"

D 72,2f Von den Worten des Jeremias aber haben sie folgende Stelle ausgemerzt: "Ich bin wie ein unschuldiges Lamm, das geopfert werden soll. Gegen mich ersannen sie einen Plan und sprachen: Wohlan, laßt uns Holz tun in sein Brot und ihn aus dem Lande der Lebendigen vertilgen, seines Namens soll wahrlich nicht mehr gedacht werden!" Nun findet sich dieser Abschnitt aus Jeremias noch in manchen Exemplaren der jüdischen Synagogen; denn erst vor kurzem haben sie die erwähnten Worte ausgemerzt. Also wird noch einmal von Jesus das verkündet, was (bereits) durch Isaias prophezeit wurde; denn auch aus jenen Wor-

ten ergibt sich, daß die Juden über Christus Rat hielten, und daß sie beschlossen, ihn durch den Kreuzestod aus dem Leben zu räumen. Von dem, der (nach Isaias) als Lamm zur Schlachtbank geführt wird, wird hier geoffenbart, er sei ein unschuldiges Lamm. In ihrer Verlegenheit lassen eure Lehrer sich also zur Blasphemie verleiten.

D 89,2f Trypho: Das ist zwar klar, daß die Schrift einen leidenden Christus verkündet. Wissen möchten wir aber, ob du auch das beweisen kannst, daß Christus ein im Gesetz verfluchtes Martyrium erleidet. Ich antwortete ihm: Wenn Christus nicht hätte leiden müssen, wenn die Propheten nicht vorhergesagt hätten, daß er, dessen Geschlecht nach dem Propheten niemand zählen kann, von den Sünden des Volkes in den Tod geführt, beschimpft, gegeißelt, den Sündern zugezählt und wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt werden wird, dann könnte man sich mit Recht wundern. Wenn er aber in solcher Weise gekennzeichnet und aller Welt verkündet wird, warum hätten nicht auch wir uns mit festem Glauben an ihn hingeben sollen? Jeder, der die Worte der Propheten kennt, wird, sobald er hört, Jesus sei gekreuzigt worden, sagen, er ist Christus und kein anderer. (Ähnlich D 32,1f)

D 111,3 Das Pascha war nämlich der später geopferte Christus, wie auch Isaias sagte: "Wie ein Lamm wurde er zur Schlachtbank geführt." (vgl 40,1)

D 114,2 Wenn der Heilige Geist durch Isaias erklärt "Wie ein Schaf wurde er zur Schlachtbank geführt und wie ein Lamm vor dem Scherer", dann spricht er, gerade als ob die Passion sich schon vollzogen hätte.

D 118,3 Mit gutem Grunde glauben wir an Jesus. Die uns diesen Glauben lehrten, haben uns nicht getäuscht. Ja, es war gerade der Wille der wunderbaren Vorsehung Gottes, daß wir dank der Berufung zum neuen und ewigen Bund, das ist durch Christus, an Weisheit und Gottesverehrung - wie sich zeigte - euch übertreffen, die ihr in der Einbildung, nicht jedoch in der Tat Gott liebet und weise seid. Unter Staunen verkündete Isaias: "Könige werden ihren Mund schließen; denn sehen werden die, denen nicht von ihm erzählt wurde, und staunen werden, die nicht gehört haben. Herr, wer glaubte unserer Predigt? Wem wurde der Arm des Herrn geoffenbaret?"

Jes 52,13-53,12 im Johannesevangelium

Joh 12,37f Und ob er wohl solche Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn; auf daß erfüllt würde der Spruch des Propheten Jesaja, den er sagte; "Herr, wer glaubt unserm Predigen? Und wem ist der Arm des Herrn offenbart?"

1,29 Des andern Tages sieht Johannes Jesus kommen und spricht: Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt.

19,33-36 ...Denn solches ist geschehen, daß die Schrift erfüllt würde: "Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen."

15,13f Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde. (vgl 10,15)

13,31f Nun ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm. Ist Gott verherrlicht in ihm, so wird ihn Gott auch verherrlichen in sich... (vgl 17,1 8,54 14,13)

3,14 Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden. (vgl 8,28 12,32 12,34)

Auswertung

Für Johannes und Justin ist Jes 52,13-53,12 ein wesentliches Kapitel, das aber unterschiedlich von beiden behandelt wird, auch wenn eine Berührung der benutzten Traditionen unübersehbar ist. So wird Jes 53,1 bei Johannes auf Jesus bezogen, bei Justin auf die Apostel. Die Aussagen vom "Lamm" (Joh 1,29 19,33-36) hat Johannes der Tradition entnommen und sie weiterentwickelt in einer Weise, die wir bei Justin nicht finden: Das Lamm Gottes trägt die Sünde der Welt. Es läßt sein Leben für die Freunde, für die Schafe. Es stirbt an dem Tag, an dem die Passalämmer geschlachtet werden. Das Bild der in Kreuzform aufhängten Passalämmer, von dem der aus Samaria stammende Justin spricht,[1] dürfte auch Johannes gekannt haben. Die das ganze Johannesevangelium durchziehenden Aussagen vom "Erhöhen" und "Verherrlichen" des Menschensohnes (Jes 52,13) mit denen Johannes auf den Vorwurf, daß jeder, der am Holze hängt, verflucht sei, antwortet, finden sich bei Justin überhaupt nicht, obwohl sie für

1: vgl. dazu die Bilder in *J. Jeremias*, Die Passahfeier der Samaritaner 1932

ihn von größtem Wert gewesen sein müßten. Justin antwortet auf den jüdischen Vorwurf u.a., indem er Jes 53,3-6 in Auszügen anführt. Wie erfolgreich die Apologie des Gekreuzigten mit Hilfe von Jes 53 war, zeigt sich an der Ausmerzung von Jer 11,19 in zumindest einer jüdischen Handschrift, von der Justin berichtet. In der Auslegung von Jes 53 durch Justin zeigen sich weder Benutzung noch Kenntnis des Johannesevangeliums.

4,9 Sach 9,9

Ap I,35 Dafür aber, daß ausdrücklich sein Ritt auf einem Eselsfüllen und sein Einzug in Jerusalem vorhergesagt wurden, wollen wir die Weissagungsworte eines anderen Propheten, des Sophonias, anführen; sie lauten also: "Freu dich sehr, Tochter Zion...".

D 53,2 Als unser Herr Jesus Christus in Jerusalem einziehen wollte, da hat er in der Tat seinen Jüngern den Auftrag gegeben, sie sollen eine Eselin, die an einem Eingang zum Dorfe Bethphage angebunden war, samt ihrem Füllen zu ihm führen... Zacharias, einer der zwölf Propheten, hat jenes Ereignis prophezeit mit den Worten: "Freu dich sehr...".

Sach 9,9 im Johannesevangelium

Joh 12,14f Jesus aber fand ein Eselsfüllen und ritt darauf, wie denn geschrieben steht; "Fürchte dich nicht, du Tochter Zion! Siehe, dein König kommt, reitend auf einem Eselsfüllen."

Auswertung

Justin ist in seiner Auslegung von Sach 9,9 von Matthäus abhängig und sieht Eselin und Füllen (Sach 9,9) zusammen mit Gen 49,11. Ein Einfluß des Johannesevangeliums ist nicht zu erkennen.

4,10 Sach 12,10

D 14,8 Ich bemerkte noch: Tryphon, diese und ähnliche Prophetenworte sprechen teils von der ersten Parusie Christi, bei der er nach der Verheißung ohne Ehre und Schönheit als Sterblicher erscheint, teils von seiner zweiten Parusie, wo er in Ehren über den Wolken erscheinen und euer Volk ihn sehen und in ihm den erkennen wird, den sie durchbohrt haben, wie Oseas, einer der zwölf Propheten, und Daniel vorhersagten. (vgl 32,2 64,7 118,1 und Ap I,52)

Sach 12,10 im Johannesevangelium

Joh 19,37 Und abermals spricht die Schrift: "Sie werden sehen auf den, in welchen sie gestochen haben."

Auswertung

Die Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes des Johannesevangeliums hat gezeigt,[1] daß Johannes ein traditionelles Zitat übernommen hat. Es scheint auch für Justin traditionell zu sein, der es fälschlich auf Hosea zurückführt. Bei Justin wird das Zitat auf eine zweite Parusie bezogen, und es sind wohl Juden, die in Jesus gestochen haben. Bei Johannes wird das Zitat auf die Kreuzigung bezogen und Römer führen den Lanzenstich aus. Es zeigt sich keine Abhängigkeit des Justin von Johannes.

4,11 Sach 13,7

D 53,5 Doch wurde auch durch den Propheten Zacharias vorhergesagt, daß eben unser Christus geschlagen würde, und daß seine Jünger sich zerstreuen würden, was auch eingetreten ist. Nachdem er nämlich gekreuzigt worden war, zerstreuten sich seine Jünger, bis er von den Toten auferstand und sie überzeugte, daß sein Leiden vorhergesagt war. In dieser Überzeugung zogen sie in alle Welt, um zu lehren.

Sach 13,7 im Johannesevangelium

Joh 16,32 Siehe, es kommt die Stunde und ist schon gekommen, daß ihr zerstreut werdet, ein jeglicher in das Seine, und mich allein laßt.

Auswertung

Es scheint so, daß Johannes mit seiner Aussage an die Tradition eines vierten Synoptikers anknüpft.[2] Für ihn tritt die Zerstreuung der Jünger Jesu schon vor der Kreuzigung ein, nicht, wie für Justin, danach. Justin benutzt wie Johannes ein Stück evangelischer Tradition, das nach Dibelius[3] schon längst zum Bestande der Leidensgeschichte gehört hat. Justin ist von Johannes unabhängig.

4,12 Mal 3

D 8,4 Trypho: Vorausgesetzt, daß Christus irgendwo geboren ist und irgendwo lebt, so ist er doch so lange nicht erkennbar, erkennt auch sich selbst so lange nicht und hat so lange keine Macht,

1: vgl. *G. Reim,* Studien ... S. 51-54
2: vgl. *G. Reim,* Studien ... S. 45 und 187
3: *M. Dibelius,* Botschaft und Geschichte I S. 206f

bis Elias erscheint, ihn salbt und aller Welt kundmacht. Ihr habt eine törichte Lehre angenommen, macht euch selbst einen Christus und geht darum jetzt in eurem Leichtsinn zugrunde.

D 49,1 Trypho: Wer behauptet, er sei Mensch geworden, dann, weil die Wahl auf ihn traf, gesalbt und so zu Christus geworden, dessen Rede überzeugt, wie mir scheint, mehr, als wenn ihr so redet, wie du es tust. Wir alle erwarten nämlich in Christus einen Menschen von Menschen, den nach seiner Ankunft Elias salbt. Wenn er aber auch als Christus erscheint, muß man ihn auf jeden Fall als einen Menschen von Menschen erklären. Da jedoch Elias nicht erschienen ist, erkläre ich, daß auch Christus nicht da ist.

D 49,2f Ich wiederum fragte ihn: Sagt denn nicht der Logos durch Zacharias, daß Elias kommen wird "vor diesem großen und furchtbaren Tage des Herrn"? Jener antwortete; "Ganz gewiß" Wenn der Logos uns nun zwingt, zu bekennen, daß zwei Parusien Christi prophezeit wurden, und daß Christus bei der einen leidensfähig, ohne Ehre und Schönheit erscheinen, bei der anderen in Herrlichkeit und als Weltenrichter kommen wird, wie auch im vorhergehenden wiederholt dargetan ist, werden wir dann nicht annehmen, der Logos Gottes habe den Elias als Vorläufer des "furchtbaren und großen Tages" verkündet, der mit seiner zweiten Parusie anbricht? "Sicherlich!" antwortete er. Ich führte aus: Daß nun dem so sein wird, tat auch unser Herr in seinen Lehren kund, indem er erklärte, auch Elias werde kommen. Es wird, wie wir wissen, geschehen, wenn unser Herr Jesus Christus in Herrlichkeit von den Himmeln kommen wird. Seiner ersten Parusie ging als Herold Johannes vorher; denn in ihm offenbarte sich der Geist Gottes, der in Elias gewesen war. Es ist Johannes, der in eurem Volke ein Prophet war, der, nach dem kein anderer mehr bei euch als Prophet auftrat, und der am Jordan sich aufhielt und rief: "Ich taufe euch im Wasser zur Buße; es wird aber der kommen, der stärker ist als ich..."

D 49,6 Tryphon wandte ein: Widersinnig scheint es mir auch zu sein, wenn du sagst, daß der prophetische Geist Gottes, der in Elias war, auch in Johannes lebte.

Mal 3 im Johannesevangelium

Joh 1,21 Und sie fragten ihn: Was denn? Bist du Elia? Er sprach: Ich bin's nicht.

1,25 Warum taufst du denn, wenn du nicht der Christus bist noch Elia noch der Prophet?

1,31 Und ich kannte ihn nicht; sondern auf daß er offenbar würde in Israel, darum bin ich gekommen, zu taufen mit Wasser.

3,28 Ihr selbst seid meine Zeugen, daß ich gesagt habe, ich sei nicht der Christus, sondern vor ihm her gesandt.

7,25-27 Da sprachen etliche aus Jerusalem: Ist das nicht der, den sie suchen zu töten? Und siehe, er redet frei, und sie sagen ihm nichts. Sollten unsre Obersten nun wahrhaftig erkannt haben, daß er der Christus sei? Doch wir wissen, woher dieser ist; wenn aber der Christus kommen wird, so wird niemand wissen, woher er ist.

Auswertung

Durch die Verwendung verschiedener Traditionen ist das Elia-Bild des Johannesevangeliums uneinheitlich.: In Joh 1,31 erfüllt der Täufer die von Trypho genannte Aufgabe des Elia, den Messias offenbar zu machen. Nach Joh 1,21 und 1,25 dagegen ist der Täufer nicht der Elia. Nach der Semeiaquelle scheint Jesus als Elia dargestellt worden zu sein.[1] Andererseits erscheint der Täufer in Joh 3,28 als der gemäß Mal 3,1 erwartete Vorläufer des Messias, also als Elia. Vom Evangelisten verwandtes synoptikerähnliches Material sieht also im Täufer den wiedergekommenen Elia, während die Semeiaquelle Elia in dem wundertuenden Jesus wiedererkennt. Der vierte Evangelist selber antwortet auf die an Trypho erinnernden Überlegungen des Volkes (7,27), die ihm sehr gelegen kommen, weil sie quer zur Davids- und Bethlehemsabkunft des Messias stehen, in Joh 7 so: Der Messias muß nicht offenbar gemacht werden, sondern er offenbart sich selbst (7,37f). Die Reaktion auf diese Offenbarung: "Es hat nie ein Mensch so geredet wie dieser Mensch" (7,46).

Justin bietet einen ausgezeichneten Kommentar zu dem, was in synoptikerähnlichem Material des Johannesevangeliums und in der Semeiaquelle an Elia-Erwartungen enthalten ist. Von einer

1: vgl. *G. Reim*, Studien ... S. 207-209

Benutzung des Johannesevangeliums in diesem Bereich durch Justin zeigt sich keine Spur.

4,13 Dan 7

D 31,1 Wenn sich aber zeigt, daß seine Leidensmacht von solchen Wundern begleitet wurde und begleitet ist, wie groß sind erst die Wunder, wenn er in Herrlichkeit erscheint? Denn, wie Daniel offenbarte, wird er als Menschensohn auf den Wolken unter Begleitung von Engeln kommen: (folgt Dan 7,9-28).

D 31,1 Trypho: Mein Herr, die erwähnten Schriften und ähnliche veranlassen uns, daß wir den, der als Menschensohn von dem Bejahrten die ewige Herrschaft erhält, in Herrlichkeit und Größe erwarten. Dieser euer sogenannter Christus aber ist ohne Ehre und Herrlichkeit gewesen, so daß er sogar dem schlimmsten Fluch verfiel, den das Gesetz verhängt: er ist nämlich gekreuzigt worden.

D 76,1 Weist denn Daniel nicht gerade darauf hin, wenn er von dem, der die ewige Herrschaft empfängt, sagt, er sei "wie eines Menschen Sohn"? Das Wort "wie eines Menschen Sohn" bezeichnet nämlich zwar einen Menschen, der erscheint und geworden ist, gibt aber zu erkennen, daß er nicht aus menschlichem Samen stamme.

Dan 7 im Johannesevangelium

Joh 1,51 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf und herab fahren auf den Menschensohn.

5,22 Denn der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohn gegeben.

5,27-29 ...und hat ihm Macht gegeben, das Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist. Verwundert euch des nicht. Denn es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören, und werden hervorgehen, die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übles getan haben, zur Auferstehung des Gerichts.

3,13f Und niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen ist, nämlich der Menschensohn. Und wie Mose

in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden.

6,62 Wie, wenn ihr nun sehen werdet den Menschensohn auffahren dahin, wo er zuvor war?

8,28 Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und nichts von mir selber tue, sondern, wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich.

12,23 Die Zeit ist gekommen, daß der Menschensohn erhöht werde.

12,34 Wir haben gehört im Gesetz, daß der Christus ewiglich bleibe; und wie sagst du denn: Der Menschensohn muß erhöht werden? Wer ist dieser Menschensohn?

13,31 Nun ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm.

Auswertung

Justin und Johannes stimmen darin überein, daß sie im Menschensohn Christus sehen. Bei Justin ist jedoch die Menschensohn-Christologie - wenn man auf den gewichtigen Einwand Tryphos in D 32 sieht - merkwürdig unterentwickelt.[1] Das hängt mit seiner 2-Stufen-Christologie zusammen, mit seiner Lehre von den zwei Parusien: Erst erscheint der leidensfähige Christus, dann der Christus in Herrrlichkeit. In der ausgearbeiteten Menschensohn-Christologie des Johannesevangeliums fallen Kreuzigung und Verherrlichung des Menschensohnes zusammen. Das ist für Johannes durch Jes 52,13 möglich. An fünf johanneischen Schriftstellen (3,14 8,28 12,23 12,34 13,31) wird deshalb die Bezeichnung "Knecht" aus Dtjes durch den Menschensohn-Titel ersetzt.

Wer ausführlichere Antworten auf Tryphos Einwand in D 32 finden will, der muß das Johannesevangelium lesen. Wer den Anlaß für die johanneische Menschensohn-Christologie kennenlernen will, muß D 32 lesen.

4,14 Ps 22 / 69

D 97,3f Wieder an anderer Stelle, nämlich im einundzwanzigsten Psalme, sagte David mit Bezug auf das Leiden und das Kreuz in

1: In Ap I, 51 wird Dan 7,13 als Weissagung Jeremias (!) angeführt.

geheimnisvollem Gleichnisse also: "Sie haben meine Hände und meine Füße durchbohrt, alle meine Gebeine haben sie gezählt; sie aber sahen mich und schauten mich an. Meine Kleider verteilten sie unter sich, und über mein Gewand warfen sie das Los." Als sie nämlich Jesus kreuzigten, durchbohrten sie mit Nägeln seine Hände und Füße, und nach der Kreuzigung verteilten sie beim Würfelspiel unter sich seine Kleider, dem Lose die Entscheidung lassend über das, was jeder gewollt hatte. Ihr bezieht auch den erwähnten Psalm nicht auf Christus, da ihr völlig verblendet seid, und da ihr es nicht einseht, daß in eurem Volke außer unserem Jesus allein niemals einer, der den Namen König hatte, in seinem Leben an Händen und Füßen durchbohrt wurde und durch das erwähnte Geheimnis, das ist den Kreuzestod, starb. (ähnlich Ap I,35)

D 98,1 Ich will den ganzen Psalm zitieren, damit ihr erfahret, wie ehrfurchtsvoll Christus gegen seinen Vater ist, wie er mit Rücksicht auf ihn alles erträgt, wie er zu ihm betet, er möge ihn von diesem Tode befreien, wie er aber auch in dem Psalme offenbart, wer diejenigen sind, welche sich gegen ihn auflehnen, und wie er darlegt, daß er in der Tat ein leidensfähiger Mensch geworden ist. (folgt Ps 22,2-24)

D 99,1 Ich will euch nun beweisen, daß dieser ganze Psalm auf Christus gesagt ist. (folgt in den nächsten Kapiteln die Einzelauslegung des Psalmes)

D 106,1f Jesus wußte nach dem, was die übrigen Worte des Psalmes offenbarten, daß sein Vater auf seine Bitte ihm alles gewähre und ihn von den Toten erwecken werde; er hielt alle, die Gott fürchten, an, Gott zu loben, da dieser sich des ganzen gläubigen Menschengeschlechtes durch das Geheimnis des gekreuzigten Jesus erbarmte; er stellte sich in die Mitte seiner Brüder, der Apostel, welche nach seiner Auferstehung von den Toten, nachdem sie von ihm überzeugt worden waren, daß er schon vor seinem Leiden ihnen gesagt habe, er müsse dieses Leiden erdulden und die Propheten hätten es vorausgesagt, von Reue ergriffen wurden, weil sie ihn bei seiner Kreuzigung verlassen hatten; er pries im Verkehr mit ihnen Gott, worüber auch in den Denkwürdigkeiten der Apostel berichtet wird. Die Psalmenworte lauten: "Von deinem Namen werde ich erzählen meinen

Brüdern, in Mitte der Gemeinde will ich dir lobsingen..."

Ps 22 / 69 im Johannesevangelium

Joh 19,23f Die Kriegsknechte aber, da sie Jesus gekreuzigt hatten, nahmen sie seine Kleider und machten vier Teile, einem jeglichen Kriegsknecht einen Teil, dazu auch den Rock. Der Rock aber war ungenäht, von obenan gewebt durch und durch. Da sprachen sie untereinander: Laßt uns den nicht zerteilen, sondern darum losen, wes er sein soll, - auf daß erfüllt würde die Schrift: (folgt Ps 22,19).

20,17 Gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater...

2,17 Seine Jünger aber gedachten daran, daß geschrieben steht: "Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen."

15,25 Doch muß erfüllt werden der Spruch, in ihrem Gesetz geschrieben: "Sie hassen mich ohne Ursache."

19,28-30 Danach, da Jesus wußte, daß schon alles vollbracht war, spricht er, auf daß die Schrift erfüllt würde: "Mich dürstet." Da stand ein Gefäß voll Essig... .[1]

Auswertung

Während für Justin Ps 22 eine wesentliche Rolle für das Verständnis des Leidens Jesu spielte, finden wir diesen Psalm bei Johannes nur in ihm von der Tradition überkommenen Aussagen, und auch da anders ausgelegt als bei Justin. Weshalb die "Brüder" in Joh 20,17 genannt sind, wird aus D 106,1f ersichtlich: Die Jünger werden auf Grund von Ps 22,23 so bezeichnet.

Für Johannes spielt Ps 69 eine zentrale Rolle: Er fügt in die Tempelreinigungsgeschichte der Tradition ein Zitat aus Ps 69. Er gestaltet Joh 15,18-16,4 ganz im Hinblick auf das Zitat aus Ps 69,5. Indem Jesus am Ende ruft "Mich dürstet", erfüllt er die Schrift (Ps 69,22). So galt für Johannes im Hinblick auf Ps 69 wahrscheinlich, was Justin im Blick auf Ps 22 formuliert hat: "...daß dieser ganze Psalm auf Christus gesagt ist." Der 69. Psalm wird von Justin nicht erwähnt.

1: *vgl. G. Reim, Studien ... S.* 50 und 94

4,15 Ps 45 (LXX 44)

D 38,1 Trypho: Denn viel Lasterhaftes sprichst du, da du uns überzeugen willst, daß dieser Gekreuzigte zu gleicher Zeit wie Moses und Aron gelebt...hat... und daß er angebetet werden muß.

D 38,3 Im vierundvierzigsten Psalm ist nun auf Christus in ähnlicher Weise Bezug genommen mit folgenden Worten: (folgt Ps 45).

D 56,14f Ich fuhr fort: Nicht nur wegen der erwähnten Worte müßte man vollauf zugeben, daß der Heilige Geist außer dem, der als Weltschöpfer anerkannt wird, noch jemand anderen als Herrn bezeichnet. Er tut es nicht nur durch Moses, sondern auch durch David. Dieser hat nämlich gesagt: (folgt Ps 110,1). An anderer Stelle wiederum sagt er: "Dein Thron, o Gott, ist in Ewigkeit der Ewigkeit. Ein Szepter der Gerechtigkeit ist das Szepter deiner Herrschaft. Du liebtest Gerechtigkeit und haßtest das Unrecht; darum hat dich, o Gott, dein Gott mit Öl der Freude gesalbt vor deinen Genossen." Behauptet ihr nun, der Heilige Geist bezeichne außer dem Vater der Welt und seinem Christus jemand anderen als Gott und Herrn?

D 63,3f (durch Auslgeung von Gen 49,11, Ps 110 und Ps 45 will Justin die Geburt Jesu aus Gott beweisen und zitiert Ps 45,7-13) (Ähnlich D 76,2-7).

D 86,3 (Ps 45,7 wird im Hinblick auf die Salbung Jesu angeführt).

Ps 45 im Johannesevangelium

Joh 18,36ff Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darum kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde; aber nun ist mein Reich nicht von dieser Welt. Da sprach Pilatus zu ihm: So bist du dennoch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme. Spricht Pilatus zu ihm: Was ist Wahrheit?

Auswertung

Ps 45 kann so ausgelegt werden, daß Gott von Gott zum König gesalbt wird, dieser Psalm also, wie Ps 110, messianisch verstanden werden muß. Diese Auslegung ist bei Justin ganz klar vorhanden. Sie scheint auch Johannes bekannt gewesen zu sein: Sowohl der König von Ps 45,5 wie auch der König von Joh 18,37

sind dazu da, für die Wahrheit zu zeugen: "Zieh einher für die Wahrheit in Sanftmut und Gerechtigkeit, so wird deine rechte Hand Wunder vollbringen. Scharf sind deine Pfeile, daß Völker vor dir fallen ("Als nun Jesus zu ihnen sprach: Ich bins! wichen sie zurück und fielen zu Boden."); sie dringen ins Herz der Feinde des Königs ("Spricht Pilatus zu ihm: Was ist Wahrheit? Und da er das gesagt, ging er wieder hinaus zu den Juden und spricht zu ihnen: Ich finde keine Schuld an ihm.")

Bei Justin finden wir einen ausführlichen Kommentar, warum Ps 45 für Christen eine so große Rolle spielt, der Psalm, der im Hintergrund der johanneischen Aussage steht, daß Jesus der König ist, der für die Wahrheit zeugt.

4,16 Ps 82

D 123, 9 Gleichwie nun euer ganzes Volk nach jenem einen Jakob, welcher auch Israel genannt wurde, den Namen Jakob und Israel erhalten hatte, so werden wir nach Christus, durch den wir für Gott geboren wurden, nicht nur Jakob, Israel, Juda, Joseph, David, sondern auch wahre Söhne Gottes genannt und sind es, wenn wir Christi Gebote halten.

D 124,1ff Da ich sah, daß sie sich über meine Erklärung, wir seien auch Kinder Gottes, aufregten, kam ich ihrem Fragen zuvor und sagte: Ihr Männer, höret: Der Heilige Geist erklärt von unserem Volke, alle seien Söhne des Allerhöchsten, und unser Christus selbst werde ihrer Versammlung beiwohnen als Richter der Menschen eines jeden Geschlechtes (folgt Ps 82)... Es ist durch den Psalm bewiesen, daß die Menschen gewürdigt worden sind, Götter zu werden... Daß der Geist aber Christus auch Gott nennt, wurde schon wiederholt dargetan.

Ps 82 im Johannesevangelium

Joh 1,12f Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben, welche nicht von dem Geblüt noch von dem Willen des Fleisches noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind. (vgl 3,3ff)

10,33-36 Die Juden antworteten ihm: Um eines guten Werkes willen steinigen wir dich nicht, sondern um der Gotteslästerung willen und weil du als ein Mensch dich selber zu Gott machst. Jesus antwortete ihnen: Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz: "Ich habe gesagt: Ihr seid Götter"? Wenn er Götter die nennt, zu welchen das Wort Gottes geschah, - und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden - wie sprecht ihr denn zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: Du lästerst Gott, - weil ich sagte: Ich bin Gottes Sohn?

Auswertung

Dieser von Juden diskutierte Ps 82 wird auch von Christen ausgelegt. Bei Johannes wird er mehr auf Christus als den Sohn Gottes bezogen, bei Justin mehr auf die Christen als Söhne Gottes, obwohl Justin im Zusammenhang mit diesem Psalm auch an Christus denkt. An eine Abhängigkeit des Justin von Johannes ist bei der Auslegung dieses Psalms nicht zu denken.

5 Texte zur Schriftauslegung

D 7,3 Jedoch auch wegen der Wundertaten, welche sie wirkten, waren sie (die Propheten) glaubwürdig, da sie (damit) Gott, den Weltschöpfer und Vater verherrlichten und seinen von ihm kommenden Sohn Christus verkündeten.

D 9,1 Du weißt nämlich nicht, was du sagst, sondern hörst auf die Lehrer, welche die Schrift nicht verstehen...

D 29,2 Mit dieser Darlegung glaube ich auch die Schwachbegabten zu überzeugen. Denn die Worte sind nicht von mir zurechtgelegt, noch gab menschliche Kunst ihnen Schönheit, sondern bald sind es Psalmenworte Davids, bald frohe Botschaften von Isaias, bald Predigtworte von Zacharias, bald Worte aus Moses' Schriften. Du erkennst sie an, Tryphon? In euren Schriften stehen sie,

oder vielmehr nicht in den eurigen, sondern in den unsrigen; denn wir gehorchen ihnen, während ihr sie wohl leset, ihren Sinn aber nicht verstehet.

D 38,2 Ich weiß, daß, wie das Wort Gottes sagte, vor euch verborgen ist diese große Weisheit des Weltschöpfers und des allmächtigen Gottes. Daher habe ich Mitleid mit euch und gebe mir alle Mühe, daß ihr diese unsere "widersinnigen Lehren" versteht... Werdet vielmehr recht willige Hörer und haltet aus im Forschen!

D 79,1 Trypho: Gottes Worte sind heilig, eure Auslegungen aber sind gekünstelt... Vor allem aber sind sie blasphemisch...

D 127,4 Also weder Abraham, noch Isaak, noch Jakob, noch sonst jemand sah den Vater und unnennbaren Herrn aller überhaupt und auch Christi. Sie sahen vielmehr den, der durch den Willen des Vaters Gott war, seinen Sohn... Wenn wir nämlich die Schrift nicht so auffassen würden, dann würde der Vater und Herr aller nicht im Himmel gewesen sein zu jener Zeit, von der Mose berichtet hat: "Der Herr ließ über Sodom Feuer und Schwefel regnen vom Herrn aus dem Himmel...".

Ap I,31 Außerdem befinden sie (die prophetischen Bücher) sich allerorten bei allen Juden, die aber, wenn sie darin lesen, ihren Sinn nicht verstehen.

Texte zur Schriftauslegung im Johannesevangelium

Ioh 5,37ff Und der Vater, der mich gesandt hat, der hat von mir gezeugt. Ihr habt niemals weder seine Stimme gehört noch seine Gestalt gesehen, und sein Wort habt ihr nicht in euch wohnen; denn ihr glaubt dem nicht, den er gesandt hat. (Ihr) suchet in der Schrift; denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist es, die von mir zeugt; aber doch wollt ihr nicht zu mir kommen, daß ihr das Leben hättet.

5,45-47 Ihr sollt nicht meinen, daß ich euch vor dem Vater verklagen werde; es ist einer, der euch verklagt: Mose, auf welchen ihr hofft. Wenn ihr Mose glaubtet, wo glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?

8,17 Auch steht in eurem Gesetz geschrieben...

10,34 Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz...?

15,25 Doch muß erfüllt werden der Spruch, in ihrem Gesetz geschrieben...

Auswertung

Nach Johannes und Justin gibt es im AT Weissagungen, die in Jesus erfüllt worden sind. Für manche bei Johannes benutzte Weissagungen gibt es Parallelen bei Justin, andere wieder sind Sondergut des Johannes oder des Justin. So fällt am meisten auf, daß bei Johannes jeder Bezug auf die Jungfrauengeburt fehlt, die für Justin besonders wichtig war. Justin meint wahrscheinlich Christen wie Johannes, für den Jesus von beiden Eltern abstammt, wenn er im Anschluß an die Bekräftigung der Geburt Jesu aus der Jungfrau in D 48,2 schreibt: Es gibt nämlich, meine Freunde, sagte ich, unter eurem Volke Leute, welche zwar zugeben, daß Jesus der Christus ist, aber behaupten, er sei ein Mensch von Menschen gewesen. Ihre Ansicht teile ich nicht. Auch dürften die wenigsten meiner Gesinnungsgenossen so behaupten... (D 48,4).

Es gibt also zur Zeit Justins Menschen, die er als Gesinnungsgenossen bezeichnet, die die Jungfrauengeburt nicht lehren, sondern die Abkunft des Menschen Jesus von Menschen. Hinter folgendem Einwand Tryphos stehen daher wahrscheinlich nicht nur jüdische Anschauungen, sondern auch Anschauungen mancher Christen: "Ich solltet euch schämen, so etwas zu erzählen wie die Griechen. Besser wäre es, ihr würdet von diesem Jesus behaupten, daß er als Mensch von Menschen geboren wurde, und würdet, wenn ihr den Schriftbeweis für seine Messianität gebet, erklären, er sei wegen seines gesetzmäßigen und vollkommenen Lebenswandels zum Christus berufen worden. Zu Wundergeschichten sollt ihr euch jedoch nicht versteigen, um nicht wie die Griechen der Torheit bezichtigt zu werden."

Bei Justin fehlt überraschenderweise die Erwartung des Propheten wie Mose (Dtn 18), die für Johannes eine so große Rolle spielt.[1] Es fehlt bei Justin auch die für Johannes und Paulus so wichtige Auslegung von Jes 28,16, die das Leben aus dem Glauben an den Eckstein Christus ableitet.

Die Anschauungen Justins und Johannes, wie die Schrift zu verstehen sei, ergänzen sich. Wer richtig in der Schrift forscht, stößt auf Christus, der schon in alttestamentlicher Zeit gewirkt hat und Menschen begegnet ist.

1: vgl. *G. Reim*, Studien ... S. 110-144

6 Der Synagogenbann bei Justin und im Johannesevangelium

D 16,4 Den Gerechten habt ihr ja getötet und vor ihm seine Propheten. Und jetzt verstoßt ihr die, welche auf ihn und auf den allmächtigen Gott, den Weltschöpfer, der ihn gesandt hat, ihre Hoffnung setzen, und entehrt sie, soweit es bei euch möglich ist, indem ihr die Christusgläubigen in euren Synagogen verfluchet. Denn Hand an uns zu legen, dazu habt ihr nicht die Macht dank denen, welche jetzt regieren; getan aber habt ihr es, so oft ihr konntet.

D 38,1 Trypho: Mein Herr, es wäre gut, wenn wir der Vorschrift der Lehrer, mit keinem von euch zu verkehren, gefolgt und uns auch mit dir jetzt nicht in dieses Gespräch eingelassen hätten. Denn viel Lasterhaftes sprichst du...

D 47,5 Auch von den Nachkommen Abrahams, welche nach dem Gesetze leben, und welche bis zu ihrem Tode nicht an unseren Christus glauben, bestreite ich, daß sie selig werden; vor allem bestreite ich es dann, wenn dieselben in ihren Synagogen die gläubigen Anhänger eben unseres Christus verfluchten oder verfluchen, um heil davon zu kommen und der Feuerstrafe zu entrinnen.

D 96,1f Das Wort des Gesetzes: "Verflucht jeder, der am Holze hängt", stärkt unsere Hoffnung, welche sich an den gekreuzigten Christus klammert; denn Gott verflucht mit jenem Worte nicht unseren Gekreuzigten, sondern er sagte vorher, was ihr alle samt euren Gesinnungsgenossen deshalb tun wollt, weil ihr es nicht einsehet, daß Jesus vor aller Welt war, und daß er der ewige Priester Gottes und König und Christus ist. Mit eigenen Augen könnt ihr sehen, was da geschieht. Denn in euren Synagogen verflucht ihr alle, welche durch Jesus Christen geworden sind, während die Heiden euren Fluch wirksam machen und diejenigen hinrichten, welche nur sagen, sie seien Christen.

D 110,5 Wenn von der Bedrängten und Verstoßenen, das ist von der aus der Welt Verstoßenen, die Rede ist (Mi 4,6), so ist damit ge-

sagt: jeder Christ ist, soweit es auf euch und all die anderen Menschen ankommt, nicht nur von seinem Eigentum, sondern auch aus aller Welt verstoßen. Jedem Christen macht ihr ja das Leben streitig.

D 133,6 Noch ist ja fürwahr eure Hand erhoben, um zu sündigen. Denn Christus habt ihr getötet und kennt trotzdem keine Reue. Aber auch uns, die wir durch Christus an Gott, den Vater des Weltalls, glauben, mordet ihr in eurem Hasse, so oft ihr die Macht dazu erhaltet. Immer und immer wieder verflucht ihr Christus selbst und seine Anhänger, obwohl wir alle für euch und die ganze Menschheit überhaupt beten gemäß der Lehre, welche uns unser Christus und Herr gegeben hat, der uns aufforderte, für die Feinde zu beten...

D 137,2 Stimmt also nicht ein in die Schmähredе gegen den Sohn Gottes! Folget niemals den Pharisäern als Lehrern und verspottet niemals den König Israels! Denn hierin unterrichten euch eure Synagogenvorsteher nach dem Gebete.

Ap I,31 Vielmehr halten sie (die Juden) uns für Gegner und Feinde und suchen uns, wenn sie können, gerade wie ihr zu töten und zu peinigen. Davon könnt ihr euch überzeugen; denn in dem unlängst geführten jüdischen Kriege hat Barchochebas, der Anführer des jüdischen Aufstandes, die Christen allein zu schrecklichen Martern hinschleppen lassen, wenn sie Jesus Christus nicht verleugneten und lästerten.

D 39,6 Zu bekennen, daß Jesus der Christus ist, wie es die Schrift, das Leben und die in Jesu Namen geschehenen Wunder zeigen, zögert ihr aber gewiß auch, um nicht von den Fürsten verfolgt zu werden, welche immer und immer wieder unter dem Einfluß des bösen und lügenhaften Geistes, der Schlange, die Bekenner des Namens Christi töten und verfolgen werden, bis Christus wiederkommt, alle vernichtet und jedem gibt, was er verdient.

Der Synagogenbann im Johannesevangelium

Joh 9,22 Solches sagten seine Eltern, denn sie fürchteten sich vor den Juden. Denn die Juden hatten sich schon geeinigt: wenn jemand ihn als den Christus bekennte, der sollte in den Bann getan werden.

12,42 Doch auch der Obersten glaubten viele an ihn; aber um der Pharisäer willen bekannten sie es nicht, auf daß sie nicht in den Bann getan würden.

16,2f Sie werden euch in den Bann tun. Ja, es kommt die Stunde, daß wer euch tötet, wird meinen, er tue Gott einen Dienst damit. Und solches werden sie darum tun, weil sie weder meinen Vater noch mich kennen..

Auswertung

Obwohl Johannes und Justin von derselben Sache sprechen, gibt es doch bedeutsame Unterschiede zwischen beiden: Nach Johannes werden die Christen aus den Synagogen ausgestoßen. Sie werden gehaßt. Man tötet sie in der Meinung, Gott damit einen Dienst zu tun. Archonten, die an Jesus glauben, haben Angst, sich zu ihm zu bekennen und aus der Synagoge von Pharisäern ausgestoßen zu werden. In Justins Zeit scheint es keine gläubigen Archonten mehr zu geben, aber andere Juden, die aus Angst vor den Archonten sich nicht zu Christus zu bekennen wagen.Die Zeit der Tötung von Christen durch Juden selbst ist vorbei, aber der Fluch der Juden gegen die Christen wird von der weltlichen Macht vollstreckt, wenn einer sich zu Christus bekennt. Die Meinung der Juden über die Verfluchung der Christen scheint jedoch nicht einhellig zu sein. Es gibt Juden, die nach dem Gesetz leben - aber die Christen wohl nicht verfluchen - und es gibt andere Juden, die nach dem Gesetz leben und die Anhänger des Christus in den Synagogen verfluchen, weil sie Angst vor der Feuerstrafe haben. Synagogenvorsteher unterrichten nach dem Gebete über die Verspottung des Königs Israels. Da Justin jedoch seine Zuhörer auffordert, niemals den König Israels zu verspotten, scheint das auch möglich zu sein. Vielleicht gab es Juden, die in das 18-Bitten-Gebet die Verfluchung der Nozrim nicht übernommen haben. Trypho selbst ist Zeuge dafür, daß die Vorschrift der Lehrer, mit Christen nicht zu verkehren, nicht immer beachtet wurde, ja, daß ein ständiger Dialog von ihm als ergiebig angesehen wird.

Die Ausführungen bei Justin über den Synagogenbann sind eine vorzügliche Ergänzung dessen, was wir bei Johannes darüber fin-

den, ohne daß sich bei Justin eine Kenntnis des Johannesevangeliums zeigt.

7 Ergebnis der gesamten Untersuchung

Die Zusammenstellung der Aussagen von Johannes und Justin über gemeinsame alttestamentliche Texte hat einen kleinen Kommentar ergeben: Aussagen aus Dialog und Apologie kommentieren und ergänzen Aussagen des Johannesevangeliums. Manchmal ist es jedoch auch umgekehrt. Im Hinblick auf die untersuchten, auf dieselben alttestamentlichen Stellen zurückgehenden Paralleltexte hat sich mit eindeutiger Klarheit[1] ergeben, daß Justin das Johannesevangelium nicht benutzt hat und es mit höchster Wahrscheinlichkeit auch nicht gekannt hat. Johannes und Justin sind von vorjohanneischen Traditionen abhängig. Der Schwerpunkt der Abhängigkeit liegt in der vorjohanneischen Logoslehre, zu der auch die Begegnung des Logos mit den Vätern und in der Exoduszeit gehört. Eine gewisse örtliche Nähe von Johannes und Justin wird für ihre geistige Nähe eine Rolle spielen: Beide haben starke Verbindungen zu Samaria.

So ist Justin wohl unabhängig vom Johannesevangelium, abhängig jedoch wie Johannes von vorjohanneischen Traditionen, so daß das Urteil von Loewenichs; "Mit Justin beginnt die dogmengeschichtliche Laufbahn des Johannesevangeliums" modifiziert werden muß: Mit Justin beginnt die dogmengeschichtliche Laufbahn der vorjohanneischen christlichen Logoslehre, die ihren ersten bedeutenden Niederschlag im Johannesevangelium gefunden hat. Im Sinne des Kommentars von Strack-Billerbeck zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch könnte man von Justins Werk als einem Kommentar zum Johannesevangelium sprechen, ohne daß jener das vierte Evangelium gekannt oder benutzt hat.

1: vgl. die Auswertungen auf den Seiten: 491 495 499 503 506 507 509 511 512 514 517 518 519 521 523 525 527 528 530 533

STELLENREGISTER

A) ALTES TESTAMENT

Gen
1 338 339 490
1,1 331
2,1f 475
3,4 356
4,1-8 352
4,7 342 354
6,5 342 354
15 338 490
15,6 339
17 338
17,7 339
17,17 414 495
17,22 340
18 339f 492
21,3 496
22,2 414
22,12 414
27,36 360
32,28 360
46 338 341
49 340 367 490 500
49,8 329 334f 350 497 499
49,8-12 328-330 334 340 350 361f 386 411f 487 496f 499f 503 507
49,9f 329
49,10 327-330 332 334 337 350 497 507
49,11 518

Ex
3,12 341
12 344
13 341
13,21 339 341 503
14,30 341
16 361
16,2 400
16,4 341 386 473 503
16,15 341 386 473
17 341
17,1ff 372 379
17,6 341 383 413 503 512
17,6f 344 386
23,20 468
24,58 374
25,12 374
33 338 341
33,14 339 341 343
34 338 341
34,6 371
34,10 324 386

Lev
26 338 341

Num
14,1ff 372
20 343 474
21 339 341
21,8f 386 414 475 490 504 506f
24,17 329 414 487 490 507

Dtn
7 341
9,22-24 372
18 530
18,15ff 365 378 386 507
21,23 490 506f
29,18 372
33,1-34,12 332
33,3 332
33,8 372f 385
33,11 372
34,10 352

Jos
20,7f 421

2 Sam
7 481 487 508

7,1 369
7,11ff 337 369
7,12f 337
7,19 337
20,1f 364

1 Kön
12,16 364
12,19 364
17,12 446
17,15 446
17,16 446
17,17-24 446
17,18 446
17,24 446
18,36b 37 447

2 Kön
2,9f 446
2,11 448
4,42-44 446
6,17-20 447
9f 361

Ps
22 487 523 525
22,19 369 414
22,23 414 525
41,10 406 469f
LXX 44 349
LXX 44,5 349
45 317 334 337 345f 349-351 365 367 369f 387 412 414 418 487 525ff
45,3 334 349f
45,5 328f 335 526
45,6f 334
45,7 328f 334 350 526
45,7-13 526
45,7f 328 351
45,8 350
50,5 374
LXX 68 411 423
69 369 462 479 487 523 525
69,5 402 525
69,22 525
80,16 343
82 414 487 527f
82,6 350
87,7 350
95 318 365 369-388 480
95,7b 365
95,9 365
95,11 369
110 365 526
110,1 526
118,21ff 337
118,25f 337

Spr
8,22 472
8,22ff 490

Jes
6,1 342
6,5 342
6,9f 386 418 478
6,10 487 509
7,14 481
8,6a 327
8,14 342 378 413
8,23 361
9,1 361
9,6 341
11,1ff 335-337 342 411
11,1-3 336 487 509f 513
11,2 336
18,7 329
26,20 376
28 345
28,16 335 337 342 371f 378 383 386 411 413f 418 474 487 511ff 530
29,18 323
40ff 423
40,3 414 468 487 513
42,1 386
42,1-4 487 513
42,1ff 331 335-337 342 412 514
42,4 329
42,5-13 514
42,6 331
42,6-22 331
42,6f 331 335-337 342 412 514
42,9 386
43 345
43,9f 386
43,10 480
43,10ff 344f
44,8 386
45,19 386
46,10 386
48,6 372 386
49,3 386
49,5f 386
49,6 327 487 514
50,6 387
52,13 335 346 371 387 503 517 522
52,13-53,8 515
52,13-53,12 335 337 342 345 412 487 515 517
53 335 350 414 418 518
53,1 350 478 517
53,2 335
53,3-6 518
53,5 343
53,6f 387
53,8 344
53,11f 387
54,13 414 503
55,1 503
55,1-3 330 387 474
55,11 341
56 462
61 400
66,1 369
66,7 343

Jer
7 462
11,19 518
23,1ff 337
30,8ff 337
33,12ff 337

Hes
17,22-24 336
34 336
34,13 336
34,20-31 336
34,23 336
37 336
37,21-24 336
37,21-28 336
37,24f 336

Dan
7 487 522
7,9-28 522
7,10 387
7,13 377 387 523

Hos
3,3-5 337
6,2 455
12,4 360

Mi
2,12f 343
4,6 531
5,1 481
5,1-3 337

Hab
2,3f 376

Hag
2,10-14 361

Sach
4,7 335
9,9 337 455 487 518
12,10 343 414 487 518f
13,7 414 487 519

Mal
3 448 487 519f
3,1 448 463 468 521
3,23f 448 463

B) APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN

Weish
11,4-8 472
16,5-8 472
16,10-13 472
16,20f 472
16,25-28 472

Sir
15,3f 472
51,23-25 472
51,31-33 474

C) QUMRAN

Damaskusschrift
CD
I,1 372
I,5 372
I,12 372
II,17f 372
III,16ff 373
VI,8-11 329

Loblieder
1 QH
7,3 354f

Gemeinderegel
1 QS
IV,5 354f
V,5 354

1 QSb
IV,27-V,29 329

1 QHab
VII,6 375

4 QP
Ps 37 343

Testimonia
4 QT 329 373 413

D) RABBINICA
Aboda Zarah 16b/17a 421
Sanh 98a 374
Sanh 99a 374
Sanh 110b 374
Pesiqta of R. Kahana 5,9 388

E) JOSEPHUS, PHILO

Josephus
Bell II,16 415 419
II,18 420f
II,20 421
III,2 421
III,3 420
III,9 415
IV,1 415
IV,4 415
IV,10 415
V,9 415
VI,5.4 329
VII,8 420f
Ant XVI,25 421
Vita 54ff 421
346-348 421

Philo
Praem 43-45 360
De somn II,221f 474
Leg all II,86 474

F) NEUES TESTAMENT

Mt
2,6 329
2,11 329
4,15 401
11,2 323
11,5 323
11,28 474
13,55 398f
13,57 397
14,13-21 447
14,22-32 447
14,27 406
20,22 25 349
26,46 434
26,50 470
26,52a 349
26,61 456

Mk
3,1-6 431
3,20f 470
3,31-35 470
6,1 397
6,1-6 400
6,2 399f
6,3 398 404
6,3b 399
6,4 397
6,5a 398
6,30-44 447
6,45-52 447
9,12 448
11,1ff 465
11,9c 363
11,11 461
11,12-14 461
11,15-17 431 442
11,20 461
11,20-13,37 467
12,35ff 365
14,1 461
14,12-16 468
14,18 406
14,21 405
14,22 466
14,24 467
14,27 403 406
14,30f 405
14,41 406
14,42 405
14,50 406
14,57-59 431
14,57-61 457
14,58 456 461
15,29f 457

Lk
1 448
1,17 448
1,32f 364
2 448
4,14 397
4,15 398f
4,22b 398
4,23b 398
4,24 397
4,29 357 399
4,29f 400
5,1-11 390
9,7 448
9,56 325
17,24 325
19,29-44 461
19,45f 461
19,47f 461
22,14 405
22,26 405
22,31f 390

Joh
1 339 341 356 492
1-20 389ff 427
1-21 389 442
1,1 348 350f 369 416
1,1-18 471 479
1,1ff 386 471
1,3 384 503
1,5 432
1,6-8 413 432
1,8 449 463
1,9 323 432
1,10 323 385
1,11 376
1,12f 385 475 528
1,13 488
1,14 472f 488 503
1,15 413 488
1,17 472f 503
1,18 340 348 350 369 384 416 488 502f
1,19 488
1,19ff 450
1,19-21 449
1,20 510
1,21 449 521
1,23 414 444 465 478 488 510
1,24 324
1,25 521
1,26 324 465
1,27 449 465 510
1,29 467 480 502f 517
1,30 416
1,31 323f 521
1,31-34 510
1,32 465
1,33 331 336 384 465 511
1,34 465 478 513f
1,35 381 420
1,40 420
1,42 483
1,43 381
1,43ff 360 364
1,45 481 502
1,46 482
1,49 351 363 366 383 418 478 482
1,51 340f 346 351 361 502f 522

2 445
2,1 381
2,1-11 445
2,1ff 450
2,3 446
2,4 446
2,5 446
2,6 393 411 446 463
2,9 325 346
2,11 323f 361 384 445
2,12 324 450
2,13 430 454 460 465
2,13-25 426
2,13ff 430 444 463
2,13-22 443 465
2,13-25 453
2,16 462
2,17 456 459 462 479 525
2,18 384 459 462
2,19 343 415 455f 462 485
2,20 479
2,21 324
2,22 455f 462 479
2,23 384 453
2,24 393

3 433 435 463
3,1 324
3,1-12 462
3,1-21 462
3,1f 392 417
3,1ff 417
3,2 324
3,3 385 488
3,3-5 489
3,3ff 528
3,4 419
3,5 385 463 488
3,5f 475
3,6 356
3,10 385
3,11 324 376 385 433
3,12f 340
3,13f 346 522
3,13-21 462
3,14 324 346 488 504 517 523
3,14-18 505
3,14f 341 414 475
3,15 385 512
3,16 377 414 488 512
3,17 323 383
3,18f 377 385 418 488
3,19 323
3,20 385 417
3,21 323 433 463
3,22 324 361 435
3,22-30 413 426 433 462f
3,23 463
3,23-30 462 465
3,24 441
3,25 463
3,26 435 462
3,27-30 449
3,28 463 468 521
3,29 384
3,30 423
3,31 325 433
3,31-36 413 462
3,31ff 433 463
3,32b 385 462
3,33 413
3,34 377
3,35f 416
3,36 377 385 462 512

4 330 346 362 412 416 499
4,1f 435
4,2 324
4,3 361
4,3-30 465
4,5 361
4,6 346
4,10 377 512
4,12 346 419
4,13f 330 502f
4,14 512
4,19 324 330 364
4,20-24 330
4,22 324 328f 334 362 383 499 507
4,22-26 499
4,23 371 377 384
4,24 384
4,25 330 478
4,26 325 384
4,29 330
4,32 324
4,34 323 377 384
4,35 334
4,35-38 465 483
4,36 377
4,40-42 465
4,41f 330 384
4,42 323 366 383 467
4,43 397
4,43-45 397 400f
4,43ff 450
4,44 319 357 397 400f
4,45 397 401
4,46-54 443 446 452
4,47 361
4,48 427 398 400
4,51f 325
4,54 445

5 417 425 433f 436 453
5,1 452f
5,1ff 387 426 445-447 452 463

5,1-14 443
5,2 468
5,2-16 465
5,8 484
5,11 404
5,12 323
5,14 484
5,16 377
5,17 323
5,17ff 416 465
5,18 377
5,19 324 377
5,20 323
5,22 385 522
5,24 385 436 475
5,24f 371f 574
5,25 384
5,26 377 436
5,27 385 478
5,27-29 484 522
5,28f 477
5,29 436
5,29f 436
5,30 323 436
5,33ff 413
5,34 383
5,35 483
5,36 323 378
5,37ff 524
5,38 378
5,39ff 417
5,40 385
5,43 385 415
5,44 418
5,45-47 529
5,46 325 342 502f
5,47 378 384

6 341 364 401 419 425 433-435 453
6,1 411
6,1ff 445 451f
6,1-15 446
6,1-21 443
6,3 385
6,4 430 460
6,7f 420
6,9 446
6,14f 478
6,15 416
6,23 416 478
6,25 325 478
6,26 378 384
6,26-51a 473
6,26ff 416 473
6,27f 323
6,27-51a 466
6,27-59 466
6,27-50 436
6,28f 323
6,29 378 384
6,30 323 365 384 398 400
6,30ff 417
6,31 365 384
6,31ff 378 473
6,32 384 473 502f
6,32ff 400
6,35 419f 473 491 503
6,36f 378
6,37 385 419
6,38 416
6,38f 323
6,39 392
6,40 419 512
6,41 376 378
6,41f 398 400 417
6,42 481
6,45 378 384 414 419 475
6,46 324
6,47 419 512
6,48 378 503
6,49 384f 473
6,50 378 419
6,51 419 436 480
6,51ff 435f 460 473
6,51b-58b 466

6,51-58 465
6,52 378 384f 398
6,52-71 424
6,52ff 424
6,53 378
6,54 419
6,55 436
6,56 378 419
6,57 419
6,58 378 419
6,59 380
6,60 384 399f
6,60f 378
6,61 398ff 403
6,62 523
6,64 378
6,64f 405
6,66 385 424
6,68 378 384
6,69 385 418 465 468 478
6,70 484
6,70f 405 460 465f

7 341 401 425 433 521
7,1 451 453
7,3 323f 361 400 451
7,3f 453
7,4 323
7,5 399
7,7 385 417
7,10 380
7,12 385
7,13 324 417
7,14 401
7,14f 390f
7,16 384
7,17 385
7,19 417
7,19-24 453 465
7,19ff 453
7,20 417
7,21 323
7,21-24 434
7,22f 495
7,22-24 485
7,23 495
7,24 417
7,25-27 521
7,26 324 385
7,27 324 521
7,28 324 481
7,29 324
7,30 400
7,31 384 417
7,32 400
7,34 419
7,35 419
7,37 331 344 401 491 503
7,37f 383 414 474 502f 521
7,37-39 323
7,37ff 345 372 379 474 512
7,38 346
7,40-42 323
7,40ff 364 385
7,41f 363
7,42 337 417 444 508
7,43 324 379 385
7,44 376 400
7,45 399
7,46 379 384 481f 521
7,47 325
7,47f 324
7,48 419
7,49 385
7,50 392
7,51 417
7,52 325 364 401 417 419

8 342f 355 357 401 412f 496
8,12 323 327 336 341 362 379 385 393 491 502f 514
8,14 324
8,15 417 482
8,16 336 385

8,17 422 470 529
8,19 324 481
8,20 400
8,21 354 379 385 418
8,23 325
8,24 354 379 385 418
8,25 379 384 393
8,27 385
8,28 384f 393 480 506 517 523
8,29 384
8,30 417
8,31 384 494
8,33 379
8,34 385 417 484 494
8,36 385
8,37 384 494
8,38 352-356
8,39 325 417 494
8,40 324 384 494
8,41 352-356
8,42 325 385
8,43 376 384f
8,44 318 342 352ff 413 417 495
8,44ff 346
8,45 384 495
8,46 385 394
8,47 385 495
8,48 355 366 412
8,51 380 385
8,52 385
8,53 393 419
8,54 506 517
8,55 384 417
8,56 383 414 495f
8,57 340 416 495
8,58 339 495
8,59 352 376 379 399f

9 317 321 325-327 331 334 346 370 417
9,1 321f 326
9,1ff 445 447 451
9,1-3a 321
9,1-7 322
9,2 323 326 476
9,3 323 326 380
9,3b-5 325
9,4 323f 326
9,5 324 327 331 362 380 414 480 503
9,5f 336 514
9,6 321 326
9,7 321 323 326 330 416 499f
9,7b 327
9,8 321f 326
9,8-15 323
9,8-41 321
9,9 323 325
9,10 321 326
9,11 321 323 326
9,12 323 325
9,13-15 325f
9,13-17 321
9,15 323 326
9,16 321 324 380 385 417
9,16f 325
9,17 321 324 330 332 380
9,18 322 324 326
9,19 326
9,20 326
9,21 326
9,22 380 404 417 476 532
9,22f 322 324f 330 404
9,23 324
9,24 325f 380
9,25-30 325f
9,27 324
9,28 322 331 514
9,28-30 324
9,29 324
9,29f 322
9,30 330
9,31 325f 417

9,32 324
9,32f 325 330 481
9,33 324 380 384
9,34 322 326
9,35 324 326
9,35-38 322 499
9,35b 36 324
9,35b-38 325 330 380
9,37 322 325 380 384 419
9,38 329f 332 362 384 500
9,38 39a 325
9,39 322 325f 385 484
9,40 324f 419
9,40f 320 325 417
9,41 385

10 343 401
10,1ff 345
10,2 376 384
10,3 365 370 376 380 384
10,4 369
10,5 380
10,6 385
10,8 376 384 418
10,9 380 383 385
10,10 385
10,11 380
10,12 418
10,14 380 385
10,15 517
10,16 336 380
10,18 488
10,19 324 380
10,19-21 385
10,20 417
10,21 419
10,22-25 465
10,22ff 380 416
10,23 401
10,25 380 384f
10,27 370 380 384
10,28 380 385
10,31 340 357 380 399f 474
10,33 357 384 399f
10,33-36 528
10,34 350 422 529
10,35ff 475
10,37f 380 384 418
10,38 385 416
10,39 400f
10,40 451
10,41f 380 384 417 449

11
11,1ff 445 451
11,4 361
11,7 361
11,7-10 465
11,8 357 400
11,9 325 381 384
11,9f 323
11,16 465
11,22 381 384
11,25 512
11,25f 381 428
11,26f 385
11,27 418
11,37 324
11,41b 42 447
11,42 323
11,43 381 384
11,45f 381 385 417 459
11,46 450
11,46ff 457
11,46-53 458
11,47 384
11,47-51 381 465
11,48 415 459
11,49f 392
11,51 336
11,51f 423 467
11,52 324 480
11,53f 465
11,55 401
11,57 400

12 346 401
12,1-8 443 465
12,3 385
12,11 417
12,12-15 444 465
12,13 366 383 444 478
12,14 384 461
12,14f 518
12,15 444 478
12,16 455
12,18 393 432 459
12,19 420
12,20 416 420
12,20-23 381
12,23 384
12,24 485
12,24-26 465
12,25 325 443
12,26 485
12,28 381 384
12,30 384
12,31 325 381 384f
12,31-34 506
12,32 517
12,33 324 392
12,34 325 337 346 364 417 444 508 517 523
12,35f 381 384
12,36 385 400f
12,37 381 384
12,37f 517
12,37-41 450f
12,38 384
12,38-41 478
12,39 411
12,39f 509
12,40 444
12,41 342 346
12,42 324 385 417 423 476 532
12,42f 404
12,43 418
12,44 416
12,46 323 385
12,46-48 418
12,47 383f
12,48 385 503
12,49 384
12,50 385
12,51 384

13 435 471
13 -17 402 409
13,1 325 384 405f 430 488
13,1-20 465
13,2 435 466
13,2-32 405
13,5 324
13,13-15 483
13,16 443
13,16f 483
13,18 392 406 444 469 478
13,18f 405 480
13,20 382 385 443 484
13,21 405 484
13,21ff 444 469
13,21-30 465 469
13,22 324
13,23 390ff 469
13,23-26 390f
13,25 390
13,30 323 381f 384
13,31 385 405f 523
13,31f 405 517
13,33 406
13,33b 405
13,34 382 504
13,34f 406 503
13,36 483
13,36-38a 391f
13,36-38 405 465
13,38 483

14 344
14,2 369 382
14,2f 345 382 385
14,4-14 405
14,6 385
14,7 385
14,10 384
14,12ff 382
14,13 393 517
14,15 406
14,16-18 343 345 405
14,17 385
14,18ff 420
14,19 376 382
14,20 385
14,21 405f
14,22 405
14,23f 385 406
14,24 385
14,25f 405
14,26 384
14,27 336 382 406
14,27b-29 405
14,28 416
14,29 384
14,30f 407
14,31 384f 425 434 465
14,31b 405

15 434
15,1ff 345
15,1-17 405
15,3 384
15,5 324
15,6 485
15,7 384
15,11 385
15,12 482 503
15,13f 517
15,15 384
15,16 393 484
15,17 503
15,18 403f
15,18ff 403 405 480
15,18-25 479
15,18-16,4 403f 525
15,19 392 405
15,20 382 384 403 484
15,21 385
15,22 325 382 384
15,24 384
15,25 478 402f 525 529
15,26 403
15,26-16,4 479
15,26f 382 384 482

16 434
16,1 403 406 465
16,1f 357
16,2 324 403f 476
16,2f 533
16,3 385
16,4 384 404f 423
16,5 403
16,7 393
16,8 382 385
16,12-24 387
16,13 382 384f 482
16,16 376
16,16-19 376 407
16,16-24 406
16,20f 406
16,20ff 405
16,21f 343 345
16,25 384 407
16,28-31 407
16,30 384 392
16,31f 403
16,32 406 414 465 484 519

17 402 434 473
17,1 324 384 406f 506 517
17,3 385 404
17,4 384
17,4-10 408
17,5 324
17,6 323 384
17,7 324 385
17,8 323f 384 386 392 418

17,10 383
17,12 392 405f
17,13 393 403 408
17,14 384 392 403f
17,14-16 403
17,15 403
17,17-19 408
17,18 382
17,20 382 384
17,21 385
17,22 324
17,23 385
17,24 382 385 416
17,25 385
17,26 384

18
18,1 434
18,1f 434
18,1-12 465
18,5f 349
18,6 334
18,8 484
18,9 392
18,11 334 349
18,13 441
18,14 392
18,15 465
18,17f 465
18,19-23 465
18,20 381f 384
18,24 465
18,25-27 465
18,28 465
18,29-37 465
18,30 384
18,32 506
18,33-37 348
18,36 325
18,36ff 526
18,37 328 367 383f 415 500 526
18,38-40 465

19
19,1 465
19,2f 465
19,3 383
19,4 465
19,6 465
19,10 465
19,12 415
19,13 416 442 465
19,15 465
19,16 465
19,17 383 465
19,18 465
19,19 383 465
19,20 416
19,23f 465 525
19,24 414 444 478
19,25 465
19,25-27 469
19,26 470
19,26f 390f
19,28 384 444 479
19,28f 465
19,28-30 383 525
19,30 488
19,31ff 444
19,31-37 465 470
19,33-35 430 469
19,33-36 502f 517
19,35 383f 390 395 435 470
19,36f 334 478
19,37 343 345 414 444 478 519
19,38 324 417
19,38-42 465

20
20,1ff 470
20,1-18 465
20,2-10 390
20,2ff 469
20,8 391
20,9 455
20,17 414 525
20,18 324
20,19 324
20,19-29 465
20,21 383
20,22f 484
20,23 385 443
20,24ff 391
20,28 334 340 348 350 383 416
20,29 385 428
20,30 393
20,30f 383f 427 450-452 456
20,31 385 394 418 478 512

21 318 389ff 470
21,1 323 465
21,1-14 390 393
21,2 469
21,4b 393
21,7 469 390 393
21,11 384
21,14 323 465
21,15 383f
21,15-17 390
21,15ff 390 471
21,15-19 465
21,15-24 392
21,18f 391f
21,19a 390 392f
21,20 390ff 469
21,20ff 390
21,20-23 392
21,20-24 390 393 465
21,22 394
21,24 392 394f 430 469
21,24f 391f
21,25 344 392ff 437

Apg

1,14 470
6,13f 457
7 366
19,1-7 449

Rö

15,12 364

1. Kor

15,4 455 479

Hebr

1,1f 375
1,5 384
1,6 329
1,8f 328f 348-350 369
2,1-3 375
2,4 375
2,10 375
3,1 383
3,7ff 375 384
3,8 384
3,9 384
3,10 385
3,11 385
3,13 384
3,15 384
3,16f 375
3,17 384
3,18 385
3,19 385
4 375
4,1 383 385
4,3 385
4,5 385
4,6 385
4,7 384

4,10 385
4,11 385
5,5 384
6,1 384
6,10 384
6,19f 385
8,11 385
9,8 385
9,12 385
9,14 384
9,24f 385
10,19f 385
10,23 383
10,35 375
10,36 375
10,37b 376
12,2 375
12,19 384
12,26 375 384
13,8 384
13,20 384

Johannesbriefe
423

Jak

5,16 447

Offb

5,5 364

G) BARNABASBRIEF

V,12 414
VI,2-4 414
VI,6 414
VI,16 414
VII,3 414
VII,8 414
IX,3 414
IX,7 414
XII,7 414
XIV,7 414
XXI,6 414

H) JUSTIN

Apologie

I 499
I,31 414 529 532
I,32 497 500
I,35 518 524
I,50 515
I,51 523
I,52 518
I,54 499
I,60 504
I,61,4f 488

Dialog

7,3 528
8,4 519
9,1 528
11,1 501 503
11,4 496
11,5 493
12,2 509
14,8 518
16,4 414 531
23,4 493
24,1 501 504
25,1 493
26,1f 514
29,2 528
31,1 522
32 523
32,1 504
32,1f 516
32,2 518
33,1 509
34,2 511
36,1 501
38,1 351 414 501 503 526 531
38,2 529
38,3 526
39,6 414 532
40,1 516
40,3 515
42,2 515
43,1 501 504
43,3 515
43,3f 351
44,1 493
47,5 414 531
48,2 529
48,4 529
49,1 520
49,2f 520
49,6 520
50,1 490
52,1 496
52,4 340 497
53 497
53,2 518
53,5 519
54 497
56,1 340 393 500
56,14f 351 526
58,10 361
60,2 338 501
61,1 490
61,3 491
62,4 491
63 497
63,3f 526
64,7 518
65,4-6 514
68,5 508
68,9 497 500
69,6 501 503
72,2f 515
75,2 501
75,4 338 501
76 497
76,1 522
76,2-7 526
78,2 508
79,1 529
82,6f 503
86,2f 501
86,3 351 512 526
86,4 336 509
87,2 336 509
87,3 509
88 511
88,6f 488 510
89,2 504
89,2f 516
90,1 504
90,5 502
91,4 488 504
92,3f 493
94,1f 505
96,1 505
96,1f 414 531
97,3f 523
97,4 509
98,1 524
99,1 524
100,1 488
100,4 501 503
105,1 488
105,5 488
106,1f 488 524f
106,4 507
110,5 414 531
111,3 501 503 516
112,2 505
113,4 500
114,2 516
114,3 338 500 503
114,4 511
118,1 518
118,2 508
118,3 516
119,6 494
120 499
120,2 494 497
121,4-122,1 514
122,3f 514
123,8 513

123,9 527
124,1ff 527
126 499
126,1 512
127,4 338 340f 494 500
503 529
128,2-4 494
131,3 501 503
133,6 414 532
135,1-3 513
137,2 414 532
138,2f 505
140,2 494

I) SONSTIGES

Polykarp
7,1 342 352

Origenes: Contra Celsum
Lib. 1, Kap 53 329

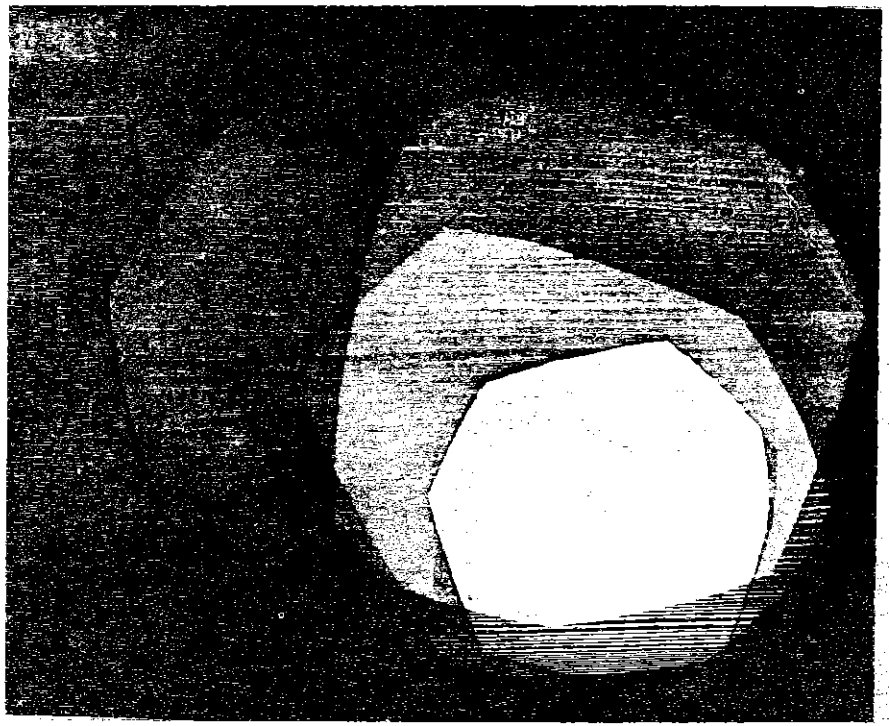
REGISTER: AUTOREN

Alt, A. 360f, 363
Ashton, J. 360
Barrett, C.K. 337
Bauer, B. 437, 439f
Becker, J. 352f, 402, 408, 428, 476, 481
Bellinzoni, A.J. 489
Blank, J. 362, 366f
Blinzler, J. 444, 467
Boismard, M.-É.. 346
Borgen, P. 346
Bousset, W. 488f
Bowker, J. 346
Brown, R.E. 320f, 346, 354, 389, 397
Büchsel, F. 442
Buber, M. 357
Bultmann, R. 321, 346, 387, 389f, 394, 404, 442, 444, 462, 464, 466
Chilton, B. 346
Cowling, G.H. 346
Cullmann, O. 410
Dahl, N.A. 342, 346, 352-354
Díaz, J.R. 346
Dibelius, M. 519
Dodd, C.H. 442-444, 464, 467
Etheridge, J.W. 338
Faure, A. 441
Fohrer, G. 362, 364
Fortna, R.T. 321
Freed, E.D. 444
Fuchs, E. 369
Gardner-Smith, P. 442f
Goltz, van der 491
Grundmann, W. 357
Haenchen, E. 343f, 346, 353
Hengel, M. 387f, 488
Herder, J. 437
Herrmann, S. 362f
Humbert, P. 336
Jeremias, J. 517
Jonge, M. de 346
Käsemann, E. 408, 437, 474, 476
King, P.J. 350
Kistemaker, S. 376
Klijn, A.F.J. 355
Koch, K. 350
Koester, H. 488
Kümmel, W. 389
Kraus, H.J. 370
Lasker-Schüler, E. 357
Leroy, H. 419
Levey, S.H. 336
Lindars, B. 321, 346, 354
Loewenich, W. von 488, 491f, 513
Lohmeyer, E. 360
Lowe, M. 360
Macdonald, J. 364
Macho, D. 346, 351
Martyn, J.L. 321, 412
Mastin, B.A. 348, 350
Meeks, W.A. 360, 364
Mohr, T. 468
Morris, L. 346, 354
Müller, K. 327, 329, 346
Mulder, J. 350
Mac Namara, M. 335, 346
Mac Neil, B. 346
Mc Caffrey, J. 369, 382
Nicol, W. 321
Osborn, E.F. 488f
Pesch, R. 390f
Posnanski, A. 328f
Rad, G. von 327, 473
Reim, G. (lasse ich aus)
Romanides, John S. 488f
Ruckstuhl, E. 389
Schmid, J. 389

Schnackenburg, R. 321, 346, 353, 360, 363, 369, 389, 402, 413, 420, 444, 454, 462, 472, 483, 488
Schäfer, K. Th. 346
Schulz, S. 321, 353, 395
Schwartz, E. 489
Schweitzer, A. 437, 440, 444
Segal, M.H. 350
Spicq, C. 369
Spitta, F. 440
Strack-Billerbeck 334, 349f
Strauß, D.F. 436-438, 440
Strecker, G. 489
Streeter, B.H. 488
Stuhlmacher, P. 424
Teeple, H.M. 464
Thoma, A. 488, 490
Thyen, H. 346, 360
Vermes, G. 346
Weiser, A. 370
Weiß, Chr. H. 437
Wengst, K. 321, 410, 423
Westermann, C. 478
Wikenhauser, A. 389
Windisch, H. 430, 440-442
Yorck, A.D. 346, 350

GÜNTER REIM

ZUGÄNGE



ZUM EVANGELIUM DES JOHANNES

Ein Buch für Freunde und Kritiker des Johannesevangeliums

Was ist das für eine Persönlichkeit, die da hinter dem Vierten Evangelium steht? Warum hat er geschrieben - so geschrieben?

Er hat J.S. Bach zur Johannespassion inspiriert, Goethe zu den ersten Worten seines Faust. Maler und Bildhauer haben von ihm große Themen.

Ein Mann im Konzentrationslager Buchenwald verdankt Worten aus dem Johannesevangelium, von Pfarrer Paul Schneider beim Appell allen zugerufen, sein Leben: "Christus spricht, Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer mir nachfolgt, wird nicht im Finstern wandeln...".

Einige uns Christen nahestehende Juden und manche christliche Theologen klagen den Evangelisten des größten Antijudaismus an und weisen auf Joh 8,44.

Was ist das für eine Persönlichkeit, die hinter dem Vierten Evangelium steht?

Dieses kleine Buch - von dem Verfasser vieler wissenschaftlicher Arbeiten zum Johannesevangelium geschrieben - wird Zugänge zum Evangelium des Johannes schaffen und dabei auch exemplarische Texte aus der Literatur hinzuziehen.

Der Künstler aus der Christusbruderschaft, Benedikt Werner Traut, wird manchen durch das 'Johanneische' in seinen Bildern zur Meditation anregen.

Preis: DM 20.-- Vertrieb: Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen, Schenkstr. 69 Tel. 09131/33064, über Ihre Buchhandlung oder über den Autor Niederlindacher Str. 4 91093 Heßdorf, Tel. 09135/ 6818
ISBN 3-87214-999-7 1. Auflage 1994

Auszüge aus Rezensionen

... extraordinary fertile book ...The presentation is clear and explicit throughout and the German is very readable. The book invites and rewards detailed study. (Expository Times)

The value of the book lies in the author's careful assessment of the use of the O.T. in the gospel as a whole and in his vindication of the importance of the Jewish background. (B. L)

He is probably right in seeing the Old Testament as playing a basic role in the development of Johannine theology and in ascribing great importance to wisdom tradition and Second Isaiah... (D. M. Smith)

...this study succeeds in showing how deeply the O.T. has penetrated both the sources and the work of the evangelist... (Barnabas Lindars)

La citation de Jn 7/37ss. occupe une place centrale dans ce tableau (J.-D. Dubois)

...die mit großer Klarheit durchgeführte Hauptthese, daß Johannes nach Sprache und geistiger Welt als Palästiner zu gelten hat... (J. Roloff)

...extremely detailed analysis of the Johannine use of the OT... The subject has often been dealt with in the history of Johannine scholarship, but rarely with such thoroughness, methodological clarity and awareness of its consequences for many of the other questions prominent in the study of the Fourth Gospel. (G. MacRae)

He shows that Bultmann's attempt to use the Old Testament ideas or lack of Old Testament background as criterion for source criticism, is not valid. (P. Borgen)

Het lijdt weinig twijfel dat we in het werk van Reim een bijzonder interessante studie voor ons hebben... (Th.C. de Kruijf)

Reim's work is important for those concerned with any aspect of Johannine research. (C.J.A. Hickling)

It is a provocative investigation and will remain as one to be reckoned with for most aspects of Johannine studies. (E.D. Freed)

Zum ersten Teil: Auszüge aus Rezensionen

Hauptthema der Oxforder Dissertation von Günter Reim sind die alttestamentlichen Zitate, Anspielungen und hintergründigen Gedanken aus dem AT im Johannesevangelium; aber der Verfasser zieht auch Konsequenzen daraus für die johanneische Theologie, die Quellen und die Komposition des Evangeliums....
(R. Schnackenburg)

His detailed comparison of the appropriate Johannine passages with the Masoretec Text of the Hebrew Bible and the Septuagint (and occasionally with the Targums and the Dead Sea Scrolls) constitutes the major part of the book and is his most valuable contribution. (R. E. Brown)

No obstante, el autor dista mucho de compartir la tesis bultmanniana sobre la significación del Antiguo Testamento en la redacción del cuarto evangelio... (A. Salas)

L'intérêt de l'ouvrage de Reim, comme son originalité, frappera tous les spécialistes des études johanniques... (M.-É. Boismard)

(Weitere Auszüge finden Sie auf der letzten Seite des Buches)

Zum zweiten Teil

Dieser Teil enthält dreizehn Aufsätze, von denen zehn in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Drei Aufsätze sind in diesem Band erstmals veröffentlicht. Sie befassen sich mit dem Thema des "Augenzeugen", werten Paralleltraditionen zum Johannesevangelium bei Justin aus und zeigen den besonderen Einfluß von Ps 95 für die Gesamtkonzeption des Vierten Evangeliums auf.
Mit Hilfe von "abstracts" auf S. 317ff kann man sich orientieren.