

**Studien zum Neuen Testament  
und seiner Umwelt**

**Theologie  
aus dem Norden**

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DDR. ALBERT FUCHS, LINZ

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort . . . . .	7
<i>Prof. Dr. Bertil E. Gärtner, Bischof von Göteborg</i> <i>S-411 17 Göteborg, Västra Hamngatan 17 – Göteborgs Stift</i>	
Der historische Jesus und der Christus des Glaubens. Eine Reflexion über die Bultmannschule und Lukas . . . . .	9
<i>Prof. Dr. Evald Lövestam, Univ. Lund</i> <i>S-222 21 Lund, Bredgatan 23</i>	
Die funktionale Bedeutung der synoptischen Jesusworte über Ehescheidung und Wiederheirat . . . . .	19
<i>Doz. Dr. René Kieffer, Univ. Lund</i> <i>S-222 26 Lund, Sunnanväg 14L</i>	
Weisheit und Segen als Grundmotive der Seligpreisungen bei Mattäus und Lukas . . . . .	29
<i>Prof. Dr. Hejne Simonsen, Univ. Aarhus</i> <i>DK-8000 Aarhus C, Vestervang 7, 2. Etage</i>	
Die Auffassung vom Gesetz im Mattäusevangelium . . . . .	44
<i>Prof. Dr. Jacob Jervell, Univ. Oslo</i> <i>Oslo 3, Silurveien 41</i>	
Die Beschneidung des Messias . . . . .	68
<i>Pauli Huuhtanen</i> <i>04370 Rusutjärvi, Finnland</i>	
Die Perikope vom „reichen Jüngling“ unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas . . . . .	79
<i>Prof. Dr. Peder Borgen, Univ. Trondheim</i> <i>N-7000 Trondheim, Hakon Magnussonsgatan 3</i>	
Der Logos war das wahre Licht. Beiträge zur Deutung des Johanneischen Prologs . . . . .	99
<i>Prof. Dr. Gijs Bouwman, Univ. Tilburg</i> <i>Tilburg, Cramerstraat 9</i>	
Samaria im lukanischen Doppelwerk . . . . .	118
<i>Prof. Dr. Birger Gerhardsson, Univ. Lund</i> <i>S-222 38 Lund, Våpplingevägen 2D</i>	
Die christologischen Aussagen in den Sendschreiben der Offenbarung (Kap. 2–3) . . . . .	142
<i>Prof. Dr. Bent Noack</i> <i>DK-3460 Birkerød, Bregnerodvej 23</i>	
Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Oracula Sibyllina . . . . .	167

Abkürzungen . . . . .	191
Autorenregister . . . . .	193
Rezensionen . . . . .	197

## VORWORT

*Der zweite Band der „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ bringt Aufsätze von Autoren, die im nordeuropäischen Raum beheimatet sind. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis verrät dabei jedem exegetisch Interessierten, daß es sich fast ausnahmslos um international bekannte Namen handelt. Leider ist ein nicht geringer Teil ihrer Publikationen aus sprachlichen Gründen nur einem kleinen Leserkreis zugänglich. Es ist deshalb als Gewinn zu betrachten, daß durch die hier vorgelegte deutsche Veröffentlichung eine Reihe von qualitativ ausgezeichneten Arbeiten allgemein benützlich bzw. überhaupt zum ersten Mal zugänglich wird.*

*Für die deutsche Veröffentlichung mußten fast alle Manuskripte sprachlich etwas überarbeitet werden. Doch ist dies mit Zustimmung der einzelnen Verfasser geschehen, die selbstverständlich auch für den Inhalt allein verantwortlich sind. Weiters wurde wie in Band 1 die Abkürzungs- und Zitationsweise der Fußnoten und Bibelstellen vereinheitlicht, soweit wie möglich die letzte Auflage zitiert, Untertitel und Reihenangabe ergänzt, was insgesamt das Neuschreiben von mehr als dem halben Manuskript erforderte. Die Besorgung dieser nicht wenig mühsamen Änderungen sowie das Abkürzungsverzeichnis und die Erstellung des Autorenregisters verdankt der Leser wieder der fleißigen Arbeit meiner Assistentin, Fr. Chr. Eckmair.*

*DDr. Albert Fuchs*

# DER LOGOS WAR DAS WAHRE LICHT BEITRÄGE ZUR DEUTUNG DES JOHANNESISCHEN PROLOGS

*Peder Borgen*

## Die Forschungslage

Analysen des Johanneischen Prologs haben sich in den letzten Jahren besonders auf die Frage poetischer oder prosahafter Stilformen sowie auf die Frage der Einheit oder Ungleichheit des Gedankengangs sowohl innerhalb des Prologs als auch des Prologs in seinem Verhältnis zum übrigen Evangelium konzentriert. Was die Form anlangt, meinen mehrere Forscher wie R. Bultmann, E. Käsemann, R. Schnackenburg und R. Brown, daß der Evangelist eine Hymne<sup>1</sup> benutzt und ergänzt hat.

Bei Bultmann führt die Analyse des Prologs unter anderem zum Ergebnis, daß die direkte Bezugnahme auf Johannes den Täufer, Joh 1,6ff und Vers 15, als sekundärer Zusatz betrachtet wird, da er in Prosa geschrieben ist und somit nicht zur ursprünglichen poetischen Hymne gehörte. Nach Bultmann hat der Evangelist diese Worte über den Täufer — dessen früherer Jünger er war — als Zeuge für Jesus hinzugefügt, um sein Problem, daß er die Sekte des Täufers verließ und Christ wurde, zu lösen.

Die anderen Forscher, die den Johanneischen Prolog als eine Hymne betrachten, sind mit mehreren Seiten der Bultmannschen Deutung der Gedanken in diesem Abschnitt nicht einverstanden. Sie stimmen jedoch darin überein, daß sie die Hinweise auf Johannes den Täufer als sekundäre Zusätze auffassen.

---

<sup>1</sup> Siehe R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK, 2), Göttingen 1968, 1–5; E. Käsemann, Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, II, Göttingen 1970, 155–180, vorher in: *Libertas Christiana* (= Fs. F. Delekat), München 1957, 75–99; E. Haenchen, Probleme des johanneischen „Prologs“, in: *ZThK* 60 (1963) 305–334, jetzt in: *ders.*, Gott und Mensch, Tübingen 1965, 114–143; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThK, 4/1), Freiburg - Basel - Wien 1965, 197–207; R. E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)* (AncB, 29), London - Dublin - Melbourne 1971, 1–37. Über die früheren Stufen dieser exegetischen Tradition siehe C. K. Barrett, *The Prologue of St John's Gospel*, London 1971, 6ff.

E. Haenchens Studie über Joh 1,1–18 ist besonders interessant. Er meint, daß der Redaktor, welcher das Kapitel 21 hinzugefügt hat, auch die Worte über Johannes den Täufer, 1,6–8 und 15, einfügte. Dieser Redaktor dachte, daß Johannes zuerst genannt werden müßte, und danach Jesus, weshalb er auch die erforderliche Redigierung des Joh-Prologs vornahm. Haenchens Studie zeigt jedoch, daß ein wesentliches Kriterium für eine Aussonderung der Verse 6 – 8 und 15 weggefallen ist. Er weist nämlich darauf hin, daß die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa bezüglich des Stils nicht auf den Prolog angewendet werden kann, und insofern wird dieses Kriterium auch im Hinblick auf die Verse 6–8 und 15 geschwächt.<sup>2</sup>

Unter dieser Voraussetzung ist es verständlich, daß W. Eltester die Hypothese von einer bearbeiteten Hymne vollständig fallen läßt. Eltester nimmt an, daß Joh 1,1–18 eine Einheit ist und die Evangelienerzählung mit Vers 1 beginnt. Jeder Abschnitt erzählt nämlich von einer heilsgeschichtlichen Epoche:

„1,1–5 Das ‚Wort‘ als Schöpfungsmittler und als Offenbarer.

1,6–8 Johannes als Gottgesandter und als Zeuge des Offenbarers.

1,9–11 Der Offenbarer und seine Ablehnung durch Heiden und Juden.

1,12.13 Die alttestamentlichen Gotteskinder.

1,14–17 Die Fleischwerdung des ‚Wortes‘ und der Lobpreis seiner Gemeinde, mit Johannes als Zeugen seiner Präexistenz und seiner Gnadengaben im Alten Testament und in Jesus.

1,18 Der eingeborene Sohn als alleiniger Kündler Gottes“.<sup>3</sup>

Für Eltester erfüllen die Worte über Johannes eine zentrale Funktion, aber seine Ausführungen wirken etwas schematisch und gezwungen. Er gibt keine befriedigende Erklärung dafür ab, warum die Worte über Johannes bereits in den Versen 6–8 erscheinen und nicht erst unmittelbar vor den Versen über die Inkarnation, 14ff. Gegen Eltester muß auch eingewendet werden, daß es kaum möglich ist, eine Deutung der Verse 9 und 11 sowie 14 im Hinblick auf die Inkarnation zu vermeiden.

<sup>2</sup> Haenchen, aaO. Vgl. Barrett, Prologue, 14ff wegen weiterer Erörterung des auf den Prolog angewendeten Kriteriums poetischen und prosaischen Stils.

<sup>3</sup> W. Eltester, Der Logos und sein Prophet. Fragen zur heutigen Erklärung des johanneischen Prologs, in: W. Eltester – F. H. Kettler (Hgg), Apophoreta (= Fs. E. Haenchen) (BZNW, 30), Berlin 1964, 109–134, besonders 124.

Zwei Beobachtungen Eltesters scheinen jedoch richtig zu sein. Wenn die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa wegfällt, liegt es nahe, Joh 1,1–18 als Einheit aufzufassen.<sup>4</sup> Und selbst wenn Eltesters heilsgeschichtliche Epochen zu schematisch dargestellt sind, sollte man nichtsdestoweniger untersuchen, ob das heilsgeschichtliche Motiv in diesem Abschnitt vorkommt. Studien, unter anderem von A. Fridrichsen und N. A. Dahl, zeigen tatsächlich, daß im Evangelium<sup>5</sup> Elemente der Heilsgeschichte vorhanden sind. Man kann deshalb erwarten, solche Elemente auch am Anfang des Evangeliums zu finden.

Aus diesen Gründen scheint es nötig, Joh 1,1–18 neuerlich, mit Berücksichtigung sowohl der Form wie auch des Inhalts, zu untersuchen.

### Der Evangelist und die jüdische Genesis-Exegese

In der Studie „Observations on the Targumic Character of the Prologue of John“ habe ich zu zeigen versucht, daß die Grundstruktur des Prologs primär nicht von der Frage, ob es sich im Stil um Prosa oder Poesie handelt, abhängt, sondern daß der Abschnitt vielmehr eine Auslegung von Gen 1,1ff ist.<sup>6</sup> Diese Gen-Auslegung folgt dem Muster a), b), c) / c), b), a). Dieses Muster tritt hervor, wenn man untersucht, welche Worte und Ausdrücke, auf Gen 1,1 bezogen, in diesem Abschnitt wieder aufgenommen werden:

<sup>4</sup> Man beachte, daß die Theorie von einer aramäischen Hymne nicht überzeugen konnte. Siehe *Brown*, *John*, CXXIXf und 22f.

<sup>5</sup> *A. Fridrichsen*, *Missionstanken i Fjärde Evangeliet*, in: *SEA* 2 (1936) 39–53; *N. A. Dahl*, *The Johannine Church and History*, in: *W. Klassen – G. F. Snyder* (Hgg), *Current Issues in New Testament Interpretation* (= *Fs. O. A. Piper*), London 1962, 124–142; vgl. *P. Borgen*, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (NT Suppl. 10), Leiden 1965, 148–154.

<sup>6</sup> *P. Borgen*, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John*, in: *NTS* 16 (1969–70) 288–295.

## Joh 1,1–18

- a) VV. 1–2. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,  
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,  
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. V. 2.  
οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν  
θεόν.
- a) VV. 14–18. Καὶ ὁ λόγος  
σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν  
ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα  
τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς  
μονογενοῦς παρὰ πατρός,  
πλήρης χάριτος καὶ ἀλη-  
θείας . . . V. 18. θεόν  
οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·  
μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν  
κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος  
ἐξηγήσατο.
- b) V. 3. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο  
οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν
- b) VV. 10–13. ἐν τῷ κόσμῳ  
ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ  
ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν  
οὐκ ἔγνω . . . V. 13. οἳ οὐκ  
ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελή-  
ματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελή-  
ματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ  
ἐγεννήθησαν.
- c) VV. 4–5. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,  
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν  
ἀνθρώπων. V. 5. Καὶ τὸ φῶς  
ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ  
σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν
- c) VV. 6–9. ἐγένετο ἄνθρω-  
πος, ἀπεσταλμένος παρὰ  
θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·  
V. 7. οὗτος ἦλθεν εἰς μαρ-  
τυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ  
τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστ-  
εύσωσιν δι' αὐτοῦ. V. 8. οὐκ  
ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα  
μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.  
V. 9. ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,  
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον  
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

In der obenerwähnten Studie wurde auch darauf hingewiesen, daß im Targum Jeruschalmi zu Gen 3,24 eine Parallele zu diesem Muster vorkommt, und daß es auch in anderen jüdischen Schriften ähnliche Muster

gibt. Die Einzelheiten der Formanalyse können in der genannten Studie aufgefunden werden.

Es wäre möglich, dieses Muster im Johanneischen Prolog mit einer Quellenanalyse zu verknüpfen. Auf dieser Grundlage könnte man versuchen, die Hypothese aufzustellen, daß der Evangelist eine Quelle bearbeitet und ergänzt hat. In dieser Studie wollen wir jedoch die Frage folgendermaßen stellen: Kann Joh 1,1–18 als eine vom Evangelisten komponierte Einheit betrachtet werden? Die Frage ist auch etwas anders formulierbar: Zwingt uns die Exegese, eine bearbeitete und ergänzte Quelle anzunehmen?

Wenn wir versuchen, Joh 1,1–18 als vom Evangelisten komponierte Einheit aufzufassen, kann die Gliederung folgendermaßen angegeben werden:

- a) Vers 1–2 und Vers 14–18: Logos und Gott vor der Schöpfung und in Epiphanie bei der Ankunft Jesu.
- b) Vers 3 und Vers 10–13: Der Logos, welcher in der Urzeit schafft und mit dem Kommen Jesu Anspruch auf sein Eigentum erhebt.
- c) Vers 4–5 und Vers 6–9: Licht und Hereinbrechen der Finsternis in der Urzeit, und das Kommen des Lichts bei der Ankunft Jesu, mit dem Täufer als Zeugen.

Aufgrund dieser Struktur wird klar, daß die Verse 1–2 vor allem zusammen mit den Versen 14–18, Vers 3 vor allem mit den Versen 10–13, und 4–5 besonders im Zusammenhang mit 6–9 interpretiert werden müssen. In dieser Studie werden wir uns jedoch im wesentlichen auf eine Erörterung der Verse 4–5 und 6–9, über das Licht, beschränken. Wir möchten untersuchen, ob diese Verse als Einheit verstanden werden können oder ob uns die Exegese zwingt, Vers 6–8 als sekundäre Ergänzung aufzufassen. Unser Interesse konzentriert sich besonders darauf, in welchem Grad jüdische Deutungstraditionen den Gedankengang und zum Teil die Terminologie von Joh 1,4–9 erhellen.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Evangelist nicht nur Worte aus Gen 1, wie *ἐν ἀρχῇ*/bršjt, (*ὁ*) *θεός*/lhjm und *τὸ φῶς* – *ἡ σκοτία*/r – hsk wiederholt, oder die Wörter br' – t hšmjw w't h 'rš in Gen 1 mit einer Schöpfungsformel *δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (Vers 3 und 11) ersetzt, sondern auch gelehrte jüdische Exegese voraussetzt.

Der Begriff *ὁ λόγος* ist in diesem Zusammenhang besonders interessant. Er kommt in den Versen 1 und 14 ausdrücklich vor, und in zahl-

reichen anderen Versen wird auf ihn Bezug genommen. Die Verse 4—9 tragen wichtige Momente zum Verständnis des diesem Begriff eigenen Hintergrunds bei. Das wird klar, wenn man den Vorschlag, daß Gen 1,3 (wǝ'mr ʾlhjm hjj ʾr LXX: *καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω φῶς*) den Hintergrund für den Begriff bildet, näher in Betracht zieht.<sup>7</sup>

Haenchen hat folgenden Einwand gegen diese Auffassung von ὁ λόγος vorgebracht: „Aber das Judentum hat jenes ‚und Gott sprach‘ von Gen 1 eben gerade nicht zu einer von Gott unterschiedenen Person hypostasiert“.<sup>8</sup>

Es gibt jedoch mehrere Punkte, die gegen Haenchens Ablehnung dieser Auffassung sprechen. Man kann z.B. geltend machen, daß, da Logos und Licht in Joh 1,9 identisch zu sein scheinen,<sup>9</sup> Gen 1,3 die natürliche exegetische Grundlage bildet, da εἶπε dort als Licht verstanden werden kann. Das geschieht in der jüdischen Exegese, so beispielsweise in GenR III,3, wo dbr als Licht interpretiert wird. Im Zitat des Spruchs 15,23 „Ein Mann freut sich über die Antwort seines Mundes; ein Wort zur rechten Zeit, wie gut ist es“ wird der Ausdruck „die Antwort seines Mundes“ bmsnh pj verstanden als Gottes Schöpfungswort in Gen 1,3. Es wird also ausdrücklich gesagt, daß „die Antwort seines Mundes“ dbr ist, und dbr ist, wie in Joh 1,9, mit dem Licht gleichgesetzt: „Und ein Wort, dbr, zur rechten Zeit, wie gut ist es: Und Gott sah das Licht, daß es gut war“ (Gen 1,4).<sup>10</sup>

Haenchens Einwand behält trotzdem einiges Gewicht, da in GenR III dbr nicht personifiziert und auch im Verhältnis zu Gott keine selbständige Größe, vielmehr Gottes gesprochenes Wort ist. Haenchens Einwand übersieht aber, daß Philo in *De somniis* I,75 Gen 1,3 deutet und sich vom gesprochenen Wort zum Logos als zum hinter dem Schöpfungswerk stehenden Modell fortbewegt: τὸ μὲν γὰρ παράδειγμα ὁ πληρέστατος ἦν αὐτοῦ λόγος, φῶς — „εἶπε“ γὰρ φησὶ „ὁ θεὸς γενέσθω φῶς“ „denn das Modell war das Wort Seiner Fülle, nämlich Licht, denn er sagt ‚Gott sprach, es werde Licht!‘“ Philo kann dann an anderen Stel-

<sup>7</sup> Siehe *Haenchen*, *Probleme*, 305, Anm. 3.

<sup>8</sup> *Haenchen*, aaO. 305, Anm. 3.

<sup>9</sup> Siehe *Borgen*, *Observations*, 289—290. Über ὁ λόγος als Subjekt zu ἦν bei Joh 1,9 siehe *Bultmann*, *Johannes*, 31, Anm. 6.

<sup>10</sup> Vgl. *Midr Ps 18 § 26*. Siehe *C. H. Dodd*, *The Bible and the Greeks*, London 1954, 115ff im Hinblick auf die Auffassung des Logos und der Schöpfungsgeschichte bei *Poimandres*.

len dem Logos auch personhafte Züge beilegen, gerade mit Anspielung auf Gen 1. Ebenso äußert er sich in *De confusione linguarum* 148 über „Gottes Erstgeborenen“, den „Logos“: Dieser wird „Der Anfang“, „Logos“, „der Mensch nach Gottes Ebenbild“ genannt. Um die Stütze durch Philo zu vervollständigen, sei erwähnt, daß der Logos auch in *De opificio mundi* 31 als Licht charakterisiert wird, wieder auf dem Hintergrund des Schöpfungsberichts, also auf dem Hintergrund von Gen 1,3. In der Studie „*God's Agent in the Fourth Gospel*“ habe ich zu zeigen versucht, daß Philo in *De confusione linguarum* und auch an anderen Stellen gemeinjüdische Traditionen, unter anderem innerhalb der jüdischen Mystik, bearbeitet.<sup>11</sup> Mithin muß man zum Schluß kommen, daß Haenchens Einwand nicht haltbar ist. Gen 1,3 gibt daher die am meisten wahrscheinliche Grundlage für den Logos-Begriff im Johanneischen Prolog ab.

Man kann noch eine weitere Stütze für diese Auffassung des Logos anführen, indem man auf die Tatsache hinweist, daß Johannes auch andernorts auf der jüdischen Exegese aufbaut, sie als Grundlage voraussetzt und erweitert, nämlich in Joh 5. Zur Heilung eines Lahmen durch Jesus am Sabbat und mit Bezug auf jüdische Sabbatregeln gegen die Arbeit am Sabbat, erwähnt Joh 5,17 Gottes Einstellung zum Sabbat: *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται*.

Der Evangelist setzt hier exegetische Traditionen voraus, die auf der Grundlage von Gen 2,2–3 die Frage aufwerfen, ob Gott am Sabbat ruhen könne. Das Ergebnis war, daß Gott immer wirkend ist, zumindest im Hinblick auf bestimmte Funktionen.<sup>12</sup> Auch andernorts bei Joh wird klar, daß der Evangelist gelehrte Exegese entweder aufnahm oder voraussetzte.<sup>13</sup> Wir sind deshalb zu folgendem wahrscheinlichen Schluß gekommen: Der Begriff *ὁ λόγος* in Joh 1,1ff baut auf einer Exegese von Gen 1,3 auf, so wie wir sie in GenR III, 1–3 und bei Philo in *De somniis* I,75 finden.

Die Frage ist also, ob jüdische, an Gen 1,3 geknüpfte, sowie auch andere Traditionen Joh 1,4–9, als Einheit betrachtet, erhellen können? Von Interesse sind hier die Traditionen, die das Urlicht und die Finster-

<sup>11</sup> P. Borgen, *God's Agent in the Fourth Gospel*, in: J. Neusner (Hg), *Religions in Antiquity* (= Gs. E. R. Goodenough) (SHR, 14), Leiden 1970, 137–148.

<sup>12</sup> Siehe C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, 319–323.

<sup>13</sup> Siehe Borgen, *Bread*, besonders 59–98.

nis in der Urzeit und die danach folgende erneute Offenbarung des Lichts behandeln. Es gibt mehrere Beispiele einer solchen Tradition. In Chag 12a finden sich folgende Punkte: a) Das Urlicht (Gen 1,3), das Adam universelle Sicht gab, und die Entfernung des Lichts wegen der Sünden der urzeitlichen Generation, und dann b) das künftige Kommen des Lichts im kommenden Zeitalter.<sup>14</sup>

Der Gedanke kann verschiedenartig formuliert werden. Das Kommen des Lichts kann direkt mit dem Messias oder mit bestimmten Ereignissen, die bereits in der Geschichte Israels stattgefunden haben, besonders mit Abraham oder mit der Gesetzgebung des Moses, verbunden werden.<sup>15</sup>

Unter dieser Voraussetzung sei das Thema für 1,4–9 so angegeben: Urlicht und Hereinbrechen der Finsternis in der Urzeit, Vers 4–5, und die Ankunft des Lichts in der Geschichte, vorbereitet durch das Kommen des Johannes, Vers 6–9. Es könnte zweckmäßig sein, mit Vers 6–9, über die Ankunft des Lichts in der Geschichte, vorbereitet durch das Kommen des Johannes, zu beginnen.

### Vers 6–9: Die Ankunft des Lichts in der Geschichte, vorbereitet durch das Kommen des Johannes

Vers 6 (Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης) hat einen für eine historische Erzählung im AT charakteristischen Stil, z.B. Ri 13,2 wjhj 'jš 'ḥd mšr'h mšpḥt hdnj wšmw mnḥ; 1 Sam 1,1.<sup>16</sup> Bultmann unterstreicht die Tatsache, daß hier der alttestamentarische Prosastil verwendet worden ist, weshalb er, wie gesagt, die Verse 6–8 als Einschub in eine Logos-Hymne betrachtet.<sup>17</sup> Über die

<sup>14</sup> Siehe *Billerbeck*, II, 348, Anm. 2. Vgl. LevR XI, 7; EstR Proem XI, 5; GenR XI, 2; Tanchuma Shemine 9; RutR Proem VII, 5.

<sup>15</sup> Über das Licht (Gen 1,4) und den Messias siehe *Pesiqta Rabbathi* 36 (161a); und Abraham, vgl. GenR II,3; und Moses, 3 *Petirat Mosheh* 72; *Jalkut Reubeni Ki Tissa* 111a, vgl. *Sifre Num* §§ 136–137. Siehe *B. Murrelstein*, Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre, in: *WZKM* 35 (1928) 242–275; 36 (1929) 51–86, 56. Vgl. *syrBar* 17–18.

<sup>16</sup> Siehe *Bultmann*, Johannes, 29, Anm. 1 mit Hinweisen.

<sup>17</sup> *Bultmann*, aaO. 3f. 29–31.

von uns bereits genannten Einwände gegen diese Folgerung hinaus können wir nun sagen, daß sich die jüdischen Traditionen vom Urlicht gut mit der Ankunft des Lichts in der Geschichte, und das besonders in der Geschichte Israels, verbinden lassen.

Nach der Erzählung vom Auftreten des Johannes in der Geschichte, Vers 6, folgt im Vers 7 eine Aussage über seine Aufgabe, für das Licht zu zeugen. Unsere den jüdischen Hintergrund betreffende Hypothese erfährt hier eine Unterstützung dadurch, daß Joh hier Ausdrücke eines charakteristischen rabbinischen Sprachgebrauchs verwendet: ἤλαθεν εἰς μαρτυρίαν/b' l'dt.<sup>18</sup>

Hierauf, in den Versen 8–9, wird Johannes in seiner Beziehung zu Jesus charakterisiert: Vers 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς besagt, daß Johannes nicht das Urlicht gemäß Gen 1,3 war, während Vers 9, ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, erzählt, der Logos sei dieses Urlicht.

Vers 9 muß näher erörtert werden. Was die Frage nach dem Subjekt betrifft, so kann dieses im Verb sein: er, nämlich der Logos; oder es kann sein τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, das wahre Licht war . . . Bultmann meint mit Recht, daß es ὁ λόγος, genannt im Vers 1–4, ist. Zur Unterstützung dieser Auffassung führt er an, daß die Verben ἦν und ἤλαθεν in den Versen 10 und 11 gleichfalls Logos als Subjekt haben müssen, daß nämlich das Pronomen αὐτόν im Vers 10b maskulin sei und daher auf ὁ λόγος zurückweise.<sup>19</sup>

Der Begriff τὸ φῶς verknüpft den Vers 9 mit dem vorhergehenden, der sich desselben Begriffs bedient. Dieses Faktum spricht dagegen, Vers 9 mit den folgenden Versen zu verbinden, obwohl der Begriff ὁ κόσμος eine Überleitung zum Vers 10 bildet.<sup>20</sup>

In Vers 9 wird das Licht als das wahre Licht charakterisiert, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. Hierbei findet sich ein klarer Kontrast zwischen dem echten und eigentlichen Licht und Johannes als dem vermeintlichen Licht, Vers 8. Auch diese Beobachtung spricht dafür, daß die Verse 6–9 zusammengehören. Wenn man nämlich die Verse 6–8, als einen Einschub betrachtet, wieder entfernt, wird nicht in gleicher Weise klar, was ei-

<sup>18</sup> Bultmann, aaO. 29, Anm. 1.

<sup>19</sup> Bultmann, aaO. 31, Anm. 6.

<sup>20</sup> Siehe ferner Borgen, *Observations*, 291 und 294.

gentlich im Kontrast zum wahren Licht steht, auch dann, wenn man sie als nähere Präzisierung des Lichts in Vers 4 auffassen kann.<sup>21</sup>

Das schwierigste grammatikalische Problem in den Versen 6–9, nämlich das Partizip *ἐρχόμενον* im Vers 9, ist noch übriggeblieben. Das Naheliegendste ist, das Partizip zusammen mit dem vorhergehenden *πάντα ἀνθρώπων* zu betrachten. Obgleich eine rabbinische Formel über die Menschwerdung diese Auffassung zu stützen scheint, ist sie nicht befriedigend. Der Kontext und Joh 3,19 und 12,46 zeigen nämlich, daß es sich hier um die Ankunft des Lichts und nicht um die Geburt jedes einzelnen Menschen handelt.<sup>22</sup>

Dieses Problem fällt weg, wenn man *ἐρχόμενον* als eine periphrastische Form zusammen mit *ἦν* annimmt: „das wahre Licht war dabei, in die Welt zu kommen“. Oder *ἐρχόμενον* kann als eine lose hinzugefügte Partizipialkonstruktion zu *τὸ φῶς* aufgefaßt werden: „er war das wahre Licht, welches erleuchtet und welches kommt —“. Aber auch diese Deutungen sind nicht unproblematisch. Es ist ziemlich ungewöhnlich, daß ein ganzer Relativsatz *ἦν* vom Partizip in seiner periphrastischen Form trennt, und im Fall einer lose hinzugefügten Partizipialkonstruktion wäre die Wiederholung des Artikels vor dem Partizip zu erwarten gewesen.<sup>23</sup>

Andererseits gibt es *eine* Möglichkeit, die grammatikalisch vertretbar ist und auch ihren guten Sinn ergibt. Das Partizip *ἐρχόμενον* kann sich auf das Subjekt zu *φωτίζει* rückbeziehen, also auf *τὸ φῶς*, repräsentiert durch das Relativpronomen *ὃ*. Das Partizip ohne Artikel drückt somit aus, was gleichzeitig mit der Handlung im Verb geschieht, und wie die Handlung erfolgt. Bei Blaß-Debrunner heißt diese Konstruktion adver-

<sup>21</sup> *Bultmann*, Johannes, 32 nimmt an, daß in der ursprünglichen Hymne das wahre Licht *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*, V. 9, im Gegensatz zum irdischen Licht stand. Gegen diese Auffassung kann eingewendet werden, daß die VV. 1–5 und 9, die demnach zur Hymne gehörten, diesen Gegensatz nicht klar erkennen lassen. *Schnackenburg*, Johannesevangelium, 229 meint, daß der Evangelist im V. 9 eine präzisere Beschreibung des Lichts in V. 4 gibt, indem er sagt, es sei von einzigartigem Charakter. Abermals kann gesagt werden, daß der im Textzusammenhang vorgefundene offensichtlichste Gegensatz der zwischen dem vorbereitenden Licht des Johannes und dem wahren Licht Jesu ist.

<sup>22</sup> So *Brown*, John, 9–10 mit Kritik an Burney, Schlatter, Bultmann und Wikenhauser.

<sup>23</sup> Siehe besonders *Schnackenburg*, Johannesevangelium, 230–231.

bieller Gebrauch des Partizips,<sup>24</sup> und die Übersetzung lautet dann folgendermaßen: „Er [d.h. der Logos] war das wahre Licht, das jedweden Menschen erleuchtet, wenn es [das Licht] in die Welt kommt“. Frei übersetzt lautet der Vers wie folgt: Der Logos war das wahre Licht, das bei seiner Ankunft in der Welt jedweden Menschen erleuchtet.

Diese grammatikalische Interpretation des Verses 9 ist also für die Bestimmung des gedanklichen Inhalts von Bedeutung. Hier ist es nämlich unmöglich, die erleuchtende Wirkung des Lichts von seiner Ankunft zu trennen.<sup>25</sup> Mit anderen Worten: Sowohl *φωτίζει* als *ἐρχόμενον* charakterisieren die Ankunft Jesu.<sup>26</sup>

Was bildet nun das gedankliche Modell für die Ankunft des Lichts? Es liegt nahe, das Licht auf dem Hintergrund des Gedankens vom Licht des Messias zu deuten.<sup>27</sup> Da aber bei Joh der *Logos* das Licht ist, liegt die Annahme näher, daß hinter dem Vers 9 als gedankliches Modell die Ankunft des Urlichts bei der Gesetzgebung des Moses steht.

Mehrere Punkte bei Joh stützen diese Auffassung. In Joh 10,35f scheint der Begriff *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* im Zusammenhang mit der auf dem Sinai gegebenen Tora verwendet zu sein, und dieser Gedanke bildet die Grundlage für die Aussage über die Sendung Jesu in die Welt.<sup>28</sup> Und in Joh 12,46ff heißt es, daß die Ankunft Jesu (als Licht, V.46) das Wort (*λόγος*) und das Gebot (*ἐντολή*) von Gott bringt (VV. 48–49). Auch diese Äußerungen kann man am leichtesten mit der Tora als Ausgangspunkt verstehen.<sup>29</sup> Und an mehreren anderen Stellen überträgt Joh die Funktion der Tora auf Jesus und verwendet eine Terminologie, die normalerweise zur Tora gehört. Beispielsweise heißt es in jüdischen Quellen, daß die Tora der Welt Leben gibt, und ebenso in Joh 6,33, daß das

<sup>24</sup> F. Blaß – A. Debrunner – F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 14 1976, 260, besonders § 418, 5.

<sup>25</sup> Vgl. daß Dodd, *Interpretation*, 201f meint, *φωτίζει* beziehe sich auf die allgemeine Offenbarung als Hintergrund für die besondere Offenbarung bei der Ankunft Jesu.

<sup>26</sup> Vgl. Brown, John, 28, der auf den messianischen Text bei Jes 9,2 hinweist.

<sup>27</sup> Siehe Anm. 15.

<sup>28</sup> Dahl, *Johannine Church*, 133f.

<sup>29</sup> E. Hirsch, *Studien zum vierten Evangelium* (BhTh, 11), Tübingen 1936 beobachtet, daß Joh 12,49–50 auf die Gesetzgebung am Sinai anspielt, aber er zieht daraus den falschen Schluß, daß die Worte von *οἶδα* bis *ἔστω* eine hinzugefügte Glosse seien. Vgl. Bultmann, *Johannes*, 263, Anm. 7. Brown, John, 491–492 findet deuteronomische Ideen bzw. Terminologie bei Joh 12,49–50.

Brot vom Himmel der Welt Leben gibt.<sup>30</sup> Demnach liegt es nahe, die Ankunft des Logos und des Lichts in Vers 9 auf dem Hintergrund der als Gedankenmodell fungierenden Gesetzgebung des Moses aufzufassen.

Ferner gibt es mehrere Parallelen zwischen Ideen, die im Judentum mit der Tora verbunden sind, und Ideen in Joh 1,4–9: Es ist bereits gezeigt worden, daß jüdische Texte, in denen das Urlicht der Schöpfung (Gen 1,3) bei der Gesetzgebung zum Vorschein kam, eine gedankliche Parallele zum Urlicht bei Joh 1,4–5, das bei der Ankunft Jesu, Vers 9, sichtbar wird, bilden. Und das Wort *dbr* wird in jüdischen Texten, wie bemerkt, mit dem Licht und mit der Tora identifiziert, ja sogar mit der Tora als Schöpfungsinstrument.<sup>31</sup> Somit wird der Logos bei Joh mit dem Licht gleichgesetzt, und der Logos ist das Schöpfungsinstrument, Joh 1,3ff. Weiters ist die Tora Leben,<sup>32</sup> und nach Joh 1,4 ist das Leben im Logos.

Bei der Gesetzgebung brachte Moses das Urlicht vom Himmel herab,<sup>33</sup> und nach Joh 1,9 erscheint das Urlicht bei der Ankunft Jesu. Die Gesetzgebung des Moses war für alle Menschen,<sup>34</sup> und Joh 1,9 scheint das Licht, wenn es kommt, für jedweden Menschen. Von besonderem Interesse ist hier auch Weish 18,14, wo es heißt, daß das Licht des Gesetzes der Welt gegeben wurde  $\tau\acute{o} \dots \nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\ \phi\acute{\omega}\varsigma\ \tau\acute{\omega}\ \alpha\iota\omega\nu\iota\ \delta\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ .<sup>35</sup> Es sei auch erwähnt, daß nach jüdischem Denken das Kommen der Tora ein Wandeln im Licht ermöglichte.<sup>36</sup> Ähnlich finden wir, daß die Ankunft Jesu als Licht es den Menschen möglich machte, im Licht zu wandeln, Joh 8, 12f; 12,35ff, siehe 12,46ff.

<sup>30</sup> Siehe *Borgen*, *Bread*, 148–154.

<sup>31</sup> GenR I,7; III,1–3.

<sup>32</sup> Siehe die Hinweise bei *A. Schlatter*, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart 1960, 158–159, Joh 5,39 betreffend. Vgl. *Borgen*, *Bread*, 148–149, 165ff.

<sup>33</sup> Siehe oben Anm. 15. Vgl. *S. Aalen*, *Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951, 273, Anm. 3.

<sup>34</sup> *Aalen*, aaO. 295f.

<sup>35</sup> *Aalen*, aaO. 194. Eine Version des TestLevi 14,4 zeigt eine weitgehend phrasologische Parallele zum Sprachgebrauch bei Joh 1,9.

<sup>36</sup> MekEx 13,18, vgl. Sifre Num 6,25, § 41; ExR 36,3; MidrPs 27, §§ 1–3. Über die Tora als das Licht der Welt siehe *Aalen*, aaO. 289 und *J. Jervell*, *Imago Dei*. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT, 76), Göttingen 1960, 100f. In Joh 3,19ff finden wir den Gedanken, daß das Kommen des Lichts die Menschen entlarve. Vgl. *Aalen*, aaO. 233–236 und 321–324.

Es sprechen also sehr gute Gründe dafür, daß der Gedanke von der Ankunft des Logos-Lichts bei Joh 1,9 Gedanken über die Ankunft des Tora-Lichts durch Moses zum Modell hat.

In Joh 1,6–9 liegt das Hauptgewicht allerdings auf der Ankunft des Johannes. Wir finden deshalb die aoristischen Formen *ἔγένετο* und *ἦλθεν*, die sich auf Johannes in Vers 6–7 beziehen, während das Präsens *φωτίζει* zur erleuchtenden Funktion des Lichts verwendet wird. Da sich sowohl *φωτίζει* als auch das Partizip *ἐρχόμενον* auf die Inkarnation beziehen, ist somit gemeint, daß eben die erleuchtende Funktion die Inkarnation bewirkt, und nicht der punktuelle Aspekt des Ereignisses an sich.

Das Auftreten des Johannes bezeichnete ein wichtiges Ereignis in der Heilsgeschichte. Verständlicherweise muß daher klargemacht werden, daß er nicht das Licht selbst ist. Es ist daher möglich, aber nicht erforderlich, im Vers 8 irgendeine Polemik gegen die Täufersekte zu erblicken.<sup>37</sup> Infolge der Tatsache, daß Johannes nicht das Licht war, tritt nämlich die Eigenart des eigentlichen Lichts hervor: Es war nämlich der Logos-Licht aus Gen 1,3: „Und Gott sprach: Es werde Licht“.

Auch was die Funktion des Johannes anlangt, ist Material aus jüdischen Quellen von Interesse. In Joh 5,33ff wird nämlich Johannes' Aufgabe als Zeuge näher bestimmt: Er war die entzündete Lampe, die brannte und leuchtete. Als Hintergrund kann auf den Gedanken, daß Moses eine Lampe für Israel entzündete und Licht vom Licht des Gesetzes nahm, syrBar 17,1–83,2, verwiesen werden.<sup>38</sup> Und ohne eine Bezugnahme auf den Schöpfungsbericht heißt es in MidrPs 36 § 6, daß die vielen Männer, von Moses bis zu den Hasmonäersöhnen, die Israel gerettet hätten, wie Lampen wären, die man wieder ausgelöscht hätte. Daher sollte man darum bitten, daß Gott selbst das Licht gäbe.<sup>39</sup> Somit wird verständlich, daß die Zeugenschaft des Johannes für das Licht heilsgeschichtliche Bedeutung hatte: Er war die Lampe, nicht das Licht selbst.

<sup>37</sup> *Bultmann*, Johannes, 29 und *Brown*, John, 28 finden eine Polemik gegen die Täufersekte heraus, ebenso auch *Schnackenburg*, Johannesevangelium, 226 („wahrscheinlich“). Joh 1,6 wird anders interpretiert von *C. K. Barrett*, *The Gospel According to St John*, London 1970, 132f; *Haenchen*, Probleme, 328f.

<sup>38</sup> Siehe auch Petirat Mosheh, 71ff.

<sup>39</sup> Siehe *Aalen*, Begriffe, 186–187, mit dem Hinweis auf Joh 5,35, S. 187, Anm. 1. Eine solche untergeordnete Lampe ist Johannes auch nach *F. Neugebauer*, *Miszelle zu Joh 5,35*, in: ZNW 52 (1961) 130, der Joh 5,35 auf dem Hintergrund von Ps 132,17 (LXX) als die Lampe des Messias interpretiert.

## VV.4–5: Urlicht und Hereinbrechen der Finsternis in der Urzeit

Nach dieser Betrachtung der Ankunft des Johannes und des Urlichts in der Geschichte, Joh 1,6–9, wenden wir uns dem Urlicht und dem Hereinbrechen der Finsternis in der Urzeit, Vers 4–5, zu.

Abermals stoßen wir auf grammatikalische Probleme. Diesmal betrifft es die Satztrennung in den Versen 3–4. Wir folgen hier Nestles Text, der in Vers 4 einen neuen Satz mit *ἐν αὐτῷ* anfangen läßt. Von den vielen Erörterungen dieses Problems legen wir besonderes Gewicht auf eine Studie von K. Haacker. Dieser Verfasser zeigt, daß es Schöpfungsformeln ähnlicher Art gibt, wie wir sie in Joh 1,3 haben, wenn wir den Punkt vor *ἐν αὐτῷ*, Vers 4, setzen.<sup>40</sup>

Vers 4 besteht demnach aus einer Charakteristik von Leben und Licht im Verhältnis zum Logos und zu den Menschen seit der Schöpfung (Vers 3). Vers 5a gibt uns eine direkte Charakteristik der Beziehung zwischen Licht und Finsternis im Präsens, wonach im Vers 5b die Beschreibung eines vorzeitlichen Geschehens, nämlich der Anschlag der Finsternis gegen das Licht, folgt.

Der Vers 5b, *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*, bildet einen guten Ausgangspunkt für die Behandlung der in den Versen enthaltenen Gedanken. Die Diskussion der Forscher konzentrierte sich auf den Begriff *καταλαμβάνειν*, „ergreifen“, entweder a) in der Bedeutung von annehmen und erfassen, akzeptieren, oder b) in der Bedeutung: mit Macht ergreifen oder auf eine unerwünschte, feindliche Weise überrumpeln und überwältigen.

Forscher wie Bultmann, Wikenhauser und Haenchen meinen, daß *καταλαμβάνειν* hier ergreifen in der Bedeutung von erfassen und akzeptieren heißt: „Und die Finsternis nahm es (das Licht) nicht an“. Sie unterstreichen besonders, daß der Gedanke hier parallel zu dem, der sich in den Ausdrücken *οὐκ ἔγνω*, Vers 10, und *οὐ παρέλαβον* in Vers 11 findet, verläuft. Alle diese Textbeispiele verleihen dem Gedanken Ausdruck, daß die Weisheit von den Menschen nicht angenommen wurde.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Siehe den Forschungsbericht bei *Schnackenburg*, *Johannesevangelium*, 215–217; *K. Haacker*, Eine formgeschichtliche Beobachtung zu Joh 1,3 fin., in: *BZ* 12 (1968) 119–121.

<sup>41</sup> *Bultmann*, *Johannes*, 28 („die Finsternis hat es nicht erfaßt“); vgl. *Käsemann*, *Aufbau*, 79; *Haenchen*, *Probleme*, 322.

Allerdings gibt es heute auch Forscher, die dafür plädieren, das Verb *καταλαμβάνειν* in 1,5 müsse auf dieselbe Weise wie in 12,35 aufgefaßt werden.<sup>42</sup> Im Vers 12,35 wird deutlich, daß der Begriff dem Alltag entnommen ist und einen Einbruch der Nacht bezeichnet, der überrumpelnd über die Menschen kommt. Das Verb bedeutet hier ergreifen oder überrumpeln in unerwünschter oder feindlicher Form. Zugunsten dieser Auffassung läßt sich auch anführen, daß der Ausdruck in Joh 1,5 und 12,35 eine feste Formel für einen unerwarteten und unerwünschten Einbruch der Finsternis wiedergibt, eine Formel, die auch außerhalb des NT gut belegt ist.<sup>43</sup>

Auf der Grundlage unserer Analyse von Joh 1,1–18 läßt sich noch ein weiteres Moment als Stütze für diese Deutung anführen. Die von uns für Joh 1,1–18 gefundene Struktur legt es nahe, die Verse 4–9 in zwei Teile zu sondern: die Verse 4–5 über das Licht in der Urzeit und 6–9 über das Auftreten des Johannes und des Lichts in der Geschichte. Hiermit sind die das Kommen Jesu betreffenden Ausdrücke *οὐκ ἔγνω*, Vers 10, und *οὐ παρέλαβον*, Vers 11, keine Parallelen zu Vers 5b, der sich auf die Urzeit und nicht auf die spätere Ankunft des Lichts in der Geschichte bezieht.

Das Geschehnis, worauf sich Vers 5b bezieht, scheint der Sündenfall zu sein, entweder der mit Adam oder mit Adam und den Sünden der ersten Generationen verknüpfte Sündenfall. In jüdischen Quellen gibt es besonders drei Gedankengänge über den Sündenfall, die für das Verständnis von Joh 1 interessant sind.

Der erste Gedankengang besagt, daß das Urlicht wegen der Sünde entfernt, verborgen oder geschwächt wurde. So heißt es in Chag 12a, daß Gott das Urlicht auf Adam scheinen ließ, es aber dann verbarg, gnz (reservieren, verbergen), wegen der Generationen der Sintflut und der Babel-Erbauer.<sup>44</sup> Hierher gehört auch der Gedanke, daß Sonnenschein und Tageslänge durch Adams Fall vermindert wurden.

Der zweite Gedankengang besagt in ähnlicher Weise, daß die Sünde Adams und die der ersten Generationen direkt zu Finsternis und Nacht führte. Der Gedanke kann hier so ausgeformt werden, daß die Finsternis

<sup>42</sup> *Schlatter*, Johannes, 9; *M. E. Boismard*, *Le Prologue de Saint Jean* (LD, 11), Paris 1953, 33–38; *Dodd*, *Interpretation*, 36. 107; *Brown*, John, 8.

<sup>43</sup> Siehe besonders *Schlatter*, aaO. 9.

<sup>44</sup> Vgl. LevR XI, 7. Vgl. daß die Sünde die Schekina allmählich entfernte, GenR XIX, 7.

der Nacht wuchs, aber die Gefahr einer totalen Verfinsterung durch Gottes Güte und Adams Buße verhindert wurde.<sup>45</sup>

Diese beiden Gedankengänge sehen im allgemeinen die Finsternis als Folge der Sünde und somit als Strafe.<sup>46</sup> Der dritte Gedankengang betrachtet die Sünde nicht nur als Strafe, sondern setzt Sünde und Finsternis gleich. Diese Identifizierung findet man besonders in den Schriftrollen vom Toten Meer, wenn von den Geistern des Lichts und der Finsternis und den Kindern des Lichts und der Finsternis die Rede ist. Der Gedanke findet sich auch ohne diesen mythologischen Dualismus, wenn etwa in syrBar 17–18 Adams Finsternis im Gegensatz zum Licht des Gesetzes zur Sprache kommt.<sup>47</sup>

Bei Joh gibt es Stellen, wo die Finsternis als Auswirkung von Unglaube und Sünde erscheint, z.B. 12,35, aber auch Stellen, wo Sünde und Finsternis miteinander verknüpft oder gleichgesetzt sind, Joh 3,19ff. Bei Joh 1,5b ist die Rede von einem Hereinbrechen der Finsternis, die das Tageslicht zu überrumpeln trachtet, und die Finsternis scheint hier mit der Sünde des Menschen identisch zu sein.<sup>48</sup> Und die jüdischen Texte stützen die Hypothese, daß sich Joh hier auf den Sündenfall Adams und eventuell auch der ersten Generationen bezieht, etwa so, wie wir Sünde und Finsternis bei syrBar 17–18 gleichgesetzt finden, wo von Adams Finsternis die Rede ist.

Nach Joh 1,5b wurde das Licht von der Finsternis nicht überwältigt. Aber der Einbruch der Finsternis muß zu einer neuen Situation geführt haben. Da bei Joh 1,9; 12,46 von der Ankunft des Lichts bei der Ankunft Jesu die Rede ist, wird nämlich vorausgesetzt, daß das Urlicht, welches die Menschen nach Joh 1,4 besaßen, von den Menschen entfernt wurde. Und da ja das Kommen des Lichts das Leben brachte, 8,

<sup>45</sup> GenR XI,2 und XII,6. Abodah Zarah 8a. E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamsschriften*, Gießen 1900, 30–32. Vgl. *Aalen*, *Begriffe*, 199, 265–266.

<sup>46</sup> GenR II,3 setzt die sündigen Generationen mit dem Urchaos in Gen 1,2 gleich. Vgl. Apocryphon Johannis 73,16–18, wo die Sintflut als Dunkelheit dargestellt wird. Siehe O. Betz, *Was am Anfang geschah. Das jüdische Erbe in den neugefundenen koptisch-agnostischen Schriften*, in: O. Betz – M. Hengel – P. Schmidt (Hgg), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* (= Fs. O. Michel) (AGSU, 5), Leiden - Köln 1963, 24–43, 38.

<sup>47</sup> Siehe beispielsweise I QS 3,25 und I QM; TestNapht 2,10; 1 Hen 108,1; Philo, *Quaest.* in Gen. II,82. Vgl. *Aalen*, *Begriffe*, 178ff und N. A. Dahl, *Begrepene „Lys“ og „mørke“ i jødedommen*, in: NTT 53 (1952) 61–84, 80f.

<sup>48</sup> Über Licht und Finsternis bei Joh siehe beispielsweise *Schnackenburg*, *Johannesevangelium*, 223ff.

12, wird stillschweigend vorausgesetzt, daß das ursprüngliche Leben, wie bei Joh 1,4 genannt, verlorenging. Somit folgte Joh gerade dem Gedankengang in jüdischen Auslegungstraditionen, der Licht und Leben zu den Dingen zählte, die beim Sündenfall verlorengingen, um dann zu einem späteren Zeitpunkt in der Geschichte oder im kommenden Zeitalter zurückgebracht zu werden.<sup>49</sup>

Hiermit haben wir bereits die Deutung von Joh 1,4 und 5a angeschnitten, doch müssen wir noch einige Punkte hinzufügen. Man könnte versuchen, die allgemeine Aussage im Vers 5a, *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει* im Zusammenhang mit Gedanken in den Schriftrollen vom Toten Meer aufzufassen. Dort wird nämlich geschildert, wie Gott den Menschen und die Geister des Lichts und der Finsternis schuf.<sup>50</sup> Bei Joh jedoch sind Licht und Finsternis keine nahezu gleichwertigen religiös-ethischen Mächte. Bei Joh 1,4 wird nämlich nur über das Licht gesagt, daß es am Anfang bei den Menschen war.<sup>51</sup> In diesem wesentlichen Punkt folgt Joh also den Traditionen, die Adam – und damit die Menschen – das Licht als ihr ursprüngliches Eigentum besitzen lassen, mit darauffolgendem Fall nebst Finsternis. Die allgemeine Aussage in Vers 5a, daß das Licht in der Finsternis scheint, erzählt somit über die Möglichkeit des Falls in der Urzeit wie auch beim späteren Auftreten des Lichtes, besagt aber nicht, daß Licht und Finsternis gleichwertige Kräfte in den Menschen seien.

### Zusammenfassung

- 1) Wir haben zu zeigen versucht, daß die Struktur des Prologs bei Joh primär auf der Grundlage verstanden werden muß, daß er als Auslegung von Gen 1,1ff gemeint ist. Die Frage, ob Prosa oder Poesie, ist daher von eher untergeordneter Bedeutung.

<sup>49</sup> GenR XII,6; Tanchuma B. Bereshit 18. *Jervell*, *Imago Dei*, 113ff. Siehe auch Chag 12a.

<sup>50</sup> I QS 3.

<sup>51</sup> Eine nähere Erörterung über Licht und Finsternis in den Schriftrollen vom Toten Meer und in den joh Schriften erfolgt bei *R. E. Brown*, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, in: *CBQ* 17 (1955) 403–419. 559–574. – Dieser Artikel wurde ursprünglich unter dem Titel: „Logos var det sanne lys. Momenter til tolkning av Johannesprologen“, in: *SEA* 35 (1970) 79–95 veröffentlicht.

- 2) Joh 1,1–8 scheint gelehrte jüdische Exegese vorauszusetzen, der zufolge dbr und 'r auf der Grundlage von Gen 1,3 verbunden wird.
- 3) Joh 1,4–9 muß auf dem Hintergrund jüdischer Traditionen über das Urlicht verstanden werden, dem die Finsternis in der Urzeit folgte und welches dann später in der Geschichte oder im kommenden Zeitalter wieder zum Vorschein kam.
- 4) Das Partizip *ἐρχόμενον* in Joh 1,9 scheint sich auf das Subjekt von *φωτίζει* rückzubeziehen, und beide Wörter schildern das Kommen des Lichts, also Jesu.
- 5) Da Logos bei Joh mit Licht identisch ist, scheint die Gesetzgebung auf dem Berg Sinai das gedankliche Modell hinter der Ankunft des Lichts in Joh 1,9 zu sein. Bei der Gesetzgebung schien das Licht des Gesetzes für alle Menschen, gleicherweise wie das Licht in Joh 1,9 jeden Menschen erleuchtet.
- 6) Sodann ist es möglich, Vers 6ff so zu verstehen, daß Johannes, als Zeuge und als Lampe, die heilsgeschichtliche Situation bezeichnet, die zur Ankunft des Lichts in der Geschichte gehörte.
- 7) *καταλαμβάνειν* in Joh 1,5b interpretiert man als „zugreifen“, „über-rumpeln“ in unerwünschter oder feindlicher Weise. Der Gedanke vom Einbruch der Finsternis in diesem Vers kann auf dem Hintergrund jüdischer Gedanken über die Entfernung des Lichts und den Einbruch der Finsternis bei der Sünde Adams und der ersten Generationen interpretiert werden. Joh scheint implizit auszudrücken, daß mit dem Sündenfall Urlicht und Leben entfernt wurden, um durch die Ankunft Jesu wieder in die Welt gebracht zu werden.
- 8) Obwohl das Targum-Schema a), b), c) / c), b), a) in Joh 1,1–18 auch von Theorien über eine vom Evangelisten bearbeitete und ergänzte Quelle her verstanden werden kann, haben wir doch zu zeigen versucht, daß jüdische Traditionen und eine genauere Analyse des Johanneischen Prologs eine solche Auffassung nicht nötig machen, jedenfalls nicht für die Verse 4–9. Somit scheint die Hypothese vertretbar zu sein, daß Joh 1,1–18 zur Gänze als Komposition des Evangelisten aufgefaßt werden kann, in welcher Elemente verschiedener Traditionen zusammengewoben sind.

Diese Studie ist eine Teilstudie über Joh 1,1–18 und würde freilich zu entsprechenden weiteren Untersuchungen überleiten, so dem Gedanken in Vers 3 über die Erschaffung der Welt durch den Logos, und in

Vers 10–13 über die Ankunft des Logos in seiner Schöpfung beim Kommen Jesu, und in Vers 1–2 über Logos und Gott vor der Schöpfung, und in Vers 14–18 der Epiphanie bei der Ankunft Jesu, da der Logos Fleisch wurde. Erst nach Durchführung dieser Untersuchungen kann das Verhältnis zwischen Joh 1,1–18 und dem ganzen Evangelium in seinem gesamten Umfang diskutiert werden. Diese Studie beschränkt sich jedoch auf das engere, im Titel angegebene Gebiet: „Der Logos war das wahre Licht. Beiträge zur Deutung des Johanneischen Prologs“.