

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 30/2

2021

U. RAPP: Wenn Gott sich selbst vernichten würde ... Erwägungen zum Subjekt in Ps 7,13–17	73
B. COLLINET: Kult und König nach dem Exil. Eine kanonische Lektüre zur „Fortsetzung“ von 2 Kön 25	98
V. BURZ-TROPPER: Jesaja als Hintergrund der metaphorischen Ich-bin- Worte im Johannesevangelium	115

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)
Namensnennung - Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0
International Lizenz.

JESAJA ALS HINTERGRUND DER METAPHORISCHEN ICH-BIN-WORTE IM JOHANNESVANGELIUM

Isaiah as a Background of the Metaphorical “I Am” Sayings in John’s Gospel

*Veronika Burz-Tropper, Universität Wien, Schenkenstraße 8–10,
veronika.burz-tropper@unvie.ac.at
ORCID-ID: <https://orcid.org/0000-0002-4913-8401>*

Abstract: Der Beitrag versucht aufzuzeigen, dass fast alle johanneischen Bilder der metaphorischen Ich-bin-Worte bereits als „Gottesbilder“ im Buch Jesaja gefunden werden können. Deshalb sollte Jesaja auch als eine der Hauptquellen des Johannesevangeliums in der Darstellung seines Gottesbildes angesehen werden. Der vierte Evangelist scheint die – wahrscheinlich – in Jesaja gefundenen Bilder (Brot des Lebens, Licht der Welt, Tür, guter Hirte, Auferstehung und Leben, Weg, Wahrheit und Leben, Wein) für seine Gott-Jesus-Metaphorik in Anspruch zu nehmen.

Abstract: The paper tries to show that almost all of the Johannine images used in the metaphorical “I am” sayings can already be found as “images of God” in Isaiah. Therefore Isaiah should be also regarded as one of the main sources for the Gospel of John presenting its image of God. The fourth evangelist seems to have claimed all these images (bread of life, light of the world, door, good shepherd, resurrection and life, way and truth and life, vine), which he likely found in Isaiah, for his God-Jesus metaphor.

Keywords: Gospel of John; Isaiah, “I am” Sayings, Metaphors.

1. Einleitung¹

Wem sind sie nicht ein Begriff, die eindrücklichen Aussagen Jesu im Johannes-evangelium „Ich bin der gute Hirte“, „Ich bin das Licht der Welt“, oder auch „Ich bin die Auferstehung und das Leben“? Durch ihre Bilder- und Metaphernsprache² sind es gerade die sieben prädikativen Ich-bin-Worte³ des Johannesevangeliums – das Brot des Lebens (Joh 6,35), das Licht der Welt (Joh 8,12), die Tür (Joh 10,7.9),⁴ der gute Hirte (Joh 10,11.14), die Auferstehung und das Leben (Joh 11,25), der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6), der Weinstock (Joh 15,1.5) –, so der Konsens der Johannesforschung, die „das Zentrum der Selbstverkündigung Jesu und Schlüsselworte joh. Offenbarungstheologie und Hermeneutik“⁵ bilden. Jesus sagt in ihnen aus, wer er ist, was er für die Menschen

¹ Der Beitrag ist eine deutsche Kurzfassung und Weiterentwicklung des Beitrages Veronika Burz-Tropper, *Isaiah as a Background of the Metaphorical “I am” Sayings in John’s Gospel*, Bib. 102,2 (2021) 229–247 (DOI: 10.2143/BIB.102.2.3289500). Ich danke dem Verlag Peeters für die Zurverfügungstellung der Rechte, den Beitrag in dieser Weise in den PZB zu publizieren. Der Beitrag beruht auf zwei deutschsprachigen Vorträgen, zum einen bei der Jahrestagung der ArgeAss 2019 (Thema Jesaja) and zum anderen beim X. Colloquium Iohanneum 2020 (beide mussten aufgrund der Coronapandemie als Online-Tagung veranstaltet werden). Ich danke besonders meinem Kollegen Prof. Konrad Huber für sein detailliertes Feedback und den Kolleg*innen des Colloquiums, organisiert von Uta Poplutz, Jörg Frey, Christina Hoegen-Rohls und Nadine Ueberschaer, für ihre konstruktiven Anmerkungen.

² Zu Metaphertheorie und biblischer Bildersprache vgl. einführend Ruben Zimmermann, *Metaphertheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch*, TZ 56 (2000) 108–133 und v. a. Jan G. van der Watt, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John* (BiInS 47), Leiden u. a. 2000, 1–24. Weiters Ruben Zimmermann, *Ein Bild ist nicht genug. „Mixed Metaphors“ und ihr Wert für die biblische Gottesrede*, in: Veronika Burz-Tropper, *Gottesbilder. Zur Metaphorik biblischer Gottesrede* (BWANT), Stuttgart 2022, im Erscheinen.

³ Zu den Ich-bin-Worten allgemein als Hinführung vgl. etwa Exkurs 5 bei Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig ⁵2016, 169–171. Weiterführend die diesbezüglichen Ausführungen in den anderen einschlägigen Kommentarwerken zum Johannesevangelium sowie weiters: Hans Klein, *Vorgeschichte und Verständnis der johanneischen Ich-bin-Worte*, KD 33 (1987) 120–136; David Ball, *“I am” in John’s Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications* (JSNTS 124), Sheffield 1996; Michael Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg i. B. u. a. 2002, 245–333, 353–393, 401–422; Christian Cebulj, *Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium* (SBB 44), Stuttgart 2000; Hartwig Thyen, *Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium*, in: ders. (Hg.), *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 214), Tübingen 2007, 213–551.

⁴ Zu diesem Ich-bin-Wort vgl. schon Veronika Burz-Tropper, *„Ich bin die Tür“* (Joh 10,7.9). Die Eröffnung neuer Räume durch Jesus (Gott) im Johannesevangelium, PZB 26 (2017) 65–83.

⁵ Udo Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917), Göttingen u. a. ³2016, 646.

sein will und wie er von ihnen verstanden sein will. In den Ich-bin-Worten „verdichten sich in einzigartiger Weise Christologie und Soteriologie“⁶. Aber schon Ernst Haenchen gibt in einem Beitrag von 1963 zu bedenken:

„Denn nach seiner [= johanneischer] Darstellung versichert Jesus [...] immer wieder: er spreche nicht seine eigenen Worte, sondern die des Vaters. Damit wird aber nicht nur, wie man gemeint hat, die Autorität der Offenbarung Jesu betont; es besagt vielmehr: Der Vater selbst ist es, der in Jesu Worten zu Wort kommt, der uns in diesen Worten sein Herz aufschließt. Das gilt auch für die berühmten ‚Ich-bin‘-Worte Jesu. Jesus sagt mit ihnen freilich auch etwas über sich selbst aus. Aber da er selbst der Gesandte des Vaters ist, hören wir in ihm – wenn wir recht hören – den Vater selbst sprechen: ‚Ich bin das Brot des Lebens‘ (vi.35); ‚Ich bin das Licht der Welt‘ (viii. 12; ix. 5); ‚Ich bin der gute Hirte‘ (x. 11).“⁷

Gerade weil in Jesu Worten auch der Vater (mit) zu hören ist, sollte man die Ich-bin-Worte nicht nur unter christologischem und soteriologischem, sondern auch unter theologischem Aspekt sehen. Dass die metaphorischen Ich-bin-Worte tatsächlich auch Theo-Logie sind, lässt sich noch kurz⁸ am m. E. sehr eindrücklichen Beispiel von der Aussage „Ich bin das Licht der Welt“ in Joh 8,12, die zwar der johanneische Jesus tätigt, aber schon im ersten Johannesbrief als Aussage Jesu über Gott vorgebracht wird, erläutern. Diesbezüglich konstatiert bereits Hans-Josef Klauck:

„Ein Unterschied fällt sofort ins Auge: Das Evangelium verwendet die Lichtmetapher für Christus, der Brief für Gott. Doch war dem Briefautor diese Fortschreibung ohne weiteres möglich, wenn er Joh 14,9 und 10,30 ernst nahm: ‚Wer mich sieht, sieht den Vater.‘ Wenn vom Offenbarer gilt, daß er Licht ist, muß das erst recht von dem gelten, den er aus eigener Anschauung offenbart. Nur auf diesem Wege wird auch verständlich, wieso der Verf. behaupten kann, er habe dieses Wissen ‚von ihm‘, d.h. von Jesus Christus.“⁹

Diese Ausführungen machen deutlich, dass die metaphorischen Ich-bin-Worte ebenso zentrale Aussagen über Gott bieten und als solche auszuwerten sind. Sie bieten gewichtige Gottesbilder, nämlich Bilder für den, den Jesus als Gesandter offenbart – Gott(Vater). In Hinblick auf meine Lesart des Johannesevangeliums mit 1,18 als hermeneutischer Leseanweisung¹⁰ sind unter Berücksichtigung der

⁶ Ebd., 646.

⁷ Ernst Haenchen, „Der Vater, der mich gesandt hat“, NTS 9 (1963) 208–216: 211.

⁸ Eine detailliertere Ausarbeitung dessen erfolgt in meiner Habilitationsschrift, die im Rahmen des Projekts „Gottes-Rede im Johannesevangelium“ (Austrian Science Fund: FWF T 627) entsteht.

⁹ Hans-Josef Klauck, Der erste Johannesbrief (EKK 23,1), Zürich u. a. 1991, 83, der diesbezüglich von „christologische[r] Herleitung“ spricht.

¹⁰ Vgl. dazu Veronika Burz-Tropper, Joh 1,18 als Paradigma einer Theo-Logie des Johannesevangeliums, in: dies. (Hg.), Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium (WUNT 2, 483), Tübingen 2019, 59–79 (DOI 10.1628/978-3-16-156963-0).

Aussagen von Joh 10,30 und Joh 14,6.7.9, die auch schon Klauck für seine Erklärung von 1 Joh 1,5 miteinbezogen hat, gerade auch die metaphorischen Ich-bin-Worte als Aussagen über Gott(Vater) zu verstehen.¹¹

2. Zur Herkunft der metaphorischen Ich-bin-Aussagen im Johannesevangelium

Grundsätzlich ist im vierten Evangelium zwischen den sog. absoluten und den metaphorischen Ich-bin-Aussagen zu unterscheiden.¹² Die Frage, woher die Ich-bin-Aussagen im Johannesevangelium kommen, wird in der Johannesforschung breit diskutiert und kann hier nicht näher ausgeführt werden.¹³ Vom Alten Testament, auch Jesaja, bis hin zur Gnosis und paganen Hintergründen wird hier alles ins Treffen geführt.

Bei der Frage nach der Herkunft der metaphorischen Ich-bin-Worte sind schließlich zwei Fragen zu unterscheiden: a) die Frage nach der Herkunft des Motiv- und Vorstellungsmaterials der verwendeten Heilsbegriffe und Metaphern; b) die Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft der typischen Verbindung von „Ich bin“ und Heilsbegriff/Bild.

Die erste Frage scheint relativ einfach zu beantworten: Es ist die alttestamentliche Tradition, aus der der Evangelist schöpft. Die Bilder und Heilsbegriffe (Brot, Licht, Leben, Weg, Wahrheit, [Auferstehung,] Weinstock), die der Evangelist auf Jesus anwendet, haben im AT bereits eine lange Geschichte und einen reichen theologischen Gehalt. Mit ihrer Aufnahme bringt das Johannesevangelium grundsätzlich zum Ausdruck, dass Jesus die alttestamentlichen Heilserwartungen erfüllt.¹⁴

¹¹ Ein Spezialfall ist hier sicherlich Joh 15,1, wo in einem Ich-bin-Wort der Vater explizit genannt wird. Siehe dazu unten unter 5.6.

¹² Für eine detaillierte Kategorisierung siehe etwa Silke Petersen, *Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte* (NT.S 127), Leiden 2008, 97–114. Speziell zu den absoluten Ich-bin-Worten im Johannesevangelium siehe Heinrich Zimmermann, *Das absolute 'Εγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, BZ 4 (1960) 54–69, 266–276.

¹³ Die Forschungsgeschichte beginnt mit Rudolf Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, in: ders. *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler*, Tübingen 1967, 55–104 (zuerst erschienen in ZNW 24 [1925] 100–146) und Eduard Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (FRLANT 38), Göttingen ²1965. Für weitere Entwicklungen siehe den Überblick bei Petersen, *Brot, Licht und Weinstock* (Anm. 12) 5–27.

¹⁴ So z. B. Ball, *“I am”* (Anm. 3) 204. Zu Christus als Erfüllung der Schriften vgl. generell Andreas Obermann, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium* (WUNT 2, 83), Tübingen 1996.

Daneben sei noch angemerkt, dass einige Bilder aber geradezu „archetypische“ Bilder, Urbilder der Seele (C. G. Jung) sind, Symbole und Begriffe, die sich in vielen Religionen und weiten Teilen der Menschheit nachweisen lassen (Brot, Licht, Leben, Weg, usw.).

Die zweite Frage ist schwerer zu beantworten: Eine direkte Ableitung vom allgemeinen orientalischen oder jüdischen Botenrecht¹⁵ ist nicht möglich. Auch im AT kommt die besondere Form der Selbstvorstellung mit „ich bin“ und Heilsbegriff bzw. Bild nicht vor. Im AT sind die Bildmotive für JHWH nur Vergleiche (vgl. etwa Ez 34,12) oder Prädikate, die Gottes Verhältnis zu Israel bildhaft ausdrücken. Außerdem fehlt dort die durch den bestimmten Artikel beim Prädikatsnomen („das Brot, das Licht, der Weg ...“) gegebene Schärfe und Exklusivität,¹⁶ die im Johannesevangelium zusätzlich durch Ergänzungen wie „des Lebens“, „der Welt“ oder „wahr“ etc. verstärkt wird.

In gnostischen bzw. mandäischen – die gleichwohl nachjohanneisch zu datieren sind – und auch paganen Texten¹⁷ findet sich aber durchaus die Verbindung, die Johannes verwendet. D. h. es ist für Johannes davon auszugehen, dass er ein typisches Phänomen seiner Umwelt aufnimmt und für seine Zwecke nutzt.

Jedenfalls zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang und bezogen auf die grundsätzliche, nicht nur die religionsgeschichtliche, Frage nach der Herkunft der johanneischen Ich-bin-Worte auch Silke Petersens Ausführungen zum joh. Ich-Stil.¹⁸ Sie weist darauf hin:

„Keine andere neutestamentliche Schrift ist so sehr von einem betonten Ich-Stil geprägt wie das Johannesevangelium. [...] Interessanterweise begegnet dieses betonte ἐγώ zwar vorwiegend, aber keinesfalls ausschließlich innerhalb von Jesusreden.“¹⁹

Denn mehrfach findet sich das betonte Ich auch im Munde Johannes des Täufers (1,20.23.26.27.30.31.33.34; 3,28); Pilatus verwendet es ebenso (18,35.38;19,6)

¹⁵ Vgl. dazu etwa Jan-Adolf Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung* (WUNT 2, 2), Tübingen 1977.

¹⁶ Vgl. BDR § 273: Es wird etwas genannt, was diese Bezeichnung allein verdient, oder etwas, das allein in Betracht kommt.

¹⁷ Vgl. etwa den Überblick bei Petersen, *Brot, Licht und Weinstock* (Anm. 12) 159–199, wo sie sich v. a. koptischen Schriften, vorwiegend aus dem Bereich der Gnosis, sowie paganen Schriften, v. a. bezogen auf Isis widmet.

¹⁸ Vgl. Petersen, *Brot, Licht und Weinstock* (Anm. 12) 102–106.

¹⁹ Petersen, *Brot, Licht und Weinstock* (Anm. 12) 105. Sie hält weiter fest: „Hier gibt es 158 Belege für das Vorkommen von ἐγώ im Nominativ – mehr als in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte zusammengenommen (Mt: 37; Mk: 16; Lk: 26; Apg: 48). Von insgesamt 422 neutestamentlichen Belegen entfallen damit 37,4% auf das Johannesevangelium, das gleichzeitig aber lediglich 10,8% des neutestamentlichen Textes umfasst (bei den synoptischen Evangelien sind es 18,7% der Belege auf 36,2% des Textes.“

wie der Gelähmte (5,7), der geheilte Blindgeborene (9,9) und einer von den Dienern des Hohenpriesters (18,26). Sie hält fest:

„Bei dem Ich-Stil des Johannesevangeliums handelt es sich also nicht um eine sprachliche Besonderheit, um Jesus zu charakterisieren, sondern um ein Stilmerkmal, das sich durchgehend im Evangelium finden lässt und das in seiner Häufigkeit umso auffälliger ist, als das *ἐγώ* im Griechischen – anders als die entsprechenden Vokabeln im Deutschen, Englischen oder Französischen – kein notwendiger, sondern ein redundanter Bestandteil der sprachlichen Formulierung eines verbalen Ausdrucks ist, da das ‚Ich‘ an sich schon in der Verbform enthalten ist und nur bei besonderer Betonung gesetzt wird.“²⁰

Die prädikativen Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums stellen sich für sie dann aufgrund der gemeinsamen Struktur,²¹ und ihrer internen Vernetzung „sehr wohl als eine distinkte Gruppe dar [...]“.²² Dem ist jedenfalls zuzustimmen und mit dem vorliegenden Beitrag möchte ich nun zeigen, dass sich fast alle Bilder, die in den johanneischen metaphorischen Ich-bin-Worten vorkommen, schon als „Gottesbilder“ im weitesten Sinn²³ im alttestamentlichen Prophetenbuch des Jesaja finden und Jesaja auch in dieser Hinsicht als eine der alttestamentlichen Hauptquellen für das Johannesevangelium anzusehen ist.²⁴

3. Kurzer Forschungsüberblick zu Johannes und Jesaja

Die Frage nach dem Verhältnis von Johannes und Jesaja beschäftigte schon früh: Der erste zu erwähnende Beitrag ist Franklin Youngs Artikel *A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel* von 1955.²⁵ Günter Reim beschäftigte sich in seiner Dissertation *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ebenfalls mit dem

²⁰ Petersen, Brot, Licht und Weinstock (Anm. 12) 105–106.

²¹ Vgl. Petersen, Brot, Licht und Weinstock (Anm. 12) 110–114 sowie Cebulj, Ich bin es (Anm. 3) 126.

²² Petersen, Brot, Licht und Weinstock (Anm. 12) 106.

²³ D. h. Gott wird präsentiert als Geber einer Gabe, das verwendete Bild ist eine Funktion bzw. Folge von Gottes Tun oder tatsächlich eine prädikative Zuschreibung. Insgesamt führen alle diese Bilder zu einer Beschreibung von Gottes Wesen, das gut johanneisch beschrieben werden kann als der Gott der Liebe, der Leben will für die Seinen.

²⁴ Dass Jesaja eine wichtige Rolle spielt, nimmt auch schon Jörg Frey, „... dass sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der *δόξα* Jesu, NTS 54 (2008) 375–397: 384 an, der Jesaja eine „Sonderstellung“ im Johannesevangelium zuspricht, da das öffentliche Wirken Jesu im vierten Evangelium durch direkte Zitate, die den Propheten auch explizit nennen, gerahmt wird. Er weist in Anm. 48 auch darauf hin, dass zwar die Psalmenzitate an Zahl im Johannesevangelium höher sind, wichtige Motive (etwa die Ich-bin-Aussagen) aber eindeutig von Jesaja beeinflusst sind.

²⁵ Franklin Young, *A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel*, ZNW 46 (1955) 215–233.

Thema.²⁶ James Hamilton möchte in seiner 2007 erschienenen Studie *The Influence of Isaiah on the Gospel of John* herausarbeiten, wo überall jesajani-scher Einfluss im Johannesevangelium erkennbar ist und arbeitet dazu mit zwei Kategorien: Direct Fulfillments und Thematic Connections,²⁷ wobei letztere auch Allusions²⁸ genannt werden können. Er zeigt das dann jeweils am Jesajagebrauch des Evangelisten, Johannes des Täufers und Jesu selbst.²⁹ Insgesamt kommt er zum Schluss: „It now seems safe to affirm with some degree of certainty that Isaiah exercised extensive influence upon the Gospel of John.“³⁰

Daniel Brendsel bietet in seiner 2014 erschienen Studie „*Isaiah Saw His Glory*“. *The Use of Isaiah 52–53 in John 12* einen kurzen, instruktiven Forschungsüberblick. Ihm zufolge wuchs das Interesse an der Rolle des Alten Testaments im Johannesevangelium in den letzten vier Dekaden stetig. Allerdings war der Fokus jeweils sehr unterschiedlich.³¹ Monographisch muss das Interesse am Einfluss Jesajas auf Johannes allerdings erst erfasst werden; es gibt aber bereits einige Artikel und Aufsätze, die „the remarkably significant place of Isaiah in John’s Gospel“³² zeigen.³³ Dabei geht es vor allem um die vier direkten Jesaja-

²⁶ Günter Reim, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (MSSNTS 22), Cambridge 1974. Er hält fest (183): „Kein Buch des AT hat die Theologie des Johannes stärker geprägt als Dtjes und keiner der Verfasser neutestamentlicher Schriften ist von Dtjes so stark beeinflusst wie Johannes, in dessen Evangelium wir auch die universale Weite bewundern, wie wir sie bei Dtjes bewundern können.“

²⁷ James Hamilton, *The Influence of Isaiah on the Gospel of John*, Perichoresis 5,2 (2007) 139–162: 142.

²⁸ Hamilton, *Influence* (Anm. 27) 143.

²⁹ Für meine Fragestellung interessant ist vor allem, was er bei den thematischen Zusammenhängen auflistet. Vgl. dazu Hamilton, *Influence* (Anm. 27) 146–147, 148–149, 152–160 sowie die Übersichtskarte 161–162. Beispielsweise arbeitet Hamilton die Verbindung von „erhöhen“ in Joh 3,14 und Jes 52,13 heraus; Joh 4,21 korrespondiert mit Jes 66,1; Joh 5,22 erinnert an Jes 11,3f. und die Motive Licht und Herrlichkeit verbinden Joh und Jes ebenfalls.

³⁰ Hamilton, *Influence* (Anm. 27) 161.

³¹ Vgl. dazu die Literaturangaben bei Daniel Brendsel, „*Isaiah Saw His Glory*“. *The Use of Isaiah 52–53 in John 12* (BZNW 208), Berlin u. a. 2014, 3 Anm. 1. Siehe weiters: Charles Barrett, *The Old Testament in the Fourth Gospel*, JTS 48 (1947) 155–169; Andreas Köstenberger, *John*, in: Gregory Beale/Donald Carson (Hg.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids 2007, 415–512; Randolph Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37* (NT.S 144), Leiden u. a. 2012; Alicia Myers/Bruce Schuchard (Hg.), *Abiding Words. The Use of Scripture in the Gospel of John* (RBS 81), Atlanta 2015; Marion Moser, *Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7* (WUNT 2, 380), Tübingen 2014.

³² Brendsel, „*Isaiah Saw His Glory*“ (Anm. 31) 3.

³³ Siehe auch Hamilton, *Influence* (Anm. 27) 140–142: „While several studies of the use of the Old Testament in the Fourth Gospel are available, and though a number of examinations of the use of Isaiah in John exist no study seeks to set forth in one place all of the connections between Isaiah

Zitate im Johannesevangelium (Joh 1,23 = Jes 40,3M; 6,45 = 54,13; 12,38 = 53,1; 12,40 = 6,10). Sie alle hier im Detail zu besprechen, würde den Rahmen sprengen; wer detailliertes Interesse daran hat, kann Brendsels Überblick nachlesen.³⁴ Beachtenswert ist jedenfalls, dass es zwei Studien gibt, die sich explizit mit dem johannischen *ego eimi* und Jesaja auseinandersetzen, nämlich „*I am*“ in *John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications* von David Mark Ball (1996)³⁵ sowie *I Am He. The Interpretation of „anî hû“ in Jewish and Early Christian Literature* von Catrin Williams (2000)³⁶. Sowohl bei Ball als auch Williams spielen aber die metaphorischen Ich-bin-Aussagen bei Johannes kaum eine Rolle, sondern es geht um das „absolute“ Ich-bin. Williams liefert neben ihrer Monographie auch noch zwei wertvolle Beiträge zu Jesaja und Johannes.³⁷ In einem hält sie fest:

„Several expressions, themes and motifs point to the profound influence of Isaiah, especially Deutero-Isaiah, on John's narratives and discourses, although, as in the case of the Psalms, they are often difficult to pin down to single scriptural references. A number of Johannine motifs widely viewed as drawn from Isaianic material also bear traces of additional scriptural sources. Other motifs in John recall not one but a configuration of Isaianic passages.“³⁸

Diesbezüglich nennt sie dann Wein (Jes 5,1–6; Ps 78,8–11; Hos 10,1); lebendiges Wasser (Jes 55,1; Spr 13,14; 18,4) und den Hirten (Jes 40,11; Ps 23,1; 80,1; Ez 34,23) sowie die Bilder vom Licht (Jes 9,1; 42,6; 51,4; 60,1) und von der Herrlichkeit (35,2; 40,5; 48,11; 58,8; 59,19; 60,1) und unter den wörtlichen Anspielungen den absoluten Gebrauch von „Ich bin“ (41,4; 43,10.13; 46,4; 48,12; 51,12; 52,6).³⁹ In beiden Beiträgen geht es aber wieder hauptsächlich um die direkten Zitate.

and the Fourth Gospel. The present effort is an attempt to catalogue the resonations of the prophecy of Isaiah in the Gospel according to John. The aim of this study is to lay the foundation for an exploration of John's presentation of Jesus based on his claims that Jesus fulfills the prophecies of Isaiah.“

³⁴ Siehe Brendsel, „Isaiah Saw His Glory“ (Anm. 31) 3–7.

³⁵ Ball, „I am“ in John's Gospel (Anm. 3).

³⁶ Catrin Williams, *I Am He. The Interpretation of „anî hû“ in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2, 113), Tübingen 2000.

³⁷ Catrin Williams, *Isaiah in John's Gospel*, in: Steve Moyise/Maarten Menken (Hg.), *Isaiah in the New Testament (The New Testament and the Scriptures of Israel)*, London 2005, 101–116 und Catrin Williams, *The Testimony of Isaiah an Johannine Christology*, in: Claire McGinnis/Patricia Tull (Hg.), „As Those Who Are Taught“. *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (SBL SympS)*, Atlanta 2006, 107–124.

³⁸ Williams, *Isaiah in John's Gospel* (Anm. 37) 101.

³⁹ Vgl. Williams, *Isaiah in John's Gospel* (Anm. 37) Anm. 2 und 3.

Dieser kurze Überblick macht deutlich, dass die Verbindung von Johannes und Jesaja die Forschung schon interessierte, auch wenn der vorwiegende Fokus auf den direkten Jesaja-Zitaten im Johannesevangelium sowie auf den absoluten Ich-bin-Aussagen lag.

4. „Ich-bin“ in Jesaja und Johannes

Ein göttliches Ich-bin findet sich nach Williams in Jes 41,4; 43,10.13.25; 44,6; 46,4; 48,12; 51,12; 52,6 – das sind allesamt Stellen die im zweiten Teil des Jesajabuches, dem sog. Deuterojesaja⁴⁰ stehen. Diese Stellen mit ihren „Ich-bin JHWH“ Aussagen spielen eine wichtige Rolle in der Darstellung von JHWHs einzigartiger Identität als der eine wahre Gott in der Poetik von Deuterojesaja.⁴¹ Interessant ist auch, dass ein Teil dieser Aussagen innerhalb von Gottesreden in den sog. Gerichtsreden zu finden ist (41,4; 43,10.13; vgl. 48,12), „for, in its role as a literary vehicle to convey an imaginary confrontation between Yahweh and his opponents, the trial speech presupposes that the nations are making elevated claims on behalf of their gods.“⁴² Es wird dabei deutlich, dass, wenn JHWH „ich bin“ sagt, er seine souveräne Existenz proklamiert, die nicht von seiner Einzigartigkeit und von der Exklusivität seiner Göttlichkeit, seiner Macht und Aktivität getrennt werden kann. So zeigt sich, dass alle anderen Götter eigentlich machtlos und keine wahren Götter sind.⁴³

Bezüglich der Verbindung von Johannes und Jesaja hält Williams schließlich fest, dass die von ihr ausgemachte Verbindung von Jesu absoluten ἐγώ εἰμι Aussagen zu den göttlichen Ich-bin-Aussagen bei Jesaja zeigen, dass der vierte Evangelist Jesaja sehr gut kennt und sich diesem auch verpflichtet fühlt und das wesentlich weiter geht als die vier direkten Zitate (siehe oben) es vermuten lassen.⁴⁴

⁴⁰ Für das Verständnis von Deutero-Jesaja vgl. etwa Ulrich Berges/Wim Beuken, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung* (UTB 4647), Göttingen u. a. 2016, 10–17; Ulrich Berges, *Jesaja. Der Prophet und das Buch* (BG 22), Leipzig ²2014, 37–46; Michaela Bauks, *Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven* (UTB 4973), Göttingen 2019, 212–213 sowie Hans-Jürgen Hermisson, „Deuterojesaja“, *WiBiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16341/> (29.03.2021).

⁴¹ Vgl. dazu insgesamt die Ausführungen Williams, *I Am He* (Anm. 36) 23–41.

⁴² Williams, *I Am He* (Anm. 36) 38.

⁴³ Williams, *I Am He* (Anm. 35) 38. Vgl. auch ebd., 41: „The central aim of the Deutero-Isaianic use of יהוה ייִשׂרָאֵל is to demonstrate that Yahweh, the God of Israel, is the only true God. [...] Deutero-Isaiah thus proclaims that Yahweh, the God of Israel, is indeed the one true God, whose pronouncement of יהוה ייִשׂרָאֵל serves as a succinct self-declaration of his unmatched and uncontested divinity in order to assure the exiles that it is he who will secure their deliverance.“ Vgl. dazu auch Berges/Beuken, *Das Buch Jesaja* (Anm. 40) 44.

⁴⁴ Vgl. zu den direkten Zitaten jetzt auch Martin Hasitschka, *Die Jesaja-Zitate im Johannesevangelium*, *PZB* 30 (2021) 23–33.

Jesaja, mit Themen, Motiven und Phrasen, v. a. Jes 40–55, dürfte für johanneische Erzählungen und Diskurse eine wichtige Rolle gespielt haben und gerade im direkten Kontext der absoluten Ich-bin-Aussagen Jesu kann der Einfluss einiger jesajanischer Motive festgemacht werden.⁴⁵

5. Die johanneischen metaphorischen Ich-bin-Aussagen und Jesaja

Dass Jesaja aber nicht nur für die absoluten Ich-bin-Aussagen Jesu im Johannesevangelium ein Hintergrund ist, sondern auch die Bilder in den sieben metaphorischen Aussagen einen Hintergrund in Jesaja haben, soll nun im nächsten Schritt erläutert werden. Hier muss ich vor allem verweisen auf die Dissertation von Gary Gramling *The Metaphorical ego eimi Sayings in the Fourth Gospel: Their Origin and Significance* (1993), die offenbar nie veröffentlicht wurde, und in der einschlägigen Fachliteratur auch nirgends erwähnt wird. Aber schon er⁴⁶ stellt interessanterweise fest, dass es bezeichnend ist, dass Jesaja Parallelen bietet, die Teil des weiten Hintergrundes der sieben metaphorischen Ich-bin-Aussagen sind. Außerdem sei es nicht überraschend, dass, nachdem Passagen aus Deuterodesaja wahrscheinlich den Hintergrund für die absoluten Ich-bin-Aussagen bilden, Jesaja auch eine wichtige Rolle in der Formulierung der metaphorischen Ich-bin-Aussagen spielte. In seiner Studie geht es ihm nicht darum, Jesaja als die Quelle aller johanneischen metaphorischen Ich-bin-Aussagen herauszuarbeiten, aber aufzuzeigen, dass das alttestamentliche Prophetenbuch jedenfalls ein wichtiger Teil des Hintergrundes der johanneischen Aussagen ist. Und dass er damit absolut richtig liegt und die Argumentation noch weiter ausgebaut werden kann, soll im Folgenden nun kurz gezeigt werden.⁴⁷

1. Das Brot (Joh 6): Einen direkten Verweis auf „Brot“ finden wir in Jesaja nicht. Allerdings führt Gramling hier Jes 49,10 an und zieht den Vergleich mit

⁴⁵ Vgl. dazu Williams, I Am He (Anm. 36) 299–300 sowie auch Reim, Studien (Anm. 26) 173: „Wo wir der Offenbarungsformel Ego Eimi im Johannesevangelium begegnen, werden wir unbedingt den deuterojesajanischen Hintergrund zu berücksichtigen haben [...] Ich halte es keinesfalls für möglich, die Offenbarungsformel Ego Eimi aus dem gnostischen Bereich abzuleiten.“ Insgesamt müssten für diese Stellen, aber der jesajanische bzw. speziell der deuterojesanische Einfluss und die Bezugnahme auf dort vorkommende Motive noch genauer herausgearbeitet werden.

⁴⁶ Vgl. im Folgenden Gary Gramling, *The Metaphorical ego eimi Sayings in the Fourth Gospel: Their Origin and Significance* 1993, 208–209. Mir wurde die Arbeit zugänglich über den Zugang der Universitätsbibliothek Wien zu <https://www.proquest.com/docview/304077094?parentSessionId=KLTUS5D0gv1eCpj4%2BGBByziOSvTKCzq%2Bk5p9GahhDwIU%3D&pq-origsite=primo&accountid=14682>.

⁴⁷ In diesem Rahmen kann keine Vertiefung in die und detaillierte Exegese der jeweiligen Johannes- und Jesajatexte geboten werden. Eine intensivere Beschäftigung mit den Texten biete ich in meiner Habilitationsschrift (siehe dazu oben Anm. 8).

der Einladung, die dem johanneischen Brotwort folgt: „wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr Durst haben.“ (Joh 6,35b).⁴⁸ Außerdem führt er unter Verweis auf André Feuillet, *Johannine Studies*,⁴⁹ Jes 65,11–13 an und verweist zudem generell auf Jes 55.⁵⁰ Aus den genannten Stellen wird grundsätzlich deutlich, dass Gott den Seinen Nahrung gibt, auch wenn kein direkter Vergleich mit Gott selbst als Speise erfolgt und er „nur“ als Geber der Gabe präsentiert wird.

2. Das Licht (der Welt) (Joh 8): Zunächst seien die relevanten Lichtstellen in Jesaja aufgelistet: Jes 2,5; 9,1; 26,9 LXX; 45,7; 51,4; 60,1–3.20. Zu erwähnen ist jedenfalls auch noch, dass der Gottesknecht in 42,6f./47,6/49,6 als Licht für die Völker bezeichnet wird.⁵¹ An allen diesen Stellen wird Gott selbst bzw. seine Gesetze, seine Gerechtigkeit als Licht bezeichnet, oder aber der Gottesknecht – sei es dass er individual als messianische Gestalt oder kollektiv als Israel gedeutet wird – mit dem Licht in Verbindung gebracht.⁵² Dieser vor allem deuterocesajische Hintergrund ist – auch wenn es Parallelen der Metapher Licht in der Gnosis gibt – der wahrscheinlichste für die johanneische Aussage.⁵³ Mit Gramling, der sich dabei auf Aileen Guilding⁵⁴ bezieht, ist hier außerdem auf den Vergleich der Ausschließlichkeit von Joh 8,12 u. ö. und Jes 43,10f. zu verweisen. Auf diese Ausschließlichkeit als besonderes Kennzeichen der deuterocesajischen Gottesrede wurde auch schon in 4. hingewiesen.

Diese kurze Übersicht macht deutlich, dass „Licht“ vor allem bei Deuterocesaja sehr häufig eine Rolle spielt als Symbol der Rettung, speziell als Befreiung von Finsternis und Blindheit.⁵⁵ Es ist daher gut vorstellbar, dass Johannes seinem Jesus die pointierten Aussagen auf dem Hintergrund von Jesaja in den Mund

⁴⁸ Gramling Sayings (Anm. 46) 70–71.

⁴⁹ Leider war mir die englische Version für eine Nachprüfung nicht zugänglich, sondern nur das französische Original, wo Jes 65,11–13 nur kurz auf S. 66 im Kontext von Feuillet's Behandlung des messianischen Banketts im Rahmen des Kapitels „Le discours sur le pain de vie“ kurz erwähnt wird (André Feuillet, *Études Johanniques* [ML.B 4], Paris 1962, 46–129).

⁵⁰ Gramling, Sayings (Anm. 46) 74.

⁵¹ Vgl. zum Gottesknecht etwa die kurze Übersicht bei Bauks, *Theologie* (Anm. 40) 222–225, sowie generell Herbert Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja* (EdF 233), Darmstadt 1993.

⁵² Zum Gottesknecht als „Licht“ vgl. etwa Odil Steck, *Der Gottesknecht als „Bund“ und „Licht“*. Beobachtungen im Zweiten Jesaja, *ZThK* (1993) 117–134.

⁵³ Vgl. dazu Gramling, Sayings (Anm. 46) 104–105.

⁵⁴ Aileen Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Oxford 1960, 107–110. Sie hält fest: „The correspondence between Isaiah 43 and John 8 seems to be so close that there is little doubt that this prophetic passage formed the background of the discourse in John 8“ (108).

⁵⁵ Gramling, Sayings (Anm. 46) 92 Anm. 72 führt an: Jes 42,6.16; 49,6; 51,4ff; 58,8; 59,9–11; 60,1–3.

legt, um seinen Hörer*innen und Leser*innen den Sinn und Zweck seines Auftretens zu verdeutlichen.⁵⁶ Das ergibt auch Sinn, wenn man den weiteren Verlauf der johanneischen Erzählung bedenkt, wenn in Joh 9 Jesus den Blindgeborenen heilt und diesem zum Sehen verhilft und eigentlich Sehende blind agieren. Im Blick auf das Gottesbild „Licht“ im Johannesevangelium lässt sich abschließend noch festhalten: „Die christologische Lichtmetaphorik des Evangeliums setzt die theologische unausgesprochen voraus, präzisiert und konkretisiert sie. Licht ist Jesus gerade deshalb, weil er von Gott kommt und Gott offenbart.“⁵⁷ Die hier von Otto Schwankl angesprochene theologische Lichtmetaphorik wird man nach den obigen Ausführungen jedenfalls als stark auf jesajanischem Hintergrund basierend erklären müssen.

3. Die Tür und der gute Hirte (Joh 10): Beim Türwort ist die Herstellung einer Verbindung von Johannes zu Jesaja m. E. am schwierigsten.⁵⁸ Da es im Johannesevangelium in engem Zusammenhang mit dem Motiv des Hirten steht, das ja bekanntermaßen ein im Alten Testament sehr weit verbreitetes ist,⁵⁹ sollte es auch bei Jesaja in diesem Kontext gesucht werden. Denn vor allem das „Weiden“, wozu die Tür in Joh 10,7.9 ja führt, findet sich durchaus in Jes. Für unseren Zusammenhang wichtig sind diesbezüglich Jes 40,11; 49,9d.10; 61,5. Hier möchte ich besonders auf Jes 40,11 verweisen, wo deutlich wird, dass Jesaja Gott selbst als den endzeitlichen Hirten Israels erwartet, der seine Herde zur Weide bringt.⁶⁰ Bezüglich der Tür weist Gramling⁶¹ dann doch noch auf Jes 22,22 hin, dessen eschatologischen Ton er als Hintergrund der johanneischen Aussage

⁵⁶ Vgl. Gramling, *Sayings* (Anm. 46) 92. Für Johannes lässt sich festhalten: Jesus hat die Selbsterschließung Gottes als Licht vorgelebt, er macht sie an sich erfahrbar, anschaulich, vor allem: nachvollziehbar. Als ein Aspekt der Lichtaussage ist ihre Offenbarungsqualität festzuhalten: Gott ist Licht, er wird in Jesus als solches erkennbar und erleuchtet durch ihn die Menschen. Vgl. dazu Hans-Josef Klauck, *Der erste Johannesbrief* (Anm. 9) 85. Ähnlich, wenn auch gänzlich aus christologischer Perspektive formuliert, wenn man es unter dem Punkt „Licht als christologischer Titel“ in Otto Schwankl, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften* (HBS 5), Freiburg i. B. u. a. 1995, 212 findet: „Das natürliche Licht gibt es nicht ohne die Lichtquelle, die es ‚gesandt hat‘; es verdankt sich der Quelle, geht auf sie zurück und aus ihr hervor; es ist ‚Licht vom Licht‘. Im Licht kommt die Quelle zum Vorschein, tritt in ihm zutage. Also: In Jesus (als) dem Licht der Welt kommt Gott zum Vorschein; Jesus ist der ‚Emissär‘ Gottes, oder: ist der existierende und sich selbst transzendierende Gott; in ihm tritt Gott aus sich heraus und herüber zur Welt.“

⁵⁷ Schwankl, *Licht und Finsternis* (Anm. 56) 293.

⁵⁸ Zum Hintergrund des Türwortes und den damit verbundenen Schwierigkeiten siehe Burz-Tropper, „Ich bin die Tür“ (Anm. 4) 69–71 und 75–81.

⁵⁹ Vgl. dazu etwa Regine Hunziker-Rodewald, *Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis* (BWANT 155), Stuttgart 2001.

⁶⁰ Vgl. auch Gramling, *Sayings* (Anm. 46) 143.

⁶¹ Gramling, *Sayings* (Anm. 46) 208.

sieht. Das Bild als Hirte für Gott taucht jedenfalls in Jesaja auf, wenn auch nicht so prominent wie bspw. in Ps 23 oder Ez 34. Das Tür-Wort bleibt schwierig, muss aber im johanneischen Kontext jedenfalls im Zusammenhang mit dem Eröffnen von Lebens-Raum gesehen werden.⁶² Und Leben als Geschenk des lebendigen Gottes spielt – wie im nächsten Punkt gezeigt wird – auch eine wichtige Rolle bei Jesaja.

4. Die Auferstehung und das Leben (Joh 11): Zur Aussage Jesu „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ verweist Gramling⁶³ lediglich auf Jes 26,19. Ich selbst möchte als mögliche Hintergründe der Aussage im Johannesevangelium auch noch Jes 25,8; 42,5; 55,3 anführen, die darauf hindeuten, dass in Gott das Leben ist und Gott schließlich auch den Tod beseitigen wird. In diesem Zusammenhang sind auch diejenigen Stellen zu nennen, die Gott dezidiert als lebendigen Gott charakterisieren: Jes 37,4.17. Diese Gottesbezeichnung, die nach Feldmeier/Spieckermann ausschließlich nachexilisch belegt ist, „bezeugt die intensiver werdende Reflexion der ursächlichen Verbindung von Gott und Leben“⁶⁴ und wird im hellenistischen Judentum fortgesetzt, wo in letzter Konsequenz dann der „lebendige Gott“ zu Gott, der die Toten lebendig macht, wird.⁶⁵ Der Begriff „Leben“ wird schließlich ein Zentralbegriff im Johannesevangelium, ja nach 20,31 ist das gesamte Evangelium geschrieben, damit die Glaubenden das Leben haben.⁶⁶

5. Der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14): Zur Aussage Jesu „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ in Joh 14,6 hält Gramling fest, dass es die Kombination von Weg, Wahrheit und Leben zu einem gewissen Grad auch schon im Alten Testament gibt (vgl. Ps 86,11, 119, 30a; 16,11). Zudem ist wichtig zu betonen, dass *Weg* in einigen Kontexten entweder mit *Wahrheit* oder *Leben* verbunden ist.⁶⁷

⁶² Vgl. dazu Burz-Tropper, „Ich bin die Tür“ (Anm. 4) 81–83.

⁶³ Gramling, Sayings (Anm. 45) 151.

⁶⁴ Reinhard Feldmeier/Heinrich Spieckermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi Biblischer Theologie 1), Tübingen 2011, 521. Sie verweisen diesbezüglich v. a. auf Siegfried Kreuzer, Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung (BWANT 116), Stuttgart 1983.

⁶⁵ Vgl. dazu Feldmeier/Spieckermann, Gott (Anm. 64) 521–522, v. a. Anm. 35. Für das Johannesevangelium sind diesbezüglich jedenfalls Joh 5,21; 6,57 zu nennen, wo auch vom lebendigen Gott bzw. Vater gesprochen wird.

⁶⁶ Zur johanneischen Lebensthematik vgl. etwa Mira Stare, Durch ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6 (NTA 49), Münster 2004 sowie jüngst Nadine Ueberschaer, Theologie des Lebens bei Paulus und Johannes. Ein theologisch-konzeptioneller Vergleich des Zusammenhangs von Glaube und Leben auf dem Hintergrund ihrer Glaubenssummarien (WUNT 389), Tübingen 2017.

⁶⁷ Vgl. dazu Gramling, Sayings (Anm. 46) 163–164.

Nach Gramling⁶⁸ wirft aber kein anderer alttestamentlicher Text mehr Licht auf die johanneische Jesus-Aussage als Jes 35,8–10, wo „Weg“ mit eschatologischer Konnotation steht und der Prophet ein Portrait der Hoffnung Israels zeichnet, dass es einen großen Freudentag geben wird, an dem alle Zerstreuten befreit und zusammengeführt werden. Gramling hält fest: Sowohl zu Jesajas Zeiten als auch in der Zeit des johanneischen Jesus wird dem Volk, das nicht versteht, Hoffnung für die Zukunft zugesprochen. Jesaja beschreibt den „heiligen Weg“, der nur für die Erlösten des Herrn offen ist. Jahrhunderte später wählt der johanneische Jesus das gleiche Bild, um sich selbst als den Weg der Erlösung zu proklamieren.⁶⁹

Weiters anzuführen sind bzgl. des Wegmotivs m. E. jedenfalls auch Jes 2,3; 30,21; 40,3; 43,19; 48,17. Anzumerken ist allerdings: Weg ist in allen diesen Stellen kein Gottesbild an sich, der Weg gehört aber Gott bzw. führt zu ihm hin. Für die johanneische Motivverwendung des Weges kann auf eine gewisse Gemeinsamkeit mit dem Tür-Motiv verwiesen werden – beide verweisen auf den Zugang zum Leben.⁷⁰

Auch das Wahrheitsmotiv in Bezug auf Gott findet sich bei Jes 45,19.23: Gott spricht Wahrheit. Auf die Stellen bzgl. Lebensmotiv bin ich schon oben bei den Ausführungen zu „Auferstehung und Leben“ eingegangen.

6. Der (wahre) Weinstock (Joh 15): In Joh 15,1–8 haben wir es grundsätzlich mit Bildern aus der Weinbaumotivik zu tun. Bekanntermaßen ist das Bild vom Weinstock bzw. Weinberg – letzteres ist das häufigere – ein im AT weit verbreitetes. Wie auch im Weinberglied in Jes 5,1–7, wird Israel häufig als Weinberg und Gott als Winzer beschrieben.⁷¹ Genaue Winzertätigkeit wird bspw. auch im jesajanischen Weheruf über Kusch in Jes 18,5 deutlich. Eine sehr positive Konnotation des Weinberges ist außerdem in Jes 27,2–6, dem sogenannten Zweiten Weinberglied des Jesaja zu finden.

⁶⁸ Gramling, Sayings (Anm. 46) 167–168.

⁶⁹ Vgl. Gramling, Sayings (Anm. 46) 181.

⁷⁰ Vgl. dazu etwa Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5 – 11 (HThKNT 4,2), Freiburg i. B. u. a. ⁴1985, 368; bspw. Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1 – 10 (ÖTK 4,1), Gütersloh ³1991, 329; Donald Carson, The Gospel According to John, Leicester 1991, 385.

⁷¹ Vgl. dazu bspw. Petra von Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Freiburg/Göttingen 1993, 55–56, 66–69 sowie ausführlich Jennifer Pantoja, The Metaphor of the Divine as Planter of the People. Stinking Grapes or Pleasant Planting? (BiInS 155), Leiden u. a. 2017.

Bei diesem siebten und letzten Ich-bin-Wort des Johannesevangeliums ist zu erwähnen, dass es das einzige metaphorische Ich-bin-Wort ist, das den Vater explizit erwähnt – als Winzer,⁷² was ganz alttestamentlicher und auch jesajanischer Tradition entspricht.⁷³ Dieses explizite Nebeneinander von Vater und Sohn im Rahmen der Ich-bin-Aussage erfordert eine Erklärung: Abgesehen davon, dass man mit Silke Petersen⁷⁴ konstatieren kann, dass sich im Johannesevangelium „[j]edesmal, wenn sich eine Gemeinsamkeit einer Gruppe von Texten abzuzeichnen scheint, dieses Ergebnis vom Text selbst dadurch unterlaufen [wird], dass eine Ausnahme auftaucht“, gibt es auch eine inhaltliche Erklärungsmöglichkeit: Beim Weinstock-Winzer-Wort handelt es sich um eine Aussage der zweiten Abschiedsrede, die mehrheitlich einem etwas späteren Entwicklungsstadium zugeschrieben wird.⁷⁵ Hier geht es inhaltlich nicht mehr um den Einzelnen/die Einzelne sondern um die christliche Gemeinschaft als Ganzes und die Gemeinschaft

⁷² Was hier zum Winzerbild bei Johannes nur ansatzhaft ausgeführt werden kann, basiert auf Veronika Burz-Tropper, *Der Vater als Winzer. Die Breite der Metaphorik johanneischer Gottesrede*, in dies. (Hg.), *Gottes-Bilder. Die Metaphorik biblischer Gottesrede (BWANT)*, Stuttgart 2022, im Erscheinen.

⁷³ Vgl. dazu Rainer Borig, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1–10 (StANT 16)*, München 1967, 82–83. Borig ist diesbezüglich auch beispielhaft für die Interpretation, dass Jesus als „wahrer Weinstock“ Israel ersetzt. Seine „israelfeindliche“ Position fasst Petersen, *Brot, Licht und Weinstock (Anm.12)* 303 gut überschaubar zusammen. In diesen „israelfeindlichen“ Rahmen muss auch die Aussage Gramling, *Sayings (Anm. 46)* 203–204 eingeordnet werden: „It seems plausible that in an effort to explain himself and his mission, the Johannine Jesus has chosen to do so in relation to the well-known vine of Israel. He has made a comparison between himself and Israel as described in Isaiah’s song of the vineyard. But he has chosen to speak of himself in the terminology of Jeremiah, as a ‚true vine.‘“ Petersen selbst verweist schließlich nach ihrem traditionsgeschichtlichen Durchgang (304–307) darauf, dass es bei über den 150 Stellen, an denen Weinstock bzw. Weinberg in der LXX vorkommen, nur wenige Stellen gibt, wo Israel selbst mit einem Weinstock verglichen wird. Vorwiegend geht es um die Beschreibung eines Idealzustandes für Israel, wo es Frieden und Nahrung in Überfluss gibt. Schließlich konstatiert sie (309): „Freude, Fülle und Fruchtbarkeit sind also die Konnotationen, die sich für eine intertextuelle Lektüre der Weinstockmetaphorik nahelegen – nicht aber die Ersetzung Israels.“ Nach vorheriger Auseinandersetzung mit Weisheitstexten hält sie noch fest (311): „Es spricht nichts dagegen und vieles dafür, Joh 15 als Traditionsfortführung zu lesen und die Verankerung des Weinstockbildes in der Geschichte Israels zu betonen. Die Verwendung dieses Bildes für Jesus verdankt sich nicht der Idee der Ersetzung Israels, sondern einer Kontinuität mit den Überlieferungen Israels. Ebenso wie die Weisheit ist auch Jesus fruchtragender Weinstock innerhalb Israels“

⁷⁴ Vgl. zu Regeln und Ausnahmen im Johannesevangelium die für mich sehr hilfreiche und plausible Aussage von Petersen, *Brot, Licht und Weinstock (Anm. 12)* 324–325. Sie stellt auch fest (324): „bemerkenswerterweise handelt es sich in vielen Fällen um genau *eine* Ausnahme“. (Hervorhebung im Original)

⁷⁵ Vgl. dazu etwa Schnelle, *Evangelium (Anm. 3)* 310–315; Andreas Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33)* unter

zwischen Vater, Sohn und Jüngern, d. h. um die bleibende Verbundenheit auch nach dem Abschied Jesu, der in der ersten Abschiedsrede thematisiert worden ist.⁷⁶ Es geht hier nun um die „Gemeinde als eschatologisches Heilsvolk“⁷⁷ und es wird deutlich, dass Gott-Vater als der Winzer in der Gemeinde immer noch am „Arbeiten“ am Weinstock und seinen Reben ist.⁷⁸ Deshalb macht es durchaus Sinn, in der johanneischen Gott-Jesus-Metaphorik,⁷⁹ den Vater explizit als den Winzer vorzustellen, der sich in seiner Liebe um den Weinstock – den trotz Weggangs zum Vater noch immer in der Welt/Gemeinde anwesenden Christus – und die Reben kümmert.

Was nun die Bezugnahme auf Jesaja betrifft, kann abschließend festgehalten werden, dass die Darstellung Gottes als Winzer an den zwei wichtigen Jesaja-Stellen 5,1–7 und 27,2–6 prominent auftaucht und dass es sehr plausibel scheint, dass wer auch immer Joh 15 innerhalb der johanneischen Schule geschrieben hat, diese Stellen im Kopf hatte.

besonderer Berücksichtigung ihre Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995, 34–44, wo er die unterschiedlichen Forschungshypothesen zum Wachstum des Textes darstellt.

⁷⁶ Vgl. etwa Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4), Stuttgart 2019, 434 wie auch Petersen, *Brot, Licht und Weinstock* (Anm. 12) 288.

⁷⁷ Uta Poplutz, *Eine fruchtbare Allianz* (Weinstock, Winzer und Reben) Joh 15,1–8 (vgl. Agr 61), in: Ruben Zimmermann/Detlev Dormeyer (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 828–839: 833.

⁷⁸ Vgl. Jan Heilmann, *Arbeit am Weinstock. Joh 15,1–8 im Spiegel des antiken Weinbaus*, in: Thomas Söding/Peter Wick (Hg.), *Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik* (BWANT 209), Stuttgart 2017, 209–224: 222.

⁷⁹ Nach dem Johannesevangelium lässt sich Gott-Vater ja ausschließlich in und durch Jesus wirklich und wahrhaft erkennen, denn: niemand hat Gott je gesehen, der einzige, der Gott ist und im Schoß des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht (Joh 1,18). Jörg Frey betont in einem rezenten Beitrag, dass Jesus Christus in seiner irdischen Geschichte, wie sie im Johannesevangelium dargestellt wird, das eine und einzige wahre „Bild Gottes“ ist; Jörg Frey, „Wer mich sieht, der sieht den Vater“: Jesus als Bild Gottes im Johannesevangelium, in: Andrea Taschl-Erber/Irmtraud Fischer (Hg.), *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.* (WUNT 367), Tübingen 2016, 179–208: 180. Es ist aber nicht nur eine christologische Aussage, wenn der einzige und unsichtbare biblische Gott in Jesus sichtbar und verstehbar wird, sondern auch eine theologische. Vgl. dazu auch schon Jörg Frey, *Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei?*, in: Jörg Frey/Uta Poplutz (Hg.), *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium* (BThSt 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 217–257: 244 sowie ähnlich Ruben Zimmermann, *Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10*, in: Jörg Frey/Udo Schnelle (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive* (WUNT 175), Tübingen 2004, 81–116: 115–116.

6. Fazit

Auch wenn natürlich keine direkte Abhängigkeit der johanneischen prädikativen Ich-bin-Worte von jesajanischen Aussagen beweisbar ist, so ist es schon verblüffend, dass man tatsächlich für alle sieben Aussagen Hintergründe im alttestamentlichen Prophetenbuch finden kann. So kann beim Brotwort jedenfalls auf Gottes Fürsorge verwiesen werden, der den Seinen Nahrung gibt. Bei Licht und Hirte erfolgt in Jesaja m. E. jedenfalls eine Identifizierung mit Gott als Person und auch das johanneische Tür-Wort wie das Wort vom Weg ist in diesen Kontext als „Lebensraumeröffnung“, die durch Gott selbst erfolgt, einzuordnen. Was die Auferstehung und das Leben betrifft, handelt es sich bei Jesaja um Identifikationen mit Gottes Handeln. Weg und Wahrheit sind – so würde ich behaupten wollen – Funktionen von Gottes lebensspendenden Worten und Taten, an denen sich die Menschen orientieren sollen. Der Evangelist Johannes hat diese Bilder, die er wahrscheinlich bei Jesaja gefunden hat, dann für seine Gott-Jesus-Metaphorik (siehe die Erläuterungen dazu in Anm. 79) in Anspruch genommen. Weinstock und Winzer schließlich sind bekannte alttestamentliche Motive, mit denen das Johannesevangelium sehr markant in das Thema seiner zweiten Abschiedsrede einführt – das Bleiben der Gläubigen in der Sohn-Vater-Jünger-Gemeinschaft, die sich in der gemeinschaftlichen Liebe realisiert.

Selbstverständlich könnte man nun auch auf andere Texte aus dem Alten Testament verweisen, zum Beispiel auf Weisheitstexte und Psalmen.⁸⁰ Dass das Johannesevangelium v. a. von den Weisheitstexten inspiriert wurde, ist auch weit verbreiteter Konsens in der Forschung. In diesem Beitrag geht es aber vor allem darum, die erstaunlichen Zusammenhänge zwischen den metaphorischen Ich-bin-Aussagen des Johannesevangeliums und Jesaja aufzuzeigen. Es scheint nun ziemlich unwahrscheinlich, dass die aufgezeigten Parallelen aller sieben johanneischen metaphorischen Ich-bin-Aussagen mit den – im weitesten Sinn zu verstehenden⁸¹ – Gottesbildern des Jesajabuches rein zufällig sind. Nimmt man noch hinzu, dass die deuterojesajanischen Ich-bin-Aussagen von Gott ohnehin einen

⁸⁰ Zur Weisheit vgl. etwa Veronika Burz-Tropper, *Weisheitliche Traditionen im Johannesprolog revisited*, PZB 23 (2014) 83–106 sowie Hermann von Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64), Neukirchen-Vluy 1990, besonders 257–265.290–294.298; 308–317 sowie Uta Poplutz, „... und hat unter uns gezeltet“ (Joh 1,14b). Die Fleischwerdung des Logos im Licht der Schechina-Theologie, *Sacra Scripta* 13 (2015) 101–114; Jörg Frey, *Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der „Schechina-Theologie“ für die johanneische Christologie*, in: Bernd Janowski/Enno Popkes (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen 2014, 231–256. Zu den Psalmen vgl. etwa Margaret Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms* (AJEC 47), Leiden u. a. 2000.

⁸¹ Vgl. meine diesbezüglichen Erläuterungen in Anm. 23

sehr wahrscheinlichen Kontext für die johanneischen Ich-bin-Aussagen im Rahmen des gesamten johanneischen Ich-Stils bilden, so erhärtet sich die These, dass die jesajanische Gottesmetaphorik eine wichtige Grundlage für die johanneische Gott-Jesus-Metaphorik bildet. Es ist meine Überzeugung, dass uns das Johannesevangelium – auch und gerade durch die von mir aufgezeigte Einbeziehung der jesajanischen Gottesbilder – mit seiner Jesusdarstellung die lebendige Metapher des alttestamentlichen biblischen Gottes präsentiert.⁸² Johannes hat für seine Gott-Jesus-Darstellung⁸³ die jesajanische Theologie verwendet und sie mit anderen alttestamentlichen Traditionen, insbesondere aus den Psalmen und der Weisheitsliteratur, kombiniert. Es kann insofern auch eine gewisse Weiterentwicklung des alttestamentlich-biblischen Gottesbildes festgestellt werden: Die schon in Jesaja festgemachte Exklusivität Gottes wird von Johannes aufgenommen und noch einmal zugespitzt, indem die Erkenn- und Wahrnehmbarkeit⁸⁴ Gottes an seinen Sohn und Offenbarer Jesus von Nazaret geknüpft wird (vgl. Joh 1,18 u. ö.). Im Alten Testament sind die verwendeten Bilder, die Johannes aufnimmt, „nur“ Vergleiche bzw. Prädikate für Gottes Beziehung zu Israel. Im Johannesevangelium werden sie durch die Verbindung mit der Ich-bin-Aussage Jesu schließlich zu „Wesensaussagen“ für Gott und seinen Logos, den μονογενής θεός.

⁸² Siehe dazu die Ausführungen Anm. 79.

⁸³ In Kürze, was ich damit meine: Der vierte Evangelist präsentiert uns zum einen mit Jesus, in der Darstellung seines gesamten Redens und Wirkens, die lebendige Metapher des Gottes, der Liebe ist und Leben schenkt. Das Johannesevangelium bietet uns in den Jesus-Bildern eine Theo-Logie in Bildern (das ist angelehnt an Ruben Zimmermann, *Christologie der Bilder. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* [WUNT 171], Tübingen 2004), geht aber darüber hinaus. Durch die bewusste Präzisierung und auch eigenständige Charakterisierung des Vaters, als demjenigen, von dem die gesamte Liebesbewegung im Johannesevangelium ausgeht, wird die Theozentrik des vierten Evangeliums deutlich. Um die Herausarbeitung genau dieser Theozentrik geht es in meiner entstehenden Habilitationsschrift.

⁸⁴ Vgl. dazu schon Rainer Hirsch-Luipold, *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium* (WUNT 374/Ratio Religionis Studien 4), Tübingen 2017.