

DAS
JOHANNEISCHE
ABRAHAMBILD

Eine Untersuchung über Joh 8:31-59

von

Friedrich Emanuel Wieser

A
Thesis
submitted to the
Faculty of the Baptist Theological Seminary
Rüschlikon, Switzerland
in partial fulfillment of the
requirements for the
degree
of
Master of Theology

August 1981

I. u. E. WIESER, PREDIGER
Rotfarbweg 5
CH-8803 Rüschlikon
Tel. 01/724 08 10

This Thesis was accepted
by the Faculty
upon the recommendation of
Dr. Günter Wagner
Professor of New Testament

Charles Kennerly; President

January 8, 1982, (Date)

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Statement of Acceptance</i>	ii
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	iii
<i>Vorbemerkungen</i>	v
 Einleitung	 1
 TEIL I: DAS JOHANNEISCHE ABRAHAMBILD IM EXEGETISCHEN ZUSAMMENHANG . .	 10
 Vorbemerkungen zu Teil I	 11
 Kapitel 1: Wahrheit und Befreiung - in Abraham oder im "Sohn" (Joh 8:31-36)	 14
1.1 <i>Bemerkungen zur Struktur des Abschnittes</i>	14
1.2 <i>Einzelexegese</i>	16
1.3 <i>Zusammenfassung</i>	30
 Kapitel 2: Die Frage nach dem Vater - Abraham, Gott oder der Teufel (Joh 8:37-47)	 31
2.1 <i>Bemerkungen zur Struktur des Abschnittes</i>	31
2.2 <i>Einzelexegese</i>	34
2.3 <i>Zusammenfassung</i>	41
 Kapitel 3: Jesus und Abraham - Zuordnung und Abgrenzung (Joh 8:48-59)	 43
3.1 <i>Bemerkungen zur Struktur des Abschnittes</i>	43
3.2 <i>Einzelexegese</i>	46
3.3 <i>Zusammenfassung</i>	58
 TEIL II: DAS JOHANNEISCHE ABRAHAMBILD IN THEMATISCHER DARSTELLUNG UND IM VERGLEICH	 59
 Vorbemerkungen zu Teil II	 60
 Kapitel 4: Das jüdische Abrahambild im Hintergrund von Joh 8 . . .	 62
4.1 <i>Die Würde Abrahams als Grund heilsmässiger Freiheit</i>	63
4.2 <i>Abraham als Vorbild zur Wahrheit</i>	67
4.3 <i>Abrahams Bezug zur jenseitigen Welt</i>	71

Kapitel 5: Das johanneische Abrahambild	74
5.1 Knecht und Sohn	74
5.2 Abrahams Same, sein Werk und seine Kinder	77
5.3 Abraham als Zeuge Jesu	80
5.4 Die Distanz zwischen Jesus und Abraham	83
5.5 Rückblick	84
Kapitel 6: Das johanneische Abrahambild: Vergleich und Einordnung	87
6.1 Mose und Gesetz	87
6.2 Jakob	91
6.3 Jesaja	92
6.4 Johannes der Täufer	94
6.5 Weitere Aspekte des johanneischen Zeugnisthemas	98
6.51 Die Schrift	99
6.52 Die Werke	100
6.53 Der Vater	100
6.54 Jesu Selbstzeugnis	101
6.55 Das Zeugnis des Geistes und der Jünger	101
6.6 Schlussfolgerungen	102
THESEN ZUM JOHANNEISCHEN ABRAHAMBILD	106
Bibliographie	108
Nachträge zur Bibliographie	117

VORBEMERKUNGEN

Die Fertigstellung einer schriftlichen Arbeit wie die vorliegende These ist immer ein Meilenstein im Leben eines Studenten, - zunächst ganz abgesehen vom inhaltlichen Wert oder Unwert der Arbeit, deren Beurteilung anderen anheimgestellt sei.

Ich möchte an dieser Stelle verschiedenen Menschen danken, die direkt oder indirekt am Werden dieser Arbeit Anteil gehabt haben. An erster Stelle ist hier meine Frau, Prediger Ilse Wieser-Müller, zu nennen, die durch nun schon mehr als zwei Jahre meine Arbeit mit Interesse und Ermutigung begleitet hat. Sodann danke ich der Fakultät der Baptistischen Theologischen Hochschule Rüslikon für die Betreuung während meiner Ausbildung, besonders Herrn Prof. Dr. Günter Wagner, der mir auch in grosszügiger Weise Büro und Schreibmaschine zur Abfassung der Reinschrift in der Zeit seiner Abwesenheit im Sommer 1981 überlassen hat. Mein Dank geht auch an Herrn Prof. Dr. Eduard Schweizer für die anregenden Notizen zu früheren Entwürfen der Untersuchung. Mein Kollege, Prediger Manuel Lüdin aus Horgen, hat mir in freundschaftlicher Weise bei der Reinschrift geholfen. Der Baptistengemeinde Rüslikon, in der meine Frau und ich als Prediger tätig sind, danke ich für das Verständnis, dass ich zeitweise "zwei Herren dienen" musste. Nicht zuletzt aber gehen meine Gedanken zurück in die Zeit, in der ich durch meinen damaligen Gemeindeprediger August Hirnböck in Salzburg mit der Freude am Bibelstudium angesteckt wurde.

In den *Abkürzungen* bin ich S. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis (TRE), Berlin: de Gruyter 1976, gefolgt. Etwas abweichend: BerR (Midrasch Rabba zu Gen), SchemR (zu Ex), WajR (zu Lev), BemR (zu Num) und DevR (zu Dtn). In den *Fussnoten* sind Bücher und Artikel in der Regel mit Name, Kurztitel und Seitenzahl zitiert, wobei Kurztitel von Artikel in Zeitschriften oder Sammelbänden durch Anführungszeichen kenntlich gemacht sind. *Kommentare zu Johannes* sind nur mit Namen und Seitenzahl aufgeführt. Ohne weitere Angaben bezieht sich die Zitierung auf den Band des Kommentars, in dem 8:31-59 kommentiert ist (z.B. Schnackenburg 127 = Schnackenburg II 127). *Quellentexte in Uebersetzung* sind mit dem Namen des Uebersetzers, ggf. des Herausgebers der Sammlung zitiert. *Querverweise innerhalb der These* sind zur Vermeidung von Irrtümern mit S. (= Seite) vor der Zahl kenntlich gemacht (n = Fussnote auf der davor angegebenen Seite der These). BD bedeutet Blass-Debrunner, Grammatik; WB Bauer, Wörterbuch.

EINLEITUNG

In der folgenden Untersuchung zum Abrahamthema im Vierten Evangelium soll der Text Joh 8:31-59 selbst in die Eigenart johanneischen Denkens einführen. Gleichwohl soll vorweg ein Rahmen abgesteckt werden, der zu erkennen gibt, unter welchem Blickwinkel man sich dem literarischen Dokument nähert. Ein so an den Text herangetragenes Vorverständnis muss sich natürlich in der Exegese erst bewähren und wird von dorthin immer in Frage gestellt und modifiziert werden können.

Selbst der unbefangene Leser des Johannesevangeliums steht unter dem Eindruck des eigentümlichen Charakters dieser Schrift¹ und der von den Synoptikern markant unterschiedenen Darstellung Jesu.² Die manchmal rätselhafte, zumindest dem modernen abendländischen Denken fremd anmutende Denkwelt,³ hat die *johanneische Frage* in der Forschung immer wieder angeregt und zu den unterschiedlichsten Positionen geführt.⁴

1. Vgl. Kümmel, Einleitung 166; Schnackenburg I 9-15.

2. Zur Untersuchung des Verhältnisses zu den Synoptikern vgl. Kümmel, Einleitung 167-170; Schnackenburg I 15-32, bes. 30-32 (Folgerungen): Direkte Abhängigkeit von den Synoptikern sei unwahrscheinlich. Auf einer tieferen Schicht der Traditionsgeschichte, vielleicht auf der mündlicher Traditionen, gäbe es Berührungen mit markinischem, lukanischem, weniger mit mathäischem Gut. An einigen Stellen würden Vorformen johanneischer Ueberlieferungen erkennbar, die den synoptischen ähnlich seien, wobei aber Johannes durchaus zusätzliche Information zur Geschichte Jesu böte. Letztlich jedoch drücke die starke theologische Zielsetzung allem vorgegebenen Gut seinen unverkennbaren Stempel auf: die hoheitsvolle Gestalt des eschatologischen Offenbarers und Heilbringers darzustellen. Bei all dem sei aber der Versuch, die Synoptiker zu korrigieren, zu ergänzen oder gar zu verdrängen, nicht nachweisbar. - Kümmel sieht, anders als Schnackenburg, literarische Zusammenhänge mit Mk (Einleitung 168f), Lk (ibid. 169), bei Mt unentschieden (ibid. 169f), schränkt aber ein (ibid. 170): Die aus den Synoptikern übernommenen Texte seien "dem Bericht des Johannes sprachlich und formal weitgehend eingegliedert und bilden nur *einen* Einschlag im Gewebe des ganzen Ev. Die Feststellung des literarischen Zusammenhangs ... macht aber die Entstehung und den literarischen Charakter des Joh noch keineswegs verständlich."

3. Dazu weiter unten.

4. Zur Geschichte der johanneischen Forschung siehe Kümmel, Einleitung 162-165.

Eine moderne Forschungsrichtung, repräsentiert durch Bultmanns JohanneSkommentar, hat sich dem Versuch gewidmet, der scheinbaren Unordnung und Vielschichtigkeit des vorliegenden Evangeliums durch literarkritische Operationen Herr zu werden. Davon ist man heute wieder weitgehend abgekommen, wofür Schnackenburgs Bemerkung stellvertretend stehen mag: Scharfsinnige Literarkritik scheint zu übersehen,

dass der Verf. eine andere Vorstellung als wir von seiner Aufgabe haben konnte, dass er nicht die strengen Massstäbe einer logischen, folgerichtig fortschreitenden, historisch unanfechtbaren Darstellung anwenden musste, sondern nach einer uns ungewohnten, seiner denkerischen Eigenart⁵ und kerygmatischen Absicht angepassten Weise voranschreiten konnte.

Auch im Hinblick auf *Kapitel 8* stellt sich das Problem der Unterscheidung von übertriebenem Streben nach Klarheit und logischer Gedankenführung und originalen Unregelmässigkeiten.⁶ Eine *Redaktorhypothese* wird an 8:31, der Spannung zwischen der Feststellung, dass die Juden zum Glauben gekommen waren und dem späteren Vorwurf an sie, sie suchten Jesus zu töten, ansetzen. Jedoch findet sich schwer eine Erklärung für das Verfahren eines Redaktors.⁷

Auch in der Quellenfrage ist man von den weitreichenden Versuchen Bultmanns⁸ und Beckers⁹ abgerückt. Ersterer¹⁰ etwa will in Joh 8 Teile einer Lichtrede und einen Abraham-Kindschafts-Diskurs finden (mit dem Begriffspaar ἐλεύθερος - δοῦλος), der mit einem Gottes-Kindschafts-Diskurs (ἀλήθεια - ψεῦδος) zusammenredigiert worden sei. Im einzelnen bringt Bult-

5. Schnackenburg I 32f. - Zum Ganzen vgl. ibid. 32-46; Kümmel, Einleitung 170-177. Damit bestreitet Schnackenburg keineswegs die Notwendigkeit einer massvollen und besonnenen Literarkritik (I 36). Seiner Ueberzeugung nach versagen jedoch die Quellenscheidungstheorien im früher geübten Ausmass (ibid. 36-40); Umstellungshypothesen dürfen nicht zur Zertrümmerung des Textes führen (ibid. 41-44).

6. Lona, Abraham 135.

7. Näheres dazu unten bei der Exegese von 8:31. Vgl. Lona, Abraham 136-141; Grässer, "Teufelssöhne" 160f.

8. Bultmann sieht den Aufbau des vorliegenden Evangeliums so: (1) Quellen: a. Offenbarungsreden; b. Semeia-Quelle; c. Passionsquelle; d. Osterquelle. - (2) Evangelist. - (3) Kirchlicher Redaktor. - (4) Tertiäre Glossen.

9. Becker, Reden, analysiert die johanneischen Reden (77-83) und gewinnt daraus Aufbau und Charakter der Redenquelle (113ff).

10. Bultmann 236-238.

mann 8:30-40 in Zusammenhang mit 12:20-36 und 6:60-71 als "Mysterium des Todes Jesu"; 8:41-47.51 sei ein Fragment "Die Teufelskindschaft der Juden"; ein weiteres Fragment "Jesus und Abraham" sei in 8:52f.56-59 erhalten.¹¹

Becker rechnet 8:30-59 (mit Ausnahme von vv 48-50.54f) zu einer Lichtrede, die sich in Kapitel 8-12 findet.¹² Dazu Lona:

Doch solch gewaltige Umstellung wäre gerechtfertigt, wenn der Text von Joh 8 selbst auf die Notwendigkeit einer neuen Ordnung deutlich hinweisen würde. Er enthält zwar verschiedenartige Themen, doch sind sie kaum so widersprüchlich, dass sie nicht nebeneinander bestehen könnten.¹³

Die nachfolgende Textuntersuchung geht von der Annahme einer grundlegenden Einheit des Zusammenhanges von Kap 8 aus und versucht, sie am Text zu erweitern.

Etwas anders gelagert ist die Frage, ob die Reden gesamthaft einer vorliegenden Quelle entnommen wurden. Schweizer¹⁴ bemerkt, dass manche Reden den Erzählungen gegenüber auf eine gewisse Eigenständigkeit der Tradition und des Stils weisen, obwohl er zur Behutsamkeit in der Quellenfrage mahnt. "Im grossen und ganzen ist ... das Joh.Ev. ein einheitliches Werk, dessen Verfasser benutztes Material selbständig mit seinem Stil und Geist prägt."¹⁵ Obwohl der Evangelist also sein Werk mit seiner Theologie vollkommen durchtränkt und demgemäss die Scheidung von Tradition und Redaktion überhaupt schwierig ist,¹⁶ hält Schnackenburg immerhin eine Semeia-Quelle für wahrscheinlich.¹⁷ Die Reden hingegen werden heute überwiegend dem Evangelisten selbst zugeschrieben:

11. Zur Beurteilung siehe Lona, Abraham 146-153.

12. Reden 114-116; Rekonstruktion 129-136 (bes. 131, 133). - Dazu Lona, Abraham 153-156.

13. Abraham 151. - Brown 361 sieht den Abschnitt als "rather homogenous discourse", der durch das Abrahamthema zusammengehalten werde; ähnlich Schulz 134; Schnackenburg 238: die Anlage sei zwar locker, eine thematische und dramatische Steigerung lasse sich aber nicht verkennen.

14. Ego eimi 112.

15. Ibid. 108f. - Allgemein zur Quellenfrage vgl. Kümmel, Einleitung 177-182; zu den Reden im besonderen, ibid. 180f; Schnackenburg I 51-55; Carson, "Source Criticism" 411-429.

16. Schnackenburg I 47-49.

17. Ibid. 51-55. - Dagegen Kümmel, Einleitung 180.

(Es besteht kein ernstlicher Grund daran zu zweifeln, dass ... alle Offenbarungsreden des joh. Jesus vom Evangelisten selbst geformt sind, mag er dazu 'Modelle' benutzt haben oder nicht.¹⁸

Dies ist für die theologische Einordnung der Rede in Joh 8 insofern wichtig, als darin der Evangelist mit hoher Wahrscheinlichkeit selbst zu Wort kommt und sich sein theologisches Anliegen und seine Denkweise darin direkt artikulieren.

Zur Form des johanneischen Streitgesprächs hat Windisch¹⁹ folgende Kriterien erstellt: (1) Der perikopenhafte Charakter fehlt. Das Gespräch ist in die fortschreitende Erzählung eingefügt. (2) Der Anstoss ergibt sich aus einem Zeugenwort Jesu (anders Joh 10:22-24). (3) Die Gegner werden mit einem Wort abgewiesen, oder es ergibt sich noch Frage und Antwort. (4) Schriftargumente sind selten. (5) Das Missverständnis wird als Kunstmittel, oft in recht grober Form, benutzt. Die Antwort dient häufig nicht der Richtigstellung des Missverständnisses. (6) Während bei den Synoptikern *eine* Streitfrage im Mittelpunkt steht, ergeben sich bei Johannes immer wieder neue Streitpunkte. (7) Wie auch bei den Synoptikern hat Jesus meist das letzte Wort (anders 7:35f). - Joh 8 passt auf diese Charakteristika, wie die Auslegung zeigen wird. Bemerkenswert ist auch, dass letztlich nicht das vordergründig abgehandelte Thema im Zentrum steht, "sondern die Frage nach der Herkunft und der Sendung und nach dem göttlichem Sein Jesu. Auf die Antwort auf diese Frage sind alle Themen dieses Streitgesprächs hingeordnet."²⁰

Zum Stil des Evangelisten,²¹ besonders in den *Reden*, soll nur soviel gesagt werden: Johannes schreibt in einer Art rhythmischer Prosa²² mit stark

18. Schnackenburg I 55. - Ebenso Kümmel, Einleitung 180f: "Dass die joh. Reden einer schriftlichen Quelle entnommen sind, ist daher unbewiesen, es spricht vielmehr alles dafür, dass der Verfasser gerade in diesem umfangreichsten Teil des Ev. selber redet und diese seine Sprache dann auch in der dialogischen Ausgestaltung und in der Deutung der Erzählung anwendet."

19. "Erzählstil" 174-217; referiert und in Punkte zusammengefasst von Lona, Abraham 246f. - Vgl. auch Sandmel, Judaism 370.

20. Lona, Abraham 249; vgl. Sandmel, Judaism 370. - Zur Rhythmuskritik und Strophentheorie siehe Lona, Abraham 167-174 (ablehnend: gewaltsamer Gebrauch des Textes).

21. Schnackenburg I 88-101.

22. Lona Abraham 172.

semitischem Einschlag.²³ Die Feierlichkeit und Eintönigkeit hängt wohl mit der meditativen und lang durchdachten johanneischen Theologie zusammen.²⁴

Käsemann charakterisiert die Reden als lange Monologe,

die unter verschiedenen Aspekten immer wieder um die gleiche Mitte des göttlichen Auftrags und Wesens Jesu kreisen. Reflexion ist ihr Anlass, Meditation ihr Charakter, Definition ihr hervorstechendstes Merkmal.²⁵

Schnackenburg vergleicht die Gedankenbewegung treffend mit einer Spirale: die Gedanken kreisen und kehren zurück und schrauben sich doch gleichzeitig empor.²⁶ "Es ist ein persönlicher Stil, der durch die Meditation der Offenbarung gewonnen ist und der Erhellung dieser Offenbarung dienen will."²⁷

Die eben umrissene Eigenart der Sprache stellt die Frage nach dem *geistigen Milieu* und der *Herkunft* des Vierten Evangeliums. Zunächst ist der Einfluss des Alten Testaments zu nennen. Schnackenburg zieht nach eingehender Erörterung den Schluss:²⁸

So sind viele Gedanken und Bilder des AT, meist in theologisch weitermodifizierter und -entwickelter Art, im Joh-Ev zusammengefloßen und der joh. Theologie dienstbar gemacht; ohne den tragenden Grund des AT ist dieses Ev. nicht denkbar.

Der Abstand zum jüdischen Hellenismus ist trotz der Klammer des λόγος-Begriffs gross.²⁹ Das pharisäisch-rabbinische Judentum, das im schärfsten Gegensatz zum Christentum steht, scheint der Evangelist aber bewusst aufs Korn zu nehmen, dessen Angriffe latent und permanent zurückzuweisen und zum Teil mit seinen eigenen Waffen zu schlagen (etwa in der Anwendung rabbinischer Auslegungsverfahren).³⁰ Viele Eigenarten der Sprache und Denkwelt, nicht zuletzt auch der johanneischen Christologie vom Sohn, der vom Vater kommt und zum Vater zurückkehrt, haben jedoch immer wieder über den Bereich

23. Kümmel, Einleitung 183.

24. Schnackenburg I 95.

25. Käsemann, Wille 57f.

26. Schnackenburg I 99. - Im einzelnen ist der Redestoff durch Antithesen, Anknüpfungen an Assoziationswörter, Wiederaufnahmen (Kettenbildung), Zurückführungen zum Anfang, Parallelismen und Variationen gekennzeichnet (ibid. 99f).

27. Ibid. I 101.

28. Ibid. I 103-106; nachstehendes Zitat ibid. 106.

29. Kümmel, Einleitung 184f; Schnackenburg I 107f.

30. Schnackenburg I 108-110.

des normativen Judentums hinausfragen lassen. Mit dem heterodoxen Judentum, z.B. Qumran, gibt es in wichtigen Punkten enge Berührungen. Ebenso markant sind aber auch die Unterschiede, sodass eine unmittelbare Herübernahme qumranischer Anschauungen kaum nachzuweisen ist.³¹ Darum wird als weiterer Lösungsversuch häufig die Herleitung aus einer im palästinisch-syrischen Raum beheimateten jüdischen Frühform der Gnosis vertreten,³² die "starke Einflüsse einer mythologischen Gnosis aufgenommen hat."³³ In einem solchen Milieu könnten durchaus die Elemente jüdischer Exegese des Alten Testaments, jüdische Spekulation, heterodoxer Dualismus und gnostisch-mythologische Bilder zusammengefloßen sein. Welchem Bereich man die Vorstellungswelt und die Ausdrucksformen der johanneischen Christologie zuordnet - indem man jüdische Sendungsvorstellungen,³⁴ Weisheits- und Logosspekulationen, oder Mythologien zur Erklärung heranzieht - kann hier nicht ausdiskutiert werden. Die Arbeit an Joh 8 wird aber sicher einige Eindrücke vermitteln können, die einen Beitrag zur Klärung dieser Frage leisten. Wichtig ist jedoch die Feststellung Kümmels, dass Johannes die gnostische Sprache in anti-gnostischem Sinn anwendet.³⁵ Hierin kündigt sich etwas von der eigenständigen, aber ebenso eigenwilligen Verkündigung des Vierten Evangelisten als eines christlichen theologischen Denkers an, die sich letztlich nicht einfach in religionsgeschichtliche Hintergründe einebnen lässt. Dies wird bei der Arbeit an Joh 8 noch seine Würdigung finden.

In Erwägung der eben besprochenen Eigenheiten ist die Entstehung des Johannesevangeliums mit einiger Wahrscheinlichkeit im letzten Jahrzehnt des 1. Jh. im syrischen Raum anzusetzen.³⁶

31. Ibid. 110-117; Kümmel, Einleitung 185-187.

32. Kümmel, Einleitung 192. - Zur Erörterung des Problems einer vorchristlichen Gnosis siehe ibid. 189-194; Kümmel folgert (ibid. 192), dass "die gnostische Religion im 1. Jh. im syrischen Raum und in Verbindung mit Randerscheinungen des Judentums entstanden ist".

33. Ibid. 193.

34. Vgl. Bühner, Gesandte. - Dieser Aspekt ist vornehmlich in der Apologetik gegenüber den Juden angesiedelt.

35. Einleitung 194; vgl. Schnackenburg I 131.

36. Kümmel, Einleitung 211f; zur Verfasserfrage ibid. 200-211. - Schnackenburg fühlt sich in den zuletzt genannten Fragen der altkirchlichen Ueberlieferung stärker verpflichtet und kommt demgemäss zu etwas abweichenden Folgerungen; vgl. I 131-134.

Das Evangelium des Johannes lässt an vielen Stellen erkennen, dass es durch sein vom spezifischen geistigen Hintergrund her geprägtes Christuszeugnis in heftiger Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen rabbinischen Judentum und seinen Ansprüchen steht. Hier stellt sich auch die Frage, *warum Abraham* zur zentralen Gestalt eines Streitgesprächs wurde.

Ueber die Bedeutung der Patriarchengestalt in der Literatur schreibt Sandmel:

The patriarch serves authors of non-canonical literature and limited parts of the New Testament ... as the exemplar of that which the writer is arguing for. To see what the writer makes of Abraham is often to see most clearly what the writer is trying to say.³⁷

Bei dieser zu beobachtenden Tendenz spielt sicher die Verknüpfung von chronologischem Anfang (mit Abraham beginnt eine spezielle "Erwählungsgeschichte"; der Same für das spätere Gottesvolk ist hier gelegt) und sachlicher Grundlegung (für die religiöse Identität Israels in Gotteserkenntnis, Verheissung und Beschneidungsbund Abrahams) eine Rolle. Die thematische Eingrenzung des Abrahamthemas auf den relativ kurzen Abschnitt zwischen den Erwähnungen in 8:33 und 8:58 (und auch da nicht durchgehend) mahnt zur Vorsicht, obiges Zitat direkt auf das Vierte Evangelium umzulegen. Das Abrahamthema steht durchaus nicht im Mittelpunkt des gesamthaften theologischen Interesses, auch nicht der Polemik mit dem Judentum (vgl. die Streuung der Hinweise auf Mose, Gesetz und Schrift). Diese Einschränkung wird noch durch folgende Beobachtung unterstrichen:

Es gibt keine durch den Evangelisten selbst formulierte Aussage über Abraham, wie es zum Beispiel für Mose in Joh 1,17 der Fall ist. Der Name Abrahams findet sich nur im Munde Jesu oder der Juden; er ist nur Gegenstand des Dialogs.³⁸

In Anbetracht dessen stellt sich hier schon die Frage, ob nicht anhand der Gestalt Abrahams ein theologisches Anliegen und Argumentationsschema - durchaus mit eigenen Akzenten - variiert und durchexerziert wird, das sich auch an anderen Stellen, gegebenenfalls in Zusammenhang mit anderen Gestalten des Alten Testaments, findet.

Die *Texteingrenzung* lässt sich wie folgt vornehmen: 8:12-59 schliesst locker und ohne neuen Rahmen an Kap. 7 an. Man wird wohl auch das Szenarium

37. "Philo's Place" 237.

38. Lona, Abraham 185.

(im Tempel, in der Zeit nach dem Laubhüttenfest) von dort herübernehmen dürfen. $\mu\alpha\lambda\upsilon$ in 8:12 und 8:21 fungiert als Gliederungssignal, 8:20 und 8:30 sind deutlich erkennbare Abschlüsse. "Mit V.31 setzt sich der Dialog fort, der bis ans Ende des Kapitels ohne Unterbrechung verläuft."³⁹ Da nur im Abschnitt 8:31-59 Abraham erwähnt wird, erscheint es ratsam, sich auf diesen zu konzentrieren. Als kleinere Unterteilungen ergeben sich vv 31-36, vv 37-47 und vv 48-59.⁴⁰ Lona⁴¹ schlägt als Ueberschriften für diese kleineren Abschnitte vor: 8:31-36 Wahrheit und Befreiung; 8:37-47 Die Frage nach dem Vater; 8:48-59 Jesus und Abraham. Die Ueberschriften der Kapitel 1-3 in der nachfolgenden Untersuchung sind in Anlehnung an diesen Vorschlag formuliert.⁴²

Der zur näheren Untersuchung eingegrenzte Abschnitt 8:31-59 wird also vom Abrahamthema zusammengehalten. Letzteres ist aber nicht im Sinne einer linearen Beweisführung, eines kohärenten Midraschs verarbeitet. Zunächst erscheint es sogar so, als ob die verschiedensten Aspekte der Abrahamtradition willkürlich in die Argumentation eingebracht und alsbald wieder stehen gelassen würden. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch ein durchaus sinnvoller Ablauf, dessen einzelne Schritte im grossen und ganzen mit der exegetischen Untergliederung zusammenfallen und eine Steigerung markieren: In vv 31-36 wird der jüdische Anspruch auf Freiheit durch Abstammung von Abraham abgelehnt. In vv 37-47 wird den Juden Abraham-"kindschaft" in einem qualifizierten Sinn unter Hinweis auf ihr Tun abgestritten. Abschliessend klären vv 48-59 die Stellung Abrahams zu Jesus in ihrer positiven Beziehung und unüberbrückbaren Differenz.

39. Ibid. 186.

40. Anders Brown 361, der vorschlägt: 31-41a, Jews claim to have Abraham as their father; 41b-47(48), their real father is the devil; 48-59, claims Jesus makes for himself; comparison with Abraham. - Diese Einteilung durchbricht die Textstruktur, wie die exegetische Untersuchung noch zeigen wird.

41. Abraham 186f.

42. Schnackenburg 238 überschreibt ähnlich: 12-20, Jesus, das Licht der Welt; 21-29, Jesu Herkunft von oben und die Herkunft der Juden von unten; 30-36, Jesu Freiheit und ihre Unfreiheit; 37-47, Abrahams- und Teufelskindschaft; 48-59, Jesu Einheit mit Gott und Vorrang vor Abraham.

An früheren Arbeiten über das Thema sind, neben einer kurzen Behandlung in Lord, Abraham 262-274 und vielen verstreuten Hinweisen (siehe jeweils die Dokumentation in der Exegese), die Arbeit der Kommentatoren und die gründliche Untersuchung von H.E. Lona, *Abraham in Johannes 8. Ein Beitrag zur Methodenfrage* zu nennen. Da gerade die letztgenannte Arbeit schon durch ihren Umfang und die methodische Präzision die vorliegende These überflüssig erscheinen lässt, sind einige Bemerkungen zum Verhältnis der beiden Untersuchungen zueinander angebracht. Die Substanz der vorliegenden These und ihre wesentlichen Ergebnisse lagen bereits vor, als dem Verfasser dieser Arbeit das Buch von Lona in die Hände fiel. Eine Vielzahl exegetischer Einzelfragen konnte mit seiner Hilfe präzisiert und die Ergebnisse überprüft werden. Daraus erklärt sich auch die relativ häufige Zitierung des Buches von Lona im ersten Teil dieser These. Der Unterschied - und damit die zumindest begrenzte Berechtigung einer weiteren Untersuchung - liegt darin, dass Lona grundsätzlich methodenorientiert vorgeht, diese Arbeit aber grundsätzlich themaorientiert. Die thematische Darstellung in Teil II führt dementsprechend in wesentlichen Punkten über Lona hinaus, nicht zuletzt auch in bezug auf die theologische Einordnung, die in Kapitel 6 vorgenommen wird.

TEIL I

DAS
JOHANNEISCHE ABRAHAMBILD
IM EXEGETISCHEN
ZUSAMMENHANG

VORBEMERKUNGEN ZU TEIL I

Mögliche Verbindung zu Q! - Andere trad. Elemente aus syn. oder ges. chr. Trad. Als Faden f. Einl.-fragen?

Der Vierte Evangelist verschmilzt die ihm vorgegebenen Traditionen zu einer ganz eigentümlichen Darstellung seines Christuszeugnisses. Wie schon in der Einleitung festgestellt wurde, tritt dabei die Freiheit im Umgang mit überkommenem Gut hervor.¹ Alle Einzelzüge werden der spezifisch johanneischen Verkündigung zu- und untergeordnet.

Wo die Frage nach vorgegebener Trad. u. ihrer Verw. (Joh. Joh.)?

In der Frage nach dem "johanneischen" Abrahambild soll der genannten Eigenart insofern Rechnung getragen werden, als das Motiv zunächst bewusst im johanneischen Textzusammenhang belassen und exegetisch untersucht wird, bevor es im zweiten Teil dieser Untersuchung thematisch abgehoben und vergleichend in seiner Eigenart präzisiert wird.

Der Exegese an den einzelnen Textabschnitten sollen noch einige Bemerkungen zum Erzählrahmen des ganzen Streitgesprächs² vorangestellt werden. Besagter Erzählrahmen tritt zwar im Vergleich zur Gesprächsebene stark in den Hintergrund, doch lassen sich einige Beobachtungen anstellen.

H.E. Lona³ isoliert in Joh 8 folgende narrative Elemente: (a) *Situative Angaben*: räumlich - Jerusalemer Tempel; zeitlich - wohl im losen Zusammenhang mit dem Laubhüttenfest gedacht (7:14); persönlich - Jesus und die Juden.⁴ (b) *Emotive Angaben*: Anspielung auf Gewalt und Tod (8:20.37.40.59), was eine Atmosphäre der Gefahr und Bedrohung suggeriert. (c) *Kommunikationslage*: auf der textinternen Ebene durch Missverstehen, auf der Text-Leser-Ebene durch Erklärungen (8:28) und Hinweise auf den Glauben (8:30.31) charakterisiert.

-
1. Siehe Einleitung 3.
 2. Hier muss allerdings das ganze Kapitel 8 in Betracht gezogen werden.
 3. Lona, Abraham 405-418.
 4. Zum johanneischen Gebrauch des Ausdrucks "die Juden" siehe unten S.17-19 die Einzelexegese zu v 31.

Die meisten der genannten Elemente finden sich auch in anderen Streitgesprächen wieder.⁵ Welche Funktion haben sie? Jerusalem, die heilige Stadt der Juden, der religiöse Mittelpunkt, ist das offizielle Forum der Dialoge Jesu.⁶ Besonderes Licht fällt auf diese Angaben von 18:20 her: ἐγὼ παρη- σία λελάληκα τῷ κόσμῳ Dabei werden die Streitgespräche auch in die Leidensgeschichte eingebunden. Die zeitliche Ansetzung zu Festzeiten gehört mit zur sakralen Inszenierung der Reden. Jesu Konfrontation mit den Juden findet ihren Höhepunkt im Prozess Jesu (etwa 19:12; 19:7), wobei auch die emotiven Spannungsmomente von Gewalt und Tod zum Ausbruch und zur Verwirklichung kommen. Die Kommunikationslage, die durch Missverstehen und Unverständnis⁷ gekennzeichnet ist, stellt das Phänomen Jesus in seiner Andersheit dar. Aber auch das Nebeneinander zweier sich nicht berührender Sprachsysteme (Missverständnis) findet eine eigenartige Kulmination im Zusammenhang mit der Verhaftung und Kreuzigung Jesu: der Hohepriester weissagt Jesu Sühnetod (11:47-53), obwohl er sich dessen nicht bewusst ist; Pilatus betitelt Jesus als König der Juden (19:19) und belässt dieses doppeldeutige und vielsagende Stenogramm trotz des Einspruchs der Juden. Hier springen Aussagen von einem Verstehenskontext in den anderen über und werden Zeugnisse für Jesu wahre Bedeutung, obwohl sie nicht als solche gedacht waren.⁸

So werden die Streitgespräche mittels scheinbar flüchtiger Szenenangaben mit der Leidensgeschichte verquickt. Damit ist dem polemischen Messen zwischen Jesus und dem von den Juden eingebrachten Abrahambild ein bedeutungsvoller Rahmen vorgegeben.⁹

5. Die Uebersicht dieser Elemente aus Lona, Abraham 410, ist im Anhang an diese einleitenden Bemerkungen wiedergegeben.

6. In 6:59 tritt die Synagoge an die Stelle des Tempels, da das Gespräch in Galiläa stattfindet.

7. Nach Lona, Abraham 416f spielt sich *Missverstehen* auf der Ebene des *Codes*, *Unverständnis* auf der Ebene des *Kontextes* ab (zur Terminologie, *ibid.* 382). Im ersten Fall wird ein Begriff, der verschiedene referentielle Pole besitzt, falsch entziffert. Im zweiten Fall werden die verbalen und nicht-verbalen Elemente, die den Verstehenszusammenhang ausmachen, gar nicht mehr erfasst.

8. Diese letzte Beobachtung geht über Lonas Darlegungen hinaus.

9. Dies erhält umso mehr Gewicht, als gerade in den Streitgesprächen der Evangelist am unmittelbarsten zu Wort kommt; siehe Einleitung 3f.

Anhang zu den einleitenden Bemerkungen:

Überblick über die Dialoge Jesu mit den Juden¹⁰

schon 940 (yl. 97 uuu.) →
10, 14.



Stelle	2, 13-22	6, 22-59	7, 14-39 ⁶⁵	8, 12-59	10, 22-39	12, 23-36
<u>Situative Angaben</u> . räumliche	Jerusalem V. 13	Kapharnaum V. 16-24	Jerusalem V. 14	Jerusalem V. 20	Jerusalem V. 22	Jerusalem V. 12
	Tempel V. 14	Synagoge V. 59	Tempel V. 14	Tempel V. 20	Tempel V. 23	
. zeitliche	Osterfest V. 13	Osterfest V. 4	Laubhüttenfest V. 2. 14		Tempelweihfest V. 22	Osterfest V. 12. 20
. persönliche	Jesus die Juden	Jesus die Juden die Menge	Jesus die Juden die Menge Jerusalemer	Jesus die Juden	Jesus die Juden	Jesus die Menge
<u>Emotive Angaben</u> Anspielung auf . Gewalt			V. 30. 44	V. 20. 59	V. 39	
. Tod	V. 21		V. 19f. 25	V. 37-40	V. 33	V. 27. 34
<u>Kommunikationslage</u> . Textinterne Ebene	Mißverst. V. 19-20	Mißverst. V. 35-42 V. 43-52	Mißverst. V. 33-36	Mißverst. V. 14-19 V. 21-22 V. 31-33 V. 51-53 V. 56-57	Ablehnung V. 32-33	Mißverst. V. 30-34
. Text-Leser-Ebene - Erklärungen	V. 21-22		V. 39	V. 20 V. 27		
- Glaubenshinweis	(V. 23ff)	V. 60ff	V. 31	V. 30f		V. 37ff

10. aus: Lona, Abraham 410.

KAPITEL 1

WAHRHEIT UND BEFREIUNG

- IN ABRAHAM ODER IM "SOHN"

(JOH 8:31-36)

Perf. eher:
im Gl. gekommen
waren
freilich Ann. 8) L >

(31) Da sagte Jesus zu den Juden, die im Glauben an ihn standen: Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaftig meine Jünger (32) und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen. (33) Sie entgegneten ihm: Same Abrahams sind wir, und niemandem haben wir je als Knechte gedient. Wie kannst du sagen: Ihr werdet frei sein? (34) Da antwortete ihnen Jesus: Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Jeder, der die Sünde tut, ist Knecht der Sünde. (35) Der Knecht aber bleibt nicht für immer im Hause; der Sohn bleibt für immer. (36) Wenn nun der Sohn euch frei macht, werdet ihr wirklich frei sein.¹

1.1 Bemerkungen zur Struktur des Abschnittes

Der erste Unterabschnitt gewinnt seine Geschlossenheit und inhaltliche Struktur aus den beiden Bedingungssätzen in vv 31f und v 36, die ihn wie eine Klammer umfassen. Die Nachsätze sind jeweils als Verheissungen zu qualifizieren, die den Begriff der "Befreiung" zum Inhalt haben. Die Vordersätze, also die Bedingungen im engeren Sinn, sprechen vom Bleiben in Jesu Wort (v 31) und vom Handeln des "Sohnes" (v 36). Im ersten Fall tritt die "Wahrheit", im zweiten der eben genannte "Sohn" als Akteur der Befreiung auf.

Das polare Begriffspaar "Knechtschaft - Freiheit" bestimmt von Anfang an das Gespräch, da "Befreiung" ja die semantische Achse² zwischen Knechtschaft und Freiheit darstellt, bzw. die Bewegung von einem zum anderen

1. Die Übersetzung basiert auf Nestlé-Aland, Novum Testamentum Graece, 26. Auflage. Die notwendigen textkritischen Entscheidungen werden in der jeweiligen Einzelexegese diskutiert und begründet.

2. Lona, Abraham 429.

beschreibt. Aus der Tatsache, dass die Befreiung in Jesu einleitendem Wort als verheissenes Gut in Aussicht gestellt wird, wird ersichtlich, dass als gegenwärtiger Zustand die Knechtschaft der Juden vorausgesetzt ist.

Die Juden weisen für sich selbst die Unterstellung des Geknechtetseins zurück (οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε v 33) und setzen ihr das Bekenntnis entgegen: σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν. Für sie ist dieses ganz offenbar gleichbedeutend mit dem Anspruch: ἐλεύθεροί ἐσμεν.

Schon aufgrund dieser einleitenden Beobachtungen kristallisieren sich zwei grundverschiedene Begriffe von Freiheit heraus: In Jesu Worten erscheint sie als das Ziel einer Bewegung, welche in der Stellungnahme zu seinem Wort ihren Ausgang nimmt. In der Entgegnung der Juden tut sie sich kund als Anspruch, der sich aus der religiösen Vergangenheit herleitet und durch den Hinweis auf Abraham abgesichert erscheint.

Der darauf folgende Amen-Spruch definiert jeden als Knecht, der sündigt. Dessen Stand ist gekennzeichnet vom "Nicht-Bleiben". Hingegen der Freie, der "Sohn", der "bleibt", ja er wird darüber hinaus zum Agenten der wirklichen Befreiung für andere. Von hier aus fällt Licht zurück auf die einleitende Verheissung: Freiheit im Wort ist nie selbst erworbene, sondern immer gewährte Freiheit.

Die unterschiedliche Auffassung von Freiheit findet auf der sprachlichen Ebene ihren Ausdruck im Missverständnis (πῶς οὐ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε; v 33). Der Begriff "Freiheit" wird im jeweiligen Kontext verschieden entziffert. Durch ὁ λόγος ὁ ἐμὸς (v 31) und die Metapher ὁ υἱός zeichnet sich ab, dass Wort und Person Jesu der eigentliche Verständnisschlüssel für Jesu Sprachsystem ist.

Das Zusammenspiel der Personen ist durch das Gegeneinander von Anspruch und Ablehnung bestimmt: Jesu Verheissung (Anspruch) wird von den jüdischen Gegnern abgelehnt. Der dem Bekenntnis zu Abraham inhärente Anspruch der Juden auf Freiheit wird von Jesus abgelehnt (Sündenknechtschaft). In v 36 wird der Anspruch Jesu von einem leicht veränderten Blickwinkel aus erneuert (das Problem der Sünde ist nun deutlicher mit einbezogen). Das ausdrückliche Bekenntnis zu Abraham bleibt vorläufig unangetastet und wird erst

im nächsten Abschnitt zum Thema erhoben.

1.2 Einzelegese

Der vorhergegangene Redeabschnitt vv 21-29 war nach Jesu harten Worten überraschend mit der Notiz abgeschlossen worden, dass "viele an ihn glaubten" (v 30). Dieser Gedanke wird in v 31 in ähnlicher Form nochmals wiederholt. Die Bemerkung ist in dieser betonten Verdoppelung nur umso verwunderlicher, wo sich doch schon bald Widerspruch gegen Jesu Wort, der sogar zum totalen Bruch eskaliert, in eben diesen "Gläubigen" regt (v 33, vgl. vv 37ff).

Dieser Sachverhalt wirft natürlich die Frage nach literarkritischen Nahtstellen (ev. Traditionen) oder späteren redaktionellen Einschüben (v 30 als ganzes und $\pi\epsilon\pi\lambda\omicron\tau\epsilon\upsilon\mu\acute{o}\tau\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon$ aus v 31) auf. Folgendes ist aber zu bedenken: (1) In der Einleitung wurden Reden dem Evangelisten selbst zugeschrieben³. Dass er sich dabei einer Tradition gerade bei einer Abschlussbemerkung verpflichtet gefühlt habe, passt nicht ins Bild. Auch in Bezug auf einen späteren Redaktor stellt sich die Frage, warum er eine (dem Leser unlogische) Bemerkung eingeschoben haben sollte, die im weiteren Gesprächsverlauf unnötige Probleme aufwirft. Es ist am besten, sich um eine Erklärung aus den Absichten des Evangelisten zu bemühen. (2) Dabei ist zu beachten, dass die johanneischen Reden nicht historische Situationen widerspiegeln müssen. Rahmenbemerkungen können dem jeweiligen Inhalt der Verkündigung funktional zugeordnet und im Verlauf des Gesprächs neu gesetzt werden.⁴ (3) So betrachtet passt der Bedingungssatz von v 31f besser in eine Situation, in der von einer Öffnung für den Glauben gesprochen wurde, als wenn die feindliche Stimmung aus vv 37ff vorgezogen worden wäre. (4) Für den Evangelisten ist der Schritt von einer begeisterten Zustimmung zur Bewährung des Glaubens von entscheidender Wichtigkeit, dessen Bewältigung keineswegs von vornherein sichergestellt ist.⁵ Der Stimmungsumschwung mag darin seine Erklärung finden. (5) Lona⁶ geht bei der Analyse von vv 30f von einem linguistischen Kommunikationsmodell auf der Text-Leser-Ebene aus und vermerkt den stark appellativen Ton des ganzen Evangeliums, der den Glauben des Lesers zum Ziel hat (vgl. 20:31). "Die rätselhaften Worte Jesu haben sogar inmitten der ungläubigen und nicht-verstehenden Juden manchmal gläubige Hörer gefunden.

3. vgl. Einleitung 4.

4. vgl. Lona, Abraham 314-316.

5. Strathmann 143: "(F)ür Johannes ist eine solche Regung höchstens ein Anfang echten Jüngertums, zu welchem ein beständiges, entschlossenes, vertrauendes und gehorsames Sichhineinstellen in Jesu Wort gehört."

6. Lona, Abraham 394f.

Dadurch bekommt der Text indirekt eine einladende Kraft."⁷ (vgl. 11:45; 12:11; 12:42). (6) Besonders wenn der Evangelist sich um Judenchristen bemüht, die schon länger im Glauben stehen,⁸ um ihnen in der Krise des Bruches mit der Synagoge die Verheissung vom Bleiben im Wort mahnend vor Augen zu stellen,⁹ kann auch die ungeglättete Verdoppelung von vv 30.31a als Verstärkung sehr wohl beabsichtigt sein.¹⁰

Das erste Angesprochensein von Jesu Wort muss sich bewähren. Echter Glaube muss sich darin zeigen, "dass er die Probe besteht, dass er den Anstoss überwindet, den der Offenbarer und sein Wort für die Welt bedeutet."¹¹

Es sind "die Juden", an die sich Jesus mit seinem Verheissungswort richtet.

Der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι wird von Johannes auf sehr charakteristische Weise verwendet, und zwar häufig, um die Juden als harte Gegenspieler Jesu darzustellen. Nachdem man in der neueren Forschung gegen eine unreflektierte Historisierung des Bildes von "den Juden" - und des damit gegebenen Problems des johanneischen Antisemitismus - die theologische Typisierung betont hat,¹² gewinnt in letzter Zeit die Auffassung von einem differenzierten Gebrauch des Ausdrucks innerhalb des Johannesevangeliums wieder an Gewicht.¹³ Hier können nur die wichtigsten Ergebnisse zusammenfassend referiert werden.

(1) Das Johannesevangelium kennt eine positive religiöse Bewertung des jüdischen Volkes, wobei es oft mit Ἰουδαῖοι bezeichnet wird (vgl. 1:31; 1:47.49; 3:10; 12:31). Aus den Juden ist das Heil (4:22).¹⁴ Auch zeigt

7. Ibid. 395.

8. Das Perf. Part. πεπιστευκότας könnte darauf hinweisen; Schnackenburg 259.

9. Nach Schnackenburg 259f sind die Judenchristen zur Zeit des Verfassers in ihrem Glauben gefährdet durch die jüdische Propaganda, die in der härtesten Weise die Messianität Jesu angriff. "Der polemische Gesichtspunkt tritt im weiteren Verlauf in den Vordergrund, weil die Abwehr der jüdischen Gegenargumente für die unsicher gewordenen Judenchristen notwendig ist" (ibid.260).

10. Eine theologisch bedeutsame Differenzierung zwischen πιστεύοντες εἰς αὐτόν (v 30) und πιστεύοντες αὐτῷ (v 31) legt der Text nicht nahe (gegen Bernard 304; mit Bultmann ThWNT VI,224: "... ohne dass der sprachliche Unterschied einen sachlichen Unterschied enthielte.")

11. Bultmann 332.

12. Etwa Beutler, "Juden" 73-93.

13. Vgl. Blank, Krisis 249-250; Leistner, Antijudaismus. In letzterem besteht jedoch erneut die Gefahr, dass wieder historisierend nun die führenden Gruppen des Judentums mit den Ἰουδαῖοι des Johannesevangeliums identifiziert werden (vgl. ibid. 144); vgl. die Kritik an Leistner bei Thyen "Heil" 169.

14. Ausgehend von der Spannung zwischen der konstitutiven Aussage 4:22

sich ein Interesse, Jesus als Erfüllung alttestamentlicher Heilsinstitutionen zu schildern (etwa als wahres Passalamm, Himmelsbrot, Tempel etc.),¹⁵ bis hin zum Bekenntnis zu Jesus als Messias (Χριστός) und Gottessohn (20:30f).

(2) Der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι kann neutral das jüdische Volk im Unterschied etwa zu den Samaritern bezeichnen.¹⁶

(3) Ein negativ wertender Gebrauch findet sich konzentriert in den Streitgesprächen und in der Leidensgeschichte.¹⁷ In Anbetracht von v 44 und vv 48.52 ist dieser Aspekt für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse.

(4) Das düstere Bild von den Juden stützt sich zunächst sicherlich auf historische Reminiszenzen von Konfrontationen zwischen Jesus und jüdischen Gruppen, wie sie in der synoptischen Tradition ihren Niederschlag gefunden haben.¹⁸ Im Unterschied dazu werden bei Johannes aber keine konkreten Streitfragen verhandelt. Es geht um das Ganze der Offenbarung in Jesus und damit letztlich um den Sinn der jüdischen Religion im Lichte dieser Offenbarung.¹⁹

(5) Die scharfe polemische Zuspitzung des Begriffs "Juden" verrät zudem die zeitgeschichtliche Situation des Evangelisten. Offenbar kennt Johannes christusgläubige Juden, die wieder abgefallen sind. Dabei muss von der jüdischen Öffentlichkeit bzw. Obrigkeit Druck ausgeübt worden sein (9:22; 12:42). Joh 16:2f gewährt überdies mit grosser Wahrscheinlichkeit Einblick in eine geschichtliche Situation, in der die Christen bereits aus der Synagoge ausgeschlossen wurden.²⁰ Aus der Sicht des Johannes nehmen die Juden

und der unbegreiflichen Abweisung 1:11 entwirft Thyen "Heil" ein *heils-geschichtliches* Bild der Juden im Johannesevangelium (vgl. *ibid.* 170).

15. Vgl. Bruce, *Fulfilled* 35-53. Thyen "Heil" 174: " ... und dieses in der Kreuzigung Jesu als des 'Königs der Juden' kulminierende Drama ist ... voll von sublimen Anknüpfungen an spezifisch jüdische Traditionen ... ".

16. Leistner, *Antijudaismus* 143.

17. *Ibid.*

18. Mk 2:16f parr; Mk 2:23-28 parr; Mk 3:1-6 parr; Mk 6:1-6 parr; Mk 7:1-3 parr; Mk 8:10-13 parr; Lk 13:10-17; Lk 14:1-6 u.a.m.

19. So Lona, *Abraham* 336.

20. Vgl. auch Kümmel, *Einleitung* 197 und Thyen "Heil" 168: "Die johan-neischen 'Jünger' scheinen ... auf eine *judenchristliche* Gruppe zu verweisen, die schwer unter dem Trauma des gewaltsamen Synagogausschlusses und damit unter dem Verlust der festen familiären und sozialen Beziehungen leidet und akut vom Martyrium bedroht ist (vgl. 9:22; 12:42; 16:2; 7:13; 19:38; 20:19 u.ö.)." *Ibid.* 180f: Joh 9:22 dürfte auf die unter Gamaliel II neu formulierte Birkat ham-Minim hinweisen.

zur Zeit Jesu in ihrer Feindseligkeit die Einstellung vorweg, die in der Synagoge seiner Zeit gegenüber den Christen die Oberhand gewinnt.²¹

(6) Auf dem Hintergrund dieser historischen Fakten hat aber die johanneische dualistische Denkweise auf die Ausgestaltung des Bildes von den Juden eingewirkt. "(D)ie starke Formalisierung in der Darstellung der Juden spricht gegen eine einfache Identifizierung der οἱ Ἰουδαῖοι mit den Juden der Synagoge. Sie sind Chiffren des Unglaubens geworden und zugleich Anlass für die Selbstoffenbarung des joh. Christus. Sie sind ein Teil der durch die κρίσις herbeigeführten Scheidung. Darum erscheinen sie so hoffnungslos fixiert in ihrer Haltung."²² Die Juden sind für den Vierten Evangelisten zu Sprechern "der durch religiöse Tradition festgelegten Welt"²³ geworden.

(7) Zum Vorwurf der "Teufelskindschaft" der Juden (v 44) sind die parallelen, nicht minder scharfen Aussagen des innerjüdischen Streites, d.h. der Auseinandersetzung rivalisierender religiöser Gruppen zu beachten.²⁴

Im "Bleiben" im Wort Jesu²⁵ erweist sich die Jüngerschaft gläubiger Juden erst als ἀληθῆς, d.h. als aus der göttlichen Wahrheit gewachsen, ihren Forderungen standhaltend. "μένειν meint hier das Bleiben unter der Herausforderung des Wortes Jesu."²⁶ ἔν ist in diesem Zusammenhang wohl besser nicht in irgendeinem übertragenen Sinne zu ver-

21. Thyen "Heil" 180, plädiert dafür, unter οἱ Ἰουδαῖοι das konkrete und mächtige Judentum in der Umgebung des Evangelisten zu sehen: "(E)s sprechen alle Anzeichen dafür, dass 'die Juden' seines (i.e. des Johannes) Evangeliums die Vertreter desjenigen 'Judentums' sind, das sich nach der Katastrophe des jüdischen Krieges unter Leitung des Lehrhauses von Jabne regeneriert und in eben dem Mass, in welchem dessen moralische Autorität als deren Folge mehr und mehr auch rechtliche Kompetenz zuwächst, zur normativen Kraft wird."

22. Lona, Abraham 337.

23. Käsemann, Wille 58.

24. Hier ist besonders auf die qumranische Literatur hinzuweisen; vgl. Leistner, Antijudaismus 51-56, 145.

25. μένειν ἐν τῷ λόγῳ ist in dieser Form einmalig im Johannesevangelium und den Johannesbriefen.

26. Lona, Abraham 207. - Als Illustration für die Ablehnung oder die bedingungslose Hingabe an die Forderung des Wortes im Ruf Jesu möge folgende Gegenüberstellung dienen: "Dieses Wort ist hart. Wer kann es hören?" (6:60) und "Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens" (6:68).

stehen, sondern räumlich, "im Sinne einer für die Existenz des Menschen wesentlichen Ortsangabe."²⁷ So werden sie die Wahrheit²⁸ erkennen (v 32a).

Gottes ἀλήθεια ist ... Gottes Wirklichkeit, die allein Wirklichkeit ist, weil sie Leben ist und Leben gibt, während die Scheinwirklichkeit der Welt ψεῦδος ist, weil sie angemasste Wirklichkeit im Gegensatz zu Gott und als solche nichtig ist und den Tod bringt. Die Verheissung der Erkenntnis der ἀλήθεια ist also sachlich mit der Verheissung der ζωὴ identisch.²⁹

Das "Erkennen" bezieht sich also nicht auf Wissensinhalte, auch nicht auf sogenannte "Glaubenswahrheiten". Es erschöpft sich nicht im religiösen

27. Heise, Bleiben 73.

28. Dazu Schnackenburg, Exkurs "Der johanneische Wahrheitsbegriff" 265-281. - Als wichtigste Ergebnisse sind hervorzuheben: (1) die *christologische Bestimmung* des Begriffes: Jesus sagt die Wahrheit, die er bei Gott gehört hat (8:40). Er ist also der Gesandte, der Mittler - jedoch auch viel mehr als das: Als fleischgewordener λόγος ist er πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (1:14). "Die Fülle der Gnade und Wahrheit haben in ihm greifbare Gestalt bekommen" (Lona, Abraham 210). Er ist letztlich selbst die Wahrheit (14:6). - Das Einssein des Gesandten mit der göttlichen Wahrheit, die er bringt, deutet hin auf die Einheit Jesu mit dem Vater. "'Die Wahrheit' ist hier etwas, das Jesus in und durch sein Wort zum Anwesen bringt, und zwar auf die Weise, dass dieses Wort-geschehen die Wahrheit ist. Sie ist letzten Endes nichts anderes als die Wesenseinheit von Vater und Sohn, und zwar nicht primär als wissbarer Inhalt einer Lehre, sondern als Ereignis. Die Wesenseinheit ist zugleich die Liebes-einheit von Vater und Sohn, die in der Liebe zu den Menschen als eine solche offenbar wird. Die Wahrheit ist somit zugleich als Liebeseinheit von Vater und Sohn zu verstehen" (Ibuki, Wahrheit 115). - Die Offenbarung der Wahrheit in Jesus findet ihre Fortsetzung und Vergegenwärtigung im Wirken des "Geistes der Wahrheit" (16:13). (2) die *soteriologische Ausrichtung*: Die Wahrheit ist heilvolles, offenbarendes Kommen Gottes zum Menschen, das diesen in den Bereich göttlichen Lebens hineinruft (1:14.17; 14:6). (3) die *existentielle Dimension*: Als neuer Lebensbereich des Menschen verpflichtet die Wahrheit zum "Tun der Wahrheit" (3:21; vgl. 1.Joh 3:18) und zum "Wandel in der Wahrheit" (1.Joh 3:4). (4) der *dualistische Grundtenor*: An der Wahrheit Gottes scheidet sich die Lüge (8:41) und macht ihre Kinder offenbar. In dieser Auseinandersetzung sind die zur Bewährung gerufen, die aus der Wahrheit sind (18:37; 1.Joh 2:21; 3:19). - Diese Charakteristika rücken den johanneischen Wahrheitsbegriff in die Nähe jüdisch-dualistischen Denkens (etwa Qumran); die zentrale und exklusive Bedeutung der Person Jesu Christi hebt ihn aber von allen anderen Entwürfen deutlich ab.

29. Bultmann 333.

Betrachten. "Erkennen" ist Anerkennen, Annehmen der Selbstoffenbarung Jesu als Gottes Gesandten und Gottessohn,³⁰ gehorsames Sich-hineinstellen in sein richtendes und verheissendes Wort.

Die Wahrheit wird nun selbst zum Handlungsträger: Sie macht frei. Das kann jetzt nicht mehr so verstanden werden, als könne der Mensch aus einer autarken Erkenntnis und der daraus erwachsenden Lebensbewältigung heraus seine Freiheit schaffen oder eine von Natur aus vorgegebene Freiheit durch Selbsterkenntnis verwirklichen. Freiheit kommt allein aus Gottes befreiendem Handeln. Nur er setzt frei aus der Knechtschaft einer akuten Unheilssituation zur Freiheit des göttlichen Geistes und der Herrlichkeit göttlichen Lebens.³¹ Das Futur ἐλευθερώσει drückt die gegenwärtige Bewegung als Wechsel von der Todesverfallenheit in den Lebensbereich Gottes aus.³² Freiheit aus dem Hören, aus dem immer neu Ergreifen im Glauben, bleibt Gabe Gottes. Sie lässt sich nicht als verfügbarer Besitz behaupten.

In der folgenden Entgegnung (v 33) distanzieren sich die Juden von der Aussage Jesu: Sie sind "Same Abrahams".³³ Das Faktum der körperlichen Abstammung von der Urgestalt der Patriarchen konstituiert in ihren Augen eine heilsgeschichtliche Dignität,³⁴ die ihnen Freiheit garantiert. Die nach-

30. Lona, Abraham 317.

31. Lona, ibid. 270f, vermerkt den auffallend wenig konkreten Freiheitsbegriff der johanneischen Schriften: ἐλευθερία fehlt gänzlich; ἐλεύθερος und ἐλευθερώ kommen nur in 8:32f.36, also im vorliegenden Abschnitt vor. Freiheit ist also kein selbständiges Thema johanneischer Heilsverkündigung. Sie ist eine Facette des dargebotenen Heils in Jesus Christus. Ansätze zum Lebensvollzug dieser Freiheit werden nicht gegeben.

32. Schnackenburg 261.

33. σπέρμα als kollektiver Singular (von σπέρμα) bezeichnet die "organische, sinnvolle Struktur des Volkskörpers" (Schulz, ThWNT VII 539), also die Gesamtheit der physischen Nachkommenschaft. Der Vergleich mit Mt 3:7-10 par u.a. soll unten S.35 kurz angestellt werden. - Dozeman "Sperma" will im Bekenntnis "σπέρμα Ἀβραάμ ἔσμεν" den Slogan einer missionsbewussten jüdisch-christlichen Gruppe nachweisen. Zumindest dem vorliegenden Johannestext wird diese These nicht gerecht.

34. Bezeichnend ist der Würdenkatalog des jüdischen Volkes in Röm 9:4f: "... ὃν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, ὧν οἱ πατέρες ...". - Der besondere Adel Israels und die damit eng verknüpfte Freiheit aufgrund des Abrahambundes kommen in

folgende Frage nimmt die Zielaussage der Verheissung Jesu kritisch auf und weist sie zurück: "Wie kannst du sagen: Ihr *werdet* frei *sein*?" - Sie *sind* frei! - Die physische Zugehörigkeit zum Gottesvolk als nachprüfbar und beweisbare Wirklichkeit ist das wesentliche Merkmal des mit stolzem Pathos vorgetragenen Freiheitsbewusstseins der jüdischen Gegenspieler Jesu.³⁵

Im Hinblick auf die hinter dem Anspruch stehende politische Realität muss man, will man die Juden nicht völliger Blindheit gegen ihre tatsächliche Situation zeihen, von vornherein zugestehen: "Es handelt sich ... durchaus um ein theologisch fundiertes Freiheitsverständnis, das durch politische Knechtschaft nicht illusorisch wird."³⁶ Das muss nicht besagen, dass damit grundsätzlich der Anspruch auf politische Freiheit aufgegeben ist.³⁷ - Dazu aber weiter unten.

Inwieweit zeigt sich im Widerspruch der Juden ein Missverstehen der Rede Jesu? Jedenfalls, so wurde eben argumentiert, ist Freiheit nicht bloss äusserlich verstanden. Da aber Johannes das Missverständnis öfter als literarische Technik anwendet, als Anlass für eine vertiefende Wiederaufnahme der Rede Jesu, ist wahrscheinlich auch hier eine subtile Form des Missverstehens angedeutet (vv 34-46 ist Erläuterung). "In der Rückfrage der Juden liegt ... der Unterschied zwischen einer radikalen Ablehnung, in der das, worum es ging, richtig erfasst wurde, und einer Ablehnung, die mehr auf eine falsche Sicherheit zurückgeht und dabei das Zurückgewiesene nicht ganz verstanden hat."³⁸ Das Missverständnis ist im vorliegenden Fall im Bereich der Prämissen der Freiheit anzusiedeln. Dass die Juden dem Anspruch Jesu überhaupt etwas entgegenzusetzen haben, darin liegt das Grundproblem. Denn "(f)ür den joh. Jesus ist das Bleiben im Wort die unerlässliche Bedingung für die Erkenntnis der Wahrheit und für die Befreiung. Die Behauptung, aus irgendeinem Grund schon frei zu sein, ignoriert diese Bedingung und stellt somit den Versuch dar,

Jub 15:28-32 so zum Ausdruck: "... (31) denn viel sind die Völker ... und er hat den Geistern Macht über sie gegeben Ueber Israel aber hat er keinem Engel, noch Geiste Macht gegeben; sondern er allein ist ihr Herrscher und er behütet sie und fordert sie für sich aus der Hand seiner Engel und aus der Hand seiner Geister und aus der Hand aller seiner Mächte, damit er sie behüte und sie segne und er ihnen gehöre von jetzt an und bis in Ewigkeit" (Kautzsch II 67f).

veraltete
Zitierung!

35. Leroy, Rätsel 73. - Vgl. in Josephus, Bell VII 8,6 die Worte des Eleazar: "Vorzeiten haben wir uns dafür entschieden, wackere Männer, dass wir weder den Römern noch irgend jemand anderem dienen ausser Gott; denn dieser allein ist der wahre und gerechte Herr über die Menschen" (Michel/Bauernfeind II 133).

36. Leroy, Rätsel 72.

37. Brown 355: "Perhaps they meant that, being the privileged heirs to the promises to Abraham, they cannot be truly enslaved, although occasionally God allowed them to be chastised through temporary subjection."

38. Lona, Abraham 213.

eine andere Grösse und nicht das Wort Jesu als befreiende Macht zu betrachten."³⁹

Der Begriff "Frei-werden" (Code) hat mehrere Isotope, d.h. homogene Ebenen des Sinns,⁴⁰ und wird dementsprechend auf zwei verschiedene Weisen entziffert, von denen keine dem unmittelbaren Sinn von "Befreiung" entspricht.⁴¹ "Bei Jesus war es eine bedingte Verheissung, bei den Juden ein Besitz mit historischer Begründung: Frei sind die Nachkommen Abrahams."⁴²

Damit kommt für Johannes im Missverstehen der Juden eine eminente Fehleinstellung zu Jesus auf der Ebene der Kommunikation zum Ausdruck. Gleichzeitig entlarvt es die existentielle Illusion der Juden über sich selbst, die Illusion, frei zu sein.

Ist der grundlegend theologische Charakter des jüdischen Einspruchs einmal festgehalten, lässt sich des weiteren auch die Frage stellen, ob eine geschichtlich fassbare jüdische Vorstellung hinter der Formulierung steht.

An erster Stelle ist hier der frührabbinische Zusammenhang von Torastudium und Freiheit zu beachten (Av 3:5; 6:2; bTan 32a), wobei besonders im letzten Fall (- wer sich mit der Tora beschäftigt, der bleibt von der Knechtschaft der Weltreiche bewahrt -) deutlich wird, dass die politische Dimension der Freiheit nicht verloren ist. Sie wird aber sublimiert in der Gegenwart der Tora. "Freiheit ist nur möglich im Rahmen der Hingabe an die durch die Tora repräsentierte Macht."⁴³

Es zeigt sich jedoch, dass für Johannes die Gesetzesfrage zumindest im vorliegenden Zusammenhang keine Rolle spielt. Der Akzent liegt vielmehr auf einer aus der Geschichte abgeleiteten Sicherheit heilsmässiger Freiheit. Dazu sind u.a. folgende jüdische Texte zu zitieren: mBQ 8:6: "Selbst die Armen in Israel betrachtet man, als wenn sie vornehme Leute wären, die in ihren Vermögensverhältnissen zurückgekommen sind. Denn sie sind Söhne Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Windfuhr 65). mBM 7:9: "Mein Sohn, selbst wenn du ihnen (Essen) bereitetest wie das Mahl des Salomo zu seiner Zeit, hättest du deine Pflicht ihnen gegenüber nicht erfüllt; denn sie sind Söhne Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Windfuhr 80f). Vgl. auch MekhY 15:2. - Das Bewusstsein der Würde, das aus diesen Stellen spricht, hat wahrscheinlich aufgrund der traditionellen Identität von *nobilitas* und *libertas* in ein entsprechendes Freiheitsbewusstsein umgeschlagen.⁴⁴

39. Ibid. 212.

40. Ibid. 332.

41. Ibid. 333.

42. Ibid. 431.

43. Ibid. 256.

44. Schon in der LXX erscheint Abraham als βασιλεύς (Gen 23:6). Dieses Motiv setzt sich in der hellenistisch-jüdischen Tradition fest; TestNaph 1:10: "Rutheus kommt aus dem Geschlecht Abrahams, ein Chaldäer, gottesfürchtig, frei und von edler Geburt (Kümmel III 99). Vgl. Philo, Som II 243f; Mut 152; Abr 260 u.a. - Am Rande taucht dieses Motiv auch bei den Rabbinen auf; BerR 55:6: "Now Abraham said, Here I am - ready for priesthood, ready for kingship, and he attained priesthood and kingship" (Freedman 486).

ist das wichtig -
oder verstehen die
dasselbe darunter
wie Jesus, nur dass
sie es schon zu besitz-
meinen - oder sind
beide Fragen zu
stellen u. kontro-
vers: a) was Frei-
werden ist, b) wie
man dazu kommt?

→ Zusammenhang

Natürlich hat diese Vorstellung eine religiöse Vertiefung aus der biblischen Untermauerung erfahren: Gott hat den Abraham erwählt (Gen 12:1-3). Sein Bund mit dem Erzvater (Gen 15; 22:17-18) hat ewigen Bestand (Ps 105:8) und geht auf seine Nachkommen über (Gen 26:3-5.24; Ex 3:15-17) und sichert Israel, dem "Samen" Abrahams, d.h. seinen leiblichen Nachkommen, das Heil: Gott wird seinem Volk (Deut 14:1f) Treue halten um Abrahams willen.⁴⁵ - Das ist das unerschütterlich Fundament ihrer Würde. Die darin begründete bevorzugte Stellung vor Gott, dem Souverän aller Welt, ihrer Geschichte und Zukunft in Heil oder Gericht, ist der Grund ihrer Freiheit (vgl. Jub 15:28-32).

Im Votum der Juden kommt ein theologisch gewichtiger Freiheitsanspruch zur Sprache, der sich letztlich auf Gottes Handeln in der Geschichte beruft. Trotzdem - oder gerade deswegen - sind die Juden unempfänglich für Jesu Ruf.⁴⁶ Die Auseinandersetzung muss nicht nur um den unerbittlichen Ernst des Problems Knechtschaft - Freiheit geführt werden, sondern vor allem um Auftrag und Autorität dessen, der den Anspruch erhebt: "Wenn ihr in *meinem* Wort bleibt"

In dieser Zuspitzung wird zunächst die Zuversicht, schon frei zu sein, wie sie dem Bekenntnis zu Abraham zugrundeliegt, angesprochen (vv 34-36). Jesus eröffnet seine Entgegnung mit einer feierlichen Amen-Deklaration: Jeder, der die Sünde tut, ist Knecht der Sünde.⁴⁷ Form und Inhalt weisen

45. Vgl. Jub 15:9: "Und ich werde meinen Bund aufrichten zwischen mir und (zwischen) dir und (zwischen) deinem Samen nach dir, in ihren Geschlechtern, zu einer ewigen Ordnung, dass ich dir Gott sei und deinem Samen nach dir" (Kautzsch II 66). - TestAss 7:7: "Aber der Herr wird euch sammeln in Treue aufgrund seiner Barmherzigkeit und um Abrahams und Isaaks und Jakobs willen" (Kümmel III 116).

46. Käsemann, Wille 116f: "Man kann sich gegen die Gegenwart Gottes im Wort mit der Berufung auf die Väter und früheres Heilsgeschehen wehren. Man kann sich gegen den prophetischen Zugriff des Geistes im Lager der Religiosität verschanzen Dann werden Heilsgeschichte und Heilsmittel zum Bollwerk des frommen Menschen gegen den Schöpfer, den man täglich neu nötig hat."

47. Das angehängte τῆς ἀμαρτίας ist textkritisch unsicher und in der Auslegung umstritten. Lindars 325 versteht im Blick auf v 44 "slaves to the devil and not to sin." Es ist aber fraglich, ob die Bildsprache so weiträumig konsistent bleibt. - Für Bultmann 335 zerstört der Zusatz die Pointe, nämlich die Definition, wer Knecht sei. Tatsächlich fährt die Rede mit absolutem ὁ δοῦλος und ὁ υἱός fort. Gerade deshalb ist aber auch die textkritische Entscheidung keine sachliche Weichenstellung. - Für die Beibehaltung von τῆς ἀμαρτίας lässt sich so argumentieren: Stilistisch bringt die Weglassung

diese Aussage als eine religiöse Maxime aus. Sie ist indirekt eine Antwort an die Juden und entlarvt ihren Anspruch als Illusion: Sie "sind nicht frei, wie sie glauben; denn sie sündigen und sind darum Knechte der Sünde."⁴⁸

Die Vorstellung von der "Knechtschaft der Sünde" ist in der Antike bekannt.⁴⁹ Auch der Jude weiss von der Gefahr der Sünde, von der Schwäche und Versuchlichkeit des Menschen. Er ist der Sünde aber nicht hilflos ausgeliefert: "Wenn du fromm bist, so kannst du frei den Blick erheben. Bist du aber nicht fromm, so lauert die Sünde vor der Tür und nach dir hat sie Verlangen. Du aber herrsche über sie" (Gen 4:7).⁵⁰ Im rabbinischen Judentum entwickelte sich die Lehre vom guten und vom bösen Trieb (יָדָא וְרַעָא). Die Sünde kann wohl den Menschen versklaven,⁵¹ aber "(d)ie Beherrschung des bösen Triebes bzw. die Befreiung von seiner Sklaverei ist ein typisches Merkmal des Gerechten. Vorbild solcher Beherrschung sind Abraham, Isaak und Jakob."⁵² Der Zusammenhang von Torastudium und Freiheit wurde oben schon erwähnt. Schon Abraham erfüllte das Gesetz in vorbildlicher Weise, bevor es noch gegeben war.⁵³ - Mit der Aussage von der "Sündensklaverei" berührt Johannes also ein weitverbreitetes Thema. Jedoch gewinnt es bei ihm ein besonderes Gepräge. 8:21.24; 15:22; 16:9 u.a. zeigen, welch starken Bezug die Sünde - und der Tod als das Ende der in Sünde verharrenden Existenz - zum Unglauben hat. Im johanneischen Gedankengang darf die These aus v 34 nicht allgemein moralisch ausgelegt werden. Ihre ~~An~~ Bindung an die Christologie muss im Auge behalten werden.

durch einige westliche Textzeugen eine Verbesserung: (a) sie vermeidet die Verdopplung des Wortes ἁμαρτία auf engem Raum; (b) sie glättet den Uebergang zum Folgenden. Von daher ist sie als sekundär anzusehen (so Textual Commentary 224). - Gegen die Beibehaltung des Zusatzes lässt sich erwägen, ob τῆς ἁμαρτίας nicht aus Röm 6:17 eingewandert ist (Brown 355) oder einem Abschreibfehler entspringt. - Die etwas klobige Wiederholung passt aber nicht schlecht zum gewichtigen Stil des Amen-Spruches, der darüber hinaus Züge einer semitischen Urform trägt. - Zur Konstruktion mit τῶς siehe Lona, Abraham 201.

48. Lona, Abraham 213.

49. Bultmann 335 n 8; vgl. Röm 6 δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, dort aber in einem anderen Gesamtzusammenhang.

50. Freiheit und Knechtschaft gegenüber der Sünde haben durchaus unterschiedliche Betonung erfahren. Vgl. Sir 15:14: "Er schuf von Anfang an den Menschen und überliess ihn dann dem Einfluss seiner Selbstentscheidung" (Kautzsch I 306). - Dagegen I QH 13:14-18: "Und was ist der vom Weib Geborene unter allen (deinen) furchtbaren (Werken)? Er ist ein Gebäude von Staub und mit Wasser geknetet (...), sein Rat ist schmachvolle Schande (...) und ein verkehrter Geist herrscht in ihm Nur durch deine Güte wird ein Mensch gerecht und durch (dein reiches Erbarmen ...)" (Lohse 161).

51. Vgl. BerR 22:6.

52. Lona, Abraham 262. - Belege u.a. bBB 16b-17a (Baraita); bBB 14b; BerR 46, 59.

53. SyrBar 57:1-3; TestBenj 10:4; Qid 4:14; BerR 49:2.

Die Juden meinen, auf den Spuren Abrahams, bei dem das Gottesvolk seinen geschichtlichen Anfang nahm und dessen Gesetzesgehorsam es als Vorbild leitet, den Verstrickungen der Sünde zu entgehen. (Vorbild)

Jesu Wort zerschlägt diese Zuversicht. Es wehrt den Juden, mit heilsgeschichtlichen Ansprüchen zu agieren und das Ausmass des Unheils zu verschleiern. Die Sünde hat alles Leben im Griff und wirkt Auflehnung gegen Gott, Ablehnung seines Heilsangebotes und Verharren im menschlichen Eigensinn, also im Unglauben. Ungeschminkt zeigt sie ihr Gesicht im Hass gegen den Gottessohn.⁵⁴ Im Bannkreis ihrer versklavenden Macht ergeht der Ruf Gottes zur Freiheit, als Ruf zum Glauben an eben diesen Einen, den er zur Rettung der Welt gesandt hat. Seine Annahme ist aber gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, Knecht der eigenen Vergangenheit, der Welt, der Sünde zu sein.⁵⁵ An diesem Punkt zeigt sich jedoch, dass die Juden Gefangene des unheilvollen Kreislaufes aus Nicht-verstehen-wollen und Nicht-verstehen-können sind, in dem ihre Schuld ihnen zum Schicksal, ihre Verfinsterung zur neuen Schuld wird. Liessen sie sich auf Jesu Wort ein, würde die Berufung auf Abraham versagen. Es bliebe einzig die Frage, wer wahrhaftig befreien kann aus unerbittlicher Versklavung, wer heilen kann angesichts des akuten Unheils. Die Juden wollen diese Frage nicht stellen. Darum schickt sich Jesus an, ihnen mit seiner Antwort im Bild von Knecht und Sohn vorzugreifen.

Ohne Aufruf zum Taufen?

Der δοῦλος wird nun nicht mehr in seinem Verhältnis zur Sünde charakterisiert, sondern seinem Status nach: Er ist gekennzeichnet durch Nichtbleiben. Das zeigt eine Unheilssituation an. Als Gegensatz dazu wird nicht vom ἐλεύθερος gesprochen, sondern vom υἱός. Das ist bedeutungsvoll, denn bei Johannes ist der absolute Gebrauch von ὁ υἱός durchwegs nur für Jesus verwendet (3:17f.35f; 5:19-26; 6:40; 14:13; 17:1 u.a.). Sein Status ist zunächst durch Bleiben⁵⁶ charakterisiert, in weiterer Folge durch die Verfügungsgewalt über das Haus, - die Macht, wirklich frei zu machen (v 36).

Bleiben - Nichtbleiben: Vertreibung Ismaels?

⁵⁴. Schnackenburg 263f.

⁵⁵. Bultmann 336.

⁵⁶. Heise, Bleiben 173: "Das Wort μένειν bringt das in Jesus den Glaubenden geschenkte neue Sein zur Sprache und wahrt zugleich die Unverfügbarkeit der Wiedergeburt." Es bringt in einem neuen Bild die Aussage von 5:24: ... aus dem Tod ins Leben hinübergeschritten!

= Joh.
auch = Trad.?

wo kommt diese
Begriff sonst
auf?

Die traditionsgeschichtliche Einordnung des Bildwortes in vv 35f bereitet Schwierigkeiten. Es müssen verschiedene Ansatzpunkte erwogen werden. Dabei darf das Grundanliegen der Aussage nicht aus den Augen verloren werden: Die Juden behaupten, frei zu sein; Jesus argumentiert, dass sie nicht frei sind, weil sie sündigen, was bei Johannes eng mit der Entscheidung an der Person Jesu zusammenhängt.

(1) Zunächst nimmt das Bildwort die soziologischen Implikationen des Gegensatzpaares Knecht - Sohn auf: die Würde und Stellung des Sohnes als Vollmitglied der Familie; sein Bleiben im Familienbesitz (Erbrecht) und als Träger des Namens; seine Verfügungsgewalt über sich selbst im Kontrast zur Rechtlosigkeit des Knechtes, über das Haus und das Gesinde. Es ist aber zu fragen, ob nicht noch andere Traditionen mit in das Bildwort eingegangen sind, besonders auch, da ja vorher und nachher das Abrahammotiv anklingt.

(2) Eine Möglichkeit, die soziologischen Rollen in solche heilsgeschichtlicher Stellung zu transponieren, zeigt Hebr 3:1-6 auf. Allerdings handelt es sich dabei um die Gegenüberstellung von Mose als ὑποτάκτων und Christus als υἱός. - In Anlehnung an diese Stelle wäre im Johannestext die Abgrenzung zwischen Jesus und Abraham (als die Symbolgestalt des jüdischen Freiheitsanspruchs) klar vorgenommen: Nur Jesus, der Sohn, ist mächtig und kann zum bleibenden Heil befreien; der Knecht Abraham kann die Knechte der Sünde nicht bleibend befreien.

Dieser Vorstellungsbereich passt nicht restlos auf das johanneische Bild. Man müsste mit einer Verschiebung in der Begrifflichkeit vom negativen Knechtsbegriff (durch Tun der Sünde qualifiziert) zu einem positiven (wenn auch untergeordneten) Knechtsbegriff⁵⁷. Diese Verschiebung liesse sich mit folgendem Zwischengedanken überbrücken: auch Abraham ist Knecht der Sünde⁵⁷ und kann folglich in Gottes Heilsökonomie nur die Knechtsrolle verkörpern.⁵⁸ ^{*)} rechnen

auch Hb. 3
"Erbe"
"im Haus"!

(3) Gewisse Parallelen gibt es auch zum synoptischen Gleichnis von den bösen Winzern.⁵⁹ Der absolute Gebrauch von ὁ υἱός ist beiden Traditionen gemeinsam, ebenso wie die bedrohliche Atmosphäre und das Motiv der Tötung des Sohnes.⁶⁰ Der Gedanke des Erbes tritt bei Johannes nicht so deutlich hervor, könnte aber zum Motiv des "Bleibens im Hause für immer" umgeformt sein.

57. Auch das ist eine Behauptung gegen die jüdische Tradition, die oft Abrahams Makellosigkeit und Vollkommenheit betont; z.B. TextAbr A IV; Jub 23:10 u.ö.

58. Als Kontrast dazu Jub 22:24, wo Abraham "sein Haus" an Isaak übergibt: "Dieses Haus habe ich mir gebaut, dass ich meinen Namen darauf lege in dem Lande, das dir und deinem Samen für ewig gegeben ist, und es wird Haus Abrahams genannt werden. Es ist dir und deinem Samen für ewig gegeben, denn du wirst mein Haus erbauen und wirst meinen Namen vor Gott aufrichten. Bis in Ewigkeit wird dein Same und dein Name bestehen in alle Ewigkeit." - Vgl. dabei die Verbindung von "Haus", "Name" und "bestehen in Ewigkeit", - alles im Zeichen und Namen Abrahams!

59. Mk 12:1-12; Mt 21:33-46; Lk 20:9-19.

60. Lona, Abraham 266.

Als Schwierigkeit bleibt die Tatsache bestehen, dass auch in Mk 12:1-12 parr die Knechte positiv als Knechte des Herrn und Vorläufer des Sohnes fungieren, was in Spannung zu den Sündenknechten in Joh 8 steht. Letztere treffen sich eher mit den γεργοί als die feindseligen Antagonisten des Sohnes.

* (4) So bleibt zuletzt die häufig verfochtene Ableitung des johanneischen Bildwortes aus der Isaak/Ismael-Tradition zu überprüfen.⁶¹ Hagar wird im MT als תִּשָּׁא, in der LXX als παῖδιον bezeichnet. "Für Sara ist Isaak der Sohn, während der Sohn der Hagar nur ein Sklave ist. Als solcher hat er keine dauernde Bleibe im Haus. Nur der wahre Sohn Abrahams wird für immer im Hause bleiben."⁶² Diesen Gegensatz hat Paulus allegorisch ausgewertet (Gal 4:21-31; Röm 9:6-9). Für eine Herleitung aus diesem Traditionskomplex könnte die Ueberlegung sprechen, dass darin die Feindschaft zwischen den Juden (als Nachkommen des Sklavensohnes) und Jesus (als dem wahren Sohn) erklärt werden soll und gleichzeitig die jüdische Berufung auf Abraham als illegitim aufgezeigt werden soll. Die jüdische Tradition zeichnet ja ein düsteres Bild von der Bosheit und Verderbtheit des Ismael.⁶³ Beim Bogenschiessen zielte er des öfteren auf Isaak⁶⁴ (vgl. v 40). Er konnte deshalb nicht im Hause bleiben. - Ueberdies bringt vv 37ff eine Unterscheidung zwischen blossen σπέρμα und wahren τέκνα, was in eigener Weise die Frage nach legitimer Abstammung aufwirft. Möglicherweise soll eine dem Bildwort zugrundeliegende Isaak/Ismael-Typologie diesen Gedanken vorbereiten. - Gegen die Herleitung aus diesem Traditionskomplex ist jedoch geltend zu machen, dass für den Evangelisten Johannes "der Sohn" (v 36) als Bezeichnung für Jesus keinesfalls "Sohn Abrahams" heissen kann. Dagegen spricht eindeutig 8:56.58. Im Gegensatz zu Paulus fehlt hier nämlich der Begriff der "Verheissung". Für Johannes ist die Gegenüberstellung zwischen Abraham selbst und Jesus. - Bei einer Herleitung vom eben besprochenen Hintergrund müsste man auf jeden Fall annehmen, dass die johanneische Aussageintention das traditionelle Material überlagert und die Bildwelt gesprengt hat.

In jedem der besprochenen Fälle bleiben Ungereimtheiten beim Versuch einer bruchlosen Ableitung von bestimmten Traditionskreisen. Es drängt sich der Schluss auf, dass die eigene Aussage für den Evangelisten so stark im

61. Gen 21:1-21. - Leenhardt schlägt in einem Anhang an "Conversion" (350f) für Johannes 8:31-59 eine durchgehende Parallelisierung Jesus - Isaak vor. Diese wirkt an einigen Stellen gekünstelt. 8:40 etwa soll sich auf die verhinderte Opferung Isaaks beziehen ("Was Abraham nicht tat"), sozusagen als Mahnung an die Juden, Jesus nicht zu töten. - In der dargebotenen Form wird diese Hypothese dem Text nicht gerecht.

62. Lona, Abraham 263. Vgl. Gal 3:16: Jesus als einziger Same (τὸ σπέρμα).

63. So in allen Targumen zur Stelle und BerR 53:11. Lord, Abraham 267: "It has already been pointed out, that there was an increasing tendency in midrashic literature to villify Ishmael as idolator, obscene person, murderer, etc."

64. BerR 53:11.

"Sohn"/"Knecht" sonst m.W. kann als Gegensatz auftretend,
dann er Hb. 3 wie Mk. 12 erscheint (in Hb. 3 als Kontrast),
kann kann Zufall sein. Dazu liegt υἱός - 29 -

(nicht sein Sohn wie Mk. 12!) in Hb. nicht nahe, da es um den
Erbauer des Hauses geht. Eher wieder sollte die trad. germ. Analyse doch kommen.
Vordergrund stand, dass er eher die besprochenen Schwierigkeiten in Kauf
nahm, als die eigene Aussage über Jesus zu verzerren. Gleichzeitig kommt
man angesichts vieler Detailbeobachtungen nicht umhin, das johanneische
Bildwort mit den verschiedenen Traditionen in Verbindung zu bringen, was
im Anschluss an die Untersuchung hier nochmals versucht werden soll.⁶⁵

Method. scheitern gegen Elemente der vor-joh. Tradition
also Knecht / Sohn (ohne geb., mit [Hb. ohne] Artikel), v. bleiben
bleiben, [befreien?]

(1) In Joh 8:34-36 sind die Knechte durch ihr "Tun der Sünde" negativ
qualifiziert, was, wie schon des öfteren vermerkt, nicht von der jüdischen
Reaktion auf Jesus zu trennen ist. Der feindselige Gegensatz zwischen
Knecht (oder dem Sohn der Sklavin) und Sohn findet sich nur in der Isaak/
Ismael-Geschichte.⁶⁶ (2) Johannes signalisiert die Heils- und Unheilssitua-
tion mit den Ausdrücken $\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\nu / \text{o}\acute{\upsilon} \mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\nu \epsilon\nu \tau\eta \text{o}\iota\kappa\iota\alpha$. Dies lässt sich aus
allen besprochenen Bereichen herleiten. Die Isaak/Ismael-Tradition liegt
aber auch hier besonders nahe. (3) Der Ausdruck $\text{o}\ \text{υἱός}$ dient der Zuordnung
der Verfügungsgewalt, d.h. der Macht zur Befreiung der von der Sünde Geknech-
teten. Auch dieser Gedanke lässt sich aus allen besprochenen Traditionen ab-
leiten, aus der Isaak/Ismael-Tradition nur auf Umwegen. Der absolute Ge-
brauch des Terminus "der Sohn" steht sehr nahe bei anderen urchristlichen
Traditionen, wie sie sich etwa in Mk 12:1-12 artikulieren, und könnte eine
Verbindung anzeigen. (4) Der Tenor bei Johannes liegt in der Aussage, dass
Abraham *nicht* die Freiheit seiner Nachkommen garantieren kann, nur ein ihm
gegenübergestellter "Sohn" im absoluten Sinn.⁶⁸ Diese Opposition von Abraham
und "dem Sohn" lässt sich in der Isaak/Ismael-Tradition in keiner Weise un-
terbringen. Eine gewisse Entsprechung findet sich nur in Hebr 3:1-6.

Das johanneische Bildwort in 8:34-36 ist somit zwar innerlich unein-
heitlich und ständig in Bewegung, wobei es verschiedene Facetten jüdisch-

65. Den Gedanken einer Traditionsverbindung im johanneischen Bildwort
deutet schon Barrett 346 an. Vgl. Lona, Abraham 265f.

66. Lona, Abraham 266.

67. Ibid.

68. Hier ist der absolute Gebrauch von $\text{o}\ \text{υἱός}$ ganz offensichtlich zum
christologischen Titel geworden. Genau genommen ist v 36 nur mehr bedingt
Teil des Bildes. Es ist eigentlich schon eine direkte soteriologische Aus-
sage. Diese wächst jedoch so organisch aus dem gebrauchten Bildmaterial und
bleibt ihm so eng verhaftet, dass von da aus dem Titel seine aktuelle Bedeu-
tung in der Frage nach heilsmässiger Freiheit zukommt.

urchristlicher Traditionen aufleuchten lässt, die Stossrichtung der Aussage dagegen ist eindeutig: Die Juden sind nicht frei, sondern versklavt. Sie haben keinen Anteil am ewigen Heil, dem "Bleiben". Die Berufung auf Abraham hat da nichts zu sagen, denn "(z)ur wahren Freiheit gehört das *Bleiben* in heilvoller Existenz, und das vermag allein der *Sohn* ... zu gewähren."⁶⁹

1.3 Zusammenfassung

Rückblickend soll die Aussage über Abraham im behandelten Abschnitt 8:31-36 zusammengefasst werden:

(1) Die Erwähnung des Erzvaters begegnet nur im Munde der jüdischen Gegner Jesu.

(2) Sie zitieren ihn als Symbolfigur ihres Anspruches auf heilsmässige Freiheit. Dabei schwingen die Vorstellungen von Erwählung, heilsgeschichtlicher Würde und der daraus abgeleiteten Zuversicht auf Gottes Treue mit. Die körperliche Abstammung von Abraham ist ein wesentliches Kriterium für die Teilhabe am Heil und der damit gegebenen Freiheit.

(3) Jesu Entgegnung zielt nicht direkt auf die Gestalt des Patriarchen, sondern entlarvt den in seinem Namen erhobenen Freiheitsanspruch als Illusion. Ein radikales Verständnis von Sündenknechtschaft, mit dem Jesus die Juden unausweichlich behaftet, lässt den "Sohn" als einzige Macht zur wirklichen Befreiung hervortreten.

(4) Damit ist letztlich noch nicht Abraham selbst getroffen, sondern eine - von Jesu Standpunkt aus - *falsche Berufung* auf ihn als Heilsgaranten. Abraham bleibt offen für eine neue - für den johanneischen Jesus immer schon einzig richtige - Rollenzuweisung, die aber erst später vorgenommen wird.

69. Schnackenburg 264.

KAPITEL 2

DIE FRAGE NACH DEM VATER - ABRAHAM, GOTT ODER DER TEUFEL

(JOH 8:37-47)

Sameⁿ oder
der Sameⁿ
gramm. mögl.?

(37) Ich weiss, dass ihr Same Abrahams seid; aber ihr sucht mich zu töten, weil mein Wort in euch nicht Raum greift. (38) Was ich geschaut habe bei dem Vater, das rede ich. Ihr nun: Was ihr hört vom Vater, das tut ihr! (39) Sie antworteten ihm und sprachen: Unser Vater ist Abraham. Jesus sagte ihnen: Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, tätet ihr die Werke Abrahams. (40) Nun aber sucht ihr mich zu töten, jemanden, der euch die Wahrheit gesagt hat, die ich bei Gott gehört habe: Das hat Abraham nicht getan. (41) Ihr tut die Werke eures Vaters. Da sagten sie zu ihm: Wir sind nicht aus Unzucht gezeugt; wir haben einen zum Vater, Gott. (42) Jesus sagte ihnen: Wenn Gott euer Vater wäre, liebtet ihr mich. Denn ich bin aus Gott hervorgegangen und gekommen; ich bin jedoch nicht von mir selbst aus ausgegangen, sondern jener hat mich gesandt. (43) Warum versteht ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort gar nicht zu hören vermögt. (44) Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel und die Begierden eures Vaters wollt ihr tun. Jener war von Anfang an ein Menschenmörder und er hat keinen Stand in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, so redet er aus seinem Ureigensten, denn er ist ein Lügner und deren Vater. (45) Ich hingegen, weil ich die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht. (46) Wer kann mich einer Sünde überführen? Wenn ich Wahrheit rede, warum glaubt ihr mir nicht? (47) Wer aus Gott ist, hört das Reden Gottes. Deshalb hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid.¹

2.1 Bemerkungen zur Struktur des Abschnittes

Im vorhergehenden Abschnitt vv 31-36 war der dem Bekenntnis zu Abraham innewohnende Anspruch auf Freiheit als Selbstbetrug aufgedeckt worden. Das Thema der Freiheit, das dort im Vordergrund stand, wird hier in vv 37-47 nicht mehr aufgenommen. Jetzt geht es ausdrücklich um das Bekenntnis der Juden, Same Abrahams zu sein, also um die wahre Abstammung der Juden. Dieser inhaltliche Wechsel bildet eine deutliche Zäsur. Andererseits sind die beiden Abschnitte bewusst durch die Wiederaufnahme des Bekenntnisses von v 33 in v 37 miteinander verknüpft.² Sachlich greift auch der Gedanke über, dass

1. Die in der Übersetzung vorweggenommenen textkritischen Entscheidungen werden wiederum bei der Einzelexegese besprochen.

2. Dabei ergibt sich ein Chiasmus (a) σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν (v 33a); (b) πῶς οὐ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε (v 33b) // (b') εἰάν οὖν ὁ υἱὸς ὑμῶν ἐλευθερώσῃ (vv 34-36); (a') οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστέ (vv 37-41a).

für Sein und Ursprung des Menschen ein bestimmtes Verhalten (ποιεῖν) konstitutiv ist.

Wie das ποιεῖν τὴν ἀμαρτίαν dort die Knechtschaft konstituiert (v 34), so das ζητεῖν με ἀποκτεῖναι (vv 37.407 bzw. das ποιεῖν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (v 44; vgl. v 38b.40) die Teufelskindschaft.³

Mit dem Neueinsatz v 37 ist eine polemische Verschärfung des Gesprächs-
tones zu bemerken.

Der Abschnitt vv 37-47 ist literarisch kunstvoll gestaltet. Verschiedene strukturelle Momente zielen auf den Aufbau einer Spannung, die sich in v 44 entlädt. Gleich zu Beginn wird das Bekenntnis zu Abraham aus dem Munde der Juden (v33) scheinbar kommentarlos von Jesus bestätigt (v 37). Brüsk und ohne ersichtlichen Zusammenhang wird jedoch ein anderer Tatbestand daneben gestellt: Die Juden suchen Jesus zu töten. V 40 zeigt, dass letzteres eine Abraham-"kindschaft" in einem qualifizierten Sinn ausschliesst und damit das ursprüngliche Bekenntnis seines Sinnes entleert. Der Spannungsbogen aber zieht sich weiter bis v 44, wo zutage tritt, wessen Kinder die Juden letztlich sind.

Parallel dazu wird mit dem Begriff des "Vaters" ein weiteres Spannungsmoment akkumuliert. In v 38 ist vom grammatischen Gesichtspunkt aus eindeutig ein und derselbe Vater angesprochen (πατήρ). Zugleich verfremdet das Moment der Feindseligkeit zwischen Jesus und den Juden diese Identifikation. In v 41a wird der Vater den Juden zugeordnet (πατήρ ὑμῶν) und Abraham entgegengesetzt (vgl. v 40b). V 44 endlich lässt schlagartig erkennen, dass von Anfang an zwei konträre Vaterschaften gemeint waren.

Bemerkenswert sind auch die zwei parallel strukturierten Wortwechsel, die auf die Aussage von v 44 hinzielen. Im ersten, vv 39-41a, wird Abraham als Vater von den Juden reklamiert, im zweiten, vv 41b-43, Gott. Am Schluss des Abschnittes wird dieser mit einem Satz resümiert (These und Anwendung, v 47), der in der Struktur diesen beiden Wortwechseln ähnlich ist.

3. Grässer, "Teufelssöhne" 74. Möglicherweise verbindet eine zugrundeliegende Isaak/Ismael-Tradition, die im jetzigen Zusammenhang aber überlagert ist, das Thema Freiheit/Knechtschaft mit dem der wahren Abrahamskindschaft (siehe oben S. 28).

	vv 39-41a	vv 41b-43	v 47
Bekennnis der Juden	v 39a: ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστίν	v 41b: ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν	
Antwort Jesu: Bedingung	v 39b: εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε.	v 42: εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπᾶτε ἄν ἐμέ.	v 47a: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει.
widerspre- chender Sachverhalt	v 40: νῦν δὲ ζητεῖ- τέ με ἀποκτεῖναι	v 43: οὐ δὲ δύνασ- θε ἀκούειν τὸν λό- γον τὸν ἐμόν	v 47ba: διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε <i>Vgl. vv 45f</i>
Folgerung verhüllt	v 41: ὑμεῖς ποι- εῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν		
.....			
offen		v 44: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ ...	v 47bb: ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.
	----- S T E I G E R U N G ----->		

Die Steigerung ergibt sich aus dem Wechsel von Abraham zu Gott; den Schlüssel für den thematischen Uebergang bietet die Unbestimmtheit der "Väter". Als weiteres Element der Steigerung wirkt die Tatsache, dass die erste Reihe in eine verhüllte Folgerung, die zweite in die endgültige Enthüllung des Tatbestandes, nämlich der Teufelskindschaft der Juden ausmündet.

Zuletzt lassen sich im Lichte von v 44 verschiedene Stränge logischer Beweisführung erkennen, wenn sich diese auch nicht säuberlich entflechten lassen. Sie alle zielen auf den Nachweis der Teufelskindschaft der Juden ab: (1) Im Tun des Menschen zeigt sich seine wahre Abstammung: Tötungsabsichten der Juden gegen Jesus (vv 37b.40a) - nicht aus Abraham (vv 39b.40b) - sondern aus dem "Urmörder", dem Teufel hervorgegangen (v 44).

(2) Die aus Gott sind, hören das Reden Gottes (v 47a), welches die Wahrheit ist (v 40): Unfähigkeit zu hören (vv 43.47b), Unglaube gegen die Wahrheit (vv 45.46) - nicht aus der Wahrheit - sondern aus dem "Urlügner", dem Teufel, der keinen Anteil an der Wahrheit hat (v 44). (3) Wer aus Gott ist, liebt Jesus, der aus Gott hervorgegangen ist (v 42): Hass (vv 37.40) - nicht aus Gott - sondern aus dem Ur-Widersacher Gottes, dem Teufel (v 44).

2.2 Einzelexegese

Jesus bestreitet den Juden ihre Abstammung von Abraham nicht (v 37). Das unmittelbar folgende ἀλλά bringt aber einen Tatbestand zum Tragen, der dazu angetan ist, das Bekenntnis der Juden als wertlos abzustempeln: Die Juden suchen Jesus zu töten.⁴ Ihr Bekenntnis wird so zum Zerrbild, ja zum Hohn wahrer Abrahamskindschaft (v 39b τέκνα τοῦ Ἀβραάμ). Im Aufwallen des mörderischen Impulses gegen Jesus regen sich die Kräfte eines anderen Ursprungs. Er wird noch nicht beim Namen genannt. Die Tötungsabsichten entspringen jedenfalls einer gewissen Logik, denn die Juden lassen das Wort Jesu nicht in sich eindringen und Raum greifen (χαρεῖν), so dass es in ihnen wohnen und wirken könnte.

Um das Wahrnehmen und Reden geht es; das zeigt v 39. Jesus scheint vom selben Vater zu reden,⁵ und doch liegt eine rätselhafte und bedrohliche Fremdheit zwischen Jesus und seinen Gegnern: "Jesu Aufgabe ist es, die Offenbarung zu künden (λαλεῖν), die ihm unmittelbar, durch 'Sehen', beim Vater zur Verfügung steht"⁶ - in den Juden reift ein Entschluss zur Tat, die ihnen "vom Vater" eingeflüstert wird.⁷

Die Juden ahnen, dass Jesus zwischen seinem und ihrem Ursprung einen

4. Das ist nicht an eine bestimmte Gelegenheit geknüpft, sondern ein durchlaufendes Motiv; vgl. 5:16.18; 7:1.19; 8:22-24; 10:31-39; 11:45-53; 19:7.

5. Einige Textvarianten fügen hier schon die Unterscheidung zwischen πατήρ μου und πατήρ ὑμῶν ein. Damit ist die Spannung verloren. Vgl. dazu Metzger, Textual Commentary 224.

6. Schnackenburg 283.

7. Der ganzen Textstruktur entsprechend ist ποιεῖτε nicht als Imperativ zu verstehen.

Graben aufreisst. Es entgeht ihnen nicht, dass dabei σπέρμα Ἀβραάμ im Sinne blosser körperlicher Abstammung verstanden und so entwertet werden kann. In entsprechender Umformung ihres anfänglichen Bekenntnisses machen sie unmissverständlich deutlich: Ihr Vater ist Abraham. Sie handeln nach seinem Vorbild und seiner Weisung.⁸ Jesus widerlegt sie aufgrund der Evidenz ihres eigenen Handelns: Als τέκνα τοῦ Ἀβραάμ taten sie Abrahams Werke.⁹ "An ihrem Tun müsste sich das Recht ihrer Behauptung erweisen; denn das Verhalten eines Menschen ist durch sein Woher, seinen Ursprung bestimmt."¹⁰

Johannes drückt hier einen Gegensatz mit Hilfe der Begriffe σπέρμα und τέκνα aus. Diese Unterscheidung findet sich auch in Mt 3:7-10 par Lk 3:7-9 und Röm 9:6-8. Die leibliche Abstammung von Abraham kann den Juden nicht abgesprochen werden. In Mt 3:7-10 par aber ist von Gottes Macht die Rede, aus Steinen wahre Kinder Abrahams zu erwecken - und die sind nicht Juden.¹¹ Gottes Freiheit in seinem Heilshandeln und der Ruf, sich diesem auszusetzen (Werke der Busse), sind angesprochen. - In Röm 9:6-9 ist die Terminologie nicht strikt durchgehalten. Das Kriterium ist hier die Verheissung, mit der Gottes freie Gnadenwahl und sein lebensschaffendes Wort als Zentrum der Abrahamskindschaft zum Tragen kommen. Vgl. auch Röm 2:28f, wo Paulus dem äusseren Judesein mit der äusserlichen Beschneidung das innerlich-verborgene Judesein mit der Herzensbeschneidung entgegenstellt. Wichtig scheint noch die Bemerkung Lona, im vorliegenden Fall habe "die Opposition keine Begründung in dem Anspruch der Kirche, die wahren Nachkommen Abrahams zu sein, sondern in der Haltung vor Jesus, die allein über die Herkunft des Menschen Auskunft gibt."¹²

8. Schnackenburg 283. - Für Johannes als theologischen Schriftsteller ist natürlich die begriffliche Brücke vom Terminus σπέρμα über Abraham als πατήρ zu Gott als πατήρ wichtig. - "Abraham ist unser Vater" ist ein Bekenntnis zur Zugehörigkeit zum Volk Abrahams. In den folgenden Texten findet es sich: zu Abraham allein: Jos 24:21; I Chr 29:18; zu Abraham, Isaak und Jakob: Dtn 1:8; 6:10; 9:5; 29:13; 30:20; Tob 4:12; vgl. IV Makk 7:19; zu den Patriarchen: IV Makk 16:20; 17:6. - Dass die Juden Kinder Abrahams sind, sagen III Makk 6:3; IV Makk 6:17.22. - Im NT sind folgende Stellen zu vergleichen: Mt 3:9 par; Lk 16:24.30; Act 7:2; Röm 4:12; Jak 2:11.

9. Der Text bietet einen gemischten Konditionalsatz aus einem Realis in der Protasis und einem Irrealis in der Apodosis (wobei das ἄν in der Apodosis in der Koine nicht mehr obligatorisch ist, vgl. BD § 360). Andere Lesarten versuchen auszugleichen (vgl. Metzger, Textual Commentary 225). - Wenn es sich dabei nicht bloss um einen grammatikalischen Lapsus handelt, ist vielleicht mit der gebrochenen Grammatik der Widersinn zwischen der geschichtlich möglichen und heilsgeschichtlich beanspruchten Rückführung auf Abraham und dem teuflischen Ansinnen der Juden ausgedrückt (ähnlich Brown 356).

10. Bultmann 339.

11. Lona, Abraham 272.

12. Ibid. 273.

ist das ein Gegensatz?

Zum Anhang

Davon, dass Kinder Abrahams sich im Tun der Werke Abrahams erweisen, spricht auch die jüdische Paränese:¹³ Abraham mordet nicht einen Menschen, der die Wahrheit spricht.¹⁴ Johannes verlässt aber die Ebene jüdischer Rede von guten oder bösen Taten und verlagert die Aussage auf die der grundlegenden Entscheidungsfrage an Jesus. Nicht *dass* die Juden Mordgedanken hegen, trifft schon den Nerv der Sache, sondern *gegen wen* sich diese richten. Jesus redet nicht nur Wahres, sondern er offenbart *die Wahrheit*, die er bei Gott vernommen hat (v 40). Hier steht Aeusserstes auf dem Spiel! Abrahams Zurückschrecken vor der Tötung eines Menschen (v 40b) ist daher nicht von der moralischen Verwerflichkeit einer solchen Tat her zu verstehen. Vielmehr geht es um die Aufnahmebereitschaft des Erzvaters für Gottes offenbarendes Reden.¹⁵ Seine Werke weisen auf den Glauben und den Gehorsam gegen Gottes Boten hin.¹⁶ Die jüdischen Gegner Jesu sind verfinstert in Hass und Ablehnung gegen Jesus und sein Wort. Sie müssen einen anderen als Abraham zum Vater haben (v 41a).

Die Juden wollen der drohenden Konsequenz aus Jesu Worten zuvorkommen und sie unterlaufen, indem sie ihre Abrahamskindschaft in der Gotteskindschaft verankern.¹⁷ Ihr Bekenntnis zu Gott als Vater wird eingeleitet mit der un-

Kontext 13. Vgl. Av 5:19 und die Baraitha zu bQid 36a: "Kinder seid ihr Jahwe eurem Gott (Dt 14:1); wenn ihr euch nach Art von Kindern führt, heisst ihr Kinder."

14. Bauer 126 verweist auf Philo Abr 208, wo Abraham allgemein εὐσεβεία und φιλανθρωπία bescheinigt wird.

15. Barrett 347: "The contrast ist not only moral; Abraham's mind was not closed against the truth." - Ähnlich Schulz 136 und Bultmann 339.

16. Lona, Abraham 274. - An dieser Stelle kann man überlegen, ob der Evangelist das Werk Abrahams gezielt auf die Aufnahme der drei himmlischen Boten abstellen wollte (Gen 18; vgl. Lord, Abraham 268). Dieses Motiv hat die Rabbinen viel beschäftigt. An einer Stelle wird es zum Paradigma für die Verdienste der Väter, die Israel zur Zeit des Exodus in der Wüste, im Lande Israel und in der messianischen Zeit zugute kam und kommen wird (BerR 48:10; vgl. Brown 357; Schnackenburg 284; Bernard 311). Dann wäre so auszulegen: Abraham nahm die Gesandten Gottes freundlich auf. Um wieviel mehr werden seine wahren Kinder *dem* Gesandten Gottes Tür und Tor öffnen!

17. Abraham rückt von hier ab bis v 50 in den Hintergrund. Brown 363: "It becomes clear that Jesus is not challenging the purity of their descent from Abraham; he is challenging their status as God's people."

erwarteten Erklärung, dass sie nicht aus der Hurerei stammten (v 41b).

↙ Diese Bemerkung wird unterschiedlich erklärt. Zunächst bietet sich die jüdische Polemik gegen die Geburt Jesu an (OrigCels I,28; Pilatusakten II,3). In diesem Falle handelte es sich um ein *argumentum ad hominem* (so Brown 357): "Wir sind nicht aus der Hurerei - wie du!" Dagegen spricht allerdings, dass im Kontext und im Fortgang des Gesprächs das Interesse bei der Herkunft der Juden bleibt. "Die Auseinandersetzung mit dem Judentum im Johannes-Evangelium bezieht sich hauptsächlich auf die Messianität Jesu; seine Geburt und seine Eltern sind bekannt (6:42!)." ¹⁸

bemer das Ant
da auch Pi-Phil
Ant erklären)
Eine andere Erklärung steht im Zusammenhang mit Abraham als Begründer des monotheistischen Glaubens (Ant I,155; vgl. Jub 11:16ff; 12:1-21; BerR 11:28). ¹⁹ Wo die religiöse Herkunft der Juden gefährdet ist, haben sie keine Teilhabe am Glauben Abrahams. Sie gleiten ab in den Bereich des Götzendienstes und der Abgötterei, die nach Hos 1:2; 2:6 (τέκνα πορνείας LXX! Vgl. Ez 16,23) Hurerei ist. Um das religiöse Fundament wiederherzustellen, berufen sie sich auf Gott als ihren Vater.

Vielleicht ist diese Bemerkung aber einfacher zu verstehen. In v 41a wurde ein anderer "Vater" neben Abraham ins Spiel gebracht. "Die Verteidigung der Juden versucht, die Zweideutigkeit des 'Vaters' auszuräumen" ²⁰

Die Erklärung schliesst den Gedanken eines anderen Vaters, also einer ehebrecherischen Zeugung, aus und schafft Raum für den einen Vater: Gott. - Auf diese Weise ist allerdings erneut ein *argumentum ad hominem* gegen Jesus vorgebracht, das sich wie folgt umschreiben lässt: "Du deutest wohl auf zwei Väter hin? *Wir* jedenfalls stammen von Gott ab! Und du?"

An dieser Stelle ist auch festzuhalten, dass die Behauptung der Juden, Kinder Abrahams zu sein, für sie die Gottvaterschaft einschliesst. ²¹ Durch die legitime Abstammung von Abraham und Sara sind sie Kinder der göttlichen Verheissung, welche wiederum einen schöpferischen Akt Gottes an den erstorbenen Leibern der Voreltern beinhaltet. Auf diese Art ist Gottes Vaterschaft gewährleistet. Auf dem Fundament der wahren Gottesverehrung, die bei Abraham ihren Anfang nahm, ist Israel als Bundesvolk der erstgeborene Sohn Gottes (Hos 1). Die Gottvaterschaft bestätigt die Abrahamsvaterschaft für die Juden. ²²

Ihr rechtmässiger Platz in der Gottesfamilie ist in den Augen der jüdischen Kontrahenten Jesu unbestritten. Mit dem vertieften Anspruch auf Gotteskindschaft haben sich die Juden aber keinswegs dem forschenden Licht der Wahrheit entzogen. Im Gegenteil: Jesus seinerseits kann jetzt ganz offen

18. Lona, Abraham 275; zum Vorhergehenden ibid. 274f.

19. Dazu und zum Folgenden vgl. ibid. 275f.

20. Ibid. 277.

21. Vgl. Layman, Use 15-16; Lona, Abraham 277.

22. Lona, Abraham 277.

reden. Das jüdische Bekenntnis zu Gott als ihrem Vater findet seinen Prüfstein in der Stellung zu Jesus: Wenn Gott ihr Vater wäre, würden sie ihn lieben (v 42).²³ Denn Jesus ist von Gott ausgegangen und gekommen.²⁴ Er weiss sich völlig eins mit dem Vater. Dieser Einheit des Wesens und Willens, nicht eigener Anmassung, entspringt seine Sendung.²⁵ Der Hass der Juden ist darum

23. Im Gegensatz zu v 39 steht hier ein reiner Irrealis. Die Annahme einer Gotteskindschaft allein liegt schon ausserhalb des Möglichen. Zu massiv hat sich der Hass der Juden bekundet. - Die Logik der Aussage kreist zunächst um den Gedanken der Wesensverwandtschaft, die sich im gegenseitigen Erkennen und im Widerhall der Liebe zeigt (vgl. Gen 2:23). Eine Ausweitung dieses Grundgedankens liegt darin, dass Gott Liebe ist und das zum ihm Gehörige auch von Liebe gezeichnet ist (I Joh 4:7-12). Zudem ist dankbare Liebe die einzige angemessene Reaktion, wo Gottes Angebot des Heils erkannt und ergriffen wird.

24. Der Aorist ἐξῆλθεν spricht mehr den Aspekt der Sendung an, ἦλθεν den der Gegenwart des Gesandten. Der zweite Begriff ist auch in heidnischen Religionen bezeugt (Belege bei Bauer 127) und bezieht sich auf das "... coming of a deity who makes a solemn appearance" (Brown 357). - Bei Johannes ist der Terminus wohl als Merkmal einer auf den Christus präsens konzentrierten Theologie zu werten (Lona, Abraham 278).

25. In dem wiederkehrenden Thema, Jesus sei nicht "von sich aus" gekommen, fliessen wahrscheinlich verschiedene Traditionsströme zusammen. (1) Grundle-
gend für Jesu Autorität ist: "The real heart of Johannine Christology is found in a typical Johannine emphasis on the unique relationship between Father and Son" (DeJonge, Stranger 141). (2) In den Aussagen vom "Senden" des Vaters wird Jesu Autorität in der Autorität Gottes begründet (Lona, Abraham 220f; Rengstorff ThWNT I, 404). "(E)mphasis is placed upon the sending activity of God in which the unity of speaking, willing, and acting between God and Jesus, Father and Son, is grounded" (DeJonge, Stranger 147). (3) Der Verweis auf den Sender ("nicht von mir aus") erinnert an die Legitimierung der prophetischen Sendung aus dem Berufungserlebnis und der Botenformel. (4) Bühner, Gesandte 262-267 untersucht im Zusammenhang mit dieser Frage die jüdische Vertretungslehre (מְשִׁיחִי-Institut). Er zieht den Schluss, dass die Sendungslehre im Johannes-evangelium argumentativ ist: Jesu "christologischer Anspruch ist berechtigt, weil er Gottes gehorsamer Vertreter und Bevollmächtigter ist, dem Gottes ureigenste Rechte abgetreten sind" (ibid. 424). (5) Aufmerksamkeit verdient auch die jüdisch-dualistische Engel- und Teufellehre, nach der die Anmassung eines Engelfürsten ("sein wie Gott") die Schöpfung in die Heillosigkeit riss. - Wiederbringung und Heil können nur aus der völligen Einheit mit Gottes Willen entstehen. (6) In den späteren gnostischen Systemen begegnet eine ähnliche Vorstellung in der Form, dass eine Eigenbewegung im πᾶν die Harmonie mit dem höchsten Gotte so stört, dass daraus ein Schatten und in der Folge widergöttliche Materie und heilloses Dunkel entstand.

Aus den geschilderten Vorstellungskreisen lässt sich verständlich machen, wie die Verkündigung der völligen Einheit Jesu mit dem Vater und der Anspruch auf höchste Autorität seiner Sendung mit der Betonung des absoluten Gehorsams des Erniedrigten (Joh 5:19) einem gemeinsamen Anliegen dienen: dem Erweis der Heilsmächtigkeit Jesu.

Hass gegen den Vater. In dieser immer grösser werdenden Distanzierung von Jesus können sie sein Wort nicht mehr verstehen (v 43). Sie haben sich auf ihr Selbstverständnis festgelegt und lassen sich nicht aus der menschlichen Sicherheit herausrufen. Sie geben sich nicht der Offenbarung preis. Im Nicht-wollen konstituiert sich das Sein des Nicht-glaubens,²⁶ verdichtet zum Schicksal des Nicht-hören-könnens. Sie haben kein Organ für die Offenbarung Gottes.²⁷

Das lapidare οὐ δύνασθε ἀκούειν klingt umso eindrucksvoller, wenn man bedenkt, dass das Tun der Juden durch *Hören* auf ihren Vater bestimmt war (v 38). Aber bezüglich der Worte des Gottgesandten bleiben sie taub ohne Bereitschaft und Fähigkeit, sie aufzunehmen.²⁸

Bedrängend steht die Frage im Raum, wer denn nun in Wirklichkeit der Vater der Juden sei.

Die ganze Spannung des Abschnittes vv 37-43 entlädt sich in v 44. Seine Wucht legt die Wurzeln all des Widersinnigen und Erschreckenden im Verhalten der Juden bloss:²⁹ "Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel."³⁰

Grammatisch wäre am einfachsten mit "Vater des Teufels" zu übersetzen, was gnostische Exegeten mit Blick auf den Gott des AT auch taten (Brown 357f). τοῦ διαβόλου kann auch als Apposition genommen werden, was dem bisherigen Gedankengang besser entsprechen würde (Lona, Abraham 203). Eine gewisse Parallele bildet der Ausdruck συναγωγή τοῦ Σατανᾶ (Apg 2:9; 3:9), eine Anspielung auf das offizielle Judentum. Der Ausdruck Ἰουδαῖοι ist dort aber als positiver Gegensatz dazu verwendet.

Im I Joh klingen Begriffe an, die sich auch in der Auseinandersetzung von Joh 8 finden: τέκνα τοῦ διαβόλου (3:10); ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν (3:7f); ἀνθρωποκτόνος (3:15); der Teufel als Sünder von Anfang an und die, welche sündigen als seine Kinder (3:8). Hier hat sich der Akzent jedoch auf die innergemeindlichen Konflikte verlagert; das Sündigen wird vornehmlich im Bereich der Mitmenschlichkeit gesehen. Der Hinweis auf den "Menschenmörder" hat die Assoziation mit der Kain-

ehrer Zeichen für
Nicht-Trad.
ed. Joh. Red.
in diesem Ab-
schnitt

26. Bultmann 239.

27. ἀκούειν mit Akk. bezieht sich meist auf den physischen Akt des Hörens. Der Gebrauch an dieser Stelle zeigt eindrücklich die Abkapselung der Juden: Sie halten sich gleichsam die Ohren zu beim Reden Jesu und übertönen es mit ihren eigenen Parolen, bis sie zuletzt wirklich taub sind.

28. Lona, Abraham 323.

29. Ibid. 221: "Die durch die 'äquivoken' Väter geschaffene Spannung und die Ambivalenz des Rekurses auf den Vater haben auf diesen Vers (v 44) abgezielt."

30. Vgl. zum Folgenden Lona, Abraham 278-286.

geschichte hervorgerufen (Gen 4:8). Der Zusammenhang wurde von Diaz, NovT 6 (1963) 79f hergestellt und als These von Dahl "Erstgeborene" verfochten. Demnach soll hinter Joh 8 eine Kain-Haggada stehen. Die Juden erwiesen sich als Söhne Kains, weil sie Jesus töten wollen (vgl. Kains Totschlag an Abel). Dem ging ein Streitgespräch voraus (nach TPsJ und TNeof war Kain ein Sophist und praktischer Materialist). Kain entsprang einem Ehebruch Evas mit dem verstellten Teufel (PRE zu Gen 4:1). Dazu war Kain Häretiker und Ketzer, der alle göttlichen Wahrheiten mit Füßen trat. - Diese These bietet sicherlich attraktive Einzelheiten, bringt sich aber selbst zu Fall, indem sie einen Text voraussetzt, der sonst nicht existiert. Entweder: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πρωτοτόκου (υἱοῦ) τοῦ διαβόλου ἐστέ; oder: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστέ. Die Textkorruption muss mit der Unkenntnis dieser targumitischen Kainlegende entschuldigt werden. - Vielleicht gibt es auch einen Zusammenhang mit der samaritanischen Polemik gegen die Juden, in der die Juden als Abkömmlinge Kains(!) gleichzeitig auch als Söhne Belials und Kinder der Finsternis abqualifiziert wurden (vgl. v 48). Am wahrscheinlichsten ist mit Bultmann 241f und Schnackenburg 287 verkürzte Redeweise aus ἐκ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ διαβόλου anzunehmen. Nicht ganz auszuschliessen ist der Gedanke, dass ein letzter dramatischer Spannungsvorhalt erreicht werden soll: "Ihr seid aus dem Vater" - (soviel war bisher schon gesagt worden, vv 38b.41a) - "dem Teufel" (Lösung). Die Qualifizierung als "Mörder" und "Lügner" ist dann im Zusammenhang mit der Sündenfallerzählung zu sehen (so auch Lord, Abraham 269).

Aus dem Impuls der teuflischen Begierden also handeln die Juden. Ihr wahrer Vater ist der Menschenmörder von Anfang an. Mit lügnerischem Ränke-spiel hat er die ersten Menschen von Gott weggelockt und damit in den Tod gezerrt. Lüge ist sein Bollwerk gegen die Wahrheit, Lüge der Machtbereich, den er um sich ausbreitet und darin Menschen in heillosen Gottferne bannt.³¹ Ihm wie seinen Kindern ist die Wahrheit Gottes fremd und zuwider; der sie damit aufstört, ist ihnen verhasst. Von der Feststellung ihres Ursprungs her lässt sich das Verhalten der Juden erst einordnen: ihre Verschlossenheit gegen Jesu Wort, ihre Unfähigkeit zu hören, ihr Entschluss, Jesus aus dem Weg zu räumen (v 45).

Den Juden selbst ist diese niederschmetternde Diagnose natürlich nicht

31. Wie ἀλήθεια der ζωὴ zugeordnet ist, so ψεῦδος dem Tod; Bultmann 242f. Den Dualismus von Wahrheit und Lüge trifft man auch in Qumran an. Lüge ist nicht Unwahrhaftigkeit in der Wiedergabe von Sachverhalten, also ein in erster Linie moralisches Uebel, sondern der gegengöttliche Bereich. Vgl. den Ausdruck "Kinder des Verderbens" in Jub 15:26.33; "Söhne der Finsternis" u.ä. in I QS 1:10; I QM passim; "Söhne des Frevels" in I QS 3:20f. - Zum Ganzen vgl. Schnackenburg 289f.

einsichtig. Sie selbst gaukeln sich eine heile religiöse Welt vor, in der sie als legitime Abrahamskinder und als solche auch rechtmässige Gotteskinder unangefochten einen vornehmen Platz einnehmen. Jesus versucht ein letztes Mal mit einer Anfrage die radikale Fremdheit zu überbrücken und die Juden mit ihren eigenen Massstäben aufzurütteln: Es muss sie doch nachdenklich stimmen, dass sie Jesus keiner Sünde überführen können (v 46). Das sollte doch ein Fingerzeig auf Jesu Ursprung und die Autorität seiner Sendung sein.³² Doch auch diese Tür der Verständigung scheint ins Schloss gefallen zu sein. Jesu Spruch besiegelt das Gericht über die Verstockung der Juden: "Wer aus Gott ist,³³ hört das Reden Gottes. Deshalb hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid" (v 47).

2.3 Zusammenfassung

Aus dem vorangegangenen Abschnitt ergeben sich folgende Beobachtungen zum johanneischen Abrahambild:

(1) Jesus führt eine Unterscheidung zwischen $\sigma\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ und $\tau\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\alpha$ τοῦ Ἀβραάμ in das Streitgespräch ein.

(2) $\sigma\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ bezieht sich offensichtlich auf die physische Abstammung, die den Juden nicht bestritten wird, deren Wert jedoch zur Belanglosigkeit herabgesetzt wird.

(3) Entscheidend ist Abraham-"kindschaft" ($\tau\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\alpha$). Sie ist bestimmt durch das Tun der Werke Abrahams. Diese werden kontrastiert mit der Ablehnung Jesu durch die Juden, die in dem Beschluss, Jesus zu töten, kulminiert. Damit

32. Hier zeigt sich jedoch, wie sich der johanneische Dualismus sprachlich subtil manifestiert: "Sündlosigkeit" ist nach jüdischen Massstäben für Jesus nicht gegeben, besonders im Blick auf die Sabbatbestimmungen und den Anspruch auf Gottsohnschaft (5:16; 10:32). Für die glaubende Gemeinde, die Jesu Anspruch anerkennt und ihn darum "versteht", wird Sündlosigkeit "transparent" auf Jesu Herkunft aus der heiligen Welt Gottes. Sie bezeugt sich in Jesu vollkommenem Gehorsam gegen den Willen des Vaters, bis zur Hingabe seines Lebens (10:18; 14:31). Darin weiss sich Jesus in tiefstem Einklang mit Gott (8:29) und fern von aller Sünde" (Schnackenburg 290). Die Sündlosigkeit Jesu ist die erlösende Antithese zum Teufel, der die Sünde als sein Werk in der Welt treibt (ibid.).

33. ὅτι etc. ist eine griechische Formulierung. Im Semitischen entspricht sie einem Relativsatz. ὅτι ist kausale Konjunktion (vgl. Lona, Abraham 204).

ist indirekt Abrahams Tun als Aufnahmebereitschaft für Gottes Boten und Gehorsam gegen die Offenbarung charakterisiert, das heisst letztlich: als Glaube.

(4) Damit wird der Erzvater positiv Jesus und der Offenbarung zugeordnet, obgleich sich sein Same als ἐκ τοῦ διαβόλου entpuppt.

KAPITEL 3

JESUS UND ABRAHAM - ZUORDNUNG UND ABGRENZUNG

(JOH 8: 48-59)

(48) Da antworteten die Juden und sprachen zu ihm: Haben wir nicht treffend gesagt: Du bist ein Samariter und hast einen Dämon. (49) Jesus entgegnete: Ich habe keinen Dämon, sondern ich ehre meinen Vater. Ihr aber verunehrt mich. (50) Ich hingegen suche nicht meine Ehre; da ist einer, der sie sucht und Gericht spricht. (51) Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er den Tod nicht schauen in Ewigkeit. (52) Die Juden sprachen nun: Jetzt wissen wir, dass du einen Dämon hast. Abraham ist gestorben und die Propheten und du sagst: Wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er den Tod nicht schmecken in Ewigkeit. (53) Bist du etwa grösser als unser Vater Abraham, der gestorben ist? Auch die Propheten sind gestorben. Was machst du aus dir selbst? (54) Jesus erwiderte: Wenn ich mich selbst verherrliche, ist meine Ehre nichts; es ist mein Vater, der mich verherrlicht, von dem ihr sagt: Er ist unser Vater. (55) Ihr habt ihn aber nicht erkannt. Ich hingegen kenne ihn. Wenn ich sagte, dass ich ihn nicht kenne, wäre ich ein Lügner gleich wie ihr. Aber ich kenne ihn und ich bewahre sein Wort. (56) Abraham, euer Vater frohlockte, dass er meinen Tag sehen sollte. Und er sah und freute sich. (57) Nun sagten die Juden zu ihm: Du bist noch nicht einmal 50 Jahre alt und willst Abraham gesehen haben? (58) Da sagte Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Ehe Abraham war, bin ich. (59) Da hoben sie Steine auf, um sie auf ihn zu werfen. Jesus aber wurde verborgen und ging aus dem Tempel.

3.1 Bemerkungen zur Struktur des Abschnittes

Die thesenhafte Aussage von v 47 und ihre Anwendung auf die Juden bildeten den Abschluss des vorhergehenden Gesprächsganges. V 48 setzt zwar neu ein, der Vorwurf an Jesus, Samariter und Besessener zu sein, ist aber offensichtlich als jüdische Reaktion auf die Rede Jesu vv 44-47 zu verstehen. Dazu greifen v 50 auf v 31 (μένειν ἐν τῷ λόγῳ / τὸν λόγον τηρεῖν), v 54b auf v 41b (πατὴρ ἡμῶν ὁ θεὸς ἐστίν / θεὸς ἡμῶν) und v 55 auf v 44c (ψεύστης) zurück, was die Annahme einer durchdachten Gesamtkomposition des ganzen Abschnittes untermauert.

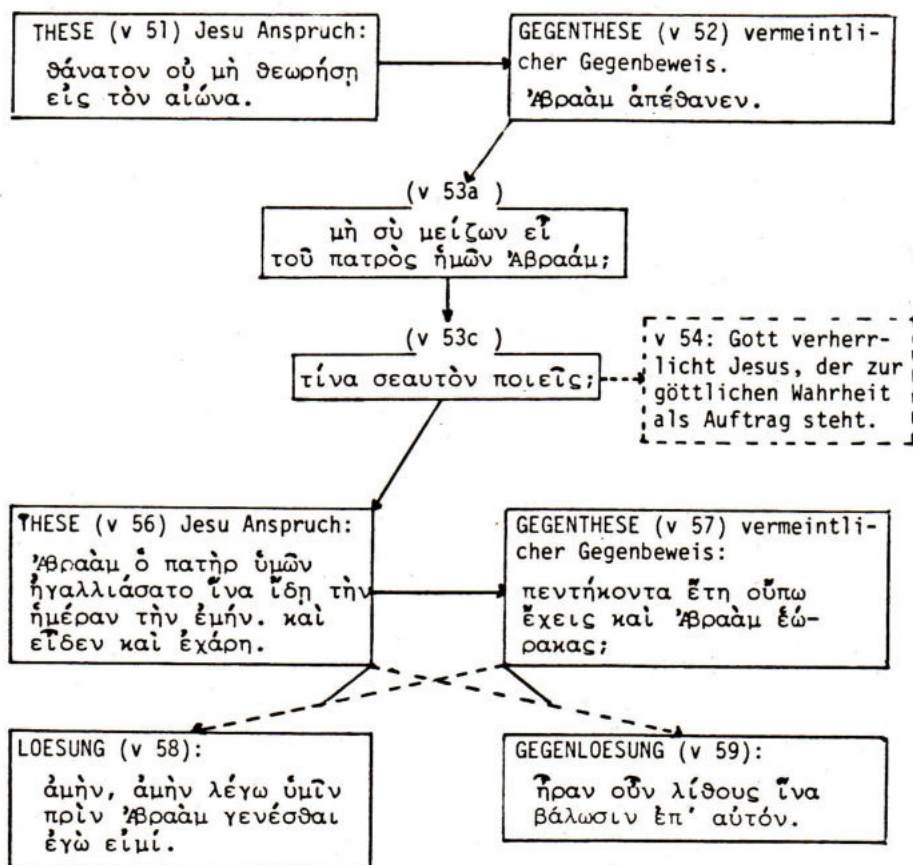
Inhaltlich schliesst sich erst mit dem dritten Abschnitt der Kreis. Im ersten Teil (vv 31-36) hatten ja die Juden Abraham gegen Jesus auszuspielen versucht. Jesus griff diese Polarisierung auf und kehrte sie um in der Feststellung, dass nur durch den "Sohn" wahre Freiheit möglich ist. Der Unterschied zwischen den beiden Gestalten wurde aber nicht weiter begründet. Im zweiten Teil (vv 37-47) wurde Abraham indirekt der Offenbarung zugeordnet. Auch an diesem Punkt steht eine Klärung noch aus. Beides, Zuordnung und Abgrenzung Abrahams und Jesu erfolgt nunmehr im dritten Teil, insbesondere in v 56 und v 58.

Der eben umrissenen Aufgabe entsprechend ist der Abschnitt 8:48-59 weitgehend geradlinig strukturiert. Die einzelnen Gedanken sind durch Stichwortverbindungen oder inhaltliche Assoziationen aneinandergereiht: Die Beschimpfung Jesu (v 48) gibt Anlass, über den Begriff des ἀτιμάζειν auf Jesu τιμᾶν τὸν πατέρα und auf den "anderen", der Jesu Ehre sucht, zu sprechen zu kommen (vv 49f). Der dabei anklingende Gerichtsgedanke (ὁ κρίνων) führt zu einer erneuten Einladung zum Heil (v 51). Das Wort θάνατος wird von den Gegnern mit ἀποθνήσκειν aufgenommen (v 52). Die Suggestivfrage, wozu Jesus "sich selbst" mache (σεαυτὸν ποιεῖν), fordert die Erklärung heraus, dass er sich nicht "selbst verherrlicht" (ἐμαυτὸν δοξάζειν) und zu nichts "macht", was nicht im Wissen aus Gott und in seiner Verpflichtung zum Zeugnis begründet liegt (vv 54f). Jesu Anspruch, dass Abraham ihn geschaut habe (ἰδεῖν v 56) wird verständnislos umgekehrt in der ungläubigen Frage, wie Jesus Abraham gesehen (ὁρᾶν) haben könne, wo er doch vergleichsweise noch so jung sei (v 56). Zuletzt gipfelt das Gespräch in v 58, der Offenbarung von Jesu Ewigkeit. Der letzte Vers des Kapitels besiegelt die Verfinsterung und das Unverständnis der Juden.

Diese lineare Gedankenführung lässt sich allerdings noch auffächern. Besonderes Gewicht fällt dabei auf eine Sequenz *thesenhafter Aussprüche Jesu*: v 51, mit zweifachem Amen eingeleitet, das Angebot ewigen Lebens; v 56 die Zeugenschaft Abrahams für Jesus; v 48 die Distanz zwischen Jesus und dem Erzvater, was v 56 erklärt und v 51 begründet. Damit in engem Wechselspiel steht eine Reihe von *Fragen* aus dem Munde der Juden: v 53a: Wer ist grösser, Jesus oder Abraham? v 53c: Wozu macht sich Jesus selbst? v 57: Wie kann Jesus Abraham gesehen haben? - Diese Fragen haben eine Doppelfunktion: *Negativ*

polemisieren sie *gegen* Jesu vermeintliche *Selbstüberhebung* (und bilden so den Kontrast zu v 58); *positiv* geben sie Jesus jeweils *Anlass*, mit seiner offenbarenden Rede in die angesprochenen Bereiche vorzustossen. Der negative Aspekt der jüdischen Fragen bedingt zwei *exkursartige Ausführungen* über die Begründung der Autorität und des Anspruches Jesu (vv 49f als Antwort auf v 48; vv 54f als Antwort auf vv 52ff, insbesondere v 53c). Eine Steigerung innerhalb dieses Exkurses ergibt sich aus der Bewegung von verhüllter Rede (ὁ ζητῶν καὶ κρύβων) zu offener Rede (ὁ πατήρ μου) und deren provokativer Zuspitzung auf die Juden (ὅν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστίν).

All diese Linien laufen in v 58 zusammen, die Linie der jüdischen Fragen allerdings nur insofern, als dabei die Frage des Glaubens in letzter Unbedingtheit gestellt wird. Diese Linie bricht weg und endet ohne wirkliche Lösung in v 59, der versuchten Steinigung Jesu. - Es ergibt sich das Schema:



Aus der Sicht der linguistischen Semiotik lassen sich noch einige Beobachtungen beifügen.¹ Im Abschnitt 8:48-59 verhärtet sich der feindlich ablehnende Ton des vorigen Abschnittes zur Inkommunikabilität. Im Vorwurf "Samariter" fällt die gefühlsgeladene Reaktion auf die Person dessen zurück, dessen Rede man nicht mehr einordnen kann. Auch die Rede Jesu von Tod und Leben zeigt die Verlegenheit der Juden mit Jesu Sprachsystem, wie der Einwand, Abraham sei doch gestorben, zeigt. Mit der Frage von v 53c ("Wozu machst du dich selbst?") ist der Versuch, Jesu Botschaft richtig zu entziffern, fallengelassen und die Person Jesu mit seinem ungewöhnlichen Anspruch als Problem ins Zentrum gerückt. Auch v 57 mit seiner nicht-verstehenden Umkehrung, wer wen gesehen haben könne, drückt Ratlosigkeit aus. Im grammatikalisch "sinnlosen" Satz Jesu v 58 spricht Jesus dann ganz seine eigene Sprache. Auf der Gegenseite ist die Sprachlosigkeit unüberwindbar. Die Gewalt tritt an die Stelle des Versuchs der Verständigung.² Hier drückt sich auf der Sprachebene die Entfremdung aus, die dort überhandnimmt, wo man sich nicht dem Anspruch Jesu ausliefert und damit selbst in seine Rede eingeht, oder (mit v 37) sein Wort Raum greifen lässt. Gesamthaft bezeugt sich im Bereich der Kommunikation die These von v 47 bzw. die Feststellung von v 43b: οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν.

3.2 Einzelexegese

Für die Juden ist die vorangegangene Rede Jesu eine ungeheuerliche Denunzierung. Dazu können sie nicht mehr sachlich Stellung nehmen. Sie können Jesus nur mehr als Samariter und Besessenen abtun (v 48).³

Das Schimpfwort "Besessener" hat synoptische Parallelen (Mk 3:33-27; Mt 12:22-30 par Lk 11:14-23 = Q); dort steht es im Zusammenhang mit Dämonen-

1. Vgl. Lona, Abraham 392f.

2. In Lona's Terminologie (vgl. Abraham 393) hat sich die Inkommunikabilität (Unverständnis) in Inkommunikation (Sprachlosigkeit) weiterentwickelt.

3. ὅτι ist als Einleitung zu einer direkten Rede zu verstehen. Inhaltlich ändert sich bei der Uebersetzung als indirekte Rede zwar auch nicht viel, aber die erste Möglichkeit schliesst stärker die früher geäußerten Angriffe (7:20; 8:52; vgl. 10:20) mit ein, nicht nur eine momentane "Einsicht".

austreibungen. Rätselhaft ist der Sinn des Vorwurfes "Samariter". Als Schimpfwort erscheint der Ausdruck sonst nicht im NT. In der jüdischen Literatur begegnet er in dieser Funktion erst spät (bSot 22a). Eine Erklärungsmöglichkeit geht von der Feindschaft zwischen Juden und Samaritern aus.⁴ Für die Juden waren die Samariter als Kinder Abrahams disqualifiziert, was die Samariter nicht hinderte, den Erzvater als grosse Gestalt und Vater zu verehren. Die beiden Gruppen bestritten sich gegenseitig die legitime Abstammung und Berufung auf Abraham. "Die Diskussion über die Herkunft der Juden stellt Jesus auf die Seite derer, die die Abrahamsnachkommenschaft der Juden in Frage stellten."⁵ - Des weiteren galten die Samariter als anfällig für Götzendienst und Zauberei, die mit Besessenheit in Zusammenhang gebracht wurden.⁶ Darüber hinaus könnte auf Gestalten wie Simon Magus angespielt sein.⁷ Dieser war aus Samarien gebürtig und wurde für einen Gott gehalten; er selbst hat sich als göttlicher Gesandter ausgegeben, ausgestattet mit göttlicher Würde und Kraft. Das alles liesse sich gut auf Jesus ummünzen. Allerdings wird man sich vor einer Ueberinterpretation des Vorwurfes "Samariter" hüten müssen. "Ohne Zweifel liegt dem Verfasser daran, die ablehnende Haltung der Juden so eindrucksvoll wie möglich ans Licht treten zu lassen. Jesus begegnet einer Menge, die ihn als religiös fremd und feind, bzw. als Verkörperung der Abgötterei und Besessenheit betrachtet."⁸

Jesus geht nur auf den zweiten Vorwurf ein, weil er sein Verhältnis zu Gott berührt (v 49): Er weist die Beschimpfung, besessen zu sein, ab. Den Anspruch im Bezug auf seine Stellung zu Gott und im Bezug auf seinen Auftrag (der ja die Juden in ihrer Stellung vor Gott aburteilt) muss er erheben, "denn gerade so ehrt er den Vater, von dem er ja diesen Auftrag hat."⁹ In dem Auftrag liegt denn auch für die anderen die Pflicht begründet, ihn, Jesus zu ehren.¹⁰ Aber nicht er selbst sucht seine Ehre (v 50). Sie ergibt sich aus seinem Verhältnis zum Vater und seiner Sendung. Von Menschen bekommt Jesus keine Ehre (5:41). Um solche Ehre ist ihm auch gar nicht zu tun, weil sie ein Merkmal der Unglaubens ist (5:44). In verhüllter Form wird hin-

4. Vgl. Lona, Abraham 287f.

5. Lona, Abraham 288. - Auf die Frage, inwieweit Johannes in seinem Evangelium die Samariter ansprechen will, kann hier nicht eingegangen werden.

6. Vgl. Schnackenburg 293.

7. Vgl. OrigCels VI:I; JustApol 26:1-5; Act 8:10. - Zum Ganzen siehe Schnackenburg 293; Lona, Abraham 289.

8. Lona, Abraham 290.

9. Bultmann 226.

10. Lona, Abraham 224.

Vgl. das Joh. W. eine Trasl. bezeugt, in der Jesus stark als
Herkund der Sam. galt (Kap. 4 u.f.), sodan der Vorwurf, er
sei Sam. anstandte (also hinter. zu erklären wäre). Hat
Meeres das gesagt??

gegen ausgesagt, dass der Vater Jesu Ehre sucht. In ihm ist auch das "Gericht begründet, da er die menschliche Haltung, die die Ehre Gottes ablehnt, durch das Suchen der Ehre Jesu ans Licht bringt und zugleich richtet."¹¹

Das Wagnis, auf die Offenbarung einzugehen erst löst die Aporie um den Anspruch Jesu auf (7:17) und wird zur Erfahrung, dass dem Menschen das Leben gespendet wird. Ablehnung, im Gegensatz dazu, ist schon Gericht und Verwirrung des Lebens. Darin, ob die Juden Jesus ehren oder verunehren, steht also letztlich ihr Heil auf dem Spiel.

Das Heil erneut anzubieten ist darum auch Jesu Anliegen in v 51, wobei der Tenor von v 31 wieder aufklingt: Wer sein Wort bewahrt, es wirken lässt und sich seinen Forderungen im Gehorsam stellt (τῷ ῥήματι), wird den Tod nicht schauen in Ewigkeit.¹²

Damit ist nicht die Ueberwindung des Todes als eines natürlichen Vorganges gemeint,¹³ sondern es geht vielmehr um die Darstellung Jesu als des Lebens selbst (14:6). Der Glaube ist dabei als der Eintritt in die Lebenssphäre gesehen (11:25f). "Im Glauben an das Wort Jesu wird die Macht des Todes zunichte gemacht, obwohl sie noch in Erscheinung tritt und in der menschlichen Erfahrung weiterhin anwesend ist."¹⁴ "Ist der Mensch einmal in den Machtbereich des Auferstandenen getreten, dann kann ihn auch der Tod nicht mehr vertreiben."¹⁵ Seine Worte sind Geist und Leben (6:63).

Für die Juden ist das eben ergangene Heilsangebot angemasst und lässt bei ihnen nur die letzten Zweifel über Jesu Besessenheit in Form einer "Erkenntnis" schwinden (v 52 οὐκ ἐγνώκειν ...).¹⁶

Vom syntaktischen Gesichtspunkt aus gesehen ist die Antwort der Juden dreiteilig:¹⁷ (1) die Bestätigung der eigenen Meinung über Jesus; (2) die Begründung dafür mit der Tatsache, dass Abraham gestorben ist; (3) die Wiederholung des Wortes Jesu im Zeichen des Unglaubens.¹⁸

11. Lona, Abraham 225.

12. Das ist semitische Redeweise für den Empfang des ewigen Lebens; Schulz 139. - Vgl. Ps 88:49 LXX; Lk 2:26; Hebr 11:5.

13. Zum Folgenden vgl. Lona, Abraham 225f.

14. Ibid. 226.

15. Leroy, Rätsel 78.

16. Als Kontrast vgl. 6:69; I Joh 3:16; 4:16.

17. Vgl. Lona, Abraham 204f.

18. Sinngemäß ist die grammatikalische Parataxe mit καί als Hypotaxe zu verstehen: Obwohl Abraham ... gestorben ist, getraust du dich zu behaupten ...

Die Abänderung des Wortlautes von $\theta\epsilon\alpha\pi\epsilon\iota\nu$ auf $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\theta\alpha\iota$ ¹⁹ könnte auf das Missverständnis aufmerksam machen wollen, Jesus spräche von einem unvergänglichen irdischen Leben.²⁰ Die Vorstellung von einer Verschonung vom Tod ist jüdischem Denken zwar nicht ganz fremd,²¹ aber Abraham, der alles überragende Patriarch starb.²² Auch die Propheten, begnadete Männer, der Nähe Gottes gewürdigt und mit Gottes Wort beauftragt: sie mussten den bitteren Tod schmecken.²³ Im Urteil der Juden widerlegt allein schon diese Tatsache die in ihren Augen angemasste Verheissung Jesu. "Bist du grösser als unser Vater Abraham?" (v 53)²⁴ - das ist keine wirkliche Frage mehr. Es ist eine Anklage der Selbstüberhebung: Jesus beansprucht nicht nur eine persönliche Würde, die über der Abrahams steht - etwa dass er wie Henoch nicht sterben müsse - sondern er greift sogar in das göttliche Recht ein, anderen Menschen ewiges Leben zu gewähren. "Was machst du aus dir selbst?"

Jesus nimmt die letzte Frage seiner Opponenten mit dem Begriff der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ auf, nimmt aber den Anspruch, der darin kritisiert wird, nicht zurück.

19. Dieser Ausdruck findet sich so nicht im AT. Vgl. jedoch Mk 9:1; Mt 16:28; Lk 9:27; Hebr 2:9.

20. So Schnackenburg 295; Lona, Abraham 226; Leroy, Rätsel 80.

21. Etwa Henoch und Elia (IV Esr 6:26). - Nach bBB 17a (Baraita) wurden manche hervorragende Gestalten vom Todesengel und dem Wurm bewahrt, unter ihnen auch Abraham. Dabei ist jedoch die späte Datierung der Stelle zu beachten. Dazu kommt, dass eine solche Bewahrung nicht gleichbedeutend mit der Bewahrung vor dem Sterben sein muss, sondern Bewahrung vor den demütigenden Schrecknissen des Todes sein kann; vgl. dazu TestAbr A.

22. Darin ist die jüdische Tradition - mit eventueller Ausnahme von IV Makk 7:18f (aber Kontext beachten!) - einig. Lindars 333: "Abraham is mentioned partly because his sanctity was such that, if anyone might escape death, he should have certainly done so."

²³, Sach 1:5: "Wo sind nun eure Väter? Und die Propheten, leben sie noch?"

24. Der johanneische Gebrauch von $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ ist an einigen Stellen bemerkenswert: 4:12 "Bist du etwa grösser als unser Vater Jakob?" - 5:36: Jesus hat ein "grösseres" Zeugnis als das des Johannes, das des Vaters selbst. - Der Vater ist "grösser" als der inkarnierte Sohn (10:29; 14:28). In diesen Fällen deutet $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ auf den Abstand zwischen menschlicher Begrenztheit und göttlicher Machtfülle hin. - Ihre Spitze gewinnt die Frage in 8:33 dadurch, dass sie so formuliert ist, dass man nur eine negative Antwort geben kann. Für die Frager kann Jesus nicht grösser sein, weshalb auch seine Verheissung nicht wahr sein kann (v 51; vgl. Lona, Abraham 205, 226). Dennoch gibt die Frage Jesus das Stichwort an die Hand, um in v 56 und v 58 Beziehung und Abstand zwischen ihm und dem Erzvater Abraham darzulegen.

Der Vorwurf blasphemischer Selbstanmassung zerbricht an Jesu Einssein mit dem Vater: Er macht nichts aus sich selbst. In ihm manifestiert sich das Werk des Vaters. "Diese Einheit mit dem Vater rechtfertigt den in der Verheissung des Lebens anklingenden göttlichen Anspruch Jesu."²⁵ In der angehängten Bemerkung ("... von dem ihr sagt: Er ist unser Vater") zeigt Jesus provokativ auf den Widerspruch zwischen jüdischem Bekenntnis zu Gott und ihrer Opposition gegen die göttliche Selbstbekundung in Jesus. Damit ist die Frage gestellt, ob die Juden Gott überhaupt kennen. Um solches "Kennen" (εἰδέναι) dreht sich nämlich v 55 und stellt die jüdische Religion überhaupt auf die Probe (vgl. 7:28f; 17:25).²⁶ Die Aussage differenziert zwischen γινώσκειν als dem Vorgang der Aneignung eines Wissens und εἰδέναι als einer kennenden, innig verstehenden Beziehung.²⁷ Solch einer wissenden, kennenden Beziehung muss Jesus in seiner Sendung Genüge tun: er muss sie bezeugen, um nicht selbst zum Lügner zu werden. Er selbst bewahrt diese Beziehung in völligem Gehorsam vor dem Vater. Nur so kann Jesus fordern, sein Wort zu bewahren (v 51), "weil er selbst das Wort des Vaters bewahrt und erfüllt."²⁸

Der nun folgende Ausspruch Jesu entfaltet ein Bild vor den Augen seiner Zuhörer, das die wahre Beziehung zwischen Jesus und dem Erzvater Abraham offenlegt. Der Ausspruch antwortet damit auf die Frage in v 53a, in der sich die schwelenden Konflikte und offenen Ungereimtheiten aus dem bisherigen Gespräch wie in einem Brennpunkt gesammelt und herausfordernd artikuliert haben: μη σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ? - Und das ist Jesu Antwort: Eben dieser Abraham, auf den sich die Juden als ihren Vater berufen (vv 33.39) und mit dem sie Jesu Anspruch mehrmals in die Schranken weisen wollten (vv 33.52), er frohlockte, dass er den Tag Jesu sehen sollte. Und er sah und freute sich (v 56).

Das grosse Gewicht, das diesem Vers für das johanneische Abrahambild zukommt, rechtfertigt eine breitere Analyse.

Schon auf der syntaktischen Ebene fallen die beinahe kunstvollen Züge der

25. Lona, Abraham 227.

26. Vgl. Lona, Abraham 205, 227.

27. Bauer WB 1009 §2. Aehnlich Lona, Abraham 227.

28. Schnackenburg 297.

Formulierung ins Auge:²⁹

- (a) Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ὑμῶν
(c) τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν

- (b) ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ
(d) καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη

Zwischen a und c streicht der Kontrast zwischen den Possessivpronomina (ὑμῶν, ἐμὴν) die Beziehung zwischen Jesus, Abraham und den Juden heraus: "Den ihr als *euren* Vater betrachtet, frohlockte, als er *meinen* Tag sah." Die Glieder b und d zeigen eine chiastische Struktur. Bevor die Traditionen und Motive hinter der johanneischen Aussage untersucht werden, muss der Ausspruch in sich, in seiner Dynamik und Struktur weiter analysiert werden, um falsche Ansätze zu vermeiden.³⁰

Der erste Satzteil (Glieder a-c) vermittelt den Eindruck des Ausstreckens und freudigen Hinstrebens, während der zweite Satzteil (Glieder d) kurz und bündig die Tatsachen mit zwei Verben bestätigt. Sowohl das ἵνα im ersten, wie auch die Reihenfolge der Verben im zweiten Satzteil ordnen die Freude auf die Vision hin, d.h. das Motiv des Schauens ist dem des Frohlockens vorgeordnet. Damit ist für die Motivkritik bereits eine Voraussetzung gegeben.

ἀγαλλιάσθαι ("jubeln, frohlocken, sich ergötzen")³¹ bezeichnet in der LXX (insbesondere in den Psalmen) die "kultische Freude, die Gottes Hilfe feiert und preist,"³² "Freude über Gott und vor Gott."³³ Auch im NT ist ἀγαλλιάσθαι ein "jubelndes und dankendes Lobpreisen,"³⁴ wobei allerdings eine Akzentverschiebung hin zur eschatologischen Heilstat Gottes erfolgt (I Pet 1:6.8; Apk 19:7; vgl. Mt 5:12; Lk 1:14.44; Act 16:34).

Der Ausdruck ἡ ἡμέρα ἡ ἐμὴ hat keine echte Parallele, weder in Johannes noch im übrigen AT und NT. [Der Tag] ist in Joh 2:19.20; 14:20; 16:23.26 religiös bedeutsame Zeitangabe und hat in 6:39.40.44.59; 11:24 (Auferstehung) und 12:48; I Joh 4:17 (Gericht) endzeitliche Bedeutung.] Sicher sind Aspekte des atl. "Tages Jahwes" (vgl. bes. Am 5:18)³⁵ und des "Tages des Messias" (vgl. IV Esr 13:52)³⁶ in Joh 8:56 eingeflossen; es ergeben sich aber keine direkten Parallelen. Jedoch bietet sich der Versuch an, den johanneischen "Tag Jesu" als eine charakteristische Umformung des lukianischen Begriffs der "Tage des Menschensohnes" (Lk 17:22.24?26.30; bei Mt jeweils "die Ankunft (ἡ παρουσία) des Menschensohnes") zu verstehen. Durch die Verschiebung im theologischen Horizont - von der Apokalyptik zur verwirklichten Eschatologie in der *praesentia Christi* - wäre die Mehrzahl der "Tage" zu dem *einen* Tag, aus der apokalyptischen Zukunft des Menschensohnes die ewige und in der Fleischwerdung geschichtlich anwesende Gegenwart Jesu Christi geworden.

Das Wortpaar εἶδεν καὶ ἐχάρη, dessen Verben im Aorist die Bestimmtheit der Tatsachen unterstreichen,³⁷ findet sich in ähnlicher Form als stereotype

14 29. Vgl. Lona, Abraham 205f.

30. Die folgende semantische Analyse orientiert sich neben eigenen Beobachtungen vornehmlich an Lona, Abraham 228-232.

31. Bauer WB 6.

32. Bultmann, ThWNT I, 19. 14

33. Ibid.

34. Ibid. 15

18 35. vRad, ThWNT II, 946-949.

36. Bill IV 799-976, bes. 816-844.

19 37. Conzelmann, ThWNT IX 361.

Wendung bei freudigen Ereignissen in I Sam 19:5; Sach 4:40; 10:7; Jes 66:14; Est 8:15; Mt 2:10; Lk 23:8; Joh 20:20; Act 11:23; Phil 2:28. Bedeutsam ist auch der Zusammenhang von Sehen, Freude und Bezeugen in I Joh 1:1-4, wie auch der von Freude und Zeugnis in Joh 3:28f.

In der bisherigen Untersuchung haben sich die Motive der *Schau* und der *Freude*, in dieser Reihenfolge der Priorität, als zentrale Aufgabenstellung an die Traditions- und Motivkritik herausgeschält.³⁸

(1) Im AT findet sich das Motiv der *Schau* in Gen 15:12ff (MT: מִיִּיָּהּ; LXX: ὄραμα). Es ist dort jedoch mit dem Motiv des Schreckens, nicht der Freude verknüpft. Dieses findet sich hingegen in Gen 17:17 (das "Lachen" Abrahams), aber an der Stelle wiederum ohne Bezug zu einer Vision. Die Verbindung der Motive findet sich im AT nicht. Joh 8:56 spielt daher eher auf eine spätere jüdische Vorstellung an. Diesen Traditionsbereich gilt es cursorisch zu überprüfen.

(2) Zur "Schau" Abrahams gibt es eine breite haggadische Tradition, die überwiegend Gen 15:12ff zum Kristallisationspunkt nimmt, sich aber in der Folge auch an andere Stellen der Tradition ansetzen kann. Meist ist dabei das endzeitliche Geschick und Heil des Gottesvolkes im Blick (syr Bar 4:4; IV Esr 3:14; zweiter Teil der ApkAbr, Kap. 29 ist höchstwahrscheinlich christliche Interpolation); ähnlich in rabbinischen Schriften (BerR 44:14ff; MekhY 20:18). Dieser Traditionshintergrund ist einerseits von grösster Bedeutung für die allgemeine Ansiedelung der johanneischen Aussage, andererseits hebt sich diese in ihrer Eigenart von den genannten Stellen so deutlich ab, dass es keine unmittelbare Ableitung oder Abhängigkeit ergibt.

(3) Das "Lachen" des Erzvaters (Gen 17:17; MT: הִלָּח, LXX: γελάω) hat in der jüdischen Auslegung manche Aufmerksamkeit auf sich gezogen, nicht zuletzt deshalb, weil es im atl. Zusammenhang durchaus mehrdeutig bleibt und in der Wortwahl nicht auf eine fromme Freude schliessen lässt. TNeof, TPSJ, TFrag deuten denn auch das Lachen als freudiges Staunen (הִלָּח), TO als "sich freuen" (הִלָּח). Bei Philo wird es zum gottseligen Lächeln des wahrhaft vollendet Weisen und Frommen (Mut 154,160,175). Jub trägt das Motiv der Freude an verschiedenen Stellen ein (14:21 Ankündigung der Geburt Isaaks; 15:17 erneute Ankündigung; 17:2.3.4. Abrahams Freude über seine beiden (!) Söhne). Besonders eindrücklich ist Jub 16:10-31, wo die kurze Notiz Gen 21:8 (Isaaks Entwöhnungsfeier) zu einem jubelnden Feudenfest (Stiftung des Laubhüttenfestes!) ausgestaltet wird. Dabei steht die Verheissung der Gottesboten im Mittelpunkt: "Und von den Söhnen Isaaks werde einer zu einem heiligen Samen werden und werde auch nicht unter die Völker gerechnet werden ..., denn er wusste und erkannte, dass von ihm die Pflanze der Gerechtigkeit für alle Geschlechter und (von ihm) ein heiliger Same ausgehen würde, dass er sei wie der, welcher alles gemacht hat. Und er pries und freute sich" (Jub 16:17.26f, Kautzsch II 69). Hier lässt sich mit Händen greifen, wie eine christliche Deutung einsetzen könnte: "Der Tag Isaaks hätte dann in Abraham die freudige Hoffnung auf den Tag des Messias ausgelöst."³⁹

38. Vgl. zum Ganzen Lona, Abraham 292-313. Der folgenden Darstellung liegen aber weitgehend eigene Untersuchungen zugrunde.

39. Schnackenburg 298.

Kleinigkeit: Im Deutschen wird 4,4 (2. Kap. - u.v.) geschrieben

Abrahams Leben in Gottesdienst jubel

13

(4) Neben diesen Hauptblöcken der Tradition sind noch einige Einzelmotive zu bedenken, an denen sich eines oder beide Motive angelegt haben könnten.

Maria erscheint
in Chron. schon
im 2. Chr. 31)
davon ist Joh. 18
wohl abhängig
(wobei "Land M."
u. "Berg M." idem
bedeutet werden)

Die Opferung des Isaak gewann im Judentum vielfältige Bedeutung. Meist wurde der Berg des Geschehens mit dem Berg Zion identifiziert (Jub 18:13 u.ö.) und die Institution des Sühnopfers damit in Zusammenhang gebracht. Die freudige Bereitschaft des Isaak zum Opfer wird gelegentlich betont (Ant I 232; LibAnt 32:3; TNeof und TFrag zur Stelle), ebenso wie die Verdienstlichkeit des Opfers (im Ansatz wohl schon in Gen 22:15-18). In TPJ wird berichtet, der Widder, der sich im Gestrüpp verfangen habe, 40 sei "zwischen den Abenden der Grundlegung der Welt" erschaffen worden. Daran liesse sich die Interpretation knüpfen, Abraham habe in diesem vorzeitlichen Widder (als Bild für den Messias und für das Sühnelamm) das wahre Lamm Gottes geschaut (Joh 1:29), worüber er in Jubel ausbrach.⁴¹ Darüber hinaus spricht TestAbr von einer Himmelfahrt des Patriarchen (TestAbr A X-XIV) und der Einholung seiner Seele und ihrer Darstellung vor Gott zur Schau und Anbetung (TestAbr A XX). Auch dabei liesse sich die Vorstellung einweben, Abraham habe den Tag des Messias geschaut und darüber frohlockt.

Verschiedene Angaben in TestXII sprechen davon, dass Abraham mit den übrigen Vätern in der eschatologischen Zukunft auferstehen werde, um dem Messias zuzujubeln (TestLev 18:4; TestJud 25:1; TestBenj 10:6f; vgl. äth Hen 61:4-11; IV Esr 13:52).⁴²

(5) Die letztgenannten Verweise stellen nun aber eine grundsätzliche Frage zur Schau Abrahams: ist sie bei dessen Lebzeit oder gegenwärtig vom Paradies aus gedacht? In letzterem Falle wäre zu fragen: Will Jesus mit v 56 wie in Mk 12:26 parr (deutlich in Lk 20:37f) Abraham gegen das Votum der Juden (8:52f) als "Lebenden" darstellen? - Das Miterleben der Heilsvorgänge auf Erden durch die Gerechten im Paradies ist in der Tradition belegt (vgl. TestLev 18:14; äthHen 70:4; Lk 16:27f). Die "verdrehte" Frage der Juden in v 57 (Wer sah wen?) und die Antwort Jesu in v 58 scheinen darauf hinzudeuten, dass dem Evangelisten daran gelegen ist, die Ewigkeit Jesu der begrenzten Zeit des Patriarchen entgegenzusetzen. Auch zeigt sich im Text nirgends der Ansatz zu einer Kritik an der jüdischen Feststellung vom Tod Abrahams. Hier scheint ebenfalls das Interesse eher

40. Vgl. Lord, Abraham 183f. - Im Judentum soll dies sicher die protologische Verwurzelung des Sühnekultes ausdrücken.

41. Die patristische Typologie bezeugt diese Gedankenverbindung. Zur Deutung der Johannesstelle ist sie schwierig, weil der vierte Evangelist die "Stunde" (vgl. 7:30; 8:20; 12:23.27; 13:1 u.a.) der Kreuzigung Jesu von seinem "Tag" unterscheidet.

42. Im TestXII ist allerdings mit christlicher Uebearbeitung zu rechnen. Das darin vorliegende Material ist für die Traditionskritik nur bedingt verwendbar. Charlesworth, Pseudepigrapha 212: "These twelve testaments were probably redacted by a later Jew, perhaps in the first century B.C., ... and were certainly interpolated and infrequently reworked by 'Christians' over a period of centuries, beginning around A.D. 100 because of the dependence upon the Gospel According to John ..." (sic!).

in die Richtung zu gehen, Jesu Macht, ewiges Leben zu verheissen (v 51) mit der Endlichkeit und Sterblichkeit Abrahams zu kontrastieren. Es neigt sich die Wahrscheinlichkeit zugunsten der Ansetzung der Schau Abrahams zu dessen Lebzeit (so vergleichbar mit ^v5:46; 1:45; 12:41). Die Kürze des Zitats lässt aber keinesvöllig sicheren Schluss zu.

(6) In welchem Verhältnis stehen die oben besprochenen Traditionen zur Johannesstelle? Unübersehbar ist die starke thematische Gemeinsamkeit zwischen beiden. Joh 8:56 bedient sich reich bezeugter, also weit verbreiteter und bunt variierten Traditionselemente, um daraus seine Aussage zu formen. Grössere Nähe zu jüdischen Quellen lässt sich bezüglich der Schau zur ApkAbr (AD 80-100)⁴³ und bezüglich der Freude zu Jub (2. Jh v. Chr., auch in Qumran bezeugt)⁴⁴ aufzeigen. Eine weitere Präzisierung (im Sinne direkter Beziehung oder Opposition) ist wegen der stenogramm-artigen Kürze des Johannestextes nicht möglich.⁴⁵

(7) "Die Verbindung der zwei Themen, die Vision und die Freude Abrahams in ihrer jetzigen joh. Form, ist das Werk des Evangelisten. Sonst lassen sie sich in der jüdischen Literatur nicht belegen."⁴⁶ Dagegen stellt Schnackenburg die Annahme eines christlichen Abraham-Midraschs als Vorlage und Bezugspunkt für die kurze johanneische Aussage zur Diskussion.⁴⁷ Da aber die auffallendsten jüdischen Parallelen zu Joh 8:56 (i.e. ApkAbr 29; oben erwähnte Stellen aus TestXII) eher von Johannes abhängig sind als umgekehrt,⁴⁸ ist wohl besser mit dem Evangelisten selber als Urheber der Motivkombination zu rechnen. Als konzeptionelle Klammer dieser Verbindung von Schau und Freude ist mit hoher Wahrscheinlichkeit die mögliche messianische Interpretation beider Motive zu sehen (bei der Schau das endzeitliche Geschick des Gottesvolkes im Zeichen des Messias, bei der Freude die messianische Hoffnung bei der Geburt des Isaak, vgl. Jub 16:17-27). - Eine späte jüdische Stelle belegt die Möglichkeit der Verknüpfung von Schau und Freude: In bSan 38b wird gesagt, Adam habe sich gefreut, als Gott beim Zeigen des Zukünftigen an die Generation des Rabbi Aqiba kam, wegen dessen Toragehorsams (vgl. Bill III 526).⁴⁹

(20)

vgl. Num. 42

ich halte das für Johns mögl., aber im allg. nicht angenommen in der Lit.

Die Aussage des johanneischen Jesus in v 56 schöpft aus einem reichen jüdischen Traditionsreservoir um Abraham als Visionär der Endzeit einerseits und seiner Freude über Gottes Verheissungen und Gottes Heilshandeln, in denen schon die messianische und eschatologische Erfüllung aufleuchtet, andererseits. Es deutet manches darauf hin, dass Johannes die Motive eigenständig kombiniert und zu dem markanten Spruch verdichtet hat.

43. Charlesworth, Pseudepigrapha 68.

44. Ibid. 143.

45. Lona, Abraham 312f erwägt so ein Verhältnis zur ApkAbr; ohne Entscheidung.

46. Ibid. 312.

47. Schnackenburg 297-299.

48. Charlesworth, Pseudepigrapha 69, 212f.

↑
(20)

Um die beabsichtigte Aussage zu verdeutlichen, muss v 56 wieder in den Gesprächszusammenhang gestellt werden. Man muss dabei den Spannungsbogen berücksichtigen, der von v 51 ausgeht (Verheissung, die einen göttlichen Anspruch beinhaltet, vgl. 5:18), sich über die scharfe Frage in v 53 hinzieht (Was machst du aus dir selber?) und schliesslich in v 56 einmündet, nachdem der Vorwurf der Anmassung (vv 54f) ausgeräumt wurde. Hier ist, nach den negativen Stellungnahmen Jesu zu den jüdischen Rekursen auf Abraham (vv 31-36, vv 37-40), erstmals offen und positiv die Beziehung Abraham-Jesus bestimmt: Die *Schau Abrahams* wird auf den "Tag Jesu" bezogen. Dieser umfasst sinngemäss das ganze irdische Wirken des Sohnes "voller Gnade und Wahrheit" (1:14), in welchem sich die ewige Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes (1:1-4; 8:58) heilvoll der Welt zuwendet. Die endzeitliche Erwartung des "Tages Jahwes", des "Tages des Messias" und der "Tage des Menschensohnes" kommen in diesem Offenbarungsereignis zu ihrem eigentlichen Sinn und Ziel.⁴⁹ Der Schau Abrahams ist das Motiv der *Freude* beigegeben, als ein Ausdruck frohlockender Erwartung (ἀγαλλιάσθαι), in der Heilssehnsucht mitschwingt, und freudigen Bezeugens (χαίρειν), das ihre Erfüllung festhält.⁵⁰ Das heisst: Abraham ist Zeuge Jesu. Er selbst bezeugt in Schau und Jubelruf, dass Jesus grösser ist als er,⁵¹ und dass er sein Heil von ihm erwartet. In dieser Hinordnung auf Jesus liegt die einzig gültige Einordnung des Patriarchen in die Geschichte.⁵²

Die ärgerliche Rückfrage der Juden in v 57 zeigt, dass diese nicht willens und nicht fähig sind, aus ihren Denkvoraussetzungen herauszutreten.

49. Jesus als "Erfüllung" im Kontext des Johannesevangeliums darzustellen, ist umstritten. Immerhin versucht Bruce, *Fulfilled* 35-53 Jesus als Erfüllung vieler atl. Motive darzustellen und kann bemerkenswerte Beobachtungen anführen.

50. Lona, Abraham 312.

51. Vgl. Schnackenburg 297. - Lona, Abraham 328: "Hier begegnet uns ein Zug der Figur Abrahams, der von der Christologie her bestimmt ist, nicht von der Tradition. Die Reflexion um die überzeitliche Dimension der Figur Jesu führt zu der Feststellung, dass Abraham sein Auftreten miterleben konnte. Damit wird nicht nur die Gegenüberstellung Jesus - Abraham entschieden, sondern es geschieht auch in einer Form, bei der Abraham völlig auf Jesus hin-geordnet ist."

52. Lona, Abraham 330.

Hier kann nicht mehr von Missverständnis die Rede sein. Hier herrscht schlichtweg Unverständnis.

Das Wort ἰδεῖν, das in v 56 das visionäre Schauen meinte, wird hier ersetzt durch ὁρᾶν und soll wahrscheinlich ein gewöhnliches irdisches Sehen anzeigen.⁵³ Gleichzeitig werden Subjekt und Objekt gegeneinander ausgetauscht, was der jüdischen Ueberzeugung beredten Ausdruck verleiht: "Der Stammvater wird doch nicht nach ihm (Jesus) Ausschau halten."⁵⁴

In Anbetracht des vergleichsweise geringen Lebensalters Jesu ist seine Aussage von v 56 im Urteil seiner Gegner völlig unsinnig,⁵⁶ und dass Abraham sich auf Jesus hin ausgerichtet haben soll, keiner weiteren Rede wert.

Gerade den Verweis auf sein Lebensalter aber nimmt Jesus zum Anlass für ein abschliessendes feierlich-offenbarendes Wort, das er in Form einer Amen-Deklaration als Schlusspunkt hinter sein Zeugnis setzt: "Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Ehe Abraham war, bin ich" (v 58).

Vordergründig ist dieser Ausspruch Jesu eine Antwort auf den Einwand der Juden: Seine Zeit reicht tatsächlich zurück bis vor Abraham. Die grammatikalische Verfremdung setzt aber ein unübersehbares Zeichen dafür, dass noch mehr gesagt werden will.

Nach dem πρὶν mit Infinitiv Aorist (γενέσθαι) wäre ein Imperfekt zu erwarten. Der Satz erfüllte so die Aufgabe der zeitlichen Zuordnung der beiden Gestalten. Auch dem Gedanken einer Präexistenz wäre im Grunde damit Genüge getan, wenn sie im Rahmen der jüdischen Spekulation über den Messias bliebe.⁵⁶ So aber liegt im Amen-Spruch Jesu der Anspruch auf überexistente Sohnschaft des Ewig-Seienden, auf den hin alles in der geistigen Welt konstitutiv und essentiell geordnet ist.⁵⁷ ἐγὼ εἰμὶ ist göttliche Selbstoffenbarung.⁵⁸

hier anders
argumentiert!
da dem Sein
betont, nicht
der Inhalt;
o. d. v. n. w.

53. Lona, Abraham 232.

54. Leroy, Rätsel 87. - Damit ist auch die textkritische Frage zugunsten von καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακεν und gegen καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακεν οὖν entschieden. Barrett 352: "The reply of the Jews ... differs from the statement of Jesus because, assuming the superiority of Abraham (v 53), they naturally think of Jesus seeing Abraham (if such a thing were possible)!"

55. Barrett 352: "Probably fifty is a round number, and no more is intended than to point to the contrast between a short life-time and the great interval separating Jesus and Abraham."

56. Odeberg, Gospel 308.

57. Ibid.

58. Lona, Abraham 234. - V 59 bestätigt dieses Verständnis von v 58. Er gibt der Empörung Ausdruck über "den menschlichen Versuch, sich Gott gleichzusetzen, ein Versuch, der für den Evangelisten, in der Person Jesu allerdings völlig legitim ist" (ibid.).

Wenn auch sprachlich nicht lückenlos demonstrierbar, so liegt in $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ doch ein gewollter Anklang an göttliche Selbstoffenbarungsformeln des AT vor. Das deuterojesajanische אֲנִי הוֹיָא liegt dabei sprachlich näher als das $\text{אֲדֹנָי אֶשֶׁר אֵלֶּיָּהּ}$ aus Ex 3:14 (LXX unter griechischem Einfluss $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu$). In beiden Fällen geht es um die Begründung der Heilsmächtigkeit Gottes, das Geschick seines Volkes zu wenden. Bei Deuterojesaja geschieht dies unter Hinweis auf die Einzigartigkeit und das alleinige Gottsein Jahwes. Dieses Anliegen wird deutlich in Jes 43:25 und 51:8 (vgl. 41:4; 46:4; 48:12). Aus dem griechischen Sprachgefühl heraus wurde das $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ in der LXX oft durch Partizipien ergänzt. Gerade das Fehlen eines solchen Partizips (oder eines Nomens) unterscheidet Joh 8:56 von den johanneischen Bildreden mit $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$; es bringt in seiner unbehauenen Fremdheit jedoch den Charakter der göttlichen Selbstdarstellung eindrücklich zum Tragen.

Nimmt man diese Ableitung aus dem AT ernst, will Johannes mit $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ nicht im griechischen Sinn Ewigkeit und Zeit gegeneinanderstellen.

"Alle diese Aussagen, die ... als Offenbarungsformeln sowohl Gottes Unweltlichkeit, seine Ueberlegenheit über alles Geschöpfliche, Zeitliche und Geschichtliche, als auch zugleich seine Nähe, sein Dasein bei aller Geschichte zum Ausdruck bringen wollen, finden gleichsam in Christus selber ihre 'Erfüllung'."⁵⁹

Jesus hat absoluten Vorrang vor Abraham, nicht nur quantitativ, sondern dem Wesen nach, qualitativ. Abraham ist sterblicher Mensch, der einmal ins Leben trat ($\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$). In Jesus tritt der ewige Gott dem vergänglichen Menschen entgegen ($\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$), um ihn durch Gericht und Verheissung heilvoll heimzusuchen (v 51; vgl. vv 31-36). Gerade um dieses Heils willen muss Jesus aber den Anspruch auf göttlichen Ursprung und Sendung geltend machen: In Jesus begegnet Abraham samt seinen Kindern dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

In dieser letzten, klaren, heilsträchtigen Offenbarung Jesu sehen seine jüdischen Gegenspieler nur noch das letzte, wahnwitzige, unheilswangere Indiz der Gotteslästerung. Ihre empörte Sprachlosigkeit nimmt die Form der Gewalt an. Sie heben Steine auf, um im Namen Gottes Gericht zu üben (Lev 24:16; vgl. 5:18; 8:12). Aber Jesu Geschick ist nicht in ihre Hand gegeben (vgl. 8:20; 19:11). Geborgen im Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater wird er ihrem Zugriff entzogen.⁶⁰

⁵⁹ Blank, Krisis 246. - Vgl. Joh 10:30 (Steinigungsversuch und exegetische Rechtfertigung des Anspruchs Jesu in vv 34-39).

⁶⁰ Vgl. Lona, Abraham 234, 331.

3.3 Zusammenfassung

Im Rückblick auf den letzten Unterabschnitt des untersuchten Textes lassen sich folgende Merkmale des johanneischen Abrahambildes festhalten:

(1) Als Entgegnung auf Jesu Verheissung der Bewahrung vor ewigem Tod im Bewahren seines Wortes (v 51) führen die Juden einen Tatbestand ins Feld, der in der jüdischen Tradition durchwegs unbestritten ist: Abraham ist gestorben; er ist ein sterblicher Mensch.

(2) Die provokative Frage aus v 53, ob Jesus denn grösser sei als Abraham, wird in v 56 dahingehend beantwortet, dass Abraham Jesu Tag geschaut und ihn jubelnd bezeugt hat. Abraham trägt seine Bedeutung nicht in sich selbst, sondern in seiner Hinordnung auf Jesus; er ist Zeuge Jesu.

(3) Abrahams begrenztes Menschsein trennt ihn unüberbrückbar von Jesus, in welchem der ewige Gott seiner Schöpfung begegnet. In der Einheit Jesu mit Gott liegt die Begründung seiner Heilsmacht, nach der sich auch der Erzvater in seinem Jubel ausstreckte. Der eigene Anspruch Jesu und seine Zurückweisung einer gegen ihn gerichteten Berufung auf den Patriarchen werden von der abschliessenden Offenbarung der Göttlichkeit Jesu her erst verständlich.

TEIL II

DAS
JOHANNEISCHE ABRAHAMBILD
IN THEMATISCHER DARSTELLUNG
UND IM VERGLEICH

VORBEMERKUNGEN ZU TEIL II

Am Schluss der drei vorausgegangenen Kapitel konnten jeweils schon wichtige Beobachtungen zum johanneischen Abrahambild zusammengefasst werden. In den folgenden Kapiteln sollen diese Ergebnisse weiter bedacht und zusammenhängend dargestellt werden (Kap. 4 und 5). Zur Präzisierung und Ueberprüfung der gewonnenen Einsichten zum johanneischen Abrahambild werden sie mit der Darstellung anderer atl. Gestalten im Vierten Evangelium verglichen (Kap. 6).

Schon bei einer ersten Durchsicht der Ergebnisse aus der Exegese wird deutlich, dass genaugenommen *zwei Abrahambilder* zur Sprache kommen: das der *jüdischen Gegner Jesu*, das gegen Jesus vorgebracht und von ihm verworfen wird; und das Abrahambild *Jesu*, das hauptsächlich in den Aussagen von vv 56 und 58 gezeichnet wird. Man darf annehmen, dass sich in letzterem der Evangelist mit seinem theologischen Entwurf zu Wort meldet, dass darin also das *johanneische Abrahambild* im *engeren Sinn* zum Ausdruck kommt.

Schwieriger ist die Beurteilung des jüdischen Abrahambildes, wie es der Verfasser des Evangeliums vermittelt. Die Exegese hat ergeben, dass die Stellungnahmen der Juden in Joh 8 nicht einfach aus der Luft gegriffen sind, sondern sich an wesentlichen Punkten mit greifbaren Vorstellungen des historischen Judentums treffen. Darin wird sich mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Auseinandersetzung mit dem Judentum der Synagoge widerspiegeln. Von daher ist es auch berechtigt, das vierte Kapitel der vorliegenden Untersuchung einem Rekonstruktionsversuch des historischen jüdischen Abrahambildes zu widmen. Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil der Evangelist in seiner eigenen Darstellung durchaus positiv jüdische Vorstellungsinhalte aufnimmt.

Das eben Gesagte darf aber nicht zu der Annahme verleiten, man könne die jüdische Vorstellungswelt unmittelbar als Hintergrund für die Darstellung in Joh 8 nehmen. Es zeigt sich nämlich bald, dass es dem Verfasser ganz offensichtlich nicht darum geht, differenziert zu hinterfragen, Zug um Zug eine vielschichtige Tradition um Abraham zu widerlegen und ein ebenso aus-

zisiertes Gegenbild zu entwerfen. Vielmehr greift er ihm wesentlich erscheinende Thesen des Judentums auf und trägt sie als markante Gegenpositionen zur Verkündigung Jesu in das Gespräch ein. Insofern ist auch die Darstellung des *jüdischen Abrahambildes* im Vierten Evangelium im *weiteren Sinn johanneisches Abrahambild*: von Johannes akzentuiertes, für sein theologisches Anliegen als Kontrast aufbereitetes jüdisches Abrahambild.

KAPITEL 4

DAS JUEDISCHE ABRAHAMBILD IM HINTERGRUND VON JOH 8

Jede Untersuchung jüdischer Traditionen ist mit methodischen Schwierigkeiten belastet, besonders was die zeitliche Fixierung von literarischen Werken oder Schichten und der darin aufscheinenden Motive betrifft. Die Traditionskritik in der frühen rabbinischen Literatur ist erst in einzelnen Dokumenten mit der wünschenswerten Präzision durchgeführt.¹ Inwieweit man gewisse Vorstellungen für die Zeit des Evangelisten Johannes voraussetzen kann, ist in einzelnen Fällen unsicher. Die Vorstellung von der stellvertretenden Wirksamkeit der Verdienste Abrahams für seine Nachkommenschaft sei als wichtiges Beispiel erwähnt.²

Eine weitere Schwierigkeit bei der Ermittlung eines historischen und einigermaßen repräsentativen Abrahambildes ist nicht allein seine verwirrende Vielfalt an sich; diese Vielfalt würde auch nach einer eingehenden Untersuchung des Motivs im jeweiligen literarischen und geistigen Zusammenhang verlangen, bevor es zum Vergleich mit anderen Darstellungen herangezogen wird.³ Dies würde aber den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen.

Trotz der eben dargelegten Unsicherheiten werden doch gewisse Umrisse der Gestalt des Erzvaters in der jüdischen Vorstellung deutlich, in das sich die johanneischen Aussage kontrastierend, ablehnend oder positiv aufnehmend eintragen lassen.

1. Vgl. Bloch "Methodological Note" 51-75; Layman, Use 4-9.

2. Vgl. Lord, Abraham 208-211, 215. - Ibid. 214: "Since the later traditions developed strongly in this direction," i.e. the present efficacy of the merits of the fathers, "it seems most likely that the historical situation played a significant role in the direction of this development." - Siehe unten S.65 n 7 und 8.

3. Anders ausgedrückt: die synchronistische Betrachtungsweise müsste der diachronistischen vorangehen. Vgl. dazu Neusner, "Later Rabbinic Evidence" 215-228.

Als vorläufige Methode für die Darstellung unten soll die folgende gelten: Motive der Abrahamtradition, die mehrfach in der hellenistisch-jüdischen Literatur aufscheinen und deren Wirksamkeit auch in frühen rabbinischen Schriften bezeugt ist, dienen als Gerippe. Darum herum können sich dann durchaus einzeln tradierte Züge als ausgestaltende Elemente gruppieren. Vereinzelte Nebentraditionen sind aber weitgehend ausgelassen. Die Darstellung muss sich auch thematisch auf die Aspekte beschränken, die für Joh 8 von Belang sind.⁴ Das sind vornehmlich drei Themenkreise: (1) Erwählung, Bund und *Würde Abrahams* unter dem Vorzeichen der charakteristischen Betonung der Makellosigkeit des Patriarchen und der Verdienstlichkeit seines Tuns; (2) die *Vorbildlichkeit Abrahams* im Zeichen seiner Gotteserkenntnis, Weisheit und seines vollkommenen Toragehorsams; (3) die vielfältigen Beziehungen mit der *jenseitigen Welt*, die dieser herausragenden Vätergestalt zugeschrieben wurden.

4.1 Die Würde Abrahams als Grund heilsmässiger Freiheit

Die hohe Verehrung, die Abraham im Judentum genoss, wird in einer frühen Quelle so ausgedrückt:

Abraham, der Vater einer Menge von Völkern -
nicht ist seinem Ruhme gegenüber ein Tadel gestattet!
Denn er beobachtete die Gebote des Höchsten
und trat in den Bund mit ihm ein.
An seinem Fleische machte er mit ihm eine Abmachung
und in der Versuchung ward er treu erfunden.
Darum bestätigte er ihm mit einem Eidschwur,
dass er durch seine Nachkommen die Völker segnen wolle,
und er ihnen (das Land) zum Eigentum gebe vom Meere bis zum Meere
und vom Euphratfluss bis zu den Enden der Erde.
Auch Isaak bestätigte er es ebenso
um Abraham seines Vaters willen.
(Sir 44:19-22; Kautzsch I 451)⁵

4. Umfassende Darstellungen bei: L.Ginzberg, *The Legends of the Jews* I 185-308; V 207-269. - A.S.Rappaport, *Myth and Legend of Ancient Israel* I 266-336. - J.R.Lord, *Abraham: A Study in Ancient Jewish and Christian Interpretation* 2-221. - S.Sandmel, *Philo's Place in Judaism* 3-95, 96-211 (Philo).

5. Hier zeigen sich einige Merkmale, die in Abwandlung und verschiedener

Himmel, Erde und Meer sind um Abrahams willen geschaffen (BerR 12:9; 15:4; 48:8); sein Same wird sie besitzen (BemR 12:11). Die Generationen vor Abraham haben ihren Lohn vertan, den dieser nun miterbt (BerR 39:10; mAv 5:2). Er durchschaute den Wahn des Götzendienstes und wandte sich gegen ihn (Jub 11:1 - 12:14; ApkAbr 1-8). Er folgte Gottes Ruf aus der götzendienerischen Umgebung, der ihn über Haran nach Palästina brachte (BerR 39:8f). Damit legte Abraham den ewiggültigen Grundstein der Erkenntnis des einen wahren Gottes. Mit seinem Gehorsam und Wandel stand er für diese Erkenntnis ein.

Israels Stolz ist es darum, zu Abraham als seinem leiblichen Stammvater aufblicken zu dürfen. Seine Erhabenheit adelt auch seine Nachkommen (mBM 7:1; MekY 15:2) und verleiht ihnen die Würde freier Menschen (TestNaph 1:10; Jub 15:28-32; mBQ 8:6). Abraham war "vollendet in all seinem Tun gegenüber Gott und wohlgefällig in Gerechtigkeit alle Tage seines Lebens" (Jub 23:10; Kautzsch II 79; vgl. Jub 21:2ff). Schon in seiner Jugend hatte er fromme Taten angehäuft (BerR 39:6f). Gott lohnte seine Gerechtigkeit mit langem Leben (BerR 58:9). Die Menge seiner Verdienste machen seinen Bund grösser als den Noas (BerR 44:5). Es ist ein ewiger Bund, stärker als alle Ungerechtigkeiten Israels, ein festes Fundament:⁶

Denn du hast den Samen Abrahams vor allen Völkern erwählt
und deinen Namen auf uns gelegt, o Herr,
und wirst uns nicht ewig verstossen.
In einem Bunde hast du unseren Vätern unserthalben verfügt
und wir hoffen auf dich, dass du unseren Herzen Erleichterung schaffst.

(PsSal 9:9f; Kautzsch II 140)

Betonung für das jüdische Abrahambild gesamthaft charakteristisch sind: die Untadeligkeit des Erzvaters, sein (Gesetzes-)gehorsam, seine Treue in der Versuchung. Bundesschluss, Beschneidung und göttlicher Eidschwur sind in eigenartiger Weise göttliche Reaktionen auf Abrahams Tun ("Darum bestätigte er ihm in einem Eidschwur ...") und nicht (wie in JE, besonders aber in P) gnadenhaft vorausgeschickt.

6. So schon in JE Gen 22:19; 26:3-5; vgl. Jub 15:9 u.ö. - LibAnt 4:11: "... und sein Bund wird nicht aufgehoben werden und seine Nachkommenschaft wird sich in Ewigkeit mehren" (Kümmel II 110). - Ibid 30:7: "Und siehe, jetzt wird sich der Herr euer erbarmen am heutigen Tag, nicht wegen euch, sondern wegen seines Bundes, den er mit euren Vätern geschlossen hat und um des Eides willen, den er geschworen hat, dass er euch nicht bis zum Ende verlasse" (Kümmel II 190).

Nicht nur der Bund, auch die ganze Kraft des gottgefälligen Lebens des Patriarchen geht als segensvolles Erbe auf seine Nachkommenschaft über.⁷ So spricht Gott zu Abraham: "Wenn deine Kinder wie Leichname würden ohne Sehnen und Knochen, dein Verdienst wird ihnen beistehen" (BerR 44:6; Bill I 117).⁸ Gott verspricht Israel sein gnädiges Handeln um der Väter willen (SchemR 3:6). Auf sie dürfen sie sich vor Gott berufen (WajR 29:7.8; 36:5), was Mose denn auch am Berg Horeb tat, als Gott über den Abfall Israels erzürnt war:

Mose sprach: Herr der Welt, warum zürnst du auf Israel? Gott sprach: weil sie die Zehn Gebote zunichte gemacht haben. Mose erwiderte: Sie haben, woraus es gut gemacht werden kann. Gott sprach: Woraus denn? Er sprach: Gedenke, dass du Abraham in zehn Versuchungen versucht hast. Da gehen zehn auf gegen zehn.

(SchemR 44:4; Bill I 117f).⁹

7. Zum Folgenden vgl. die einschränkenden Bemerkungen in der Einleitung zu diesem Kapitel (62). - Vgl. TestAss 7:7; TestLev 15:4; Ant 11:169; Jub 24:11. - Im Ansatz findet sich der Gedanke einer stellvertretenden Wirksamkeit der Verdienste Abrahams wohl schon in Gen 26:24, er wird aber im Judentum stark ausgebaut. In der frührabbinischen Periode wurde die stellvertretende Kraft meist auf das Exodusergebnis begrenzt. IV Esr 9:36 und Apokry Bar 2:19 lehnen diese Vorstellung ganz ab (vgl. Lord, Abraham 211-214). Andere und vor allem spätere weiten sie programmatisch auf die Zeit im Lande, ja sogar auf die messianische Zeit aus (vgl. BerR 48:10). - Wie konkret solche jüdischen Lehrmeinungen in der johanneischen Darstellung ihren Niederschlag gefunden haben, ist nicht sicher auszumachen.

8. Vgl. mAv 2:2; spätere Belege in WajR 36:2; DerR 6:5. - In TPsJ und TFrag heisst es, dass so wie Abraham die Vögel von den Opferteilen wegscheuchte, ebenso werde Abrahams Verdienst Israel vor der Macht der Nationen beschirmen. - In TFrag zu Gen 22 betet Abraham, dass Gott das Opfer der Israeliten um seiner Gehorsamstat willen annehmen möge. - Leider ist es auch hier nicht möglich, genau zu datieren, wegen der komplizierten Traditionsschichtung. Diese Stellen könnten aber altes Gut wiedergeben. - Darüber hinaus wurden mit dem Verdienst Abrahams, bzw. der Väter insgesamt, viele gnadenhafte Ereignisse der Geschichte Israels in Verbindung gebracht: BerR 49:2: Siebzig Nationen werden aus Abraham hervorgehen um seiner Beschneidung willen; Engel werden zu Lot gesandt (BerR 50:11), Gott erhört das Lied der Israeliten am Roten Meer (SchemR 15:1), bewahrte Israel vor einer Niederlage vor Ai (BerR 39:19) um der Väter, bzw. Abrahams willen.

9. Das Alter der Haggada von den zehn Versuchungen Abrahams ist durch ihre, wenn auch unvollständig aufgeführte Bezeugung in Jub 17:15 - 19:19 belegt. Vgl. mAv 5:3: "Mit zehn Versuchungen ist unser Vater Abraham versucht worden, und er hat in ihnen allen bestanden, um zu zeigen, wie gross die Liebe unsres Vaters Abraham (zu Gott) gewesen ist" (Strack 29).

Jedoch ist auch Abraham selber ein starker Fürbitter vor Gott.¹⁰

Das Volk Israel ist der Same Abrahams. "Die Teilnahme an Abrahams Verdienst ist bedingt durch die leibliche Abstammung von ihm."¹¹ Darin liegt gleichzeitig ihre Gotteskindschaft begründet (Av 3:15; 6:10). Sie sind von Gott geheiligt (Yom 8:9; vgl. Jub 15:27) und über alles geliebt (MekhY 15:12. 16; 19:15.16; SifDev 14:2).

Das eben entworfene Portrait des Stammvaters Abraham mag im Detail der Ausformung und in Bezug auf seine Wirksamkeit für Zeit und Umwelt des Vierten Evangelisten umstritten bleiben. Es vermittelt aber etwas von der Würde, die dem Patriarchen zugeschrieben wurde und der Zuversicht der Juden, als Abrahams Nachkommenschaft getragen zu sein vom ewiggültigen Versprechen Gottes im Abrahambund, von der Kraft der Gotteserkenntnis des Erzvaters und der heilsgeschichtlichen Fülle der Verdienste aus seiner vollkommenen Gerechtigkeit.

In diesem Verständnisrahmen gründet sich der jüdische Freiheitsanspruch wahrscheinlich auf folgenden Elementen: (1) Gott hat Abraham erwählt und in ihm seinen Samen zum Gottesvolk berufen. Israel gehört Gott. Damit ist es den unterjochenden Mächten der Welt letztlich entnommen. (2) Im Bund mit Abraham hat Gott seinen Nachkommen ewige Treue zugesichert. Knechtschaft kann nur als zeitweiliges Gericht, nicht als eigentliches, letztes Wort Gottes an das Bundesvolk verstanden werden. (3) Im hellenistisch-jüdischen Raum wird der königlich-priesterliche Adel des Stammvaters besonders herausgestrichen. Darin bezeugt sich die innere Wahrheit seiner Gotteserkenntnis. Diese ist vollkommene Weisheit, welche sich von ihrem Wesen her schon jeder erniedrigenden Versklavung widersetzt. Dem Gedanken liegt auch die herkömmliche Verbindung von Adel und Freiheit zugrunde, die noch bei den Rabbinen bezeugt ist (BQ 8:6; BM 7:9). (4) Ein besonderer Stellenwert wird in all dem der physischen Abstammung aus dem Volke Israel beigemessen, das sich ja auf Abraham

10. Die jüdische Tradition kann darin an atl. Texte anknüpfen, z.B. an Gen 18:16-33 (Sodom/Lot); Gen 20:1-18 (Abimelech). Hervorgehoben ist dieses Motiv in IQGenApocry, bei Philo (vgl. Lord, Abraham 146f), aber auch anderswo, wie TestAbr A XIV.

11. Bill I 119; vgl. Bik 1:14; BemR 8:9.

zurückführt. Daraus ergibt sich der Anspruch der Juden, legitime Söhne Abrahams und Kinder Gottes mit Recht auf Freiheit zu sein. Aeussere Knechtschaft kann nur als zeitweilige Schickung Gottes verstanden werden. Innere Knechtschaft ist die Folge eines leichtfertigen Verwirkens der vorgegebenen Fülle aus Berufung und Erwählung.

unter (2)
schon gesagt }

Das Interesse des Vierten Evangelisten an diesem ganzen Themenbereich konzentriert sich offenbar auf das Problem der jüdischen *Heilssicherheit*. Das Bekenntnis zu Abraham steht als Symbol des daraus erwachsenden *Anspruchs auf Freiheit* und betont das Faktum der *körperlichen Abstammung* als Unterpfand der Teilhabe an diesem Heilsgut. Die Verkehrtheit dieser Anschauung zeigt sich für Johannes in der feindseligen Ablehnung des Wortes Jesu.

4.2 Abraham als Vorbild zur Wahrheit

auf das

In der Zeit der makkabäischen Revolte begannen sich die Juden des vorbildlichen Lebens Abrahams zu besinnen.¹² Zunächst gewann vor allem seine Standhaftigkeit in der Versuchung Bedeutung.

Und in allem, worin (Gott) ihn versucht hatte, war er als gläubig erfunden, und seine Seele war nicht ungeduldig gewesen und er hatte nicht gezauert es zu tun; denn er war gläubig und Gott liebend.

(Jub 17:18; Kautzsch II 71)¹³

Die Standhaftigkeit wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet (I Makk 2:52) und ist seinen Kindern Vorbild und Stärkung.¹⁴ In der Folge weitete sich die dem Erzvater zugeschriebene Vorbildlichkeit auf alle Bereiche seines Lebens aus. Seine Makellosigkeit wird - je nach den Bedürfnissen der Zeit - bis in Einzelheiten zum Wegweiser gottgefälliger Lebensverwirklichung.¹⁵ Das Buch

12. Lord, Abraham 74: "There is now in this period a considerable interest upon the figure of Abraham as an example of faithfulness in testing and obedience in all things - the model of Jewish piety under all circumstances."

13. Vgl. S.65 n 9.

14. IV Makk 6:17; 9:21; 13:2.17; 14:17; 16:19f; 18:23f.

15. Lord, Abraham 78: "Abraham is presented as a theologically sophistic-

der Jubiläen etwa zeichnet den Weg des Patriarchen als den vom Wunderkind zum kompromisslosen Monotheisten, der das Sitten- und Kultgesetz vollkommen erfüllte. Negative Züge, wie sie im AT geschildert werden, werden retouchiert. Das Damaskus-Dokument sieht Abraham, Isaak und Jakob als Ausnahmen in der allgemeinen Unheilsgeschichte Israels.¹⁶ Im Genesis-Apokryphon aus Qumran wird Abraham als fromm, wohlhabend und gehorsam dargestellt, sowie seine Gebetskraft hervorgehoben.¹⁷ In den hellenistisch-jüdischen Fragmenten erscheint er als Volksheld, Kulturlehrer und frommer Mann,¹⁸ im IV Makkabäerbuch als Beispiel eines Menschen, der seine Leidenschaften durch den Verstand beherrscht.¹⁹ Für Philo ist Gastfreundschaft, Weisheit und Gesetzes-treue des Erzvaters Ausdruck der Uebereinstimmung mit dem ewigen Naturgesetz, das sich in der Tora am reinsten mitteilt. Vorbildlichkeit und Heilsbedeutung Abrahams verfließen bei Philo: der Erzvater wird selbst zum Gesetz.²⁰ Bei Josephus wiederum ist Abraham eine Heldengestalt nach römischem Geschmack: intelligent, überzeugend, tugendhaft; ein weiser Lehrer und Regent, ein starker Krieger.²¹ Für die Rabbinen gilt Abraham als

the exemplar of Jewish faith. He is presented as a model in obedience, love, modesty, wisdom, hospitality and rigid monotheism. He is even described as king and priest having gained the priesthood after the office was misused by the unworthy Melkizedek.²²

Jedoch werden dabei die negativen Charakterzüge nicht gänzlich vorenthalten.²³

Oft wird aus Abrahams allgemeiner Menschenfreundlichkeit seine Gastfreundschaft hervorgehoben, durch die er unwissend Boten Gottes bei sich

ated monotheist and perfect keeper of all the regulations of the pre-existent Torah ...". Zu letzterem siehe weiter unten.

16. CD III:2; vgl. äthHen 93:5; Gebet Manasses 8; TestAbr A IV.

17. Lord, Abraham 106-111.

18. Ibid. 120-123.

19. Ibid. 126f.

20. Ibid. 137-146.

21. Ibid. 162-165.

22. Ibid. 214f; 197-200.

23. Ibid. 201f.

aufnahm (BerR 18; 48:10; Hebr 13:2). Das Lachen des Patriarchen beim Empfang der Verheissung wird als ehrfürchtige, freudige Beugung unter das Wort Gottes interpretiert.²⁴

Die Vielfalt einzelner Motive, die sich in der Uebersicht gezeigt hat, findet ein gemeinsames Zentrum, von dem aus die Vorbildlichkeit ihren eigentlichen Sinn gewinnt, in der Gotterkenntnis und im Gehorsam des Patriarchen gegen Gottes Willen. In der jüdischen Denkwelt wurde solcher Gehorsam immer mit Gesetzesgehorsam gleichgesetzt: Abraham erfüllte in vollkommener Weise die Tora, schon bevor sie eigentlich gegeben und aufgeschrieben war²⁵ (Qid 4:14). Die Vorbildlichkeit des Stammvaters entspringt demnach einer Lebensmitte, zu der auch sein Same Zugang hat. Abraham ist nicht nur "Vorbild" im Sinne äusserer Qualitäten, denen es nachzueifern gilt; Abraham steht für eine Lebensverwirklichung aus dem allein verpflichtenden Willen Gottes in der geoffenbarten Tora.

Für den frommen Juden verkörpert die Tora die gegenwärtige göttliche Macht, in der wahre Freiheit zu finden ist (^mAv 3:5; 6:2; Tan 32a). Ohne das Licht des Gesetzes torkelt ein Mensch blind in die Fallen der Sünde und verstrickt sich darin, oder er erliegt dem Wahn des Götzendienstes. Beides ist Knechtung. Die Satzungen der Tora leiten zu verdienstlichen Werken an, mit denen die Last der Verfehlungen ausgeglichen werden kann und der Mensch erneut einen gangbaren Weg findet. Dabei spielen herausragende Gestalten wie Abraham eine besondere Rolle, weil sie als Vorbilder gleichsam eine Spur legen durch das Gestrüpp der Versuchungen und Irrungen und die gelebte Tora bildhaft vor Augen stellen. Somit ist Abraham auch in dieser Hinsicht Hilfe zur Freiheit.

Gleichzeitig mit dem Abraham zugeschriebenen Toragehorsam wurden auch zentrale kultische Setzungen in das Leben Abrahams zurückprojiziert und mit Ereignissen seines Lebens verknüpft:²⁶ Die Opferung Isaaks auf Zion (!) wird

24. Siehe oben S.36 n 16 und S.52.

25. Vgl. Jub 15:25; syrBar 57:1-3; TestBenj 10:4, BerR 49:2. Wie erkannte Abraham das Gesetz? - Intuitiv durch Meditation (BerR 61:1: aus seinen "Nieren"); durch göttliche Offenbarung (BerR 44:14 in Zusammenhang mit Gen 15:9f); durch heilige Bücher der Vorväter, die ihm gezeigt wurden (Jub 12:25-27; 21:10).

26. So Jub 21; vgl. Lord, Abraham 215f.

zur Einsetzung des Laubhüttenfestes (Jub 18:13.18f) und des Sühnekults (TPsJ z.St.). Die Bündnisszene Gen 15:9-11 wird als Institution der Tieropfer gedeutet (BerR 44:14). Insgesamt ergibt sich bei den obigen Vorstellungen der für das Judentum eigentümliche Akzent der Verdienstlichkeit auch im Blick auf Erwählung, Verheissung und Bund Abrahams.

In Abraham ist also alles, was das Judentum ausmacht, schon angelegt und gestiftet. Seine Nachkommenschaft muss aber in seine Fussstapfen treten, um sich dieser Welt zu erfreuen und des Erbes der zukünftigen Welt gewiss zu sein.²⁷ Als Jünger Bileams hingegen wäre die Gehenna ihr Teil.²⁸ Nur auf den Spuren Abrahams entgehen seine Kinder den Fangnetzen der Sünde.²⁹ Sein Vorbild leitet sie, ihren Anfängen zu wehren und frei zu bleiben.

Das heisst aber, dass in paränetischen Gattungen der jüdischen Literatur eine Heilsgarantie durch die Väter bestritten werden kann: weder Abstammung von Abraham, noch seine Fürbitte sind etwas wert (syrBar 85:12; IV Esr 7:102-115; slHen 53:1; LibAnt 33:5); die Väter bringen den Kindern nur Nutzen, insofern deren Handeln dem ihren gleicht (Lib Ant 33:5; TestAbr B 9),³⁰ wahrer Adel gründet in der eigenen Gerechtigkeit (Philo Virt 168f.187.206). In dieser Schärfe sind solche Aussagen wohl gattungsbedingt in der Ermahnung, weil sie doch deutlich im Gegensatz zu den vorher besprochenen Aussagen stehen.

So überwiegt doch letztlich der Tenor der Zuversicht. In Abraham ist Israel erwählt und darf darauf seine Zukunft bauen.

Deine Gerichte (ergehen) über die ganze Erde mit Barmherzigkeit, und deine Liebe (gilt) dem Samen Abrahams, den Söhnen Israels. ... Gott reinigt Israel für den Tag der Barmherzigkeit mit Segen, für den Tag der Auswahl durch Herbeiführung seines Gesalbten.

(PsSal 18:3.5; Kümmel IV 107f)

27. Av 5:19: "Ein wohlwollendes Auge, ein bescheidener Sinn und ein demütiger Geist (das ist) ein Schüler Abrahams ..." (Strack 34).

28. Ibid.: "Ein missgünstiges Auge, ein gieriger Sinn und ein hochmütiger Geist (das ist) ein Schüler Bileams" (Strack 34).

29. Die allmähliche Verstrickung bei Leichtfertigkeit gegenüber der Sünde findet bildhaften Ausdruck in BerR 22:6: "At first sin is weak, like a woman, but then it grows strong like a man At first it is like a spider's web, but eventually it becomes like a ship's rope. ... At first it is like a (passing) visitor, then it is like a guest (who stays longer) and finally like the master of the house" (Freedman I 185). - Vgl. Odeberg, Gospel. 297-300.

30. Vgl. TRE I 377.

Nur Israel hat sich als fähig erwiesen, die Last des Gesetzes zu tragen.³¹ Es vermag im Lichte der Offenbarung, geleitet vom Vorbild der Väter - allen voran Abraham - die Werke Abrahams zu tun.

Aus dem eben behandelten Themenkomplex ist für den johanneischen Evangeliumschreiber wichtig, dass die Juden darauf ansprechbar sind, dass Kinder Abrahams sich in den Werken Abrahams bewähren müssen. Auf die jüdische Ueberzeugung, das Wesen der Werke Abrahams bestünde in der Erfüllung der Tora durch den in Gotterkenntnis, Gehorsam und Gerechtigkeit überragenden Patriarchen spielt der Evangelist jedoch nicht an. Dagegen erhält die wiederkehrende Betonung der Aufnahmebereitschaft Abrahams für Gottes Boten und damit für Gottes Reden besonderes Gewicht.

4.3 Abrahams Bezug zur jenseitigen Welt

Die in den beiden vorherigen Abschnitten sichtbar gewordene Bedeutung Abrahams für die Identität und die religiöse Zuversicht des jüdischen Volkes, hat mit gewisser Folgerichtigkeit dazu geführt, dass seine Gestalt in mannigfacher Weise mit der jenseitigen Welt in Verbindung gebracht wurde.³²

Zunächst entstand an Gen 15:12ff, dem Bericht von Abrahams tiefem Schlaf und dem Reden Gottes über das zukünftige Geschick Israels, das Bild von Abraham als Visionär (BerR 44:5.6.21 u.ö.). Diese und die zukünftige Welt wurde dem Patriarchen gezeigt:³³ "Den hattest du lieb und offenbartest ihm allein das Ende der Zeiten, im Geheimen bei Nacht" (IV Esr 1:14; Kautzsch II 353). Auch das himmlische Jerusalem durfte Abraham schauen "in der Nacht zwischen den Opferhälften" (syrBar 4:4; Kautzsch II 413).³⁴

31. Vgl. das Bild vom keuchenden Hund WajR 13:2. - SifDev 26:17f; 32:8; SchemR 21:8; 23:5.

32. In der Exegese weitgehend schon besprochen; Obiges nur zur Illustration.

33. BerR 44:22 spiegelt die ungeklärte Streitfrage wider, ob Abraham diese und die nächste, oder lediglich diese Welt schaute (R.Aquiba gegen R.Joh.b. Zakkai). Die apokalyptische Literatur bringt die Spekulation unbefangen zu reicher Entfaltung.

34. Vgl. ApkAbr 9:6; 13ff. In den Targumen findet sich die visionäre Tradition in TFRag, TPSJ, TNeof. - Siehe Lord, Abraham 179.

Bei der Verheissung der Geburt Isaaks weitete sich der Blick auf die lange Geschichte Israels unter Gottes Führung und in der Kraft des ewigen Bundes bis hin zur Vollendung im messianischen Zeitalter (vgl. Jub 15:15-21; PsSal 18:3-5 u.ö.). Gross war der Jubel über die Geburt Isaaks; die göttlichen Worte, die dabei gesprochen wurden, zeigten, dass dieses Handeln Gottes seinem Sinn nach über diese Weltzeit hinausreicht (vgl. Jub 16:17f.26).

Als die Tage Abrahams gezählt waren, sandte Gott seinen Archistrategen Michael, um dem Patriarchen sein Ende anzusagen (TestAbr A I). Abraham erbat sich eine Fahrt über den Himmel, um die ganze Erde zu sehen, was ihm gewährt wurde. Er ereiferte sich über Sünder, die er dabei entdeckte und vernichtete sie (ibid. A X), lernte aber angesichts des Gerichts über die Seelen Langmut und nahm seine Rolle als Fürbitter wahr (ibid. A XI-XIII).³⁵ Abraham starb in hohem Alter. Sein Leib wurde sorgsam bestattet, seine Seele von Engeln emporgetragen, wo sie im Himmel zur Anbetung Gottes hingestellt wurde.

Nachdem viel Lobgesang und Lobpreis zu dem Herrn dargebracht war und Abraham auf seine Knie gesunken war, kam die reine Stimme Gottes und des Vaters, die folgendermassen sprach: 'Hebet nun meinen Freund, den Abraham, auf zum Paradies ...' "³⁶

Ihren Vater dort zu wissen, erfüllt die Kinder Abrahams mit freudiger Erwartung:

'... dort sind die Zelte meiner Gerechten und die Wohnungen meiner Heiligen Isaak und Jakob, in seinem Schoss, dort ist nicht Leid, nicht Trauer, nicht Seufzen, sondern Frieden, Frohlocken und Leben ohne Ende.' "³⁷

Abraham selbst darf dort den Lohn seiner Gerechtigkeit schauen (BerR 62:6). Am Ende der Tage aber wird er zusammen mit anderen ehrwürdigen Gestalten auferstehen (TestJud 25:1; TestBenj 10:6) und dem Erscheinen des neuen Priesters zujubeln (TestLev 18:14). Dann wird der Erzvater am Eingang der Gehenna sitzen und keinen Beschnittenen aus Israel hinabfahren lassen (BerR 48:8).³⁸

35. Vgl. jedoch oben S.70 die Diskussion zu Stellen, an denen diese Vorstellung abgelehnt wird.

36. TestAbr A XX (Kümmel II 254). 37. Ibid. - Vgl. äthHen 70:4.

38. Diese Stelle nennt allerdings als Bedingung, dass sie nicht übermässig gesündigt haben, weil ihnen sonst die Vorhaut unbeschnitten verstorbener Kleinkinder wieder angefügt wird.

Für die jüdische Tradition ist es demnach ein grosses Anliegen, den Patriarchen fest in der jenseitigen Welt zu verankern. Dadurch überspannt seine heilsgeschichtliche Stellung und seine Bedeutung für seinen Samen alle Zeit. Er steht für seine Nachkommen ein, durch die Gerichte Gottes hindurch, bis ans Ende der Tage.

Der Evangelist Johannes greift auch auf diesen Vorstellungsbereich zurück. Die einhellige Anschauung, dass Abraham gestorben sei, ist für den Verlauf des Streitgesprächs ebenso wichtig, wie die reich bezeugte und vielfach variierte Vorstellung, Gott habe Abraham Einblick in die endzeitliche Erfüllung des Heils gewährt. Im Bildwort von Knecht und Sohn schliesst sich der Verfasser des Vierten Evangeliums der Tradition an, die bestreitet, dass Abraham im Gericht Gottes für seinen Samen wirksam einstehen könne. Dieser jüdische Traditionsstrang stellt dabei aber die Verpflichtung auf eigene Werke der Gerechtigkeit in den Vordergrund. Johannes kann sich einem solchen Verständnis nicht anschliessen. Er bringt statt dessen seinen eigenen, von der Christologie her gewonnenen Entwurf vor.

aber diese
Satz ist
in der Abh-
trad. kaum
zu entdecken
Habr. 2 ~~ist~~ im
Mose-kontext)

KAPITEL 5

DAS JOHANNEISCHE ABRAHAMBILD

In diesem Kapitel soll das johanneische Abrahambild im engeren Sinn, in seiner Erwidernng an die jüdische Position und in seinen konstruktiven Aussagen, nachgezeichnet werden. Die Exegese aus dem ersten Teil dieser Untersuchung (Kap. 1-3) und die Ueberlegungen zum jüdischen Abrahambild (Kap. 4) haben dazu das Material bereitgestellt. Besonderes Augenmerk soll der Dynamik der Argumentation und der schrittweisen Umdeutung geschenkt werden. Von gleichrangiger Bedeutung ist dazu noch die Frage nach den theologischen Kriterien und dem Denkhorizont, in deren Wirkungsfeld das neue Abrahambild Gestalt annimmt.

5.1 Knecht und Sohn

Wie die Exegese in Kap. 1 ergeben hat, soll mit dem Bildwort von Knecht und Sohn das strittige Problem umfassender, heilsmässiger Freiheit gelöst werden. Diese Frage steht im Mittelpunkt des Abschnittes 8:31-36.

Für das historische Judentum waren zwei Perspektiven massgeblich für die Antwort auf die Frage nach Freiheit: die heilsgeschichtliche Stellung des Volkes Israel¹ und das Gesetz als gegenwärtige göttliche Macht.² Besonders der erste Aspekt war von jeher mit Abraham verknüpft, jedoch wurde auch der vollkommene Toragehorsam in das Leben des Patriarchen zurückprojiziert. So findet der Vater Abraham in jeder Hinsicht seinen segensreichen Platz. In ihm ist der Bund gestiftet, der dem Volk seine unverwechselbare, ewige Würde vor Gott und der Welt gibt. Sein gerechter Wandel legt eine Spur, der man folgen kann. Die Fülle seiner Verdienste und das Gewicht seiner Fürbitte stehen seinem Samen bei und helfen, die Verfehlungen des Volkes auszugleichen.

1. Vgl. S.66f.

2. Vgl. S.23f,69.

Grundsätzlich aber bleibt in diesem Vorstellungsrahmen Platz für mehrere Gestalten nebeneinander, die dem Volk Israel zum Segen und zum Heil mitwirken (die Väter insgesamt, Mose, etc.).

Für den Evangelisten Johannes nun manifestiert sich im jüdischen Bekenntnis zu Abraham in erster Linie die Sicherheit, mit der die Juden aus ihrer Geschichte und der physischen Zugehörigkeit zum Volke Israel den Anspruch auf Freiheit ableiten.³ Sie ist als Tradition verfügbar. Das Gericht über diese Haltung ergeht darin, dass die Juden in ihr so verhaftet sind, dass sie unfähig sind, auf das Wort Jesu zu hören. Denn gerade darin besteht dem Ausspruch Jesu gemäss die wahre Freiheit: sein Wort aufzunehmen, darin zu bleiben und es Raum greifen zu lassen (v 37), im Hören und Nachfolgen sich in die Wahrheit, die Lebenssphäre Gottes leiten zu lassen, wo Freiheit als unverfügbare Gabe Gottes jeweils geschenkt wird (vv 31f). Der Konflikt ist also zwischen einer Tradition und der Aktualität des Wortes,⁴ das sich nicht geschichtlich binden und religiös vereinnahmen lässt, dem man nur je und je neu begegnen kann. Es ist daran zu erinnern, dass der Freiheitsbegriff bei Johannes wenig konkret ist. Befreiung ist Durchdringen zum göttlichen Leben, Entnahme aus Gericht und Verderben. Freiheit ist ein Aspekt des umfassenden Heils.⁵

Die Textanalyse hat das schon aufgezeigt,⁶ was sich auch aus der Logik der eben besprochenen diametralen Ansätze im Freiheitsbegriff ergibt: Die Juden gehen von einer vorgegebenen Heilssituation aus; sie sind frei in Abraham (v 33). Jesus, der die Freiheit als verheissenes Gut anbietet, geht von einer vorgegebenen Unheilssituation aus; sie werden erst frei sein in seinem Wort (vv 31f). Ihr gegenwärtiger Stand ist gezeichnet von Knechtung unter die Sünde (v 34). Damit behaftet Jesus die Juden mit ihrem sündhaften Tun in einer Radikalität, die ihnen selbst fremd ist und gegen die sich der Verweis auf vergangene Heilsgeschichte als zu brüchig erweist. Hinter der Aussage Jesu erscheint die Sünde als abgründige, weltversklavende Macht im Widerstand gegen den Gesandten Gottes (9:41; 15:22.24). Wohl konstituiert

3. Vgl. S.66f.

5. Vgl. S.21 n 31.

4. Lona, Abraham 433,435. Vgl. S.22f.

6. Vgl. S.69.

sich ihre Herrschaft im "Tun der Sünde" (v 34), doch bleibt im Amenspruch Jesu kein Spielraum für eine vom Menschen erkämpfte und verteidigte Freiheit (vgl. ὄντως in v 36). Das Tun der Sünde ist gleichzeitig schon Indiz für die Verfallenheit an ihre Macht. Kein Gegengewicht frommer Werke, kein leuchtendes Vorbild vermag da etwas.⁷

Das Bildwort von Knecht und Sohn, das hier die entscheidende Aussage bringt, bleibt zunächst in manchem rätselhaft.⁸ Letztlich zielt die Gegenüberstellung des Begriffspaares jedoch auf *eine* zentrale Aussage hin. Diese ist dadurch entscheidend mitbestimmt, dass sich ὁ υἱός als Bildfigur mit dem christologischen Titel ὁ υἱός bei Johannes deckt. Das wird zum Angelpunkt für die Feststellung: Allein "der Sohn" (Jesus Christus) kann "wahrhaftig" (ὄντως) freimachen. Er allein "bleibt" und hat Verfügungsgewalt über sein "Haus"; d.h., er allein kann ewiges Heil gewähren, indem er die Knechte freimacht. Nur in der Macht der Selbstenthüllung Gottes im Sohn ist der Bann der Knechtschaft gebrochen. Hier ist dem Menschen nichts mehr in die Hand gegeben: kein geschichtliches Vorrecht, kein tradiertes Gut, kein Bemühen. Hier ist der Mensch völlig in die Hand Gottes gegeben: als Hörender, Empfangender und Vertrauender. Hinter der Verheissung der Freiheit im Wort Jesu (vv 31f) steht die Vollmacht des ewigen Sohnes Gottes (vv 35f). Nur in dem Einen ist Befreiung zum Heil.

Im Zeichen dieser Aussage ist kein Platz mehr für ein Nebeneinander verschiedener Heilsgestalten. Hier regiert ein striktes Entweder - Oder. In diesem Kontext kann Abraham nur "Knecht" sein. Das heisst: Der Patriarch kann seine Bedeutung nur in der Unter- und Zuordnung auf Christus haben, wie immer dies noch zu bestimmen sein wird. Kompromisslos bekämpft werden aber muss eine falsche Berufung auf Abraham, die gegen Jesus ausgespielt wird. Denn dabei steht das Heil des Menschen auf dem Spiel.

Durch die Konzentration auf Jesus Christus lässt sich der johanneische Entwurf auch angesichts von jüdischen Traditionen durchhalten, in denen die Sünde dualistisch als Macht gesehen wird, etwa in Qumran. Denn dort wird der heillose Mensch erneut und verschärft auf den Gesetzesgehorsam verpflichtet. Johannes hingegen verkündigt die eschatologische Sendung des Sohnes zur Be-

7. Vgl. S.69.

8. Vgl. S.27-29.

auch dies un-
genügend in
Hebr 3!
so Hebr. 3, aber
in Joh 8 nur
"Knecht der Sünde"
im Kontext, also
der "Jude"
v. ThWNT
III 375, 17ff
mit Anm. 286!)

freierung der Geknechteten.

Der Ertrag der Auseinandersetzung bisher ist: (1) die Radikalisierung des Begriffs der Sündenknechtschaft und seine Zuspitzung in der Entscheidungsfrage an Jesus; (2) die dadurch zwingend notwendige Abweisung Abrahams als heilsmächtige Gestalt; (3) der Anspruch auf ausschliessliche Befreiungsmacht im Sohn, Jesus Christus, und seinem Wort.

5.2 Abrahams Same, seine Werke und seine Kinder

In 4.1 wurde gezeigt, dass im jüdischen Denken die körperliche Abstammung von Abraham von entscheidender Bedeutung für die legitime Zugehörigkeit zum erwählten Gottesvolk und die Anteilhabe an den Verheissungen und Vorrechten war.⁹ Gleichzeitig gibt es eine Tradition, in der die physische Abstammung von Abraham als ungenügend und die Berufung auf die Väter ohne eigene Gerechtigkeit als wertlos hingestellt wurde (vgl. 4.2).¹⁰ Wichtig für den jüdischen Kontext blieb aber, dass solche Kritik auf einer tieferen Ebene wieder aufgefangen wurde. Die Kritik an der Abrahamabstammung hat ihre erste, aber begrenzte Funktion im Rahmen der Paränese.

Der Vierte Evangelist nunmisst der Kritik an der Berufung auf die Abrahamabstammung einen neuen Stellenwert bei: Die Entscheidung am Wort Jesu bekommt die alles überragende Priorität. Alles andere wird unwesentlich. In der Sendung des Sohnes hat Gott zum eschatologischen Angriff auf den Kosmos der Finsternis, der Lüge und des Todes angesetzt. Es geht ihm um das Heil des Menschen. Er pflanzt seine Wahrheit im "Wort" in die Welt und versetzt damit alles in Aufruhr. Unausweichlich müssen an Jesus die Entscheidungen fallen: ob sie ihn lieben oder hassen (8:43); ob sie seiner Wahrheit glauben oder sie ablehnen (8:45); ob sie Gottes Reden hören oder sich ihm verschliessen (8:47). In dieser akuten Krise trennen sich Welten, tun sich Abgründe auf, werden Ursprünge aufgedeckt. Hier wird offenbar, wessen Kinder die Men-

9. Vgl. S.64-66.

10. Vgl. S.70.

Hier wäre land. gesch. zu
zu überlegen, was solcher Dialekt
man (Mund) der Abrahamid. u. erant.
den Schrift Knacht / Sohn im "Haus" angeordnet
wäre

schen sind, woraus sie geboren sind und welchen Antrieb sie ausleben (8:41. 44). Diese Herleitung ist so wirkmächtig, die aus ihr gezogenen Lebenskräfte sind so virulent, dass körperliche Abstammung zur Bedeutungslosigkeit verblasst. Solche Bande reißen unweigerlich in den Konvulsionen der geistigen Auseinandersetzungen um Jesus und sein Wort. Ja, die Juden sind $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ 'Ab- $\rho\alpha\mu$ (8:37). Aber was soll's? Sie suchen Jesus zu töten.

Eigenartig greifen Prädestination und Bewährung ineinander, ohne dass sich die Spannung auflösen liesse. Man wird es so paradox stehen lassen müssen: Die uranfänglichen Vaterschaften - ob aus Gott oder dem Teufel - zeigen sich in der Reaktion auf Jesus. In der Reaktion auf Jesus scharen sich Menschen um Vaterschaften und bekommen gleichsam ihre Uranfänge zugewiesen - ob aus Gott oder dem Teufel.¹¹

Im Abtun der physischen Abstammung von Abraham als Grund eines Heilsanspruches wird die Frage der Heilmächtigkeit allein in die alles entscheidende Gegenwart Jesu verlegt. Auch heilige Geschichte findet hier ihr Kriterium, in Gericht oder dienstbarer Zuordnung.

Das wäre Paradox! Nach dem eben Gesagten überrascht es fast, dass der johanneische Jesus den Stammvater Abraham nicht mitsamt seinem Samen "zum Teufel fahren" lässt. Dieser Konsequenz entgeht das Gespräch, indem es zwischen der inzwischen als wertlos aufgewiesenen Abstammung und dem Offenbarwerden von Gottes- und Teufelskindschaft den Begriff der Abrahamskindschaft einführt: τέκνα Abrahams zeigen sich im Tun der Werke (ἔργα) Abrahams (8:39).¹²

Das auch R. 9
- wo veranlagt!
Vgl. Mt. 39!

Der geraffte Ueberblick in 4.2 hat dazu ergeben, dass die Juden grundsätzlich darauf ansprechbar sind, dass Kinder Abrahams auch die Werke Abrahams tun und im Handeln die Segenswirkungen der Abstammung auf dem Spiel stehen.¹³ Abraham wird denn auch als Vorbild für den Wandel seiner Kinder in den jeweiligen geschichtlichen Situationen dargestellt.¹⁴ Für den Juden wird diese Vorbildlichkeit von der Mitte der Tora her verständlich; von dorthier gewinnt sie ihren inneren Sinn und den verpflichtenden Charakter. Darin liegt

11. Vgl. S.37-40.

13. Vgl. S.70f.

12. Vgl. S.35f.

14. Vgl. S.67-69,71.

auch der Zugang der Kinder Abrahams zum selben Lebensquell, aus welchem dem Stammvater Kraft und Weisung zugeflossen sind.¹⁵

Eine gewichtige Akzentverschiebung erfährt diese Vorstellung bei Johannes dadurch, dass die Werke Abrahams in ihrem eigentlichen Wesen anders aufgefasst werden. Auch für den Evangelisten manifestiert sich im "Tun der Werke" eine inspirierende Lebensmitte. Sie ist aber nicht wie im Judentum der Gesetzesgehorsam. Das "Tun" der Juden zeigt sich entscheidend im ablehnenden Widerspruch zu den Verheissungen Jesu (vv 31f.33), darin also, dass sie Jesu Wort nicht Raum greifen lassen (v 37), gar nicht hören können (vv 43.47). Dies alles verdichtet sich zum Hass gegen Jesus (v 42), der in den Tötungsabsichten zum Ausbruch drängt (vv 37.40). - Das muss mitgehört werden, wenn man den Sinn von v 40c recht werten will: τοῦτο Ἀβραὰμ οὐκ ἐποίησεν. Man kann aus all dem schliessen, dass die Mitte der Werke Abrahams nach johanneischem Verständnis in der *Offenheit für das Reden Gottes* liegt. Der Erzvater nimmt die Boten auf, hört auf Gottes Wort und stellt sich unter die Verheissungen. Das ist das Wesen seiner Werke: sein hörender *Glaube!*

Es ist durchaus nicht abwegig, zu überlegen, ob Johannes nicht konkret die Tradition von der Aufnahme der drei Gottesmänner (Gen 18) vor Augen hatte: Abraham nahm die Boten göttlicher Verheissung freudig und dienstbeflissen auf. Wie könnte er, wie können jetzt seine wahren Kinder, den Besuch Gottes im Sohn abweisen, geschweige denn auf Tötung sinnen.¹⁶ - Diese Annahme hat sich allerdings in der Exegese am Text nicht schlüssig nachweisen lassen. Auf jeden Fall bleibt unbestritten, dass Abraham als Hörender und Glaubender dargestellt wird. Er gab dem Wort Gottes Raum in seinem Leben, so dass es zur bestimmenden Kraft für sein Denken, Verhalten und Tun wurde (8:37.40b). Darin - und nicht bloss im Sinne isolierter Moralität - ist Abraham Vorbild für seine Kinder. Jetzt, in der Begegnung mit Jesus, wird die Entscheidung an diesem zum Kriterium der Werke Abrahams, mit dem alles steht und fällt. Am Tun dieses letztlich *einen* Werkes, der gläubigen, demütigen Offenheit für Gottes Reden, werden wahre Kinder Abrahams erkannt.

15. Vgl. S.69.

16. Vgl. S.36 n 16; 68f.

Mit den eben geschilderten Gedankengängen beginnt Johannes den Aufbau eines an Christus orientierten Abrahambildes, während gleichzeitig die Abweisung falscher, also gegen Christus ausgespielter Vorstellungen wie im ersten Abschnitt weitergetrieben wird: (1) Angesichts der Entscheidung an Jesus und seinem Wort verblasst die Abstammung von Abraham (σπέρμα) zur Bedeutungslosigkeit. (2) Die Gestalt des Patriarchen wird indirekt der Offenbarung zugeordnet, insofern die Werke Abrahams auf die *Offenheit für Gottes Reden* und den *Glauben* hin gedeutet wird. (3) Wahre Kinder Abrahams zeigen sich im Tun eben dieser Werke, durch die sie sich jetzt in der unausweichlichen Begegnung mit Jesus bewähren müssen: sein Wort hören, ihm Raum geben und Jesus lieben (8:37b.42.47a).

5.3 Abraham als Zeuge Jesu

In 4.3 konnten verschiedene Vorstellungen von Abraham und seiner Verbindung zur jenseitigen Welt Gottes skizziert werden. Für den gegenwärtigen Zusammenhang sind besonders die Vorstellungen von Interesse, die von Abrahams Miterleben der Heilsvorgänge auf Erden vom Paradies aus,¹⁷ von seinem Erstehen am Ende der Tage,¹⁸ vor allem aber von seiner apokalyptischen Schau¹⁹ reden. Sie alle sprechen von jeweils verschiedenen Blickrichtungen her davon, dass der Erzvater das Erfüllungsgeschehen der Heilstaten Gottes schaute und bezeugte.

Johannes bringt in v 56 nun die entscheidende Aussage im Mund Jesu, nämlich dass Abraham den Tag Christi schaute und darüber frohlockte.

Die Exegese hat nicht alle Schwierigkeiten bei der Deutung dieses Verses restlos ausräumen können. Es hat sich als wahrscheinlich ergeben, dass die traditionelle Vorstellung von Abraham als Visionär (ausgehend von Gen 15)²⁰ und das Motiv seiner Freude bei der Verheissung und der Geburt Isaaks

17. Vgl. S.53f.

18. Vgl. S.53,72.

19. Vgl. S.52,71.

20. Vgl. S.52-55,71.

(ausgehend von Gen 18:1-15; 21:1-8)²¹ als Hintergrund der johanneischen Aussage zu betrachten sind und auf Grund einer für beide möglichen messianischen Interpretation wahrscheinlich vom Evangelisten selbst verbunden wurden. Schau und Freude sind auf den "Tag Christi"²² ausgerichtet. Für letzteres Motiv wird im weiteren Sinn die Vorstellung vom Tag Jahwes bzw. vom Tag des Messias eingewirkt haben, im speziellen aber eine charakteristische Uminterpretation des synoptischen Motivs von den zukünftigen "Tagen des Menschensohnes" Pate gestanden sein: aus den zukünftigen wird der gegenwärtige, aus der Mehrzahl der Tage des Menschensohnes der eine Tag Christi.

*auch Lk 17³⁰
Sag., vgl. Mk 13³²
Lk 21³⁴ usw.*

Das Gewicht der Aussage liegt darin, dass Abraham Jesus als Zeuge zugeordnet ist. Es wird zwar nicht das verbreitete johanneische Zeugnisvokabular ($\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho$ -) verwendet.²³ Jedoch soll hier schon die These vertreten werden, dass das *Abrahamthema* in das breitere *Zeugen-* und *Zeugnisthema* bei Johannes einzuordnen ist, die *Terminologie* aber mittels den in der Abrahamtradition feststehenden Elementen der *Schau* und der *Freude* des Stammvaters *umschrieben* wird.

Die Aussage vom Zeugendienst Abrahams soll nun näher entfaltet werden. Zunächst bedeutet die *Schau* Abrahams, dass der Erzvater über sich selbst hinausweist:

(Abraham wusste sich nicht selbst als Erfüllung des Heilswaltens Gottes und als das Mass für die Grösse göttlicher Offenbarung, sondern er schaute aus nach der Erfüllung im Messias und will selbst an dem Grösseren gemessen werden.²⁴)

Damit verbietet es sich von selbst, sich auf ihn als definitive Heilsgestalt zu berufen. Die Juden sind gehalten, dem Blick des Stammvaters zu folgen zu dem Grösseren hin.

Der Inhalt der Schau ist der "*Tag Christi*", die ewige *praesentia Christi* (vgl. v 58), die nun in der Geschichte hervorgetreten ist und den Menschen zum Heil oder Gericht heimsucht.

21. Vgl. S.52,72.

22. Vgl. S.51,55.

23. Siehe dazu unten S.98-102, wo die Untersuchung von Beutler, *Martyria*, in die Ueberlegungen einbezogen wird.

24. Bultmann 247.

Dem Motiv der Schau ist das der *Freude*²⁵ zugesellt, gleichsam als Stellungnahme Abrahams. Seine Freude ist zuerst einmal ein markanter Gegensatz zum todesträchtigen Hass der Gegner Jesu, die ihr Selbstverständnis ja auf eben diesen Abraham gründen wollen. "In der Demut und Freude Abrahams liegt eine Beschämung für diese Juden in ihrem Hochmut und ihrer finsternen Verslossenheit."²⁶ Hier zeigt sich ein Bruch, den der Evangelist nutzt, um den Erzvater für Jesus zu reklamieren. Die Freude Abrahams ist dabei wohl als Heilsfreude zu deuten.²⁷ Sie ist das freudige Ausstrecken eines, der sich bedürftig weiss nach Gottes Heil. Dass für Johannes solche soteriologischen Obertöne in der Freude des Patriarchen mitgehört werden dürfen, lässt sich aus der Nähe zur Verheissung ewigen Lebens in v 51 ableiten, die das polemische Gespräch erneut in Schwung gebracht hatte. Das Vokabular (ἀγαλλια-) deutet auch in diese Richtung und könnte darüber hinaus andeuten, dass der Jubel Abrahams im Rahmen einer Anbetungsszene zu verstehen ist. Dann läge darin vielleicht ein Hinweis auf Abrahams Beugung vor Jesu Göttlichkeit und bereite so v 58 vor. Zugegebenermassen setzt man sich mit diesem letzten Gedanken der Gefahr einer Ueberinterpretation aus.

Der nachgestellte Satz: "Er sah und freute sich" will wahrscheinlich als Bestätigung gehört werden:²⁹ Die Schau wurde tatsächlich gewährt und sie ging nicht in eine allgemeine messianische Zukunft, die noch offen wäre für verschiedene Auslegungen und inhaltliche Füllungen. Das visionäre Schauen Abrahams wurde gefangengenommen von der *ὁψία* des ewigen Sohnes Gottes, der Fleisch wird und unter Menschen wohnt, voller Gnade und Wahrheit.³⁰

Mit v 56 ist die noch indirekte Zuordnung Abrahams zu Jesus durch seine "Werke" nun eindeutig definiert: Abraham hat seine Bedeutung darin - und ausschliesslich darin - , dass er *Zeuge Jesu* ist. Im Schauen und Frohlocken

25. Vgl. S.69.

26. Schnackenburg 298.

27. Vgl. S.55.

28. Vgl. S.51.

29. Vgl. S.51f,55.

30. Hierbei wurde absichtlich die Terminologie des Prologs gewählt, weil darin wahrscheinlich bildhaft umschrieben ist, was mit "Tag Jesu" bei Johannes gemeint ist: die ewige Herrlichkeit und Gegenwart des Sohnes in ihrer Zuwendung zur Welt im geschichtlichen "Jetzt" seines Auftretens.

des Erzvaters ergeht auch das Gericht über seinen Samen, der sich dem, nach dessen Tag sich Abraham ausstreckte, verschliesst. Gleichzeitig wirft die Aussage von v 56 Licht auf das Tun der wahren Kinder Abrahams: Auch sie bezeugen Jesus Christus (vgl. 20:30f; 21:24; I Joh 1:1-4; 2:24 u.ö.).

5.4 Die Distanz zwischen Jesus und Abraham

Die unverrückbare Distanz zwischen Jesus und Abraham aufzuzeigen, zieht sich als Anliegen durch den ganzen behandelten Text und prägt den Verlauf der Argumentation entscheidend mit.

Das zeigt sich schon bei der Gegenüberstellung von Knecht und Sohn, wobei dem "Sohn" die alleinige Verfügungsgewalt über die Knechte zugesprochen wurde, keinem sonst. Damit ist die jüdische Berufung auf Abraham ausgeschlossen.³¹

In vv 51-53 taucht dasselbe Anliegen in anderem Zusammenhang wieder auf.³² Jetzt sind es sogar die Gegner Jesu, die den entscheidenden Gegensatz aufzeigen, wenn auch zweifelnd ablehnend: Abraham ist gestorben - Jesus bietet ewiges Leben an. Zum einen greift Johannes hier die übereinstimmenden Aussagen der jüdischen Tradition auf, dass Abraham gestorben ist (vgl. 4.3). Zum anderen steht dem ein ungeheurer Anspruch gegenüber:

Nur Gott ist der ewig lebende und lebendigmachende ..., und Jesus nimmt für sich in Anspruch, durch sein Wort die Menschen vor dem Tod zu bewahren. Damit greift er in göttliches Präservatsrecht ein und stellt sich über alle Menschen an die Seite Gottes.³³

Hier wird in verdeckter Form die Kreatur, die dem Todesschicksal verfallen ist und der auch der sterbliche Patriarch zuzurechnen ist, der Lebensfülle Gottes, des Schöpfers und Retters gegenübergestellt. In solchen Dimensionen ist Jesus tatsächlich "grösser" als der Vater Abraham (v 53).³⁴

31. Vgl. S.25-30.

32. Vgl. S.48f.

33. Schnackenburg 296.

34. Vgl. S.49 n 24.

Deutlich niedergelegt wird die Abgrenzung zwischen Jesus und Abraham im Ausspruch Jesu von v 58. Im Detail wurde dieser Satz schon in der Exegese durchleuchtet.³⁵ In ihm ist das theologische Anliegen in zwei Verbformen wie in Brennpunkten gesammelt: "Ehe Abraham war, bin ich." Insgesamt geht es dabei nicht um ein gegenseitiges Abwägen von begrenzter und unbegrenzter Lebensdauer, sondern um einen Wesensunterschied: Abraham hat Teil am geschöpflichen Leben, das dem Werden und Vergehen unterworfen ist (γενέσθαι). Jesus hingegen teilt das ewig gegenwärtige Sein Gottes (ἐγὼ εἰμὶ). Aber nicht Ewigkeitsspekulation ist dabei vorrangig, sondern die Frage nach der alleinigen Macht zu retten, wie in den Gerichtsreden bei Deuterojesaja oder bei der Offenbarung im Dornbusch.

So liegt in der Aufnahme dieses Gottesspruches durch Jesus der Aufruf, auf ihn als den zu hören, in welchem ihnen der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nahe ist, um seine Heilsverheissungen wahrzumachen.³⁶

Darum kann auch nur der Sohn wahrhaftig freimachen, darum liegt in seinem Wort die Kraft unsterblichen Lebens, darum frohlockte der Patriarch, als er den Tag Jesu schaute. - So ist auch die Distanz zwischen Jesus und Abraham unverrückbar festgelegt.

5.5 Rückblick

Blickt man zurück, so zeigt sich deutlich die Wegstrecke, die im Laufe des Streitgesprächs bewältigt wurde. Die Berufung auf Abraham als Garant heilsmässiger Freiheit wurde abgewiesen; nur der Sohn vermag etwas. Die körperliche Abstammung von Abraham wurde als wertlos abgetan; gültige Kindschaft entscheidet sich am Tun der Werke Abrahams, d.h. an der Aufnahmebereitschaft für Gottes Boten und am Glauben an die Verheissung. Beides muss sich jetzt unumgänglich an Jesus und seinem Wort bewähren. Abraham selbst findet seine eigentliche Bestimmung darin, dass er den "Tag Christi", d.h. das Hervortreten der Herrlichkeit des ewigen Sohnes Gottes in Geschichte und Welt zum Heil, bezeugt. Dabei ist aber der Abstand zwischen dem Patriarchen und Jesus eindeutig gewahrt als zwischen vergänglicher Kreatur und göttlichem Wesen.

35. Vgl. S.56f.

36. Schnackenburg 301.

Wenn diese Grenze überschritten und Abraham als Heilsbringer neben oder sogar gegen Jesus gestellt würde, träfe auch hier das Verdikt zu: "Alle, die vor mir gekommen sind, waren Diebe und Räuber" (10:8). In der von Jesus gesetzten Zuordnung (v 56) und festgelegten Distanz (v 58) bleibt dem Vater Abraham die positive Auszeichnung seiner Werke und seines Zeugendienstes für Jesus.

Bei jedem einzelnen Schritt spielt die Christologie die entscheidende Rolle. Sie ist der Hebel, der an das falsche Abrahambild angesetzt wird, um es zu stürzen; sie liefert den Entwurf für ein neues. Die Christologie ist es, die Knecht von Sohn scheidet; die vor ihrem Anspruch provozierten Entscheidungen setzen physische Bande ausser Kraft; sie bestimmt Mass und Inhalt der Werke Abrahams, in denen sich wahre Abrahamskindschaft konstituiert. Letztlich ist es auch die Christologie, die dem Erzvater Rolle und Grenzen weist.

Bei der Arbeit am Text zeigte sich die Eigenart der Christologie in der Betonung der Einheit des Sohnes mit dem Vater, die sich auf dem irdischen Weg des Sohnes als völliger Gehorsam gegenüber dem Vater ausdrückt. Bei der Begründung der Autorität des Wortes Jesu spielt die Sendungsterminologie eine entscheidende Rolle.³⁷ An dem gesandten Sohn scheiden sich Kinder Gottes und Kinder des Teufels. Darin begegnet das Merkmal des johanneischen Dualismus am deutlichsten. Dieser wird sicher bei der Ausprägung der Christologie und der Soteriologie in der spezifisch johanneischen Begrifflichkeit eine Rolle gespielt haben. Umgekehrt ist auch zu bedenken, dass die geschichtliche Erfahrung des Christusereignisses und die theologische Bewältigung des abgründigen Konfliktes zwischen denen, die sich Volk Gottes nennen und dem Sohn Gottes zu einer Problematisierung des Weltbildes bzw. der Geschichte und der Radikalisierung des Sündenbegriffes³⁸ rückgewirkt haben müssen. Hier liegen die Wurzeln dessen, was in der theologischen Stilisierung des Vierten Evangeliums als "johanneischer Antisemitismus" erscheinen mag, sich letzt-

37. S.38 n 25.

38. Die Sünde wird auch in ihrer subtilsten Form, der religiöser Selbstbehauptung, entlarvt.

lich aber als die völlige Konzentration der Heilsmächtigkeit in Jesus Christus, vor dem sich alles scheidet und entscheidet, zeigt. Gerade dieses *solus Christus* verbindet jedoch Johannes mit allen anderen neutestamentlichen Schreibern, mit ihrer jeweiligen charakteristischen Begrifflichkeit und Betonung. Dieses entscheidende *solus Christus* legt die Koordinaten für die Einordnung der Gestalt Abrahams.

KAPITEL 6

DAS JOHANNEISCHE ABRAHAMBILD: VERGLEICH UND EINORDNUNG

Nachdem im vorigen Kap. 5 versucht wurde, so exakt wie möglich die Konturen des spezifisch johanneischen Abrahambildes nachzuzeichnen, verbleibt noch die Aufgabe, die Ergebnisse der Untersuchung in einen breiteren theologischen Rahmen zu stellen. Dies soll in der Weise geschehen, dass zunächst die Darstellungen anderer atl. Gestalten oder Konzepte im Vierten Evangelium zum Vergleich herangezogen werden. Danach soll überblicksartig das johanneische Zeugen-/Zeugnisthema umrissen werden.

6.1 Mose und Gesetz

Im Folgenden soll die Darstellung des Mose bei Johannes kurz untersucht werden. Damit fest verwoben ist das Motiv des Gesetzes. Beide Grössen stehen eng verbunden in 1:17.45; 7:19.23. Aber selbst über diese Stellen hinaus besteht von jeher eine besondere Beziehung zwischen dem Gesetz und der Gestalt seines Stifters. - Gewisse Berührungspunkte gibt es auch mit dem Motiv der Schrift (ἡ γραφή). So werden beide in 10:34.35 zueinander in Bezug gesetzt und in 15:25 wird ein Schriftbeweis aus Ps 35:19 (vgl. Ps 69:5) mit ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος geführt. - Trotzdem soll das Motiv der "Schrift" erst weiter unten (siehe 6.51) gesondert behandelt werden.

Die Ueberlegenheit Christi über Mose wird am deutlichsten in der Brotrede (6:32-51) vor Augen geführt. Dabei wird bestritten, dass Mose das wahre Brot aus dem Himmel gegeben hätte (6:32a). Denn obgleich die Väter von dem Manna gegessen haben, sind sie gestorben (6:49). Das wahre (ἀληθινός) Himmelsbrot wird erst jetzt vom Vater gegeben (6:32b), damit man davon esse und nicht stirbe (6:50): Jesus selbst ist das lebendige, vom Himmel herabgekommene Brot. Wer von diesem Brot isst, wird leben in Ewigkeit (ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα v 51a). Während das Manna im Judentum als das Lebensbrot galt,¹ betont Johannes, dass

1. Saito, Mosevorstellungen 110.

das Himmelsbrot erst jetzt dargereicht wird, in Christus, nicht durch Mose (vv 30-35). "Das Manna des Mose hat bei Jh seinen himmlischen Charakter völlig verloren. Das Heil Gottes ist ausschliesslich in Christus verwirklicht, sonst nirgendwo."² Das Manna bleibt jedoch Vorabbildung der wahren Gabe Gottes. Aber "Christus ist kein zweiter Mose, sondern das Brot des Lebens".³

Loccum
Richtlinien:
Num

Das Motiv der Vorabbildung begegnet auch in 3:14. Das Bildnis der Schlange (ὄφης; vgl. Num21:4-9) wird durch die drei Aspekte der Erhöhung, der rettenden Macht und des Ratschlusses Gottes typologisch auf Christus gedeutet. "Nicht Mose als Person, sondern sein Tun ist ein typologisches Vorabbild des Heilsgeschehens in Christus."⁴

Der Feststellung der Ueberlegenheit Christi dient auch 1:17. Das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit sind durch Christus geworden. - Dieser Gegensatz ist nicht als Antithese zu werten, weil die Tora positiv gewertet und für Christus beansprucht werden kann.⁵ Es handelt sich dabei vielmehr um eine Ueberbietung: einerseits die durch Mose gegebene (διὰ Μωϋσέως ἐδόθη) Gesetzesordnung; andererseits die in Christus gewordene (διὰ Χριστοῦ ἐγένετο) Gnadenwirklichkeit.⁶

In all diesen Fällen wird das Heil ausschliesslich in Christus konzentriert. Die Gaben des Mose werden aber nicht antithetisch abgelehnt, sondern Jesus Christus als Vor-Abbilder zugeordnet.

Die jüdischen Gegner Jesu aber reissen einen Gegensatz auf, wenn sie sich als Jünger Mose strikt vom geheilten Blinden als Jünger Jesu absetzen (9:28). Sie spielen sogar Mose gegen Jesus aus: "Wir wissen, dass zu Mose Gott geredet hat; von dem da wissen wir nicht, woher er kommt" (9:29). Ihre Sicherheit ist ihnen verfügbar aus einer nachweisbaren heiligen Geschichte und Traditionskette. Das Volk läuft ihrer Ueberzeugung nach Jesus auch nur deshalb nach, weil es das Gesetz nicht kennt (7:48). Darum ist es verflucht (ἐπαράτοι).

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid. 116. - Die Frage nach dem "Propheten wie Mose" ist für Johannes nicht mehr stichhaltig und wird hier übergangen. - Vgl. ibid. 113-115.

5. Siehe unten S.89

6. Saito, Mosevorstellungen 118-120.

In Wahrheit aber steht Mose als Richter gegen die Juden (5:45-47): Wer Mose glaubt, glaubt auch Jesus; denn Mose hat über ihn in seinen Schriften (γράμματα 5:47), im Gesetz (1:45), geschrieben (περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν 5:46; ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ 1:45). *Mose und das Gesetz sind demnach Zeugen Christi.*⁷ Ein wirklicher Jünger Moses ist auch Jünger Christi.⁸

Dadurch, dass den Juden im Unglauben die rechte Grundhaltung fehlt, versagen sie sowohl vor der geschichtlichen Offenbarung in den Büchern des Moses wie vor der aktuellen im gegenwärtigen Wort Jesu.⁹

Schon bei der Verfluchung des Volkes, das Jesus nachläuft, hat das Gesetz gemahnt, niemanden zu verurteilen, ohne vorher zu hören und nachzuprüfen (7:51). Die jüdischen Behörden aber sind gefangen in ihren Vorstellungen: "Wir haben ein Gesetz und nach dem muss er sterben, denn er hat sich selbst zum Sohn Gottes gemacht" (19:7; vgl. 18:30). Sie überhören dabei das Zeugnis des Gesetzes, das den Anspruch Jesu stützt (10:34 nach Ps 82:6).¹⁰ In Wahrheit tut keiner von den Juden das Gesetz, das Mose ihnen gegeben hat (7:19). Denn sie suchen Jesus zu töten, gerade auch wegen seines vermeintlichen Sabbatbruches durch Heilungen (5:16-18), obschon - in sinngemässer Anwendung der Beschneidungsverordnungen, die als Zeichen des Heils auf Jesu Taten des Heils am ganzen Menschen hinzeigen, - keine Verletzung der Sabbatgesetze vorliegen kann (15:25 nach Ps 35:19; 65:5). Jesus jedenfalls kann die zwei vom Gesetz geforderten Zeugen aufführen: sich selbst¹¹ und den Vater (8:17). Das Gesetz bezeugt die Ewigkeit des Christus (12:34), wenngleich das Volk dies nicht in Einklang mit Jesu Reden von der Erhöhung bringen kann.

7. Saito, Mosevorstellungen 118: "Dass Jh Mose degradiert und bloss als einen Zeugen auf Christus hin bewertet, hat wohl damit zu tun, dass das Judentum ... den Mose als seinen Repräsentanten dem Christus gegenüberstellt" - Vgl. Lona, Abraham 422-425.

8. Saito, Mosevorstellungen 117.

9. Beutler, Martyria 265.

10. Der Nomos nennt die von ihm Angesprochenen "Götter" (Ps 82:6). Wie kann da Jesu Anspruch eine so unerhörte Blasphemie sein, besonders, wo doch Gott mit seinen Werken für ihn eintritt und ihn bestätigt (10:34-38). - Hier zeigt sich ein interessantes Stück apologetischer Auseinandersetzung mit den Juden über kontroverse christologische Aussagen, wie hier von der Gottessohnschaft Jesu.

11. Zum Problem des Selbstzeugnisses vgl. Beutler, Martyria 268 (und unten 5.31).

Mose und das Gesetz bezeugen Jesus und rechtfertigen seinen Anspruch und sein Wirken. Gleichzeitig muss aber beachtet werden, dass sich Jesus vom Gesetz distanziert, indem er es betont den Juden zuordnet (8:17; 10:34; 15:25; vgl. 7:19).

Gesamthaft gesehen ergeben sich beachtenswerte Parallelen zum Abraham-bild bei Johannes: Ähnlich wie Abraham in 8:33, wird Mose in 9:28f gegen Jesus ausgespielt; hier wie dort klingt dabei die Sicherheit geschichtlicher Verfügbarkeit an (9:26). In 1:17 und 3:14, besonders ausführlich aber in 6:32-51 wird Mose und seiner Gabe die Heilsmächtigkeit aberkannt (vgl. 8:34-36). In Jesus ist χάρις und ἀλήθεια geworden (1:17; in 8:32f.35f die ἐλευθερία ermöglicht). In ihm ist das ewige Leben eröffnet (6:51a; vgl. 8:51). Im Widerstand zu Jesus zeigt sich, dass die Juden die Werke des mosaischen Gesetzes nicht tun (7:19; vgl. 8:39b.40): Wahre Jünger Mose *glauben* an Jesus (5:46a; vgl. 8:39b: wahre Kinder Abrahams tun die Werke Abrahams, die auf den Glauben hinweisen), denn Mose hat über Jesus *geschrieben* (5:46f; 1:45; vgl. Abraham *schaute* frohlockend den Tag Jesu, 8:46). Darum steht Mose gegen die Juden und verurteilt sie (5:45; vgl. 8:44). Auffallend bleibt die Distanzierung vom νόμος der Juden (8:17; 10:34; 15:25). Interessant ist auch, dass bei Mose das Motiv des Bezeugens Christi mit der für seine Person typischen Tätigkeit des γράφειν umschrieben wird. Das ergibt ein Gegenstück zur Umschreibung durch ἰδεῖν und ἀγαλλιάσθαι / χαίρειν in der Darstellung Abrahams.

Im Wesentlichen wird also folgendes betont: (1) die Verneinung der Heilsmächtigkeit von Mose und Gesetz; (2) die Inanspruchnahme als Zeugen für Jesus Christus; (3) das Abrücken vom Gesetz und die damit gegebene Relativierung ~~von dessen Zeugnis~~ vor dem Forum Jesu und Gottes. Dies letztere ist ein kritischer Akzent, der im Abrahambild nicht aufgefallen ist.¹²

H seines / des

dah höchstens im Prolog,
wo auch sonst andere
Sprache (λόγος) vorkommt

} ich bezog auf "Gesetz" ("denn" ist nicht klar!), auf "Rose" bezogen
stimmt es für 6:32ff. Freilich steht "euer Gesetz" d.ahnd., also viell.
dah so belassen

12. Man muss sich allerdings fragen, ob nicht bei der Darstellung Abrahams die betonte Formulierung "euer Vater" in v 56 eine ähnliche Distanzierung andeuten will. Diese Annahme würde der Auslegung, die oben S.51 geboten wurde nicht widersprechen. Zu dieser Frage siehe auch unten in diesem Kapitel, S.103.

6.2 Jakob

Im Gespräch Jesu mit der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen kommt es zu einer sehr bezeichnenden Gegenüberstellung von Jakob einerseits und Jesus andererseits (4:1-42; bes. vv 10-14). Dabei dient Jesu Bitte um Wasser dazu, einen doppelten Kontrast, bzw. eine doppelte Parallele aufzuzeigen: zunächst zwischen dem "lebendigen" (d.h. fliessenden) Wasser und dem "lebendigen" (d.h. ewiges Leben spendenden) Wasser, das Jesus gibt; sodann, wie bereits gesagt, zwischen Jesus und Jakob als den jeweiligen Spendern von "Brunnen".¹³ Wie so oft im Johannesevangelium wird dabei ein Missverständnis ins Spiel gebracht.

Die Metapher vom "lebendigen Wasser" (ὕδωρ ζῶν)¹⁴ wird im AT gebraucht, um das lebenspendende und -erhaltende Wirken Gottes am Menschen anschaulich zu machen (vgl. Jer 2:13; Sach 14:8; Ez 47:9; aber auch Bilder wie in Ps 23:2; 42:2 u.ä.). Im rabbinischen Schrifttum wird "Wasser" gelegentlich als Bild für den Heiligen Geist, meistens aber für die Tora, die ja die Gabe Gottes schlechthin ist, verwendet (z.B. BerR 6:7). In Qumran bezieht sich dasselbe Bild ebenfalls auf die Tora (CD 3:16f; 6:4-11; 19:34; bes. 21:18) oder den Heiligen Geist (I QS 4:20ff). In äthHen 48:1; 49:1 steht Wasser für die Weisheit, die im Judentum ja wiederum mit der Tora identifiziert werden konnte.¹⁵

Die Frau missversteht den Ausspruch Jesu vom "fliessenden Wasser", das er geben könne. Sie meint, er rede von einer fliessenden Quelle und ist ratlos, nicht nur, wie Jesus an das Wasser kommen wolle, wo er doch kein Schöpfgefäss bei sich hat, sondern vor allem, dass er in der Gegend einen besseren Brunnen entdeckt haben sollte, als den, welchen der ehrwürdige Patriarch Jakob gestiftet hat. Bezeichnenderweise stellt die Frau die Frage so, wie wenn eine verneinende Antwort von vornherein unumgänglich wäre: "Bist du etwa grösser als unser Vater Jakob" (μή σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ιακώβ; v 12).

13. Barrett 228.

14. Zum Folgenden vgl. *ibid.* 233f.

15. *Ibid.* 153.

ni ist ratlos,
dann in * geht
schlecht nicht

Jesus beginnt daraufhin den eigentlichen Unterschied aufzuzeigen: Dieser Brunnen, die Gabe des Stammvaters der Israeliten an sein nach ihm benanntes Volk, aus dem er selbst, seine Söhne und sein Vieh getrunken haben, spendet doch nur gewöhnliches, natürliches Wasser. Man wird immer wieder durstig. Jesu Gabe ist Wasser, das den Durst in Ewigkeit stillt (vgl. Jes 49:10; Apk 7:16), ja sogar zur sprudelnden Quelle im Menschen selbst wird εἰς ζωὴν αἰώνιον (v 14). - Die Frau verfällt dem Irrtum eines "Wunderwassers", das ihr den Weg zum Brunnen erspart (v 15). Darum drängt Jesus sie zur Erkenntnis seiner selbst (v 26). Nur darin liegt der Zugang zum "lebendigen Wasser" im wahren Sinn.

Die Parallele zum Abrahamthema wird durch die gleichlautenden Fragen signalisiert: 4:12 μὴ οὐ μέλζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ, bzw. 8:53 μὴ οὐ μέλζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ. Sie entzündet sich jeweils an dem Anspruch Jesu, ewiges Leben gewähren zu können (4:10 ὕδωρ ζωῆς; vgl. 4:14 οὐ μὴ διψήσῃς εἰς τὸν αἰῶνα; bzw. 8:51 θάνατος οὐ μὴ θεωρήσῃς εἰς τὸν αἰῶνα. Zu erwähnen auch 6:51, wo dem Manna das wahre Lebensbrot gegenübergestellt wird: ζήσῃς εἰς τὸν αἰῶνα). Jeweils wird die Verheissung missverstanden und angezweifelt, wie die Frage mit μὴ verrät.^{15a} Entscheidend ist die Gegenüberstellung von vergänglicher Kreatur, die nur vergängliche Gaben zu bieten hat (vgl. Abraham ist gestorben 8:52f) und der göttlichen Lebensfülle in Jesus, aus der heraus er Macht hat, ewiges Leben anzubieten. Jakobs Bedeutung kann man darin sehen, dass seine Gabe zum Vor-Abbild der Heilsgabe Jesu dient.

→ Hier gehört 157 hin (dazu E. Gr. in FS A. Vögler „Jesus u. d. MS“, S. 113f. (L. Neukirch, 1983)).

6.3 Jesaja

In 12:37-50 erfolgt eine längere Reflexion über das Phänomen des jüdischen Unglaubens trotz der vielen Zeichen, die geschehen sind (v 37). Wohl spielt dabei menschliche Bosheit mit (v 43: die Juden stellen die Ehre der Menschen über die Ehre Gottes). Aber die Verwerfung des Retters Jesu und seines Wortes, das doch im Auftrag Gottes als Wort ewigen Lebens ergangen ist und das die Juden richten wird (vv 47-50), lässt sich schlussendlich nur

15a. Vgl. Lona, Abraham 423.

aus der Schrift erhellen: aus dem Prophetenspruch, der von der Verstockung des Gottesvolkes spricht, ja sie sogar bewirkt (vv 39f). Das dabei abgeändert¹⁶ zitierte Wort aus Jes 6:10, der Beauftragung Jesajas im Rahmen der Tempelvision, ruft die assoziative, scheinbar flüchtige Bemerkung hervor, Jesaja habe Jesu Herrlichkeit (τὴν δόξαν αὐτοῦ) geschaut und über ihn gesprochen (ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ; v 41).

Das Motiv der "Herrlichkeit" kommt dadurch ins Spiel, dass die Theophanie als Schau der "Herrlichkeit Gottes" umschrieben werden kann, was im Targum zu Jes 6:5 auch ausdrücklich geschieht ("die Herrlichkeit der Schechina des Königs der Weltzeiten" *יקר שכינת מלך עולמא*).¹⁷ Ausschlaggebend ist für Johannes die grundlegende Auffassung, die er mit allen ntl. Schreibern teilt, dass das AT von Christus spricht (vgl. 5:39). So bedarf auch die Feststellung in 12:41 keiner weiteren Erläuterung.

Es liegt auf der Hand, wie nahe 12:41 bei 8:56 liegt. Jesaja wie Abraham bezeugen Jesus Christus in ihrer Schau. Der Akzent bei der Aussage über Jesaja ist insofern etwas anders gesetzt, als dabei die ewige Herrlichkeit Jesu, bei Abraham hingegen das endzeitliche Eingehen der Herrlichkeit Jesu in die Geschichte betont wird.¹⁸ Nicht übersehen werden darf in beiden Fällen, dass Jesaja wie Abraham gegen diejenigen auftritt, die sie als Teil ihrer Tradition ganz selbstverständlich auf ihrer Seite wännen: Jesaja bezeugt ja die Blindheit und Verstocktheit der Juden gegen die Offenbarung in Jesus (vgl. dazu: "euer Vater" schaute "meinen Tag" 8:56). Das Motiv des Bezeugens wird durch die für den Propheten typischen Bilder des Schauens (bei der Berufungsvision, bzw. -theophanie) und des (prophetischen) Redens umschrieben.¹⁹

16. Barrett 431f.

17. Ibid. 432.

18. Diese verschieden akzentuierten Perspektiven sind aber nicht scharf gegeneinander abzugrenzen: Die bei der Tempelvision ergehende Beauftragung des Propheten bezieht sich ja auf die Verblendung und Verstockung der Juden in der geschichtlichen, sogar eschatologischen Begegnung mit Jesus. - Umgekehrt ist auch das Hervortreten der ewigen Herrlichkeit Jesu an seinem "Tag" keinesfalls von der Präexistenz zu trennen, sondern vielmehr mit ihr in eins zu schauen.

19. Bei Abraham war es Schau und Freude, bei Mose das Schreiben (1:45; 5:46). - Mehr dazu unten S. 102 und in den abschliessenden Thesen, S. 106.

Kurz zusammengefasst: Auch der Prophet Jesaja wird *gegen* die ungläubigen Juden und *für* Jesus als *Zeuge* aufgerufen.

6.4 Johannes der Täufer

Gestalt und Funktion des Täufers werden schon in den eingeschobenen Zwischenbemerkungen des Evangelisten im Prolog ins Blickfeld gerückt.²⁰ 1:6 spricht vom geschichtlichen Auftreten (ἐγένετο) eines Mannes, der ähnlich den atl. Propheten²¹ von Gott gesandt ist (ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ): Johannes. Im nächsten Vers wird in gewichtiger Form seine Aufgabe umschrieben: εἰς μαρτυρίαν, was epexegetisch erläutert wird: ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Dieses Zeugnis für das Licht hat zum Ziel, dass alle an das Licht glauben.²² Absolutes πιστεύειν ist immer Glaube an Christus zum ewigen Leben und immer auf die Person Jesu ausgerichtet. "Ziel des Zeugnisses ist also der Glaube als Glaube an Christus."²³ V 8 grenzt deutlich ab: Johannes ist *nicht selbst* das Licht, sondern er *zeugt* für das Licht (vgl. vv 4f.9).

Die überwiegende Mehrheit des Kommentatoren sieht in der Hervorhebung der Tatsache, dass Johannes der Täufer nicht das Licht gewesen sei, wohl mit Recht eine Abgrenzung des Christen und Evangelisten Johannes gegen Zeitgenossen (oder Frühere), die in Johannes das Licht sahen, d.h. eine Täufersekte, die nach Apg. 18:24 - 19:6 auch in Ephesus, der traditionellen Heimat des Vierten Evangeliums ihre Anhänger hatte.²⁴

Damit ist noch nicht eine bewusste Herabsetzung, sondern in erster Linie eine Abgrenzung gegeben.

In v 15 wird der Inhalt des Zeugnisses mitgeteilt: "Der hinter mir nachkommt, ist mir zuvorgekommen (ἔμπροσθέν μου γέγονεν), weil er vor mir war (πρῶτός μου ἦν)." Die Zuordnung der beiden Gestalten kann im zeitlichen

20. Zur Literarkritik siehe Beutler, Martyria 237-240.

21. Vgl. Barrett 159.

22. Beutler, Martyria 245.

23. Ibid.

24. Ibid. 246. - Vgl. Schnackenburg I 149: "Nun lässt sich historisch (aus den Pseudo-Klementinen) nachweisen, dass die Johannesjünger (zu Beginn des 2. Jh.) ihren Meister als Messias verehrten und damit dürfte der zeitgeschichtliche Hintergrund für die vom 4. Evangelisten gesetzten Akzente aufgedeckt sein."

Sinne, bildhaft-räumlich, oder sogar als vom Lehrer-Schüler-Verhältnis abgeleitet aufgefasst werden.²⁵ Aufmerksamkeit verdient bei dieser Frage noch 3:28: οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός, ἀλλ' ... ἀπεσταλμένος εἰμι ἐμπροσθεν ἐκείνου. Auf jeden Fall wird unumstösslich Vor- und Nachrang festgelegt. Für das letzte Satzglied aus v 15 kann man durchaus auf Joh 8:58 verweisen. Im Zeugnis von v 15 ist also die Rangzuordnung und der verschlüsselte Hinweis auf Jesu göttlichen Ursprung gegeben.

Im Abschnitt 1:19-28 wird das Zeugnis vor den Jerusalemer Abgesandten breiter erläutert (v 19: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου). Die ganze Anlage der Szene deutet schon auf den irdischen Weg Jesu als einen "Prozess" vor dem Forum der Welt, welche durch die "Juden" vertreten wird, wobei schon ganz am Anfang Johannes zur Zeugenaussage gerufen wird. Bezeichnenderweise spricht Johannes zunächst über sich selbst: Er ist nicht der Christus (v 20); er ist nicht Elia (v 21a);^{25a} er ist nicht der endzeitliche Prophet (v 21b): er ist die rufende Stimme zur Wegbereitung des Herrn (v 23 nach Jes 40:3). Auch seine Taufe ist nur Hinweis auf den kommenden Grösseren (vv 24-27.31).²⁶

Im nächsten Abschnitt (1:29-34) kommt sein Auftrag als Täufer zur Erfüllung, nämlich Jesus als den "Kommenden" Israel kundzutun (v 31):²⁷ Er bezeugt ihn als das Lamm Gottes (v 20; v 21 weist auf v 15 zurück) und als den, welchen er - gemäss früherer Prophetie (v 33) - am Herabkommen und Bleiben des Geistes erkannt hat (v 32). Der "bleibende" Geistempfang ist nicht nur Erfüllung der jesajanischen Prophetie (Jes 42:1), sondern zeichnet Jesus mit der Vollmacht des Geistspenders aus (v 33: er tauft mit Heiligem Geist).²⁸ Der Geist aber macht lebendig (6:63). Als "Ströme lebendigen Wassers" (7:38f),

25. Beutler, Martyria 249f.

25a. Diese Beteuerung steht im Gegensatz zum synoptischen Verständnis (vgl. Mk 9:11-13). Johannes geht es sicher um eine unmissverständliche Distanzierung des Täufers von Christus.

26. Barrett 171: "John's baptism has not independent significance, but serves to point to what it cannot itself achieve, the taking away of the world's sin by the 'Lamb of God'."

27. Beutler, Martyria 249.

28. Barrett 171 spricht in diesem Zusammenhang vom Täufer als dem "representative of the Old Testament", das auf die bleibende Heilswirklichkeit vor- ausblickt.

als Quelle, die zum ewigen Leben sprudelt (4:14) kann Jesus ihn denen geben, die an ihn glauben.²⁹ Das Zeugnis des Täufers ist in v 34 zusammengefasst: "Dieser ist der Sohn (oder: der Auserwählte) Gottes" (υἱὸς/ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ).³⁰

Die Szene 3:22-30 schildert eine potentielle Konflikt- oder Konkurrenz-situation um die Taufe und den Zulauf der Menschen zwischen Jesus und Johannes dem Täufer. Johannes verweist dabei auf seine eigenen Worte in 1:20.23. 31 (v 28) und fügt das Bild vom Bräutigam und dessen Freund an, das die Freude des Täufers an Jesu Wirksamkeit illustrieren soll (v 29): "Jener muss wachsen, ich aber abnehmen" (αὐξάνειν/ἐλαττοῦσθαι).³¹

Innerhalb des grossen "Zeugnisdiskurses" in 5:31-40 wird nochmals auf 1:19-34 Bezug genommen (v 33). Dabei wird von Jesus unterstrichen, dass Johannes τῇ ἀληθείᾳ, also wahrheitsgemäss, bezeugt hat. Im Gegensatz dazu legt "Jesus auf das Zeugnis von Menschen für sich keinen Wert - es sei denn, es diene den Juden - so, wie sie nun einmal sind - zum Heile" (v 34).³² Dennoch ist Johannes, wenn schon nicht das Licht, so doch die Lampe, die brennt und leuchtet (v 35).

*wohl eher
Dafür u für die
W."*

Johannes also spendete Licht, in dem die Juden Zeit genug gehabt hätten ..., den Messias zu erkennen. Sie freilich wollten sich nur kurze Zeit an diesem Licht ergötzen Damit hat das Zeugnis des Täufers, das Jesus um ihretwillen hatte gelten lassen wollen, seine Wirkung verfehlt.³³ Jesus wird darauf im Laufe des Evangeliums auch nicht mehr zurückkommen.

Jedoch wird in 10:40-42 wenigstens insofern von der Frucht des Zeugendienstes

29. Beutler, Martyria 253.

30. Barrett 178: "John does not use the word ἐκλεκτός elsewhere, and its meaning here is probably not greatly different from υἱός, save that it points more clearly than υἱός would to the messianic status of Jesus." Vgl. Lk 9:35; Jes 42:1.

31. Vgl. ibid. 223: "The supersession of his ministry by that of Jesus completes John's joy, because it means that his task is complete." - Wenn 3:31-36 anzuschliessen ist als Fortführung der Rede des Johannes, dann begründet der Täufer Jesu Ueberlegenheit damit, dass er - anders als die Juden und Johannes selbst - von oben ist und an ihm die letzten Entscheidungen über göttliches Leben oder göttlichen Zorn fallen.

32. Beutler, Martyria 258.

33. Ibid.

des Johannes berichtet, als viele dadurch zum Glauben gekommen sind.

In der eigentümlichen Darstellung des Täufers im Vierten Evangelium, der man die Spuren einer polemischen Abgrenzung zu anderen religiösen Gruppen noch deutlich abspürt, finden sich wiederum einige Parallelen zum Abrahambild. Sehr deutlich ist hier wie dort das Bemühen, die Heilswirksamkeit exklusiv auf Jesus einzuschränken (1:8a.15c.19.33f; 3:28.30; vgl. 8:34-36), wobei dies im Falle des Täufers wesentlich stärker herausgearbeitet ist. In der Bindung an die spezielle "Täufer"-Begrifflichkeit ist Jesu Heilsmächtigkeit in seiner Vollmacht gesehen, mit dem Heiligen Geist, der ja allein "lebendigmacht" (6:63 ζωοποιεῖν), zu taufen. Im Kontrast dazu steht die Wassertaufe, die als solche kein Leben vermitteln kann, sondern lediglich auf den Grösseren hinweist (1:26f.31). Hier zeichnet sich derselbe Gegensatz ab wie zwischen dem sterblichen Abraham und dem ewiges Leben verheissenden Jesus (8:51-53). Das Vermächtnis des Täufers an seine Jünger (3:22-30) erinnert an die Verpflichtung für die Kinder Abrahams, seine Werke zu tun (8:39f), welche ja bekanntlich auf die gläubige Aufnahme Jesu verpflichten. Im Vergleich mit den anderen Gestalten ist das Zeugenmotiv mit der entsprechenden Terminologie beim Täufer am klarsten herausgearbeitet (1:7.15.26.30-33). Bei Abraham ist es, wie schon mehrfach erwähnt, umschrieben (8:56). Schau und Jubel Abrahams finden aber ihre Entsprechung im *Zeugnis* und der *erfüllten Freude* des Täufers (3:29). In beiden Begriffspaaren spiegelt sich sowohl die *Unterordnung* als auch die *Freude* am Offenbarwerden des *Heils*. Inhaltlich ist das Zeugnis bei Johannes klar definiert: "Dieser ist der Sohn/Auserwählte Gottes" (1:34). Diese Bestimmung wird man sinngemäss in die Aussage vom frohlockenden Schauen des Patriarchen eintragen dürfen, wenn nicht gar den Aspekt der Beugung des Patriarchen unter die göttliche Würde Jesu.³⁴ Der Amenspruch Jesu in 8:58 steht in auffallender Parallele zum Wort des Täufers in 1:15. In beiden Fällen wird der Trennungsstrich zwischen menschlichem und göttlichem Wesen gezogen. Die überraschende Abweisung des Zeugnisses des Täufers durch Jesus (5:34) findet so kein Gegenstück in der Reflexion über Abraham.

34. Siehe oben S.82.

35. Siehe unten S.103.

Wiederum ergibt sich das Grundscheema: (1) die Verneinung der Heilsmächtigkeit des Täufers; (2) die Inanspruchnahme des Täufers als Zeugen für Jesus; (3) das Abrücken vom Zeugnis des Johannes als einem menschlichen Zeugnis, das seine begrenzte Funktion als Fingerzeig für die Juden hat.

David Th. Brown (zit. in meinem Joh.-aufsatz in: Studies in John, FS Semster
Brill 1970)

↓ 6.5 Weitere Aspekte des johanneischen Zeugnisthemas

Das Zeugnisthema bei Johannes zerfällt in zwei grosse Gruppen: das Zeugnis *über* (περί) *Jesus* und das Zeugnis, das *Jesus selbst ablegt*.³⁶ Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung über Abraham ist nur die erste Gruppe von direkter Bedeutung. Eine umfangreicher Teil des zu berücksichtigenden Materials, das über den Täufer, wurde bereits besprochen. Hier sollen weitere Aspekte durchgesehen und gegebenenfalls mit der Darstellung Abrahams verglichen werden. Die Sichtung des Zeugnisthemas ist deshalb angebracht, weil der Versuch gemacht werden soll, das Abrahamthema diesem zu-, gegebenenfalls einzuordnen.

Seine charakteristische Färbung gewinnt der johanneische Sprachgebrauch von μαρτυρεῖν

durch die zahlreichen Stellen, an denen es sich um ein Zeugnis über Jesus handelt. Und zwar nicht mit Bezug auf die Tatsächlichkeit seiner Geschichte, obschon sie vorausgesetzt und sogar betont wird ... ; auch nicht mit Bezug auf irgendwelche noch so bedeutsamen Einzeltatsachen seiner Geschichte - und wären es selbst Geburt, Tod und Auferstehung ... ; sondern allein mit Bezug auf Wesen und Bedeutung seiner Person.³⁷

"Immer bedeutet dies, ihn als den von Gott gesandten σωτήρ τοῦ κόσμου ... kundzutun." ³⁸

36. Vgl. Beutler, Martyria 237.

37. Strathmann ThWNT IV 502f. - Ibid. 504: Zeugnis ist "Begnadung mit der Möglichkeit, einen unmittelbaren Eindruck von der δόξα Jesu ὡς μονογενοῦς πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας zu empfangen ...".

38. Ibid. 503. - Zum Inhalt des Zeugnisses vgl. noch 1:17 (8:12); 1:34; 4:42; 5:36f; I Joh 4:14.

6.51 Die Schrift

Die ganze Schrift (ἡ γραφή) dient der Bezeugung Jesu (5:39f). "Die Erforschung der Schrift stand bei den Juden nicht nur in hohem Ansehen, sie galt sogar als Vermittlerin des Heils im gegenwärtigen und zukünftigen Leben."³⁹ Die Juden meinen, darin Leben zu haben,⁴⁰ aber das ist ein irrtümliches Meinen (δοκεῖν). Die Schrift hat das Leben nicht in sich selbst, sondern nur insofern, als sie Jesus bezeugt, in welchem allein Leben ist.⁴¹ Die Juden vernehmen das Zeugnis nicht. Denn dann würden sie zu Jesus kommen, was gleichbedeutend wäre mit Glauben an ihn.⁴²

Mit der Wendung καὶ ἐκεῖνοι wendet Jesus auch diesen Stolz der Juden gegen sie: beim Schriftstudium hätten die Juden merken müssen, dass eben diese Schriften von Jesus sprechen.⁴³

Das Zeugnis der Schrift nimmt durchaus konkrete Züge an: Nur einmal wird die Schrift in einer zweifelnden Frage der Juden erwähnt, und zwar im Zusammenhang mit Jesu Herkunft (7:42). Sonst begleitet ihr Zeugnis erhellend den Weg Jesu: Die Verheissung der Ströme lebendigen Wassers (7:38) stützt sich auf die Schrift, genauso wie Berufung des Judas (13:18 nach Ps 41:10; vgl. 17:12), Kleiderteilung (19:24 nach Ps 22:19), Jesu Ruf nach Labung (19:28 nach Ps 69:22; Ps 22:16), seine Durchbohrung ohne Zerschneiden der Knochen (19:36f nach Ps 34:21 und Sach 12:10) jeweils die Schrift erfüllen. Die Jünger verstanden zuerst nicht die Schrift, die Jesu Auferstehung vorhersagte (20:9). Im Lichte der Auferstehung erst wurde ihnen das Tempelwort Jesu (2:22) klar, das er auf seinen Leib bezogen hatte.⁴⁴ Um dieses Zeugnisses willen darf die Schrift nicht aufgelöst werden (10:42).

39. Beutler, Martyria 263; Belege bei Bill III 462.

40. Barrett 267: "The Jews regard their biblical studies as an end in themselves."

41. Ibid. 268: "... it points away from itself to Jesus ...".

42. Beutler, Martyria 263f.

43. Ibid. 263.

44. Zu ergänzen sind noch die Schriftbeweise mit γεγραμμένον ἐστίν in 2:17 (Jesu Eifer bei der Tempelreinigung; Ps 69:10) und ταῦτα ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα in 12:16 (Verständnis des Einzugs in Jerusalem; Ps 118:25f; Sach 9:9 bzw. Jes 35:4).

Die in 5:39f grundsätzlich erfolgte Kritik an der jüdischen Berufung auf die Schrift erinnert an das Abrahamthema (8:33 vs. 34-36) in der Beziehung, dass die γραφή das Leben nicht unmittelbar in sich selbst hat, sondern mittelbar, indem sie über sich hinausweist (vgl. 8:56): Sie *bezeugt* Jesus, in dem das Leben ist.

6.52 Die Werke

In 5:36 beruft sich Jesus auf ein "grösseres Zeugnis" als das des Johannes: die Werke (ἔργα), die der Vater ihm gegeben hat, dass er sie vollende (τελειοῦν). Damit sind sicher Taten Jesu gemeint, "insofern sie geeignet sind, als 'Zeugnisse' für Jesus Glauben zu wecken."⁴⁵ "Indem die Werke Jesus von Gott 'gegeben' sind, bezeugen sie seine Einheit mit dem Vater. Der Sohn kann ja nichts ohne den Vater tun (vgl. vv 19.30)."⁴⁶ Die dabei anklingende Sendungsterminologie (ἀποστέλλειν) zielt auf die gleiche Aussage ab, wie die des Johanneszeugnisses: "Dieser ist der Sohn/Auserwählte Gottes (1:31)" - nämlich auf die bleibende Einheit mit dem Vater. Darum kann Jesus auch als Antwort auf die Messiasfrage auf die Werke verweisen (10:25).

6.53 Der Vater

In 5:32 hatte Jesus schon einen "anderen" Zeugen erwähnt; dieser sei es, der ihm die "Werke" zur Vollendung gegeben habe (v 36). Nun wird der sendende Gott selber als Zeuge genannt (vv 37f). Dabei ist nicht ganz klar, was mit dem Zeugnis des Vaters gemeint ist: das Alte Testament oder das "innere" Zeugnis, mit dem Gott unmittelbar im Menschenherzen für seinen Sohn Zeugnis ablegt?⁴⁷ Die merkwürdige Anspielung auf die Sinaiereignisse könnte für die erste Möglichkeit sprechen.⁴⁸ Der Unterschied zwischen φωνή (v 37b) und λό-

45. Beutler, Martyria 259. - Ibid.: σημεῖα bezieht sich dabei auf die δόξα Jesu, ἔργα auf den Erweis seiner Einheit mit dem Vater.

46. Ibid. 260.

47. Ibid.

48. Beutler (ibid. 262) schlägt folgende Paraphrase vor: "Nicht nur, dass ihr seine Stimme nicht gehört und seine Gestalt nicht wahrgenommen habt (was nicht von euch verlangt wird), ihr habt auch sein Zeugnis nicht bleibend in euch." Die johanneische Wendung vom Bleiben des Wortes meint in diesem Zusammenhang, "dass man sein Leben und Tun von Gott und Jesus bestimmen lässt" (ibid.). - Barrett 267 deutet auf das innere Zeugnis, das ergeht, wenn man

YOC (v 38) wäre dann so zu bestimmen:

Während dort die Art und Weise einer göttlichen Mitteilung ausgesprochen war, geht es hier um den Inhalt als bestimmende Kraft des Lebens. Sie nicht in sich zum Zuge kommen lassen, ist schuldhaft. Dass die Juden das (seit dem Alten Bund ergangene) Wort Gottes nicht in sich haben zur Entfaltung kommen lassen, sieht man daran, dass sie 'dem nicht glauben, den er gesandt hat'.⁴⁹

aber dann
würde es doch
gerade das "in-
nere" Zeugnis
im AT geben es
ja nicht n. für
Abr.!

Wenn man das Zeugnis des Vaters so bestimmen darf, würde das den der Bezugnahme auf die Werke Abrahams (8:39b) zugrundeliegenden Gedanken verdeutlichen: Abraham hat im Gegensatz zu seinen Nachkommen dem Wort Gottes, also dem Zeugnis des Vaters, schon zur Zeit des AT Raum gegeben (vgl. 8:37), wodurch es zur bestimmenden Kraft seines Handelns und Verhaltens wurde.

Wenn in 8:17-20 das Zeugnis des Vaters neben dem Jesu genannt wird, als die zwei vom Gesetz geforderten Zeugen, so ist in diesem Fall eher an das innere Zeugnis gedacht (vgl. I Joh 5:9f).⁵⁰

6.54 Jesu Selbstzeugnis

Das Selbstzeugnis ist nach weit verbreiteter Rechtsgepflogenheit, so auch im Judentum, nicht gültig, was Jesus in 5:31 ausdrücklich anerkennt.⁵¹ In 8:13-16 greift er dennoch darauf zurück. Die Ausnahme von der Rechtsregel ist wohl im besonderen Fall Jesu begründet, weil sich die Offenbarung im wesentlichen der Ausweisbarkeit vor der Welt entzieht und nur im Glauben zugänglich ist.⁵² Die Autorität dieses Zeugnisses beruht auf dem Wissen Jesu um seinen Ursprung bei Gott und der Einheit mit dem sendenden Vater.

6.55 Das Zeugnis des Geistes und der Jünger

Die Erwähnung dieser Art des Zeugnisses in 15:26f muss wohl im Kontext des grossen gerichtlichen Prozesses zwischen Jesus und der Welt verstanden

sich im Glauben auf Jesus einlässt (vgl. 7:16-18): " ... the truth of God in Jesus is self-authenticating in the experience of the believer."

49. Beutler, *Martyria* 262.

50. *Ibid.* 269-271.

51. Vgl. dazu Strathmann *ThWNT* IV 505.

52. Beutler, *Martyria* 268f.

werden. Jesus steht vor den Gerichtsschranken der Welt, welche aber vom Zeugnis des Geistes ihrer eigenen Schuld, nämlich ihres Unglaubens, überführt wird (15:22.24). Die Kläger werden zu den Angeklagten. In der Kraft des Geistes wird auch die Lebensgemeinschaft der Jünger mit ihrem Herrn und miteinander zur Grundlage für ihr Christuszeugnis im Kampf zwischen Glauben und Unglauben.⁵³

6.6 Schlussfolgerungen

Der Vergleich der Darstellung Abrahams mit der anderer Gestalten und Motive hat teilweise auffallende Ähnlichkeiten in Struktur und beabsichtigter Aussage erkennbar werden lassen. Wie bei Abraham fehlt auch bei Mose, Jakob und Jesaja die spezifische Zeugnistterminologie mit μαρτυρ-. Diese hat ihren eigentlichen Ort in der Darstellung Johannes des Täuflers. Da aber die Parallelen zwischen Täufer, Mose und Abraham unübersehbar sind (auch die Schrift kann hier noch angefügt werden), wenngleich durchaus jeweils charakteristische Akzente gesetzt werden, ist es gerechtfertigt, das *Abrahammotiv* dem theologischen Anliegen nach und sinngemäss in das *Zeugnisthema* des Vierten Evangelisten *einzuordnen*. Die Begrifflichkeit ist dabei mit den der jüdischen Abrahamtradition entnommenen Motiven des (visionär-apokalyptischen) *Schauens* und der *Freude* (ausgehend vom "Lachen" Abrahams und Saras bei der Verheissung Isaaks) umschrieben. Ähnliches liess sich bei Mose (er *schrieb* über Jesus) und Jesaja (er *sah* Jesu Herrlichkeit im Tempel und *redete* über ihn) feststellen.

Die in der Untersuchung mehrmals angesprochene Strukturähnlichkeit zeigt sich vor allem zwischen Abraham, Mose, Täufer und - weniger deutlich - Jesaja und Schrift. Sie lässt sich auf das folgende Schema bringen: (1) *Heilsmächtigkeit* zum ewigen Leben wird allen Grössen entschieden abgesprochen und *allein Jesus* zugesprochen. Damit wird einer Berufung auf sie gewährt, insofern sie neben oder gegen Jesus gestellt werden. (2) Diese Grössen werden zum *Zeugnis gegen die falsche Berufung* der Juden auf sie und zum *Zeugnis für Jesus* aufgerufen und beansprucht. "Die Präsenz Christi erfüllt die

53. Ibid. 275. - Vgl. Barrett 482f.

Geschichte und das wird durch die wichtigsten Zeugen der Geschichte bestätigt."⁵⁴ (3) In einigen Fällen erfolgt eine *Distanzierung* von diesem Zeugnis durch Jesus. Am schärfsten war dies beim Täufer zu beobachten (5:34). Ähnlich ist es auch beim Gesetz, das betont den Juden zugeordnet wird, womit Jesus sich davon absetzt. Im Falle von Abraham, Jesaja und der Schrift war dieser kritische Zug nicht zu Tage getreten.

Es ist aber durchaus nicht abwegig, die Frage aufzuwerfen, ob nicht letztlich allein das völlig unausweisbare, nur dem Glauben sich erschliessende Zeugnis des Vaters und - aus der völligen Einheit mit dem Vater erwachsend - das Selbstzeugnis des Sohnes Gültigkeit haben. Dann fiel jedes andere, sich auf verfügbare Grössen abstützende Zeugnis (wie das von Geschichte, Schrift, Werke, etc.) im weiteren Sinn der Beurteilung des Johanneszeugnisses anheim: *παρὰ ἀνθρώπου*. Solches Zeugnis behielte aber seine begrenzte Funktion als Wegweiser auf Christus hin: *ἵνα ὑμεῖς αὐθῆτε* (5:34). - Diese Ueberlegungen erhalten zusätzliches Gewicht, wenn man fragt, ob nicht Johannes der Täufer als Repräsentant des AT gesehen wird, in dessen Zeugnis sich alle früheren Zeugnisse wie in einem Hohlspiegel sammeln und auf das geschichtliche Auftreten Jesu als deren Erfüllung hingelenkt werden (vgl. 1:31.34 u.a.). - Diese Frage wäre aber nur in einem viel weiteren Kontext zu beantworten und soll nicht die Ergebnisse dieser Untersuchung als Hypothese belasten.

Jedenfalls muss die Abstufung in der kritischen Distanzierung, bzw. das Fehlen einer solchen beachtet werden. Das Zeugnis des Abraham ist in diesem Rahmen positiv gesehen.

Bei der johanneischen Darstellung des Mose (Himmelsbrot/Manna) und Jakob zeigte sich eine weitere Gemeinsamkeit mit der Abrahams, indem der Gegensatz zwischen irdischer Begrenztheit und göttlicher Lebensfülle herausgekehrt wird: Abraham ist gestorben/Jesus bietet ewiges Leben an; die Israeliten sind trotz des Mannas gestorben/wer vom wahren Himmelsbrot (Jesus) isst, wird in Ewigkeit leben; das Wasser aus dem Jakobsbrunnen lässt wieder durstig werden/das Wasser, das Jesus gibt, löscht den Durst für immer und sprudelt zum ewigen Leben.

Zuletzt brachte ein Vorschlag zur Auslegung des Begriffs "Zeugnis des Vaters" in 5:37f einen möglichen Ansatz zum Verständnis der Werke Abrahams (8:39f): Abraham hörte das Zeugnis des Vaters und gab dem Wort Raum, was sich

54. Lona, Abraham 424.

im Glauben an den ausdrückt, den jener gesandt hat.

Hat sich so die Einweisung des Abrahammotivs in das Zeugnisthema bei Johannes transparent und in hohem Mass wahrscheinlich machen lassen, soll zuletzt noch die Funktion und der Stellenwert dieses Gesamtkomplexes bestimmt werden.

Beutler⁵⁵ sieht die Eigenleistung des Evangelisten vor allem in der Anordnung der einzelnen "Zeugen" zu einer geschlossenen "Zeugnisargumentation". Theologisch bedeutsam sei dabei die Ueberführung des vielfachen Zeugnisses in ein einziges, das des Vaters, welches Jesus neben sein eigenes stellt. Insgesamt ordne sich die Zeugenkette in das Bild eines grossen Prozesses ein, der sich von der Gesandtschaft der Juden zum Täufer bis zur Stunde des Gerichts erstreckt, in welchem die scheinbaren Richter zu den Gerichteten werden. Zeugen, unter ihnen auch Abraham, werden aufgerufen, aber von den Anklägern Jesu nicht wirklich gehört. Immer steht die Entscheidung an der Person Jesu schicksalhaft im Vordergrund.

So ist die joh Zeugnisargumentation Ausdruck jenes 'Entscheidungs dualismus', der für das Vierte Evangelium so charakteristisch ist. In der Tat ist die joh 'Zeugnisargumentation' aufs engste mit der joh Glaubens theologie verknüpft. Sie steht aber auch im Dienste der joh Christologie mit ihrer starken Ausrichtung auf die Person Jesu und ist geprägt von der joh Eschatologie mit ihrer Aktualisierung des Endkampfes in der Glaubensentscheidung. Schliesslich hängt sie mit der joh Pneumatologie zusammen, indem der Paraklet den zum Glauben gekommenen Jünger seinerseits zum Zeugnis ... befähigt und inspiriert.⁵⁶

Der ehrwürdige Vater Abraham, in dessen Berufung und Gehorsam der Keim des Gottesvolks gelegt war, steht mit seinen Werken und seiner Vision des "Tages Jesu", die ihm frohen Jubel entlockte, als Zeuge für Jesus Christus auf. Er stellt sich gegen seine eigene Nachkommenschaft, die im Begriff steht, ihn als Handhabe gegen eben diesen Jesus zu benutzen.⁵⁷ Und mit aller Deut-

55. Beutler, Martyria 365.

56. Ibid.

57. Ibid. 360: "Die joh Texte vom 'Zeugnis über Jesus' bestätigen die Vermutung der Auseinandersetzung des Vierten Evangeliums mit jüdischen Gruppen. Das Doppelzeugnis, auf das sich Jesus entsprechend dem jüdischen Gesetz beruft, spricht dafür ebenso wie das Zeugnis der Schriften allgemein, das er für sich geltend macht. Auch die Argumentation mit dem Zeugnis des Moses wird

lichkeit bringt er dem Glaubenden den Ernst zum Bewusstsein, mit dem er seine Glaubensentscheidung an Jesus, und an ihm allein, zu fällen hat.⁵⁸

so am besten verständlich. Schliesslich knüpft auch das Zeugnis des Parakleten an jüdische Vorstellungen an. Das 'Zeugnis der Werke' entspricht im gewissen Sinne der jüdischen Zeichenforderung, wenn sie es auch grundsätzlich übersteigt und überwindet." - Der Streit um die wahre Bedeutung Abrahams lässt sich mühelos in diese Zusammenfassung nachtragen.

58. Vgl. *ibid.* - Lona, Abraham 449f ergänzt: Im Johannesevangelium ist "Sehen" oft ein Wechselbegriff für "Glauben". Das Sehen der Zeugen verbindet den Anspruch des Verfassers - "damit ihr glaubt" (20:31) - mit der Situation des Lesers. Das Zeugnis ist die Bedingung für die Kontinuität des Glaubens. Dadurch erhält Abraham Anteil an der appellativen, also zum Glauben rufenden Aufgabe der gesamten Evangelienschrift.

THESEN ZUM JOHANNESISCHEN ABRAHAMBILD

(1) In Joh 8:31-59 lassen sich *zwei verschiedene Abrahambilder* nachweisen: das vom Evangelisten den *jüdischen Gegnern Jesu* zugeschriebene Abrahambild und dasjenige, welches sich in den *Aussprüchen Jesu* findet. Es darf als sicher gelten, dass hinter dem *zweiten* der *Evangelist* mit seinem theologischen Entwurf steht.

(2) Für ersteres (das man als johanneisch im *weiteren* Sinn bezeichnen kann) ist in der Darstellungsweise des Evangelisten die *Sicherheit* charakteristisch, mit der das *Heilsgut der Freiheit* aus einer verfügbaren religiösen *Geschichte* und nachprüfbarer *Abstammung von Abraham*, welche als das Legitimitätsprinzip der Zugehörigkeit zum wahren Gottesvolk gilt, abgeleitet und *gegen Jesu Verheissung* ausgespielt wird.

(3) Für die Aussagen über Abraham aus dem Munde Jesu (aus denen sich das johanneische Abrahambild im *engeren* Sinn ergibt) sind zunächst die auf den Glauben hinauslaufenden *Werke Abrahams*, in denen sich wahre *Abrahamkindschaft* konstituiert, charakteristisch. Aus der Tatsache, dass für Johannes das Wesen der Werke Abrahams in der *Offenheit für Gottes Reden* liegt, ergibt sich als neues Legitimitätsprinzip der Zugehörigkeit zum wahren Gottesvolk der *hörende Glaube* in der konkreten *Begegnung mit Jesus* und seinem *Wort*.

(4) Seine eigentliche Ausprägung erfährt das johanneische Abrahambild durch die *Zuordnung des Patriarchen auf Jesus hin* (8:56), die gleichzeitig eine *Unterordnung* unter diesen ist. Dabei wird die *Grenze* zwischen beiden sorgsam markiert als zwischen *menschlich-begrenztem* und *göttlich-ewigem* Wesen.

(5) Die erwähnte Zu- und Unterordnung des Stammvaters trifft sich ihrem *Anliegen* und ihrer *argumentativen Struktur*, nicht aber der Terminologie nach, mit dem verbreiteten *johanneischen Zeugnisthema*.

freilich wenig
Belege für
trad. Verwendung
und: auch bei
Dios uf. nicht
μαρτυρ- (auch
mit trad. ?)

(6) Die Terminologie mit μαρτυρ- ist bei der Darstellung Abrahams durch die fest in der Tradition verwurzelten Motive der Schau und der Freude umschrieben. Entsprechendes liess sich bei der Darstellung Moses und Jesajas feststellen, wo ebenfalls typische Tätigkeiten als Umschreibung des Akts des Bezeugens gewählt sind.

Heiler 539 steht nur Joh. d. T. und Jünger Jesu,
Jesu, Jesus / Gott / Sohn: im μαρτυρ- ev. Dage-
gen steht μαρτυρ- gang?

(7) Die weiter oben erwähnte und schon mehrfach festgehaltene argumentative Struktur lässt sich wie folgt schematisieren: (a) Verneinung jeglicher Heilsmächtigkeit anderer Gestalten und Grössen neben Jesus und die exklusive Vereinnahmung aller Heilsmächtigkeit zum ewigen Leben für Jesus, den Sohn und vollmächtigen Gesandten Gottes; (b) Heranziehung all dieser Gestalten und Grössen zum Zeugendienst für Jesus und für die wahre Bedeutung seiner Sendung in die Welt; (c) Abrücken von diesem Zeugnis in einigen Fällen, wobei das Zeugnis des Abraham durch das Fehlen einer ausdrücklichen Distanzierung als positiv qualifiziert ist.

(8) Im Verein mit allen anderen Zeugen des Vierten Evangeliums stellt Abraham, der ehrwürdige Stammvater Israels, seinem Samen und damit letztlich einem jeden Menschen die Einzigartigkeit Jesu Christi und den tiefen und unausweichlichen Ernst der Glaubensentscheidung an Jesus Christus vor Augen.

BIBLIOGRAPHIE

(Nachträge beachten)

Textausgaben:

- ✓ The Greek New Testament. Hrg. von K.Aland, M.Black et al.,
Stuttgart: Württemberg Bible Society, 1966.
- H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ, Second Edition.
London: The British and Foreign Bible Society, 1958.
- Novum Testamentum Graece, 25.Auflage. Hrg. von E.Nestle und K.Aland,
Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1963.
- ✓ Novum Testamentum Graece, 26.Auflage. Hrg. von E.Nestle und K.Aland,
Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1979.
- ✓ Synopsis Quattuor Evangeliorum, 10.Auflage. Hrg. von K.Aland,
Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1978.
-
- ✓ Biblia Hebraica, 16.Auflage. Hrg. von R.Kittel,
Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1973 (= 1937).
- ✓ Septuaginta, 8.Auflage. Hrg. von A.Rahlfs,
Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935.
-
- ✓ Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, 4.Auflage.
Übers. und hrg. von P.Riessler,
Freiburg/Heidelberg: F.H.Kehrle, 1979
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English.
Übers. und hrg. von R.H.Charles,
Oxford: At the Clarendon Press, 1913.
- Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.
Übers. und hrg. von E.Kautzsch et al.,
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (= 1900).
- ✓ Josephus, Flavius, De Bello Judaico. Der jüdische Krieg. Griechisch und
Deutsch. Übers. und hrg. von O.Michel und O.Bauernfeind,
München: Kösel-Verlag, 1969.
- Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit.
Übers. und hrg. von W.G.Kümmel et al.,
Gütersloh: G.Mohn, 1973 ff.
- ✓ Philo. With an English Translation by F.H.Colson and G.H.Whitaker in ten
volumes (The Loeb Classical Library),
London: W.Heinemann, 1930.

✓ Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, 2.Auflage.
Uebers. und hrg. von E.Lohse,
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

Das Fragmententhargum (Thargum jeruschalmi zum Pentateuch).
Hrg. von M.Ginsberg,
Berlin: S.Calvary & Co., 1899.

The Fragment-Targum on the Pentateuch According to their Extant Sources.
Uebers. und hrg. von M.L.Klein,
Rome: Biblical Institute Press, 1980.

Mechilta. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus.
Uebers. und hrg. von J.Winter und A.Wünsche,
Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909.

Mekilta de-Rabbi Ishmael. Uebers. und hrg. von J.Z.Lauterbach,
Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1935.

Midrash Rabba. Uebers. und hrg. von H.Freedman und M.Simon,
London: The Soncino Press, 1939.

Die Mischna. Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung. Hrg. von
G.Beer, O.Holtzmann und I.Rabin (zitiert mit Windfuhr = Uebersetzer des
betr.Traktats). Giessen: Alfred Toepelmann, 1926ff.

The Mishnah. Translated from the Hebrew with introduction and brief ex-
planatory notes by H.Danby,
London: Oxford University Press, 1933.

Pirqê Aboth. Die Sprüche der Väter, 4.Auflage.
Uebers. und hrg. von H.L.Strack,
Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915.

Das Samaritische Targum zum Pentateuch. Hrg. von A.Brüll,
Frankfurt a.M.: Verlag von Wilhelm Erras, 1875.

Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch).
Hrg. von M.Ginsberg,
Berlin: S.Calvary & Co., 1903.

Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus.
Uebers. und hrg. von J.Winter,
Breslau: Stefan Münz, Jüdischer Buchverlag und Buchvertrieb, 1938.

Targum Onkelos. Band I aus: The Bible in Aramaic based on old manuscripts
and printed texts. Hrg. von A.Sperber,
Leiden: E.J.Brill, 1959.

The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch with the
Fragments of the Jerusalem Targum. Genesis and Exodus.
Uebers. und hrg. von J.W.Etheridge,
New York: Ktav Publishing House, 1968.

Allgemeine Hilfsmittel und Einführungen:

- ✓ Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 5.Auflage.
Berlin/New York: De Gruyter, 1971.
- ✓ Berger, K., Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung.
Heidelberg: Quelle & Meyer, 1977.
- ✓ Blass, F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von A. Debrunner, Ergänzungsheft von D.Tabachowitz, 12.Auflage.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- ✓ Charlesworth, J.H., The Pseudepigrapha and Modern Research.
Missoula: Scholars Press, 1976.
- ✓ Denis, A.-M., Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancient Testament.
Leiden: E.J.Brill, 1970.
- ✓ Kadushin, A Conceptual Approach to the Mekilta.
New York: Jonathan David Publishers, 1969.
- ✓ Koehler, L., Baumgartner, W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros.
Leiden: E.J.Brill, 1958.
- ✓ Kümmler, W.G., Einleitung in das Neue Testament, 17.Auflage.
Heidelberg: Quelle & Meyer 1973.
- ✓ Lisowsky, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament.
Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1958.
- Menge, H., Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, 33.Auflage.
Berlin: Langenscheidt 1972.
- ✓ Metzger, B.M., Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die neutestamentliche Textkritik.
Stuttgart: W.Kohlhammer, 1966.
- ✓ Metzger, B.M., A Textual Commentary on The Greek New Testament.
London/New York: The United Bible Societies, 1971.
- Morgenthaller, R., Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes.
Zürich: Gotthelf-Verlag, 1958.
- ✓ Moulton, W.F., Geden, A.S., Moulton, H.K., A Concordance to the Greek Testament, Fifth Edition.
Edinburgh: T. & T. Clark, 1978.
- ✓ Pfeiffer, R.H., History of New Testament Times, With an Introduction to the Apocrypha.
New York: Harper & Row, 1949.

Souter, A., The Text and Canon of the New Testament. Revised by C.S.C. Williams.
London: G.Duckworth and Co., 1960.

✓ Strack, H.L., Einleitung in Talmud und Midrasch, 6.Auflage.
München: C.H.Beck, 1976.

Kommentare:

✓ Barrett, C.K., The Gospel According to John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, Second Edition.
London: SPCK, 1978.

✓ Bauer, W., Das Johannesevangelium (Handbuch zum Neuen Testament), 3.Auflage.
Tübingen: J.C.B.Mohr, 1933.

✓ Bernard, J.H., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John, vol. II (The International Critical Commentary).
Edinburgh: T. & T. Clark, 1928.

✓ Brown, R.E., The Gospel According to John (i-xii), (The Anchor Bible).
Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1966.

✓ Bultmann, R., Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), 11.Auflage.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950.

✓ Haenchen, E., Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U.Busse.
Tübingen: J.C.B.Mohr, 1980.

✓ Lindars, B., The Gospel of John (New Century Bible).
London: Oliphants, 1972.

✓ Schnackenburg, R., Das Johannesevangelium (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament), 2.Auflage.
Freiburg/Basel/Wien: Herder-Verlag, 1975 ff.

✓ Schulz, S., Das Evangelium nach Johannes (Das Neue Testament Deutsch).
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

✓ Strack, H., Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.
München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1924.

✓ Strathmann, H., Das Evangelium nach Johannes (Das Neue Testament Deutsch).
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

Uebrige Literatur:

- ✓ "Abraham" in: Encyclopaedia Judaica II.
Jerusalem: Keter Publishing House, 1971; 111-125.
- ✓ Barrett, C.K., "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians" in: Rechtfertigung. Festschrift für E.Käsemann.
Tübingen: Mohr, 1976; 1-16
- ✓ Becker, H., Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- ✓ Beutler, J., "Die 'Juden' und der Tod Jesu im Johannesevangelium" in: H.H. Henrix und M.Stöhr (Hrg.), Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen.
Aachen: Einhard-Verlag, 1978; 75-93.
- ✓ Beutler, J., Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes.
Frankfurt a.M.: Josef Knecht, 1972.
- ✓ Blank, J., Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie.
Freiburg i.B.: Lambertus Verlag, 1964.
- ✓ Bornkamm, G., "Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift 'Jesu letzter Wille nach Johannes 17'" in: Geschichte und Glaube I. Gesammelte Aussätze II.
München: Chr.Kaiser Verlag, 1968; 104-121.
- ✓ Braun, H., "Das Alte Testament im Neuen Testament" ZThK 59 (1962) 16-31.
- ✓ Bruce, F.F., The Time is Fulfilled.
Exeter: The Paternoster Press, 1978.
- ✓ Bruns, J.E., "The Use of Time in the Forth Gospel" NTS 13 (1966/67) 285-290.
- ✓ Bühner, J.-A., Der Gesandte und sein Weg im 4.Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung.
Tübingen: J.C.B.Mohr, 1977.
- ✓ Bultmann, R., "ΠΙΣΤΕΥΩ ΚΤΛ." in: R.Kittel und G.Friedrich (Hrg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT) IV
Stuttgart: Kohlhammer, 1959; 174-230.
- ✓ Carson, D.A., "Current Source Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodological Questions" JBL 97 (1978) 411-429.

- Cassem, N.H., "A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology" NTS 19 (1972/73) 81-91.
- ✓ Dahl, N.A., "Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polykarp 7:1 und Joh 8:44)" in: W.Eltester und F.H.Kettler (Hrg.) Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen. Berlin: Töpelmann, 1964; 70-84.
- ✓ Dozeman, Th.B., "Sperma Abraam in John 8 and Related Literature" CBQ 42 (1980) 342-358.
- ✓ Fiorenza, E.S., "The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel" NTS 23 (1976/77) 402-427.
- ✓ Fortna, R.T., "Christology in the Fourth Gospel: Redaction-Critical Perspectives" NTS 21 (1974/1975) 489-504.
- ✓ Ginzberg, L., The Legends of the Jews. Vols. I, V. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1925.
- ✓ Grässer, E., "Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium" NTS 11 (1964/65) 74-90;
= in: Text und Situation.
Gütersloh: G.Mohn, 1973; 50-69.
- ✓ Grässer, E., "Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37-47" in: W.Eckert, N.P. Levinson, M.Stöhr (Hrg.) Antijudaismus im Neuen Testament? München: Chr.Kaiser Verlag, 1967; 157-170.
= in: Text und Situation.
Gütersloh: G.Mohn, 1973; 70-83.
- ✓ Hahn, F., "Genesis 15:6 im Neuen Testament" in: H.W.Wolff (Hrg.) Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. München: Chr.Kaiser Verlag, 1971; 90-107.
- ✓ Heise, J., Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1967.
- ✓ Hengel, M., Judentum und Hellenismus. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1969.
- ✓ Hill, D., "The Request of Zebedee's Sons and the Johannine $\Delta\omicron\epsilon\alpha$ - Theme" NTS 13 (1966/67) 281-285.
- ✓ Hooker, M.D., "The Johannine Prologue and the Messianic Secret" NTS 21 (1974/75) 40-58.
- ✓ Ibuki, Y., Die Wahrheit im Johannesevangelium. Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1972.

- ✓ Jeremias, J., "אַבְרָהָם" in: ThWNT I.
Stuttgart: Kohlhammer, 1933; 7-9.
- ✓ Jonge, M. de, Jesus: Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective. Transl. and ed. from the Dutch by J.E.Steely.
Missoula, Scholars Press, 1977.
- ✓ Jonge, M. de, "Jewish Expectations About the 'Messiah' According to the Fourth Gospel" NTS 19 (1972/73) 246-270.
- ✓ Layman, F.D., Paul's Use of Abraham: An Approach to Paul's Understanding of History. Ph.D. Diss., The University of Iowa.
Ann Arbor: University Microfilms, 1972.
- ✓ Leenhardt, F.J., "Abraham dans Jean 8." Anhang zu "Abraham et la Conversion de Saul de Tarse" RHPH 1973, 331-351.
- ✓ Leistner, R., Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte.
Bern/Frankfurt a.M.: Herbert Lang, 1974.
- ✓ Leroy, H., Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums.
Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1968.
- ✓ Lona, H.E., Abraham in Johannes 8. Ein Beitrag zur Methodenfrage.
Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas: Herbert Lang, 1976.
- ✓ Lord, J.R., Abraham: A Study in Ancient Jewish and Christian Interpretation. Ph.D. Diss., Duke University.
Ann Arbor: University Microfilms, 1968.
- ✓ Martin-Achard, M., Berger, K., Schmitz, R.P., Hjärpe, J., "Abraham" in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) I.
Berlin/New York: de Gruyter, 1977; 364-387.
- ✓ Mastin, B.A., "A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel" NTS 22 (1975/76) 32-51.
- ✓ Maurer, C., "Der Exklusivanspruch des Christus nach dem Johannesevangelium" in: Studies in John. Presented to Professor Dr. J.N.Sevenster on the Occasion of his Seventieth Birthday.
Leiden: E.J.Brill, 1970; 143-154.
- ✓ Mayer, G., "Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur" EvTh 32 (1972) 118-127.
- ✓ McNamara, M., The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966.

- ✓ Morris, L., "The Jesus of Saint John" in: R.A.Guelich (Hrg.) Unity and Diversity in New Testament Theology. Essays in Honor of George E. Ladd.
Grand Rapids: Eerdmans, 1978; 37-53.
- ✓ Neusner, J., "The Use of the Later Rabbinic Evidence for the Study of First-Century Pharisaism" in: W.S.Green (Hrg.) Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice. (Brown Judaic Studies).
Missoula: Scholars Press, 1978; 215-228.
- ✓ Odeberg, H., The Fourth Gospel. Interpreted in its relations to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World.
Amsterdam: B.R.Grüner, 1968 (First published Uppsala, 1929).
- ✓ Osswald, E., "Beobachtungen zur Erzählung von Abrahams Aufenthalt in Aegypten im 'Genesis-Apokryphon'" ZAW 72 (1960) 7-25.
- ✓ Osten-Sacken, P. von der, "Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie" EvTh 36 (1976) 154-176.
- ✓ Painter, J., "The Church and Israel in the Gospel of John: A Response" NTS 25 (1978/79) 103-112.
- ✓ Pancaro, S., "'People of God' in St. John's Gospel?" NTS 16 (1969/70) 114-129.
- ✓ Pancaro, S., "The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St. John" NTS 21 (1974/75) 396-405.
- ✓ Pannenberg, W., "Weltgeschichte und Heilsgeschichte" in H.W.Wolff (Hrg.) Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70.Geburtstag.
München: Chr.Kaiser Verlag, 1971; 349-366.
- ✓ Rappoport, A.S., Myth and Legend of Ancient Israel, Vol. I.
New York: Ktav Publishing House, 1966.
- ✓ Reicke, B., "The God of Abraham, Isaac, and Jacob in New Testament Theology" in: R.A.Guelich (Hrg.) Unity and Diversity in New Testament Theology. Essays in Honor of George E.Ladd.
Grand Rapids: Eerdmans, 1978; 186-194.
- ✓ Rist, M., "The God of Abraham, Isaac, and Jacob: A Liturgical and Magical Formula" JBL 57 (1938) 289-303.
- ✓ Saito, T., Die Mosevorstellungen im Neuen Testament.
Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas: Peter Lang, 1977.
- ✓ Sandmel, S., Judaism and Christian Beginnings.
New York: Oxford University Press, 1978.

- ✓ Wolff, H.W., "Das Kerygma des Jahwisten" EvTh 24 (1964) 73-98.
- ✓ Zimmerli, W., "Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift" ThZ 16 (1960) 268-280.

Nachträge zur Bibliographie:

- ✓ Bloch, R., "Midrash" in: W.S.Green (Hrg.) Approaches to Ancient Judaism. Theory and Practice (Brown Judaic Studies I). Missoula: Scholars Press, 1978; 29-50.
- ✓ Bloch, R., "Methodological Note for the Study of Rabbinic Literature" in: ibid. 51-75.

Folgende Artikel aus:

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrg. von G.Kittel, G.Friedrich et al., Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979 (nach Band und Seite zitiert):

- ✓ Bultmann, R., "ἀγαλλιάομαι κτλ." I 18-20
- ✓ Bultmann, R., "γινώσκω κτλ." I 688-715
- ✓ Conzelmann, H., Zimmerli, W., "χαίρω κτλ." IX 349-405.
- ✓ Foerster, W. "δαίμων κτλ." II 1-21
- ✓ Rad, G. von, Foerster, W., "διαβάλλω κτλ." II 69-81
- ✓ Rad, G. von, Delling, G., "ἡμέρα" II 945-956.
- ✓ Rengstorff, K.H., "δοῦλος κτλ." II 264-284.
- ✓ Schrenk, G., "γράφω κτλ." I 742-773.
- ✓ Schulz, S., Quell, G., "σπέρμα" VII 538-547.
- ✓ Käsemann, E., Jesu letzter Wille nach Johannes 17. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1966.
- ✓ The Babylonian Talmud. Translated into English with Notes, Glossary and Indices under the Editorship of Rabbi Dr. I. Epstein. London: The Soncino Press, 1935ff.

- ✓ Sandmel, S., "Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature" HUCA 25 (1954) 209-237; 26 (1955) 151-332.
- Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature. Augmented Edition.
New York: Ktav Publishing House, 1971.
- ✓ Schnackenburg, R., "Das Johannesevangelium als hermeneutische Frage" NTS 13 (1966/1967) 197-210.
- ✓ Schulz, S., Komposition und Herkunft der johanneischen Reden.
Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1960.
- ✓ Schweizer, E., Ego eimi Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939.
- ✓ Schweizer, E., "Jesus der Zeuge Gottes. Zum Problem des Doketismus im Johannesevangelium" in: Studies in John. Presented to Professor Dr. J.N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday.
Leiden: E.J. Brill, 1970; 161-168.
- ✓ Sevenster, G., "Remarks on the Humanity of Jesus in the Gospel and Letters of John" in: Studies in John. Presented to Professor Dr. J.N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday.
Leiden: E.J. Brill, 1970; 185-193.
- ✓ Smith, D.M., "Johannine Christianity: Some Reflections on its Character and Delineation" NTS 21 (1974/75) 222-248.
- ✓ Steck, O.H., "Genesis 12:1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten" in: H.W. Wolff (Hrg.) Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag.
München: Chr. Kaiser Verlag, 1971; 525-554.
- ✓ Strathmann, H., "μόρτος κτλ." in: ThWNT IV.
Stuttgart: Kohlhammer, 1942; 477-520
- ✓ Thyen, H., "Das Heil kommt von den Juden" in: D. Lührmann und G. Strecker (Hrg.) Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag.
Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980; 163-184.
- ✓ Wieser, I., "I am God, and There is No Other. A Study of the Monotheistic Formulas in Isaiah 40-46." Unveröffentlichte B.D. Treatise, Baptistische Theologische Hochschule Rüslikon, 1978.
- ✓ Windisch, H., "Der johanneische Erzählstil" in: H. Schmidt (Hrg.) ΕΥΧΑΡΙΣΤΗ-
PION.. Festschrift für H. Gunkel.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923; 174-213.