

## **Abraham und seine Kinder im Johannesprolog** *Zur Vielgestaltigkeit des alttestamentlichen Textes bei Johannes*

Dieter Böhler SJ, Frankfurt

### *Der Logos zwischen Schöpfung und Inkarnation*

Es ist unter Johanneskommentatoren unumstritten, dass der Prolog des Johannesevangeliums in den ersten drei Versen (Joh 1,1-3) vom Logos vor und bei der Erschaffung der Welt handelt. Ebenso ist unumstritten, dass v. 14 mit der Aussage „und der Logos ist Fleisch geworden“ vom historischen Kommen Jesu spricht. Strittig ist dagegen seit langem, wovon die dazwischen liegenden vv 4-13 handeln. Genauer geht es um die vv 4-5 und 9-13, da die vv 6-8 explizit von Johannes dem Täufer sprechen, ebenso wie später wieder v 15. Joh 1,4-5.9-13 redet von einem Wirken und einem Geschick des Logos in der Welt. Die Streitfrage formuliert Bultmann, 3, so:

Wird V. 14 die Fleischwerdung des Logos berichtet, so muß vorher vom präexistenten Logos die Rede sein. Aber kann von diesem gesagt werden εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν (V. 11)? So besteht der alte Streit der Exegeten, bis wie weit vom präexistenten Logos die Rede ist, von welchem Verse ab von seinem Auftreten im Fleisch.

Nachdrücklich vertritt Käsemann<sup>1</sup> die Auffassung, dass der ganze Prolog (freilich erst nach 1,1-4) vom geschichtlichen Erscheinen Jesu handle, jedoch in zwei Durchgängen: 1,5-13 und 1,14-18. Die zweifache Behandlung des Kommens Jesu erklärt sich für Käsemann dadurch, dass der Evangelist den von ihm vorgefundenen Hymnus 1,1-13 in 14-18 mit einem Nachwort (!) versehen habe.<sup>2</sup> Auch M. Theobald, der wohl weiß, dass über Jahrhunderte Joh 1,1-13 auf eine vorinkarnatorische Tätigkeit des Logos in der Schöpfung und speziell in Israel gedeutet worden ist<sup>3</sup>, zumal mit v 14 deutlich ein Neueinsatz vorliegt, schließt sich der neueren „Konvergenz“ der Forschung an, die im Johannesprolog zwar noch eine Aufnahme des Schöpfungsthemas vom Anfang der Genesis erkennt (1,1-4), bezüglich der Geschichte Israels aber meint „daß man diese in der einmaligen Begegnung des Offenbarers Jesus mit seinem Volk enggeführt sieht, was sich strukturell dahingehend auswirkt, daß man den Prolog, zumindest in seiner redaktionellen Endgestalt, schon von V. 1 oder 4f oder spätestens von V. 9 an vom Logos ensarkos künden hört“.<sup>4</sup> Aber natürlich sieht auch Theobald, dass nicht nur Joh 1,1ff auf den Anfang der Genesis zurückgreift, sondern auch 1,14-18 auf das Ende des Buches Exodus:

Im Ausgang vom eindeutigen V. 14d (vgl. Ex 34,6) erinnert man sich beim „Zelten“ des Logos in seiner Gemeinde an das heilige Zelt, den Wohnort Jahwes in Israel, beim Bekenntnis ‚wir haben seine Herrlichkeit geschaut‘ an die Bitte des Mose an Jahwe Ex 33,18 ‚Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen!‘ und bei Joh 1,18a assoziiert man den negativen Bescheid Jahwes an Mose Ex 33,20.23 ‚... Mein Angesicht kann niemand sehen‘. Bestätigt wird man in diesen Bezügen durch den ausdrücklichen Hinweis auf Mose und das Gesetz in V. 16.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> E. Käsemann, „Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs“, *Libertas Christiana* (FS Delekat, Hg. W. Matthias, BevTh 26, München: Kaiser, 1957) 75-99.

<sup>2</sup> Ebd. 88.

<sup>3</sup> M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh* (NTA.NF 20, Münster: Aschendorff, 1988) 13 und 52.

<sup>4</sup> Ebd. 157.

<sup>5</sup> Ebd. 255.

Die Frage, ob die dazwischen liegenden Verse Joh 1,5-13 wirklich nichts mit der Geschichte der Menschheit und Israels zu tun haben, drängt sich jedenfalls auf. Und so gibt es bis heute namhafte Neutestamentler, die in Joh 1,1-13 das Wirken des Logos vor der Inkarnation thematisiert sehen.

Schnelle<sup>6</sup> sieht ab v 5 und sicher bis v 12 den Logos *asarkos* thematisiert, ebenso Wilckens<sup>7</sup>, der speziell in v 10 die Ablehnung des Logos durch die Menschheit bis Noah, in v 11 seinen Misserfolg in Israel angesprochen sieht. Klassisch geworden ist Bultmanns doppelte Auslegung des Prologs. Er unterscheidet einen vorjohanneischen Logoshymnus, der vom Logos *asarkos* geredet habe, von der johanneischen Überarbeitung, die durch die „Täufereinschiebsel“ vv 6-8.15 den Logoshymnus auf den Inkarnierten hin umgedeutet habe:

Es ist ferner klar, daß *die Quelle* in V. 1-5.9-12 vom präexistenten Logos redete und in V. 5.11f. dessen vergebliches oder fast vergebliches Offenbarerwirken schilderte, um in V. 14 seine Fleischwerdung zu berichten. Es ist aber auch klar, daß *der Evglst* den Text von V. 5 an auf den Fleischgewordenen bezogen wissen will.<sup>8</sup>

Diese doppelte Leseweise des Johannesprologs machte sich, unabhängig von diachronen Entstehungstheorien, auch Dodd zu eigen, der schreibt:

Thus not only verses 11-13, but the whole passage from verse 4, is *at once* an account of the relations of the Logos with the world, *and* an account of the ministry of Jesus Christ, which in every essential particular reproduces those relations.<sup>9</sup>

Auf dieser Linie hat jüngst A. Wucherpfennig den Johannesprolog als Relecture der Tora interpretiert, die Leben und Schicksal Jesu als „neugeschriebene Tora“ vorstelle.<sup>10</sup> Nach ihm lassen sich „die ersten vierzehn Verse des Johannesprologs ... als eine Paraphrase der Tora bis zur Offenbarung am Sinai verstehen“. Dies ist freilich nur am Anfang beim Thema Schöpfung (Gen 1) und ab v 14 beim Thema „Zelt“, „Gott sehen“, „Gesetzesgabe durch Mose“ (Ex 20-40) explizit. Dazwischen erscheinen die Anspielungen auf die Tora eher allgemein und vage, jedoch nur, wenn man unseren heutigen MT anachronistisch als die einzig mögliche Bibelfassung zur Zeit des Evangelisten betrachtet. Die neutestamentlichen Schriftsteller zitieren Mose und die Propheten mal nach einer MT-ähnlichen Form, mal nach einer LXX-Form<sup>11</sup>, mal nach Targumen. Für sie ist der Text der Schrift prinzipiell pluriform. Dies ist eines der wichtigen Ergebnisse der textkritischen Arbeit von Adrian Schenker. „Die Heilige Schrift subsistiert gleichzeitig in mehreren kanonischen Formen“<sup>12</sup>, so hat er selbst dieses Ergebnis zusammengefasst. Bei ihm als meinem Lehrer habe ich enorm viel über Text, Textkritik und Textformen der Heiligen Schrift gelernt. Dafür will ich ihm mit diesem Beitrag danken.

### *Targumismen im NT*

Es ist ganz offensichtlich und wird in Kommentaren zum NT meist auch vermerkt, dass die neutestamentlichen Schriftsteller sehr häufig Lesarten oder Interpretationen des alttestamentlichen Textes voraussetzen, wie sie uns heute, außer im NT, nur noch in den

<sup>6</sup> U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (THNK 4, Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, <sup>3</sup>2004) 43.46.

<sup>7</sup> U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>17</sup>1998) 23.

<sup>8</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>13</sup>1953) 4.

<sup>9</sup> C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Univ. Press, 1954) 284.

<sup>10</sup> A. Wucherpfennig, „Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesprolog“, *StdZ* 221/7 (2003) 486-494.

<sup>11</sup> Vgl. D. Böhler, „„Ecce homo!“ (Joh 19,5) ein Zitat aus dem Alten Testament“, *BZ* 39 (1995) 104-108.

<sup>12</sup> A. Schenker, *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBA.AT 36, Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk, 2003) 192-200.

verschiedenen Targumen erhalten sind.<sup>13</sup> In diesem Fall bewahren also die Targume Lese- und Auslegungstraditionen auf, die im 1. Jh. n. Chr. jedenfalls so verbreitet und gängig waren, dass die neutestamentlichen Schriftsteller (und Josephus<sup>14</sup>) sie ebenfalls kannten und ohne weitere Erläuterung als bekannt voraussetzen konnten.<sup>15</sup> Wenn etwa Jesus nach Mk 4,12 sagt: „denn sehen sollen sie, sehen, aber nicht erkennen; hören sollen sie, hören, aber nicht verstehen, damit sie sich nicht bekehren und ihnen nicht vergeben wird (μήποτε ... ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς)“, nimmt er zwar Jes 6,9f auf, wo es heißt: „Verhärte das Herz dieses Volkes, ... damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich nicht bekehrt und nicht heilt (וּרְפָא לוֹ וְשַׁב)“, aber die Formulierung des MT, die die Verben alle im Singular, alle aktiv bietet und statt „vergeben“ „heilen“ sagt, ist hier nicht die Vorlage, die zitiert wird. Auch der Text der LXX erklärt die markinische Formulierung nicht. Zwar würde die Pluralform ἐπιστρέψωσιν sich aus der LXX erklären, aber das markinische καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς ist nicht καὶ ἰάσομαι αὐτούς (LXX). Markus hat hier die erklärende Übersetzung des Targums im Ohr, die er Jesus zitieren lässt: Damit sie nicht sehen mit ihren Augen und mit ihrem Ohr hören und mit ihrem Herzen begreifen und umkehren und ihnen vergeben wird (וְיִתְּבוּן וְיִשְׁתַּבֵּיךְ לַהוֹן). Diese targumische Auslegung des Jesajatextes, die in der Synagoge mit der hebräischen Prophetenlesung mündlich zu Gehör gebracht wurde, ist der Prophetentext, den der markinische Jesus zitiert.<sup>16</sup>

Die Targume sammeln neben mancherlei späterem Material (bis in die islamische Zeit) auch Lesetraditionen, die im 1. Jh. n. Chr. in Palästina gängig waren.<sup>17</sup> Ein anderes bekanntes Beispiel ist Eph 4,8: „Deshalb heißt es: Er stieg hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene, er gab den Menschen Geschenke (ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις).“ Der Epheserbrief zitiert hier Ps 68, 19: Du stiegst in die Höhe hinauf, erbeutetest Gefangene, *nahmst Geschenke unter den Menschen* (Sg. בְּאֶרֶם) entgegen. Auch die LXX liest: ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις. Der Autor des Epheserbriefs zitiert direkt also weder einen hebräischen Text wie MT noch die LXX. Er hat vielmehr eine targumische Lesetradition vor Augen. Das Psalmentargum erklärt den hebräischen Psalmtext so: Du stiegst auf zum Firmament (Mose, Prophet) du nahmst gefangen Gefangene (du lerntest die Worte der Tora), *du gabst ihnen Geschenke, den Menschensöhnen* (יִהְיֶה לָהֶן מַתָּנָן לְבָנֵי נָשָׂא). Der hebräische Psalm hatte

<sup>13</sup> K. Koch, „Das Neue Testament und seine aramäische Bibel“, (K. Koch, *Die aramäische Rezeption der hebräischen Bibel. Studien zur Targumik und Apokalyptik*, Gesammelte Aufsätze Bd. 4, hg. von M. Rösel, M. Krause, U. Gleßmer, Neukirchen-Vluyn 2003) 1-20.

<sup>14</sup> R. Marcus (Hg.), *Josephus, Jewish Antiquities, Books V-VIII* (LCL, Cambridge/Mass.: Harvard Univ. Press; London: Heinemann 1988) X: “To Dr. Thackeray’s comments on Josephus’ agreement with the Targum in certain passages against the Hebrew and Greek texts of Scripture ..., the present writer has added in the footnotes what he ventures to believe are new instances of Josephus’ use of an Aramaic translation of Scripture practically identical with the traditional Targum of Jonathan, which has usually been supposed to date from a period almost a century later than Josephus.” Vgl. z. B. Gen 41,45 Onq, Neof., Jer II, PsJon und *Ant.* II 91; oder Ex 16,2 PsJon und *Ant.* III 11.

<sup>15</sup> Wilcox, “The Aramaic Background of the New Testament” (Hg. Beattie/McNamara, *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, JSOTS 166, Sheffield: JSOT Press, 1994) 362-78, 377: “The material from the Targumim and from Qumran should be utilized to the full, and in the case where a New Testament verse appears to contain a Targumic reading (to the exclusion of one from the MT or the LXX), we should not be put off by the date of the last revisions of that targum, but rather see the New Testament evidence as pointing to the earliness of the date of the element of tradition preserved in that targum.”

<sup>16</sup> J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/1, Zürich: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978) 163: „Das Zitat weicht vom masoretischen und Septuaginatext ab und lehnt sich an das Targum an.“ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HThKNT IV/4, Freiburg: Herder, 1984) 147: „Das Targum hat bekanntlich auf die Fassung Mk 4,12 (am Ende) eingewirkt“.

<sup>17</sup> U. Gleßmer, *Einleitung in die Targume zum Pentateuch* (TSAJ 48, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995) 189: „PsJ hat einerseits in Gen 21,21 Mohammeds Frau und Tochter andererseits Passagen, die nächste Nähe zu zwischentest. Texten haben.“

Gott angeredet. Das Tg erklärt den Vers auf Mose, den menschlichen Mittler. MT spricht vom Entgegennehmen menschlicher Gaben. Das Targum interpretiert den Vers auf die Übermittlung des Geschenks der Tora an die Menschen. Diese Auslegung des Psalms durch das Tg ist dem Autor des Eph bekannt, und er nutzt sie für seine Interpretation des Psalms auf den menschlichen Mittler Jesus, der „den Menschen (Offenbarungs-) Geschenke gab“. Der Autor des Eph setzt dabei selbstverständlich voraus, dass seine Adressaten die zitierte targumische Version als Bibelzitat erkennen und anerkennen.

Auch das Johannesevangelium<sup>18</sup> greift mehrfach auf „Lesarten“ in Tora und Propheten zurück, die so nicht im schriftlichen Text stehen, in den Targumen aber als damalige Auslegungstradition noch erhalten sind. In Joh 12,41 heißt es: „Das sagte Jesaja, weil er Jesu Herrlichkeit gesehen hatte; über ihn nämlich hat er gesprochen.“ Der Text von Jes 6,5 gibt diese johanneische Auslegung auf Jesus hin nicht her. Er lautet in MT: „Da sagte ich: Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, Jhwh Zebaot, gesehen.“ Targum Jonathan lautet: ... denn die Herrlichkeit (יקר) der Schechina des Königs der Ewigkeiten, Jhwh Zebaot, haben meine Augen gesehen. Die johanneische Rede vom Schauen der „Herrlichkeit“ entstammt einer Leseweise des Jesajatextes, wie sie im Targum erhalten ist.<sup>19</sup>

Auch in seinem berühmten Kapitel über Abraham greift der Evangelist auf targumische Interpretationen der schriftlichen Tora zurück, wenn er Jesus in 8,56 sagen lässt: „Euer Vater Abraham jubelte, weil er meinen Tag sehen sollte. Er sah ihn und freute sich.“ Der Text interpretiert Gottes Nachkommenschaftsverheißung in Gen 17,16 auf Jesus. In Gen 17,17 reagiert Abraham auf diese Verheißung, indem er niederfällt und „lacht“ (ויצחק). Alle erhaltenen Targumtraditionen haben diese auf den ersten Blick respektlose Reaktion Abrahams „interpretiert“. Neofiti, PsJon und Jer II überliefern „und er staunte“ (והתמה), Onqelos „und er freute sich“ (והרד). Diese Lesetradition, eine von mehreren umlaufenden, muss Johannes gekannt haben. Sie gilt ihm als selbstverständlich auch seinem Publikum bekannt. Neofiti, PsJon und Jer II überliefern eine in Palästina gängige Interpretation, Onqelos eine andere, aber ebenfalls im Palästina des 1. Jh. verbreitete.<sup>20</sup> Wir müssen also damit rechnen, dass die neutestamentlichen Autoren mehrere gleichzeitig nebeneinander laufende Lese- und Auslegungstraditionen zur schriftlichen Tora kannten, so wie die Qumranleute mehrere (schriftliche!) Fassungen desselben biblischen Textes nebeneinander benutzten, wie die rabbinischen Bibeln mehrere Targume (von unterschiedlichem Rang) neben dem MT abdrucken und wie die Christen mehrere Fassungen des Evangeliums nebeneinander als gültig erachteten.<sup>21</sup> Den Christen ist dabei durchaus bewusst, dass das, was bei Lk „Reich Gottes“ heißt, bei Mt regelmäßig „Reich der Himmel“ genannt wird. Sie

<sup>18</sup> Vgl. auch 1 Joh 3,12: Kain hat Abel erschlagen, „weil seine Taten böse, die Taten seines Bruders aber gerecht waren.“ Diese Begründung für den Brudermord stammt aus Gen 4,8 (Tg), wo die beiden Brüder auf dem Weg zum Acker ein Gespräch über die Theodizee führen. Kain beschwert sich über die Ablehnung seines Opfers und nennt die göttliche Weltregierung lieblos und parteilich. „Abel antwortete und sagte zu Kain: ich erkenne, dass in Liebe geschaffen wurde die Welt und sie nach der Frucht guter Taten gelenkt wird. *Und weil meine Taten besser waren als die von deiner Hand*, wurde mein Opfer angenommen in Wohlgefallen und dein Opfer wurde nicht angenommen in Wohlgefallen“ (Gen 4,8 Neofiti; ähnlich PsJon und Jer II).

<sup>19</sup> R.E. Brown, *The Gospel according to John* (AncB 29,1, New York: Doubleday, 1966) LXI, verweist auf mögliche Targumzitate in Joh 3,14; 4,6.12; 7,38; 12,41. Vgl. : M.E. Boismard, „De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jo. VII 38)“, *RB* 65 (1958) 522-546. Nach R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* 147, wirkte TgJon auf Mk 4,12, Joh 7,38; 12,41 ein.

<sup>20</sup> Das spricht für die heute vorherrschende Auffassung, dass Onqelos ein ursprünglich palästinisches, nach 250 n.C. in Babylon endredigiertes Targum sei. Vgl. U. Gleßmer, *Einleitung* 93.

<sup>21</sup> U. Gleßmer, *Einleitung* 80: „Denkbar ist es, dass verschiedene Gruppierungen – und d.h. verschiedene theologische Positionen und Auslegungstraditionen – auch unterschiedliche Übersetzungen verwendet haben. In eine solche Richtung weisen jedenfalls auch rabbinische Berichte über Rabbi Gamliel II. (1./2. Jh. n.Chr.).“

kennen und akzeptieren beides nebeneinander, ohne die Texte zu vermischen oder zu vereinheitlichen.

Dass Johannes targumische Interpretationen von Tora und Propheten kannte und immer wieder benutzte, ist weithin akzeptiert. Es spielt dabei keine Rolle, ob sie damals nur mündlich oder schon verschriftet überliefert wurden. Dass die Figur Abrahams im Johannesevangelium eine bedeutende Rolle spielt, ist im Blick auf Joh 8 ebenfalls unstrittig. Damit wollen wir uns nun dem Johannesprolog zuwenden. Ich will zeigen, dass der Autor des Prologs (ich nenne ihn „Johannes“) unter Verwendung von Targumismen von Abraham redet.

### *Die targumischen Formeln in Joh 1,12*

Hübners *Vetus Testamentum in Novo*<sup>22</sup> findet für fast jede Formulierung im Johannesprolog mögliche alttestamentliche Bezugsstellen (nach MT oder LXX), nicht aber für zwei Formulierungen in Joh 1,12, nämlich ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν in v. 12a und τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ in v. 12b. Nun sind aber genau die beiden Formulierungen „das Wort aufnehmen“ und „an den Namen des Wortes glauben“ festgeprägte Formeln der Targumtradition. Sollte Johannes seine Formulierungen „ihn (scil. den Logos) aufnehmen“ und „an seinen (scil. des Logos) Namen glauben“<sup>23</sup> nicht doch auch seiner Bibel entnommen haben?

Der Ausdruck **בשם מימרא** (+ הימין oder Suffix), der einem griechischen πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ λόγου (τοῦ κυρίου/αὐτοῦ/μου/σου) entspräche, findet sich nur in den palästinischen Targumen.<sup>24</sup> Sonst kommt er nicht vor. In PsJon findet sich die Formel in Gen 21,33 (Abraham) und Ex 14,31 (nach dem Durchzug durch das Schilfmeer). Neofiti bietet die Formel sechsmal, dreimal positiv (Gen 15,6; Ex 4,31; 14,31) und dreimal negiert (Num 14,11; Dtn 1,32; 9,23). Dazu kommt nur noch eine Stelle im Psalmentargum. Die Fragmententargume sind zu fragmentarisch, als dass man über ihren Gebrauch der Formel viel sagen könnte. Jer II bestätigt PsJon in Ex 14,31. Ngl bietet nie eine Alternativlesung zu Neofiti, könnte die Neofitilesungen also alle mittragen.

Neof:	Gen 15,6	Ex 4,31	Ex 14,31	(negativ: Num 14,11; Dtn 1,32; 9,23)
Ngl:	?	?	?	
Jer II:	?	?	Ex 14,31	
PsJon:	- Gen 21,33	-	Ex 14,31	

PsJon kennt nur die positive Formel, einmal in der Abrahamerzählung (Gen 21,33)<sup>25</sup>, einmal in der Exoduserzählung (Ex 14,31). Den ausgeprägtesten Gebrauch der Formel haben wir aber in Neofiti. Dem Gebrauch der Formel in diesem palästinischen Targum wollen wir

<sup>22</sup> H. Hübner, *Vetus Testamentum in Novo*, vol. 1,2 *Evangelium secundum Iohannem* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003) 16.

<sup>23</sup> In ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν bezieht sich das αὐτόν zurück auf den Logos. Das folgende αὐτοῦ könnte sich zwar auch auf „Gott“ beziehen, es ist aber wahrscheinlicher, dass es denselben Referenten hat wie das αὐτόν. Spätestens Joh 2,23 und 3,18 stellen klar, dass es Johannes um das Glauben an den Namen *des Sohnes* geht.

<sup>24</sup> Neofiti, Jeruschalmi II (Fragmententargum), Pseudojonathan, Psalmentargum, nie in Onqelos. PsJon steht dabei, wie so oft, zwischen Onqelos und Neofiti.

<sup>25</sup> Nach Gen 21,33 pflanzte Abraham bei Beerscheva einen Hain (אשל), wo er den Namen des Herrn als „El Olam“ anrief. Diesen Hain, erklären die Meturgemanim (Neof., Ngl, Jer II und PsJon, nicht Onq) als einen Ort zum Essen, Trinken, Geleit (לוייה שתייה אכילה), vgl. Michael Maher, *The Aramaic Bible 1B, Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (Edinburgh: Clark, 1992) 77. Abraham errichtet eine Gartenwirtschaft, wo er Monotheismus predigt und Proselyten macht. Nach PsJon tut er dies mit den Worten: „Bekennst und glaubt an den Namen des Wortes des Herrn!“ (אודו והימינו בשם מימרא דיי).

nachgehen. Der Ausdruck „im Namen des Wortes“<sup>26</sup> (Jhwhs oder Suffix) findet sich in Neofiti 26mal mit dem Gottesnamen und weitere neun Mal mit einem auf ihn bezogenen Suffix. Es geht praktisch ausschließlich um kultische Zusammenhänge: 14mal steht er im Zusammenhang von Altarbau und Anrufung, dreimal mit „schwören“, zweimal mit „segnen“, je dreimal im Zusammenhang mit kultischem Dienen und der Prophetie und eben sechsmal mit dem Verbum „glauben“. Knapp ein Drittel aller Stellen steht in der Abrahamerzählung oder direkt auf Abraham bezogen.<sup>27</sup>

Die Formel „an den Namen des Wortes glauben“ findet sich erstmals an der berühmten Stelle über den Glauben Abrahams.

Gen 15,6: וְהֵימָן אַבְרָם בַּשֵּׁם מִמְרָא דִּיִּי וְאַתְחַשְׁבַּת לִיָּה לְזָכוֹ (Und Abram glaubte an den Namen des Wortes Jhwhs und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtigkeit).

Kaum weniger prominent ist die zweite Stelle: der Glaube Israels an die Berufung des Mose.

Ex 4,31: וְהֵימְנוּ עַמָּא בַּשֵּׁם מִמְרִיָּה דִּיִּי. Und das Volk glaubte an den Namen des Wortes Jhwhs und sie hörten, dass Jhwh in seiner gütigen Liebe an die Kinder Israels dachte.

Zum dritten und letzten Mal wird die positive Formel nach dem erfolgreichen Durchzug durch das Schilfmeer verwendet.

Ex 14,31: Und Israel sah die starke Hand, die Jhwh gemacht hatte gegen Ägypten, und das Volk fürchtete sich von vor Jhwh und sie glaubten an den Namen des Wortes Jhwhs (וְהֵימְנוּ בַּשֵּׁם מִמְרִיָּה דִּיִּי) und an die Prophetie seines Knechtes Mose.

Das Psalmentargum zitiert diese letzte Torastelle in Ps 106,12:

Und die Wasser bedeckten ihre Bedränger. Nicht einer von ihnen blieb übrig. Und sie glaubten an den Namen seines Wortes (וְהֵימְנוּ בַּשֵּׁם מִמְרִיָּה) und sie sangen sein Lob.

Neof. enthält die positive Formel dreimal und bezeichnet damit den Glauben Abrahams im entscheidenden Augenblick (Gen 15,6), sowie die Höhepunkte des Glaubens Israels im Exodusgeschehen: nach der Berufung des Mose und nach dem Durchzug durch das Rote

<sup>26</sup> Neof. und die anderen Targume geben „Jhwh“ und „Gott“ sehr oft exegetisch mit „das Wort“ (neben „die Schechina“, „die Herrlichkeit“) wieder. In Kultzusammenhängen erweitert Neof. (teils mit Jer II) die Formel zu „der Name des Wortes“. Die Formel ist immer auf Jhwh bezogen. Der Johannesprolog spricht vom Logos absolut, obwohl er den Logos Jhwhs meint. Ebenso spricht er von „dem Gott“, obwohl er den Gott Israels meint. Die Frage „welcher Gott?“ und „was für ein Logos?“ stellt sich für den Autor und seine Leserschaft nicht. Kittels (*ThWANT* IV 136) und Strack-Billerbecks (*Kommentar zum Neuen Testament* II 333) Auffassung, der tg Memra könne (als exegetische Redeweise) keinen Anknüpfungspunkt für den johanneischen Logos (als Hypostase) abgegeben haben, ist, gelinde gesagt, kurios, gilt bei Neutestamentlern aber immer noch als Ergebnis der Wissenschaft. Heb 1,9 („Darum, o Gott, hat dein Gott dich gesalbt“) macht sich eine Redeweise von Ps 45,8 zunutze, um den Sohn – natürlich anders als der Ps! – „Gott“ zu nennen. Ebenso nutzt Joh tg Redeweisen für seine eigene Theologie. Das Programm einer möglichst weitgehenden Entjudung des NT, das von Targumismen im NT nicht wissen will, sollte überwunden sein. Ihr hohes Alter ist unleugbar. K. Koch, „Das Neue Testament und seine aramäische Bibel“ 14: „Die sprachliche Konvention [scil. der exegetischen Übersetzung Memra dJJ für das Tetragramm des MT] kündigt sich schon in der ältesten erhaltenen aramäischen Bibelübersetzung, dem Ijob-Targum aus Qumran, an, stammt also aus vorchristlicher Zeit. Hier wird vom göttlichen Memra bei der Schöpfung und Erhaltung der Kreaturen geschrieben (36,32; 39,27 für hebräisch „Bund“).“

<sup>27</sup> Gen 4,26; 8,20; 12,7.8 (ter); 13,4.18; 15,6; 16,13; 21,33; 22,14.16; 24,3; 26,25; 35,1; Ex 4,31; 5,23; 14,31; 17,15; 32,13; 34,5; Lev 16,8.9; Num 14,11; 20,12: Israel glaubt mir nicht „im Namen meines Wortes“ (N), Ngl: „glaubt nicht an den Namen meines Wortes“; Dtn 1,32; 6,13; 9,23; 10,8; 18,5.7.19.20.22; 21,5.

Meer (Ex 4,31; 14,31). Ps 106,12 Tg ist die einzige Stelle außerhalb der Tora, die die Formel bringt. Dabei zitiert der Psalm genau die letztgenannte Torastelle (Ex 14,31).<sup>28</sup> Die Formel wird also im Targum nur an sehr speziellen Höhepunkten des Glaubens Abrahams und Israels eingesetzt.

Was ist der Inhalt dieses Glaubens an den Namen des Wortes Jhwhs? In Gen 15,6 glaubt Abraham an die Nachkommenschaftsverheißung, dass Gott also willig und in der Lage sei, seine Verheißung zu erfüllen. Die beiden Exodusstellen 4,31 und 14,31 besagen im Bezug auf die Befreiung aus Ägypten dasselbe: Jhwh ist willig (4,31) und in der Lage (14,31) sein Volk aus der Sklaverei zu befreien. Das Komplement zu diesen drei positiven Stellen in Gen und Ex sind die drei (von Johannes nicht zitierten) negativen in Num und Dtn:

Num 14,11: ואמר יי למשה ... עד אימתי לא יהיימנון בשם ממרי (Der Herr sprach zu Mose: ... wie lange noch glauben sie nicht an den Namen meines Wortes?)

Es ist nicht irgendein Vergehen, über das Jhwh sich hier mit diesen Worten erregt, sondern *der* Sündenfall der Wüstenwanderung: die Verleumdung des verheißenen Landes durch die Kundschafter. Nur in ihrem Zusammenhang kommt die negative Formel „nicht an den Namen des Wortes (Jhwhs oder Suffix) glauben“ vor. Noch zweimal kommt Mose, und zwar mit unserer Formel, auf den gravierenden Sündenfall zurück:

Dtn 1,32: ובפתגמא הדין לית אתון מהיימין בשם ממרה דיי. Und in dieser Sache habt ihr nicht geglaubt an den Namen des Wortes Jhwhs.

Dtn 9,23: לא היימנון בשם מימרה דיי קדישה ולא שמעתון בקל מימרה. Ihr habt nicht geglaubt an den Namen des Wortes Jhwhs und habt nicht gehört auf die Stimme seines Wortes.

Der Tiefpunkt in Israels Glaubensgeschichte ist die Weigerung des Volkes, an Gottes Willen und Fähigkeit zu glauben, die Landverheißung zu erfüllen.

Die Formulierung „(nicht) an den Namen des Wortes glauben“ bezieht sich immer auf Abrahams und Israels (Un-) Glauben an Gottes Willen und Macht, seine Verheißungen zu erfüllen, näherhin die Nachkommenschafts-, Befreiungs- und Landverheißung. Die positive Formulierung τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ in Joh 1,12 spielt damit Abrahams und Israels Glauben an Gottes Verheißungen (Nachkommenschaft und Befreiung, Gen 15,6; Ex 4,31; 14,31) in den Text des Prologs ein. Die Negativformel klingt an, wird aber von Johannes nicht direkt aufgenommen.

Kaum weniger bezeichnend ist der Gebrauch der anderen Formel „das Wort aufnehmen“. λαμβάνειν τὸν λόγον (statt δέχεσθαι), ist, wie Bultmann<sup>29</sup> richtig bemerkt, ein Semitismus, hinter dem das aramäische Verbum קבל (pa.) steht. Die Formulierung קבל ל (ב) מימרא (+ Gottesnamen oder Suffix) ist in mehreren Zeugen der palästinischen Targumtradition, PsJon, aber auch in Onqelos<sup>30</sup> und Jonathan<sup>31</sup>, die Standardwiedergabe für hebräisches שמע בקול, sofern es sich um Gottes Stimme handelt. Die Formel קבל למימרא ist damit praktisch ein synonym für „(Gott) gehorchen“. Die Standardwiedergabe für שמע בקול, auf eine menschliche Stimme bezogen, lautet מן קבל. PsJon verwendet קבל למימרא mit einer einzigen bezeichnenden Ausnahme nur für das Aufnehmen von Gottes Wort<sup>32</sup>: Gen 22,18;

<sup>28</sup> Der Targumist unterscheidet genau zwischen „dem Wort glauben“ und „an das Wort glauben“: Ps 106,12: והיימנו בשם מימרה = MT: ויאמינו בדבריו; dagegen Ps 106,24: לא היימנו בפתגמיה = MT: האמינו לדבריו.

<sup>29</sup> Johannes 35, Anm. 4.

<sup>30</sup> Onq: למימרא

<sup>31</sup> Beide sind palästinischen Ursprungs und kamen um 250 nach Babylon, wo sie ihre Endredaktion erfuhren.

<sup>32</sup> In Gen 3,17 wird Adam dafür verflucht, dass er statt Gottes Evas Wort aufgenommen hat!

26,5; Ex 5,2; 15,26; 19,5; 23,21f (Engel); Num 14,22; Dtn 1,43; 4,30; 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,17; 27,10; 28,1.2.15.45.62; 30,2.8.10.20.<sup>33</sup> Das Interessante ist, dass diese Targumtradition neben den vielen deuteronomischen Mahnungen, auf Gottes Stimme zu hören, in Genesis bis Numeri wieder die Abrahamverheißungen, Höhepunkte des Exodusgeschehens und die Kundschaftersünde hervorhebt:

Gen 22,18: und es werden sich segnen in der Gerechtigkeit deiner Kinder alle Völker der Erde, dafür dass du mein Wort aufgenommen hast (קבילתא במימרי).

Gen 26,5: Ich werde deine Kinder vermehren wie die Sterne des Himmels, und ich werde deinen Kindern all diese Länder geben und es werden sich segnen um deiner Kinder willen alle Völker der Erde, deswegen weil Abraham aufgenommen hat mein Wort (קבל אברהם במימרי).

Ex 5,2: Pharao sagte: der Name Jhwhs ist mir nicht erschienen, dass ich aufnehmen müsste sein Wort (דאיקביל במימריה).

Ex 15,26: Wenn du aufnimmst das Wort Jhwhs (אין קבלא תקביל למימר דיי), deines Gottes, will ich all die schlimmen Krankheiten, die ich über die Ägypter kommen ließ, nicht über dich kommen lassen ... denn ich bin Jhwh, dein Arzt.

Ex 19,5: Wenn du aufnimmst das Wort Jhwhs (אין קבלא תקביל למימר דיי) ... werdet ihr sein vor mir ... Könige ... und Priester ... und ein heiliges Volk.

Ex 23,21f: Hüte dich vor ihm (scil. meinem Engel) und nimm sein Wort auf (מימריה וקביל). Wenn du wirklich sein Wort aufnimmst (אין קבלא תקביל למימריה).

Num 14,22: Alle Männer, die meine Herrlichkeit gesehen haben und meine Wunder, die ich getan habe in Ägypten und in der Wüste, und mich jetzt schon zehnmal versucht haben und mein Wort nicht aufgenommen haben (ולא קבילו למימרי).

Dtn 1,43: Nicht habt ihr aufgenommen, sondern euch widersetzt dem Wort Jhwhs (לא קבילתון וסריבתון על מימרא דיי).

Dtn 9,23: und zu der Zeit, da euch der Herr schickte ...: zieht hinauf und nehmt das Land in Besitz, das ich euch gegeben habe, da widersetztet ihr euch dem Wort des Herrn, eures Gottes (ולא קבילתון על מימרא דיי) und glaubtet ihm nicht und habt sein Wort nicht aufgenommen (ולא קבילתון למימריה).

Auch die Formel „das Wort Jhwhs aufnehmen“ wird im Kontext von Abrahams Glaubensgehorsam und des Exodus positiv verwandt und im Zusammenhang der Kundschaftersünde negativ.

Mit der Verwendung der beiden ausschließlich in den Targumen erhaltenen Formeln „an den Namen des Wortes glauben“ und „das Wort aufnehmen“ spielt Joh 1,12f den Glauben Abrahams und seiner Kinder (Gen 12ff) in den Prolog ein. Dementsprechend ist 1,9f auf die ungehorsame Menschheit (Gen 3-11) zu beziehen (κόσμος!).

Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam *in die Welt*. Er war *in der Welt*, und *die Welt* ist durch ihn geworden, aber *die Welt* erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, *die ihn aufnahmen*, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, *die an seinen Namen glauben*.

<sup>33</sup> Onq zeigt weitgehend denselben Befund: Gen 22,18; 26,5; Ex 5,2; 15,26; 19,5; 23,21f; Lev 26,14.18.21.27; Num 14,22; Dtn 1,43; 4,30; 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,14.17; 27,10; 28,1.2.13<sup>ms</sup>.15.45.62; 30,2.8.10.20; auf ein Menschenwort bezogen: Gen 3,17 (wie PsJon), abweichend von PsJon: Dtn 21,10 und in einem oder wenigen Mss: Gen 21,12; 27,8; Ex 3,18; 4,1; Dtn 32,2 (meist Mose!). Auch Jonathan und das Psalmentargum verwenden die Formel für hebräisches „Hören auf die Stimme (Jhwhs)“.



Der λόγος-מימרא, durch den alles geschaffen wurde<sup>34</sup>, kam in sein Eigentum, aber seine eigenen Kreaturen nahmen ihn nicht auf, sie gehorchten ihm nicht. Es gab aber solche, die den λόγος-מימרא aufnahmen, d.h. Gott gehorchten, und an seinen Namen glaubten: Abraham und seine Nachkommen. Abraham glaubte an den Namen des Wortes, und das heißt konkret: an die Erfüllung der Nachkommenschaftsverheißung. Er, der schon lange nicht mehr Zeugungsfähige, glaubte, dass er zahlreiche Kinder der Verheißung haben werde. Johannes nennt diese Kinder der Verheißung: „die nicht aus Blut<sup>35</sup>, noch aus Fleischeswillen noch aus Manneswillen, sondern aus Gott geboren sind“. Die Gegenüberstellung von Kindern „aus dem Blut und dem Willen des Fleisches“ und Kindern „aus Gott“ entspricht jener in Röm 9,7-9, wo Paulus die Kinder „des Fleisches“ den Kindern der Verheißung gegenüberstellt:

Auch sind nicht alle, weil sie Nachkommen Abrahams sind, deshalb schon seine Kinder, sondern es heißt: Nur die Nachkommen Isaaks werden deine Nachkommen heißen. Das bedeutet: Nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Nachkommen anerkannt; denn es ist eine Verheißung, wenn gesagt wird: In einem Jahr werde ich wiederkommen, dann wird Sara einen Sohn haben.

Dieselbe Gegenüberstellung findet sich auch im Galaterbrief (4,23-28)<sup>36</sup>:

Der Sohn der Sklavin wurde κατὰ σάρκα gezeugt, der Sohn der Freien aufgrund der Verheißung. ... Ihr aber, Brüder, seid Kinder der Verheißung wie Isaak.<sup>37</sup>

Johannes spricht nicht von Verheißungskindschaft, sondern von Gotteskindschaft. Auch Paulus identifiziert in Röm 9,8 „Gotteskinder“ und „Verheißungskinder“. Die Benennung der Verheißungskinder als Gotteskinder stammt aus der Tora. Den Patriarchen wird dafür, dass Abraham „das Wort Jhwhs aufgenommen hat“ Nachkommenschaft verheißen (Gen 22,18; 26,5). Nach dem Auszug aus Ägypten wird diese Nachkommenschaft als besonderes Eigentum Gottes und heiliges Volk konstituiert unter der Bedingung, dass sie „das Wort Jhwhs aufnehmen“ (Ex 19,5). Diese letztere Stelle aber wird im Dtn wiederaufgenommen und interpretiert (PsJon):

Er wird dich zahlreich machen, wie er geschworen hat deinen Vätern, wenn ihr aufnehmt das Wort Jhwhs, eures Gottes (תקבלון למימרא דיי) ... Siehe, wie geliebte Söhne seid ihr vor Jhwh, eurem Gott (הי כבנין הביבין אתון קדם יי אלהכון). ... Ein heiliges Volk seid ihr vor Jhwh, eurem Gott. Euch hat er erwählt, dass ihr für ihn seid ein Volk, das mehr geliebt wird als alle Völker auf der Oberfläche der Erde.

In Dtn 13,18-14,2 macht die Tora (in MT und Tg) in Anknüpfung an Gen 22,18; 26,5 und Ex 19,5 aus den Verheißungskindern Gotteskinder, wie es später Johannes und Paulus ganz selbstverständlich auch tun.

<sup>34</sup> In Gen 1 (Neof.) steht für „und Gott sprach“: „und das Wort Gottes sprach“. In den anderen Targumen ist diese Redeweise, die der frühchristlichen Argumentation gegenüber den (anderen) Juden viel zu sehr zustatten kam, wegkorrigiert worden. Der Memra Jhwhs tritt dort erst nach der Schöpfung auf.

<sup>35</sup> „Blut“ im Plural bedeutet vergossenes oder Menstruationsblut. Sara hatte die Menopause längst hinter sich (Gen 18,11).

<sup>36</sup> Vgl. Hebr 11,11.

<sup>37</sup> Paulus greift in v 29 ebenfalls auf einen Targumismus zurück: „Doch wie damals der Sohn, der auf natürliche Weise gezeugt war, den verfolgte, der kraft des Geistes gezeugt war, so geschieht es auch jetzt“. Gen 21 MT weiß von keinem Konflikt zwischen Isaak und Ismael, wohl aber Gen 21,10 PsJon: „Und sie (Sara) sagte zu Abraham: Vertreib diese Magd und den Sohn, denn es ist unmöglich, dass der Sohn dieser Magd erbe mit meinem Sohn. Er wird nämlich Krieg führen mit Isaak (וינח קרבא עם יצחק).“

*Der Johannesprolog und die Tora: von der Schöpfung zur Schechina*

Ab v 14 spricht der Johannesprolog dann eindeutig von der Inkarnation des Logos. Mit den Vokabeln λόγος, σκηνώ und δόξα nimmt der Vers genau die drei Hauptausdrücke der Targume für Gott in der Welt auf: מִימְרָא (Wort), שְׁכִינְתָא (Schechina), אִיקְרָא (Herrlichkeit). „Und das *Wort* ist Fleisch geworden und hat unter uns *gewohnt*, und wir haben seine *Herrlichkeit* gesehen, die *Herrlichkeit* des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“

Das Zelten des Logos nimmt Ex 25-40 auf. Der Ausdruck „Gnade und Wahrheit“ ist, wie allgemein erkannt, eine Anspielung auf Ex 34,6.<sup>38</sup> V. 17 nennt den Namen des Mose ausdrücklich und v 18 nimmt das Thema von Ex 33 auf, den Wunsch des Mose, Gott zu sehen: „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus. Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“

Mose durfte in Ex 33 nur die „Rückseite“ Gottes sehen. Jesus ist demgegenüber der, der die „Brust“, die „Vorderseite“ des Vaters kennt. Mit der expliziten Erwähnung des Mose und der Tora und den Anspielungen auf Ex 25-40, also den Zeltbaukomplex, endet der Johannesprolog. Er stellt das Kommen Jesu in die Welt als relecture der Tora dar. Genaugenommen beginnt er mit Anspielungen auf Gen 1 und endet mit solchen auf Ex 33/34 und den Zeltkomplex Ex 25-40 überhaupt. Warum wählt Johannes genau diesen Bogen von der Schöpfung über Abraham zum Wüstenzelt? Ich denke, weil die Tora ihm diesen Bogen vorgibt. Nach dem (priesterschriftlichen) Schöpfungsbericht zielt die Erschaffung der Welt von Anfang an hin auf den Sabbat<sup>39</sup>, auf das heilige Zelt und damit auf die Schechina Gottes inmitten seiner Schöpfung.<sup>40</sup> Die Formulierungen der Vollendung der Schöpfung von Gen 1,31-2,3 werden in Ex 24,16; 39,32.43; 40,33 bei der Vollendung des Zeltes wiederaufgenommen.

Gen 1,31-2,3: Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: der sechste Tag. So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge. Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte.

Ex 24,16: Die Herrlichkeit des Herrn ließ sich auf den Sinai herab, und die Wolke bedeckte den Berg sechs Tage lang. Am siebten Tag rief der Herr mitten aus der Wolke Mose herbei.

Ex 39,32: So wurde das ganze Werk für die Wohnstätte des Offenbarungszeltes vollendet; die Israeliten taten genau so, wie es der Herr dem Mose befohlen hatte. So machten sie es.

Ex 39,43: Mose besichtigte das ganze Werk: Sie hatten es gemacht, wie der Herr es befohlen hatte. So hatten sie es gemacht, und Mose segnete sie.

<sup>38</sup> Nach H. Gese, „Der Johannesprolog“ (H. Gese, *Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, BEvTh, München: Kaiser, 1977, 152-201) 186, wird מִימְרָא in späteren Schriften immer öfter mit χάρις wiedergegeben.

<sup>39</sup> Nach Gen 2,2 wird die Schöpfung am Sabbat und durch den Sabbat vollendet.

<sup>40</sup> J.L. Ska, „La structure du Pentateuque dans sa formation canonique“, ZAW 113 (2001) 331-352, 337: „[P]lusieurs récits de création se terminent par le récit de la construction du temple où vient prendre résidence le dieu créateur ... il y a raison de croire que le sanctuaire attendu depuis Gen 1 est ... la ‚tente de la recontre‘ construite par moïse à la fin du livre de l’Exode“.

Ex 40,33: Er errichtete den Vorhof um die Wohnstätte und den Altar und ließ den Vorhang am Tor des Vorhofs aufhängen. So vollendete Mose das Werk.

G. v Rad kommentiert das so: „P will allen Ernstes zeigen, dass der im Volk Israel historisch gewordene Kultus das Ziel der Weltentstehung und Weltentwicklung ist. Schon die Schöpfung ist auf dieses Israel hin angelegt worden.“<sup>41</sup>. Man könnte es auch so sagen: schon die Schöpfung ist auf das Zeltaufschlagen, auf die Schechina Gottes in der Welt hin angelegt worden. Der Johannesprolog übernimmt diese Lehre der Tora und sagt: Jesus ist die gelebte Erfüllung der Tora, insofern Er diese Schechina Gottes in der Welt ist, auf die die Tora von Anfang an hinauswill.

So zeigt der Prolog bereits an, was Johannes in 5,46 erneut behaupten wird: Von Jesus Reden und vom Inhalt der Mosetora Reden ist dasselbe, „von mir nämlich hat er geschrieben“.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments II* (München: Kaiser 1987) 247.

<sup>42</sup> Cf. Joh 1,45.