

# Die Logoslieder im Prolog des vierten Evangeliums

Autor(en): **Rissi, Mathias**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **31 (1975)**

Heft 6

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878677>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Die Logoslieder im Prolog des vierten Evangeliums

Der Prolog des 4. Evangeliums gehört in mancher Hinsicht noch immer zu den umstrittensten Texten des Neuen Testaments<sup>1</sup>. Die meisten Ausleger stimmen heute darin überein, dass der Prolog nicht aus einem Gusse ist, sondern dass der Evangelist hier liturgisches Gut in sein Evangelium aufgenommen hat<sup>2</sup>. Schon Wellhausen beobachtete, dass der Täufer im Prolog "unversehens in die Ewigkeit hineinschneit"<sup>3</sup>, und das gleich zweimal. Dazu kommt, dass einzelne Verse eine Reihe von Begriffen enthalten, die sonst im Joh. Ev. fehlen (lógos, cháris kai alétheia, cháris, plérēs, plérōma, skēnoûn) sowie vom Sprachgebrauch des Evangelisten sich unterscheidende Begriffe (tà ídia, hoi ídioi, absolut gebrauchtes monogenés). Vor allem aber kann nicht übersehen werden, dass manche Verse des Prologes poetische Strukturen aufweisen, vor allem semitischen Parallelismus. Der eindruckvollste Versuch, mit Hilfe stilkritischer Methoden eine ursprüngliche, poetische Vorlage herauszuarbeiten, ist von R. Bultmann unternommen worden. Er will in den Versen 1–5, 9, 10b, c, 11, 12a, b, 14, 16 eine "kultisch-liturgische Dichtung, schwankend zwischen Offenbarungsrede und Bekenntnis", erkennen<sup>4</sup>.

Seinem Vorbild folgen mehr oder weniger alle neueren Rekonstruktionsversuche des Hymnus, streiten aber über die Zugehörigkeit einiger Zeilen zum Hymnus und über die

<sup>1</sup> Besonders einflussreich für die Geschichte der Auslegung sind: W. Baldensperger, *Der Prolog des 4. Ev.* (1898); R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Joh.: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des N.T.*, hrsg. von E. Dinkler (1967), S. 10–35; M. E. Boismard, *Le prologue de saint Jean* (1953); C. H. Dodd, *The Prologue to the Fourth Gospel and Christian Worship: Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (1957); E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs: Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1 (1964), S. 155–180; R. Schnackenburg, *Logoshymnus und johanneischer Prolog: Bibl. Zs.* 1 (1957), S. 69–109; S. Schulz, *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden* (1960); E. Haenchen, *Probleme des johanneischen Prologs: Zs. Theol. Ki.* 60 (1963), S. 305–334; J. A. T. Robinson, *The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John: New Test. Stud.* 9 (1963), S. 120–129; J. Jeremias, *The Revealing Word: The Central Message of the N.T.* (1965), S. 71–90; Ders., *Zum Logosproblem: Zs. nt. Wiss.* 59 (1968), S. 82–85; W. Eltester, *Der Logos und sein Prophet: Anaphoreta. Festschrift E. Haenchen* (1964), S. 109–134; Ch. Demke, *Der sog. Logoshymnus im johanneischen Prolog: Zs. nt. Wiss.* 58 (1967), S. 45–68; J. T. Sanders, *The N.T. Christological Hymns. Their historical religious background* (1971), bes. S. 20–24, 29–57; und die Kommentare von R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1950); C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1967); R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 1 (1972<sup>3</sup>); R. E. Brown, *The Gospel according to John*, 1 (1966).

<sup>2</sup> Die literarische Einheitlichkeit des Prologs vertreten: Dodd (A. 1); E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Joh.* (1951); Barrett (A. 1); Eltester (A. 1); P. Borgen, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John: New Test. Stud.* 16 (1970), S. 288–295.

<sup>3</sup> J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis* (1908), S. 8. Robinson (A. 1) spricht von: "rude interruptions" und möchte in V. 6–9.15 den ursprünglichen Beginn des Joh. sehen (S. 127). Von manchen Exegeten werden V. 6–8 (9).15 auf einen Redaktor zurückgeführt.

<sup>4</sup> Bultmann (Komm.), S. 1f.: "Ähnlich wie in den Od. Sal. gehören je zwei kurze Sätze als Glieder eines Doppelverses zusammen." Vgl. C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord* (1925).

Einteilung in Strophen<sup>5</sup>. Das Hauptproblem für die Rekonstruktion bieten die Verse 14–18. Aber kontrovers ist auch das Verständnis des ersten Teils des Prologs. Da es (trotz des Einspruchs von Borgen<sup>6</sup>) wesentlich ist, zu wissen, ob der Evangelist eine ihm vorliegende Liedtradition in seinen Prolog eingearbeitet hat und wenn ja, wie diese theologische Überlieferung der Kirche des Evangelisten aussah, soll hier ein neuer Versuch vorgelegt werden<sup>7</sup>.

## 1.

Untersuchen wir zunächst *V. 1–13*. Ungesucht lassen sich in diesem Abschnitt eine Reihe von Doppelzeilen herauslösen, deren beide Glieder je einen selbständigen Satz bilden oder wenigstens je ein *verbum finitum* enthalten. Ob sie ursprünglich streng rhythmisiert waren – wie Bultmann meinte<sup>8</sup> –, ist höchst fraglich und darf nicht von vornherein zum Kriterium ihrer Wiederherstellung gemacht werden<sup>9</sup>.

Die Verse 1–2 bilden deutlich eine thematische Einheit<sup>10</sup>. Auch die Verse 3.4 gehören thematisch zusammen. Die zweite Zeile von *V. 3* ist etwas lang, was aber bei freiem Rhythmus nicht auffällig ist<sup>11</sup>. *V. 5* enthält wieder einen Zweizeiler, der einen neuen Gedanken einführt. Die Handlung der zweiten Zeile wird semitisierend syndetisch an

<sup>5</sup> Haenchen (A. 1) rechnet zur Vorlage: *V. 1–5, 9–11, 14–16, 17*; Schnackenburg (A. 1): 1, 3, 4, 9, 10a, c, 11, 14, 16; Demke (A. 1): 1, 3–5, 10–12a, b, 14, 16; Brown (A. 1): 1, 2, 3–5, 10–12b, 14, 16; Jeremias (A. 1): 1–5, 9, 10–12a, 14, 16 (sein Kriterium ist bes. der Stufenparallelismus). G. Richter, Ist *en* ein strukturbildendes Element im Logosymnus Joh. 1,1ff.? : *Biblica* 51 (1970), S. 539–544, rechnet zur Vorlage: 1, 3, 4, 5, 10–12b und nach ihm soll *en* je einen neuen Abschnitt einführen; nach J. Becker, Beobachtungen zum Dualismus im Joh.: *Zs. nt. Wiss.* 65 (1974), S. 73f., wäre nur die 3. Strophe *V. 14, 16* ursprünglich christlich, und er zählt zur Vorlage: 1, 3–5, 11, 12a, b, 14, 16; Sanders (A. 1): 1–4, 5, 9–11.

<sup>6</sup> Borgen (A. 2).

<sup>7</sup> Zur Forschungsgeschichte: E. Haenchen, *Aus der Literatur zum Joh. 1929–1956*: *Theol. Rundschau* 23 (1955), S. 295–335; Schulz (A. 1), S. 7ff.; ders., *Probleme des johanneischen Prologs*: *Zs. Theol. Ki.* 60 (1963), S. 305–334. Zu den neutestamentlichen Hymnen vgl. bes. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (1967).

<sup>8</sup> Bultmann, *Komm.*, S. 1–5.

<sup>9</sup> Siehe bes. Haenchen (A. 1).

<sup>10</sup> *V. 2* dem Evangelisten zuzuschreiben (Schnackenburg, *Komm.*, S. 78), besteht kein Anlass, da das „johanneische“ *hoútōs* nicht als Kriterium genügt. Dasselbe gilt für die Wahl des Wortes *skotía* in *V. 5* (Schnackenburg, S. 221). Wir wissen zu wenig von der Sprache des oder der Liederdichter und deren Besonderheiten im Vergleich zur Sprache des Evangelisten, als dass wir auf Grund des Vorkommens von johanneischen Lieblingswörtern oder deren Fehlen urteilen könnten.

<sup>11</sup> Es ist schwer zu entscheiden, ob *ho gégonen* zu *V. 3* oder *4* gehört. Vgl. E. Massaux, *Le Papyrus Bodmer II: Sacra pagina*, 1 (1959), S. 203f.; K. Aland, *Eine Untersuchung zu Joh. 1,3, 4*: *Zs. nt. Wiss.* 59 (1968), S. 174–209. Wie schwierig die Zusammenfügung mit *V. 4* für das Verständnis dieses Verses ist, zeigt R. Brown, *Comm.*, I, S. 6f., obwohl er dieser Lösung zustimmt. Was hauptsächlich ins Gewicht fällt, ist die Beobachtung, dass die Aussagen von *V. 4* auf die Menschheit bezogen sind, wozu das neutrische *ho gégonen*, das von der Schöpfung als ganzer spricht (*V. 3*), nicht passt. Darin die Inkarnation angedeutet zu finden: F. W. Schlatter, *The Problem of Jn. 1: 3b, 4a*: *Cath. Bibl. Quarterly* (1972), S. 54–58, ist in keiner Weise im Gedankengang des Textes verbreitet. Eine ähnlich pleonastische Ausdrucksweise wie in *V. 3* findet sich in *1QS 11,11, 18*; *1QM 17,5*. K. Haacker, *Eine formengeschichtliche Beobachtung zu Joh. 1,3 fin.*: *Bibl. Zs.* 12 (1968), S. 119–121, verweist auf ähnliche Wendungen in ägyptischen Schöpfungstexten, die den formelhaften Charakter der Wendung bezeugen.

diejenige der ersten angefügt („... und doch hat es die Finsternis nicht begriffen“)<sup>12</sup>. Die nächsten Verse 6–8 unterbrechen den Gedankengang durch Erläuterungen in Prosa (oder Dreizeiler?), in denen die Merkmale des Logosliedes von V. 1–5 fehlen. Zum Einschub ist auch V. 9 zu rechnen, in welchem der spannungsvolle Dualismus fehlt, der den vorangehenden V. 5 und den folgenden V. 10 charakterisiert. Das Bekenntnis in V. 9, dass Er das wahre Licht war, setzt deutlich die Ablehnung des Täufers in V. 6–8 voraus<sup>13</sup>. Der Evangelist sah in V. 5 einen Hinweis auf den Eintritt des Logos in die Welt, d.h. auf die Inkarnation; darum führt er in V. 6–9 den Täufer ein. V. 9 dient als Übergang von der Täufergeschichte zurück zum Lied. Mit dem 5. Vers schliesst sich V. 10 thematisch zu einer Einheit zusammen. Nun scheint V. 10 allerdings formal aus der Reihe der Zweizeiler herauszufallen und auf den ersten Blick ein Dreizeiler zu sein. Um einen Zweizeiler zu erhalten, wollte Bultmann V. 10a eliminieren. Aber dafür fehlen alle Gründe; denn „das Gewicht des heutigen Textes liegt fraglos auf der ersten und der dritten Zeile“<sup>14</sup>. Dagegen ist die zweite Zeile verdächtig, ein Einschub zu sein, weil in ihr der Kosmosbegriff aus dem Rahmen der drei Zeilen des zehnten Verses fällt. Denn in der 1. und 3. Zeile bezeichnet der Begriff die erkenntnisfähige Welt, d.h. die Menschheit, während die 2. Zeile das Schöpfungsmotiv von V. 3 aufnimmt (Kosmos = ganze Schöpfung, All)<sup>15</sup>. Die Verse 5 und 10a, c verbindet auch dieselbe formale Struktur (s. A. 12), was ihre Zusammengehörigkeit bestätigt.

V. 11 scheint zunächst eine blosser Wiederholung der Gedanken von V. 10 zu sein, aber der enge Zusammenhang von V. 11 mit der Antithese in V. 12 beweist, dass das Lied hier zu einem neuen Thema übergeht. V. 12c, 13 heben sich deutlich vom Liede ab und machen den Eindruck einer an das Lied angeschlossenen Erläuterung, deren formale Struktur nicht zum Liede passt. Darin sind sich alle Ausleger einig. Die zweite Zeile von V. 12 ist wieder etwas lang, aber nichts berechtigt zur Ausscheidung von *exousía*<sup>16</sup>.

Die Merzahl der Exegeten hat versucht, auch in V. 14–18 Teile desselben Liedes zu finden. Eine Reihe von Beobachtungen sperren sich aber dagegen. Nicht nur ist der Täufer merkwürdigerweise zweimal (im ersten und im zweiten Teil des Prologs) eingeführt, die beiden Abschnitte haben auch verschiedene thematische Wurzeln<sup>17</sup>, die auf verschiedene Ursprünge hinweisen. Dazu tritt der auffällige Wechsel vom proklamatorischen Er-Stil (in V. 1–12) zur Mischung mit dem bekenntnishaften Wir-Stil in V. 14–18<sup>18</sup>. In äusserster Schärfe hat Käsemann das Problem vom Inhalt her herausgestellt<sup>19</sup>: schon im 1. Ab-

<sup>12</sup> Dieselbe Konstruktion findet sich auch in V. 10, 11; vgl. K. Beyer, *Semitische Syntax im N.T.*, 11 (1968<sup>2</sup>), S. 280.

<sup>13</sup> Vgl. Ruckstuhl (A. 2), S. 79f.; Demke (A. 1), S. 58. Die partizipale Wendung *erchómenon eis tòn kósmōn* ist schwerlich Teil einer *constructio periphrastica* oder Umschreibung des Menschen, sondern eher als adverbial gebrauchtes *participium coniunctum* zu verstehen, das einen Temporalsatz ersetzt (Debrunner 418,5): „Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, wenn es in die Welt eintritt“; P. Borgen, *Logos was the true Light: Nov. Test. 14* (1972), S. 123. Gegen V. 9 als Teil des Liedes spricht daher auch, dass der Gedanke von V. 9c in V. 10a wiederholt würde.

<sup>14</sup> Käsemann (A. 1), S. 159.

<sup>15</sup> So auch G. Baumbach, *Gemeinde und Welt im Joh.: Kairos 14* (1972), S. 121–136; Schnackenburg, *Komm.*, 1, S. 232.

<sup>16</sup> So Bultmann, *Komm.*, S. 35.

<sup>17</sup> Boismard (A. 1), S. 167f.; Schulz (A. 1), S. 50ff.

<sup>18</sup> Demke (A. 1) will den Personenwechsel damit erklären, dass das Lied einen „Gesang der Himmlischen“ mit dem „auf diesen Gesang antwortenden Bekenntnis der Irdischen“ verbinde.

<sup>19</sup> Käsemann (A. 1). Ihm folgt auch Sanders (A. 1), S. 20–24, und Richter (A. 5), der den Zeilenbeginn mit *en* zum Strukturkriterium des Hymnus erhebt.

schnitt setzt "jene Schilderung ein, welche die Erscheinung Jesu Christi in der Geschichte ins Auge fasst", und der 2. Abschnitt entwickelt – im Gegensatz zum ersten – "keinen Heilsplan"<sup>20</sup>. Käsemann beschränkt das Lied daher auf die Verse 1 (2?), 3–5, (9?), 10–12ab und versteht die Verse 14–18 als Nachtrag des Evangelisten. Damit erledigen sich die gezwungenen Versuche, zu unterscheiden zwischen einer nur andeutenden (V. 5–13) und eigentlichen Schilderung des Auftretens Jesu (14–18) oder der Wirksamkeit des Logos asarkos im ersten und ensarkos im zweiten Teil. In den Versen 1–12ab finden wir vielmehr ein in sich abgeschlossenes Logoslied. Nach dem Sinngehalt heben sich deutlich einzelne Zeilengruppen von ihrer Umgebung ab und teilen so das Lied in 4 schön gebaute Strophen ein:

- I.        Im Anfang war der Logos (V. 1a),  
            und der Logos war bei Gott (V. 1b).  
  
            Und Gott war der Logos (V. 1c).  
            Dieser war im Anfang bei Gott (V. 2).
- II.        Alles ist durch Ihn geworden (V. 2),  
            und ohne Ihn ist nicht eins geworden, das geworden ist (V. 3b).  
  
            In Ihm war das Leben (V. 4a),  
            und das Leben war das Licht der Menschen (V. 4b).
- III.       Und das Licht scheint in der Finsternis (V. 5a),  
            und doch hat es die Finsternis nicht erfasst (V. 5b).  
  
            Er war in der Welt (V. 10a),  
            und doch hat Ihn die Welt nicht erkannt (V. 10c).
- IV.       Er kam in sein Eigentum (V. 11a),  
            und doch anerkannten Ihn die Seinen nicht (V. 11b).  
  
            So viele Ihn aber aufnahmen (V. 12a),  
            denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden (V. 12b).

Das Lied besingt die Geschichte der Taten Gottes in seinem Logos, vergleichbar heilsgeschichtlichen Psalmen des Alten Testaments (wie 105,7ff.; 106,8ff.). Die Hauptmotive kreisen um die Schöpfungsvorstellungen von Gen. 1 (Wort, Schöpfung, Licht, Finsternis, Neuschöpfung).

Die 1. *Strophe* lässt die Geschichte des Logos in Gottes Sein beginnen. Die formale Gestaltung der Strophe ist wie ein Spiegelbild des Wesens der Gottheit selbst. Die 4 Zeilen sind eng miteinander verflochten: das Wort als Subjekt aller Aussagen erscheint in chiasmischer Verbindung mit dem Prädikat, abwechselnd in der 1. Zeile am Schluss, in der zweiten am Anfang, in der dritten wieder am Schluss und in der letzten noch einmal am Anfang. Die 4. Zeile nimmt Worte der 1. und 2. wieder auf, verbindet die 4. mit der 3. besonders durch das Demonstrativpronomen und vereint so alle zu einer in sich kreisenden Einheit. Im Gegensatz zu dieser formalen Geschlossenheit bieten sich die anderen drei Strophen als offen und ausgreifend dar.

Schon die erste Strophe lässt den geistigen und sprachlichen Raum erkennen, zu welchem die "johanneische" Gemeinde gehörte und aus welcher das Logoslied erwuchs. Es ist sicher nicht die Gnosis, wie oft behauptet wurde. Die Bemühungen um einen postulierten vorchristlichen, gnostischen Urmythus, von dem alle möglichen Traditionen,

<sup>20</sup> Nach Käsemann beginnt die geschichtliche Epiphanie des Offenbarers in V. 5. Das ist allerdings fraglich.

unter anderem auch der jüdische Weisheitsmythos und das Joh.ev. abhängig sein sollen, haben nicht zum Ziele geführt. Er ist aus bedeutend jüngeren Quellen rekonstruiert<sup>21</sup>; und manche Elemente, die in älteren Überlieferungen für die Gnosis in Anspruch genommen werden, sind zwar im Gnostizismus des 2. Jahrhunderts aufgefangen worden, wurden aber in den älteren Dokumenten durchaus ungnostisch (oder vorgnostisch) verstanden. Auch lässt sich im Joh. weder eine positive noch negative Andeutung eines gnostischen Selbst- und Weltverständnisses finden<sup>22</sup>.

Die Stoffe, die dem Dichter des Logosliedes zur Verfügung standen, stammen vielmehr aus dem Bereich jüdischer Spekulationen über das Gesetz, die Weisheit und das Wort, die zum Inbegriff des Handelns und der Offenbarung Gottes wurden<sup>23</sup>. Von ihnen wurde Präexistenz vor der Schöpfung ausgesagt. In der Targumliteratur, mit deren Wesen die Judenchristen aus ihrer Synagogenzeit vertraut waren, vertritt das "Wort" Gott in seinem Handeln<sup>24</sup>, und jüdische Weise sprachen öfters von der Weisheit und vom Wort als von Personen. Der Begriff des personifizierten Logos, der manchmal mit demjenigen der Sophia auswechselbar ist (so in Sap. 9,1f., öfters bei Philo<sup>25</sup>), hat seine besondere Geschichte im hellenistischen Judentum durchlaufen, die wohl schon in der LXX beginnt<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Zum Problem der nachchristlichen Quellen, verwendet bei Dodd und Bultmann, s. R. Kysar, *The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: Canadian Journal of Theology* (1970), S. 250–255. Zum Problem der Gnosis im Joh.: J. Munck, *The N.T. and Gnosticism: Current Issues in N.T. Interpretation*, ed. W. Klassen and G. Snyder (1962), S. 236ff.; C. Colpe, *N.T. and Gnostic Christology: Studies in the History of Religions*, ed. J. Neusner (1968), S. 234–236; E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the proposed evidences* (1973); R. Bergmeier, *Quellen vorchristlicher Gnosis: Tradition und Glaube*. Festschrift K. G. Kuhn (1971), S. 200ff. Neuerdings ist auch wieder der gnostische Charakter der Od. Sa. in Frage gestellt worden, die bes. Bultmann zur Erklärung des Joh. heranzog: J. H. Charlesworth and R. H. Culpepper, *The Odes of Solomon and the Gospel of John: Cath. Bibl. Quart.* 35 (1973), S. 298–322.

<sup>22</sup> Die Ableitung der Logostheologie aus samaritanischen Quellen: K. Haacker, *Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der joh. Theologie* (1972), ist nicht überzeugend; vgl. R. Bergmeier, *Zur Frühdatierung samaritanischer Theologumena: Journ. for the Study of Judaism* 5 (1974), 121–153, S. 130ff.

<sup>23</sup> Vgl. besonders L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im A.T. und im Antiken Orient: Mitteil. der vorderas.-ägypt. Ges.* 42 (1938); Bultmann (A. 1); O. Cullmann, *Die Christologie des N.T.* (1957), S. 260–264; H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinensischen Judentums* (1966); H. Langkammer, *Zur Herkunft des Logostitels im Joh.: Bibl. Zs.* 9 (1965), S. 91–94.

<sup>24</sup> Mit Recht betont von M. McNamara, *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the N.T.* (1972), bes. S. 101–105. Vgl. A. 32.

<sup>25</sup> Philo, *Leg. all.* I, 43, 65; *Conf. ling.* 146, s. H. A. Wolfson, *Philo, I* (1948<sup>2</sup>), S. 253ff. Vgl. *Jeremias* (A. 1), der mit Recht für die Vielseitigkeit und Vielzahl der philonischen Logosaussagen eine reiche vorphilonische Logostradition voraussetzt (S. 85); L. Dürr (A. 23), bes. S. 158ff.; H. Ringgren, *Word and Wisdom* (1947); W. F. Albright, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom: Wisdom in Israel and the Ancient Near East* (1955), S. 7f.; H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (1961), S. 75–79, 86f.; F. M. Braun, *Saint Jean, La Sagesse et l'Histoire: Neotestamentica et Patristica*. Festschrift O. Cullmann (1962), S. 123–133; Schnackenburg, *Komm.*, 1, S. 257–269.

<sup>26</sup> LXX liest in Hab. 3,5 *dabar* statt *deber*: "Vor (Gott) her geht das Wort." Vgl. LXX Ps. 32,6; 106,20; Sir. 43,26; Sap. 16,12. In Sap. 18,14–16 erscheint der Logos Gottes wie ein Krieger vom Himmel her und im 5. Fragment Zeile 10 des Tragikers Ezechiel (W. N. Stearns, *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, 1908, S. 114) strahlt aus dem Busch der göttliche Logos (*ho d'ek bātou soi theios eklampei lōgos*).

Dass der Logos im Prolog des 4. Evangeliums ungeschaffene Person ist, hängt allerdings nicht mit religionsgeschichtlichen Vorbildern zusammen, sondern ist die notwendige Folge der Verwandlung jüdischer Vorstellungen in christliche, die darauf beruht, dass sich Gott in der Person Jesu offenbarte. Die deutliche Anknüpfung an Gen. 1,1 in Joh. 1,1 beweist überdies, dass der Logosbegriff des Prologs nicht losgelöst vom Gedanken an das "Sprechen" Gottes verstanden werden darf. Ob arché als "Anfang der Schöpfung" ausgelegt wird oder als "aller Zeit und damit aller Welt vorausliegend", ist nicht entscheidend. Das Lied stellt auf alle Fälle fest, dass der Logos ohne Anfang war. Ähnlich meditiert der jüdische Weise über die Weisheit: sie ist geschaffen vor der Welt, en arché (Prov. 8,22f.; Sir. 1,4; 24,9) und lebt bei Gott (Sap. 8,3; 9,4; Hi. 28, 23). Aber der Logos von Joh. 1 ist nicht ein Geschöpf Gottes und nicht nur ein Gott vertretender Begriff; denn Gott ist Gott nur als der, der "das Wort" bei sich hat<sup>27</sup>. Als solcher ist Gott der Redende, der nicht bei sich selbst bleibt, sondern in seinem Wort aus sich heraustritt.

Dieses Wort ist jedoch nicht von Gott zu trennen, sondern wird gemäss Zeile 3 als eine besondere Seinsweise Gottes selbst verstanden<sup>28</sup>. Das Lied vollzieht damit natürlich einen Gedanken, der dem Juden unmöglich ist. Was hier ausgesprochen wird, erscheint im Evangelium wieder in "biographischer" Form, wobei an die Stelle des Logos der Begriff des Sohnes tritt, der eins ist mit dem Vater und doch neben ihm und in Unterordnung unter ihn sein Wesen hat.

Auch die 2. *Strophe*, die vom Logos und der Schöpfung handelt, bleibt noch relativ statisch – obwohl sie davon spricht, dass Gott sein Für-sich-Sein verlassen hat –, weil sie nicht den Schöpfungsvorgang, sondern nur das Geschaffensein alles dessen feststellt, was ausserhalb Gottes ist. Da der Logos Gott in seinem Handeln ist, muss auch das, was "am Anfang geschah", sich durch den Logos ereignet haben<sup>29</sup>. Die zweite Zeile schliesst mit ihrer Negation jede andere Möglichkeit aus<sup>30</sup>. Darum hat der Schöpfungsmittler Anspruch auf alle Wesen, jeden Bezirk des Alls.

Zur Schöpfungsaussage fügt die zweite Strophe die Begriffe des Lebens und des Lichts. Die Zeilen 3 und 4 sind nicht bloss Parallelen zum ersten Zweizeiler, sondern sprechen von einer Wirklichkeit, die über die Erschaffung des Alls hinausgeht, nämlich vom Heil der Welt. Das beweist schon, dass Leben und Licht in eins gesetzt werden. Die Begriffe umschreiben das Heil und die Offenbarung des Heils für den Menschen<sup>31</sup>. Der Logos ist nicht nur der Ursprung der Schöpfung, sondern auch die Quelle des heilvollen, eschatologischen Lebens, von dem der Evangelist bekennt, dass es "der Vater in sich hat" und dem Sohne gab, "damit auch er es in sich habe" (5,26)<sup>32</sup>. Damit ist jedoch die

<sup>27</sup> Die Präposition *prós* besagt nichts anderes, als dass das Wort "bei Gott" war: Debrunner 239,1; Schnackenburg, Komm., 1, S. 210.

<sup>28</sup> Der Logos ist fraglos Subjekt, und das artikellose *theós* kann weder mit "göttlich" übersetzt werden, noch geht in dieser Aussage Gott einfach im Worte auf; vgl. Ph. B. Harner, *Quantitative Anarthrous Predicate Nouns*. Mc. 15,39 and John 1,1: *Journ. Bibl. Lit.* 92, 1 (1973), S. 75–87.

<sup>29</sup> Zur Weisheit als Schöpfungsmittler vergleiche Hegermann (A. 25); Ringgren (A. 25), S. 162.

<sup>30</sup> Das pleonastische *oudè hèn ho gégonen* (vgl. A. 11) ist typisch liturgischer Sprachgebrauch. – P66 liest *oudén*, was aber nicht ursprünglich ist. P66's "most common fault is the dropping of letters and syllables": G. D. Fee, *Papyrus Bodmer II (P66). Its Textual Relationship and Scribal Characteristics* (1968), S. 79.

<sup>31</sup> Vgl. Bultmann, Komm., S. 22–26.

<sup>32</sup> Leben und Licht sind – im Gefolge des A.T. (vgl. Ps. 36,10; 27,1; 119,105; Jes. 10,17; Mi. 7,8) – in der jüdischen Tradition mit der Weisheit verbunden, so Leben: Bar. 4,1; Sap. 6,18; 8,13.17; Licht: Sap. 6,12; 7,10; Sir. 24,32. Vgl. S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im A.T., im Spätjudentum und im Rabbinismus* (1951), S. 175–178. Besonders nahe steht Joh. 1,4f. dem Targum

Schöpfung als Gottes Tat von der Gabe des Lichtes und Heiles getrennt, die Schöpfung nicht “zugleich Offenbarung, sofern das Geschaffene die Möglichkeit hatte, um seinen Schöpfer zu wissen und so sich selbst zu verstehen”<sup>33</sup>. Mit der Schöpfung ist nach Joh. 1,4 die Heils- und Erhellungsmöglichkeit der Existenz gerade nicht gegeben, sondern muss durch ein zweites, schöpferisches Handeln des Logos hinzugegeben werden. Mit der zweiten Strophe ist die Szene gesetzt für das Drama der Offenbarung, das sich nun in der 3. und 4. Strophe enthüllt.

Erst in der 3. *Strophe* gerät alles in geschichtlich vorandrängende Bewegung. Der Logos beginnt zu leuchten, sich mitzuteilen, zu erhellen. Gegenstand der Erleuchtung ist die erkenntnisfähige Schöpfung, d.h. die Menschheit, für die der Dichter zwei Kollektivbegriffe braucht: Finsternis und Kosmos. Auf den ersten Blick scheint es seltsam, dass die Menschheit ohne Erklärung, Begründung oder Klage als die *skotía* bezeichnet wird. Aber man darf weder hier noch sonst im Joh. den Begriff des Dunkels als Macht des Bösen verstehen<sup>34</sup>. Von einer Aktion der Menschheit, die sie zur Finsternis machte, ist hier keine Rede<sup>35</sup>. Das Dunkel bedeutet nichts anderes als die Abwesenheit des Lichts, die dem Zustand der Welt entspricht, wie sie geschaffen ist. Denn nach V. 4 ist das Licht der Offenbarung Gottes nicht in der Schöpfung selbst zu finden, sondern muss ihr durch denselben Logos, der sie geschaffen, geschenkt werden. Auch diese “skeptische” Sicht der Schöpfung und besonders des Menschen teilt das Lied mit Weisheitsüberlieferungen des A.T. und des Judentums (vgl. Prov. 30,1–14; Hi. 28; Kohelet; Sap. 7 und 9<sup>36</sup>). Die Welt und mit ihr der Mensch als Geschöpf trägt in sich selbst kein Heil, keine Erkenntnis, die über die Grenzen der Welt hinausreicht (Sap. 9,13–17). Der Mensch ist Fleisch, der des Geschenks der Weisheit bedarf (Sap. 7,1f., 10, 17ff.; IQH 15,21f.). Dunkel ist im Logoslied keine kosmische Macht, sondern die Schöpfung, der Mensch ohne die Erleuchtung. Lichtlos ist die Welt, nicht weil sie Materie oder sündig ist, sondern weil sie nicht Gott ist. Daher brauchen wir nicht über die Schöpfung hinaus nach dem Ursprung

Neofiti 1 zu Ex. 12,42. Text und Übersetzung bei A. D. Macho, Neofiti 1, Bd. 2 (1970), S. 76–79: In der Nacht vor dem 1. Schöpfungstag “war *Finsternis* ausgebreitet über die Fläche des Abgrunds und *das Wort Gottes war das Licht und es schien . . .*” Das Wort ist hier zwar nicht hypostasiert, aber auch nicht nur – wie in den rabbinischen Stellen P. Billerbeck, Komm., 1 (1922), S. 237f., und 2 (1924), S. 357 – mit dem Licht verglichen, sondern identifiziert. Vgl. M. McNamara, Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Psestinian Targum: Expos. Times 79 (1967/68), S. 115–117.

<sup>33</sup> Bultmann, Komm., S. 25; vgl. dazu R. Kysar, R. Bultmann’s Interpretation of the Concept of Creation in John 1,3–4: Cath. Bibl. Quart. 32 (1970), S. 77–85.

<sup>34</sup> Im Unterschied zum qumranischen Dualismus (Engel der Finsternis), auf den K. G. Kuhn verweist, Joh. und Qumrantexte: Neotestamentica et Patristica (A. 25), S. 111–122, ist es nicht zufällig, dass das Joh. zwar von “Söhnen des Lichts” redet (12,36), aber nicht von “Söhnen der Finsternis”, denn nur das Licht ist Quelle einer Wirklichkeit.

<sup>35</sup> Finsternis ist nicht Ausdruck der “Empörung gegen das Licht” (Bultmann, Komm., S. 27); diese vollzieht sich erst, wenn die Finsternis das Licht “nicht aufnimmt”. Es ist willkürlich, in V. 1–4 “Die Zeit und den Zustand vor und bei der Erschaffung der Welt”, in V. 5 “Die Situation der Welt nach dem Sündenfall” zu finden: K. Aland (A. 11), S. 207. Nicht textgemäss ist auch die Auslegung: “Wo immer Licht scheint, entsteht Finsternis als Folge des Sichversagens dem Logos gegenüber”: J. Becker (A. 5), S. 76; denn der Zustand der Finsternis besteht schon, ehe das Licht scheint. Erst wenn es scheint und dann abgewiesen wird, entsteht ein Dualismus, und dieser ist dann alles andere als gnostisch. Das ist zu bemerken gegen L. Schottroff, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Joh. (1970), S. 242. Dasselbe gilt auch (zum mindesten beim Prolog) für ihre Auslegung des Kosmosbegriffs: “Die Welt ist nur Welt, weil sie das Heilsangebot ablehnt”, S. 286; ähnlich H. M. Schenke, Die nt. Christologie und der gnostische Erlöser: Gnosis und N.T., ed. K. W. Tröger (1973), S. 226.

<sup>36</sup> Vgl. G. von Rad, Theologie des A.T., 1 (1961<sup>3</sup>), S. 451ff.

des Dunkels zu fragen. Auch der Evangelist spricht in derselben Weise. Auch für ihn ist die Finsternis weder dämonische Macht noch Symbol der Empörung, sondern Abwesenheit der Offenbarung (Joh. 9,4f.; 11,9f.). Ohne das Licht kann man darum die Wahrheit nicht "tun", sondern nur das Böse (3,19–21), da nur das Licht die Wahrheit offenbart. Der Mensch ist darum nicht von dämonischen Mächten bedroht, sondern von seinem eigenen bösen Willen, der die Abwesenheit des Lichts dem Sein im Licht vorzieht. Auch hier zeigt sich das Joh. vom Weisheitsdenken abhängig. "Unheimliche, anonyme Mächte . . . sahen die Weisen nicht im Spiel. Alles Unordentliche und Lebenszerstörende ging vom Menschen aus<sup>37</sup>." Darum fehlt im 4. Evangelium auch das Phänomen der Besessenheit. Der Teufel erscheint zwar, aber nicht als Verführer und Macht, sondern als Wesensbild des Unglaubens (8,44), als "Fürst dieser Welt" unter dem Aspekt des Rechts: Er hat ein Recht auf die Welt, die das Licht ablehnt. Dieses Recht wird ihm von Jesus genommen (12,31; 14,30; 16,11). Was die Menschen schuldig macht, ist der Versuch, das leuchtende Licht nicht anzuerkennen, d.h. aus sich selbst und autonom zu leben.

Das Logoslied ist geschrieben vom Gesichtspunkt der Gemeinde her, die zurückblickt auf die Geschichte der Offenbarung, in der sie selbst steht. Darum singt sie vom Handeln des Lichts im Präsens. Sein Leuchten ist immer Gegenwart, vom Anfang bis heute. Aber die Menschheit hat – wieder von der Gegenwart der Gemeinde her gesehen – das Licht nicht angenommen<sup>38</sup>.

Die Fortsetzung der 3. Strophe folgt in V. 10. Synonym zur Finsternis in V. 5 erscheint in V. 10 der Kosmos, und entsprechend dem Leuchten in V. 5 wird hier vom Sein des Lichts unter den Menschen gesprochen, die es nicht erfassten. Dieses Urteil über die Menschheit umfasst alle ohne Ausnahme mit all ihren religiösen und denkerischen Anstrengungen. Auch das entspricht jüdischer Weisheitslehre, die vom Erscheinen der Weisheit unter allen Menschen spricht<sup>39</sup> und von ihrer urzeitlichen Ablehnung durch die Menschheit<sup>40</sup>. Wie diese allgemeine Offenbarung und Ablehnung zu denken ist, wird nicht berichtet, sowenig wie hier im Prolog. Es wird nur festgestellt, dass die Welt sie nicht verstand, annahm, ihr keinen Ruheort bot.

Der Evangelist hat die Offenbarung des Logos von V. 5 und seine Ablehnung streng auf die geschichtliche Erscheinung Jesu ausgelegt und darum zwischen V. 5 und 10 zum ersten Mal die Gestalt des Täufers als Zeugen des Lichtes eingeführt (V. 6–9).

Das Verhältnis der 3. zur 4. *Strophe* ist etwas schwieriger zu bestimmen. Oft wird V. 11 als Parallele zu V. 10 verstanden und das "Eigentum" mit der Welt identifiziert. Aber neben anderen Gründen spricht schon der Vergleich mit der zugrundeliegenden Weisheitskonzeption dagegen. Nach ihr führte die Ablehnung der Sophia durch die

<sup>37</sup> G. von Rad, *Weisheit in Israel* (1970), S. 391.

<sup>38</sup> Katalambánein könnte an sich "gewaltsam ergreifen, überwältigen" bedeuten, steht aber hier zu deutlich in Analogie zu papalambánein, lambánein, ginókein (V. 11f.) und bedeutet: geistiges und willensmässiges Erfassen (wie in Röm. 9,30; 1. Kor. 9,24; Phil. 3,12). Vgl. die Parallele V. 10, wo dem "Ergreifen" das "Erkennen" entspricht und die dahinter liegende jüdische Vorstellung (s. unten). Die johanneische "Parallele", die A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (1948<sup>2</sup>), S. 9, heranzieht (Joh. 12,35), ist völlig verschieden; denn dort "überfällt, überrascht" das Dunkel nicht das Licht, sondern die Menschen. Nach einem aramäischen Wort zu suchen: W. Nagel, *Die Finsternis hat's nicht begriffen*: Zs. nt. Wiss. 50 (1959), S. 132–137, ist unnützlich; denn das Lied ist ursprünglich griechisch geschrieben, wie schon der Begriff des Logos nahelegt; auch die Resultate der Untersuchungen von K. Beyer (A. 12) S. 297.

<sup>39</sup> Vgl. Bar. 3,38; Sir. 1,9f.; 24,6f.; 1. Hen. 93,8; 69,8; 101,8; Prov. 8,1ff.; 11,1ff. 11QPs<sup>a</sup> XVIII, 5f.

<sup>40</sup> 1. Hen. 42,1f.; 93,8; 94,5; Sir. 24,7; Bar. 3,12f; 4,1; Prov. 1,24f.29f.32.

Menschheit zur Erwählung Israels als Wohnort und Eigentum: “In den Fluten des Meeres und auf der ganzen Erde, in jedem Volk und Stamm wollte ich herrschen. Bei allen diesen suchte ich nach einem Ruheort . . . Da gebot mir der Schöpfer aller Dinge . . . und sprach: in Jakob nimm deinen Wohnsitz und in Israel erhalte sie zum Eigentum . . .” (Sir. 24,6–8)<sup>41</sup>.

Was die 4. Strophe über die 3. hinaushebt und die Geschichte der Logosoffenbarung zum Ziel bringt, ist das Kommen des Logos zu Israel, dem Eigentumsvolk Gottes und damit des Logos<sup>42</sup>. Ehe er “kam”, hatte der Logos schon sein Eigentum in der Welt. Er war zwar nicht allgemein und naturhaft in der Welt verfügbar (V. 3–4), hatte aber eine Geschichte des Heils inmitten der Menschheit, die ihn verwarf (V. 5, 10). Der Verfasser des Liedes steht damit fest in der Tradition des A.T. und des Judentums.

Das “Kommen” des Logos führt nun die Seinen zur eschatologischen Krisis. Sie haben sich ihm gegenüber zu entscheiden. Gegenüber dem Präsens und Imperfekt in V. 5, 10, die beide auf das alle Zeiten umfassende Handeln des Logos blicken, ist es bedeutsam, dass hier im V. 11 zum ersten Mal (im Aorist) von einer Handlung des Wortes gesprochen wird, die sich in der Vergangenheit vollendete<sup>43</sup>. Erst jetzt handelt das Lied vom geschichtlichen Auftreten Jesu – nicht in V. 5, den der Evangelist dafür in Anspruch nimmt. Die Verse 11, 12 führen die Geschichte der Offenbarung des Logos über alles, was bisher gesagt wurde, hinaus zum Ziel, zur Begegnung des Logos mit dem Volk seiner Wahl. In dieser Begegnung aber verbirgt sich das Kreuz; denn obwohl er in sein Eigentum kam, geschah das Unfassbare: die Seinen nahmen ihn nicht auf. In der Ablehnung des Logos durch die Seinen erreicht die menschliche Verblendung ihre schrecklichste Tiefe. Der Dichter des Liedes spricht jedoch nicht vom blutigen Tode Jesu, wie der Evangelist, sondern zeichnet das Schicksal Jesu in der geheimnisvollen Sprache der Weisheit nach. Auch die Weisen sprachen von der Abweisung der Weisheit durch das Gottesvolk<sup>44</sup>, und – wie das Lied – von der Auswahl Einzelner aus Israel<sup>45</sup>.

In dieser Bewegung Einzelner aus den Seinen zu Jesus hin vollendet sich die Offenbarungsgeschichte des Logosliedes. Die Erfahrung der Gemeinde hat bewiesen, dass die Abweisung des Logos nicht ein Fatum ist. Wer sich dem Logos nicht verschloss, gewann ein neues Sein als Gabe. Da die 4. Strophe von der Scheidung bewegt ist, die sich mit dem Kommen des Logos zu den “Seinen” ereignet, kann sich der 2. Zweizeiler in V. 12a, b nur wiederum auf die Seinen, d.h. auf Judenchristen beziehen. Das Lied stammt aus einer judenchristlichen Gemeinde, die in diesen Zeilen allein mit ihrem eigenen Geschick beschäftigt ist.

Das wird bestätigt durch die angefügten Erläuterungen des Evangelisten in V. 12c, 13. Dass sich der Evangelist auch an anderen Orten mit dem Problem des Verhältnisses

<sup>41</sup> Vgl. 1. Hen. 42; Sir. 1,10–20; Bar. 3,36f.; 11QPs<sup>a</sup> XVIII, 20. C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de Saint Jean: Mémorial Lagrange* (1940), S. 183–195, möchte den ganzen Prolog auf Sir. 16–18 und 24 aufgebaut verstehen.

<sup>42</sup> Die Vorstellung vom “Eigentum” und den “Seinen” weist deutlich auf alttestamentlich-jüdische Tradition: vgl. Ex. 19,5; Deut. 4,20; 7,6; 14,2; 26,18; Ps. 135,4; Jes. 43,21; Mal. 3,17; zu den rabbinischen Belegen: Billerbeck (A. 32), 2, S. 359–360; Sir. 17,17; 24,1.2.12; Bar. 3,36f.; 11QPs<sup>a</sup> XVIII, 18–20; s. F. Christ, *Jesus Sophia* (1970), S. 35ff.

<sup>43</sup> *êlthen* = “er trat auf, erschien”, bezieht sich auf die Erwartung des “Kommenden” (Matth. 3,11 par.; Joh. 1,15.30; 3,19; 4,25; 11,27; 12,46).

<sup>44</sup> Vgl. Prov. 1,24f.29.32; Bar. 3,12f.; 4,1f.; 1. Hen. 93,8; 94,5; 11QPs<sup>a</sup> XVIII, 8, 15.

<sup>45</sup> Sir. 24,19–22; 1,10–20; Sap. 6,12–16; 7,27f.; 8,21; 9,2.17; Prov. 8,17.21; 1. Hen. 5,8; 11QPs<sup>a</sup> XVIII, 5.

zwischen Juden- und Heidenchristen beschäftigt (z.B. in 10,16 und 11,52), die Gemeinde zur Einheit ruft (17,20.26; 10,16) und zur Übung der Liebe innerhalb der Jünger-  
 gemeinde (13,34f.; 15,12, 17; 17,26)<sup>46</sup>, weist wohl darauf hin, dass gewisse Judenchristen-  
 kreise – stolz auf den Blutzusammenhang mit dem Eigentumsvolk und daher mit den  
 Vätern der Gemeinde – sich erhoben über die anderen Christen<sup>47</sup>. Daher “weitet” der  
 Evangelist die Aussage von V. 12a, b in V. 12c, 13 aus und befreit sie von ihrer  
 Beschränkung auf das Judentum. Er bezieht sie auf alle Glaubenden und löst sie von den  
 blutmässigen Voraussetzungen. So erklärt sich die erstaunliche, dreifache Negation in  
 V. 13<sup>48</sup>.

## 2.

Wir sahen bereits, dass *V. 14–18* nicht zum ersten Liede gehören. Sie sind jedoch  
 ebenso wenig als prosaischer Anhang des Evangelisten zu verstehen. Gerade in diesem  
 Abschnitt finden wir die meisten Begriffe, die dem Evangelium fremd sind, und es ist  
 bisher übersehen worden, dass sich in diesen Versen ein schön gefügtes, zweites Lied  
 verbirgt, das sich herauslösen lässt, ohne dass man dem Text Gewalt antut.

Seine Struktur ist völlig verschieden von derjenigen des 1. Liedes. V. 15 gehört sicher  
 nicht dazu, ist ein prosaischer Einschub des Evangelisten (wie V. 6–9), was das  
 begründende *hóti* in V. 16 bestätigt, das als Folgerung aus V. 15 kaum sinnvoll wäre (und  
 darum von Abschreibern durch *kaí* ersetzt wurde). Zum Lied gehören die Verse 14, 16,  
 aber auch V. 17; denn das Thema von V. 17 passt zum Lied, ist aber im Evangelium  
 Fremdkörper<sup>49</sup>. Im Joh. geht es ja nicht um das Verhältnis von Mosegesetz und Heil,  
 sondern um eine verkehrte Glaubensbindung an die Person des Mose<sup>50</sup>. Die Abwehr einer  
 solchen Bindung an das Vorbild eines missverstandenen Mose bezeugt wahrscheinlich  
 auch der vom Evangelisten an das Lied angefügte V. 18, der sich an Ex. 33,4 anlehnt. Das  
 schroffe “Niemand . . . jemals” hat polemischen Klang und richtet sich gegen anmassende  
 Ansprüche von Frommen, neben Jesus noch einen anderen Zugang zu Gott zu besitzen.  
 Damit werden wir an jene hellenistisch-jüdische Sphäre erinnert, in welcher das “Schauen  
 Gottes” und der “Aufstieg zu ihm” (Joh. 3,14) zum religiösen Ziel und besonders Mose  
 zum grossen, nachzuahmenden Vorbild wurde<sup>51</sup>. Auch nennt V. 18 Jesus nach der Weise  
 des Evangelisten den “einzigsten Sohn”<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Die innere Lage der Gemeinde ist der Grund der einseitigen Anwendung des Liebesgebots auf  
 die Mitchristen, nicht eine gnostische Lebenshaltung; gegen E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Joh.  
 17 (1967<sup>2</sup>), S. 101–130.

<sup>47</sup> Vgl. die Ansprüche der Judenchristen in 2. Kor. 11,21f.

<sup>48</sup> Mit Recht unterstrichen von J. Galot, *Etre né de dieu: Analecta biblica* 37 (1969), S. 96. Sein  
 Kampf für den Singular in V. 12c ist jedoch angesichts der Textüberlieferung aussichtslos.

<sup>49</sup> Vgl. G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Joh.: Nov. Test.* 14 (1972), S. 271.

<sup>50</sup> Joh. 3,14; 5,45f.; 6,32; 9,28. Über die damit aufgeworfenen Probleme kann hier nicht  
 verhandelt werden.

<sup>51</sup> Vgl. Sir. 45,3; Philo, *Leg. all.* 2,34; 3,186; *Conf. ling.* 63, 91, 146; *Agr.* 51; zum Aufstieg:  
*Quaest. in Ex.* 11,29 zu Ex. 24,2 und 40 zu Ex. 24,12a; *Conf. ling.* 95, 97. Zu vergleichen sind auch  
 samaritanische und späte rabbinische Quellen, s. J. Kroll, *Gott und Hölle* (1932); G. Scholem, *Die  
 jüdische Mystik in ihren Hauptrichtungen* (1957); W. Meeks, *The Prophet-King* (1967), S. 195ff.  
 215–257.

<sup>52</sup> Trotz bester Textbezeugung passt *monogenès theós* nicht als Gottesbezeichnung für Jesus, da  
 er ja gerade nicht als “einsam, sondern als in der Gemeinschaft mit dem Vater lebend” beschrieben  
 wird: A. Schlatter (*A.* 38), S. 34f. Auch die Korrespondenz zum Vaterbegriff fordert die Lesart  
 “Sohn” (Bultmann, *Komm. z. St.*). Zugrunde liegt wahrscheinlich Verwechslung der Abkürzungs-  
 zeichen für *hyiós* und *theós*.

Die Einteilung der Zeilen im 2. Lied ergibt sich aus dem Satzrhythmus, ebenso die Versammlung der Zeilen zu kleineren Einheiten, die das ganze Lied gliedern. Es beginnt und schliesst mit je einem parallelen Zweizeiler im Stil der heilsgeschichtlichen Proklamation (3. Person Sing.). Dazwischen stehen 2 Dreizeiler, welche die persönliche Beteiligung der Gemeinde an der Offenbarungsgeschichte des Wortes mit je einem Verbum in der 1. Pers. Plur. bekennen.

Der Logos ist Fleisch geworden (V. 14a)  
und zeltete unter uns (V. 14b).

Und wir sahen seine Herrlichkeit (V. 14c),  
eine Herrlichkeit – als des Einzigen – vom Vater (V. 14d),  
voll Gnade und Wahrheit (V. 14e);

denn aus seiner Fülle (V. 16a)  
haben wir alle empfangen (V. 16b)  
und (zwar) Gnade um Gnade (V. 15c).

Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben (V. 17a),  
die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden (V. 17b).

Dieses zweite Lied zeichnet sich durch eine Reihe formaler Besonderheiten aus: – 1. Im Anfangs- und Schlusszweizeiler steht in jeder Zeile ein *verbum finitum*, in den beiden Dreizeilern je eines. – 2. Die 1. und die letzte Zeile des Liedes sind verbunden durch dasselbe Schlusswort: *egéneto*, das in der 1. Zeile auf das Werden der Menschlichkeit des Logos verweist, in der letzten auf das daraus erwachsende Heil. – 3. Durch dasselbe Wort (*autoû*) am Ende der Zeile werden die je 1. Zeilen der beiden Dreizeiler verknüpft. – 4. In der Mitte (in der 5. Zeile) und wiederum in der letzten Zeile des ganzen Liedes erscheint die der Gemeinde durch die Menschwerdung geschenkte Gabe: “die unverbrüchliche Gnade”. – 5. Diese Heilsgabe, die in der Abschlusszeile des 1. Dreizeilers zuerst angezeigt wird, taucht wieder auf in der Form einer persönlichen Erfahrungsaussage in der Abschlusszeile des 2. Zweizeilers. – 6. Die beiden Dreizeiler werden schliesslich auch noch durch den Begriff der “Fülle” verbunden.

Das zweite Lied des Prologs stammt – wie das erste – aus demselben Sprachbereich der jüdischen Weisheit. Seine Bildmotive sind der Exodustradition entnommen (bes. Ex. 33f.)<sup>53</sup>.

Das Lied beginnt mit der Fleischwerdung des Logos. Das Wort *Sárx* ist hier – wie im ganzen Joh. – in Abhängigkeit vom alttestamentlich-jüdischen Verständnis gebraucht und bezeichnet den Menschen als sterbliches Geschöpf im Gegenüber zum ewigen Schöpfer<sup>54</sup>. So preist V. 14 den Eingang des Logos in die Sphäre des Menschlichen. “Fleisch” ist im Joh. insofern ein “neutraler” Begriff, als damit das Wesen der menschlichen Geschöpflichkeit bezeichnet wird, das als solches den Menschen in keiner Weise degradiert (8,15; 17,2). Darum ist *sárx* kein “dualistischer” Begriff (so wenig wie *skotía* und *kósmos* im ersten Lied). Allerdings wird im Joh. besonders skeptisch von der Hilflosigkeit und Todverfallenheit des Fleisches gesprochen (3,6; 6,63; 8,15), aber seine Aussagen gehen nicht über das hinaus, was schon die jüdische Weisheit dachte (Sap. 9,13–17; 1QH

<sup>53</sup> Gottes Herrlichkeit: Ex. 33,18.22; Gnade und Wahrheit: Ex. 34,6.9; 33,12f.16f.; Gegenwart Gottes im Zelt: Ex. 33,9–11; sein Mitgehen mit dem Volk: Ex. 33,14–16; 34,9. Darauf verwiesen bes. Dodd, Boismard, Barrett, vgl. auch M. D. Hooker, *The Johannine Prologue and the Messianic Secret: New Test. Stud.* 21 (1974), S. 53f.

<sup>54</sup> Vgl. Gen. 6,3; Ps. 56,5; 78,39; Jes. 31,3; 40,6–8; Jer. 17,5; Hi. 10,4; Theol. Wört. 7, S. 106, 115, 139f.

4,29)<sup>55</sup>. Der Mensch als Geschöpf hat das Heil nicht in sich selbst, sondern bedarf der Gabe der “Gnade” oder, wie der Evangelist formuliert, des Geistes (3,5; 6,63). Die Inkarnationsaussage nimmt auf keine gnostische Problematik Bezug, sondern stellt nur fest, dass Gott sich in dem Menschen offenbarte, dessen Name die letzte Zeile nennt. Und dieser Mensch ist nur zu begreifen als der Logos, als eine Seinsweise Gottes – wie im ersten Liede deutlich gemacht wird. Es ist unmöglich, in Jesus nur den Menschen oder nur den Gott zu erkennen. Das Lied lässt eine Unterscheidung von Logos und Mensch nicht zu, wie V. 17 zeigt: nicht durch den Logos, sondern durch “Jesus Christus” ist das Heil verwirklicht<sup>56</sup>.

In der Inkarnation des Wortes sieht der Dichter darum die Verheissungen vom “Zelten” Gottes unter seinem Volk erfüllt<sup>57</sup>.

Die offenbarungsgeschichtliche Proklamation des 1. Zweizeilers wird im Wir-Stil des Bekenntnisses in seiner Bedeutsamkeit für die Gemeinde im 1. Dreizeiler ausgelegt. Im Leben Jesu sieht die Gemeinde die Herrlichkeit des Vaters. Der alttestamentliche Offenbarungsbegriff der *dóxa* gehört mit dem Kultzelt zusammen (Ex. 40,34f.)<sup>58</sup>. *Parà patrós* könnte als Ersatz eines Gen. verstanden werden (“der Einzige des Vaters”), es liegt jedoch näher, beide Attribute dem *hōs* unterzuordnen: Die Herrlichkeit, die er vom Vater empfing. Die Wortstellung ist nicht entscheidend, da es sich um einen konzisen, poetischen Text handelt, in welchem eine Umschreibung wie *hēn élabē parà patrós* nicht in Frage kam<sup>59</sup>. In dieser Erscheinung des “Einzigen” sieht die Gemeinde das unsichtbare Wesen Gottes enthüllt: die Fülle von “Gnade und Wahrheit”<sup>60</sup>. *Fraglos* wird hier *alétheia* nicht im üblichen “johanneischen” Sinn verwendet, sondern die alttestamentliche Formel *chesed we’emet* zitiert, in der “Wahrheit” die Treue Gottes bedeutet und dem Begriff der Gnade untergeordnet ist. Denn das zweite Lied ist deutlich abhängig von der Schlüsselstellung Ex. 33; 34, wo “die treue Gnade” Wesensbezeichnung Gottes ist; und in der 8. Zeile des Liedes kann die Formel allein durch den Hauptbegriff der *cháris* ersetzt

<sup>55</sup> Vgl. E. Brandenburger, *Fleisch und Geist* (1968), S. 86ff. V. 14–18 müssen darum nicht mit Richter (A. 49) 13 (1971), S. 81–126; 14 (1972), S. 257–276, als späterer, antidoketischer Einschub verstanden werden.

<sup>56</sup> Die von Richter (A. 55) und K. Berger, *Zu “das Wort ward Fleisch” Joh. 1,14a: Nov. Test. 16* (1974), S. 161–166, aufgeworfene Problematik (Wesensverwandlung oder Sichtbarwerden des Logos), die den Streit Käsemanns gegen Bultmann reflektiert, ist im Logoslied gar nicht vorhanden.

<sup>57</sup> Vgl. Lev. 26,11f.; Ez. 37,27; 43,7; 48,35; Sach. 2,14; 3,8; Joel 4,21; auf die Weisheit übertragen: Sir. 24,8.10ff.; 1. Hen. 42,2; Bar. 3,28. S. F. Mussner, *Kultische Aspekte im johanneischen Christusbild: Praesentia salutis* (1967), S. 133–145; O. Cullmann, *Der johanneische Kreis* (1975), S. 46f.

<sup>58</sup> Die “wir” sind nicht Augenzeugen der Geschichte Jesu. “Sehen” ist – wie andere Erkenntnisbegriffe – oft verbunden mit geistiger Wahrnehmung des Heilsgeschehens (vgl. Joh. 9,39; 6,40; 14,19).

<sup>59</sup> Pará vom Geber auch in Joh. 5,34.41.44; 10,18. “Vater der Herrlichkeit” ist in Eph. 1,17 hymnisches Gottesprädikat, so Deichgräber (A. 9), S. 90f., und von Jesu Empfang der *dóxa parà patrós* spricht das Urchristentum liturgisch: 2. Petr. 1,17; vgl. Mark. 8,38 par.; Röm. 6,4; 1. Petr. 1,21.

<sup>60</sup> *Monogenés*, im Griechischen die Einzigkeit in Bezug auf ein *génos* anzeigend, ist hier wohl vom A.T. her zu verstehen. LXX braucht *monogenés* (neben *agapētós*) zur Übersetzung von *iāchīd*; vgl. P. Winter, *Monogenès parà patrós*: Zs. f. Rel.- und Geistesgesch. 5 (1953), S. 335–365; Th. C. de Kruijt, *The Glory of the Only Son: Studies in John*. Festschrift J. N. Sevenster (1970), S. 111–123.

werden<sup>61</sup>. Cháris bezeichnet das Heilsgut, das durch Jesus geschenkt wird, wie im ersten Lied "Leben" und "Licht".

In V. 15 unterbricht der Evangelist das zweite Lied mit einer neuen Einführung des Täufers. Der Grund ist derselbe wie im ersten Fall: die Erwähnung des geschichtlichen Auftretens Jesu ruft nach dem Zeugen, der das Zeugnis der Lieder mit seiner Verkündigung bestätigt und vorbereitet, was dann in den Täuferperikopen 1,19–28 und 1,29–34 folgt<sup>62</sup>.

In V. 16 finden wir den 2. Dreizeiler, der den Anspruch der Gemeinde, die dóxa des Vaters in Jesus zu sehen, auf den unaufhörlichen Empfang der Heilsgnade aus der Fülle Jesu gründet<sup>63</sup>. Die Gemeinde lebt vom ständigen Empfang des Heils, das sie der überraschenden Fülle der göttlichen Herrlichkeit gewiss macht, die sie in Jesus erschlossen sieht.

Abgeschlossen wird das zweite Lied wieder durch einen Zweizeiler im Proklamationsstil, welcher die Erfahrung des Heils auf dem Handeln Gottes in Jesus ruhen lässt<sup>64</sup>. Nun wird endlich der Name des fleischgewordenen Logos genannt. In ihm allein ist das Heil wirklich geworden und darum alle Gnadenerfahrung von seiner Geschichte abhängig. Was das Volk Gottes vor seinem Erscheinen besass, das Gesetz, vermochte wesensmässig nicht das Heil zu realisieren. Das Gesetz steht hier nicht nur in einem antithetischen Verhältnis zur Gnade<sup>65</sup>. Darum ist die paulinische Gesetzesproblematik hier aus dem Spiel zu lassen. Das Gesetz ist Gabe Gottes wie das Heil und hat als solche eine positive Offenbarungsfunktion. Wie der Dichter das Verhältnis zwischen Gesetz und Gnade im Einzelnen verstand, ist nicht angedeutet. Es bleibt auch ungewiss, was der nómos hier umfasst, nur das Gesetz (vgl. 7,19.23.51; 18,31; 19,7) oder die Mosebücher oder den alten Bund (1,45; 8,17; vgl. 10,34; 12,34; 15,25).

### 3.

Es ist anzunehmen, dass in der Kirche des vierten Evangelisten manche Logoslieder gedichtet wurden. Die im Prolog aufgenommenen geben uns Einblick in die schöpferische Gestaltungskraft von unbekanntem Gliedern einer frühen, judenchristlichen Gemeinde, die ihre Glaubenserfahrung in einfachen, poetischen Formen zum Ausdruck brachten – unter dem Einfluss der Psalmen des A.T. aber auch des kultischen Sprachgebrauchs der

<sup>61</sup> Ex. 34,6 u.ö. im A.T. LXX übersetzt hier zwar anders, aber das Lied ist nicht notwendig von LXX abhängig. Ob der Evangelist alétheia in seinem Sinne auslegte, wissen wir nicht. Vgl. L. J. Kuyper, *Grace and Truth. An Old Testament Description of God and its Use in the Johannine Gospel: Interpretation* 18 (1964), S. 3–19.

<sup>62</sup> M. H. Hooker, *John the Baptist and the Johannine Prologue: New Test. Stud.* 16 (1970), S. 354–353, macht auf die thematische Parallelität dieser Stellen aufmerksam und zeigt, dass die Einfügungen des Evangelisten in die Vorlage planvoll angelegt sind.

<sup>63</sup> Ob hóti, kaí oder Syndese ursprünglich ist, macht keinen grossen Unterschied für das Verständnis von V. 16. Plérōma hat alttestamentlichen Klang (vgl. Ps. 5,8; 51,31; 69,14.17; 106,45), nicht gnostischen (vgl. G. Dellling, *Theol. Wört.*, 6, S. 301; Schnackenburg, *Komm.*, 1, S. 250). Zu antì vgl. Philo, *Posterit. Caini* 145, wo die Präposition sich auf eine Reihe von Gaben bezieht, deren jede "anstelle" der vorangehenden tritt: aieì néas antì palaiothérōn.

<sup>64</sup> Der Artikel bei "Gnade und Wahrheit" wird hier wohl anaphorisch zu verstehen sein, im Rückblick auf V. 14.

<sup>65</sup> J. Jeremias, *Theol. Wört.*, 4, S. 877, nennt den Parallelismus mit Recht eher synthetisch. In V. 17 mischen sich Gegensatz und Gemeinsamkeit. R. Brown will sogar das Gesetz "as an instance of chesed and 'emet" verstehen (*Comm. I*, S. 16).

religiösen Umwelt, deren Prosa oft kaum von eigentlicher Poesie zu unterscheiden ist<sup>66</sup>. So entstanden Gebilde ohne strengen Rhythmus und ohne bindende Metrik mit frei rhythmisierten, zum Teil parallelen Sinnzeilen, wie wir sie auch in anderen Liedern des N.T. finden. Man ist versucht, von einer *Mischung* von gehobener *Prosa* und *Poesie* zu sprechen. Solche Lieder wurden wahrscheinlich "im Gottesdienst gesungen, vielleicht von einem einzelnen Charismatiker, was man aus 1. Kor. 14,2f. schliessen könnte, vielleicht auch von der Gemeinde, was vor allem für die spätere Zeit wahrscheinlich sein dürfte (Eph. 5,19) oder im Wechselgesang (vgl. Plinius, ep. X, 96,7)"<sup>67</sup>.

Nur zwei der Logoslieder der johanneischen Gemeinde sind uns erhalten geblieben. Ihre Struktur und ihre Themen sind verschieden, aber beide versuchen, die eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus mit Hilfe hellenistisch-jüdischer Weisheitsvorstellungen zur Sprache zu bringen, die zu Trägern christologischer Erkenntnisse werden – allerdings verwandelt und gereinigt, so dass sie nicht durch mythologische oder philosophische Gedanken das Bild des Präexistenten und des Fleischgewordenen verzerren. Der Evangelist nahm die Lieder wohl in sein Buch auf, um an das Bekenntnis seiner Gemeinde anzuknüpfen, der er den Christus neu auszulegen hatte; aber nicht, um sie seinem Buch als "Vorwort", "Ouverture", "Einleitung" oder "Zusammenfassung" voranzusetzen, sondern weil sie den wahren Beginn der Geschichte des Offenbarers besingen, die nicht in Bethlehem (7,41), nicht im Hause seiner Eltern (6,41f.), sondern im Himmel ihren Anfang nahm (1,18; 3,13; 6,32ff.; 7,28f.; 17,5.24).

Die *Anliegen*, die der Evangelist mit seinen Erläuterungen zu den Liedern zum Ausdruck bringt (1,6–9, 12c, 13, 15, 18), können hier nicht im Einzelnen besprochen werden. Angedeutet sei nur, dass sie alle in innerer Verbindung miteinander stehen und den Finger auf dieselbe Gefahr legen, die sich nicht ausserhalb, sondern in der Mitte der johanneischen Kirche erhoben hatte. Es sind im Wesentlichen drei Problemkreise, die der Evangelist mit dem Prolog verbunden hat, auf die er im Evangelium immer wieder zurückkommt.

1. Wir sahen bereits, dass sich Joh. 1,12c, 13 am besten als Korrektur einer Überschätzung der blutmässigen Herkunft vom Heilsvolk Israel verstehen lässt. Sie wird auch in 8,20–59 verhandelt, wobei zu beachten ist, dass Jesus dort mit Juden spricht, die schon zum Glauben an ihn gekommen waren (8,31). Diese für das ganze Evangelium zentrale Auseinandersetzung im 8. Kapitel vollzieht sich also mit *Judenchristen*: Überheblichkeit judenchristlicher Kreise führte offensichtlich zu Spaltungen in der Gemeinde; darum die dringlichen Hinweise in 10,16 und 11,52<sup>68</sup>.

2. Das Selbstverständnis dieser judenchristlichen Gruppe steht im Zusammenhang mit ihren soteriologischen und christologischen Besonderheiten. Ein ähnlicher Problemkreis lässt sich im 2. Kor. entdecken. Wie dort ist mit dem Stolz auf die jüdische Herkunft (2. Kor. 11,21f.) die Selbsterhöhung des religiösen Menschen verbunden (2. Kor. 4,5), der

<sup>66</sup> Vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa vom vierten Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance (1958<sup>5</sup>), 1, S. 30f., 75ff.; 2, S. 832ff.

<sup>67</sup> Siehe Deichgräber (A. 7), S. 106.

<sup>68</sup> Vgl. A. 46. Joh. 11,51 wird aus der dem Evangelisten vorliegenden judenchristlichen Tradition seiner Kirche stammen, V. 52 von ihm zugefügt sein, um die umfassende, alle Glaubenden vereinende Bedeutung des Todes Jesu herauszustellen: "und nicht allein für das (jüdische) Volk, sondern (Jesus sollte sterben), damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes in eins zusammenführe (d.h. die Heidenchristen). Vgl. J. Jeremias, Jesu Verheissung für die Völker (1956), S. 55; N. A. Dahl, The Johannine Church and History; Current Issues in N.T. Interpretation. Festschrift O. Piper (1962), S. 137f.

sich im Joh. – unabhängig von Jesus – des Zugangs zu Gott und der Gottesschau rühmt (Joh. 1,18; 3,13). Dahinter stehen Gedanken jenes synkretistischen Judentums, das uns besonders in Philo, aber auch in samaritanischen Quellen fassbar wird. In ihnen spielt vor allem der glorifizierte *Mose* eine Rolle, der mit seinem „Aufstieg“ zum Gottesberg ein Aufstiegsmysterium einweihte und die Gottesvision versprach und so zum Prototypen derer gemacht wurde, die zu Gott „hinaufsteigen“<sup>69</sup>. Auf ihn setzen ja auch „die Juden“ im Joh. ihre Hoffnung (5,45), an ihn glauben sie (5,46), von ihm empfiengen sie das Himmelsbrot (6,32), seine Jünger möchten sie sein (8,28f.) und seinem Bild soll der Christus entsprechen (6,15, 30). Indem das Bemühen des Evangelisten, die Scheidung der Gegner von Jesus und seinem Willen, nicht eigentlich dem Judentum ausserhalb der Kirche, sondern vielmehr in ihrer Mitte gilt, so gilt das Streben des johanneischen Jesus immer wieder nicht der Gewinnung der Gegner, sondern der Aufdeckung ihrer Missverständnisse, d.h. ihrer Entfernung von ihm<sup>70</sup>. Die johanneische Hauptsorge ist darum auch das „Bleiben“<sup>71</sup>. So erscheinen „die Juden“ im Joh. in erster Linie als Wesensbild einer bedrohlichen, innerkirchlichen Abirrung vom Glauben. In den „Juden“ wird offenbar, was die Konsequenz der Haltung der judenchristlichen Kreise in der johanneischen Kirche ist: Feindschaft gegen Jesus und die Gemeinde. Wenn das so ist, dann spiegelt sich in den Gedanken der „Juden“ die judenchristliche Christologie wider. Sie stellte offenbar Jesus neben die Grossen des Alten Testaments, gewiss als den Grössten, aber nicht als einen, der grundsätzlich verschieden ist. Darum die Fragen in Joh. 4,12; 5,43; 8,53. Wir können uns bei der grossen Bedeutung der Weisheitsspekulationen für die Theologie der johanneischen Überlieferungen vorstellen, dass Jesus zu einem, sicher dem höchsten, aber nicht einzigen Repräsentanten der Weisheit gemacht wurde, die „von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, Gottes Freunde und Propheten mit Geist ausrüstet“ (Sap. 7,22). Seinem Vorbild wollten die häretischen Kreise folgen, als einem göttlichen Menschen (wie sie bereit waren, Mose zu folgen beim „Aufstieg“). In dieser Nachfolge glaubten sie als geistesmächtige Menschen Anspruch zu haben auf Anerkennung und Ehre (5,44; 7,18; 8,50) und hofften sie auf machtvolle Demonstration der Gottheit (2,23f.; 4,48; 6,30).

3. Das alles führte dahin, dass sie sich selbst zum „Lichte“ machten, sich selbst „verkündigten“, wie Paulus zu 2. Kor. 4,5 sagt. Solchem wehrt der Evangelist und

<sup>69</sup> Philo, Quaest. in Ex. 11,29 (zu Ex. 24,2); 40 (zu Ex. 24,12a); Conf. ling. 95, 97; Ps. Philo, Ant. 12,1. Zu samaritanischen und spätrabbinischen Quellen vgl. Meeks (A. 51), S. 195ff., 216–257. Mit dem Aufstieg ist die Vision Gottes verbunden und die „zweite Geburt“: Philo, Quaest. in Ex. 46 (zu Ex. 24,16b).

<sup>70</sup> Vom Joh. kann man darum nicht als von einem Missionsbuch reden: so W. C. van Unnik, *The Purpose of St. John's Gospel*: Stud. Evang. (1959), S. 382ff.; J. A. T. Robinson, *The Destination and Purpose of St. John's Gospel*: New Nest. Stud. 6 (1959/60), S. 117ff.; E. Stauffer, *Probleme der Priestertradition*: Theol. Lit.zeit. 81 (1956), S. 135ff. Die Bewegung des Abstossens und Enthüllens offenbart nicht Missionseifer, sondern Ketzerbekämpfung.

<sup>71</sup> Siehe J. Heise, *Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften* (1967). Hierher gehört auch die Forderung, dass der Messias aus Bethlehem kommen müsse, was weniger jüdischem, als judenchristlichem Interesse entspricht (Joh. 7,42). Und im Dialog Joh. 6,53ff. wird vom Trinken des Blutes Jesu gesprochen, was – wie die Ausleger mit Recht zu betonen pflegen, Juden ein ungeheuerlicher Anstoss wäre; aber kein Wort des Einspruchs fällt, „die Juden“ vermögen nur nicht die verschlüsselte Sondersprache zu verstehen, die im Joh. ständig als Instrument der Scheidung dient. Vgl. dazu H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Joh.* (1968).

veranschaulicht seine Sorge gleich zu Beginn an der Gestalt des *Täufers*<sup>72</sup>, der für ihn nicht – wie in der synoptischen Tradition – der Vorgänger und Elias des Messias ist (darum Joh. 1,21, 25), sondern von Anfang an der Prototyp des christlichen Jüngers und Zeugen. Als solcher weist der Täufer von sich weg auf das wahre Licht (1,6–9), auf den Grösseren (1,15). Und darum bekennt er: nur wenn der Freund des Bräutigam “abnimmt”, kann der Christus “wachsen” (3,30)<sup>73</sup>. Denn nur Jesus ist “von oben her”, sein Verkündiger muss “von der Erde her” reden, bleibt welthaft, unwirksam ohne die Kraft des Verkündigten (3,31). Diesen Wesensunterschied wollten die judenchristlichen Kreise der Gemeinde des vierten Evangeliums mit ihrem hohen Selbstbewusstsein nicht gelten lassen – schwärmend vom offenen Zugang zum Himmel, ohne zu erkennen, welcher Abgrund sich auftat zwischen ihnen und dem allein in Jesus Christus sich selbst darbietenden Gott.

*Mathias Rissi, Richmond, Virginia*

<sup>72</sup> Die seit Baldensperger (A. 1) oft geäußerte Vermutung, die Täufereinschübe im Prolog richteten sich gegen Täufersekten, ist unwahrscheinlich. Dass die poetischen Teile des Prologs aus Täufertraditionen stammen, ist nicht zu halten: die in beiden Liedern vorausgesetzte Präexistenz des Logos ist dem Täufer nie zugeschrieben worden.

<sup>73</sup> “Freund” des Christus ist der Täufer, weil er das erste Glied der Gemeinde ist (vgl. Joh. 11,1; 15,13–15). Vielleicht stammen die beiden Begriffe des Wachsens und Abnehmens aus der Sprache der Astronomie, aber keinesfalls ist damit die “Äonenwende” angedeutet – das wäre synoptisch gedacht.