

BACHELORARBEIT

UND DAS WORT WAR GOTT

Eine exegetische Untersuchung der Wendung
„καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος“ im Johannesprolog

Einleitung Abschlussarbeit

VORWORT

ISTL – ein fundiertes Theologiestudium in einer inspirierenden Kultur.

Die enge Verbindung zwischen theologischer Ausbildung und der Gemeinde wird in den Abschlussarbeiten der Studierenden deutlich sichtbar. Die intensive Beschäftigung mit einem Thema ist eine gewinnbringende Erfahrung, bei der die Studierenden durch überraschende Entdeckungen und neue Erkenntnisse ihren Horizont erweitern.

Auch die Gemeinde soll und darf von diesem Ertrag profitieren. Die Schulleitung von ISTL begrüsst darum die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit. Wir machen jedes Jahr eine Auswahl an Abschlussarbeiten öffentlich zugänglich. Die Arbeiten stehen kostenlos auf unserer Website zur Verfügung ([link](#)). Der Inhalt der Arbeiten entspricht nicht zwingend der Meinung von ISTL.

ISTL International bietet verschiedene Studiengänge in Theologie und Leiterschaft an. Durch die verschiedenen Standorte ist es möglich, aus ganz Deutschland und der Schweiz bei ISTL zu studieren und gleichzeitig in der eigenen Gemeinde die Praxis zu absolvieren.

Durch das Studieren auf europäischem Qualitätsstandard wird das eigenständige, intellektuelle Denken gefördert und das theologische Fundament gebaut. Die **Vertiefung in das Wort Gottes** wird zu einem Anker und Orientierung für deinen Dienst. **Die duale Ausbildung geschieht im Kontext der Gemeinde.** Die Studientage finden jeweils im ersten Teil der Woche statt. Montag und Dienstag sind Präsenztage im Studienzentrum. Die Praxis in der Gemeinde (Internship) findet jeweils in der zweiten Hälfte der Woche statt. Die pulsierende Schulkultur an den verschiedenen Standorten inspiriert die Studierenden, und befähigt sie, **das Beste aus sich herauszuholen.**

Weitere Informationen finden Sie auf www.istl.net

Für die Schulleitung
Stefan von Rüti

Forschungsarbeit
im Rahmen des Studienkurses Neues Testament

Und das Wort war Gott
Eine exegetische Untersuchung der Wendung „καὶ θεὸς ἦν ὁ
λόγος“ im Johannesprolog

als Teil der Anforderung für den Abschluss eines
Bachelor of Honours in Theologie
eingereicht am
International Seminary of Theology and Leadership
ISTL | Regensbergstrasse 242a | 8050 Zürich
info@istl.net

Fachmentor: Dario Colombo
Fachnummer: RES 4020

Eingereicht von: Randy Reichen

Abgabedatum: Thun, 12.11.23

Haftungsausschluss

Die Ansichten, die in dieser Facharbeit geäußert werden, geben nicht unbedingt die Sichtweise des International Seminary of Theology and Leadership wieder.

Erklärung

Ich, der Unterzeichnende, erkläre hiermit, dass die vorliegende schriftliche Arbeit von mir selbst, ohne unerlaubte Beihilfe und in meinen eigenen Worten verfasst wurde. Ich bestätige überdies, dass die Arbeit zuvor nicht in ihrer Gesamtheit oder auch auszugsweise bei einer anderen Bildungseinrichtung eingereicht wurde. Zudem versichere ich, dass die Beihilfe von KI-gestützten Programmen ausschliesslich zur Gewinnung neuer Ideen, der Recherche und Textüberarbeitung, nicht aber der Textgenerierung verwendet wurde.

Unterschrift

Datum: 12.11.23

Randy Reichen

Abstract

In dieser Studie wird die Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ im Johannesprolog untersucht, um herauszufinden, ob der *λόγος* darin als wesenshaft göttlich verstanden wird. Durch eine exegetische Untersuchung des Johannesprologs wird ihre Bedeutung herausgestellt. Der religionsgeschichtliche Hintergrund wird exemplarisch anhand der alttestamentlichen Wort-Gottes Theologie und der *λόγος*-Lehre des Philo von Alexandrien untersucht. Es wird erläutert, inwiefern Parallelen bestehen und welche Unterschiede es gibt. Abschliessend wird in einem Ausblick auf das Bekenntnis von Nicäa geprüft, ob sich aus dem Johannesprolog eine Grundlage für die dogmatischen Festlegungen des Konzils ergibt.

Der *λόγος* ist im Johannesprolog wesenshafter Gott. Dies wird deutlich in den vielen göttlichen Eigenschaften, die ihm zugeschrieben werden. Er ist präexistent, durch ihn wurde die Welt erschaffen, in ihm war das Leben und er ist Mittler des Heils. Zudem werden Eigenschaften, die im Exodus ausdrücklich Gott auszeichnen, auf den *λόγος* angewendet. Darin wird deutlich: Mit dem *λόγος* kommt Gott selbst in die Welt. Im Blick auf das Johannesevangelium bestätigt sich dieses Ergebnis. Johannes stellt den *λόγος* bewusst als Gott dar und bewahrt den Monotheismus, indem er die Einheit des *λόγος* mit dem Vater betont.

Die Untersuchung der alttestamentlichen Wort-Gottes Theologie zeigt, dass der Johannesprolog vor einem starken alttestamentlichen Hintergrund steht. Der johanneische *λόγος* ist jedoch im Gegensatz zum AT personifiziert und kann nicht einspurig davon abgeleitet werden. Der *λόγος* des Philo von Alexandrien weist Parallelen auf zum johanneischen. Beiderseits ist er Sohn Gottes, wird als Gott bezeichnet und durch ihn wurde die Welt erschaffen. Der *λόγος* bei Philo wird jedoch deutlich vom einen Gott differenziert und erscheint als zweiter Gott. Er ist wie in Platons Kosmologie das Abbild Gottes und der Ort der Ideen, durch den die Welt erschaffen wurde. Die Bezeichnung Gott dient bei Philo, um den *λόγος* von Gott zu differenzieren, während Johannes damit die Eigenständigkeit und das Gott-Sein des *λόγος* betont.

Aus dem Johannesprolog ergibt sich ein starkes Fundament für das christologische Bekenntnis von Nicäa. Die dogmatische Festlegung des *λόγος* als wesensgleich mit dem Vater wird im Johannesprolog mit einer anderen Terminologie umschrieben. Doch was im Bekenntnis von Nicäa festgelegt wurde, findet sich inhaltlich im Johannesprolog.

Eine reflektierte Christologie ist für das Leben jedes Gläubigen wichtig. In dieser Studie wird dargelegt, wie Johannes sein Evangelium christologisch einleitet. Die Gottheit des *λόγος* und

somit von Jesus ist eine Grundaussage des Johannesprologs. Diese Studie hilft dem Gläubigen, Jesus als wesenhaften Gott zu bekennen.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	3
1 Einleitung	6
1.1 Einführung und Abgrenzung des Themas.....	6
1.2 Die Fragestellung dieser Studie in einem Satz.....	7
1.3 Struktur und Methodik	7
1.4 Einführendes zu dieser Studie.....	7
2 Exegetische Untersuchung des Johannesprologs	9
2.1 Kommunikationssituation des Johannesevangeliums	9
2.2 Aufbau und Gliederung des Johannesprologs.....	12
2.3 Zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus Evangelii.....	13
2.4 Zur Genese des Johannesprologs	14
2.5 Wortstudie zum Begriff <i>λόγος</i>	15
2.6 Auslegung des Johannesprologs	17
2.7 Zusammenfassung und Schlussfolgerung.....	24
3 Religionsgeschichtlicher Hintergrund.....	27
3.1 Exemplarische Untersuchung der alttestamentlichen Wort-Gottes Theologie	28
3.2 Exemplarische Untersuchung der <i>λόγος</i> -Lehre des Philo von Alexandrien	30
4 Ausblick auf das Bekenntnis von Nicäa	36
5 Fazit & Anwendung	38
5.1 Fazit.....	38
5.2 Anwendung	39
Abkürzungsverzeichnis.....	41
Literaturverzeichnis.....	42

1 Einleitung

Die Konflikte über die Gottheit Jesu sind so alt wie die Kirche selbst. Schon die Pharisäer beabsichtigten Jesus zu steinigen, weil er sich selbst über Abraham setzte und sich durch die angedeutete Präexistenz göttliche Eigenschaften anmasste (Joh 8,58-59). Auch heute wird gegen die Gottheit Jesu argumentiert, indem beispielsweise erklärt wird, dass im Konzil von Nicäa 325 das Dogma der Gottheit Jesu entwickelt wurde (Lauterbach 2017:Heute ist bekannt, dass die). Somit wäre die Gottheit Jesu keine biblische Lehre, sondern eine eigenmächtige Festlegung der Kirche.

Der Johannesprolog enthält viele Anhaltspunkte für eine hohe Christologie. Ein prägnantes Beispiel dafür ist die in Johannes 1,1 geschriebene Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ (und das Wort war Gott). Um die Frage zu beantworten, ob die biblische Botschaft die Gottheit Jesu lehrt, muss geklärt werden, ob der Autor des Johannesprologs dies mit dieser Wendung beabsichtigt. Diese Studie soll daher untersuchen, wie diese Wendung im Johannesprolog zu interpretieren ist und inwiefern die Gottheit Jesu eine Grundaussage des Johannesprologs darstellt.

1.1 Einführung und Abgrenzung des Themas

Um die Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ zu verstehen, wird nach ihrer Bedeutung innerhalb des Johannesprologs gefragt. Da die Bedeutung dieser Wendung nicht klar hervorgeht, muss in einer exegetischen Untersuchung geklärt werden, wie sie innerhalb des Prologs zu verstehen ist. Der Johannesprolog wird in dieser Studie aus seinen eigenen weltanschaulichen Voraussetzungen gelesen und interpretiert.

Ein religionsgeschichtlicher Vergleich wird zusätzlich Klarheit schaffen, indem er andere Deutungen des *λόγος* (Wort) präsentiert und thematisiert wo der Ursprung des johanneischen *λόγος* ist. Im religionsgeschichtlichen Hintergrund beschränkt sich diese Studie auf eine exemplarische Untersuchung des Hintergrundes des Johannesprologs und der *λόγος*-Lehre des Philo von Alexandrien. Auf andere religionsgeschichtliche Hintergründe wird nicht eingegangen, da es den Umfang der Studie sprengen würde.

Abschliessend wird in einem Ausblick auf das Konzil von Nicäa Bezug genommen, um zu erläutern, ob sich aus dem Johannesprolog ein Fundament für dessen dogmatischen Festlegungen ergibt. Da lediglich die christologisch dogmatischen Aussagen des Konzils beleuchtet werden, wird auf ein eigenes Kapitel zum historischen Kontext des Konzils verzichtet.

1.2 Die Fragestellung dieser Studie in einem Satz

Ich untersuche den Johannesprolog, weil ich herausfinden will, wie die Wendung „καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος“ im Johannesprolog zu interpretieren ist, um herauszufinden, ob der λόγος im Johannesprolog als wesenshaft göttlich verstanden werden kann, indem ich Johannes 1,1-18 exegetisch untersuche, wissenschaftliche Kommentare hinzuziehe, den alttestamentlichen Hintergrund des Johannesprologs beleuchte und exemplarisch Schriften des Philo von Alexandrien analysiere.

1.3 Struktur und Methodik

In Kapitel 2 wird der Johannesprolog exegetisch untersucht. Der Kontext des Johannesevangeliums wird beleuchtet, die relevanten Einleitungsfragen thematisiert und die Gliederung festgelegt. In diesem Kapitel wird die Frage nach der Genese des Johannesprologs behandelt und sein Verhältnis zum Corpus Evangelii thematisiert. Durch eine Wortstudie mittels der betreffenden Artikel des ThWNT (1990) und des ThBNT (2010) wird die Bedeutung des johanneischen λόγος-Begriffs beleuchtet. Weiter wird in der exegetischen Untersuchung formalanalytisch gearbeitet, um die Gattung und die verwendeten Stilformen zu bestimmen und mittels Sprachanalyse die syntaktischen und grammatikalischen Besonderheiten auszumachen.

In Kapitel 3 wird nach den religionsgeschichtlichen Hintergründen des Johannesprologs gefragt. Dazu wird exemplarisch die alttestamentliche Wort-Gottes Theologie mit wissenschaftlichen Kommentaren und den entsprechenden Artikeln des ThWNT (1990) und des ThBNT (2010) umrissen. Es wird erläutert, inwiefern Parallelen zum Johannesprolog bestehen, und worin sie sich unterscheiden. Zudem wird die λόγος-Lehre des Philo von Alexandrien exemplarisch untersucht, um eine Abhängigkeit des Johannesprologs zu prüfen. Dazu werden Schriften von Philo analysiert, um die Parallelen und Abweichungen seines λόγος-Begriffs zum johanneischen festzustellen. Neben Primärliteratur von Philo wird mit Sekundärliteratur in Form von Kommentaren und Artikeln gearbeitet.

1.4 Einführendes zu dieser Studie

Um Missverständnissen vorzubeugen, wird hier Rechenschaft über die Terminologie abgelegt, wie in dieser Studie über das göttliche Wesen des λόγος und somit über Jesus gesprochen wird. Wenn vom λόγος als wesenshaftem Gott gesprochen wird, ist damit gemeint, dass er von gleicher göttlicher Art wie Gott der Vater ist, ohne mit ihm identifiziert oder von ihm getrennt zu werden. Wird hingegen in irgendeiner Form von einer

untergeordneten göttlichen Art gesprochen, bedeutet dies eine dem einen Gott nicht gleichgestellte, nicht näher definierte Göttlichkeit. Wird von einem uneigentlich sogenannten Gott gesprochen, ist eine nur von der Schöpfung wahrgenommene Göttlichkeit gemeint, die in Wirklichkeit keine ist. Diese Bezeichnung wird uns im Zusammenhang mit der *λόγος*-Lehre von Philo begegnen.

Die im Laufe der Arbeit angegebenen deutschen Bibelstellen sind, soweit nicht anders vermerkt, aus der Elberfelder Bibel (2019) entnommen oder beziehen sich darauf. Alle altgriechischen Bibelzitate oder Wörter sind aus dem *Novum Testamentum Graece* (2012) entnommen. Alle Stellen des Philo von Alexandrien wurden, soweit nicht anders vermerkt, aus dem Sammelwerk von Leopold Cohn et. al. (1962) entnommen oder beziehen sich darauf. Im Text wird lediglich der Name der Schrift, die Bandnummer des Werkes in römischen Ziffern, falls erforderlich und die Angabe der entsprechenden Absatznummer angegeben.

2 Exegetische Untersuchung des Johannesprologs

Dieses Kapitel besteht aus einer Exegese zum Johannesprolog. Johannes 1,1-18 wird untersucht, um herauszufinden, wie die Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ innerhalb des Johannesprologs zu interpretieren ist.

2.1 Kommunikationssituation des Johannesevangeliums

In einem ersten Schritt werden die Fragen nach der Autoren und Empfängerschaft, nach Ort und Zeit der Abfassung und nach dem Zweck des Johannesevangeliums behandelt.

2.1.1 Autor und Empfänger des Evangeliums

In der Forschung ist die Frage nach der Autorenschaft des Johannesevangeliums nicht abschliessend geklärt. Formal betrachtet ist das Johannesevangelium eine anonyme Schrift (Carson und Moo 2020:274). Der Text selbst schreibt das Evangelium dem „Jünger, den Jesus liebte“ zu: „Das ist der Jünger, der von diesen Dingen zeugt und der dies geschrieben hat;“ (Joh 21,24). Die Identität dieses Jüngers wird im Evangelium jedoch nicht offenbart. Die externen Belege sprechen tendenziell für die Verfasserschaft von Johannes. So schreibt Irenäus (zitiert nach Schnelle 2013:552), dass Johannes, der Jünger des Herrn, das Evangelium veröffentlichte. Doch die Glaubwürdigkeit dieser Tradition lässt sich nicht zweifelsfrei belegen, da sie in keiner anderen relevanten Quelle bestätigt wird (:553).

Schnelle (2013:554f) und ein grosser Teil der Forscher halten das 21. Kapitel für einen sekundären Nachtrag, der den Lieblingsjünger als Autor des Evangeliums nahelegen soll. Im Johannesevangelium wird nicht ein Augenzeugenbericht gesehen, sondern vielmehr eine dahinter stehende johanneische Schule aus späterer Zeit.¹ Im Gegensatz zum 2./3. Johannesbrief ist im 1. Johannesbrief und besonders im Evangelium eine ausgebildete Theologie erkennbar. Nach Schnelles (:521) Modell bildet das Johannesevangelium den Höhepunkt und Abschluss der johanneischen Theologie. Daher gilt es als die zuletzt entstandene johanneische Schrift. Aufgrund grosser Unterschiede zu den Synoptikern in der Darstellung der Geschichte Jesu und terminologischer und theologischer Unterschiede wird der Anspruch des Evangeliums, ein Augenzeugenbericht zu sein, abgelehnt (:554). Über den

¹ Aufgrund sprachlicher und theologischer Übereinstimmungen und gemeinsam verwendeter ekklesiologischer Termini der johanneischen Schriften wird eine gemeinsame Tradition dieser Schriften angenommen (Schnelle 2013:513–515). Konsens ist die Zugehörigkeit des Johannesevangeliums und der drei Johannesbriefe zur johanneischen Schule, jene der Offenbarung ist umstritten (:515f).

oder die Autoren des Evangeliums und den anderen johanneischen Schriften herrscht jedoch kein Konsens.

Klare Belege zur Autorenschaft des Johannesevangeliums sind nicht vorhanden. Die Argumente für eine johanneische Schule sind überzeugend, aber für ihre Existenz lassen sich keine sichere Belege aufführen. Ausserdem ist ein grosser Teil der Kommentatoren des Evangeliums der letzten Jahre der Ansicht, dass der Jünger und Apostel Johannes auf irgendeine Weise hinter dem Evangelium steht (Carson und Moo 2020:292). Die Frage wäre demnach nur, wie weit der Abstand des Johannes zum Evangelium ist. Allein aufgrund sprachlicher, theologischer und darstellerischer Unterschiede kann die Verfasserschaft des Johannes nicht ausgeschlossen werden. Weil das Johannesevangelium für sich beansprucht, ein Augenzeugenbericht zu sein und dies nach jetzigem Stand der Forschung nicht endgültig ausgeschlossen werden kann, nimmt diese Studie Johannes als Verfasser des Evangeliums an. Das Johannesevangelium benennt keine bestimmten Adressaten. Aus den Aussagen des Evangeliums schliessen Carson und Moo (325f), dass der Zweck des Evangeliums ein missionarischer ist und daher die Adressaten des Evangeliums Juden in der Diaspora und Proselyten sind. Dies bekräftigend, lassen die verbreiteten Anspielungen auf das AT eine Leserschaft vermuten, die vertraut ist mit dem jüdischen Glauben. Die Übersetzungen der semitischen Ausdrücke lassen zudem auf ein Publikum schliessen, das in der griechischen Sprache beheimatet ist (:327). Niebuhr (2003:154) kommt aufgrund der alttestamentlichen Anspielungen und Übersetzung der semitischen Ausdrücke zum Schluss, dass die Empfänger des Evangeliums Juden- und Heidenchristen sind, die in Auseinandersetzungen mit dem Judentum leben. Dies sieht er darin begründet, dass die Juden im Evangelium hauptsächlich als Gegner Jesu erscheinen und dass neben den Pharisäern keine anderen jüdischen Gruppierungen genannt werden, was für eine Distanz des Autors und den Adressaten zum Judentum spreche (:154).

Durch die Übersetzung semitischer Ausdrücke und die alttestamentlichen Anspielungen lässt sich nicht bestimmen, ob die Adressaten innerhalb oder ausserhalb der Gemeinde zu finden sind. Da das Johannesevangelium wie später argumentiert wird (Kp. 2.1.3), einen missionarischen Zweck hat, ist davon abzusehen, die Adressaten des Johannesevangeliums ausschliesslich innerhalb der Gemeinde zu sehen. Dennoch kann ein missionarischer Zweck allein nicht als Beleg für eine Zuschreibung der Empfängerschaft an Ungläubige genügen. Das Johannesevangelium kann an die Gemeinde gerichtet sein, auch wenn die Botschaft darin den Zweck hat, Menschen zum Glauben an Jesus zu führen. Es ist nicht auszuschliessen, dass

die Gemeinde das Evangelium erhalten und bewahrt hat, aber durch dessen Verkündigung sein eigentlicher Zweck erfüllt wurde, dass Menschen zum Glauben an Jesus kommen.

2.1.2 Abfassungsort und Zeit des Evangeliums

Aus dem Text des Evangeliums können keine Schlüsse über den Abfassungsort des Evangeliums gezogen werden. Die stärksten Argumente sprechen jedoch für eine Entstehung in Ephesus. Diese Annahme wird durch die altkirchliche Tradition (Niebuhr 2003:156) und durch die Überlieferung von Irenäus gestärkt (Carson und Moo 2020:306). Auch Schnelle (2013:556) hält Ephesus von allen Möglichkeiten für die wahrscheinlichste. Alternative Vorschläge zum Abfassungsort sind Ägypten, wogegen die altkirchliche Tradition und die Rezeption spricht (:555), oder das syrische Antiochien, weil dort viele gnostische Schriften entstanden sind. Diese These wird vorwiegend von Forschern angenommen, die im Johannesevangelium eine starke gnostische Beeinflussung sehen (Niebuhr 2003:155f).

Für Niebuhr (2003:155) und Schnelle (2013:556) steht fest, dass die Abfassung des Evangeliums nach 70 n. Chr. geschehen sein muss, da die Tempelzerstörung in Johannes 11,48 vorausgesetzt wird. Auch wenn ich die Möglichkeit nicht ausschliesse, dass die Zerstörung des Tempels von Jesus vorausgesagt wurde, halte ich es doch für sinnvoll, von einer Abfassungszeit um 80-95 n. Chr. auszugehen. Johannes 21,19 legt nahe, dass Petrus, der 64-65 n. Chr. den Märtyrertod erlitt (Carson und Moo 2020:318), zu dieser Zeit bereits nicht mehr lebte. Und Johannes 21,23 deutet darauf hin, dass seit dem Tod Petrus einige Zeit vergangen ist und dass Johannes im Alter schon fortgeschritten war, als er sein Evangelium schrieb. Frühkirchliche Zeugnisse belegen, dass Johannes noch zur Zeit des Kaisers Trajan gelebt hat und wahrscheinlich im Jahr 98 n. Chr. gestorben ist (:319). Für eine genauere Eingrenzung der Abfassungszeit lassen sich keine überzeugenden Argumente anbringen.

2.1.3 Der Zweck des Evangeliums

In Johannes 20,31 wird der Zweck des Evangeliums benannt: „Diese aber [die Zeichen Jesu] sind geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habt in seinem Namen.“ Für die Wendung „damit ihr glaubt“ finden sich im griechischen Ausgangstext zwei Varianten. Die erste verwendet *ἵνα πιστεύσητε* im Konjunktiv Aorist (Aor.), während die zweite Variante *ἵνα πιστεύητε* als Konjunktiv Präsens (Prä.) wiedergibt. Während der Zweck des Evangeliums nach der ersten Variante der ist, dass Menschen zum Glauben kommen, wäre es nach der zweiten Variante eher jener, dass die Gläubigen im Glauben bleiben. Ich halte es wie von Siebenthal und Haubeck (2007:608)

für sinnvoll, die erste Variante vorzuziehen. Diese Sicht kann zudem mit einem Vergleich mit 1. Johannes 5,13 bestärkt werden, wo dem Brief offensichtlich eine gemeindestärkende Intension zugrunde gelegt wird. Zudem unterstützt die Aufforderung Jesu an den zweifelnden Thomas diese Ansicht: „[...] [S]ei nicht ungläubig, sondern gläubig!“ (Joh 20,27b). Darauf wurde Thomas gläubig und bekannte Jesus als Herr und Gott. Der folgende Vers kann als Aufforderung an den Leser verstanden werden, im Gegensatz zu Thomas zum Glauben zu kommen, ohne den lebenden Jesus als Beweis zu sehen (Joh 20,29). Der Hauptzweck des Johannesevangeliums scheint daher zu sein, dass Menschen zum Glauben an Jesus kommen, wobei es mit Sicherheit auch eine stärkende Wirkung auf die Gemeinde hatte.

2.2 Aufbau und Gliederung des Johannesprologs

Der Johannesprolog ist linear strukturiert. Zwar wurden in der Forschung konzentrische oder spiralförmige Aufbaustrukturen vorgeschlagen, aber beide Modelle erscheinen auf sprachlicher Ebene nicht überzeugend (Beutler 2016:80). Daher erscheint es sinnvoll, in Übereinstimmung mit bedeutenden neueren Forschern, die Struktur des Johannesprologs als linear zu betrachten (79f).

Im Aufbau des Johannesprologs lässt sich feststellen, dass zwischen Vers 13 und 14 ein Bruch geschieht. Im ersten Abschnitt stehen die Subjekte ausnahmslos in der 3. Person, während im zweiten die 1. Person dominiert. So erscheinen im ersten Teil das Wort (1-2), das Leben (3), das Licht (4), Johannes der Täufer (6-8) oder die Welt (10), im zweiten Teil jedoch die 1. Person Plural (14.16) und die 1. Person Singular (15) an Subjektstelle. Die 1. Person fehlt im ersten Abschnitt komplett. Wengst (2019:34f) sieht in diesem Bruch einen Übergang von einem beschreibenden zu einem bekennenden Abschnitt. Auch wenn der zweite Abschnitt bekenntnishafte Züge aufweist, sind die Parallelen der beiden Abschnitte nicht ausgeprägt genug, um den einen als Beschreibung und den anderen als dessen Bekenntnis zu definieren.

Der erste dieser Abschnitte wird bei Beutler (2016:80) in zwei Teile aufgespalten: Der Ursprung des göttlichen Wortes (Joh 1,1-5) und dessen Geschick in der Geschichte (Joh 1,6-13). Der ganze zweite Abschnitt (Joh 1,14-18) wird als die Fleischwerdung des Wortes und dessen Annahme in der Gemeinde benannt (Beutler 2016:80). Es erscheint sinnvoll, Verse 1-5 als eigenen Teil zu betrachten, da dieser Ausserzeitliches thematisiert. Die beiden anderen Teile (6-13; 14-18) sind stärker miteinander verbunden. Da einige Themen wie das Zeugnis Johannes des Täufers (6-8.15) oder das Kommen des *λόγος* (9.11.14) in beiden Teilen vorkommen und die Abfolge der Ereignisse nicht konkret der historischen Wirklichkeit

entspricht, stellen die beiden Teile eher nicht eine fortlaufende Geschichte dar. Der ganze Aufbau des Johannesprologs ist nicht als fortlaufende Geschichte, sondern als Hinführung zum *λόγος* zu verstehen. Denn im ganzen Prolog werden mit jedem Vers neue Informationen zum *λόγος* offenbart, die immer klarer erkennen lassen, um welche konkrete Person es sich dabei handelt. Der Aufbau des Johannesprologs entspricht deshalb einer Hinführung zu Jesus Christus, dem wahren Subjekt des Johannesprologs.

2.3 Zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus Evangelii

Bevor der Johannesprolog ausgelegt wird, ist zu klären, in welchem Verhältnis er zum Corpus Evangelii steht und welche Funktion er erfüllt. Der Johannesprolog bildet eine Texteinheit, die sich vom folgenden erzählenden Textteil deutlich abhebt (Beutler 2016:78). Dennoch ist der Johannesprolog eng mit dem Rest des Evangeliums verbunden. Bultmann (1978:1) stellt fest, dass obwohl der Prolog ein in sich geschlossenes Stück ist, er nur von jenen verstanden werden kann, die das ganze Evangelium kennen.

Ein Vergleich mit den Synoptikern ist hilfreich, um die Funktion des Johannesprologs zu verstehen. Bei Markus ist die *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* (Anfang des Evangeliums) das Auftreten Johannes des Täufers (Mk 1,1-8). Matthäus hingegen führt die Geschichte Jesu mit einer Genealogie auf Abraham zurück (Mt 1,1-17) und verankert sie damit in der Entstehungsgeschichte Israels. Ähnliches lässt sich für das Lukasevangelium belegen, wo die Geburts- und Beschneidungsgeschichte des Täufers und Jesus eng verbunden sind, und die Lieder Marias (Lk 1,46-55), Zacharias (Lk 1,68.79) und Simeons (Lk 2,29-32) den engen Zusammenhang mit der Geschichte Israels deutlich machen (Wengst 2019:36). In Kapitel 3 wird der Beginn der Geschichte wiederum mit einer Genealogie in der Geschichte verankert, die im Unterschied zu jener von Matthäus bis auf Gott zurückführt (Lk 3,23-38). Bei den Synoptikern scheint es offenbar eine Tendenz zu geben, die Heilsgeschichte nach hinten zu erweitern, worin Johannes sie übertroffen hat. (Schnelle 2008:36). Jedoch kann der Johannesprolog nicht in gleicher Weise verstanden werden, als werde eine entwicklungsgeschichtliche Abfolge dargestellt, wie in den Synoptikern. Vielmehr geht es „um die Bezeichnung des Anfangsgrundes, des schlechthinnigen Ursprungs, auf den die folgende Erzählung bezogen ist, in dem sie gründet“ (Wengst 2019:36). Im Johannesprolog lässt sich im Unterschied zu den Synoptikern ein Rückbezug des Ursprungs des Evangeliums auf die göttliche Ewigkeit feststellen. Die Funktion des Johannesprologs ist somit zunächst die Verankerung der Geschichte Jesu in der Ewigkeit Gottes. Darin wird vor allem eins offenbar: Jesus ist ganz von Gott her.

Der leitende Gesichtspunkt des Prologs ist allerdings nicht jener Rückbezug, sondern seine Christologie. Theobald (1988:294f) argumentiert, dass gerade die Dichte der christologischen Titel im Johannesprolog zeigt, dass der Leser gleich zu Beginn in die Breite der johanneischen Christologie eingeführt werden soll. Eine Deutung des Prologs als einleitender Kommentar, im Sinne einer Erläuterung der wichtigsten Themen, lehnt er ab (Theobald 2009:103). Der Johannesprolog sei für diese Charakterisierung unpassend. So fehlen im Prolog wichtige Themen des Evangeliums, wie die Zeichen, die Jesus wirkt, die Reden, die er hält und auch von seinem Tod und seiner Verherrlichung wird nicht ausdrücklich gesprochen. Der Johannesprolog ist vielmehr als eine Leseanweisung zu verstehen, die klärt, „wer dieser Jesus ist, wie er zu Gott steht und dieser zu ihm“ (:103). Theobald (1988:371) definiert den Johannesprolog als Meta-Text zum Evangelium und seiner Christologie. Auch Schnackenburg (1981:200) sieht im Johannesprolog einen theologischen Anfangsbericht, der ein starkes christologisches Anliegen hat. Der Johannesprolog stellt eine Einleitung zum Corpus Evangelii dar, die den Leser im richtigen christologischen Verständnis des Textes anleitet. Der Prolog definiert das christologische Verständnis, das anschliessend im Corpus Evangelii entfaltet wird.

2.4 Zur Genese des Johannesprologs

In der Forschung wird seit langer Zeit über die Genese des Johannesprologs gestritten. Durch literarkritische Untersuchungen wurden verschiedene Hypothesen aufgestellt, die einen vorjohanneischen Hymnus als Vorlage des Johannesprologes annehmen (Beutler 2016:78f).

Bultmann (1978:4f) nimmt als Vorlage ein kultisches Lied einer Täufergemeinde an, in welcher Johannes der Täufer als gottgesandter Offenbarer angesehen worden sei. Dieses Lied sei durch den Evangelisten erweitert worden. Dies sei gerade in der polemischen Diskreditierung des Täufers zum blossen Zeugen zu sehen. So werde durch die Einfügung der Verse 6-8.15 die Autorität des Täufers als gottgesandter Offenbarer bestritten und auf Jesus übertragen. Eine andere Hypothese sieht den Ursprung des Hymnus weder in einer christlichen Gemeinde, noch in einer täuferischen (Becker 1985:75). Vielmehr sei der Ursprung dieses Hymnus in einem hellenistisch-jüdischen Weisheitsmythos zu finden. Laut Becker (:71) müsse von drei Entwicklungsstufen des Johannesprologs ausgegangen werden; mit einem selbstständigen Logoslied, mit dessen Ergänzung durch die Gemeinde und schliesslich mit seiner literarischen Bearbeitung durch den Evangelisten.

In der heutigen Forschung wird der Johannesprolog wieder vermehrt als literarische Einheit betrachtet und einer synchronen Lesung den Vorzug gegeben (Beutler 2016:78f). Auch Thyen

(2005:64) schlägt vor, „von dem so rekonstruierten ‚vorjohanneischen‘ oder gar ‚vorchristlichen‘ Hymnus dessen kritische Bearbeitung durch den Evangelisten und/ oder spätere Redaktoren abzuheben“. Er argumentiert, dass über Umfang und Gestalt der mutmasslichen Vorlage wohl nie ein Konsens erreicht werden wird und eine diachrone Lesart nur sinnvoll sein kann, wenn sich der vermeintliche Hymnus sicher isolieren lässt (:64). Wengst (2019:32) bestreitet die Verwendung einer anderen Tradition im Johannesprolog nicht. Es ist aber davon auszugehen, dass wenn Johannes an betreffender Stelle Tradition aufgenommen hat, dann, „weil er meint, mit ihr das sagen zu können, was er sagen will“. Wenn sich daher Brüche im Zusammenhang finden lassen, ist davon auszugehen, dass Johannes dafür seine Gründe hatte.

Es scheint angemessen zu sein, den Johannesprolog als literarische Einheit zu betrachten. Die vielen Versuche, den hypothetischen, ursprünglichen Hymnus zu isolieren und ihre grundlegend verschiedenen Ergebnisse haben gezeigt, dass der Ausleger hier leider allzu schnell der Spekulation verfällt. Daher erscheint es sinnvoll, von möglichen Vorlagen abzusehen, solange eine solche nicht sicher isoliert werden kann, und den Text in vorliegender Gestalt zu untersuchen. Ungeachtet dessen, ob und welche Vorlage zugrunde liegt, kann davon ausgegangen werden, dass der Autor des Johannesprologs darin präzise gesagt hat, was er beabsichtigte zu sagen. Wenn dem *λόγος* im Johannesprolog göttliche Züge und Eigenschaften zugemessen werden, ist dies die Aussageabsicht des Autors und nicht eingeflossene hymnische Tradition.

2.5 Wortstudie zum Begriff *λόγος*

In diesem Unterkapitel wird die Bedeutung des Begriffs *λόγος* thematisiert.

2.5.1 *Allgemeines Spektrum und Vorkommen des Begriffs im profanen Griechisch*

Das grundsätzliche Begriffsspektrum des Begriffs *λόγος* ist Wort, Ausspruch und Sinn (Fries 2010:1925). Der Begriff wurde im profanen Griechisch auf vielfältige Weise und mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. Er gewann für das spekulative Denken eine grosse Bedeutung (:1925). So bezeichnete Heraklit mit *λόγος* das allgemeine Weltgesetz, während die Sophisten damit die individuelle Redefähigkeit meinten (:1928). Eine weitere Verwendungsweise des Begriffs findet sich in der Stoa. Hier wird *λόγος*, stärker verbunden mit der Ethik, als Ausdruck der Geordnetheit und Abgestimmtheit der Welt verstanden. Der *λόγος* erscheint hier als göttliches Prinzip und erstreckt sich konstituierend durch die Materie, womit die Welt als Einheit gesehen wird (:1928). Im Kult des Hermes berichtet dieser, „wie

er durch Gottes Barmherzigkeit *λόγος* geworden sei und damit Sohn Gottes [...]“ (:1929). Dieser bringt Ordnung und Form in die Welt, bleibt aber ein Mittlerwesen zwischen Gott und der Materie und zwischen Gott und dem Menschen (:1929).

Eine grosse Rolle spielt der *λόγος* bei Philo von Alexandrien. Der Begriff kommt bei ihm über 1300-mal vor und wird in einer verwirrenden Vielfalt an Bedeutungen verwendet (Kleinknecht 1990:86f). Diese Vielfalt erklärt sich am besten mit der synkretistischen Tendenz Philos, das Judentum mit griechisch-philosophischer Spekulation zu verbinden (:87). Der *λόγος* ist bei Philo das transzendente Abbild Gottes und ist Gott an zweiter Stelle (Quaest in Gn II,62 zitiert nach Siegert 2004:282). Er ist in platonischer Weise der Ort der Ideen, aus welchen die Welt entstand (Op Mund 20). Er ist eine göttliche Mittlergestalt zwischen dem Ort der Ideen und jenem der sichtbaren Dinge (Vit Mos 127). Als immanente Gestalt ist er das unzerreissbare Band, das die Welt zusammenhält (Plant 8-10). Der *λόγος* bleibt aber bei Philo unpersönlich. Wie der *λόγος* bei Philo funktioniert, wird in Kp. 3.2 genauer dargestellt. Zudem wird er kritisch mit dem *λόγος* des Johannesprologs verglichen.

2.5.2 Vorkommen des Begriffs in der LXX

In der LXX kommt der hebräische äquivalente Begriff דָּבָר (dabar) 1433-mal vor (Logos 10, Wortstudie, דְּבָרָה), und wird mit *λόγος* oder *ῥῆμα* (Wort, Ausspruch) übersetzt. Im Hebräischen bedeutet דָּבָר Wort, Bericht, Befehl oder auch Sache und Angelegenheit. Aufgrund der doppelten Bedeutung des Begriffs als Wort und Sache folgt, dass das Wort und dessen Inhalt nicht getrennt werden können (Klappert und Kreuzer 2010:1930). Ob die alttestamentliche Wort-Gottes Theologie den johanneischen *λόγος* beeinflusst, wird in Kp. 3.1 untersucht.

2.5.3 Vorkommen im NT und die johanneische Bedeutung

Im NT kommt der Begriff *λόγος* insgesamt 330-mal vor und davon 40-mal im Johannesevangelium (Logos 10, Wortstudie, *λόγος*). Der Begriff *λόγος* kommt im Johannesevangelium, wie im NT sehr breit, vom alltäglichen bis zum inhaltsvollen Gehalt vor und erscheint grösstenteils ohne spezifisch positive oder negative Färbung (Kittel 1990:100).

In den Synoptikern lässt sich eine gewisse Hemmung beobachten, Jesus als den Verkündiger des *λόγος* zu bezeichnen, wie es jedoch oft auf die Apostel angewendet wird. Bei Matthäus fehlt die Formel komplett, worin Kittel (:122) eine Vermeidung des Missverständnisses sieht, Jesus als blossen Prediger und Rabbi zu sehen. Das Wort, das Jesus brachte, äussert sich nicht allein im Reden, sondern im Handeln, wie es die zahlreichen Wunder belegen. Eine solche Hemmung findet sich im Johannesevangelium nicht. Der alltägliche Gebrauch des *λόγος* wird

im Johannesevangelium oft auf Jesus angewandt (z.B. Joh 6,60; 7,40; 10,19; 21,23). Dies liegt daran, dass Jesus im Gegensatz zu den Synoptikern im Johannesevangelium absolut als *ὁ λόγος* erscheint und als dieser den *λόγος* spricht. Durch die Identifizierung mit dem *λόγος* werden den Worten Jesu im Vergleich zu jenen der Apostel eine grössere Autorität beigemessen. Bultmann (zitiert nach Klappert 2010:1945) meint treffend:

„Er wird nicht deswegen als der Logos [...] im absoluten Sinn bezeichnet, weil er das Wort oder die Worte Gottes spricht [...], sondern seine Worte erlangen eher umgekehrt jene Geltung und Kraft, weil er der Logos [...] ist [...].“

Durch die Bezeichnung Jesu als den absoluten *λόγος* besteht für Johannes keine Gefahr, dass Jesus im Evangelium als blosser Prediger verstanden wird.

Die Verwendung des absoluten, prägnanten und appositionslosen *ὁ λόγος* kommt ausserhalb des Johannesprologs im Evangelium nicht mehr vor (Kittel 1990:131). In den weiteren johanneischen Schriften findet sich die mit Jesus zu identifizierende Verwendung des Begriffs noch an zwei Stellen (1Joh 1,1; Off 19,13). Das Fehlen der absoluten Verwendung des Begriffs im Johannesevangelium kann folgendermassen erklärt werden: Im Johannesprolog wird der *λόγος* eingeführt und mit Jesus identifiziert. Erscheint der *λόγος* dort, wo Ausserzeitliches thematisiert wird, so wird er in Jesus eine geschichtliche Erscheinung (Joh 1,14) und fortan so genannt. Kittel (1990:132) schreibt, dass das ganze Evangelium von Jesus spricht, der *ὁ λόγος* ist. Daher kann nicht von einem Fehlen des absoluten *λόγος* im weiteren Evangelium gesprochen werden, da Jesus dieser ist und in ihm gegenwärtig ist. Es kann davon ausgegangen werden, dass der *λόγος* und Jesus identisch sind.

2.6 Auslegung des Johannesprologs

Im Folgenden wird der Johannesprolog entsprechend der präsentierten Gliederung (Kp. 2.2) in drei Teilen ausgelegt, wobei Vers 1 in einem eigenen Unterkapitel behandelt wird. Da sich die Forschungsfrage auf die Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ bezieht, wird diese erst im Anschluss an die Auslegung im Blick auf den ganzen Johannesprolog interpretiert.

2.6.1 Vers 1, Die Präexistenz des *λόγος*

„¹ Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“
(Johannes 1,1)

Der Abschnitt beginnt mit einem alttestamentlichen Bezug zu Genesis 1,1. *ἐν ἀρχῇ* (im Anfang), stellt den Rückbezug zur Schöpfungsgeschichte her und stellt durch die Verwendung des Verbes *ἦν* (war) im Imperfekt (Ipf.) klar, dass der *λόγος* bereits in der göttlichen Ewigkeit präsent war (Klappert 2010:1946). Mit dieser Formulierung greift

Johannes weit hinter den Anfang des schöpferischen Werkes Gottes in Genesis 1 zurück (Thyen 2005:65). Bereits in der göttlichen Ewigkeit war der *λόγος* auf Gott ausgerichtet, was die Wendung „*πρὸς τὸν θεόν*“ bedeutet (Beutler 2016:83). Der *λόγος* war schon vor der Schöpfung „in persönlicher Gemeinschaft mit Gott, in Gott und aus Gott lebend“ (Schnackenburg 1981:210). Darin ist zudem ein Ineinander impliziert, wie es in Johannes 14,11.20 belegt ist. Der *λόγος* ist also präexistent und war schon vor der Zeit und vor der Schöpfung. Zudem war er schon seit Anbeginn auf Gott ausgerichtet und in persönlicher Gemeinschaft mit ihm.

Vers 1c besagt, dass der *λόγος θεός* war und somit, soviel sei an dieser Stelle gesagt, eine Art Göttlichkeit aufweist. Wie erwähnt, soll in diesem Kapitel geklärt werden, wie diese Wendung zu verstehen ist.

2.6.2 Verse 2-5, Der *λόγος* als Mittler der Schöpfung

„² Dieses war im Anfang bei Gott. ³ Alles wurde durch dasselbe, und ohne dasselbe wurde auch nicht eines, das geworden ist. ⁴ In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. ⁵ Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst.“ (Johannes 1,2-5)

Mit Vers 2 wird der vorgehende Vers wiederum aufgegriffen und zusammengefasst. Dieser göttliche *λόγος* war bereits vor der Zeit auf Gott ausgerichtet.

In Vers 3 thematisiert der Text die Rolle des *λόγος* bei der Schöpfung, nämlich dass durch ihn alles geschaffen wurde. Dies stimmt überein mit der Aussage von Paulus, dass durch Jesus alle Dinge sind (1Kor 8,6). In Vers 3 wird erstmals auf die Schöpfung verwiesen und wiederum einen Bezug zu Genesis hergestellt, wo Gott durch sein Sprechen die Welt schuf (Gen 1,3-26). Vers 3 stellt zudem einen synonymen Parallelismus mit doppelter Negation dar, was der Aussage einen gewissen Nachdruck verleiht (Beutler 2016:83f). Die ganze Schöpfung, alles, was geworden ist, geht auf den *λόγος* zurück, der als Mittler der Schöpfung tätig war. Vers 3 bereitet zudem exegetische Schwierigkeiten. Fraglich ist, ob der Punkt vor oder nach *ὃ γέγονεν* (das geworden ist) gesetzt werden muss.² In dieser Studie wird *ὃ γέγονεν* zum Satz aus Vers 3 gerechnet, da diese Unstimmigkeit im Stil wohl auf das insgesamt semitische Griechisch des Johannesevangeliums zurückzuführen ist und mit diesem Relativsatz wohl ein Semitismus vorliegt (Wengst 2019:44).

Mit Leben und Licht werden in Vers 4 zwei zentrale Themen der johanneischen Theologie eingeführt. „Wie Jesus das Leben gibt (vgl. 3,16.36), ja ist (14,6), so ist er auch das Licht der

² Da in keinem der ältesten Manuskripten Interpunktionszeichen enthalten sind, ist dies ein exegetisches und nicht etwa ein textkritisches Problem (Thyen 2005:68). Nicht der Urtext ist relevant für die Entscheidung, sondern stilistische und syntaktische Kriterien und die Rezeption.

Welt (8,12; 9,5; 12,46)“ (Beutler 2016:85). Wie in Kp. 2.5.3 festgestellt wurde, ist der *λόγος* und Jesus identisch. Der vorzeitliche *λόγος* wird ab dem Zeitpunkt seiner Fleischwerdung (Joh 1,14) eine geschichtliche Erscheinung mit dem Namen Jesus. Daher dient der *λόγος* im ganzen Johannesprolog als Platzhalter für Jesus, auch wo er als Subjekt erscheint. Auch Thyen (2005:66) ist dieser Meinung und nennt Jesus „das logische und wahre Subjekt des Prologs wie des ganzen Evangeliums“. Daher können Aussagen über den *λόγος* legitim auf Jesus angewendet werden. Der Blick wird in diesem Vers von der Schöpfung auf die Welt der Menschen gerichtet. Der *λόγος* war für die Schöpfung der Vermittler ihrer Existenz und übermitteln den Menschen, was ihrer Existenz Fülle und Sinnerfüllung gibt; Licht und Leben (Schnackenburg 1981:217). In ihm war das Leben und er ist das personifizierte Licht, was in Vers 9 bestätigt wird.

Das Geschick des *λόγος* in der Welt wird in Vers 5 von Johannes in einem Dualismus von Licht und Finsternis beschrieben. Wie in Genesis 1,3 wird das Licht der Finsternis gegenübergestellt (Beutler 2016:86). Mit dem Verb *φαίνει* (scheint) im Prä. wird ausgedrückt, dass das präexistente Wort in der Welt gegenwärtig wirksam ist. Das Sein des *λόγος* in der Welt offenbart, dass die Finsternis das Licht nicht ergriff. Mit Finsternis bezeichnet Johannes an dieser Stelle die verblendete, dem Bösen verfallenen Menschenwelt (Schnackenburg 1981:222). *Ὁὐ κατέλαβεν* (nicht erfasst), steht erzählerisch im Aor. und ist daher als die geschichtliche Ablehnung des *λόγος* in der Welt zu verstehen. Der *λόγος*, der die Welt erschuf, ihr das Leben gab und als Licht in ihr leuchtet, wird von ihr aufgrund deren Verblendung nicht erfasst.

In diesen Versen finden sich viele Parallelen zum Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4). Damit verankert Johannes den *λόγος* in der Grundlage des jüdischen Glaubens und zeigt auf, dass der *λόγος* bei der Schöpfung grundlegend mitwirkte und die Menschheit von ihm Leben und Licht erhalten hat. Er scheint gegenwärtig in der Welt, und anders als in der platonischen Kosmologie findet der *λόγος* die Welt und die Menschen nicht auf Gott ausgerichtet, sondern im Gegensatz zu ihm.

2.6.3 Verse 6-13, Der *λόγος* in der Geschichte

„⁶ Da war ein Mensch, von Gott gesandt, sein Name: Johannes. ⁷ Dieser kam zum Zeugnis, dass er zeugte von dem Licht, damit alle durch ihn glaubten. ⁸ Er war nicht das Licht, sondern (er kam,) dass er zeugte von dem Licht. ⁹ Das war das wahrhaftige Licht, das, in die Welt kommend, jeden Menschen erleuchtet. ¹⁰ Er war in der Welt, und die Welt wurde durch ihn, und die Welt erkannte ihn nicht. ¹¹ Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht an; ¹² so viele ihn aber aufnahmen, denen gab er das Recht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben; ¹³ die nicht aus Geblüt,

auch nicht aus dem Willen des Fleisches, auch nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind.“ (Johannes 6-13)

Ab Vers 6 wird nicht selten ein stilistischer und theologischer Bruch festgestellt. Wird ein vorjohanneischer Hymnus vorausgesetzt, wird der Bruch dementsprechend stärker. Beutler (2016:88) erklärt den Bruch als einen stilistischen Übergang von einem hymnischen zu einem erzählenden Stil. Darauf deutet auch der Wechsel des Haupttempus vom IpF. zum erzählenden Tempus Aor. hin. Mit Vers 6 ist der Prolog definitiv in der bekannten Geschichte angekommen. In die Welt, die das in ihr scheinende Licht nicht erfasst hat, sendet Gott Johannes den Täufer als Zeuge vom Licht, „damit alle durch ihn glauben“ (Joh 1,7).

Wie die Schöpfung zum *λόγος*, steht auch der Täufer, als dessen Zeuge in Differenz zu ihm, insofern er wurde (*ἐγένετο*). Der *λόγος* wird nicht als Werdender, sondern mit dem Verb *ἦν* als Seiender bezeichnet. Dies kommt in Vers 8 zum Ausdruck, wenn Johannes feststellt, dass der Täufer nicht selbst das Licht war (*ἦν* im IpF.), sondern nur von ihm zeugt (im Aor.).

Der *λόγος* ist Subjekt von Vers 9 und damit das wahrhaftige Licht. Dies zeigt sich darin, dass *λόγος*, *φῶς* (Licht) und *ζωή* (Leben) im Johannesprolog als austauschbare Prädikate erscheinen. Der maskuline Artikel *αὐτόν* (ihn) in Vers 10 bestätigt den *λόγος* als Subjekt (Thyen 2005:81). In Vers 9 wird das Licht erneut aufgegriffen. Das „in die Welt kommen“ des Lichts und der Gedanke, dass das Licht jeden Menschen erleuchtet ist eine Präzisierung von Vers 4-5, wo das Licht nur mit *ἦν* und *φαίνει* beschrieben wird. Das im Prä. stehende Verb *φωτίζει* (erleuchtet) aus Vers 9 wird bei Thyen (2005:83) so gedeutet, dass der fleischgewordene *λόγος* der Offenbarer ist, ohne Rücksicht darauf, ob die Menschen ihn anerkennen oder nicht. Diese Deutung scheint angemessen, da weder alle den *λόγος* aufnahmen, noch alle ihn abgelehnt haben (12). So kann *φωτίζει* als Offenbarung des *λόγος* gedeutet werden, die im Glauben an Jesu Namen angenommen werden muss (11). Als Offenbarer kam er in die Welt, die durch ihn geschaffen wurde, und sie erkannte ihn nicht (Joh 1,10).

Der *λόγος* kommt in das Seine und wird von den Seinen abgelehnt. Wengst (2019:51) versteht unter den Seinen (*τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι*) die Welt und alle Menschen. Doch Thyen (2005:84) argumentiert überzeugend, dass damit das Volk Israel gemeint ist. Ἰδιοί drückt im Johannesevangelium stets eine besondere Beziehung des Subjekts zu etwas oder jemandem aus (Joh 1,41; 5,18; 8,44; 13,1). Und der Begriff Volk (*λαός*) fehlt wegen der in Vers 12 ersichtlichen Scheidung jener aus dem Volk, die ihn aufnahmen und jenen, die es nicht taten, und nicht, weil damit nicht Israel gemeint ist. Es wird von Vers 10 zu 11, wie im ganzen Prolog, stufenweise neue Informationen eingeführt. Nach der Nennung der ganzen

Menschheit in Vers 10 kann hier „nur von Gottes Eigentumsvolk, Israel, die Rede sein [...]“ (Thyen 2005:84).

Denen, die ihn trotzdem aufnahmen und an seinen Namen glaubten, gab er die Vollmacht, oder wie es anders ausgedrückt werden kann, die Berechtigung, Kinder Gottes zu sein (Wengst 2019:53). Die im Hauptsatz genannten werden in den beiden Nebensätzen, die sich gegenseitig interpretieren, genauer bestimmt. Dem Aufnehmen (*ἔλαβον*) haftet ein Moment der Anerkennung einer Autorität an, weshalb es an dieser Stelle den Gegensatz zum *οὐκ ἔγνων* (nicht erkennen) aus Vers 10 bildet, welches eine Verweigerung dieser Anerkennung impliziert (Thyen 2005:86). Die zweite Näherbestimmung in Vers 12c besagt, dass jene an seinen Namen glauben. Ebenso wie *ἔλαβον* impliziert auch das Glauben an seinen Namen die Anerkennung seiner Autorität. An seinen Namen zu glauben, bedeutet laut Schnackenburg (1981:238) nichts anderes, als „dass man die Person Jesu im vollen Umfang seiner Selbstoffenbarung bejahen muss“.

In Vers 13 wird die Gotteskindschaft näher definiert. Es handelt sich um eine Geburt aus Gott, bei der, wie es die drei Verneinungen nahelegen, jedes physische, psychologische und menschliche Mitwirken ausgeschlossen ist (Beutler 2016:92). In Übereinstimmung dazu nennt Jesus die Wiedergeburt als Voraussetzung, das Reich Gottes zu sehen (Joh 3,3) und definiert sie als eine, die nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Geist ist (Joh 3,5-7). Dieser ist dem menschlichen Willen nicht verfügbar. Das aktive Aufnehmen und Glauben aus Vers 12 ist durch die Gnade Gottes bedingt, und erst der Geist macht denjenigen, der glaubt, zu Gottes Kind und Teil des Reiches Gottes.

Der *λόγος* ist im Gegensatz zur Schöpfung inklusive Johannes dem Täufer ein Seiender, nicht ein werdender, was ihn von der Schöpfung abhebt. Er ist Offenbarer des Lichts und er ist Mittler des Heils für jeden, der an seinen Namen glaubt. Indem er in die Welt kommt, wird er zu einer heilsbringenden Offenbarung für alle, die ihn anerkennen.

2.6.4 Verse 14-18, Der inkarnierte *λόγος*, Jesus Christus

„¹⁴ Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir haben seine Herrlichkeit angeschaut, eine Herrlichkeit als eines Einzigen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

¹⁵ Johannes zeugt von ihm und rief und sprach: Dieser war es, von dem ich sagte: Der nach mir kommt, ist vor mir geworden, denn er war eher als ich. ¹⁶ Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und (zwar) Gnade um Gnade. ¹⁷ Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben; die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden“ (Johannes 1,14-17).

¹⁸ „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist, und am Herzen des Vaters ruht, der hat Kunde gebracht.“ (Beutler 2016:78)

Diese Verse werden von der Mehrheit der Ausleger als Höhepunkt des Johannesprologs angesehen (Beutler 2016:93). Während in den ersten fünf Versen des Prologs Bezüge zu Genesis erscheinen, lassen sich in Vers 14.16-18 Bezüge zu Exodus feststellen. Die Errichtung des Zeltes unter seinem Volk (Ex 40) wird durch *ἐσκήνωσεν* (wohnen) angedeutet. Dieses Verb wird vom Substantiv *σκήνη* abgeleitet, welches Zelt oder Behausung bedeutet, aber auch die Stiftshütte bezeichnet (Bauer 1988:1508). Die erschienene Herrlichkeit erinnert an die Theophanie am Sinai (Ex 19,16-19), und auch der Ausdruck „voller Gnade und Wahrheit“ findet in der Theophanie aus Exodus 34 seine Parallele (Beutler 2016:94). Mose selbst wird wie Jesus erst in Vers 17 namentlich erwähnt. Im Unterschied zum Exodus ist es im Johannesprolog nicht Gott, sondern der *λόγος*, der unter dem Volk zeltet, dessen Herrlichkeit erscheint und der voller Gnade und Wahrheit ist. Beutler (:94) stellt treffend fest, dass das einzig Neue, das hier offenbart wird, ist, „dass dieser Gott sich in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Logos, offenbart hat“. Allein die Bezüge zum Exodus machen deutlich, dass Johannes hier klarstellt, dass mit dem *λόγος* Gott selbst in die Welt kommt und unter den Menschen wohnt.

Klingt das Kommen des *λόγος* in Vers 9 bereits an, wird es nun in Vers 14 in voller Realität herausgestellt (Schnackenburg 1981:241). Der *λόγος*, der bisher als Seiender (*ἦν*) bezeichnet wurde, ist nun ein Werdender (*ἐγένετο*). Er wird *σάρξ* (Fleisch), womit wie in der Gegenüberstellung von *ἦν* und *ἐγένετο* die Andersartigkeit gegenüber seinem Sein vor der Fleischwerdung betont wird. Thyen (2005:89) hält es für unübersehbar, dass mit *σάρξ* hier „die von Gott fundamental unterschiedliche menschliche Natur“ bezeichnet wird. Durch *ἐγένετο* im Aor. kommt zum Ausdruck, dass es sich um ein wirkliches Ereignis handelt (Schnackenburg 1981:241). Thyen (2005:89) stellt das Paradox fest, dass die in der Sphäre des Werdens verhafteten sterblichen Menschen werden, was der einziggeborene *λόγος* von Ewigkeiten her bei Gott dem Vater war, während der *λόγος*, das Paradox umkehrend vom Sein in die Welt des Werdens tritt. Der ewige *λόγος* wird durch sein Fleischwerden der Vergänglichkeit unterworfen. In gleicher Weise findet sich diese Deutung in Philipper 2,6-8, wo Jesus sich im Gehorsam und freiwillig selbst entäußert.

Die Fleischwerdung des *λόγος* darf jedoch nicht so verstanden werden, als hätte dieser damit sein Gott-Sein preisgegeben und die göttliche *δόξα* (Herrlichkeit) abgelegt. Gerade im *σάρξ*-Sein, seinem irdischen Weg, der Hingabe seines Lebens für die Welt, erscheint seine göttliche *δόξα*. Im *σάρξ*-Sein Jesu konnten die Betrachter die *δόξα* sehen, was zeigt, dass sie im Fleisch-Werden nicht preisgegeben wurde. Der *λόγος* wurde *σάρξ* und hörte doch nicht auf zu sein, was er war. Dies wird von Schnackenburg (1981:242f) bestätigt und daraus gefolgert,

dass die Zwei-Naturen-Lehre darin noch unentfaltet erscheint, aber durch metaphysisches Denken legitim entwickelt werden konnte.

In Vers 15 wird erneut der Täufer als Zeuge vom fleischgewordenen *λόγος* genannt. Eine deutliche Parallele zu Johannes 1,30 aufweisend, wird die Aussageabsicht an dieser Stelle sein, abermals zu betonen, dass Jesus physisch hinter den Täufer zurückreicht und damit grösseren Respekt verdient (Beutler 2016:95).

Durch die Fleischwerdung sahen die in der 1. Person genannten Bekenner die *δόξα* des *λόγος*, voller (*πλήρης*) Gnade und Wahrheit. Vers 16 bezieht sich auf diese Stelle, indem festgestellt wird, dass diese aus seiner Fülle (*πληρώματος*) Gnade empfangen haben. Die doppelte Nennung der Gnade mit der Präposition *ἀντί* (statt), ist wohl im Zusammenhang mit dem Ausdruck Fülle als „immer mehr Gnade“ zu verstehen (:95).

Die beiden parallelen Sätze aus Vers 17 sind nicht als Gegensätze zu verstehen. Am Schluss des jeweiligen Satzes steht das Prädikat in passiver Form, was auf Gott als logisches Subjekt hinweist (Wengst 2019:64f). Durch den Mittler Mose und in Jesus ist derselbe Gott am Werk. Dennoch ist in Jesus, der hier das erste Mal namentlich mit dem *λόγος* identifiziert und mit dem Titel Christus genannt wird, eine deutliche qualitative und quantitative Überbietung gegenüber Mose und dem Gesetz ersichtlich. Das zeigt sich auch in der Wahl der Prädikate. Das Gesetz wurde gegeben (*ἐδόθη*), während die Gnade und die Wahrheit wurde (*ἐγένετο*). Eine weitere entsprechende Überbietung findet sich in Vers 18, der sich auf die Theophanie aus Exodus 33,20 bezieht. Dort sieht Mose Gott von hinten, nachdem ihm gesagt wurde, dass kein Mensch Gottes Angesicht sehen und am Leben bleiben kann. Johannes wiederholt, dass niemand Gott je gesehen hat (Joh 1,18). Nur Jesus, der an der Brust (*κόλπον*) des Vaters ruht, hat ihn gesehen (Beutler 2016:96), womit Johannes die Besonderheit seiner Gottesbeziehung herausstellt (Wengst 2019:66).

In Vers 18 wird Jesus als *μονογενής θεός* (einziggeborener Gott) bezeichnet. Dieser Lesart ist aufgrund des Gewichts ihrer Textzeugen und den inneren Gründen gegenüber dem verbreiteten *μονογενής υἱός* (einziggeborener Sohn) den Vorzug zu geben (Thyen 2005:106). *Μονογενής* ist das Nomen und daher das folgende *θεός* als Apposition zu verstehen (:106). Somit muss der Sinn der Wendung „der Einzige, der Gott ist“ sein (Beutler 2016:78). Als dieser, der Gott ist, den Vater gesehen hat und an seiner Brust ruht, kam Jesus in die Welt und hat den Vater ausgelegt (*ἐξηγήσατο*).³ Deshalb kann Jesus in Johannes 14,9 sagen: „[...] Wer

³ In Johannes 13,23 ruht der geliebte Jünger, der das Evangelium verfasst hat an der Brust Jesu. Hier besteht mit der Verwendung von *κόλπον*, eine Verbindung zu Vers 18. Daraus kann geschlossen werden, dass Johannes an der Brust Jesu ruhte, wie Jesus an der Brust des Vaters ruht, und er daher autorisiert ist, die Geschichte Jesu zu erzählen.

mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. [...]“Niemand hat zuvor Gott gesehen. Nur Jesus, der selbst Gott ist, hat ihn gesehen und durch sein *σάρξ*-Werden offenbart.

2.6.5 Die Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ im Licht des Johannesprologs

Das Prädikatsnomen *θεός* in der Wendung muss grammatikalisch nicht zwingend als eine wesenshafte Gottheit verstanden werden. So argumentiert beispielsweise Becker (1985:72), dass die artikellose Verwendung von *θεός* zeige, dass der *λόγος* im Verhältnis zum einzig wahren Gott auf untergeordneter Stufe stehe, was auf eine entsprechende Differenzierung bei Philo von Alexandrien zurückzuführen sei (Som I,29). Dem *λόγος* gebühre das Prädikat Gott, weswegen er göttlicher Art sei, aber er sei dem einen Gott nicht gleichrangig (Becker 1985:72). Dennoch gibt es gute Argumente, an dieser Stelle das *θεός* als wesenshafte Gottheit zu interpretieren. Von einer Deutung des *θεός* als untergeordnete göttliche Art muss abgesehen werden, denn bereits in Vers 1 zeigt sich in der Satzfolge 1a-b, dass der *λόγος* mit Gott weder identifiziert noch von ihm getrennt werden kann. Zudem zeigte sich ganz eindeutig aus der Exegese des Prologs: In Jesus ist Gott selbst am Werk. Mit Blick auf das ganze Evangelium, besonders in den Vorwürfen der Juden, dass Jesus sich zu Gott mache (Joh 5,18; 10,33), zeigt sich, dass Johannes sich der Gefahr für den Monotheismus Israels durch die Aussagen Jesu bewusst war. Zusätzlich stellt Johannes mit dem *ἐγώ εἰμι* (Ich bin) (Joh 8,23.28.58) einen Bezug zum absoluten *ἐγώ εἰμι* Gottes aus dem AT her (LXX 1909: Jes 45,18). Er bleibt dem Monotheismus treu, nicht indem er den *λόγος* zum untergeordneten göttlichen Wesen macht, sondern indem er gerade die Einheit Jesu mit seinem Vater betont (Joh 10,30). Dass Johannes die Wendung im Sinne einer wesenshaften Gottheit verstanden haben will, zeigt sich zudem darin, dass er den nun glaubenden Thomas Jesus als „mein Herr und mein Gott“ bekennen lässt (Joh 20,28). Im Blick auf den Johannesprolog und das Johannesevangelium wird deutlich: Der *λόγος* ist im Johannesprolog durch die Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ als wesenshafter Gott zu verstehen.

2.7 Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Johannes leitet mit dem Johannesprolog das Evangelium ein. Der Prolog erfüllt die Funktion, die Geschichte Jesu in der göttlichen Ewigkeit zu verankern und zeigt, dass dieser Jesus ganz von Gott her ist. Zudem bildet der Prolog, ungeachtet der verwendeten Tradition oder Vorlagen, eine christologische Leseanleitung für das Evangelium. Die im Prolog eingeführte Christologie wird im Evangelium weiter entfaltet. Es ist die Absicht des Autors, im Johannesprolog, christologische Aussagen zu treffen.

Der *λόγος*, der mit Jesus identifiziert werden darf, wird im Johannesprolog in Bezug zu Genesis 1,1 als präexistentes Wort Gottes bezeichnet, worin sich zeigt, dass er nicht erschaffen wurde, sondern bereits vor der Schöpfung war, wie es das im Ipf. Stehende ἦν belegt (Joh 1,1). Er war auf Gott ausgerichtet (Joh 1,1) und kommt ganz von Gott her. Darin zeigt sich, dass Jesus grösstmögliche Nähe zu Gott aufweist, ohne gänzlich mit ihm identifiziert zu werden. Dennoch kann er auch nicht von ihm getrennt werden, was die Aussage Jesu, eins zu sein mit dem Vater (Joh 10,30) unterstreicht.

Der *λόγος* ist Mittler der Schöpfung und alles wurde durch ihn, was mit der Aussage von Paulus übereinstimmt, dass durch Jesus alle Dinge sind (1Kor 8,6). Er ist das Leben und das Licht (Joh 8,12; 14,6), das er den Menschen vermittelt. Der *λόγος* wirkt gegenwärtig in der Welt und wurde von dieser abgelehnt.

Bezeugt von Johannes dem Täufer (Joh 1,6-8), kam Jesus als Offenbarer in die Welt (Joh 1,9), die er geschaffen hat (Joh 1,3.10). Von der Welt nicht erkannt und von den Seinen abgelehnt gibt er doch jenen, die ihn aufnehmen und an seinen Namen glauben die Berechtigung, Gottes Kinder zu werden. Damit wird der *λόγος* zum Mittler des Heils und die von ihm geschaffene Welt erscheint als eine ihm nun widerstehende Grösse.

Als Seiender trat er in die Sphäre des Werdens ein und wurde Fleisch (Joh 1,14). Diesen fundamentalen Unterschied zwischen sich und den Menschen macht Jesus deutlich, wenn er sagt: „Ihr seid von dem, was unten ist, ich bin von dem, was oben ist; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt“ (Joh 8,23). Nicht nur in der Herkunft, sondern auch im fleischlichen Sein unterscheidet sich Jesus von den Menschen. Darin, dass die Betrachter im *σάρξ* gewordenen *λόγος* seine göttliche *δόξα* erkennen konnten (Joh 1,14), zeigt sich, dass der *λόγος* sich zwar durch das Werden soweit erniedrigte, dass er vergänglich wurde, aber sich seines göttlichen Seins dennoch nicht entäusserte. Er wurde *σάρξ*, aber hörte nicht auf zu sein, was er seit Ewigkeit bei Gott schon war.

Johannes beschreibt den *λόγος* als jenen, der unter dem Volk wohnt, seine Herrlichkeit offenbart und voller Gnade und Wahrheit ist (Joh 1,14). Damit wendet er das, was im Exodus ausdrücklich Gott auszeichnet, auf Jesus an und macht damit klar: In Jesus ist Gott selbst in die Welt gekommen. Zudem misst Johannes Jesus eine qualitative und quantitative Übertreffung gegenüber Mose zu (Joh 1,16-17). Dies zeigt sich darin, dass bei Mose (Ex 33,20) und Johannes (1,18) festgestellt wird, dass nie jemand Gott gesehen hat. Jesus, der Einzige, der Gott ist, hat den Vater gesehen. Als dieser legt er den Vater aus und offenbart ihn. Darum kann er sagen: „[...]Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. [...]“ (Joh 14,9).

Diese Eigenschaften, die dem *λόγος* im Johannesprolog zugeschrieben werden, machen deutlich: Die Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ ist im Sinne einer wesenhaften Göttlichkeit des *λόγος* zu interpretieren. Eine Deutung als untergeordnete göttliche Art scheint im Blick auf den Johannesprolog und den Corpus Evangelii nicht plausibel. Denn Johannes stellt den *λόγος* bewusst auf eine Stufe mit Gott und bleibt dem Monotheismus dadurch treu, dass er die Einheit Jesu mit dem Vater betont (Joh 10,30). Jesus ist demnach nicht ein Gott zweiten Ranges, sondern eins mit dem Vater. Dies bekräftigend bekennt Thomas gegen Ende des Evangeliums Jesus als „mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). In Kp. 2.1.3 wurde aufgezeigt, dass der Zweck des Johannesevangeliums ist, dass Menschen zum Glauben an Jesus kommen (Joh 20,31). Deshalb kann die Aussage Jesu, dass diejenigen glücklich sind, die glauben, ohne zu sehen (Joh 20,29), im Blick auf das Bekenntnis so verstanden werden: Die Menschen sollen an eben diesen wesenhaften Gott, Jesus Christus glauben.

3 Religionsgeschichtlicher Hintergrund

In diesem Kapitel wird der viel diskutierte religionsgeschichtliche Hintergrund des Johannesprologs thematisiert. Auf einige Möglichkeiten, die für den religionsgeschichtlichen Hintergrund in Frage kommen, soll hier in Kürze eingegangen werden. So wurde der Begriff *λόγος* in der griechischen Philosophie besonders von Heraklit und den Stoikern gebraucht. Bei Heraklit erscheint er als allgemeines Weltgesetz und bei den Stoikern als Weltprinzip, das sich durch die Materie hindurch erstreckt (Fries 2010:1928). In beiden Modellen fehlt im Vergleich zum johanneischen *λόγος* der personale Charakter (Klappert 2010:1946). Zudem unterscheidet sich das Verhältnis zur Welt grundlegend. Der griechisch-philosophische *λόγος* trägt und durchdringt den *κόσμος* (Welt), während dieser sich dem johanneischen *λόγος* als negative Größe widersetzt (Schnackenburg 1981:258).

Ein weiterer Hintergrund, der in Erwägung gezogen wurde, ist die Gnosis. Auch wenn es Parallelen zu einem gnostischen Mythos gibt, ist die Verwendung des Begriffs *λόγος* den gnostischen Systemen weitgehend fremd geblieben. Zudem lässt sich ein gnostischer Mythos von einem herabsteigenden Erlöser nicht als vorchristlich erweisen (Klappert 2010:1946). So setzen die gnostischen Texte von Nag Hammadi, von denen besonders „das Apokryphon des Johannes“ und „die dreigestaltige Protennoia“ Parallelen zum Johannesevangelium aufweisen (Schnelle 2008:18), das Christentum voraus und nicht umgekehrt (Beutler 2016:87).

Weitere Bedeutungsparallelen finden sich in der jüdischen Weisheitsspekulation. So ist hier die Weisheit bei der Welterschöpfung anwesend (LU 2017: Spr 8,22-38; Sir 24,3-12) und findet nach Henoch 42,1-2 (o.A 1901:67) bei den Menschen keinen Platz, wo sie wohnen könnte. Doch lässt sich die Verwendung des Begriffs *λόγος* anstatt *σοφία* (Weisheit) nicht erklären (Klappert 2010:1946). Zudem fehlt im Gegensatz zum Johannesprolog die Vorstellung, dass die Welt durch (*διὰ*) die Weisheit geschaffen wurde (Beutler 2016:87). Wie der griechisch-philosophische *λόγος*, ist auch jener der Weisheitsspekulation weit von Personalität entfernt (Schnackenburg 1981:261). Daher kommt auch die jüdische Weisheitsspekulation für eine religionsgeschichtliche Herleitung nicht in Frage.

Nachfolgend werden die religionsgeschichtlichen Hintergründe des Johannesprologs anhand der alttestamentlichen Wort-Gottes Theologie und der *λόγος*-Lehre des Philo von Alexandrien exemplarisch untersucht.

3.1 Exemplarische Untersuchung der alttestamentlichen Wort-Gottes Theologie

Im AT kann die Offenbarung Gottes durch sein Wort in drei Wirkungsweisen beschrieben werden. Die erste ist die prophetische Wortoffenbarung, die als Wort der Verheissung die Geschichte gestaltet. Die zweite Offenbarungsweise sind Worte Gottes in Form des Gesetzes. Die dritte Offenbarungsweise Gottes durch sein Wort ist in der Umschreibung seines schöpferischen Handelns in der Schöpfung zu finden. Diese Dreiteilung findet sich bei Klappert und Kreuzer (2010:1930–1937) und wird in dieser Studie verwendet, weil sich anhand ihr die Wirkungsweisen des Wortes Gottes im AT gut aufzeigen lassen. Im Folgenden soll anhand dieser drei Offenbarungsweisen die Wirkungsweise des Wortes Gottes im AT skizziert und Parallelen zum johanneischen *λόγος* erwogen werden.

3.1.1 Das Wort Gottes als prophetische Offenbarung

Die Wortverbindung „Wort Gottes“ (*דבר יהוה*) kommt im AT 241-mal vor, und in 221 der Vorkommen handelt es sich um prophetische Gottesworte (Klappert und Kreuzer 2010:1930). Durch diese Häufung kann darauf geschlossen werden, dass diese Wortverbindung besonders in der prophetischen Wortoffenbarung wichtig ist. Das Wort Gottes, das an den Propheten ergeht, scheint Ereignischarakter zu haben. Das kommt durch die 113-mal verwendete Formel, „es geschah das Wort Gottes zu...“, zum Ausdruck (Klappert und Kreuzer 2010:1931f). Das Ergehen des Wortes Gottes ist kein rein geistlicher Prozess, sondern scheint den Propheten real bis ins Leibliche zu betreffen (Jes 21,3-4; Jer 4,19). Der Prophet ist der Mittler des Wortes Gottes. So legt Gott beispielsweise dem Propheten Jeremia sein Wort in den Mund (Jer 1,9) und befiehlt ihm zu reden, was er ihm gebietet (Jer 1,7). Gott spricht zu seinem Volk, indem er sein Wort einem Propheten in den Mund legt. Der Prophet empfängt das Wort Gottes und verkündigt es, wie er es von Gott gehört hat.

Wie das prophetische Wort Gottes im AT ergeht der *λόγος* im Johannesprolog ereignishaft in die Welt. In Jesus wurde das Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14) und war leiblich als Ausleger des Vaters in der Welt tätig (Joh 1,18). Wer Jesus gesehen hat, hat den Vater gesehen (Joh 14,9). In Jesus lässt sich eine Steigerung der prophetischen Autorität gegenüber den Propheten beobachten. Der Prophet empfängt und spricht das Wort Gottes, aber Jesus ist das Wort Gottes in Person und spricht Worte des ewigen Lebens (Joh 6,68). Als Unterschied lässt sich in erster Linie die an Jesus gebundene Persönlichkeit des johanneischen *λόγος* ausmachen, die beim alttestamentlichen Wort Gottes nicht hervortritt. Das alttestamentliche Wort Gottes erscheint wie der johanneische *λόγος* als Offenbarung Gottes, die von ihm her kommt. Aber bei Johannes ist Jesus nicht nur Prophet, sondern das Wort Gottes in Person.

3.1.2 Das Wort Gottes als Gesetzesoffenbarung

Als Gesetzesoffenbarung kann das Wort Gottes als eine weisende Grösse gedeutet werden. Gewöhnlich erscheint das Wort Gottes in dieser Bedeutung im Plural (Procksch 1990:98). Dies gilt besonders für den in diesem Zusammenhang zentralen Dekalog (Ex 34,28). Die Worte Gottes als Gesetz können als Grundlage für eine gottgemässe Gestaltung des Lebens verstanden werden (Kreuzer 2010:1935). Diese Worte sind Israel gegeben, um sie zu bewahren, zu tun und durch sie weise und verständig zu werden (Deut 4,6). Durch das Halten des Gesetzes soll das Volk leben, sich vermehren und das Land einnehmen (Deut 8,1). Und wer das Gesetz hält, wird dadurch leben (Lev 18,5). Das Gesetz und der Wille Gottes scheinen untrennbar verbunden zu sein (Ps 40,9). Dadurch kann die Wirkungsweise des Wortes Gottes als Gesetzesoffenbarung folgendermassen gedeutet werden: Durch das Wort Gottes als Gesetzesoffenbarung kann das Volk den Willen Gottes erkennen. Sie sollen es bewahren und tun, damit sie weise und verständig werden und dadurch leben.

Wie im Johannesprolog (Joh 1,3.9), wird das alttestamentliche Wort Gottes als das Licht und das Leben bezeichnet (Deut 32,47; Ps 119,105). Dennoch erscheint eine starke Verbindung des johanneischen *λόγος* mit dem Wort Gottes als Gesetzesoffenbarung nicht plausibel. Denn gerade im Johannesprolog wird das Gesetz deutlich vom *λόγος* unterschieden. Das Gesetz wurde durch Mose gegeben, aber die Gnade und Wahrheit sind durch Jesus geworden (Joh 1,17). Der johanneische *λόγος* weist zum Wort Gottes als Gesetzesoffenbarung insofern Parallelen auf, als dass es Leben und Licht ist. Doch dies tut der *λόγος* als personifiziertes Licht und Leben umfassender, als es das Gesetz könnte. Das Leben hängt bei Johannes nicht vom Tun des Wortes ab, sondern vom Glauben an Jesus, der das Wort Gottes ist (Joh 3,15-16.36; 6,47; 20,31). „Denn dies ist der Wille meines Vaters, dass jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben hat;“ (Joh 6,40).

3.1.3 Das göttliche Schöpfungswort

Das Wort Gottes ist bei der Schöpfung tätig. Besonders in Genesis 1 zeigt sich, dass die Entstehung der Welt auf das göttliche Wort zurückgeführt wird (Procksch 1990:99). Dort nicht ausdrücklich als das bezeichnet, ist das Wort Gottes dennoch wirksam, da es in der direkten Rede Gottes zum Ausdruck kommt: „Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es wurde Licht“ (Gen 1,3). Durch das Reden Gottes wurde die Welt geschaffen. In Psalm 33,6 erscheint das Wort Gottes dann klarer als schaffendes Subjekt: „Durch des HERRN Wort ist der Himmel gemacht und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes“.

Hier treten die Parallelen zum Johannesprolog deutlich hervor. In Johannes 1,1 wird der *λόγος* als vor der Schöpfung existierend bezeichnet und in Johannes 1,3 dann als Mittler der ganzen Schöpfung benannt. In Übereinstimmung mit dem Wort Gottes in Psalm 33,6 erscheint der *λόγος* in Johannes 1,3 als der, durch den alles wurde. Ein Unterschied besteht wiederum in der im AT fehlenden Persönlichkeit des Wortes. Erst im Johannesprolog wird der *λόγος* zu einer eigenen Persönlichkeit.

3.1.4 Schlussfolgerung

Die Auslegung des Johannesprologs hat gezeigt, dass viele alttestamentliche Parallelen bestehen. So sind Verse 1-5 stärker von Genesis, während Verse 14.16-18 von Exodus geprägt sind. Das vorliegende Unterkapitel hat zudem Parallelen zur Wort-Gottes Theologie festgestellt. So erscheint der johanneische *λόγος* wie das alttestamentliche Wort Gottes als Offenbarung Gottes, wird als Licht und Leben der Menschen bezeichnet und war bei der Schöpfung tätig. Doch kann der johanneische *λόγος* nicht einspurig davon abgeleitet werden (Schnackenburg 1981:259). Er scheint in allen Bereichen eine Übertreffung des alttestamentlichen Wortes Gottes darzustellen. Er ist nicht nur Prophet, der das Wort Gottes verkündigt, sondern ist das personifizierte Wort Gottes. Wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben. Er kann nicht nur Licht und Leben vermitteln, sondern ist es in personifizierter Form (Joh 1,4-5). Der elementarste Unterschied besteht jedoch darin, dass das alttestamentliche Wort Gottes nicht personifiziert erscheint. Der johanneische *λόγος* ist eine eigene, nicht mit dem Vater identifizierbare oder trennbare Persönlichkeit, die selbst Gott ist. Er war schon in der göttlichen Ewigkeit, wurde *σάρξ* und trägt den Namen Jesus.

3.2 Exemplarische Untersuchung der *λόγος*-Lehre des Philo von Alexandrien

In diesem Unterkapitel wird in einem ersten Schritt die *λόγος*-Lehre des Philo von Alexandrien dargestellt. In einem weiteren Schritt werden die Parallelen zum johanneischen *λόγος* aufgezeigt und eine mögliche Abhängigkeit thematisiert.

3.2.1 Der *λόγος* bei Philo von Alexandrien

Bei Philo erscheint der *λόγος* im Rückgriff auf altorientalische Göttertrias als der Sohn Gottes und der Sophia (Fug 109). Er ist zudem der erstgeborene Sohn Gottes (Agric 51). Wenn der *λόγος* der erstgeborene Sohn ist, dann ist zu fragen, wer der nachgeborene Sohn ist (Siegert 2004:281). „Dieser Kosmos jedoch ist der jüngere Sohn Gottes“, schreibt Philo (Deus Im 31).

Als erstgeborener Sohn von Gott, dem Vater und Sophia, der Mutter, ging der *λόγος* vor dem *κόσμος*, dem jüngeren Sohn, hervor.

In einer Auslegung von Genesis 9,6 schreibt Philo, dass der Mensch nicht nach dem Bild Gottes, sondern nach jenem des *λόγος* geschaffen wurde (Quaest in Gn II,62 zitiert nach Siegert 2004:282). Siegert (:282) erklärt diese Deutung damit, dass Philo aus den Denkwängen des Platonismus meinte, dass eine Schöpfung nach dem Bilde Gottes vermittelt gedacht werden müsse: „Das Abbild des Vollkommenen und Jenseitigen muss erst einmal immateriell sein – der Logos -, ehe dieses dann wiederum ein materielles Abbild haben kann“. In dieser Auslegung wird der *λόγος* klar von Gott unterschieden und als zweiter (*δεύτερος*) Gott bezeichnet (Quaest in Gn II,62 zitiert nach Siegert 2004:282). Als Abbild Gottes ist der *λόγος* der Ort der Ideen, die noetische Welt. Wie eine geplante Stadt in der Seele des Künstlers eingepägt war, bevor sie wirklich wurde, so ist der *λόγος* der Ort der Ideen, wo die Welt vor ihrer Erschaffung geordnet wurde (Op Mund 20). An einer anderen Stelle bezeichnet Philo den *λόγος* wiederum als Schatten und Abbild Gottes, der ihn als Werkzeug bei der Welterschöpfung benutzt hatte (Leg All III,96). Der *λόγος* ist als zweiter Gott das erstmal immaterielle Abbild Gottes. Er ist der Ort der Ideen, aus denen die Welt besteht und ist ihr Schöpfer. Abhängig von Gott wurde er als Werkzeug der Schöpfung benutzt und ist Schöpfungsmittler.

Erscheint der *λόγος* bei Philo in der Schöpfungsgeschichte erstmals transzendent, erhält er einen immanenten Aspekt, indem er sich in die Welt hinein ausweitet (Leonhardt-Balzer 2004:300). Er ist von zweifacher Gestalt, die Philo als die Vernunft und die Äusserung des innewohnenden Gedankens bezeichnet. Erstere betrifft das All, den erwähnten Ort der Ideen, während die zweite Gestalt in den sichtbaren Dingen, die Abbild der Ideen sind, waltet (Vit Mos 127). Der *λόγος* ist in dieser Gestalt das unzerreissbare Band des Alls, das die einzelnen Teile verknüpft und zusammenhält (Fug 112; Plant 8-10). Er ist jedoch nicht persönlich. Dennoch ist ersichtlich, dass er in gewisser Weise eine materielle Form anzunehmen scheint. Er hat „die Welt zum Kleide (er kleidet sich in Erde, Wasser, Luft, Feuer und das aus diesen bestehende)“ (Fug 110). Als allgemeinste der Substanzen vermischt er sich mit der Materie und wirkt im *κόσμος* (Leg All III,175). Damit wird eine Art permanente Anwesenheit des *λόγος* in der Welt ausgedrückt (Siegert 2004:283). Der *λόγος* ist transzendent als Ort der Ideen und Schöpfer und wird immanent, indem er die Materie durchdringt und die Welt zusammenhält. Er bleibt jedoch unpersönlicher Natur.

3.2.2 *Wahrer Gott und uneigentlich genannte*

Bemerkenswert ist, dass in Philos System die Begriffe *θεός* und *κύριος* (Herr) in der Auslegung von Genesis 9,6 (Quaest in Gn II,62 zitiert nach Siegert 2004:282) nicht als Bezeichnung für den einen Gott verstanden werden, sondern für eine der Kräfte wie dem *λόγος* (Siegert 2004:282). Philos Erklärung für diese Besonderheit findet sich in der Schrift „De somniis“.

Im LXX-Text von Genesis 31,13 (zitiert nach Siegert 2004:284) steht: „Ich bin der Gott, der dir erschien am Orte Gottes“.⁴ Dass in dieser Stelle scheinbar Gott neben einen anderen Gott gestellt wird, erklärt Philo folgendermassen: „Der wahrhafte Gott ist nur einer; die Götter aber, von denen man in uneigentlicher Redeweise spricht, sind mehrere“ (Som I,229). So versteht er unter *ὁ θεός* den einen Gott, während mit dem artikellosen *θεός* die uneigentlich genannten gemeint seien (Siegert 2004:285). In Anlehnung an den unaussprechlichen Gottesnamen (Ex 3,14) erklärt Philo, dass der Name Gottes nicht genannt werden kann, da er schlicht der Seiende ist, und das Sein nicht genannt werden kann (Som I,230). Weil Gott keinen Eigennamen hat, benutzt die Heilige Schrift *θεός* mit Artikel als Ersatz. Durch die Verwendung des Artikels wird der eine Gott, dessen Namen unaussprechlich ist, unterschieden vom *λόγος*, der hier artikellos mit *θεός* bezeichnet wird (Som I,230).

An dieser Stelle sei jedoch darauf hingewiesen, dass die LXX ausser in den Psalmen das artikellose *κύριος* (Herr) als Ersatz des Tetragramms verwendet, während *ὁ κύριος* dort erscheint, wo im Hebräischen *יהוה* (Herr) steht (Siegert 2004:286). Im Sinne der LXX unterscheidet auch das NT die beiden Begriffe voneinander (:286). So beispielsweise in Markus 12,36, wo Psalm 110,1 entsprechend zitiert wird. Dies zeigt, dass eine strikte Unterscheidung, wie sie bei Philo erscheint, weder im NT noch in der LXX so zu finden ist. Wenn der *λόγος* durch die Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ im Johannesprolog im Sinne Philos als uneigentlich sogenannter Gott zu interpretieren ist, muss für Johannes eine direkte Abhängigkeit von Philo angenommen werden.

3.2.3 *Kritischer Vergleich mit dem Johannesprolog*

Kommt der *λόγος* bei Philo mit über 1300 Vorkommen sehr breit vor (Kleinknecht 1990:86f), erscheint er bei Johannes nur im Prolog und im Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte. Beiderseits wird der *λόγος* als Sohn Gottes bezeichnet, wobei bei Philo deutlich wird, dass er gezeugt wurde und nicht ewig ist (Fug 109). Johannes betont

⁴ Die LXX (1909) gibt an dieser Stelle den Ortsnamen Bethel mit *ἐν τόπῳ θεοῦ* (am Ort Gottes) wieder.

hingegen schon zu Beginn durch ἦν im IpF., dass der λόγος nicht geschaffen oder gezeugt wurde, sondern präexistent ist. Damit wird bereits die Gottheit des λόγος betont. Bei Philo und Johannes wird der λόγος mit dem Prädikat θεός bezeichnet. Jedoch ist bei Philo der Zweck des prädikativen Gebrauchs von θεός die Differenzierung von Gott und dem λόγος (Som I,229). Im Johannesprolog (1,1c) wird damit im Gegensatz gerade die Hoheit des λόγος betont (Leonhardt-Balzer 2004:312). Bei Johannes tritt die Eigenständigkeit und die Gottheit des λόγος stärker hervor als bei Philo.

Erscheint der λόγος beiderseits als jener, durch den die Welt geschaffen wurde, so treten doch die Unterschiede klar hervor. So wird dem λόγος bei Johannes (1,4) durch die Bezeichnung als jener, in dem das Leben ist, eine göttliche Eigenschaft beigemessen. Denn nur Gott allein kann Leben geben (Leonhardt-Balzer 2004:314). Bei Philo bleibt der λόγος Werkzeug (Leg All III,96). Beiderseits kommt der λόγος in die Welt, aber nur bei Johannes (1,14) erscheint er persönlich und nur bei Johannes (1,10-11) wird er von der Welt abgelehnt. Der λόγος bei Philo wird als allgemeinste der Substanzen immanent und durchdringt die Materie, bleibt aber unpersönlich (Leg All III,175).

Johannes 1,14 markiert den grössten Unterschied zwischen dem johanneischen λόγος und jenem bei Philo. Der johanneische λόγος wird σάρξ und somit geschichtlich. In Philos Vergleich des Kastens Noahs, der Arche, und des Kastens im Heiligtum, der Bundeslade, wird deutlich, dass diese Vorstellung von Inkarnation für Philo ausgeschlossen ist. Die vergoldete Bundeslade verkörpert nach seiner Deutung die Welt der Ideen und sie tut es als Stehende. Sie ist der körperlichen Welt so weit überlegen, wie Gold dem Asphalt überlegen ist. Die asphaltierte Arche steht für das Körperliche, Geschichtliche, das stets in Bewegung ist. Der Kasten Noahs wird von hier nach dort getragen, während jener im Heiligtum ruht und fest sitzt (Quaest in Gn II,4 zitiert nach Siegert 2004:289). Nach dieser Deutung ist es für Philo ausgeschlossen, dass innerhalb des Bewegten, Geschichtlichen eine Abbildung Gottes erfolgen kann. Die ganze Heilslehre ist bei Philo entsprechend seiner griechischen Bildung Kosmologie und ungeschichtlich (:289). Aus diesem Grund kann der inkarnierte, σάρξ gewordene johanneische λόγος nicht mit der spekulativen λόγος-Lehre des Philo harmonieren.

3.2.4 Schlussfolgerung

Auf den ersten Blick scheint der λόγος von Philo viele Ähnlichkeiten zum johanneischen zu haben. Er wird als Sohn Gottes und auch als θεός bezeichnet und durch ihn wurde die Welt erschaffen. Zudem kommt er in beiden Systemen in gewisser Weise in die Welt.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass deren Verständnis des *λόγος* grosse Unterschiede aufweist. Derjenige Philo scheint Teil eines sich selbst genügenden spekulativen Systems zu sein, der keine wirkliche Berührung mit der Geschichte hat (Siegert 2004:290). Bezeichnend für ihn ist die starke Anlehnung an die griechische Philosophie. Dies ist ersichtlich in der platonischen Weise, wie der *λόγος* bei der Schöpfung die Funktion einer Mittlerrolle einnimmt und durch ihn als zweiter Gott die Welt erschaffen wird. Die Erschaffung der Welt anhand einer Vorlage perfekter Ideen ist laut Leonhardt-Balzer (2004:298) an Platon angelehnt. Und Philo Vergleich des *λόγος* mit der Seele des Künstlers, in der die Stadt bereits realisiert ist, lehnt sich an Aristoteles (zitiert nach Leonhardt-Balzer 2004:299) an, der die denkende Seele als Ort der Formen verstand. Durch die Vorstellung des *λόγος* als das Reden Gottes greift er zudem biblische Tradition auf und erweitert damit den platonischen Gottesgedanken (:301). Dies ist ein gutes Beispiel dafür, wie Philo das Judentum mit griechisch-philosophischer Spekulation zu harmonisieren versuchte (Kleinknecht 1990:87).

Der johanneische *λόγος* zeichnet sich darin aus, dass er gerade nicht auf die griechische Philosophie aufbaut. Wenn sich Gedanken von Philo bei Johannes wiederfinden, sind es jene, die aus der biblischen Tradition stammen, z.B die Erschaffung der Welt durch das Wort Gottes (Gen 1,3). Wie Bezüge des Johannesprologs zu Genesis, Exodus und weiterer alttestamentliche Tradition gezeigt haben, steht der johanneische *λόγος* stärker vor einem alttestamentlichen Hintergrund als vor einem griechisch-philosophischen. Im Gegensatz zu Philo, der auch bedacht ist, den Monotheismus zu wahren, wird der *λόγος* bei Johannes nicht abgewertet, sondern seine Eigenständigkeit und seine Gottheit betont. Am stärksten zeigt sich der Unterschied in der Fleischwerdung des *λόγος* (Joh 1,14). Wie oben festgestellt wurde, ist der Gedanke eines geschichtlich werdenden Abbild Gottes mit Philos griechisch geprägtem System nicht zu vereinbaren. Aus diesen Gründen kann, wie es auch Leonhardt-Balzer (2004:319) sieht, nicht von einer direkten Abhängigkeit des Johannesprologs von Philo gesprochen werden. Aus diesem Grund erscheint es auch sinnvoll, davon abzusehen, die artikellose Verwendung von *θεός* im Johannesprolog nach der Weise Philos zu deuten.

Ähnlichkeiten sind möglicherweise darin begründet, dass Philo und Johannes sich gleichermassen an eine Leserschaft richteten, die in der griechischen Sprach und Gedankenwelt zuhause waren. Während Philo versuchte, den jüdischen Glauben und das Gesetz zu rechtfertigen und mit der griechisch-philosophischen Spekulation zu harmonisieren, hatte Johannes die Absicht, Menschen mit Jesus Christus dem Herr und Erlöser bekannt zu

machen. Beiderseits ist eine Anpassung an griechische Ausdrucksformen zu beobachten, wobei sich die Motivation dahinter unterscheiden dürfte.

4 Ausblick auf das Bekenntnis von Nicäa

Es folgt ein Ausblick auf das Konzil von Nicäa 325, um zu erwägen, inwiefern sich aus dem Johannesprolog eine Grundlage für das christologische Bekenntnis des Konzils ergibt. Das folgende christologische Bekenntnis wurde im Konzil von Nicäa formuliert:

„[Wir glauben] an einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, der als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt ward, d.h. aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott, Licht von Licht, wahrhafter Gott aus wahrhaftigem Gott, geboren, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater, durch welchen alles geworden ist, sowohl was im Himmel wie was auf Erden ist, der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch geworden ist, der Mensch ward, litt und am dritten Tag auferstand, aufgeföhren ist gen Himmel (und) kommen wird, um Lebende und Tote zu richten;“ (aus Konzil von Nicäa 2018)

Dass Jesus der einziggeborene Sohn Gottes ist, kommt im Johannesprolog zum Ausdruck. Die Herrlichkeit Jesu wird als eine „eines Einzigen vom Vater“ beschrieben (Joh 1,14). Derselbe Begriff, *μονογενοῦς* (Einzigen), der in Johannes 1,14 verwendet wird, findet sich auch im griechischen Wortlaut des Bekenntnisses (Andresen 1999:168). Die Identität Jesu als Sohn Gottes tritt jedoch erst später im Evangelium deutlich hervor (Joh 1,34).

Dass Jesus nicht geschaffen wurde, kann direkt aus dem Johannesprolog abgeleitet werden. Dies zeigt sich darin, dass der *λόγος*, bereits im Anfang existierte, was das im Ipf. stehende *ἦν* nahelegt. Damit betont Johannes, dass Jesus schon war, bevor die Welt erschaffen wurde. Auch die Bezeichnung Jesu als Gott und wahrhafter Gott findet sich im Johannesprolog, wie die Untersuchung von Johannes 1,1 gezeigt hat. Es besteht keine begriffliche Übereinstimmung, aber die Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ ist der Formulierung des Konzils entsprechend zu interpretieren. Zudem wird Jesus in Johannes 1,9 als Licht bezeichnet. In der Harmonisierung der Präexistenz Jesu und seiner Identität als einziggeborener Sohn Gottes erscheint die Formulierung „aus dem Vater gezeugt“ und „aus dem Wesen des Vaters geboren“ sinnvoll. Dennoch ergibt sich aus dem Johannesprolog keine begriffliche Grundlage für diese Formulierung.

Das Bekenntnis Jesu als wesensgleich mit dem Vater findet sich nicht wort-wörtlich im Johannesprolog. Der Begriff *ὁμοούσιον* (wesensgleich) fehlt im NT überhaupt, womit eine direkte begriffliche Herleitung aus der Bibel nicht möglich ist. Dennoch bietet der Johannesprolog ein ontologisches Fundament für diese dogmatische Festlegung. Die exegetische Untersuchung hat ergeben: Der *λόγος* ist wesenshaft Gott. Er wird so nahe wie möglich an Gott herangerückt, ohne gänzlich mit ihm identifiziert zu werden und dennoch als wahrer Gott bezeichnet (Joh 1,1). Zudem sagt Jesus im Johannesevangelium: „Ich und der

Vater sind eins“ (Joh 10,30). Dadurch erweist sich der Begriff *ὁμοούσιον* als passende Umschreibung dessen, was im Johannesprolog über den *λόγος* ausgesagt wird.

Anschliessend wird bekannt, dass durch Jesus alles geschaffen wurde. Dies findet sich klar wieder im Johannesprolog (1,3). Es wird nicht ausdrücklich von dem im Himmel und dem auf der Erde gesprochen, aber diese Präzisierung ist auch im *πάντα* (Alles) des Johannesprologs enthalten.

Der Johannesprolog bestätigt die Fleischwerdung Jesu (Joh 1,14), wie sie im Bekenntnis festgehalten ist. Für die Menschwerdung, die hier zwar anklingt, kann der Johannesprolog jedoch nicht als Grundlage dienen. Denn *σάρξ* und *άνθρωπος* (Mensch) dürfen nicht ohne weiteres als Synonyme betrachtet werden. Zudem kann der Johannesprolog die Formulierung „herabgestiegen“ nicht direkt bestätigen. Denn im Johannesprolog erscheint Jesus lediglich als in die Welt Kommender (*έρχόμενον*) und als der Fleisch gewordene (*έγένετο*).

Der letzte Teil des christologischen Bekenntnisses, das Leiden, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Wiederkunft Jesu zum Gericht findet sich nicht im Johannesprolog. Diese Formulierung müsste anhand der synoptischen Evangelien und dem Corpus des Johannesevangeliums geprüft werden.

Abschliessend lässt sich sagen, dass sich aus dem Johannesprolog für einen grossen Teil des Bekenntnisses von Nicäa eine Grundlage ergibt. Das Bekenntnis benutzt an vielen Stellen eine andere Terminologie als der Johannesprolog. Daher kann nicht von einer direkten begrifflichen Herleitung gesprochen werden. Dennoch zeigt sich, dass der Johannesprolog ein starkes inhaltliches Fundament für die dogmatische Festlegung des *λόγος* als wesensgleich mit dem Vater bietet. Im Blick auf den Johannesprolog und das Johannesevangelium wird deutlich: Der *λόγος* ist wesenshaft Gott. Der Begriff *ὁμοούσιον* sagt inhaltlich das aus, was im Johannesprolog umschrieben wird.

5 Fazit & Anwendung

Ist nun die Gottheit Jesu eine Grundaussage des Johannesprologs? Nach der exegetischen Untersuchung des Prologs und dem exemplarischen Vergleich mit der alttestamentlichen Wort-Gottes Theologie und der *λόγος*-Lehre des Philo von Alexandrien kann diese Frage bejaht werden. Jesus Christus wird im Johannesprolog als wesenhafter Gott dargestellt.

5.1 Fazit

Im Johannesprolog kommen dem *λόγος* viele göttliche Eigenschaften zu. Er ist präexistent, war schon vor aller Zeit bei Gott und auf ihn ausgerichtet (Joh 1,1). Er ist eins mit dem Vater (Joh 10,30) und nennt den Vater dennoch grösser als sich selbst (Joh 14,28). In dieser Studie wurde untersucht, ob der *λόγος* im Johannesprolog wesenhaft Gott ist. Wie er sich in der Beziehung zu Gott dem Vater verhält, ist nicht Teil dieser Studie und muss in einer eigenen Untersuchung geklärt werden. Im *λόγος* war das Leben und durch ihn wurde die Welt geschaffen (Joh 1,3). Er ist als einziger, der ihn jemals gesehen hat, der Offenbarer des Vaters (Joh 1,18) und wurde von der Welt abgelehnt (Joh 1,10). Der *λόγος* wurde Fleisch und in ihm kam Gott selbst in die Welt und wohnte unter seinem Volk (Joh 1,14). In seinem Fleischwerden konnten die Betrachter seine göttliche Herrlichkeit sehen, die er auch im fleischlichen Sein hatte. Der *λόγος* vermittelt jedem, der an seinen Namen glaubt, das Heil. All diese Eigenschaften des *λόγος* machen deutlich, dass er göttlich zu verstehen ist.

Die Untersuchung der Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ hat ergeben, dass sie im Sinne einer wesenhaften Gottheit des *λόγος* zu interpretieren ist. Auf grammatikalischer Ebene kann die Bedeutung nicht eindeutig geklärt werden. Im Blick auf den ganzen Prolog und den Corpus Evangelii wird jedoch deutlich, dass die Wendung so zu interpretieren ist. Trotz dem Bewusstsein für die tendenzielle Gefahr, die diese Formulierung für den Monotheismus Israels darstellt, betont Johannes die Gottheit des *λόγος*. Er schreibt ihm die genannten göttlichen Eigenschaften zu, benennt ihn als *θεός*, betont seine Einheit mit dem Vater (Joh 10,30) und lässt ihn gegen Ende des Evangeliums von Thomas als „Herr und Gott“ bekennen. Bei Johannes wird der *λόγος* damit auf eine Stufe mit dem Vater gestellt. Dies bestätigend hat die Studie ergeben, dass es als die Absicht des Johannesprologs ist, christologische Aussagen zu treffen. Dies misst unserer Interpretation der genannten Wendung zusätzliches Gewicht bei.

Ein Vergleich mit der *λόγος*-Lehre des Philo von Alexandrien hat gezeigt, dass zwar Ähnlichkeiten zum johanneischen *λόγος* bestehen, aber die Unterschiede dennoch

überwiegen. Der *λόγος* ist beiderseits Sohn Gottes, wird als Gott bezeichnet und hat die Welt erschaffen. Dennoch orientiert sich Philo stärker an der griechischen Philosophie. Bei ihm ist der *λόγος* der erstgeborene Sohn Gottes und der Weisheit (Fug 109). Er ist als Abbild Gottes der Ort der Ideen, aus denen die Welt besteht (Op Mund 20) und lediglich zweiter Gott (Quaest in Gn II,62 zitiert nach Siegert 2004:282). Er ist immanent, aber nicht persönlicher Natur. Und ein geschichtlich und fleischgewordenes Abbild Gottes lässt sich nicht mit Philos System vereinbaren (:289). Eine direkte Abhängigkeit des Johannesprologs von Philo ist nicht plausibel. Daher erscheint auch die Deutung der Wendung „*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ nach Philos Unterscheidung von *θεός* mit und ohne Artikel als nicht angemessen.

Im Vergleich mit der alttestamentlichen Wort-Gottes Theologie hat sich gezeigt, dass Parallelen bestehen: Die Funktion des Wortes Gottes als Offenbarung Gottes, seine Bezeichnung als Licht und Leben und sein Wirken bei der Schöpfung. In den Bezügen zu Genesis und Exodus zeigt sich der starke alttestamentliche Hintergrund des Johannesprologs. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass das Wort Gottes im AT nicht als eigene Persönlichkeit erscheint. Der johanneische *λόγος* ist eine eigene Persönlichkeit und nicht identisch mit dem Vater. Der Johannesprolog steht deutlich vor einem alttestamentlichen Hintergrund. Dennoch ist der wesenshaft göttliche *λόγος* eine neue Offenbarung Gottes, die das bisherige übertrifft.

Der Johannesprolog kann als Grundlage für einen grossen Teil des Bekenntnisses von Nicäa gelten. Auch wenn das Bekenntnis an vielen Stellen eine andere Terminologie verwendet als der Johannesprolog, bietet er ein inhaltliches Fundament. Die Formulierung „wesensgleich mit dem Vater“ hat sich als passend erwiesen, das auszudrücken, was der Johannesprolog umschreibt. Daher ergibt sich aus dem Johannesprolog ein starkes Fundament für das christologische Bekenntnis von Nicäa.

5.2 Anwendung

Eine reflektierte Christologie ist für das Leben jedes Gläubigen wichtig. In dieser Studie wird eine Einführung zu einer biblischen Christologie geboten, indem dargelegt wird, wie Johannes sein Evangelium christologisch einleitet. Diese Studie kann Gläubigen helfen, Jesus Christus als wesenshaften Gott zu bekennen. Der zweifelnde Gläubige findet hier eine Darlegung der christologischen Aussagen des Johannesprologs. Er kann sich überzeugen, dass die Gottheit Jesu eine Grundaussage des Johannesprologs und damit des ganzen Johannesevangeliums ist. Zudem bieten die exegetische Untersuchung des Johannesprologs und der religionsgeschichtliche Vergleich Argumente, um eine hohe Christologie zu vertreten. Es ist

mein Wunsch, dass Gläubige durch diese Studie neues Vertrauen auf das Bekenntnis Jesu als Gott gewinnen und ermutigt werden, diesen Jesus zu bekennen und in der Welt von ihm zu zeugen.

Abkürzungsverzeichnis

Nachfolgend sind die in der Arbeit verwendeten Abkürzungen aufgeführt:

Agric	=	De agricultura (1962a)
Aor.	=	Aorist
Deus Im	=	Quod Deus sit immutabilis (1962f)
Fug	=	De fuga et inventione (1962b)
Ipf.	=	Imperfekt
Leg All	=	Legum allegoriae (1962e)
Op Mund	=	De opificio mundi (1962a)
Plant	=	De Plantatione (1962b)
Prä.	=	Präsens
Quaest in Gn	=	Quaestiones in Genesim
Som	=	De somniis (1962c)
Vit Mos	=	De vita Mosis (1962d)

Literaturverzeichnis

- Andresen, Carl (1999): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 1, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Bauer, Walter (1988): *Griechisch-Deutsches Wörterbuch. zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Barbara Aland und Kurt Aland (Hrsg.), 6. Aufl., Berlin: Walter de Gruyter.
- Becker, Jürgen (1985): *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10*, 2. Aufl, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Beutler, Johannes (2016): *Das Johannesevangelium. Kommentar*, 2. Aufl, Freiburg i.Br.: Herder.
- Bultmann, Rudolf (1978): *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Bd. 2, 20. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Carson, D. A. und Douglas J. Moo (2020): *Einleitung in das Neue Testament*, 2. Aufl., Giessen: Brunnen.
- Coenen, Lothar und Klaus Haacker (Hrsg.) (2010): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 2. Aufl., Witten: SCM R. Brockhaus.
- Cohn, Leopold, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler (Hrsg.) (1962): *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, 2. Aufl, Berlin: Walter de Gruyter.
- Elberfelder Bibel* (2019): Witten: SCM R. Brockhaus.
- Fries, Gerhard (2010): λόγος. Wort, in: Lothar Coenen und Klaus Haacker (Hrsg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 2. Aufl., Witten: SCM R. Brockhaus, 1925–1948.
- Haubeck, Wilfrid und Heinrich von Siebenthal (2007): *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*, Giessen: Brunnen.
- Jantzen, Andreas und Benjamin Misja (Hrsg.) (2018): *Bekenntnisschriften des Protestantismus*, Bellingham: Faithlife.
- Kittel, Gerhard (1990): λόγος. Das Wort und Reden im NT, in: Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 100–147.
- Kittel, Gerhard und Gerhard Friedrich (Hrsg.) (1990): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Klappert, Berthold (2010): λόγος. Wort, in: Lothar Coenen und Klaus Haacker (Hrsg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 2. Aufl., Witten: SCM R. Brockhaus, 1938–1948.

- Klappert, Berthold und Siegfried Kreuzer (2010): *λόγος*. Wort, in: Lothar Coenen und Klaus Haacker (Hrsg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 2. Aufl., Witten: SCM R. Brockhaus, 1930–1934.
- Kleinknecht, Hermann (1990): *λόγος*. Der Logos im Griechentum und Hellenismus, in: Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 76–89.
- Konzil von Nicäa (2018): Nizänisches Glaubensbekenntnis (Nicänum), in: Andreas Jantzen und Benjamin Misja (Hrsg.), *Bekanntnisschriften des Protestantismus*, Bellingham: Faithlife.
- Kreuzer, Siegfried (2010): *λόγος*. Wort, in: Lothar Coenen und Klaus Haacker (Hrsg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 2. Aufl., Witten: SCM R. Brockhaus, 1934–1938.
- Lauterbach, Jason (2017): Stay Biblical. Allein die Wahrheit macht frei, [online] <https://www.staybiblical.com/de/ist-die-dreieinigkeit-biblich/> [13.09.2023].
- Leonhardt-Balzer, Jutta (2004): Der Logos und die Schöpfung: Streiflichter bei Philo (Op 20-25) und im Johannesprolog (Joh 1,1-18), in: Udo Schnelle, Jörg Frey und Juliane Schlegel (Hrsg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck, 295–319.
- Logos 10 [software]: Wortstudie zu *λόγος*. Bellingham: Faithlife LCC.
- Logos 10 [software]: Wortstudie zu *דְבָר*. Bellingham: Faithlife LCC.
- Lutherbibel* (2017): Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm (2003): *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung*. UTB, 2. Aufl, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Novum Testamentum Graece* (2012): Münster, Westfalen: Institut für Neutestamentliche Textforschung.
- o.A (1901): *Das Buch Henoch*, Flemming, Johannes; Radermacher, Ludwig (Hrsg.), Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Philo von Alexandria (1962a): De agricultura, deutsche Übersetzung von Leopold Cohn, in: Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler (Hrsg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, 2. Aufl, Berlin: Walter de Gruyter.
- Philo von Alexandria (1962b): De fuga et inventione, in: Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler (Hrsg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6, 2. Aufl, Berlin: Walter de Gruyter.
- Philo von Alexandrien (1962a): De opificio mundi, deutsche Übersetzung von J. Cohn, in: Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler (Hrsg.), *Philo*

- von Alexandrien. *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, 2. Aufl, Berlin: Walter de Gruyter.
- Philo von Alexandrien (1962b): De Plantatione, deutsche Übersetzung von Leopold Cohn, in: Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler (Hrsg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, 2. Aufl, Berlin: Walter de Gruyter.
- Philo von Alexandrien (1962c): De somniis, in: Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler (Hrsg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6, 2. Aufl, Berlin: Walter de Gruyter.
- Philo von Alexandrien (1962d): De vita Mosis, in: Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler (Hrsg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, 2. Aufl, Berlin: Walter de Gruyter.
- Philo von Alexandrien (1962e): Legum allegoriae, deutsche Übersetzung von Isaak Heinemann, in: Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler (Hrsg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 3, 2. Aufl, Berlin: Walter de Gruyter.
- Philo von Alexandrien (1962f): Quod Deus sit immutabilis, deutsche Übersetzung von Hans Leisegang, in: Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler (Hrsg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, 2. Aufl, Berlin: Walter de Gruyter.
- Procksch, Otto (1990): λόγος. Wort Gottes im AT, in: Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 89–100.
- Schnackenburg, Rudolf (1981): *Das Johannesevangelium. 1. Teil*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5. Aufl., Freiburg i.Br.: Herder.
- Schnelle, Udo (2008): *Das Evangelium nach Johannes*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. 4, 4. Aufl., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schnelle, Udo (2013): *Einleitung in das Neue Testament*. UTB, 8. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnelle, Udo, Jörg Frey und Juliane Schlegel (Hrsg.) (2004): *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Siegert, Folker (2004): Der Logos, „älterer Sohn“ des Schöpfers und „zweiter Gott“. Philons Logos und der Johannesprolog, in: Udo Schnelle, Jörg Frey und Juliane Schlegel (Hrsg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck, 277–293.
- The old testament in greek. According to the septuagint* (1909): Cambridge: Cambridge University Press.

Theobald, Michael (2009): *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*. Regensburger Neues Testament, 3. Aufl., Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Theobald, Michael (1988): *Die Fleischwerdung des Logos*. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Bd. 20, Münster: Aschendorff.

Thyen, Hartwig (2005): *Das Johannesevangelium*. Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 6, Tübingen: Mohr Siebeck.

Wengst, Klaus (2019): *Das Johannesevangelium*. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 4, 2. Aufl, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.