

# Wie geht das Johannesevangelium mit dem Alten Testament um?

GEORG FISCHER SJ

## 1. HINFÜHRUNG

Wer das Johannesevangelium liest, bemerkt auf Schritt und Tritt dessen *Grundlagen und Voraussetzungen* im Alten Testament. Im Prolog spricht schon der erste Vers (Joh 1,1) von „Gott“ und verweist damit auf JHWH, der sich bisher geoffenbart hat und von dem die biblischen Schriften Zeugnis ablegen. Die Rede vom „Vater“ (Joh 1,14) führt diese Linie weiter und greift ebenfalls auf das Alte Testament zurück, wo Texte wie Dtn 32,6; Jer 31,9 usw. in gleicher Weise von ihm sprechen und im Volksklagelied in Jes 63,7-64,11 sogar dreifach die Anrede mit „unser Vater“ begegnet (Jes 63,16; 64,7). Diese Liste ließe sich lange fortsetzen, etwa mit Jesu Verwendung der Vergleiche mit dem Hirten (Joh 10; vgl. Ez 34; Ps 23; 80) oder dem Weinstock (Joh 15; vgl. Jes 5; 27; Jer 2).

Dieser Gebrauch des Alten Testaments als Sprach- und Bildhintergrund für das Johannesevangelium ist offensichtlich, doch zeigt sich noch mehr. Die strukturell sehr ähnliche Gestaltung des Anfangs und der Enden<sup>1</sup> mit dem Rahmen der Tora spricht dafür, dass auch der *Aufbau des Johannesevangeliums* bewusst in Nachahmung des alttestamentlichen Vorbildes gestaltet wurde. Das deutet auf einen sehr gezielten und literarisch hochstehenden Umgang mit der Vorlage hin.

Von diesen und anderen Beobachtungen her verwundert nicht, dass Fachleute wiederholt auf die *Notwendigkeit der Kenntnis des Alten Testaments für das Verstehen des Johannesevangeliums* hinweisen. Zwei Beispiele dafür sind Johannes Beutler<sup>2</sup> und Claus Westermann<sup>3</sup>. Sowohl vom

<sup>1</sup> Siehe dazu die Beobachtungen von D. MARKL, Spielen Joh 1,1; 20,30f; 21,24f auf den Rahmen des Pentateuch an?, in: S. Paganini/C. Paganini/D. Markl (Hg.), Führe mein Volk heraus. Zur innerbiblischen Rezeption der Exodusthematik, Frankfurt a. M. 2004, 107-119.

<sup>2</sup> Vgl. J. BEUTLER, Das Johannesevangelium und das Alte Testament, in: Entschluß 36 (1981) H. 9/10, 14-16, bes. 16: Das Johannesevangelium „erschließt sich nur von ihm

Neuen Testament als auch vom Alten Testament her und damit wechselseitig wird so bezeugt, dass es eine Vertrautheit mit dem „Ersten Testament“ braucht, um das „Vierte Evangelium“ angemessen zu begreifen.<sup>4</sup>

## 2. EINIGE BEZÜGE DES JOHANNESEVANGELIUMS AUF DAS ALTE TESTAMENT

Im Folgenden möchte ich manche Publikationen ansprechen, die teils in recht unterschiedlicher Weise unser Thema behandelt haben. Es kann dabei aus mehreren Gründen<sup>5</sup> nur um eine *kleine, exemplarische Auswahl* gehen. Dann (3.) soll ein spezieller Blick auf die Beziehungen mit dem Jeremiabuch folgen, und beides dient als Basis für eine Auswertung (4.).

Ein besonderes Buch hat Marie-Émile Boismard zur Thematik herausgebracht.<sup>6</sup> Er nimmt wahr, wie – obwohl es kein direktes Zitat dazu gibt – die *Ankündigung eines Mose gleichen Propheten aus Dtn 18* als leitendes Motiv im Johannesevangelium verwendet wird. Bereits die Frage an Johannes den Täufer „Bist du der Prophet?“ (Joh 1,21) ist auf diesem Hintergrund zu sehen; während dieser ablehnt, bekennt die wunderbar

her“ (mit „ihm“ meint Beutler das Alte Testament). Als Johannes-Spezialist kommt Beutler von der Seite des Neuen Testaments her.

- <sup>3</sup> Vgl. C. WESTERMANN, *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments* (AzTh 77), Stuttgart 1994, im Speziellen 69. Mit diesem Werk zeigt der bekannte Genesis-Kommentator auf, wie wichtig es ist, sich auch den Verbindungen zwischen beiden Teilen der Bibel zu widmen – ein Anliegen, das ebenso den mit dieser Festschrift Geehrten bewegt, mit dem mich u. a. ein gemeinsames Seminar zur Exodusthematik sowie das Buch „Auf dein Wort hin. Berufung und Nachfolge in der Bibel“ (Innsbruck 1995), verbinden.
- <sup>4</sup> C. WESTERMANN, *Johannesevangelium* (s. Anm. 3) 75f., möchte die Verbindungen mit dem Alten Testament dazu benutzen, damit die „Motive eines gnostischen und spiritualistischen Dualismus“ (75) im Johannesevangelium zu erkennen und als nicht ursprünglich abzuschneiden. Dies dürfte jedoch zu weit gehen und die Tragfähigkeit des angewandten Kriteriums überschätzen.
- <sup>5</sup> Die bisher vorliegende Literatur ist umfangreich (allein in BILDI weist die spezifische Suche nach der Kombination von Altem Testament und Johannesevangelium schon über 80 Titel auf); außerdem würde eine umfassende Behandlung des Themas den Rahmen des Beitrags sprengen.
- <sup>6</sup> Vgl. M.-É. BOISMARD, *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique* (BETHL. 84), Leuven 1988. Zwar hat sich die von ihm vertretene These einer samaritanischen Tradition, die Eingang gefunden habe in die älteste Schicht des Johannesevangeliums (er nennt es Dokument C), nicht durchsetzen können, doch fasst er mit der Titel-Alternative und mit vielen weiteren Bemerkungen präzise eine Reihe von Wesenszügen des Evangeliums.

gespeiste Menge in Joh 6,14 von Jesus: „Dieser ist wahrhaft der Prophet, der in die Welt kommen soll.“

Die Aufnahme von Dtn 18 im Johannesevangelium bringt Boismard nun in Verbindung mit dem Buch Jeremia.<sup>7</sup> Dort wird in Jer 1 mit präzisen Anspielungen deutlich gemacht, dass Jeremia der von Gott versprochene, Mose gleiche Nachfolger als Prophet ist.<sup>8</sup> Boismard sieht bei Johannes eine sehr subtile Weise der Verwendung von Dtn 18, *ganz ähnlich wie bei Jeremia*, die sich zudem über mehr als die Hälfte des Evangeliums erstreckt.<sup>9</sup>

Eine andere Beziehung nimmt er bei dem Doppelausdruck „Gnade und Wahrheit“ von Joh 1,17 wahr. Nach ihm geht er auf die Selbstoffenbarung Gottes am Sinai zurück.<sup>10</sup> Dies führt freilich zu einem *Problem*: Wenn Gott bereits in der Frühzeit des Volkes sich als „voll Gnade und Wahrheit“ mitteilt und das Bekenntnis dieses seines Wesens wiederholt später begegnet,<sup>11</sup> wie kann das Johannesevangelium dann im Prolog aussagen: „... die Gnade und die Wahrheit sind durch Jesus Christus geworden“ (Joh 1,17)?

Sehr hohe Aufmerksamkeit hat die Rolle des *Mose* auch sonst gefunden. Hubert Frankemölle streift in einem allgemeinen Aufsatz gleichfalls das Johannesevangelium;<sup>12</sup> unter dem Aspekt „Mose als Vermittler der Tora“ sieht er in Joh 5,45 neu dessen Rolle als „Ankläger“.

Der Jubilar hat sich ebenfalls diesem Thema gewidmet.<sup>13</sup> Er sieht im Johannesevangelium grundsätzlich ein für die damaligen Zeitgenossen „selbstverständliches Mosebild“ gegeben, das aber einige spezifische Akzente aufweise und auf eine *Gegenüberstellung* zulaufe.<sup>14</sup> Letztere lasse sich fassen in der Frage: „Wer kann zuverlässig Auskunft über Gott geben?“ Wichtig sei außerdem die Zeugenfunktion des Mose für Jesus.

<sup>7</sup> Vgl. M.-É. BOISMARD, Moïse (s. Anm. 6) 2f. und 70.

<sup>8</sup> Vgl. G. FISCHER, Jeremia 1-25 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005, 135f. mit 144.

<sup>9</sup> Weite der Streuung und Intensität der Aufnahme scheinen bei Jeremia sogar noch ausgeprägter, insofern Anspielungen auf Dtn 18 zwischen Jer 1 und Jer 44 begegnen; siehe G. FISCHER, Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2007, 135 mit Anm. 6.

<sup>10</sup> Vgl. M.-É. BOISMARD, Moïse (s. Anm. 6) 100 mit Anm. 53. In Ex 34,6 stellt Gott sich als „reich an Verbundenheit/Gnade und Treue/Wahrheit“ vor.

<sup>11</sup> Vor allem in den Psalmen, z. B. Ps 25,10; 40,11f. und öfter; siehe H. J. STOEBE, Art. מוֹשֶׁה, in: THAT<sup>6</sup> 1, 600-621, bes. 601f.

<sup>12</sup> Vgl. H. FRANKEMÖLLE, Mose in Deutungen des Neuen Testaments, in: Ders., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116), Bodenheim 1998, 91-107, hier 93.

<sup>13</sup> Vgl. M. HASITSCHKA, Die Führer Israels: Mose, Josua und die Richter, in: M. Öhler (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 117-140 (darin S. 122-129 zu Mose im Johannesevangelium).

<sup>14</sup> Vgl. M. HASITSCHKA, Führer (s. Anm. 13) 129.

Vor kurzem hat Stefan Schapdick die Thematik aufgenommen.<sup>15</sup> Er kann manche Züge von Martin Hasitschka bestätigen, z. B. die Rolle als Zeuge,<sup>16</sup> geht aber darüber hinaus auch auf die *Problematik der johanneischen Darstellung des Mose* ein. Schon der provokative Titel seiner Studie lenkt den Blick auf jene Spannung, welche zwischen der Berufung auf den zentralen Offenbarungsmittler des Alten Testaments und seiner Verwendung als „bloße Chiffre“ besteht: Einerseits setzt das Johannesevangelium Mose als „den Autoritätsträger jüdischen Glaubens“ voraus, andererseits präsentiert es sein Bild als „relativ inhaltsleer“<sup>17</sup>. Wohl der Hauptgrund für diese Diskrepanz liegt für ihn in der exklusiv christologischen Perspektive.

Spezieller auf die *Person Natanaëls* geht Johann Anselm Steiger ein. Er sieht ihn als „Platzhalter des Restes Israels“ und „eschatologischen Psalmbeter“.<sup>18</sup> Alttestamentliche Anklänge nimmt er zudem bei der Formulierung „unter dem Feigenbaum“ (Joh 1,48.50) wahr, die er mit Mi 4,4 u. a. in Beziehung setzt.<sup>19</sup>

Sehr offen benennt Christian Dietzfelbinger die *internen Widersprüche* im Johannesevangelium, was die Bezüge auf die früheren heiligen Schriften betrifft.<sup>20</sup> Er sieht einen Gegensatz beim Evangelisten selbst, zwischen einer positiven, bejahenden Haltung gegenüber dem Alten Testament und dessen „gründlicher Abwertung“.<sup>21</sup> Die wohlwollende Aufnahme des Alten Testaments im Johannesevangelium sieht Dietzfelbinger insbesondere im Verweis auf die Schriftgemäßheit („es ist geschrieben“; öfter ab Joh 2,17) und den vielen Anspielungen auf es gegeben.

Dieselbe Thematik des Bezugs auf die Schrift nimmt Johannes Beutler zum Ausgangspunkt eines Aufsatzes.<sup>22</sup> Die zwölf Belege von γραφή

<sup>15</sup> Vgl. S. SCHAPDICK, Autorität ohne Inhalt. Zum Mosebild des Johannesevangeliums, in: ZNW 97 (2006) 177-206.

<sup>16</sup> Vgl. S. SCHAPDICK, Autorität (s. Anm. 15) 191 mit 202f.

<sup>17</sup> S. SCHAPDICK, Autorität (s. Anm. 15) 205f.

<sup>18</sup> Vgl. J. A. STEIGER, Nathanael – ein Israelit, an dem kein Falsch ist. Das hermeneutische Phänomen der Inter-testamentarizität aufgezeigt an Joh 1,45-51, in: BThZ 9 (1992) 50-73.

<sup>19</sup> Vgl. J. A. STEIGER, Nathanael (s. Anm. 18) 56. Das zusätzliche Einbringen des „Weinstock“-Motivs bei ihm scheint mir für Joh 1 wenig zutreffend.

<sup>20</sup> Vgl. C. DIETZFELBINGER, Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium, in: H. Lichtenberger (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion. Band III: Frühes Christentum (FS M. Hengel), Tübingen 1996, 203-218.

<sup>21</sup> Vgl. C. DIETZFELBINGER, Aspekte (s. Anm. 20) 204f.; Letzteres zeigt er am Beispiel von Joh 6 auf, das für ihn eine „umstürzende Neuinterpretation der Manna-Episode“ (205) darstellt, aber „nicht das einzige Beispiel für die Entwertung der alttestamentlichen Geschichte im Johannesevangelium“ (206) bilde.

<sup>22</sup> Vgl. J. BEUTLER, The Use of „Scripture“ in the Gospel of John, in: R. A. Culpepper/

im Johannesevangelium seien immer im Sinn von „Heilige Schrift“ gebraucht, was sie *als ganze* in den Blick rücke und eine „Meta-Ebene“ erstelle; nicht so sehr die Details als vielmehr die gesamte Schrift verweise auf Jesus.<sup>23</sup>

Zu diesem Motiv äußert sich auch Wolfgang Kraus, der das Vorkommen von „es ist geschrieben“ am Ende des ersten Johannesschlusses ins Auge fasst und schreibt: „Mit dem ... γέγραπται in 20,31 wird dem AT als γραφή das Evangelium *zumindest gleich – wenn nicht gar: übergeordnet*.“<sup>24</sup> Dabei wird greifbar, was er zuvor betitelt mit „Das Joh-Ev als >neue Schrift< der johanneischen Gemeinde“<sup>25</sup>. Das scheint, wenn nicht eine Ablösung, so zumindest eine wesentliche, das Frühere relativierende Ergänzung anzudeuten.

Der kurze Durchgang durch einige Veröffentlichungen der letzten Jahre zu den Beziehungen des Johannesevangeliums zum Alten Testament zeigt mehreres. Unbestritten greift das Evangelium oft auf die vorausliegenden jüdischen Schriften zurück. Die Bezugnahmen reichen dabei von kleinen Anspielungen (s. o. den Aufsatz von Steiger) über eine Zentralfigur wie Mose bis hin zu einer Gesamtdeutung des Alten Testaments als auf Jesus verweisende „(Heilige) Schrift“. Dabei traten *ambivalente Momente* zutage, die neben einer Aufnahme von AT-Stellen auf eine Herabsetzung der bisherigen Offenbarung Gottes hinauslaufen und einer weiteren Klärung bedürfen. Bevor sie besprochen werden (bei 4.), soll sich der Blick zuerst (3.) noch auf die Bezüge des Johannesevangeliums zum Jeremiabuch richten.

### 3. BEZIEHUNGEN DES JEREMIABUCHES MIT DEM JOHANNESEVANGELIUM

Schon zweimal waren oben Forscher in den Blick gekommen, welche die Nähe des Johannesevangeliums zum Jeremiabuch festgestellt hatten. Zum einen hatte Marie-Émile Boismard in beiden Büchern dasselbe Verfahren beobachtet, subtil auf Dtn 18 anzuspielen.<sup>26</sup> Der gleiche Bezugstext und die *ähnliche Absicht*, den Propheten Jeremia bzw. Jesus als

C. C. Black (Ed.), Exploring the Gospel of John (FS D. M. Smith), Louisville 1996, 147-162.

<sup>23</sup> Vgl. J. BEUTLER, Use (s. Anm. 22) 148, 152 und 158.

<sup>24</sup> W. KRAUS, Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie, in: ZNW 88 (1997) 1-23: 18.

<sup>25</sup> W. KRAUS, Johannes (s. Anm. 24) 16.

<sup>26</sup> Vgl. M.-É. BOISMARD, Moïse (s. Anm. 6) 70.

den verheißenen Nachfolger des Mose zu porträtieren, verbinden das Jeremiabuch und das Johannesevangelium.

Zum anderen sah Claus Westermann *enge Bezüge zwischen den beiden Hauptgestalten* und den zwei biblischen Schriften.<sup>27</sup> Parallel sei, dass sowohl Jeremia als auch Jesus von Gott berufen und gesandt wurden, sowie, dass ihr Wirken in eine Leidensgeschichte einmünde, welche Bedeutung für die Zukunft trage. Die Geschichte Jesu habe damit „ihre Vorgeschichte in der Prophetie“<sup>28</sup>.

Beide genannten Autoren gehen nicht auf weitere Beziehungen zwischen dem Jeremiabuch und dem Johannesevangelium ein. Auch *blieb offen*, wo jeremianische Formulierungen oder Einzelstellen später vom Evangelium übernommen wurden. Dieser Aufgabe möchte ich im Folgenden ein wenig nachgehen.

Das Zeugnis von Johannes dem Täufer über Jesus beinhaltet zweimal die Aussage, dieser sei „das Lamm Gottes“ (Joh 1,29.36). Die Bezeichnung Jesu als *Lamm* hat alttestamentliche Wurzeln.<sup>29</sup> Unter ihnen steht Jer 11,19 besonders nahe. Dort, in der ersten „Konfession“ Jeremias, sagt der Prophet von sich: „Ich aber war wie ein zutrauliches Lamm, das zum Schlachten geführt wird.“ Mehr als an der Ursprungsstelle Jes 53,7 wird im Jeremiabuch die Verbindung mit dem *konkreten* Leben und Leidensschicksal des *Propheten* deutlich, insofern im Kontext von den Männern in Anatot die Rede ist, die ihn bedrohen und ihm nach dem Leben trachten (Jer 11,21-23). Unter dieser Rücksicht berühren Jer 11 und Joh 1 einander aufs Engste.

Im Gespräch mit der Samariterin ist öfter von *besonderem Wasser* die Rede. Jesus setzt in Joh 4,10 ein mit „lebendigem Wasser“, was die Frau im folgenden Vers aufnimmt. In Joh 4,14 wird das Bild gesteigert zur „Quelle von Wasser, das sprudelt zum ewigen Leben“. Während „lebendiges Wasser“ mehrere Vorlagen in der Hebräischen Bibel haben kann,<sup>30</sup> ist seine Kombination mit „Quelle“ sonst nur in Jer 2,13; 17,13

<sup>27</sup> Vgl. C. WESTERMANN, Johannesevangelium (s. Anm. 3) 71.

<sup>28</sup> C. WESTERMANN, Johannesevangelium (s. Anm. 3) 71. Mit Ausnahme der „Leidensgeschichte“, welche in ihrer Intensität doch spezifisch für Jeremia ist, sind die Begründungen Westermanns recht allgemein; zudem fällt auf, dass gerade in der Passion Jesu kaum Anspielungen auf das Jeremiabuch zu finden sind. Einzig das laute Schreien des Volkes in Joh 19,15, Jesu Kreuzigung von Pilatus fordernd, könnte Jer 12,6 („sie haben hinter dir gerufen voll“), an die Seite gestellt werden, das ebenfalls einen starken Konflikt voraussetzt, insgesamt aber doch weit entfernt scheint. Zum Verständnis der schwierigen Passage von Jer 12,6 siehe G. FISCHER, Jer I (s. Anm. 8) 434f.

<sup>29</sup> Der Jubilar ist darauf in seiner Habilitationsschrift eingegangen: M. HASITSCHKA, Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung (IThS 27), Innsbruck 1989, bes. 54-109. Er befasst sich dabei auch eigens mit Jer 11,19 (S. 86f.).

<sup>30</sup> U. a. Gen 26,19; Lev 14,5.50-52; 15,13; Sach 14,8.

belegt.<sup>31</sup> Eine Erfüllung der Zusage Jesu kann in Offb 21,6 wahrgenommen werden, wo der auf dem Thron Sitzende spricht: „Ich werde dem Dürstenden aus der Quelle des Wassers des Lebens umsonst geben.“

Es ist möglich, dass das Gespräch am Jakobsbrunnen in Joh 4 auf das Jeremiabuch zugreift; dies kann aber wegen der Kürze des Ausdrucks nicht als absolut sicher gelten.<sup>32</sup> In jedem Fall stehen die Formulierungen einander am nächsten und bilden so eine motivliche Parallele, die es auszulegen gilt. Was in Jer 2,13 und 17,13 ein für das Alte Testament einmaliges *Bild für Gott* ist, wird im Reden Jesu bei Johannes in schillernder Weise einerseits für Jesu Gabe (Joh 4,10), andererseits für deren im Inneren spürbare Wirkung (Joh 4,14) verwendet.

Am Ende von Joh 6 ist von vielen Jüngern die Rede, die in der Folge der Brotrede und der anschließenden Auseinandersetzung Jesus verlassen (Joh 6,66), worauf dieser im folgenden Vers auch den Zwölfen diese Möglichkeit anbietet. Die *Antwort des Petrus* (Joh 6,68) beginnt mit einer Gegenfrage, die das Stichwort „weggehen“ von zuvor aufnimmt: „Herr, zu wem sollen wir fortgehen?“ Die nächste Entsprechung dazu liegt in Jer 15,2 vor. Dort geht in V. 1 ein Wegsenden des Volkes durch Gott voraus. Daraufhin teilt Gott den zu erwartenden Einwand der Gemeinschaft („Wohin sollen wir hinausgehen?“) einschließlich der zu gebenden Antwort dem Propheten mit. Sowohl bei Johannes als auch bei Jeremia, dort sogar noch viel stärker mit den wartenden „Zielen“ Tod, Schwert, Hunger und Gefangenschaft, wird so die *Aussichts- und Hoffnungslosigkeit* eines Lebens fern von göttlicher Nähe vermittelt.

Die im Allgemeinen als nachträglich ins Evangelium eingefügt betrachtete Perikope Joh 7,53-8,11 berichtet gleich zweimal davon, dass Jesus „in die Erde geschrieben“ habe (V. 6 und V. 8). Dabei bleibt offen, was es war und wie es genau zu deuten ist. Ähnlich verhält es sich mit der einzigen Parallele dafür in der Hebräischen Bibel; sie steht in Jer 17,13, einer Passage, die bereits oben bei Joh 4 genannt wurde. Darin findet sich als Aussage Gottes: „Und die von mir Abweichenden werden in die Erde geschrieben werden, denn sie haben die Quelle lebendigen Wassers, JHWH, verlassen.“<sup>33</sup> Im Kontext des Jeremiabuches, speziell als Kontrast zu Jer 17,1 („geschrieben mit eisernem Griffel, mit diamantener Spitze eingeritzt auf die Tafel ihres Herzens“), ist damit wohl eine

<sup>31</sup> Relativ nahe steht Hld 4,15 mit der parallelen Formulierung „eine Gartenquelle, ein Brunnen lebendigen Wassers“, wohl für die Geliebte.

<sup>32</sup> Das Erkennen und Bewerten intertextueller Beziehungen verlangt viel Erfahrung, große Vorsicht und eine feine Unterscheidungsgabe. Eine Diskussion von Methode und Kriterien findet sich bei G. FISCHER, Jeremia (s. Anm. 9) 131-133.

<sup>33</sup> Das erste Wort im Originaltext ist schwierig. „Und meine Abweichenden“ gibt das Qere wieder; das Ketib ist schwer deutbar und ergibt kaum einen Sinn. Siehe dazu G. FISCHER, Jer I (s. Anm. 8) 543 mit 558.

oberflächliche, schnell vergehende Beschriftung gemeint, die leicht weggewischt und dann nicht mehr wahrgenommen werden kann.

Das schon im Prolog angeklungene *Doppelmotiv von Licht und Finsternis* (Joh 1,4f.7-9) kehrt auch an späteren Stellen des Evangeliums wieder, z. B. in Joh 12,46: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder an mich Glaubende nicht in der Finsternis bleibe.“ Die Licht-Dunkel-Symbolik ist weithin anzutreffen (ab Gen 1,3-5); eine markante Stelle dafür bietet Jer 13,16: „Gebt JHWH, eurem Gott, Ehre, bevor er es dunkel macht und bevor sich eure Füße an Bergen der Dämmerung stoßen, und ihr auf Licht harret, doch er hat es zu Todesschatten gemacht, zu Wolkendunkel gesetzt.“ Die Thematik des Wandels in der Finsternis als Bild für die Entfernung von Gott begegnet wieder in Jer 23,12; es verbindet ebenfalls das Johannesevangelium und das Jeremia-buch.

Es gäbe überdies eine Reihe weiterer gemeinsamer Motive (etwa das des Weinstocks: Jer 2,21 und Joh 15,1-8), doch sei abschließend zum Johannesevangelium nur noch auf eine Berührung hingewiesen, die bereits Hieronymus angemerkt hat,<sup>34</sup> welche aber bisher zuwenig Beachtung gefunden hat. Jesus bekennt in seinem Gebet für die Jünger in Joh 17,6: „Ich habe Deinen Namen bekannt gemacht den Menschen, die Du mir aus der Welt gegeben hast.“ Das *Kundmachen von Gottes „Namen“* prägt auch eine göttliche Zusage im Jeremiabuch. Dort steht in Jer 16,21 als Antwort Gottes auf das zuvor (V. 19f.) erwähnte Kommen der Nationen zu ihm und ihr Bekennen: „... dieses Mal werde ich sie erkennen lassen meine Hand und meine Stärke, und sie werden erkennen, dass mein Name JHWH ist.“ Dass sogar fremde Völker sein Wesen (im Namen) erfahren dürfen, ist hier Folge dessen, dass Gott selbst sie dazu führt.<sup>35</sup>

Nach dem Durchgang mancher Beziehungen zwischen dem Jeremia-buch und dem Johannesevangelium sei noch kurz das *Corpus Johanneum* gestreift. 1 Joh 2,27 bringt zum Ausdruck, dass die Glaubenden aufgrund ihrer Salbung „nicht nötig haben, dass jemand euch belehrt“. Die nächste Entsprechung dazu scheint die Verheißung des Neuen Bundes in Jer 31,31-34 zu sein, wo es gegen Ende (V. 34) heißt: „Und nicht mehr wird einer den anderen belehren ...“. Die je eigene, persönliche Kenntnis Gottes ersetzt Ermahnung und Schulung durch andere.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Hieronymus, In Jer III 69,2 (CChr.SL 74,161).

<sup>35</sup> Im Hebräischen wird der Zusammenhang unterstrichen durch die Verwendung des Verbs „erkennen“ zuerst im Hifil, dann im Qal. Joh 17 weist eine ähnliche Bewegung auf, weil dort in V. 7f. ebenfalls vom Erkennen der Jünger (zweimal) die Rede ist, als Resultat des vorigen Kundtuns Jesu.

<sup>36</sup> Vgl. G. FISCHER, Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31 (SBB 26), Stuttgart 1993, 263.

Stärker noch als im Johannesevangelium sind die Bezüge der *Offenbarung des Johannes* auf das Jeremiabuch,<sup>37</sup> und dort besonders intensiv bei der Beschreibung des Untergangs Babylons (Offb 18), die vielfach auf Jer 50-51 zugreift, bis hin zu einer parallelen symbolischen Handlung (vgl. Offb 18,21 mit Jer 51,63f.). Diese Beziehungen böten Stoff für eine gesonderte, lohnende Untersuchung, die aber hier nicht zu leisten ist und auch über die Ausrichtung dieses Beitrags hinausginge.

Am Ende dieses Durchgangs durch mögliche Beziehungen zwischen dem Jeremiabuch und dem Johannesevangelium möchte ich versuchen, sie vorsichtig auszuwerten:

a) Es handelt sich nur um einige *wenige* Stellen. In der Johannesoffenbarung etwa ist das Ausmaß der Bezüge weit größer.

b) Die Berührungen sind von Umfang und Übereinstimmung nicht so eng, dass man dafür bewusste literarische Arbeit mit dem Jeremiabuch als Vorlage annehmen müsste;<sup>38</sup> dennoch ist möglich, dass Johannes sich von diesem prophetischen Buch *inspirieren ließ*.

c) Die *nächste Parallele* zwischen den zwei Werken dürfte das Bild von der Quelle lebendigen Wassers sein. Die beiden einzig dafür in Frage kommenden Ursprungsstellen im Jeremiabuch sprechen auf diese Weise von Gott; im Johannesevangelium ist die Metapher nicht mehr so sehr theologisch ausgerichtet, sondern eher christologisch-spirituell verwendet.

d) Die weiteren angeführten Beziehungen sind schwächer, bringen aber interessante Parallelen ein. Bei der zuletzt genannten Berührung zwischen Jer 16 und Joh 17 fällt, ähnlich wie bei Joh 4, die Verschiebung auf, dass Jeremia *Gott selber*, Johannes dagegen Jesus als den ihn Offenbarenden im Blick hat.

#### 4. WIE GEHT DAS JOHANNESVANGELIUM MIT DEM ALTEN TESTAMENT UM?

Der Rückblick auf das Gesehene ergibt einen *zwiespältigen Befund*. Unleugbar greift das Johannesevangelium reichlich auf das Alte Testament zurück<sup>39</sup> – mit vielen Bezügen, Aufnahmen, Parallelen. Auch das Spektrum der Beziehungen ist breit: Es beginnt mit der Genesis, die gleich

<sup>37</sup> Schon oben bei „Quelle des Wassers des Lebens“ war Offb 21,6 als weitere Stelle genannt worden.

<sup>38</sup> Auch hier hebt sich die Offenbarung des Johannes deutlich ab: Ohne Jer 50-51 ist Offb 18 undenkbar.

<sup>39</sup> Unlängst auch betont von J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007, 277f.: „... dass Johannes ganz auf dem Alten Testament gründet“.

beim Prolog in Joh 1 eingespielt wird, geht weiter über die folgenden Bücher der Tora, die Propheten (s. o. das Beispiel von Jeremia) und schließt ebenfalls den dritten Teil des Hebräischen Kanons, die Schriften,<sup>40</sup> mit ein.

Auf der anderen Seite gibt die Weise des johanneischen Umgangs mit dem Alten Testament in einigen Fällen *Anlass zu Fragen*. Johannes interpretiert manche seiner Vorlagen in „christologischer Zuspitzung“, gelegentlich auch „gegen den Strich“, d. h. entgegen ihrer ursprünglichen Ausrichtung und Aussage. Zwei kleine Belege dafür:

a) „Niemand hat Gott je gesehen“ (Joh 1,18)

- „Mund zu Mund rede ich mit ihm, und (zwar im) Sehen und nicht in Rätseln, und die Gestalt JHWHs schaut er“  
(Num 12,8; auf Mose bezogen)

Die absolute Verneinung mit „niemand“ in Joh 1,18 ist angesichts dieses und anderer AT-Texte (z. B. Ex 24,10f.) schwer zu halten.

b) „Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben ...“ (Joh 6,32)

- „Siehe, ich lasse euch regnen Brot vom Himmel ...“  
(Ex 16,4; Ankündigung Gottes)
- „Dies ist das Brot, das JHWH euch gegeben hat zum Essen.“  
(Ex 16,15; Rede des Mose)

Im Kontext von Ex 16 darf man berechtigt sagen, dass Mose wesentlich an der Gabe des Manna mitbeteiligt war. Joh 6 spielt seine Rolle demgegenüber hinunter.

Die beiden Beispiele *unterstreichen die Probleme*, die oben in Teil 2 schon bei Marie-Émile Boismard und Christian Dietzfelbinger zur Sprache kamen. Es gibt im Johannesevangelium eine Diskrepanz zwischen vielfachen Bezugnahmen auf das Alte Testament und der Weise ihrer Verwendung. Letztere lässt öfter fragen, ob das johanneische Vorgehen den früheren Vorlagen immer gerecht wird.<sup>41</sup>

Eine andere Schwierigkeit hat Wolfgang Kraus mit der „Zurückdrängung der Dimension der Heils-(Erwählungs-)geschichte“<sup>42</sup> benannt. Sie besteht trotz einer allgemeinen, in die Gegenrichtung weisenden Aussage wie Joh 10,35: „... und die Schrift nicht aufgelöst werden kann ...“.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Dies wird deutlich u. a. am Zitat von Ps 82,6 in Joh 10,34.

<sup>41</sup> Wie rabbinische Texte und auch Paulusbriefe zeigen, war im damaligen Judentum ein freier Umgang mit Zitaten und deren Deutung im eigenen Sinn üblich. Was im Johannesevangelium zu beobachten ist, hebt sich also diesbezüglich nicht wesentlich ab.

<sup>42</sup> W. KRAUS, Johannes (s. Anm. 24) 20. – Ein wenig wird dies relativiert durch die bereits am Beginn des Evangeliums in den Blick kommende Heilsgeschichte; siehe dazu A. WUCHERPFENNIG, Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesprolog, in: StZ 221 (2003) 486-494.

<sup>43</sup> Vgl. W. KRAUS, Johannes (s. Anm. 24) 22. – Um eine grundlegende, wechselseitig wertschätzende Bestimmung des Verhältnisses zwischen AT und NT haben sich in den

Es scheint, dass die extrem starke Fokussierung auf Christus bei Johannes zu *Konflikten mit anderen biblischen Büchern* führt.

Das Gesehene verlangt, das Vierte Evangelium im Zusammenhang mit *der gesamten Offenbarung Gottes* zu interpretieren. Eine solche das Ganze des biblischen Kanons ernstnehmende Grundhaltung kann den Wert der schon vor Jesus ergangenen göttlichen Selbstmitteilung angemessen erfassen. Gott und die Rede von ihm (= Theologie) im Alten Testament liegen – historisch und als Grundlage – auch der Christologie des Johannesevangeliums voraus.