

## 4. „Der älteste Kommentar zum Johannesevangelium“ (R. F. Collins)?

### Zwanzig Jahre Prolog-Forschung

In den gut zwanzig Jahren seit Erscheinen meiner Habilitationsschrift zum Johannesprolog<sup>1</sup> ist die Forschung nicht stehen geblieben. Auch ich habe meine damalige Position in wesentlichen Punkten weiterentwickelt. Da ich mich seinerzeit nicht nur darum bemühte, die Studien zum Prolog aus dem 19. und 20. Jh. möglichst umfassend zu sammeln<sup>2</sup>, sondern auch die Geschichte seiner Erforschung seit den Zeiten der Aufklärung zu schreiben<sup>3</sup>, liegt mir an dieser Stelle nun daran, die Literatur-Dokumentation weiterzuführen (unter 1.) und die Gelegenheit zu nutzen, einige Schlaglichter auf jüngere Auslegungstendenzen zu werfen. Zunächst lege ich aber Rechenschaft über meinen eigenen wissenschaftlichen Weg mit dem Prolog ab (unter 2.), wende mich dann neuralgischen Punkten seiner Auslegung zu (unter 3.), um mit einigen Überlegungen zu der Frage zu schließen, welche Richtung die Exegese dieses unerschöpflichen Textes in Zukunft nehmen könnte (unter 4.).

#### 1. Bibliographie zum Prolog (seit 1988 bis heute)

Die folgende Bibliographie enthält sowohl Aufsätze und Monographien speziell zum Prolog<sup>4</sup> als auch übergreifende Studien, die ihn gesondert thematisieren. Die seit 1988 erschienenen Kommentare sind nicht aufgelistet; auf einzelne von ihnen gehe ich unten ein. Studien zur Rezeption des Prologs in der frühen Kirche, in der Gnosis und in der Philosophie der Spätantike finden sich anschließend in einer eigenen Liste<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *M. Theobald*, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh (NTA.NF 20), Münster 1988.

<sup>2</sup> Ebd. 500–514: „Bibliographie zum Prolog 1800–1987“ (übergreifende Studien: 514 ff.).

<sup>3</sup> Ebd. 3–161 („Das Ringen um den Johannesprolog in der historisch-kritischen Exegese“, Kap. 1: „Der Johannesprolog im 19. Jh.“, Kap. 2: „Der Johannesprolog im 20. Jh.“). Zum Verständnis des Prologs im deutschen Idealismus (ebd. 6f.) vgl. jetzt auch *J.-Ch. Goddard*, L'interprétation métaphysique du Prologue de Jean par Fichte dans l'*Invitation à la vie bienheureuse*, in: *Sys* (2001) 143–157.

<sup>4</sup> Darunter 10 Monographien (*Miller* [1989], *Hofrichter* [1990], *Evans* [1993], *Cholin* [1994], *Jasper* [1998], *Endo* [2000], *Lioy* [2005], *Paroschi* [2006], *Nutu* [2007], *Phillips* [2009]), und 3 Sammelbände (*Sys* [2001], *Autour du Prologue* [1995], *Krug* [2009])!

<sup>5</sup> Sie führt die bis 1987 reichenden Listen in: Fleischwerdung (Anm. 1) 498 f. 514 f., weiter.

- AMPHOUX, C.-B., Les variantes de la tradition grecque du Prologue de Jean et leurs enjeux, in: Sys, Prologue (s. u.) 11–34.
- ASHTON, J., Understanding the Fourth Gospel. Second Edition, Oxford 2007.
- BENNEMA, C., The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel (WUNT II/148), Tübingen 2002.
- BERGMEIER, R., Weihnachten mit und ohne Glanz. Notizen zu Johannesprolog und Philipperrhymnus, in: ZNW 85 (1994) 47–68.
- BERNARD, J., Lectures des V.9–13 du Prologue de Jean, in: Sys, Prologue (s. u.) 61–101.
- BEUTLER, J., Der Johannes-Prolog – Ouverture des Johannesevangeliums, in: Kruck (Hg.), Johannesprolog (s. u.) 77–106.
- BINDEMANN, W., Der Johannesprolog. Ein Versuch, ihn zu verstehen, in: NT 37 (1995) 330–354.
- BLANCHARD, Y.-M., La notion de Logos dans le Judaïsme ancien du premier siècle et sa réinterprétation chrétienne dans le Prologue de Jean, in: Sys, Prologue (s. u.) 47–60.
- BOYARIN, D., The Gospel of the „Memra“. Jewish Binitarianism and the Prologue to John, in: HThR 94 (2001) 243–284.
- BULL, K. M., Gemeinde zwischen Integration und Abgrenzung. Ein Beitrag zur Frage nach dem Ort der joh. Gemeinde(n) in der Geschichte des Urchristentums (BET 24), Frankfurt 1992, 69–79.
- CARTER, W., The Prologue and John's Gospel. Function, Symbol and the Definitive Word, in: JSNT 39 (1990) 35–58.
- CHOLIN, M., Le prologue de l'Évangile selon Jean. Structure et formation, in: ScEs 41 (1989) 189–205. 343–362.
- Le prologue et la dynamique de l'Évangile de Jean, Lyon 1995.
- COHEE, P., John 1.3–4, in: NTS 41 (1995) 470–477.
- COLLINS, R. F., The Oldest Commentary on the Fourth Gospel, in: ders., These things have been written. Studies on the Fourth Gospel (Louvain Theological and Pastoral Monographs), Louvain 1990, 151–157.
- COLOE, M., The Structure of the Johannine Prologue and Genesis 1, in: ABR 45 (1997) 40–55.
- DENKER, J., Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs, Neukirchen-Vluyn 2002.
- DENNISON, J. T., The Prologue of John's Gospel, in: Kerux. A Journal of Biblical-Theological Preaching 8 (1993) 3–9.
- DETTWILER, A., Le prologue johannique (Jean 1,1–18), in: J.-D. Kaestli / J.-M. Poffet / J. Zumstein (Hg.), La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles (MoBi 20), Genf 1990, 185–203.
- DEVILLERS, L., Exégèse et théologie de Jean 1,18, in: RThom 89 (1989) 181.
- Le sein du Père. La finale du prologue de Jean, in: RB 112 (2005) 63–79.
- DIOUF, J.-N., La nouvelle naissance dans le Prologue de Saint Jean (Jn 1,11–13), in: J.-B. Matand (Hg.), L'Église-famille et perspectives bibliques (FS Paul Cardinal Zoungrana), Kinshasa 1999, 99–112.
- DOBRIN, G., The Introduction of the Concept of *Logos* in the Prologue of the Fourth Gospel, in: Perichoresis 3 (2005) 209–218.
- DUMBRELL, W. J., Grace and Truth: The Progress of the Argument of the Prologue of John's Gospel, in: D. Lewis / A. McGrath (Hg.), Doing Theology for the People of God (FS J. I. Packer), Leicester 1996, 105–121.
- EDWARDS, R. B., XAPIN ANTI XAPITOS (John 1,16). Grace and the Law in the Johannine Prolog: JSNT 32 (1988) 3–15.

- ENDO, M., *Creation and Christology. A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts* (WUNT 2/149), Tübingen 2002.
- EVANS, C. A., *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* (JSNT.S 89), Sheffield 1993.
- FOSSUM, J. E., *In the Beginning was the Name. Onomatology as the Key to Johannine Christologie*, in: *ders.*, *The Image of the Invisible God. Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30), Freiburg/Schweiz 1995, 109–133.
- GAETA, G., *Logos, Parola, Sapienza. L'indagine critica sul Prologo di Giovanni*, in: *ASEs* 11 (1994) 11–44.
- GALOT, J., *Maternité virginale de Marie et paternité divine. Que dit le Prologue de S. Jean 1,13?*, in: *EeV* 99 (1989) 57–64.
- GENUYT, F., *Le prologue de Jean (1,1–18)*, in: *SémBib* 14 (1988) 15–34.
- GÖRG, M., *Fleischwerdung des Logos. Auslegungs- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Joh 1,14a*, in: R. Hoppe / U. Busse (Hg.), *Von Jesus zum Christus* (FS P. Hoffmann) (BZNW 93), Berlin etc. 1998, 467–482.
- GRAPPE, CH., *Jean 1,14(–18) dans son contexte et à la lumière de la littérature intertestamentaire*, in: *RHPPhR* 80 (2000) 153–169.
- HAACKER, K., *Art. Wort Gottes II. Neues Testament*, in: *TRE* Bd. 36 (2004) 298–311.
- HABERMANN, J., *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (EHS.T 362), Frankfurt 1990, 317–414.
- *Präexistenzchristologische Aussagen im Johannesevangelium. Annotationes zu einer angeblich „verwegenen Synthese“*, in: R. Laufen (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn 1997, 115–141.
- HARRIS, E., *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist*, Sheffield 1994.
- HENGEL, M., *The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth*, in: R. Bauckham (Hg.), *The Gospel of John and Christian theology*, Grand Rapids 2008, 265–294.
- HOFIUS, O., *„Der in des Vaters Schoß ist“ Joh 1,18* (1989), in: *ders.* / H.-Chr. Kammler, *Johannesstudien* (WUNT 88), Tübingen 1996, 24–32.
- *Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18* (1987), ebd. 1–23.
- HOFRICHTER, P., *Wer ist der „Mensch, von Gott gesandt“ in Joh 1,6? Ergänzungsheft zu Bd. 17* (Im Anfang war der „Johannesprolog“. Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie). *Auseinandersetzung mit der bisherigen Kritik und mit der These von M. Theobald* (BU 21), Regensburg 1990.
- HOOKE, M. D., *Beginnings. Keys that Open the Gospels*, Harrisburg 1998, 64–83.
- HUBAUT, M.-A., *Rédaction et réception du Prologue*, in: *Sys, Prologue* (s. u.) 35–45.
- HÜBNER, H., *EN APXHI EΓΩ EIMI*, in: M. Labahn / K. Scholtiscek / A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn 2004, 107–122.
- JASPER, A., *Communicating. The Word of God*, in: *JSNT* 67 (1997) 29–44.
- *The Shining Garment of the Text. Gendered Readings of John's Prologue* (JSNT. SS 165) (Gender, Culture, Theory 6), Sheffield 1998.
- *The Word but lately could not speak. Anti-theological Reflections on John's Prologue*, in: *Sys, Prologue* (s. u.) 219–229.
- JEANNIÈRE, A., *„En arkhê ên o logos“*. *Note sur des problèmes de traduction*, in: *RSR* 83 (1995) 241–247.

- KARRER, M., Jesus Christus im Neuen Testament (NTD.E 11), Göttingen 1998, 313–326.
- „Im Anfang war das Wort“. Zum Verständnis von Joh 1,1–18, in: A. Grözinger / J. von Lüpke (Hg.), Im Anfang war das Wort. Interdisziplinäre theologische Perspektiven (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, NF Bd. 1), Neukirchen 1998, 21–39.
- KELBER, W., The Birth of a Beginning. John 1,1–18, in: Semeia 52 (1990) 121–144.
- KIRCHHEVEL, G. D., The Children of God and the Glory that John 1:14 saw, in: Bulletin for Biblical Research 6 (1996) 87–93.
- KLAPPERT, B., Im Anfang war das Wort. Und das Wort wurde jüdischer Mensch, in: P. Bukowski (Hg.), „Er ist unser Friede“ (FS H.-J. Kraus), Wuppertal 1998, 93–112.
- KOESTER, C. R., The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature and the New Testament (CBQ.MS 22), Washington 1989.
- KRUCK, G. (Hg.), Der Johannesprolog, Darmstadt 2009.
- KÜCHLER, M., „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen“. Joh 1,16a als literarisches Pendant zum antiken Bildmotiv des überfließenden Füllhorns, in: A. Dettwiler / U. Poplutz (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean (FS J. Zumstein), Zürich 2009, 135–155.
- KÜGLER, J., Der Sohn im Schoß des Vaters. Eine motivgeschichtliche Notiz zu Joh 1,18, in: BN 89 (1997) 76–87.
- Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (SBS 178), Stuttgart 1999, 37–71 („Jesus als Logos“ etc.). 146–165 („Jesus als Gott“).
- „Denen aber, die ihn aufnahmen ...“ (Joh 1,12). Die Würde der Gotteskinder in der johanneischen Theologie, in: JBTh 17 (2002) 163–179.
- LA POTTERIE, IGNACE DE, „C’est lui qui a ouvert le voie“. La finale du prologue johannique, in: Bib 69 (1988), 340–370.
- LEA, H. K., La structure littéraire de Jean 1,1 à 18: RRef 50 (1999) 55–65.
- LEONHARDT-BALZER, J., Der Logos und die Schöpfung. Streiflichter bei Philo (Op 20–25) und im Johannesprolog (Joh 1,1–18), in: J. Frey / U. Schnelle (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das Vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 295–319.
- LLOY, D., The Search for Ultimate Reality. Intertextuality Between the Genesis and Johannine Prologues (Studies in Biblical Literature 93), New York 2005.
- LIPS, H. VON, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990.
- LÖNING, K. / ZENGER, E., Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 90–119.
- LOUW, J. P., Christologiese himnes. Die Johannese Logos-Himne (John 1:1–18), in: J. H. Barkhuizen (Hg.), Hymni Christiani, Praetoria 1989, 35–43.
- MACGRATH, J. F., Prologue as Legitimation. Christological Controversy and the Interpretation of John 1:1–18, in: IBSt 19 (1997) 98–120.
- MACLEOD, D. J., The Eternality and Deity of the Word: John 1:1–2, in: BS 160 (2003) 48–64.
- MARKSTAHLER, U., Der Prolog im Licht der jüdischen Tradition. Der Johannesprolog – ein Schöpfungsbericht (Bibelstudien, Bd. 4), Berlin 2010.
- MERKEL, H., Johannes 1,1–18. Ein Christuspsalm und seine ältesten Bearbeitungen, in: F. Krüger (Hg.), Gottes Offenbarung in der Welt (FS H. G. Pöhlmann), Gütersloh 1998, 24–38.

- MERKLEIN, H., Geschöpf und Kind. Zur Theologie der hymnischen Vorlage des Johannesprologs (1996), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 241–261.
- MEYNET, R., Analyse rhétorique du prologue de Jean: RB 96 (1989) 481–510.
- MILLER, E. L., Salvation-History in the Prologue of John. The Significance of John 1:3/4 (NT.S 60), Leiden 1989.
- MÜLLER, U. B., Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Docketismus (SBS 140), Stuttgart 1990.
- MULDER, A.-C., Eine wundersame Geburt? Anmerkungen zum Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18), in: Schlangenbrut. Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen 14 (1996) Nr. 53, 19–22.
- MURPHY, A. G., Re-Reading the Johannine Prologue, in: Pro ecclesia 14 (2005) 306–323.
- MURPHY, R. E., The Personification of Wisdom, in: J. Day (Hg.), Wisdom in Ancient Israel (FS J. A. Emerton), Cambridge 1995, 222–233.
- NEED, S. W., Re-Reading the Prologue. Incarnation and Creation in John 1.1–18, in: Theol 106 (2003) 397–404.
- NIEDERWIMMER, K., Et Verbum caro factum est. Eine Meditation zu Johannes 1,14 (1990), in: ders., Quaestiones theologicae. Gesammelte Aufsätze (hg. von W. Pratscher u. M. Öhler) (BZNW 90), Berlin 1998, 196–206.
- NUTU, E., Incarnate Word, Inscribed Flesh. John's Prologue and the Postmodern (The Bible in the Modern World 6), Sheffield 2007.
- OSTEN-SACKEN, P. VON DER, Logos als Tora? Anfragen an eine neue Auslegung des Johannesprologs: KuI 9 (1994) 138–149.
- OTTILINGER, A., Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? Zum Wandel des Täuferbildes im Johannesevangelium, St. Ottilien 1991.
- PAGELS, E., Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John, in: JBL 118 (1999) 477–496.
- PAINTER, J., Theology, Eschatology and the Prologue of John, in: SJTh 46 (1993) 27–42. – Rereading Genesis in the Prologue of John?, in: D. E. Aune u. a. (Hg.), Neotestamentica et Philonica (FS P. Borgen), Leiden 2003, 179–201.
- PAROSCHI, W., Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1–18) (EHS XXIII 820), Frankfurt am Main u. a. 2006.
- PENDRICK, G., *μονογενής*, in: NTS 41 (1995) 587–600.
- PETERSEN, N. R., The Gospel of John and the Sociology of Light. Language and Characterization in the Fourth Gospel, Valley Forge 1993, 8–22.
- PETERSEN, S., Die Weiblichkeit Jesu Christi, in: E. Klinger u. a. (Hg.), Die zwei Geschlechter und der eine Gott, Würzburg 2002, 97–123.
- PHILIP, W. J., The light of glory. An exposition of the prologue of John's Gospel, in: Churchman 116 (2002) 113–126.
- PHILLIPS, P. M., The Prologue of the Fourth Gospel: A sequential Reading (LNTS 294), London u. a. 2006.
- POTTERIE, I. DE LA, „C'est lui qui a ouvert la voie“. La finale du prologue johannique, in: Bib. 69 (1988), 340–370.
- PRYOR, J. W., Jesus and Israel in the Fourth Gospel – Joh 1:11, in: NT 32 (1990) 201–218.
- REINHARTZ, A., The World in the World. The Cosmological Tale of the Fourth Gospel, Atlanta 1992.
- RINGE, S. H., Wisdom's Friends. Community and Christology in the Fourth Gospel, Louisville 1999.

- RINKE, J., Kerygma und Autopsie. Der christologische Disput als Spiegel johanneischer Gemeindegeschichte (HBS 12), Freiburg etc. 1997, 60–75.
- ROBERT, R., La double intention du mot final du prologue johannique, in: RThom 87 (1987), 435–441.
- Le mot final du prologue johannique. A propos d'un article récent, in: RThom 89 (1989), 279–288.
- RUDOLPH, K., Zum Streit um Johannes gnosticus, in: B. Kollmann u. a. (Hg.), Antikes Judentum und Frühes Christentum (BZNW 97), Berlin 1999, 415–427.
- SALIER, B., What's in a World? Κόσμος in the Prologue of John's Gospel, in: RTR 56 (1997), 105–117.
- SCHMITHALS, W., Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW 64), Berlin etc. 1992.
- SCHOLTISSEK, K., Relecture et réécriture. Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannauslegung. Aufgewiesen am Prolog 1,1–18 und der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31, in: ThPh 75 (2000) 1–29.
- SCHONEVELD, J., Die Thora in Person. Eine Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus, in: KuI 6 (1991) 40–52.
- SCHOTT, G., Am Anfang war der Gedanke. Der Schlüssel zum Johannesprolog, Essen 1997 (Neudruck von: Stuttgart 1958).
- SCHWANGL, O., Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg 1995.
- Auf der Suche nach dem Anfang des Evangeliums. Von I Kor 15,3–5 zum Johannesprolog, in: BZ 40 (1996) 39–60.
- SCOTT, M., Sophia and the Johannine Jesus (JSNT.S 71), Sheffield 1992.
- SEVRIN, J.-M., Le commencement du quatrième évangile. Prologue et prélude, in: D. Marguerat (Hg.), La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur; Colloque International d'Analyse Narrative des Textes de la Bible, Lausanne (mars 2002), Genf 2003, 340–349.
- Le poème du Logos comme prélude au récit du Fils, in: D. Gerber / P. Keith (Hg.), Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXII<sup>e</sup> congrès de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (Strasbourg, 2007) (LD), Paris 2009, 309–323.
- SHORTER, M., Light on μονογενής/Monogenēs (only-begotten) in the Johannine Prologue, in: HeyJ 49 (2008) 283–291.
- SIMOENS, Y., Le Prologue de saint Jean: une théologie qui est une exégèse, in: R. Lafontaine (Hg.), L'Écriture âme de la théologie, Bruxelles 1990, 61–80.
- SÖDING, T., Inkarnation und Pascha. Die Geschichte Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums, in: Communio (2003) 7–18.
- STEICHELE, H., Wenn der Text stumm bleibt. Erfahrungen im Umgang mit dem Prolog des Johannesevangeliums, in: KatBl 115 (1990) 400.
- STROTMANN, A., Relative oder absolute Präexistenz? Zur Diskussion über die Präexistenz der frühjüdischen Weisheitsgestalt im Kontext von Joh 1,1–18, in: M. Labahn / K. Scholtissek / A. Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (FS J. Beutler), Paderborn 2004, 91–106.
- SYS, J., Les Imaginaires christologiques, Presses Universitaires du Septentrion 2000, 101–156 (Chapitre 4: „au commencement était la parole“).
- Prologue de Jean (Graphè. Centre de Recherches de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, Nr. 10), Lille 2001.
- THEOBALD, M., Le Prologue johannique (Jean 1,1–18) et ses „lecteurs implicites“. Remarques sur une question toujours ouverte, in: RSR 83 (1995) 193–216.

- THYEN, H., Über die Versuche, eine Vorlage des Johannesprologs zu rekonstruieren, in: ders., Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214), Tübingen 2007, 372–410.
- $\delta$  γέγονεν: Satzende von 1,3 oder Satzeröffnung von 1,4?, in: ebd. 411–417.
  - Das textkritische Problem von Joh 1,13, in: ebd. 418–424.
  - Erwägungen zu der Wendung  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$  (Joh 1,16), in: ebd. 425–428.
  - $\mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\upsilon\epsilon\nu\iota\varsigma$  und die frühe Rezeptionsgeschichte des Lexems, in: ebd. 429–433.
- TOBIN, TH. H., The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation, in: CBQ 52 (1990) 252–269.
- TOVEY, D., Narrative Strategies in the Prologue and the Metaphor of  $\acute{\omicron}$  λόγος in John’s Gospel, in: Pacifica 15 (2002) 138–153.
- TRUDINGER, P., Nicodemus’s Encounter with Jesus and the Structure of St. John’s Prologue, in: DR 119 (2001) 145–148.
- VALENTINE, S. R., The Johannine Prologue – a Microcosm of the Gospel, in: EvQ 68 (1996) 291–304.
- VANONI, G., Blinde Flecken bei christlicher Wahrnehmung? Versuch über Johannes 1,14–17, in: S. Käppeli, Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges (FS C. Thoma) (JudChr 20), Bern u. a. 2002, 307–320.
- VIVIANO, B. T., Bemerkungen zur Struktur des Johannesprologs, in: S. Bieberstein / D. Kosch (Hg.), Auferstehung hat einen Namen (FS H.-J. Venetz), Luzern 1998, 167–175.
- The Structure of the Prologue of John (1,1–18): A note, in: RB 105 (1998) 176–184.
- VOORWINDE, S., John’s Prologue. Beyond Some Impasses of Twentieth-Century Scholarship, in: WThJ 64 (2002) 15–44.
- WAETJEN, H. C., Logos πρὸς τὸν θεόν and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel, in: CBQ 63 (2001) 265–286.
- WATT, J. G. VAN DER, The Composition of the Prologue of John’s Gospel. The Historical Jesus Introducing Divine Grace, in: WThJ 57 (1995) 311–332.
- WEDER, H., Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung, in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 401–434.
- Die Weisheit in menschlicher Gestalt. Weisheitstheologie im Johannesprolog als Paradigma einer Biblischen Theologie, in: S. Pedersen (Ed.), New Directions in Biblical Theology (NT.S 67), Leiden 1994, 143–179.
  - Ursprung im Unvordenklichen. Eine theologische Auslegung des Johannesprologs (BThSt 70), Neukirchen-Vluyn 2008.
- WESTERMANN, C., Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments, Stuttgart 1994, 8–13.
- WILLETT, M. E., Wisdom Christology in the Fourth Gospel, San Francisco 1992.
- WUCHERPFEENNIG, A., Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesprolog als Versuch einer Antwort auf eine theologische Grundfrage, in: StZ 221 (2003) 486–494.
- ZELLER, D., Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: ders. (Hg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen (NTOA 7), Freiburg/Schweiz 1988, 141–176.
- ZEVINI, G., Il prologo nel Vangelo di Giovanni. Struttura e teologia, in: A. Amato u. a. (Hg.), Super fundamentum apostolorum (FS A. M. Javierre Ortas) (BSRel 125), Rom 1997, 101–126.
- ZUMSTEIN, J., Der Prolog, Schwelle zum Vierten Evangelium, in: ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (AThANT 84), Zürich 2004, 105–126 (= Le Prologue, seuil du quatrième évangile, in: RSR 83 [1995] 217–239, wiederabgedruckt in: Kruck [Hg.], Johannesprolog 49–75).

- „Niemand hat Gott je gesehen. Das johanneische Gottesverständnis am Beispiel des Prologs“, in: U. H. J. Körtner (Hg.), *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 51–70.

### *Der Prolog in der Spätantike*<sup>6</sup>

- BROX, N., „Gott“ – mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1, in: ders., *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie* (hg. v. F. Dünzl / A. Fürst / F. R. Prostmeier), Freiburg 2000, 423–429.
- COOK, J. G., *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 3), Tübingen 2000.
- DENZEY, N. F., *Genesis Traditions in Conflict? The Use of Some Exegetical Traditions in the „Trimorphic Protennoia“ and the Johannine Prologue*, in: *VigChr* 55 (2001) 20–44.
- DILLON, J., *St. John in Amelius*, in: S. Clark/P. Vassilopoulos (Hg.), *Late Antique Epistemology*, Basingstoke 2009, 30–43.
- DULAËY, M., *Jean 1,16–17 dans l'interprétation patristique*, in: *Sys*, Prologue 103–123.
- FAULTLESS, J., *The two recensions of the prologue to John in Ibn al-Ṭayyib's „Commentary on the Gospels“*, in: D. Thomas (Hg.), *Christians at the heart of Islamic rule (The History of Christian-Muslim relations 1)*, Leiden 2003, 177–198.
- MOINGT, J., *La réception du Prologue de Jean au II<sup>e</sup> Siècle*, in: *RSR* 83 (1995) 249–282.
- MUNITIZ, J. A., *Nikephoros Blemmydes on John. A Byzantine scholar's reactions to John's prologue*, in: *Understanding, studying and reading* (1998), 247–253.
- NAGEL, T., *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vor-irenäischen Aneignung und Auslegung des Vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur* (ABG 2), Leipzig 2000.
- O'LEARY, J. S., *Le destin du Logos johannique dans la pensée d'Origène*, in: *RSR* 83 (1995) 283–292.
- PAZZINI, D., *Il prologo di Giovanni in Cirillo di Alessandria* (Studi biblici 116), Brescia 1997.
- UHRIG, C., *„Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik* (MBTh 63), Münster 2004.
- VOLLENWEIDER, S., *Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios*, in: A. Dettwiler / U. Poplutz (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean* (FS J. Zumstein), Zürich 2009, 377–397.

<sup>6</sup> Zur Auslegung des Prologs im Mittelalter: *Bonaventura*: D. CHARDONNENS, *Le verbe, lumière des hommes, selon le commentaire de Bonaventure sur le Prologue de saint Jean*, in: *Teresianum* 54 (2003) 321–350. – *Eriugena*: K. RUH, *Die Homilie über den Prolog des Johannes-Evangeliums des Johannes Eriugena*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 51 (1989), 491. – *Meister Eckhart*: M.-A. VANNIER, *Eckhart et le Prologue de Jean*, in: *Sys*, Prologue (2001) 125–142; DIES., *La lecture eckhartienne du Prologue de Jean*, in: *Positions luthériennes* 52 (2004), 255–271; D. MIETH, *Das Johannesevangelium in der „Mystik“: Meister Eckharts Kommentar*, in: *BiKi* 59 (2004) 163–166. – *Hildegard von Bingen*: *Commentary on the Johannine prologue*. Translated and introduced by B. NEWMAN, in: *Theology Today* 60 (2003) 16–33.

- WALDSTEIN, M., The Providence Monologue in the „Apocryphon of John“ and the Johannine Prologue, in: *Journal of Early Christian studies* 3 (1995) 369–402.
- WUCHERPENNIG, A., Gnostische Lektüre des Johannesprologs am Beispiel Herakleons, in: Kruck (Hg.), *Johannesprolog* 107–130.
- Markus 1,1–3, Johannes 1,1–18 und Herakleons Johanneskommentar im Licht christlicher Kanon-Entwicklung, in: M. Labahn / K. Scholtissek / A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn 2004, 227–244.

Hinweise zur patristischen Prologexegese bieten auch die beiden folgenden Kommentare:

- EDWARDS, M., *John* (Blackwell Bible Commentaries), Malden/Oxford 2004, 15–25 (von der Antike bis zur Moderne).
- ELOWSKY, J. C., *John 1–10* (Ancient Christian Commentary on Scripture. NT IVA), Downers Grove, Illinois 2006, 1–57.

## 2. Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma der Prologauslegung

Seit R. Bultmann ist der methodische Zugang zum Prolog mit der Frage nach seiner Genese verbunden, die eine literarische und eine „religionsgeschichtliche“ Seite hat: Aus welcher Geisteswelt kommt der Prolog? Besitzt er eine Vorlage? Wie sah diese aus? Welche Verse stammen aus der Feder des Evangelisten? Den Text zu erklären<sup>7</sup> bedeutet in diesem Zusammenhang, das Gespräch zwischen dem Evangelisten und seiner Vorgabe, d. h. zwischen Redaktion und Überlieferung transparent zu machen.

Mein eigener Entwurf von 1983<sup>8</sup> knüpfte an dieses Paradigma an, veränderte es aber dahingehend, dass die Erhebung der synchronen Textgestalt mit ihren drei Dimensionen Syntax, Semantik und Pragmatik die absolute Priorität vor den diachronen Fragen erhielt. Freilich behandelte ich 1,1–18 immer noch als ein eigenes, in sich selbst ruhendes Stück, das als „Prolog“ von der mit 1,19 einsetzenden Erzählung des Buches abzusetzen sei. Die Einsicht, dass dem nicht so ist, das Stück vielmehr über 1,6–8(15) mit der *narratio* verzahnt ist, führte zu meinem Neuentwurf von 1988. Was war ausschlaggebend für diese Wende?

In der Regel heißt es, die Verse 6–8 seien *Einschub* in den Prolog-Hymnus, wobei die Perspektive einer solchen Feststellung diachron, ihr Standort der vorgegebene Hymnus ist. Wer konsequent von der Synchronie des Textes her denkt, gelangt zu einer anderen Sicht: Die erste Textsequenz V.1–5, die bei der

<sup>7</sup> Dass die *Deutung* eines Textes mehr ist als die *Erklärung* seiner Genese, belegt eindrucksvoll R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen<sup>10</sup>1968, 1–57.

<sup>8</sup> M. Theobald, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog* (SBS 106), Stuttgart 1983.

Ewigkeit des Logos einsetzt und bis zum siegreichen Scheinen des Lichts in der Gegenwart fortschreitet, ist als „Prolog im Prolog“ in sich gerundet<sup>9</sup>. Mit dem geschichtlichen Auftreten des Johannes V.6 setzt dann etwas Neues ein, formal gesprochen, die Erzählung<sup>10</sup>: „*Es trat ein Mensch auf, gesandt von Gott, sein Name war Johannes [...]*“. Diese Formulierung stellt einen typischen Erzählanfang dar<sup>11</sup>, der auch bei den Lesern eine entsprechende Erwartung weckt, die freilich – nach der erneuten Hinwendung zu den wieder den Logos betreffenden theologisch dichten Aussagen in V.9 – erst in 1,19 ff. erfüllt wird. Deshalb lautet auch – synchron betrachtet – die Grundfrage der Prologauslegung: Warum beginnt mit 1,6 die *narratio* der Vorgeschichte Jesu, warum ist diese im Prolog von theologischer Reflexion überformt bzw. mit ihr verzahnt? Die alte Wellhausen-Frage, warum „der Täufer in [V.6] unversehens in die Ewigkeit hineinschneit“<sup>12</sup>, ist also umzukehren: Warum genügt die bei Johannes einsetzende *narratio* als Evangeliumsbeginn (vgl. Mk 1,4 ff.) nicht mehr<sup>13</sup> und ist jetzt von den doppeldeutigen Aussagen zur Ewigkeit und der Schöpfungsmittlerschaft des Logos einerseits (V.1 ff.) und seiner Fleischwerdung in Jesus von Nazareth andererseits (V.14) überlagert? Oder anders gesagt: Warum schließt sich die Logos-Christologie des Prologs gerade an die Erzählung von Johannes dem Täufer an?<sup>14</sup>

Die Antwort, die ich auf diese Frage 1988 durchspielte, entwickelte eine Textpragmatik des Prologs, die gegen eine dualistische Taufchristologie gerichtet ist, wie man sie mit guten Gründen bei den Gegnern des 1. Johannesbriefs voraussetzen kann: Jesus sei erst anlässlich seiner Taufe durch Johannes kraft des auf ihn herabgekommenen Geistes Gottes zum Messias und Erlöser *gewor-*

<sup>9</sup> Das wird freilich erst dann klar, wenn man V.5, wofür gute philologische Gründe sprechen, folgendermaßen wiedergibt: „*Und das Licht scheint in der Finsternis, doch die Finsternis hat es nicht überwältigt.*“ So H. Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, 63.74, der sich damit meiner Deutung (Fleischwerdung [Anm. 1] 212 ff.) ausdrücklich anschließt; vgl. in diesem Bd. auch oben S. 18 f.; ebenso Tobin (1990) 262 Anm. 29; Endo (2002) 197 Anm. 56; J. H. Neyrey, The Gospel of John (NCBC), Cambridge 2007, 37; „the darkness did not overcome it“ (viele englischsprachige Kommentatoren ebenso!); L. Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 24 (allerdings mit schöpfungstheologischem Sinn: die aus dem Sündenfall der Menschen erwachsene Finsternis vermochte das in der Schöpfung leuchtende Licht nicht zu überwältigen); ähnlich Paroschi (2006) 45–48. – Beutler (2009) 86 folgt noch der von V.10 f. her diktierten Übersetzung: „und die Finsternis hat es nicht ergriffen“.

<sup>10</sup> Vgl. auch van der Watt (1995) 319 f.

<sup>11</sup> Vgl. Nr. 2 in diesem Bd. unter Punkt 2 mit Anm. 6.

<sup>12</sup> J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, 8; Schmithals (1992) 264 nennt die Gründe für die Einführung des Täufers zu Recht nach wie vor „umstritten und dunkel“.

<sup>13</sup> Allerdings hat schon der älteste Evangelist mit seiner Überschrift samt Schriftzitat in Mk 1,1–3 der *narratio* einen gewichtigen, wenn auch knappen theologischen Vorbau gegeben.

<sup>14</sup> Damit hängt die andere Frage zusammen, warum Johannes im Vierten Evangelium nicht mehr als Täufer, sondern strikt als Zeuge Jesu gezeichnet wird.

den<sup>15</sup>. Diesen geschichtlichen Anfang des Wirkens Jesu, von den Gegnern christologisch aufgeladen, sollte der Prolog mit seiner Doppelpoligkeit (V.1 f./V.14) – dem Bekenntnis zur Fleischwerdung des ewigen Logos in Jesus – relativieren: Dieser *wurde* nicht erst anlässlich seiner Taufe zum Erlöser, sondern *war* es als fleischgewordener Logos *von Anfang an* – als Gottes Offenbarung in Person<sup>16</sup>. Die diachrone Konsequenz aus dieser synchron erarbeiteten Textpragmatik lautete: Der Prolog gehört zur nachträglichen Redaktion des Buchs; das Evangelium setzte ursprünglich mit 1,6f\*.19 ff. ein<sup>17</sup>. Demnach ist der Prolog so etwas wie „the Oldest Commentary on the Fourth Gospel“<sup>18</sup>.

Nun sind textpragmatische Schlussfolgerungen aus einem nach Form und Inhalt (Syntax und Semantik) umfassend analysierten Text immer ein Wagnis, weil sie einen Schritt über diesen hinaus in die extratextuelle Welt hinein darstellen, oder genauer gesagt: Der dem Leser implizit *im* Text zugewiesene Standort, den er einnehmen sollte, um seinem Anspruch zu genügen, wird in der textpragmatischen Analyse mit möglichen extratextuellen Konstellationen gefüllt oder korreliert, hier: mit der Situation, die die Pragmatik des ersten Johannesbriefs voraussetzt<sup>19</sup>. Solche „Erdung“ des in die Welt seiner Adressaten hin offenen Textes<sup>20</sup> bleibt ein Versuch, der von einer umfassenderen Erhebung der Textdaten selbst überholt werden kann. Genau das widerfuhr mir und zwang mich zu einem alternativen textpragmatischen Korrelat, das dieses Mal nicht aus der Lektüre des Prologs als Eröffnungstext zum Corpus Johanneum *insgesamt*, sondern speziell zum Evangelium erwuchs. Konkret geht es um die „an Jesus glaubenden Juden“, eine Erzählfigur, die im Evangelium eine höchst bedeutende, freilich bis heute meist unterschätzte Rolle spielt; sie repräsentiert

<sup>15</sup> Das Geschehen am Jordan, das für die Gegner von 1Joh Grundmodell der Wiedergeburt der Christen in der Taufe war, avancierte dementsprechend zum Gründungsakt der Karriere Jesu als Erlöser.

<sup>16</sup> Alles Nähere hierzu oben in Beitrag Nr. 2!

<sup>17</sup> Dieser Annahme folgte zuletzt *Wucherpennig*, *Tora* (2003); *M. Hengel*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey) (WUNT 67), Tübingen 1993, 180, erklärt: „[...] der Prolog und das Abschiedsgebet scheinen zu den letzten Steinen im Bauwerk des Evangeliums zu gehören und wurden m. E. erst nach den akuten Krisen, die zu den Briefen geführt hatten, hinzugefügt. Die Krise begann nicht mit der Frage der Schöpfung, sondern mit der Christologie“; hierzu verweist er insbesondere darauf, dass die Protologie samt Welterschöpfung im Evangelium nur in 1,3 f. und 17,24, im 1Joh überhaupt nicht thematisiert wird (vgl. auch ebd. 157 f.); *Ashton*, *Understanding* (2007) 248 Anm. 24: „the Prologue was not added to the Gospel text until a comparatively late stage of its development“; so bereits *R. E. Brown*, *The Gospel According to John I–XII* (AB 29), New York u. a. 1966, 18 ff.; vgl. auch Anm. 33 oben in Beitrag Nr. 2.

<sup>18</sup> *Collins* (1990).

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch Beitrag Nr. 24 in diesem Band!

<sup>20</sup> Diese seine Offenheit macht ihn auch für Rezeptionen über seine hypothetisch eruierte *Ursprungssituation* hinaus in späteren Situationen geeignet. Im Unterschied zu einem Großteil der jüngeren hermeneutischen Ansätze (vgl. unter 3.3) halte ich am Bestreben, eine Ursprungssituation herauszuarbeiten, als Zielvorstellung der historischen Kritik fest.

ein aus dem Blickwinkel des Evangelisten defizitäres „Judenchristentum“, das in Jesus zwar den seit seiner Taufe mit dem Geist begabten messianischen Propheten erkennt, aber nicht den präexistenten Gottessohn bzw. den inkarnierten Logos<sup>21</sup>. Von daher legt sich die Annahme nahe, dass schon der Eröffnungstext des Buches – der Prolog – die Weichen für die Auseinandersetzung mit dieser Position stellt<sup>22</sup>. Nicht nur der Text selbst mit seinen *universalen* Signalen, die jene „judenchristliche“ Position entgrenzen (V.3 f.7b.9 f.), spricht zugunsten dieses Paradigmas, sondern auch die jetzt einfacher zu kalkulierende Hypothese seiner Genese: Der Evangelist hat den traditionellen Erzählanfang (1,6 f. +19 ff.\*) – das ursprüngliche *Incipit* der von ihm übernommenen „Zeichenquelle“<sup>23</sup> – zur Basis seines Prologs erhoben und mit einem aus seinen Gemeinden stammenden gottesdienstlichen Lied, das die leitende christologische Perspektive vorgibt, verzahnt. Der auffälligen Struktur des vorliegenden Textes mit seinem dreifachen „Anfang“ (V.1 f./6/14) wird so am ehesten entsprochen. Zudem vermag die Annahme eines im Prolog verarbeiteten Liedes manche seiner Auffälligkeiten und Eigenheiten plausibel zu erklären, weshalb sie nicht ohne Not verabschiedet werden sollte<sup>24</sup>.

### 3. Brennpunkte der Prolog-Auslegung

Wir beginnen mit synchronen Fragen (3.1), dokumentieren dann das jüngste Ringen um das möglicherweise im Text verarbeitete Lied (3.2), besprechen die Konsequenzen, die aus der Erhebung seines traditionsgeschichtlichen Hintergrunds für die Auslegung folgen (3.3) und stellen knapp einige jüngere hermeneutische Zugänge vor (3.4).

#### 3.1 Zur Struktur des Prologs<sup>25</sup>

Da der Prolog offenkundig „parallel correspondences“<sup>26</sup> aufweist – zu nennen sind die *inclusio* V.1 f./18<sup>27</sup>, die Erwähnung der Schöpfungsmittlerschaft des

<sup>21</sup> Vgl. hierzu in diesem Band vor allem Beitrag Nr. 10, aber auch schon Nr. 1 und 9 (unter Punkt 1).

<sup>22</sup> Einen textpragmatischen Ansatz (im Anschluss an *Berger* und *Luckmann*) wählt auch *McGrath* (1997); nach ihm bietet der Prolog mit seiner Christologie die „Legitimation“ für die Auseinandersetzung der johanneischen Gemeinde mit der Synagoge.

<sup>23</sup> Zu ihr vgl. *Theobald*, Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 32–42.

<sup>24</sup> In diesem Sinne auch *Weder* (2006) 17 zur jüngsten Tendenz, auf überlieferungskritische Annahmen zu verzichten: „Alle (diese an der Endgestalt des Textes orientierten) Arbeiten setzen sich [...] mehr oder weniger gewaltsam über die textimmanenten Divergenzen hinweg [...]“.

<sup>25</sup> Vgl. v. a. die Studien von *Cholin* (1989), *Coloe* (1997), *Lea* (1999), *Viviano* (1998), *Endo* (2002); zur Gattung des Prologs im Kontext antiker Dramentheorie vgl. *J.-A. Brant*,

Logos V.3/10b sowie der doppelte Auftritt des Johannes V.6–8/15 –, ist man bis heute versucht, den ganzen Text auf Parallelstrukturen hin abzusuchen, was zu chiastischen oder symmetrischen Gliederungsmodellen führt<sup>28</sup>. An den spiralförmigen Gliederungsmustern, die auch vorgeschlagen werden<sup>29</sup>, besticht die Idee, dass sich der Text auf unterschiedlichen Ebenen immer tiefer bohrt, bis er seine Klimax erreicht, die Inkarnation.

Auszugehen ist von einer *dreiteiligen* Textstruktur (V.1–5/V.6–13/V.14–18)<sup>30</sup>. Sie ergibt sich zwanglos aus den syntaktischen Zäsuren, mit denen der „Tonarten“-Wechsel in V.6 gegenüber V.5 und in V.14 gegenüber V.13 zusammenfällt. Der Umschwung von V.14 führt bei einer dynamischen Lesart des Textes dahin, V.14–18 den beiden ersten Sequenzen insgesamt gegenüber zu stellen, so dass die Dreigliedrigkeit im Leseakt selbst in einer Zweigliedrigkeit (2+1) aufgehoben wird: im Gegenüber von beschreibender (V.1–5/6–13) und bekennender Rede (V.14–18). Welches semantische Konzept entspricht dieser formal-syntaktischen Drei- (bzw. auf tieferer Ebene) Zweiteilung des Textes am ehesten?

Hier divergieren die Vorschläge nach wie vor: *Van der Watt* (1995) erkennt einen Dreischritt vom *λόγος ἄσαρκος* (V.1–5) über den Täufer als historische Brücke hin zu Jesus, dem *λόγος ἑσαρκος*. *B. Klappert* (1998), der sich vehement gegen eine Zweiteilung des Prologs ausspricht<sup>31</sup>, versteht ihn ähnlich linear als „*Geschichte des Wortes Gottes*“, die drei „Etappen“ durchmisst: von der *Schöpfung* über den *ersten (nie gekündigten) Bund* hin zum *erneuerten Bund*<sup>32</sup>. *L. Schenke* (1998) benennt drei Ebenen, auf denen sich der Prolog

---

Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel, Peabody (Massachusetts) 2004.

<sup>26</sup> *Endo* (2002) 189; davon zu unterscheiden ist der *parallelismus membrorum*, die paarweise Anordnung von je zwei parallelen Kola: V.3.4.5.11.16.17.

<sup>27</sup> Dazu vgl. in diesem Band auch oben S. 27.

<sup>28</sup> Vgl. etwa *B. J. Malina/R. L. Rohrbaugh*, Social-Science Commentary on the Gospel of John, Minneapolis 1998, 295 (Zentrum: 1,12f.); *Neyrey*, Joh (s. Anm. 9) 38–41; *van der Watt* (1995) 329–331; *Coloe* (1997) (innerhalb des Rahmens V.1 f./18 sind zwei parallele Teile: V.3–13/14–17); *McGrath* (1997); *Voorwinde* (2002) 27–43 („the Parabola of the Prologue“); *A. J. Köstenberger*, John (BECNT), Grand Rapids 2004, 46 f. Kritisch zurecht *Habermann* (1990) 402.

<sup>29</sup> Vgl. etwa *G. Mlakuzhyil*, The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel, Rom 1987, 131–135 (hierzu *Endo* [2002] 194 f.).

<sup>30</sup> Vgl. u. a. auch *Schenke*, Joh (s. Anm. 9) 22–24; *D. M. Smith*, John (ANTC), Nashville 1999, 48; *Scholtissek* (2000) 11–13; *Paroschi* (2006) 16; *Beutler* (2009) 84 u. a.

<sup>31</sup> Vgl. unten S. 64 Anm. 95!

<sup>32</sup> Konkret: 1,1–5 (der Gott, „der im Anfang des Kosmos geredet hat und noch immer redet“; 1,6–13 („der Gott, der zu seinem Volk Israel gekommen ist und dort Wohnung nahm“) und 1,14–18 („das Zelten Gottes im jüdischen Menschen Jesus von Nazareth“ [105f.]). – Die verwendeten Kategorien (*Bund* mit entsprechenden Qualifizierungen) stammen nicht aus Joh, sondern aus der zugrunde liegenden systematischen Konzeption; vgl. unten zu *J. Pryor* in 3.3.2.

bewegt: vom *Mythos* über die *Geschichte* hin zum *Bekenntnis*<sup>33</sup>. *M. Endo* (2002) schließt sich *van der Watt* an, verfeinert dessen Vorschlag aber dahingehend, dass er über die auch von ihm stark gemachte Dreiteilung des Textes ein sich wiederholendes semantisches Muster legt, das eher statisch anmutet: *divine identity* [des Logos], *role* [des Logos], *scene*<sup>34</sup>. Aus meiner Sicht ist *L. Schenke* der Dynamik des Textes am ehesten auf der Spur, zumal die von ihm beschriebenen Ebenen sich ja nicht unwesentlich durch den „Anfang“ definieren, bei dem sie jeweils einsetzen – ganz entsprechend der multiperspektiven Frage nach der ἀρχή, die den Prolog qua Prolog auszeichnet<sup>35</sup>. Eine „lineare“ Lektüre<sup>36</sup> wird diesem schon deshalb nicht gerecht, weil vom geschichtlichen, einmaligen Kommen des Logos in diese Welt – in der Person Jesu von Nazareth – ja zweimal die Rede ist: in V.11 und 14, jeweils aus anderer Perspektive.

### 3.2 Christus- bzw. Logos-Lied (-Psalm oder -Hymnus)? Auf der Suche nach der Vorlage des Prologs

In seinen „Überlegungen zur Entstehung und Einheit des Evangeliums“ kommt *M. Hengel* auch auf den Prolog zu sprechen: „Wie bei den meisten Werken wurde der Prolog hinzugesetzt, als das Werk dem Abschluss nahe war. Vielleicht war er früher als Hymnus komponiert und im Gottesdienst gesungen worden“. Dazu verweist Hengel auf „den schönen Rekonstruktionsversuch“ seines Tübinger Kollegen *O. Hofius*, zu dem er süffisant anmerkt: „Man könnte freilich hinzufügen: Er ist fast zu schön, um ganz überzeugen zu können“<sup>37</sup>.

Darin äußert sich der Zweifel, ob nicht jede Rekonstruktion der Spiegel der eigenen subjektiven Vorstellung davon ist, wie ein gut geformter Hymnus oder Psalm auszusehen habe. Dabei fehlen klare Kriterien zu deren Identifizierung, weil die gewöhnlich als „Hymnen“ oder „Christuslieder“ in Anspruch genommen neutestamentlichen Texte<sup>38</sup> sich den Gattungen „Hymnen“, „Psalmen“, „Gebete“, „Enkomien“ etc., wie sie uns aus der biblisch-frühjüdischen bzw. griechisch-hellenistischen Literatur bekannt sind, nicht eindeutig zuordnen lassen<sup>39</sup>. Auch die Differenzierung in Poesie und Prosa ist alles andere als

<sup>33</sup> *Schenke*, Joh (s. Anm. 9) 22–36.

<sup>34</sup> *Endo* (2002) 195–205.

<sup>35</sup> Vgl. oben in diesem Band den Beitrag Nr. 2!

<sup>36</sup> *Beutler* (2009) 84: „Wir sehen im Folgenden im Johannes-Prolog einen homogenen und linearen Text“. Der nicht sehr glückliche Ausdruck „linear“ passt nicht zu seiner Auslegung, im Übrigen rechnet auch er mit einem vorgegebenen Hymnus.

<sup>37</sup> *M. Hengel*, Frage 252 mit Anm. 156; vgl. auch oben Anm. 17; außerdem *ders.*, Das Christuslied im frühesten Gottesdienst (1987), in: *ders.*, Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 261) (hg. von C. J. Thornton), Tübingen 2006, 205–258

<sup>38</sup> Vgl. v. a. Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; 1Tim 3,16.

<sup>39</sup> *M. Reiser*, Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung (UTB 2197), Paderborn 2001, 173–178 (Lit.). Außerdem: *G. Kennel*, Frühchristliche Hym-

klar<sup>40</sup>. Daraus ziehen nicht wenige Forscher den Schluss, die gesuchten „Christuslieder“ seien insgesamt ein Phantom der Forschung<sup>41</sup>. Den Prolog trauen sie dem Evangelisten als einheitlichen Wurf zu<sup>42</sup>. Stereotyp ist auch der Hinweis auf die sich widersprechenden Rekonstruktionsversuche, die sich gegenseitig aufhoben<sup>43</sup>.

Wer diesen letzten Einwand akzeptiert, sollte freilich die literarhistorische Arbeit überhaupt einstellen, denn Eindeutigkeit lässt sich hier nirgends erzielen. Auch dass sich die „stilisierte, feierliche, hieratische Diktion“<sup>44</sup> der rekonstruierten Stücke einer eindeutigen gattungsgeschichtlichen Zuordnung verschließe, ist zwar ein ernst zu nehmender Einwand, muss aber angesichts immer möglicher Innovationen kein prinzipielles Argument gegen deren Existenz sein. Einzelne Kennzeichen gebundener Sprache wie strophische Gliede-

---

nen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1995; D. Gerber/P. Keith (Hg.), Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXII<sup>e</sup> congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007) (LD), Paris 2009. – Wichtig ist die Sammlung von M. Latke, Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie (NTOA 19), Freiburg/Schweiz etc. 1991; ebd. 231 f.: „Ob und wie genau man ‚einen von dem Evangelisten glossierten urchristlichen (?) Hymnus auf den Logos‘ [...] strophisch und ursprachlich aus Joh 1,1–14(18) rekonstruieren kann, wird weiterhin die Seiten von Kommentaren und Aufsatzsammlungen füllen.“

<sup>40</sup> J.-N. Aletti, Les passages néotestamentaires en prose rythmée. Propositions sur leurs fonctions multiples, in: Gerber/Keith (Hg.), Hymnes (Anm. 39) 239–263, 240; zu Joh 1 äußert er sich nicht; für Kol 1,15–20 postuliert er nach wie vor einen Überlieferungskern (245: „un noyau primitif“).

<sup>41</sup> Bemerkenswert ist gewiss, dass die postulierten „Christushymnen“ nirgends in der frühen Kirche überlebt haben – abgesehen von ihrem literarischen Ort im Neuen Testament.

<sup>42</sup> Reiser, Sprache (s. Anm. 39) 178: „Der ganze Text ist in einheitlichem Stil gehalten; er bildet so etwas wie freie Verse. Wahrscheinlich wurde er, wie er ist, vom Evangelisten geschaffen und formuliert.“ Konnte Schmithals (1992) 260 noch von „weitgehender Übereinstimmung“ im Postulat eines vorgegebenen Christuslieds reden, so hat sich die Situation seitdem doch ziemlich geändert; viele Kommentatoren (traditionell vor allem die englischsprachigen) kommen ohne die Hymnus-Theorie aus: Th. L. Brodie, The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary, Oxford 1993, 134 f.; M. W. G. Stibbe, John. Readings: A New Biblical Commentary, Sheffield 1993; H. N. Ridderbos, The Gospel according to John. A Theological Commentary, Grand Rapids 1997, 17–23; L. Schenke (1998); H. Thyen (2005); J. H. Neyrey, John (s. Anm. 9) 38; vgl. auch Boyarin (2001) 264–266; Endo (2002) 187; Voorwinde (2002) 15–18; Paroschi (2006) 189–191. – Malina/Rohrbaugh, John (s. Anm. 28) 30, halten die überlieferungskritische Arbeit immerhin für so wichtig, dass sie hierzu auf andere Kommentare verweisen; ihre sozialgeschichtliche Frage tangiert sie aber nicht.

<sup>43</sup> Hierzu Merkel (1998) 25: „Ein anderes Problem ist die Tatsache, dass es eine große Zahl von sehr unterschiedlichen Rekonstruktionen des ‚Hymnus‘ im Hintergrund von Joh 1,1–18 gibt. Heben sich diese Versuche nicht gegenseitig auf? Genau betrachtet, bahnt sich m. E. ein gewisser Konsens an, den ich weiterführen möchte. Nicht die Extravaganz einer Hypothese, sondern ihre Nachvollziehbarkeit soll Kriterium sein“.

<sup>44</sup> So die Charakterisierung durch W. Bauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen (SGV 148), Tübingen 1930, 22 (zitiert bei Reiser, Sprache [s. Anm. 39] 176).

rung<sup>45</sup> und stilistische Mittel (*parallelismus membrorum, concatenatio* etc.) lassen sich ja in den fraglichen Stücken durchaus feststellen. Im Übrigen gehört das in Joh 1 mutmaßlich verarbeitete Lied in den Strom der frühjüdischen Tradition vom Lob der personifizierten Weisheit, die verschiedentlich poetische Texte hervorgebracht hat<sup>46</sup>.

Zu beachten sind die klassischen Kriterien der Literarkritik: *Spannungen, Unterbrechungen* von vorgegebenen Zusammenhängen, *sprachliche Auffälligkeiten*, unterschiedliche *Stilniveaus*. Besonders wichtig scheint mir die Beobachtung der Schichtung des Prologs in Primär- und Sekundärebene zu sein. Er ist nicht einflächig, sondern weist unterschiedliche Profilhöhen auf. Daraus zu schließen, nur die angelagerten „Anmerkungen“ oder „Kommentare“ des Evangelisten seien zur Erhebung seiner Intention wichtig, würde allerdings einem antiquierten literarkritischen Modell folgen, das zu Recht als überholt gelten darf. Vielmehr ergibt die Dynamik des Textes insgesamt seine Aussage. Nicht unwichtig ist schließlich die Beobachtung, dass wichtige Motive des Prologs im Evangelium nicht mehr auftauchen<sup>47</sup>, dafür aber in anderen urchristlichen Christusliedern ihre Entsprechung besitzen<sup>48</sup>.

Die wichtigsten Rekonstruktionsversuche aus den letzten 20 Jahren<sup>49</sup> bündle ich in der folgenden Tabelle und lasse einige Anmerkungen folgen<sup>50</sup>. Die dem Evangelisten mutmaßlich vorgegebenen Textstücke sind markiert (ggf. in verschiedenen Stufen).

<sup>45</sup> Anders Reiser, Sprache (s. Anm. 39) 176, zu Phil 2,6–11; die Varianz der vorgelegten Gliederungsentwürfe spricht aber nicht überhaupt gegen eine Gliederung nach Strophen und Kola, die alle Forscher postulieren!

<sup>46</sup> Von den „fünf großen Haupttexte(n)“ zur personifizierten Weisheit (Zumstein [1999] 117) – Spr 8,22–31; Ijob 28; Bar 3,9–4,4; Sir 24 und Weish 6–9 – sind für den Prolog vor allem Spr 8 und Sir 24 vorbildlich.

<sup>47</sup> So der Logos, aber auch das Schöpfungsmotiv (abgesehen von 17,5 [„bevor die Welt war“] und 24 [„vor Grundlegung der Welt“]) und der Terminus „Gnade“ (χάρις).

<sup>48</sup> Mit V.3.10b vgl. Kol 1,16; mit V.14 vgl. Phil 2,7; mit V.16a (πλήρωμα) vgl. Kol 1,19; 2,9 (vgl. auch Eph 1,10.23; 3,19; 4,13); die λόγος-Prädikation kommt zwar nur in Joh 1 vor, der Terminus „Bild Gottes“ für den präexistenten Christus (Kol 1,15; vgl. 2Kor 4,4; bereits Weish 7,25 f.) kennzeichnet bei Philo aber auch den λόγος (Belege bei E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser [EKK], Einsiedeln u. a. 1976, 57 Anm. 126), gehört also in denselben Überlieferungsstrom, der auch Joh 1 bestimmt.

<sup>49</sup> Mit einem vorgegebenen Lied rechnen u. a. auch Cholin (1989) 343–352; Tobin (1990) 153; Habermann (1990) 382 f.401 f.; Viviano (1998) 180; Ashton (2007) 305; Vollenweider (2009) 395 f.; U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 20–26; A. T. Lincoln, The Gospel according to Saint John (BNTC), London 2005, 93 f.

<sup>50</sup> Nicht markiert ist, dass die Autoren V.14d (ὁἶξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) durchweg dem Evangelisten zuschreiben; auch ihre Strophengliederungen sind der Einfachheit halber nicht notiert.

Verse	1	2	3	4	5	6–8	9	10	11	12a–c	12d.13	14	15	16	17	18
Hofius 1987 <sup>51</sup>	x	x	x	x	x		x	x	x	x		x		x		
Müller 1990	x	x		x	x			x	x	x		x		x		
Bull 1992 <sup>52</sup>	x		x	x	x				x	x		x		x		
Schmithals 1992	x	x	x	x	x					x		x			x	
Bergmeier 1994 <sup>53</sup>	x		x	x	x				x	x		x			x	
Westermann 1994 <sup>54</sup>	x		x	x				x	x	x		x		x		x
Bindemann 1995 <sup>55</sup>	x	x	x	x	x		x	a.b c	x	x		13 a.b c–e		x	a	
Merklein 1996	x		x	x	x			x	x	x						
Merkel 1998 <sup>56</sup>	x	x	x	x	x			a.c b	x	x		13	x	x	x	x
Weder 2008	x	x	x	x	x		x	x	x	x		x		x		
Theobald 2009	x	x	x	x					x	x		x		x	x	

Mein eigener Vorschlag von 2009, der aus dem Gespräch mit der jüngeren Literatur erwachsen ist<sup>57</sup>, beinhaltet jetzt einen Logos-Hymnus, der aus 5 Stro-

<sup>51</sup> Ihm folgt C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK 4/1.2), Zürich <sup>2</sup>2004, 39–41; vgl. auch Zeller (1988) 147.

<sup>52</sup> Der Prolog umfasst nach ihm zwei Traditionsstücke: mit V.1.3.4.5.11.12a.b einen „vorchristlichen Logoshymnus“ und mit V.14.16 eine weitere „selbständige Traditionseinheit“.

<sup>53</sup> Er rechnet (wie R. Bultmann, J. Becker und K.-M. Bull) mit einem „vorchristlichen Logoshymnus“ (V.1a. b.3–5.11–12c), dem „spezifisch christliche Aussagen“ (Bultmann) fehlten (V.1c, eine Aussage, die „nicht gesteigert werden“ kann [Hofius], nimmt er zusammen mit V.2 heraus!); dieser Hymnus sei noch vorjohanneisch um V.14.17 erweitert worden.

<sup>54</sup> V.1c–2.5.9.12d–13 hält er für eine sekundäre „gnostische Bearbeitung“ des ursprünglichen „Gedichts“.

<sup>55</sup> Das Lied entstamme einer „israelitisch-jüdischen Gemeinschaft“, die lediglich gesungen habe: „Und das Wort [...] hat unter uns gewohnt“, um es am Ende in V.17a mit der Tora zu identifizieren. Die sich daran anschließende dualistisch „gnostisierende Erweiterungsstufe“ V.5.9.10c–12c.13.14c–e.16 sei gleichfalls noch „vorchristlich“. Die Verchristlichung sei in V.12c.14 („ist Fleisch geworden“) und 17b.18 zu greifen.

<sup>56</sup> Er rechnet mit einer „mehrstufigen Bearbeitung“ eines „ursprünglichen Christuspsalms“, den er in V.1–4/5.10a.c.11.12a–c.14.16 wiederfindet; dieser habe zunächst als „Einleitung der [Evangelien-] Grundschrift“ (+ V.15.17) fungiert, dann als „Einleitung zum ursprünglichen Evangelium“ (+ V.6–8.12d.18) und sei schließlich im Zusammenhang mit 1Joh noch einmal leicht redigiert worden (+ V.10b.13).

<sup>57</sup> Vgl. Theobald, *Joh 1* (s. Anm. 23) 105–107.

phen zu jeweils 4 Zeilen besteht: Er setzt beim Uranfang des Logos vor aller Schöpfung ein (I.), blickt auf seine Schöpfungsmittlerschaft (II.1.2: *creatio prima*; II.3.4: *creatio secunda*) und sein geschichtliches Kommen nach Israel (in der Person Jesu von Nazareth) (III.), um in den beiden letzten Strophen (IV. und V.) die bekennende Gemeinde selbst zu Wort kommen zu lassen<sup>58</sup>:

- I. 1. Im Anfang *war* das WORT,  
2. und das WORT *war* bei Gott,  
3. und Gott *war* das WORT;  
4. dieses *war* im Anfang bei Gott.
- II. 1. Alles wurde durch es,  
2. und ohne es wurde auch nicht eines;  
3. was geworden ist, in ihm [dem Wort] *war* Leben,  
4. und das Leben *war* das Licht der Menschen.
- III. 1. In sein Eigentum kam es,  
2. doch die Seinen nahmen es nicht auf;  
3. die es aber aufnahmen,  
4. denen gab es Vollmacht, Kinder Gottes zu werden.
- IV. 1. Und das WORT ist Fleisch *geworden*  
2. und hat Wohnung unter uns genommen,  
3. und wir haben seine Herrlichkeit geschaut,  
4. voll Gnade und Wahrheit.
- V. 1. (Und) aus seiner Fülle haben wir (alle) empfangen,  
2. und zwar Gnade um Gnade.  
3. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben,  
4. die Gnade und die Wahrheit *wurden* durch Jesus Christus.

Überschaut man die neueren Versuche, zeigen sich Konvergenzen, die für das ganze Unternehmen sprechen. Doch bleiben Fragen, von denen die wichtigste die ist, ob man den ursprünglichen Hymnus mit V.12c oder mit V.14.16(f.) enden lassen soll<sup>59</sup>. Die Alternative relativiert sich, da auch diejenigen, die (wie *R. Bergmeier*) in 1,1–12\* ein ursprünglich nichtchristliches Logoslied erkennen wollen, zugleich mit dessen „vorjohanneischer“ Erweiterung durch 1,14.16(f.) rechnen. Zugunsten einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit beider Hälften spricht nicht nur die sapientiale Matrix, die den Gedanken der „Einpflanzung“ der Weisheit in Israel (Sir 24,12) als Klimax kennt<sup>60</sup>, sondern auch die Feststellung, dass die V.11–12c kaum anders als „spezifisch christ-

<sup>58</sup> 14a ist Bekenntnissprache: vgl. 1Tim 3,16; 1Petr 3,18; Bam 6,14; 2Clem 9,5.

<sup>59</sup> Die erste Alternative bei *Merklein* (1996) und *Bergmeier* (1994) (vgl. oben Anm. 53); der zweiten folgt die Mehrheit der Exegeten, jetzt auch *Müller* (1990) 41.43, der seine frühere Position damit revidiert: „VV.14.16 bieten den entscheidenden Neueinsatz des Hymnus – eine Wende im Handeln des Logos, die allerdings von Anfang an intendiert war“.

<sup>60</sup> Vgl. Sir 24,8: „Da befahl mir der, der das All erschaffen hat, und der, der mich erschuf, ließ mein Zelt (τὴν σκηνὴν μου) einen Ruheplatz finden [...]“. Vgl. auch *Rinke* (1997) 60–75.

lich“ zu deuten sind<sup>61</sup>. Die scheinbare Doppelung von V.11f./14 stellt dann kein Problem dar, wenn man in Entsprechung zum Perspektivenwechsel des Textes mit einer Art Antwortgesang (*responsio*) der Gemeinde rechnet<sup>62</sup>. Darüber hinaus gibt es aber noch eine Reihe von Einzelfragen, von denen hier vier besprochen werden sollen:

(1) „Dem Versuch, die ursprüngliche Textgestalt vor allem in den VV.3 und 4 zu gewinnen, stellen sich fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen“, bemerkte kürzlich erst wieder *J. Beutler*<sup>63</sup>. Oft gehen die Exegeten den Schwierigkeiten der beiden Verse dadurch aus dem Weg, dass sie das Kolon „*was geworden ist*“ zur voranstehenden Aussage ziehen, wodurch das Folgende entlastet wird. Für die oben gebotene Abgrenzung der Verse 3 und 4 sprechen aber sowohl stilistische als auch exegetischgeschichtliche Argumente<sup>64</sup>, vor allem aber die bewährte textkritische Regel, dass die schwierigere Lesart der leichteren vorzuziehen ist. Wenn sich  $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$  auf den Logos bezieht, was wahrscheinlich ist, bleiben für diesen Text dann allerdings noch zwei Übersetzungsmöglichkeiten: „*was in ihm ward, war (das) Leben, und das Leben war das Licht der Menschen [...]*“. Oder: „*was geworden ist [d. h. jetzt existiert], in ihm [dem Logos] war Leben und das Leben war das Licht der Menschen*“. Im ersten Fall könnte der Vers bereits auf das Kommen des „Heils“ bezogen sein<sup>65</sup>, im zweiten Fall, der nach V.3 näher liegt – es geht jetzt um die *creatio continua* – ist die  $\zeta\omega\eta$  das im „Lebensprinzip“ des Logos gründende *kreätürliche* Leben<sup>66</sup>. Erst V.5 thematisiert am Ende des „Prologs im Prolog“<sup>67</sup> das in der Finsternis gegenwärtig sieghaft leuchtende Licht Christi. Das Problem von V.3f. ist deshalb so interessant, weil die Annahme eines vorgegebenen Hymnus hier entlastend wirkt. Nirgendwo sonst im Evangelium kommt  $\zeta\omega\eta$  als kreatürliches Leben in den Blick, stets bezeichnet der Terminus das ewige göttliche Leben, das sich im Glauben an Jesus Christus erschließt. Der singuläre Gebrauch in 1,4 verweist also auf Überlieferung<sup>68</sup>.

(2) *Vers 9* ist (zusammen mit V.10) der neuralgische Übergang zur ehemals dritten Liedstrophe. Viel hängt von seiner Übersetzung ab; die wahrscheinlichste ist: „Es war das wahre Licht, das *jeden* Menschen erleuchtet, indem es in die Welt kommt“<sup>69</sup>. (In der

<sup>61</sup> Man beachte die Aoriste in V.11 f., die ein *einmaliges* Kommen des Logos bezeichnen, aber auch die christliche Sprache von V.12: *Merklein* (1996) 252 f.

<sup>62</sup> Vgl. *Plinius*, *Epistulae* X 96,7: [...] *carmenque* Christo quasi deo dicere secum invicem.

<sup>63</sup> *Beutler* (2009) 85; die Klage ist alt, vgl. bereits *Wellhausen*, *Evangelium* (s. Anm. 12) 7: „Wer 1,3,4 verstehen muss, ist nicht zu beneiden“.

<sup>64</sup> In der vornizänischen Textgeschichte war dies die übliche Abgrenzung; vgl. *Miller* (1989); zuletzt *Vollenweider*, *Logos* 382 Anm. 24; vgl. auch *Cohee* (1995).

<sup>65</sup> *Beutler* (2009) 87: „Es ist also zwischen dem ‚Werden‘ der Schöpfung und einem ‚Werden‘ zu unterscheiden, in dem sich bereits das Heil anbahnt. Mit dem Begriff des ‚Lebens‘ wird damit der Wortschatz der Erlösung eingeführt“; so bereits *Miller* (1989).

<sup>66</sup> Vgl. *R. Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium*, I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThKNT IV/1), Freiburg <sup>2</sup>1967, 216; vgl. auch *Habermann* (1990) 325.

<sup>67</sup> Auf der Sonderrolle von V.1–5 besteht auch *Boyarín* (2001) 267 ff.

<sup>68</sup> Oft genug wird das Problem überspielt, so z. B. bei *Valentine* (1996) 295–297 oder *Endo* (2002) 217, obwohl dessen Hauptthese („The Johannine Christology in the prologue is developed on the basis of the exposition of the Genesis creation account“) deutlich die Differenz zum Sprachgebrauch im Corpus des Buches zeigt.

<sup>69</sup> Möglich wäre auch folgende Übersetzung: „[...] jeden Menschen, *der* in die Welt kommt“. Überzeugend *Dietzfelbinger*, *Joh* (s. Anm. 51) 21: „Der in die Welt Kommende oder der von oben Kommende wird Jesus in 3,31; 6,14; 11,27 genannt, während die gleiche Benen-

Welt war es, und die Welt ist durch ihn [den Logos] geworden [...]“.<sup>70</sup> Schon aus *stilistischen* Gründen erweist sich V.9 als Scharnier: Im Unterschied zur narrativen Umgebung (V.11) trifft er eine Wesensaussage über das („wahre“ [!]) Licht. Sodann stellt er *semantisch* für das Verständnis der nachfolgenden Verse die Weichen: Der Logos geht „jeden Menschen“ an, was V.10 mittels der aus V.3 wiederholten Aussage zur Schöpfungsmittlerschaft des Logos noch unterstreicht<sup>71</sup>.

(3) *Vers 17* wird als metareflexiver Satz dem vorgegebenen Lied zumeist abgesprochen<sup>71</sup>. Richtig ist, dass er die Matrix von V.14.16, ja des Lieds insgesamt aufdeckt: die Mose-Sinai-Erzählung als Modell für die Schau der göttlichen Herrlichkeit im inkarnierten Logos (vgl. Ex 33,18–23; 34,5 f.)<sup>72</sup>. Doch die Opposition *Gesetz* und *Gnade* ist nicht johanneisch (im ganzen JohEv begegnet χάρις nur in V.16 f. und V.14!), sondern paulinisch (vgl. Röm 6,14 f.), möglicherweise sogar vorpaulinisch, so dass gemeinchristliches Traditionsgut vorliegt<sup>73</sup>. In das Lied ist der Satz gut integriert<sup>74</sup>. Setzt es mit der anonymen λόγος-Prädikation ein, dann fügt es sich gut, wenn es am Ende den Namen nennt, um den sich alles dreht: „Jesus Christus“<sup>75</sup>. Dem Vierten Evangelisten kam der Satz gelegen, weil er ihm als Kurzformel für die eigene christozentrische Schrift hermeneutik<sup>76</sup> dienen konnte: Die Tora des Mose hat ihren Wirklichkeitsbezug nicht im Sinaisehen als der Offenbarung von „Gnade und Wahrheit“, vielmehr ist sie als Zeugin ganz auf Jesus Christus ausgerichtet, in welchem „Gnade und Wahrheit (erst) Wirklichkeit wurden (ἐγένετο)“.

(4) Ist V.17 der ursprüngliche Abschluss des Logos-Lieds, so ist *Vers 18* der entscheidende Zusatz des Evangelisten: Er rundet den Prolog nicht nur ab, sondern öffnet ihn zugleich nach vorne, er hat Gelenkfunktion. Über die Beobachtung hinaus, dass er mit V.1 f. eine *inclusio* bildet<sup>77</sup>, sei hier vor allem auf seine Relation zu V.14 abgehoben<sup>78</sup>. Greift ἐξηγήσατο – das auf das ganze Wirken Jesu zurückblickende letzte Wort von V.18<sup>79</sup> – das narrative Bekenntnis V.14a (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) auf, dann lässt es

---

nung für einen Menschen oder die Menschen nicht begegnet“; anders Hofius, Struktur (1996) 9 mit Anm. 55, der hier (gegen seine sonstige Gewohnheit) *diachron* argumentiert: Weil V.9 zum Hymnus gehöre (er braucht ihn für seine Rekonstruktion), sei der Sprachgebrauch des Evangelisten hier irrelevant. Näher liegt das umgekehrte Argument: Weil in V.9 ein für den Evangelisten typischer Sprachgebrauch vorliegt, geht der Vers auf ihn zurück!

<sup>70</sup> V.12d.13, die die Ablösung der im Glauben sich realisierenden Gotteskindschaft von aller blutsmäßigen Bindung unterstreichen, korrespondieren V.9.10.

<sup>71</sup> Anders Gaechter (1936); Haenchen (1963); Zimmermann (1974) (die bibliographischen Angaben in Theobald, Fleischwerdung [s. Anm. 1]); Schmithals (1992); Bergmeier (1994). – Weder (2008) 18 f. zeigt sich unsicher, nach Merkel 31 „bleibt der V.17 unjohanneisch“; Voltenweider (2009) 396 Anm. 87 bemerkt: „möglicherweise“ ein „Zusatz des Evangelisten“.

<sup>72</sup> Vgl. unten 3.3.1.

<sup>73</sup> Vgl. Theobald, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 105–109, bes. 107.

<sup>74</sup> Dass zeigt sich daran, dass (a) das traditionelle χάρις gemäß V.14c um ἀλήθεια ergänzt ist und (b) das ἐγένετο von V.17b genau dem ἐγένετο von V.14a entspricht (*inclusio* um Strophe IV. und V.).

<sup>75</sup> Ähnlich ist dies in Phil 2,11. – Der Doppelname „Jesus Christus“ begegnet, abgesehen von 17,3, nur hier im Evangelium.

<sup>76</sup> Sie wird ausführlich in diesem Band in Beitrag Nr. 13 behandelt.

<sup>77</sup> Siehe oben den Beitrag Nr. 3, vorletzter Absatz.

<sup>78</sup> Sie wird auch durch die Stichwortbrücke μονογενούς (V.14d) – μονογενής (V.18b) sichergestellt.

<sup>79</sup> McGrath (1997) 108: „The perfect tense ἐξηγήσατο makes clear that the author is thinking primarily (although perhaps not exclusively) of the ministry of the earthly Jesus“.

sich als dessen „Übersetzung“ in die Sprache des Evangelisten lesen<sup>80</sup>: Die Aussage, dass das uranfängliche Wort, in dem Gott sich immer schon von Ewigkeit her aussprach, „Fleisch geworden ist“, besagt nichts anderes, als dass Jesus in Person *die Exegese Gottes* ist, seine authentische *Auslegung*<sup>81</sup>. V. 18 „übersetzt“ den Mythos in den Logos<sup>82</sup>.

### 3.2 Heilsgeschichte oder exklusive Christologie?

#### Ist der Prolog „antijudaistisch“?

Dass die Motivwelt des Prologs in der Weisheits- und Logospekulation des hellenistischen Judentums (Philo) wurzelt, scheint nach wie vor konsensfähig<sup>83</sup>. Gestritten wird aber noch über die Funktion der identifizierten Motivcluster: Welchem theologischen Konzept folgt ihr Transfer auf Christus? Einer heilsgeschichtlichen Perspektive gegenseitiger „Zuordnung“ (in Christus erfüllt sich Israels Geschichte, da Gott immer schon durch seine Tora bzw. seine Weisheit in Jerusalem, auf dem Zion, in Jakob etc. wohnt) oder einer exklusiv christologischen Sichtweise der „Entgegensetzung“ (allein in Jesus Christus geschieht Offenbarung)? Welche Funktion haben die intertextuellen Bezüge des Prologs auf die Schrift?

<sup>80</sup> Dieses Gefälle von V.14 zu V.18 ist auch Indiz dafür, dass der Evangelist das Bekenntnis V.14 vorfand.

<sup>81</sup> Das Subjekt von V.14a.b ist der *himmlische* Logos, das von V.18b-d der *irdische* Jesus. Während V.14a.b die Klimax einer narrativen Christologie „von oben“ ist, die beim „Sein“ des Logos vor aller Zeit einsetzt und in sein „Kommen in die Welt“ bzw. seine „Fleischwerdung“ einmündet, stellt V.18b-d eine am irdischen Jesus orientierte christologische Aussage dar, die „von unten her“ denkt und die Basis des Prologs insgesamt benennt.

<sup>82</sup> Vgl. dazu insgesamt *Weder* (1992), auch *Zumstein* (2004) 125: „Der Prolog vollzieht selbst den Übergang vom Mythos zur Geschichte, von der unerreichbaren und unbeschreibbaren göttlichen Wirklichkeit zur Wirklichkeit der Welt, vom Unvordenklichen zum Erinnerbaren“.

<sup>83</sup> Eine beachtliche Variante bietet *Fossum* (1995) 133: „The author of John appears to have been dependent upon a Hellenistic Jewish tradition according to which the Logos figure was substituted for the Angel of the Lord, who appears as indistinguishable from the Tetragrammaton in some Biblical texts. The divine Name, denoting God's eternal nature or mode of being, could be regarded as a power of God or even as a hypostasis. The Name was instrumental in creating the world; it could even be seen as the demiurge. The Name was also present in the YHWH Angel, thus explaining how the Logos-Name could be incarnated in Jesus“. – *Görg* (1998) bringt spezifisch ägyptischen Einfluss ins Spiel (vgl. auch die Arbeiten von *Kügler*); *Haacker* (2004) 308 rechnet mit der Möglichkeit, dass der Prolog „im Dialog mit griechischer Philosophie“ (*Heraklit von Ephesus*) stand; außerdem bezieht er *ὁ λόγος* in V.1f auf die christliche „Verkündigung“ [309] als thematische Vorgabe (dabei übersieht er aber die metaphorische Konnotation des *πρὸς τὸν θεόν* V.1b [V.18c], die eine Personalisierung des *λόγος* nahelegt.); vgl. auch *Kügler* (1999).

### 3.3.1 Zur Erhellung der „religionsgeschichtlichen“ Matrix des Prologs

Die Intertextualität des Prologs orientiert sich an zwei Polen: der Schöpfungserzählung (Gen 1: Joh 1,3–5) und der Erzählung von der Begegnung Gottes mit Mose auf dem Sinai (Ex 24,15 f.; 33,7–34,35: Joh 1,14,15 f.)<sup>84</sup>. Nicht erst der Prolog verknüpft beides miteinander, bereits die frühjüdischen Weisheitslieder setzen in ihrem Weisheits-Lob bei der Schöpfung ein, um mit ihrer Einwohnung in Israel zu schließen. Der Prolog knüpft mit seiner Logos-Christologie daran an<sup>85</sup>.

*M. Endo* (2002) hat jüngst die frühjüdische Exegese der Schöpfungserzählung als Hintergrund von 1,1–5 umfassend dargestellt. Für V.5 hat das zur Folge, dass hier der urzeitliche Kampf zwischen Licht und Finsternis zum Bild für das endzeitliche Leuchten des Christus-Lichts in der Finsternis der Menschheitsgeschichte wird<sup>86</sup>.

*Th. H. Tobin* (1990) lenkt die Aufmerksamkeit auf die Präposition διὰ in V.3.10. In den frühjüdischen Texten zur Schöpfung begegnet sie noch nicht, wohl aber bei Philo im Rahmen der von ihm rezipierten mittelplatonischen „Metaphysik der Präpositionen“. Daran will sich der Johannesprolog freilich nicht messen lassen. Doch das διὰ signalisiert auch seine Zugehörigkeit zur jüdisch-hellenistischen Logos-Tradition, die Tobin zufolge protologisch und soteriologisch ausgerichtet ist: Was letzteres betrifft, so ist es bei Philo der Aufstieg der Seele zum Göttlichen unter der Leitung der Logos-Vernunft, der den Mensch in den Status der „Gottessohnschaft“ versetzt (Conf. 146 f.); nach dem Johannesprolog ist es der inkarnierte Logos, der allen, die an ihn glauben, die „Vollmacht“ verleiht, „Kinder Gottes zu werden“.

*D. Boyarin* (2001) ist an der „Jewishness“ des Prologs (wie des frühen Christentums überhaupt) interessiert. Er versteht die „binitarische“ Redeform des Textes (Gott – Logos) ganz von Philo und der rabbinischen *memra* (dem personifizierten Gotteswort): „Notions of the second god as personified word or wisdom of God were present among Semitic-speaking Jews as well“ (252). So präsentiere V.1–5 „a universal Jewish Logos theology“ und gehe dann zum „particularism of Christology“ über. Die Inkarnation ergänze („supplements“) die Tora, weil der *Logos Ensarkos* ein besserer Lehrer sei als der *Logos Asarkos* (284).

<sup>84</sup> Von biblischer *Intertextualität* (nicht nur von biblischen Motiven) zu sprechen erlaubt einerseits das Gen 1,1 aufgreifende ἐν ἀρχῇ V.1a, andererseits die auf den hebräischen (nicht den griechischen) Text von Ex 34,6 (אֱמַן רַב וְאֱמַן רַב = „reich an Gnade und Treue“) Bezug nehmende formelhafte Wendung πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας V.14e (LXX: πολυέλεος καὶ ἀληθινός). Auf ihrem langen Weg durch die frühjüdische Literatur hat sich die Formel freilich, wie *Grappe* (2000) 162 f., unter Verweis u. a. auf Qumran-Belege belegt, von Ex 34,6f. zum Teil gelöst; zur Rolle der „Gnadenformel“ im AT selbst vgl. *H. Spieckermann*, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: ders., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 3–19; *R. Scoralick*, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f. und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg u. a. 2002; *M. Franz*, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160), Stuttgart 2003.

<sup>85</sup> Außer den im Folgenden genannten Arbeiten vgl. noch *Evans* (1993); *Blanchard* (2001); *Murphy* (2005); *Weder* (2008) 22–28. – *Leonhardt-Balzer* (2004) bietet einen ausführlichen Vergleich mit Philo.

<sup>86</sup> Zur „Genesisatmosphäre“ des Prologs vgl. auch *Coloe* (1997) 52–54; *Pagels* (1999); *Painter* (2003); *Lioy* (2005); *Markstahler* (2010).

Ch. Grappe (2000) ergänzt das anerkannte Tableau mit Ex 34f. als Matrix von V.14.16 um zahlreiche frühjüdische Texte zum Motiv der *Shekinah* Gottes – seiner Einwohnung in Israel, im Tempel etc. –, und Jakob/Isaak-Traditionen, wie sie in dem (von Origenes, In Joh II, 189 f., überlieferten) *Gebet des Joseph* zu greifen seien<sup>87</sup>. „[L]e Christ-Logos est [...] le lieu où se révèle la Présence, Gloire, Grâce et Vérité, et celui qui, par son caractère unique, transcende les figures et les institutions les plus prestigieuses du passé“ (167).

So gewiss 1,14 aus genuin jüdischer Tradition schöpft, auch die in der hellenistischen Kultur verbreitete mythische Vorstellung von Göttern, die den Menschen auf Erden einen Besuch abstatten, um sie nach ihrem „Gastspiel“ hienieden wieder zu verlassen, zog als Vergleichspunkt die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich (D. Zeller [1988] und U. B. Müller [1990]<sup>88</sup>). Solche mythischen Erzählungen sind für den religionsgeschichtlichen Horizont bezeichnend, vor dem auch die Aussage von der Fleischwerdung des Logos in Jesus Christus als einer *Epiphanie* des Göttlichen auf Erden eine gewisse Plausibilität und Profil erlangte, auch wenn sie sich von jenen Erzählungen natürlich nicht unerheblich unterscheidet. Zwei Einsichten aus der jüngeren Diskussion zu 1,14 seien eigens festgehalten:

(1) Schon wegen des Fortgangs des Textes kann in 1,14 nicht gemeint sein, dass der Logos „nichts als ein Mensch“ geworden sei, er „in purer Menschlichkeit“ (bis hin zur Schande am Kreuz) der Offenbarer sei (R. Bultmann). Vielmehr lässt er als Fleisch gewordener Logos seine göttliche Herrlichkeit *sehen*, was 1,14 von Phil 2,6f. unterscheidet, wo die Menschwerdung des Präexistenten als *Entäußerung* und *Aufgabe* des Göttlichen gedacht ist<sup>89</sup>. V.14 liegt das Modell der *Epiphanie* zugrunde, das hier in *narrative* Sprachform gekleidet ist<sup>90</sup>. Dass die göttliche Herrlichkeit des Logos auf Erden epiphan wird, ist die Folge von seiner Status-, nicht Wesensänderung.

(2) Weil das Bekenntnis V.14a seine Klimax in V.14c-d besitzt („*wir haben seine Herrlichkeit geschaut* [...]“), hat es im Prolog noch keine anti-doketische oder anti-dualistische Spitze; diese wächst ihm erst „im ‚kanonischen‘ Verbund mit dem 1. und 2. Johannesbrief“ zu (1Joh 4,2f.; 2Joh 7)<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> Vgl. J. Z. Smith, Prayer of Joseph, in: J. H. Charlesworth (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. II, London 1985, 699–714; hierzu auch Müller (1990) 54–57; Fossum (1995) 122.

<sup>88</sup> Müller (1990) 40–53: „Die inhaltlichen Implikationen von Joh 1,14 auf ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund“.

<sup>89</sup> Ebd. 45; Bergmeier (1994) 67f.

<sup>90</sup> γίνομαι in Verbindung mit einem Prädikatsnomen besagt, dass eine Person bzw. eine Sache ihre Eigenschaft oder einen gegebenen Zustand verändert, um zu werden, was sie vorher so noch nicht war (W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch 319); vgl. auch Rudolph (1999) 422f.

<sup>91</sup> H.-F. Weiss, Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie (WUNT 225), Tübingen 2008, 72.

### 3.3.2 Zur Bewertung der „religionsgeschichtlichen“ Matrix des Prologs

G. Vanoni sprach jüngst von „blinden Flecken“ in der christlichen Wahrnehmung des Prologs als „exklusivistisch“, meinte aber auch einen erfreulichen „Trend [...] in Richtung Zueinander von Christentum und Judentum“ feststellen zu können<sup>92</sup>. So sehr das *theologische* Paradigma einer neuen christlichen Israel-Theologie zu begrüßen ist, die Frage lautet, ob der Text zu seiner Stütze wirklich taugt. *Exegetisch* haben wir ihn ungeschönt in seiner Widerständigkeit und Fremdheit wahrzunehmen, d. h. von seiner mutmaßlichen ursprünglichen Kommunikationssituation her zu erklären, die nicht mehr die unsrige ist. Dann erst können wir fragen – unter Einschluss selbst der Möglichkeit, sich in entscheidenden Punkten von ihm zu *distanzieren* –, wie mit ihm heute (unter radikal anderen hermeneutischen Vorzeichen) verantwortlich umzugehen ist. Solche methodische Differenzierung ist der Sache angemessener, als das eigene theologische Programm, mag es gesamtbiblisch noch so sehr begründet sein, im Text selbst unterbringen zu wollen<sup>93</sup>. Freilich scheint dieser an einigen Stellen nach wie vor ambivalent, aber der Programmsatz V.18 am Ende, dessen Bedeutung für seine Interpretation insgesamt nicht überschätzt werden kann, gibt eindeutig die Richtung vor. Gehen wir die wichtigsten Punkte kurz durch.

Ambivalenz eignet noch dem Abschnitt *V.9–13*, der wie ein Vexierbild wirkt: Bezieht er sich auf Israel als „Heimat“ des Logos (V.11), oder den κόσμος, d. h. „die Menschenwelt“ (V.10), die sein „Eigentum“ ist, oder gar auf beides?

J. Pryor (1990) übersetzt V.11a unter Verweis auf εἰς τὰ ἴδια in der LXX und im NT mit: „he came to his own homeland“ und bezieht dies auf das Auftreten des Messias Jesus in Israel. Οἱ ἴδιοι V.11b sei nicht = λαὸς περιούσιος (Eigentumsvolk Gottes) (so durchgängig die LXX): „Nothing in the verse is implied of Israel as god’s covenant people: they are simply his own people according to the flesh, the people of his homeland (εἰς τὰ ἴδια)“ (217). Allerdings rücke V.10 diese Aussage vorweg in eine übergreifende Perspektive: „Israel, though acknowledged as the πατρίς of Jesus, his own people of race, have shown by their rejection of him to belong totally to the world“ (218)<sup>94</sup>.

B. Klappert (1998) legt auf die „zweite Strophe“ des Prologs 1,9–13 besonderes Gewicht<sup>95</sup>; er bezieht sie auf das *andauernde* Kommen des Wortes Gottes zu Israel,

<sup>92</sup> Vanoni (2002) 320; er beruft sich vor allem auf K. Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kap. 1–10 (ThKNT), Stuttgart 2000; vgl. aber auch Wucherpfeffnig, Tora (2003).

<sup>93</sup> Dieser Weg scheint auch (bewusst oder unbewusst) unter dem Eindruck einer übermächtigen Inspirationslehre zu stehen, die einen *dialogischen* Umgang mit dem Text, der in der Dignität auch seiner neuen Erschließungssituationen gründet, behindert, um stattdessen die Unterwerfung des Auslegers unter die (falsch verstandene) Autorität des Textes zu fordern. Dass jener flugs sein eigenes theologisches Paradigma in ihn einschleust, um sich ihm guten Gewissens unterwerfen zu können, verwundert dann nicht.

<sup>94</sup> Vgl. auch Salier (1997) 112: „The κόσμος references throughout V.10, then, refer to the world of humankind viewed negatively“; dieser Sprachgebrauch ist der typisch johanneische.

<sup>95</sup> Sie „übt uns in etwas ein, das wir meistens vergessen haben, auch in der Theologiegeschichte vergessen haben, auch in den Liedern, die wir singen [,] oft vergessen. Was aber auch

„seinem Eigentumsvolk“<sup>96</sup>, weshalb Johannes hier auch als „die Urgestalt der Propheten Israels“ auftrete; „[...] innerhalb des einen, niemals gekündigten Bundes (ist er) die Brücke vom ersten zum erneuerten Bund“ (102). V.13 am Ende der zweiten Strophe gebe gemäß Mt 3,9 seine Botschaft wieder: Nicht „die aus blutsmäßiger Abstammung Abrahams sind, sondern die aus Gott geboren sind“, (d)ie in Gottes Namen sich festmachten“ – dies seien die Kinder Gottes (103).

Versteht man V.9f. als Interpretationsanweisung für V.11 und berücksichtigt, dass die erste Prologhälfte insgesamt den *universalen* Anspruch des Logos betont (V.3f.7b<sup>97</sup>.9f.) – er ist das „Licht, das *jeden* Menschen erleuchtet“! –, und V.13 die Gotteskindschaft (entgegen judenchristlichen Vorstellungen) als Geburt „aus Gott“ gezielt aus allen genealogischen Kontinuitäten herauslöst<sup>98</sup>, wird man auch die Rede vom „Eigentum“ und „den Seinen“ in V.11 als Zuschärfung von V.10 (das Geschaffene gehört dem Logos!) verstehen, die das Sich-ihm-Versagen der Menschen erst recht zum Rätsel werden lässt<sup>99</sup>. Dass V.11 wie ein Vexierbild wirkt, könnte damit zusammenhängen, dass der Evangelist die ihm vorgegebene Liedstrophe, die ursprünglich auf Israel bezogen war, gemäß seiner Prologkonzeption universalisiert hat<sup>100</sup>.

Die zweite Passage, an der die Alternative „Zueinander statt Gegeneinander“ (*Vanoni*) zu überprüfen ist, sind die *Verse 16f.* (nach meiner Rekonstruktion der Abschluss des vorgegebenen Christuslieds). Im Sinne eines „Zueinanders“ wird jüngst wieder die sprachlich auffällige Wendung „*Gnade anstelle von Gnade* (χάρις ἀντι χάριτος)“ V.16b gedeutet. Das erste χάρις bezöge sich auf die Gabe, die der inkarnierte Logos erschließe, das zweite auf die anschließend in V.17a mittels des *passivum divinum* ἐδόθη verbal umschriebene Gabe der Tora. Diese würde zwar vom Kommen der „Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus“ (V.17b) überboten, aber nicht hiervon revoziert oder außer

---

im Credo, das wir jeden Sonntag sprechen, fehlt. Denn nach dem Bekenntnis: Ich glaube an Gott den Schöpfer [...], setzen wir sofort ein: [...] und an Jesus Christus, Gottes einziggeborenen Sohn. Im Hintergrund dieses Credo steht die Auffassung von einem nur zwei-gegliederten Hymnus des Johannesprologs“ (100). – Auch *Paroschi* (2006) erkennt in der Sequenz V.11–13, die er auf *Jesu* Kommen zu Israel bezieht, „covenantal language“ (170) und begriffte die Gemeinschaft der „Kinder Gottes“ als „New Covenant People“ (100–105).

<sup>96</sup> V.12d (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ) bezöge sich deshalb auf die Glieder des Volkes, die sich zu allen Zeiten, insbesondere aber zu denen des ersten Bundes nicht dem Anruf JHWHs verschlossen hätten: „die an Seinen (Gottes) NAMEN glauben (vertrauen)“ (93)! Ebd. 101: „Gottes Wort kommt zuerst zu Israel, Gottes Wort wird zuerst von Israel angenommen“. Das widerspricht allerdings dem Wortlaut von V.11b: „Und die Seinen nahmen ihn nicht auf“. Sollte der Evangelist diese Aussage auf Israel bezogen haben (was keinesfalls sicher ist), würde der Fortgang des Textes in V.13 aber in jedem Fall die *Irrelevanz* der Abstammung der zum Glauben Gekommenen betonen.

<sup>97</sup> Auch der Auftritt des Johannes dient dem Ziel, „dass *alle* durch ihn zum Glauben kämen“.

<sup>98</sup> Die Singularlesart von V.13 wird kaum mehr vertreten; vgl. aber noch *Galot* (1989).

<sup>99</sup> Zum Philologischen vgl. *Pryor* (1990).

<sup>100</sup> Vgl. oben unter 2.

Kraft gesetzt<sup>101</sup>. Semantisch läuft diese für den Liedabschluss allzu trennscharfe Interpretation dem von V.14c (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) über V.16 (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) hin zu V.17b (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) gespannten Bogen zuwider, der die χάρις eindeutig dem Inkarnationsgeschehen (und nur ihm) zuordnet<sup>102</sup>. So zutreffend die immer wieder angeführte Beobachtung ist, dass V.17a.b nicht mittels μέν – δέ *formal* als antithetischer Parallelismus ausgewiesen ist, es „lässt sich schwerlich leugnen, dass die theologisch trüchtige Wendung ‚Gnade und Wahrheit‘ in deutlicher Kontinuität mit den Aussagen in 1,14–16 nicht Mose und dem Gesetz, sondern Jesus Christus zugeordnet ist“<sup>103</sup>. Das überrascht, weil sie Ex 34,6 zufolge selbstverständlich auf die Seite der Tora gehört. Warum solche Dissoziierung der Sinai-Tora von ihrem eigentlichen Offenbarungskern?

Ruft V.17 (am mutmaßlichen Ende des Christuslieds) die Tora als Zeuge für Jesus Christus auf (bzw. legt die biblische Matrix der dritten Liedstrophe offen), so sagt der Vers doch nichts über deren heilsgeschichtlichen Eigenwert. *Vers 18*, der am Ende des Prologs einen eindeutigen Gegensatz aufmacht, geht hier entschieden weiter. Die voranstehende Aussage, „*niemand hat Gott je geschaut*“ (V.18a), ergreift im biblischen Streit, ob nun Mose Gottes Antlitz geschaut habe (Ex 33,11; Num 12,8; Dtn 34,10) oder nicht – er hat ihn höchstens von hinten gesehen (Ex 33,22 f.; vgl. 1Kön 19,13)! – nicht lediglich Partei zugunsten der Überzeugung, dass Gott überhaupt leiblichen Augen entzogen sei (Ex 33,20), schließt also nicht nur einen bestimmten *Modus* von Gotteserfahrung aus, sondern behauptet im Gegenüber zu V.18b-d, dass im Unterschied zum „*Einzigerzeugten*“, der Gott „*ausgelegt habe*“, niemand sonst authentischen Zugang zu ihm besitze oder besessen habe, handle es sich nun um die Beanspruchung einer Gottesvision oder irgend einer anderen mystischen Gotteserfahrung. *V.18 behauptet nichts weniger, als dass „Gott abgesehen von Jesus Christus grundsätzlich verborgen ist und bleibt“*<sup>104</sup>, was der

<sup>101</sup> Edwards (1988); vgl. auch F. J. Moloney, *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1–4*, Minneapolis 1993, 47; Thyen, Joh (s. Anm. 9) 103 f.; Wengst, Joh I (s. Anm. 92) 71–73; Waeltjen (2001) 281 f.; Köstenberger, Joh (s. Anm. 28) 46 f.; außerdem die Arbeiten von Vanoni (2002) und Schoneveld (1991).

<sup>102</sup> V.16b expliziert V.16a: „[...] aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar (καὶ) Gnade für Gnade“. ἀντί in einem vergleichbaren Zusammenhang bei Philo, *Poster C 145* (*Theobald*, Joh I [s. Anm. 23] 133).

<sup>103</sup> *Osten-Sacken* (1994) 145 (ebd. auch zu dem abwegigen Versuch von *Schoneveld* [1991], Tora und Logos im Prolog zu identifizieren).

<sup>104</sup> Hofius (1989) 24; vgl. auch J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 1: Kap. 1–10 (ÖTBK 4/1), Gütersloh<sup>3</sup> 1991, 102; Neyrey, John (Anm. 9) 17 u.ö.; McGrath (1997) 107 f.; Merkel (1998) 34: Für den Evangelisten sei klar, „dass die Offenbarung in Jesus Christus der alttestamentlichen nicht nur überlegen ist, sondern sie absolut übertrifft – sie ist schlechthin einzigartig. Genau dies ist ja das monoton wiederholte Thema der großen Jesusreden, die nach allgemeiner Überzeugung das Werk des Evangelisten sind. Jesus ist der Weg zum Vater – er allein (14,6; 5,37; 6,46)“.

absoluten Rede von „dem Logos“ zu Beginn des Prologs genau entspricht<sup>105</sup>. So verständlich die gegenwärtige Tendenz ist, V.18 zu entschärfen<sup>106</sup> – auch V.3 behauptet keine „Offenbarung“ Gottes schon im Rahmen der Schöpfungsordnung<sup>107</sup> –, der abschließende christologische Grundsatz selbst wie das Corpus des Buches insgesamt, das ihn entfaltet (vgl. nur 5,23.37f.; 6,46; 14,6), stellen sich einem solchen Ansinnen quer. Mir scheint, dass die Exklusivität, mit der der Vierte Evangelist von Christus als *der* Offenbarung Gottes spricht, ganz wesentlich mit seinem Anliegen zu tun hat, nach dem Trauma des Synagogausschlusses seiner Gemeinden sowie angesichts der Tatsache, dass es vielerorts nach wie vor jüdische Anhänger des Messias Jesus gibt, die ihren Ort *innerhalb* der Synagoge suchten und sich von ihm her begriffen<sup>108</sup>, nun „christliches“ Selbstverständnis Israel und der Synagoge *gegenüber* neu zu begründen, freilich mittels jüdischer Denkformen und im Rekurs auf die Schrift<sup>109</sup>. Solche aus dem Konflikt der Trennung geborene Positionierung erklärt die scharfe Entgegensetzung, die eine christologische Rede im Sinne „qualifizierter Einzigartigkeit“ (statt Exklusivität)<sup>110</sup> (noch) nicht zuließ.

<sup>105</sup> Manche Exegeten ziehen die offenere Rede vom „Wort Gottes“ vor, so Klappert (1998): Der Prolog erzähle „die Geschichte *des Wortes Gottes*“, oder Vanoni (2002) 311.316.

<sup>106</sup> Das betrifft auch die gut bezeugte Lesart θεός in V.18b, der zuweilen die Alternative νίος vorgezogen wird (so *Schoneveld* [1991] 44; *Osten-Sacken* [1994] 146f.; *Endo* [2002] 226 u. a.). Auch wenn diese Lesart genauso alt sein sollte wie das von P<sup>66</sup> und P<sup>75</sup> bezeugte θεός (vgl. *Amphoux* [2001] 24–18) – bereits die *Vetus latina* hat das lateinische Äquivalent zu νίος –, so dürfte das θεός doch ursprünglich sein: Es ist die *lectio difficilior*, die auch durch die *inclusio* mit V.1c gestützt wird. *Amphoux* lässt die Frage offen; beide Lesarten seien jeweils für bestimmte theologische Interessen instrumentalisiert worden (Ptolemäus/Irenäus, Herakleon/Origenes etc.): Die Sinn-Konstituierung sei über die Text-Konstituierung erfolgt; ähnlich *M. Davies*, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNT.S 69), Sheffield 1992, 123 f.

<sup>107</sup> Anders *Moloney* (Anm. 101) 31: „creation“ – „an act of revelation“; 32: „God’s manifestation *ad extra* (*di’ autou*) wherein the Word can already be experienced“! Aber Joh 1,3 ist nicht mit Röm 1,19f. (vgl. Weish 13,1) zu verwechseln.

<sup>108</sup> Vgl. *Boyarin* (2001).

<sup>109</sup> Anders *Osten-Sacken* (1994), nach dem der vom Evangelisten bearbeitete Konflikt „als Konflikt *innerhalb* einer jüdischen Gemeinde zu begreifen“ sei (140/143). – Zum Schriftverständnis vgl. die Beiträge Nr. 12 und 13 in diesem Band!

<sup>110</sup> So die Kategorien *Vanonis* (2002) 311; nach *Weder* (2008) bedarf der „exklusive Aspekt einer dazu komplementären universalen Auslegung [...]“. Die Verkörperung des Lichts im Christus bringt nicht einfach alle göttlichen Lichter zum Verlöschen, die in der Welt je wahrgenommen worden sind. Vielmehr wirft das verkörperte Licht ein neues Licht auf das, was an Erleuchtendem zur Erfahrung gekommen ist und noch kommen wird. Was immer in der Welt an Wahrheit und Gnade erfahren worden war – diese Erfahrung ist jetzt sozusagen in Person aufgetreten in einem Augenblick der Weltzeit. Der Inkarnierte ist die Entdeckung einer universal erfahrbaren heilsamen Wahrheit“. In diesem Sinne lässt sich der Prolog tatsächlich hermeneutisch verantwortet weiterdenken – allerdings *über seinen Wortlaut hinaus!* In meinem Kommentar habe ich unter C. entsprechende Hinweise gegeben: Joh I (s. Anm. 23) 138–143.

### 3.4 Jüngere hermeneutische Zugänge

Da der Prolog immer schon im Zentrum johanneischer Exegese steht, wundert es nicht, dass die in letzter Zeit entwickelten hermeneutischen Ansätze auch an ihm erprobt wurden. Ausgewählte Hinweise zur Literatur mögen die Bandbreite dokumentieren: Sie reicht von narrativen, sozialgeschichtlichen und kulturanthropologischen Ansätzen über die feministische Exegese bis hin zu einem „dekonstruktivistischen“ Umgang mit dem Text. Eigens sei betont, dass die Beschränkung auf den Prolog es uns nicht erlaubt, die genannten Ansätze auch nur annähernd in den Blick zu bekommen. Die exegetische Ergiebigkeit ihres Zugangs, an der ich grundsätzlich nicht zweifle, müsste an der jeweiligen Gesamtdeutung des Evangeliums dargetan werden.

(a) *Narrative criticism* fragt nicht nach der Welt *hinter* dem Text, bleibt auch nicht bei der Welt *im* Text stehen, sondern hält darüber hinaus Ausschau nach der Welt *vor* dem Text, sprich: nach dem idealen Leser, den der Text selbst in seiner eigenen Dynamik schafft. Der Prolog als Eröffnungstext bietet sich für eine derartige Fragestellung besonders an. Ein Blick in die Kommentare zeigt indes, dass die allseits bekannten Probleme der Prologauslegung auch in den neuen Ansätzen ihr Recht einfordern. Das gilt auch für den von *F. J. Moloney* (1993)<sup>111</sup>, dessen spezifischer Beitrag darin besteht, dass er den prozessualen Lesevorgang stärker gewichtet, d. h. die Offenheit bestimmter Aussagen als produktiv für den Lesevorgang selbst beschreibt<sup>112</sup>.

*M. W. G. Stibbe* (1993), ein anderer Kommentator, der sich dem *narrative criticism* verschrieben hat, sieht drei Funktionen des Prologs: „interactional, intertextual and intratextual“<sup>113</sup>. *Erstens* begründe der Prolog die Relation zwischen dem „allwissenden“ Erzähler („present before the creation of the world“!), der als Sprecher einer Gruppe auftrete (V.14.16), und den Lesern. *Zweitens* rufe er die biblische Textwelt auf, in die der Autor sein Buch einzuschreiben gedenke. *Drittens* böte er „background information“ zum Protagonisten, zum Plot der Handlung und zu den Leitmotiven des Buchs (22–31). „There is hardly a work of literature with more of a sense of a beginning than John’s Gospel“ (24)<sup>114</sup>.

(b) „Reading is always a social act“ (19), erklären *B. J. Malina* und *R. L. Rohrbaugh* (1998) eingangs ihres kulturanthropologisch interessierten Kommentars<sup>115</sup>. Wenn die soziale Welt des Lesers von der des Buches abweiche, müsse das markiert werden, um Fehlverständnisse auszuschalten. Bereits der Prolog charakterisiere das Evangelium als „document written in antilanguage for an antisociety“ (30). Die „antisociety“, deren

<sup>111</sup> Vgl. oben Anm. 101.

<sup>112</sup> Zwei Beispiele: V.1 f. wecke Erwartungen, die erst das Corpus des Buches einlöse: „A word is essentially about communication. The modality of that communication has not been indicated [in V.1 f.], but if there is the Word, then it exists to say something“ (30). Oder V.5: Dass die Finsternis das Licht nicht überwältigen konnte, so dass dieses immer noch scheint, muss sich auf ein Geschehen der Vergangenheit beziehen. Auf welches, vermag der Leser hier noch nicht zu sagen; die Metaphorik von V.5 verweist ihn auf den Fortgang des Buchs (33 f.).

<sup>113</sup> Vgl. Anm. 42; ebenso *Phillips* (2006) 6–14.

<sup>114</sup> Weitere Beispiele „narrativer Exegese“ bieten *Schenke*, Joh (Anm. 9), und *R. A. Culpepper*, *The Gospel and letters of John* (Interpreting biblical texts), Nashville 1998.

<sup>115</sup> Vgl. oben Anm. 28.

soziale Bindung das Buch stärken wolle, sei die „familiär“ gedeutete Gemeinschaft der vom „Sohn Gottes“ adoptierten „Kinder Gottes“. Da sich diese Gemeinschaft im Gegenüber zu Israel definiere, sei sie „anti-Israel“. Vom Prolog her gelesen (V.11: „his own people“) sei das Evangelium „a thoroughly Israelite account of Jesus, Israel’s Messiah“. „The antisociety for which John writes is totally unconcerned with non-Israelites“ (40)<sup>116</sup>.

Zwei Grundsäulen antiker „Sozialdynamik“ findet *J. H. Neyrey* (2007) im Evangelium wie im Prolog wieder: die Beziehung von Patron und Klient (*Patron-Broker-Client*) und den Gegensatz von Ehre und Schande (*Honor and Shame*). Der konzentrisch strukturierte Text werde vom Abstieg-Aufstieg-Schema gerahmt<sup>117</sup>: Jesus als der Makler aus der Welt Gottes (des Patrons) vermittele die Heilsgüter an die Menschen – ihre Annahme an Kindesstatt, die im Zentrum des Textes stünde (V.12). Die Entehrung, die der Bote von Seiten der ihn ablehnenden Welt (V.5.10) bzw. „seines eigenen Volkes“ (V.11) erführe, würde kompensiert „by the honor received from those who believe in his name and by god, at whose heart he rests“ (41). Ich frage mich, ob der universale Anspruch des Logos, wie die erste Prologhälfte ihn erhebt, in diesen Ansätzen nicht unterbestimmt bleibt.

(c) Feministische Exegese setzt bei der religionsgeschichtlichen These an, dass hinter dem männlichen Logos des Prologs<sup>118</sup> die weibliche Figur der Sophia stünde. Diese sei verdrängt worden und müsse um eines reicheren Gottesbildes willen wieder sichtbar gemacht werden<sup>119</sup>. Das tut die „Bibel in gerechter Sprache“ (2006), wenn sie für  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  „die Weisheit“ sagt und V.14.c.d so paraphrasiert: „und wir sahen ihren [sc. der Weisheit] Glanz, einen Glanz wie den eines einziggeborenen Kindes von Mutter und Vater“<sup>120</sup>.

Nach *A.-C. Mulder* (1996) sei nicht nur die Sophia durch den Logos, sondern in 1,14a auch die Geburt Jesu aus einer menschlichen Mutter verdrängt worden. „Diese Gering-schätzung der natürlichen Bindungen<sup>121</sup> zugunsten einer Identifikation des Sohnes mit

<sup>116</sup> Vgl. *Philipps* (2006) 57–71 („John’s Prologue and Sociolinguistics“) mit Bezug v. a. auf *N. R. Petersen* (1993).

<sup>117</sup> Vgl. oben Anm. 9; den „Aufstieg“ vermag er lediglich an V.18 festzumachen: „[...] and returns back to God’s ‚heart‘“ (39). Ist das schon vom Wortlaut des Verses her umstritten, so entspricht es auch nicht der Funktion des Prologs, der doch mit seinem letzten Wort die anschließende *narratio* eröffnet, sich also gerade nicht gegen sie abschließt, was er mit dem österlichen Rückkehr-Motiv aber tun würde. Gleiches ist auch gegen *Devillers* (2005) geltend zu machen, der meint, der Vers habe einen *doppelten* Sinn; neben seiner üblichen Lektüre („Le Fils unique, / Dieu, / celui qui est dans le sein du Père, / lui, a raconté“) könne er auch so gelesen werden: „Le Fils unique, / Dieu, / Celui qui Est (cf. Ex 3,16 et egō eimi de Jean) / dans le sein du Père, lui, a conduit“ (70).

<sup>118</sup> Das grammatische Geschlecht sollte allerdings nicht mit dem biologischen verwechselt werden; erst V.14d („der Einzig[gezeugt]e vom Vater [= der Sohn]“) ist eindeutig.

<sup>119</sup> *E. Schüssler Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Chr. Schaumberger), Mainz 1988, 240–246; vgl. auch *S. Petersen* (2002) 115–119. Zu den Hintergründen vgl. *E. Klínger*, Christologie im Feminismus. Eine Herausforderung der Tradition, Regensburg 2001.

<sup>120</sup> Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006; V.14a.b: „Und die Weisheit wurde Materie und wohnte unter uns [...]“: V.18: „Der Einziggeborene, der *im Mutterschoß des Vaters* ist, jener ist uns vorangegangen“ (das  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  wird hier offenbar bewusst übergangen!).

<sup>121</sup> Auf der Gewinnseite notiert *Mulder*: „Diese ‚Behandlung‘ der Mutter [vgl. 2,4] – das Beiseiteschieben jeder abstammungsmäßigen und familiären Bindung – (steht) im Einklang

dem Vater (hätte) – unterstützt durch die Metaphorik des Prologs – auf der symbolischen Ebene den Weg für den Gedanken der seinsmäßigen Einheit von Vater und Sohn geebnet“ (22) und damit die Auslöschung des Mütterlichen in Gott selbst ontologisch verfestigt.

A. Jasper (1998) analysiert in ihrer Monographie<sup>122</sup> aus feministischer Sicht verschiedene Prologauslegungen<sup>123</sup> und bietet drei Lesarten des Textes an, die alle um die Dekonstruktion seines Mythos eines angeblich „patriarchalen selbstgenügsamen Gottes“ kreisen<sup>124</sup> und von 1,13 f. her die Wirklichkeit der  $\sigma\alpha\rho\xi$  als Störfaktor für seine universale Gottes- und Weltsicht stark machen.

Was die immer wieder behauptete „Verdrängung“ der weiblichen  $\sigma\phi\acute{\alpha}$  durch den männlichen  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  angeht, ist Vorsicht angebracht.  $\acute{o}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  im Prolog hängt ohne Zweifel am Protagonisten des Buchs, Jesus von Nazareth. Entscheidend ist aber einerseits die Wort-Theologie der alttestamentlichen Schöpfungserzählung, andererseits der Offenbarungstheologische Diskurs, wie ihn das letzte Wort des Prologs auf den Punkt bringt:  $\acute{\epsilon}\xi\eta\gamma\acute{\eta}\sigma\alpha\upsilon\tau\omicron$  – „er hat ausgelegt“. Dem entspricht die Rede vom „Wort“ als der Selbstaussage Gottes, nicht aber die von der „Weisheit“. Mit einer Verdrängung des Weiblichen im Gottesbild hat das nichts zu tun.

(d) Eigens erwähnt sei noch die literarische Rahmentheorie von A. Jasper, der zufolge „the significance of any text transcends the conscious intentions of its author as every new moment of reading and interpretation inevitably creates its own intertextualities“ (30). Der Text – so der Titel ihres Buches – sei ein „Gewand“, mit dem sich kleiden mag, wer will, sprich: wer den Text, in welchem Kontext auch immer, liest. Damit öffnet sie der Beliebtheit hermeneutischer Applikation Tür und Tor, ohne über die materiale Widerständigkeit des Textes zu reflektieren, die schon damit beginnt, das er in Griechisch, nicht Englisch vorliegt. In eine ähnliche Richtung zielt J. L. Staley (1995)<sup>125</sup>. Wie der Untertitel seines Buches andeutet, folgt er einem „Autobiographical Literary Criticism“, dem es um die Freilegung des eigenen Subtextes mittels der Lektüre des Evangeliums geht (in seinem Fall des amerikanischen). E. Nutu (2007) betrachtet in ihrem Buch den Prolog als Exponenten des sog. westlichen Logozentrismus und stellt ihm Lektüren gegenüber, die die Fragmentarisierung seines Sinnes (auch mittels seiner „intertextuellen“ Konfrontation mit postmoderner Filmwelt) vor Augen führen: „there is never just one, fixed, stable, defined meaning, sense, word, flesh, sex, ‚I‘. Whether we want it or not“ (183)<sup>126</sup>.

---

mit der johanneischen Theologie [...], in der alle natürlichen Bindungen zugunsten der Bindungen in der Nachfolgengemeinschaft von Gleichgestellten [auch von Frauen und Männern] aufgehoben sind“ (22); vgl. R. Habermann, Das Evangelium nach Johannes. Orte der Frauen, in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, Gütersloh<sup>3</sup>2007 (Sonderausgabe) 527–541.

<sup>122</sup> Zu ihr B. E. Bowe, in: CBQ 62 (2000) 360 f.; vgl. auch Jasper (2001).

<sup>123</sup> Augustinus, Hildegard von Bingen, Martin Luther, Rudolf Bultmann, Adrienne von Speyr.

<sup>124</sup> Anders Neyrey, John (Anm. 9) 23, mit Hinweis auf die Studien von M. R. D'Angelo: „It is now a commonplace to understand ‚Father‘ less as a gender label and more as a patron“.

<sup>125</sup> J. L. Staley, Reading with a Passion. Rhetoric, Autobiography, and the American West in the Gospel of John, New York 1995; ebd. 1–16 eine Literaturschau zum „Reader Criticism in the Fourth Gospel“. Auf den Prolog geht er nicht eigens ein.

<sup>126</sup> Vgl. auch P. Chatelion Counet, John, a Postmodern Gospel. Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel (Biblical Interpretations Series, Vol. 44), Leiden-Boston-Köln 2000.

Damit beenden wir unseren kleinen Rundgang durch die jüngere Literatur zum Prolog in der Erwartung, wenigstens einen kleinen Eindruck von äußerst vielfältigen, auch widersprüchlichen Leseweisen vermittelt zu haben. Sie stammen aus sehr unterschiedlichen Kulturen und Lebenswelten und bezeugen alle je auf ihre Weise die Faszination, die der Eröffnungstext des Evangeliums nach wie vor ausübt.

#### 4. Christologie im Werden – der Prolog und seine frühkirchliche Rezeption. Ein Ausblick

„Wir sind zu lange gewohnt gewesen“, erklärt *B. Klappert*, den Prolog „als einen spekulativen Überbau über das rein historische Leben Jesu zu lesen und sind dabei fehlgegangen und haben damit verkannt, wer Jesus von Nazareth eigentlich ist. Viele Menschen haben über diesen Prolog spekuliert. Sie haben dann angefangen, auch über Gott zu spekulieren und in Gott Dinge hinein zu projizieren, die eigentlich gar nicht in der Intention und Leserichtung dieses Textes liegen“<sup>127</sup>.

Zutreffend an diesem insgesamt zu harschen Urteil ist die Einsicht, dass der Prolog nicht „spekulativer Überbau“ über das „historische Leben Jesu“ ist, sondern Eröffnungstext eines Evangeliums, das die Vita Jesu narrativ in Szene setzt. Deshalb darf die Inkarnationsaussage V.14a auch nicht isoliert und vom Folgenden abgehoben werden – weder von V.14b-d noch vom Corpus des Buches. Der Prolog ist nicht in sich geschlossen, sondern mit dem Buch, zu dem V.18 unmittelbar hinführt<sup>128</sup>, über die narrative Eröffnung V.6f. verzahnt. So bezieht sich auch seine Rede von der Fleischwerdung des Wortes auf das erzählte Leben Jesu *insgesamt*, um *dieses* als Gottes authentisches Wort bzw. seine definitive Selbsterschließung in der Geschichte der Menschheit zu qualifizieren.

Freilich lud der Prolog schon sehr bald die Theologen dazu ein, im Zusammenhang mit den anderen Evangelienanfängen über den Ursprung Jesu in Gott nachzudenken. Man sollte das aber nicht pauschal als „Spekulation“ abtun, vielmehr sorgfältig nach den Beweggründen bzw. den jeweiligen „weltanschaulichen“ Rahmenbedingungen dafür fragen. So wie die historisch-kritische Exegese die *Vorgeschichte des Prologs* intensiv erforscht hat, muss sie auch

<sup>127</sup> *Klappert* (1998) 94 f.; deswegen ist aber seine eigene Prolog-Auslegung keineswegs ohne systematisch-spekulativen Hintergrund; er hat ihn in seinem Trinitätsaufsatz entfaltet (vgl. unten Anm. 141). – Antitrinitarisch argumentiert *K.-H. Ohlig*, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz 1999.

<sup>128</sup> *Endo* (2002) 226 Anm. 61 schließt den Prolog wieder gegen das Corpus des Buchs ab, wenn er V.18 auf den erhöhten Sohn an der Brust des Vaters und damit auf das Ende des Buchs bezieht.

seine *Nachgeschichte* in der frühen Kirche in den Blick bekommen. Wir haben einen Grundtext der Christologie vor uns, der für die Ausbildung des christologischen und trinitarischen Gottesbekenntnisses der frühen Kirche schlechterdings nicht überschätzt werden kann. Die Erforschung seiner Rezeptionsgeschichte wie der des Johannesevangeliums insgesamt<sup>129</sup> könnte deshalb zum Kernstück einer Begegnung von Exegese und Dogmengeschichte und damit auch von Exegese und Systematik werden.

Der Streit um das Bekenntnis 1,14 beginnt schon im johanneischen Kreis selbst, der über ihm zerbricht<sup>130</sup>. Sehr rasch gerät dann der Prolog in den übermächtigen Sog einer *dualistischen* Weltsicht, wie sie für die Gnosis mit ihren unterschiedlichen Varianten kennzeichnend ist: Dem unendlich fernen Gott und seinen himmlischen Sphären stellt sie die sichtbare, endliche Welt gegenüber, die man jenem Gott nicht mehr anlasten dürfe; sie wird von ihm abgelöst und – mit schwerwiegenden Folgen für die Anthropologie – dunklen Kräften zugeordnet. Verantwortlich für unsere sichtbare Welt sei der „Demiurg“ (δημιουργός), der „Handwerker“-Gott, der sie – aus welchen Gründen auch immer – hergestellt habe. Platonisches wird rezipiert und radikalisiert<sup>131</sup>. In diesem Kontext erfährt der Prolog durch Herakleon, der ihn auf hohem philologischen Niveau dualistisch liest, seine erste uns bekannte Exegese<sup>132</sup>. Irenäus setzt dem in seiner eigenen Auslegung das Grundprinzip der *Einheit* entgegen: In Übereinstimmung mit der Schrift beider Testamente entfaltet er das Dogma von dem „*einzigem allmächtigen Gott* (unus Deus omnipotens)“, der Schöpfer und Erlöser zugleich ist (Adv. Haer. III 11,1)<sup>133</sup>, und sieht sich darin vom Pro-

<sup>129</sup> Grundlinien der Rezeptionsgeschichte zeichnen Edwards, John, und vor allem *Elofsky*, John, nach (oben in der Bibliographie „Der Prolog in der Spätantike“). Bd. 1 zu Joh (von M. Theobald) im NTP (*A. Merkt/T. Nicklas* [Hg.], *Novum Testamentum Patristicum*) ist in Arbeit; zum Programm der Reihe vgl. das Vorwort der Herausgeber in *M. Meiser*, Galaterbrief [NTP 9], Göttingen 2007, 7–10.

<sup>130</sup> *Weiss*, Christentum (s. Anm. 91) 72, im Anschluss an M. Hengel: „Zu einem ‚frühen Zeugnis für einen ersten Protest‘ (gegenüber der christlichen Gnosis des 2. Jh.s) wird jener Grund-Satz von Joh 1,14 offensichtlich erst im Verein bzw. genauer: im ‚kanonischen‘ Verbund mit dem 1. und 2. Johannesbrief – sofern hier, in diesen Briefen (1Joh 4,2f.; 2Joh 7) ganz offensichtlich der Versuch unternommen worden ist, in einem in der johanneischen ‚Schule‘ aufgebrochenen Konflikt um die ‚Geschichtlichkeit‘ bzw. – johanneisch gesprochen – um die ‚Fleischwerdung‘ des Logos nun auch über die im 4. Evangelium singuläre Aussage von Joh 1,14 hinaus eindeutig Stellung gegenüber möglichen Fehlinterpretationen zu beziehen“.

<sup>131</sup> Vgl. zuletzt *C. Marksches*, Christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion: Was ist Gnosis?, in: ders., *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009, 23–52.

<sup>132</sup> Hierzu *Wucherpfennig* (2009) sowie *ders.*, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (WUNT 142), Tübingen 2002, 104–179.

<sup>133</sup> Gott hat „*durch sein Wort alles geschaffen, das Sichtbare und das Unsichtbare* (Kol 1,16)“, heißt es dort; „*durch das Wort, durch das er die Schöpfung gemacht hat, hat er auch den Menschen in der Schöpfung das Heil verschafft*“. Zur Prologauslegung des Irenäus vgl. zuletzt *B. Mutschler*, *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses* (WUNT II/189), Tübingen 2006, 180 ff. u. ö.

log als seinem wichtigsten Bundesgenossen im Kampf gegen die Gnosis bestätigt.

Die Zurückweisung der Versuchung, die Schöpfung dualistisch abzuwerten, begleitet die Prologexegese ausdrücklich oder latent die ganze Spätantike hindurch. Neue Paradigmen treten hinzu. Eines der wichtigsten ist das von *Glaube und Vernunft*, Offenbarung Gottes in Jesus Christus und Logoshaftigkeit der Welt. Es hat seinen Ort in der Begegnung von Theologie und Philosophie in der Variante vor allem des Neuplatonismus<sup>134</sup>. Dessen Vertreter finden im ersten Teil des Prologs Gedanken wieder, die ihnen von ihrem eigenen Denksystem her nur allzu bekannt scheinen. So avanciert der Prolog zur Brücke zwischen der philosophischen Wahrnehmung der im Logos gründenden Welt *und* dem spezifisch christlichen Bekenntnis zu seiner Fleischwerdung in Jesus Christus, zur Brücke zwischen spätantiker Kultur *und* dem aus ihrem Schoß erwachsenden Christentum. Wir haben das Glück, diese Begegnung, wenn auch nur schlaglichtartig, von beiden Seiten aus betrachten zu können – von der christlichen, für die Augustinus<sup>135</sup>, und von der philosophischen, für die der Neuplatoniker Amelios steht<sup>136</sup>. Freilich gibt es auf christlicher Seite nicht nur das Modell der Anknüpfung, sondern auch das der Polemik und Abgrenzung gegen philosophischen „Hochmut“, von dem Christen meinen, dass er den wahren Gott doch nur verfehlt; hier schlägt der Absolutheitsanspruch des Textes auf neue Weise durch.

Mir scheint, dass die Exegese des Prologs von einer genauen Analyse seiner spätantiken Rezeptionsgeschichte nur profitieren kann. Sie macht auf seine „Leerstellen“ aufmerksam, die man später zu füllen suchte, bzw. genauer: auf die Stellen im Text, die man unter Voraussetzung neuer Fragestellungen später als „Leerstellen“ *ansah*, die es im johanneischen Kontext selbst aber vielleicht noch gar nicht waren<sup>137</sup>. So kann das Profil des Textes, im Spiegel seiner späteren Auslegungsparadigmen betrachtet, nur an Schärfe gewinnen. Welcher

<sup>134</sup> Stoische Logosphilosophie hat schon Justin rezipiert, allerdings ist bei ihm nach wie vor unklar, ob er das Johannesevangelium überhaupt benutzt hat; Spuren einer Prologrezeption finden sich bei ihm nicht; vgl. Nagel (2000) 94–116.

<sup>135</sup> Conf 9,13.14 (CCL 27,101); vgl. P. Courcelles, *Recherches sur les confessions de Saint Augustin*, Paris 21968, 168–74.

<sup>136</sup> In: Eusebius, praep 11,18:26–19:4 (GCS 43.2,44 f.); vgl. auch Augustinus, civ 10,29 (CCL 47, 307); hierzu jüngst Vollenweider (2009); vgl. aber auch H. Dörries, *Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'évangile de Saint Jean* (1972), in: ders., *Platonica minora* (STA 8), München 1976, 491–507; L. Abramowski, Nizänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius, in: ZAC 8 (2005) 513–566; *dies.*, Audi, ut dico, in: ZKG 117 (2006) 145–168.

<sup>137</sup> Ein Beispiel: V.1 f. lassen über die Herkunft des Wortes aus Gott nichts verlauten, sie sprechen nur von seinem *Bei-Ihm-Sein* im Uranfang vor aller Schöpfung; das spätere Glaubensbekenntnis setzt hier eine weitere Metapher ein, die vom Gezeugt-, nicht Geschaffensein des Logos, die durch das *μονογενής* (V14.19) (= einziggezeugt) angestoßen sein könnte; zu dessen Semantik vgl. Pendrick (1995); Shorter (2008).

Denkform folgt etwa Joh 1,1 f., wenn in diese Verse nicht einfach Nizäa eingetragen werden kann?<sup>138</sup> Ist die Einzigkeit Gottes nicht ihre selbstverständliche Voraussetzung, unter der dann auch die Relation „des bei ihm seienden Wortes“ zu ihm selbst zu denken ist?<sup>139</sup> Müssen wir die Metaphorik der (gottesdienstlich preisenden) Rede des Prologs nicht stärker gewichten? Rührt diese nicht aus der Wahrnehmung des irdischen Jesus selbst her?<sup>140</sup> V.18c zeigt jedenfalls, wie wichtig, ja unersetzlich sie ist, um Jesu Geheimnis zur Sprache zu bringen. Und weiter: Bieten die VV.12d.14e und 17b Anlass für eine Theologie des Namens Gottes<sup>141</sup>? Beachtlich ist schließlich das Ringen um die Deutung von V.14a in der frühen Kirche, das offenkundig mit den nicht einfach austauschbaren „weltanschaulichen“ Denkvorsetzungen zusammenhängt: Wie kann ein „Werden“, „Sich-Verändern“ von etwas ausgesagt sein, dem von seinem Wesen her „Unwandelbarkeit“ eignet<sup>142</sup>? Nur so, dass es zwar selbst unveränderlich bleibt, aber menschliche Natur annimmt<sup>143</sup>? Doch wie ist das möglich? Man sucht nach Antworten, die, wenn sie gefunden sind, neue Fragen aus sich heraus entlassen – die kritische Grenze ist das Geheimnis Jesu selbst, das nicht angetastet werden darf, auch wenn bei einem derart „oben“ ansetzenden Denken stets die Versuchung droht, seine menschliche Wirklichkeit zu entleeren. Der jüdisch geprägte Prolog selbst folgt hier noch einem anderen Denken, das offenkundig mit Veränderung und Wandel im Bereich

<sup>138</sup> Vgl. Hofius (1987) 16: „Die Aussage θεός ἦν ὁ λόγος ist zu begreifen als ‚Identifikation des Wesens zweier zu unterscheidender Personen‘ [K. Barth]“; gegen J. Becker, dem zufolge der Logos „nicht im eigentlichen Sinne Gott (sei), sondern nur ‚göttlicher Art‘ und also ein Wesen [...], das im Verhältnis zu dem einzigen, wahren Gott [...] auf ‚untergeordneter‘ Stufe steht“.

<sup>139</sup> Osten-Sacken (1994) 143 nennt den Prolog „bodenständig jüdisch“; vgl. auch Endo (2002) 227 zur Transformation von jüdischen Schöpfungsaussagen im Prolog: „Jewish monotheism was not put in danger [...]“.

<sup>140</sup> 1,18 bietet für die Metaphorisierung in V.1 f. die Vorgabe.

<sup>141</sup> Vgl. Fossum (1995) (s. oben Anm. 83); Osten-Sacken (1994) 145f.; Klappert (1998) 96 (die systematischen Implikationen seiner Auslegung entfaltet er in: Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENS des Gottes Israels. Die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Trinitätslehre, in: EvTh 62 [2002] 54–72; vgl. auch Denker [2002] zu Karl Barths Prologauslegung).

<sup>142</sup> Augustinus, Conf. VII 19,25, spricht von der „Unwandelbarkeit“ des „Wortes“ (incommutabilitas verbi); „von ihr wusste ich bereits nach dem Maß meiner Kraft und hatte überhaupt noch nie daran gezweifelt“.

<sup>143</sup> Johannes Chrysostomus, Hom. in Joh. 11: „Von dieser ewigen Natur bleibt alle Veränderung fern, weshalb der Prophet sagt: ‚Sie alle veralten wie ein Kleid, und wie ein Gewand veränderst du sie und sie werden verändert, du aber bist derselbe und deine Jahre nehmen kein Ende (Ps 101,27).‘ Gottes Wesenheit ist über alle Veränderung weit erhaben“. Die Konsequenz lautet für ihn dann: „Nicht die Wesenheit ward Fleisch – ein solcher Gedanke wäre in der Tat gottlos – vielmehr blieb sie, was sie ist, und nahm so Knechtsgestalt an“. Andererseits muss er sich gegen Dokerismus abgrenzen: „Einige behaupten, die ganze Fleischwerdung sei nur Schein und Einbildung und Täuschung“. Deswegen habe der Evangelist geschrieben: „ist geworden“. Er hat die Natur des Fleisches „angenommen“.

des Göttlichen rechnet; anders wäre das schlichte narrative Bekenntnis V.14a nicht möglich.

Das alles könnte dazu beitragen, den spezifisch johanneischen Zugang zum Geheimnis Jesu im Prolog genauer in den Blick zu bekommen. Er kennt keine philosophische Propädeutik des Glaubens, setzt in seinem Denken vielmehr beim *irdischen Jesus* an, den er als das ewige Wort Gottes selbst bestimmt (V.18)<sup>144</sup>. Deshalb behauptet er dann auch mittels des Gedankens der Schöpfungsmittlerschaft dessen *universale* Gültigkeit: Dieser Jesus von Nazareth geht als Gottes authentisches Wort *alle* Menschen an, jeder ist von ihm zutiefst in Frage gestellt, Jesus ist die Antwort auf die Frage, die der Mensch selbst ist. Der Referenzrahmen, Jesus als das *Concretum universale* zu behaupten, ist jüdisch; konkret geht es um die universale Bestimmtheit des Wortes angesichts judenchristlicher Begrenzungen. Stellt der Prolog uns heute die Aufgabe, die Behauptung, Jesus Christus sei das *Concretum universale*, theologisch neu durchzubuchstabieren, dann ist diese Aufgabe andererseits – im Blick auf das Zeugnis der ganzen Schrift – nur so anzugehen, dass dabei auch das Verhältnis der Christus-Offenbarung zum Gott Israels neu durchdacht wird, Christologie und Israeltheologie zueinander ins rechte Verhältnis gesetzt werden.

---

<sup>144</sup> Der Christologie des Logos-Lieds „von oben“ stellt der Evangelist mit V.18 seine Perspektive „von unten“ zur Seite. Dazu passt die Überlegung von *Dietzfelbinger*: „Versucht man, die Idee der Präexistenz Christi sich heute zu vergegenwärtigen, dann wird man sie entlasten von der Vorstellung, dass der individuelle Mensch Jesus von Nazareth von Uranfang an bei Gott existiert habe. Vielmehr: Die Liebe als die schöpferische Urmacht der Welt, die in Jesus von Nazareth zu erfahrbarer geschichtlicher Wirklichkeit wurde, ist vor allem Anfang in Gott. Der Mensch Jesus ist diese uranfängliche Liebe in Person“ (Joh [s. Anm. 51] 38).