

Exodus 20,5 und Johannes 9

Vom direkt zum indirekt strafenden Gott

J. Cornelis de Vos, Münster

1 Einleitung

Die Zehn Gebote gehören zu den bekanntesten Texten der Bibel, wahrscheinlich, weil sie auf Anhieb einleuchtend sind. Verbote wie „du sollst nicht töten/morden“ oder „du sollst nicht stehlen“ wurden und werden mehr oder weniger selbstverständlich als universal geltende Normen akzeptiert.¹ Dazu passt, dass die meisten Verbote allgemein apodiktisch, also nicht kasuistisch, formuliert sind.² Die am häufigsten vorkommende Form ist die des Prohibitivs: „Du sollst nicht ...“,³ und dabei bleibt es auch in den meisten Fällen. Nur gelegentlich findet sich die Androhung einer Strafe für den Fall der Übertretung oder die Verheißung einer Belohnung für den Fall der Einhaltung: „Wer den Namen JHWHs unnützlich ausspricht, den wird JHWH nicht verschonen“ (Ex 20,7 par); „Wer seine Eltern ehrt, der wird ein langes Leben haben im Lande, das JHWH geben wird“ (Ex 20,12 par).⁴ In Ex 20,5f kommen sowohl Strafe als auch Belohnung vor:

Bete sie nicht an und diene ihnen nicht! Denn ich der HERR, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen, aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten.⁵

Die angedrohte Strafe (V. 5), auf die ich mich hier konzentriere, ist aus zwei Gründen problematisch: Wenn das Verbot übertreten wird, „sie“ zu verehren und „ihnen“ zu dienen,⁶ straft JHWH bis ins vierte Geschlecht. Erscheint JHWH

¹ S. z.B. das Projekt Weltethos, das sich explizit auf Verbote der zweiten Dekalogtafel bezieht (Stiftung Weltethos, *Deklaration*). S. zur Normativität des Tötungsverbots in der Antike demnächst Löhr/de Vos, „*You Shall Not Kill*“.

² Der Begriff „apodiktisches Recht“ wurde von Albrecht Alt geprägt (*Ursprünge*). S. weiter Gerstenberger, *Wesen*; Herrmann, „Das apodiktische Recht“.

³ Ex 20,3.4.9 (2x).7.10.13.14.15.16.17 (2x) sowie die Entsprechungen in der deuteronomischen Dekalogfassung Dtn 5,6–21.

⁴ Vgl. die explizite Nennung der Belohnung, hier „Verheißung“ (ἐπαγγελία) in Eph 6,2f.

⁵ Lutherübersetzung 1984.

⁶ S. unter 2.1 zur Frage, wer mit „sie“ bzw. „ihnen“ gemeint ist. S. zur ungewöhnlichen Vokalisierung מַגְדָּלֵי יִמָּן JM § 63b: „major pause“ und § 63b Anm. 2: „certainly no Hofals“; anders u.a. Dohmen, *Exodus 19–40*, 109.

dadurch nicht als ungerechter Gott? Die Kinder, Enkel und Urenkel können doch nichts für die Übertretungen ihrer Eltern, Großeltern und Urgroßeltern.⁷ Die Begründung für diese Generationen übergreifende Bestrafung wird auch mitgeliefert: weil JHWH eben ein אֱלֹהִים קַנָּא, ein eifernder oder eifersüchtiger Gott, ist. Damit sind wir beim zweiten Problem: Erscheint JHWH so nicht als ein anthropopathischer, leidenschaftlicher und auch hier wieder ungerechter Gott, der sozusagen gekränkt ist, wenn die Seinen ihn nicht lieben und dann so wild um sich schlägt, dass er seine Wut an die Nachkommen der „Fremdgeber“⁸ auslässt?⁹

Es stellt sich allerdings die Frage, ob nur wir heute Probleme haben mit einem solchen Gottesbild, etwa weil wir uns einen gerechten und guten (lieben?) Gott wünschen. Die Antwort fällt entschieden negativ aus. Auch in der Antike wurde diese Stelle wegen des Gottesbildes, das sie vermittelt, als problematisch empfunden. Bereits in der Hebräischen Bibel finden sich Reaktionen auf die Vorstellung einer generationenübergreifenden Strafe. Die deutlichste und ausführlichste Kritik finden wir bei Ezechiel.¹⁰ In Kapitel 18 referiert der Prophet Ezechiel das israelitische Sprichwort „Die Eltern essen unreife Früchte, den Kindern aber werden die Zähne stumpf“, um danach im Namen Gottes zu sagen: „So wahr ich lebe, Spruch Gottes JHWH, diese Redensart werdet ihr nicht mehr verwenden in Israel!“ Der restliche Text in Ezechiel besagt, dass der Gerechte leben, und nur derjenige, der sündigt, sterben soll. In Ez 18,20 (vgl. Jer 31,29f) heißt es eindeutig und hart:

Der Mensch, der sündigt, der muss sterben! Ein Sohn trägt nicht die Schuld des Vaters, und ein Vater trägt nicht die Schuld des Sohns. Die Gerechtigkeit des Gerechten kommt nur ihm selbst zugute, und die Ungerechtigkeit eines Ungerechten lastet nur auf ihm selbst.

Aus der Verhandlung von Ezechiel lässt sich schließen, dass der Gedanke der kollektiven Schuld weit verbreitet war in Israel. Es gibt eine Redensart, deren inhaltliche Aussage aufgrund der Kritik durch den Mund des Propheten wohl bejaht wurde. Und auch sonst scheint er sich gegen eine weit verbreitete Auffassung zu wehren (Ez 18,19): „Ihr aber werdet sagen: Warum trägt nicht auch der Sohn die Schuld des Vaters?“. Das scheint sogar die Auffassung über Gott negativ zu beeinträchtigen. Wenn Ezechiel Gottes Abwehr der Sippenhaft verkündigt, geht er gleich auf die mögliche Reaktion des Volkes ein (Ez 18,25): „Ihr

⁷ Mehrere Texte im Alten Testament, von denen einige noch härter sind als Ex 20,5, vermitteln das Bild eines Gottes, der die Kinder für die Sünden der Eltern straft. Dabei spielen die Zahlen drei bis vier, entweder für Generationen oder für Freveltaten, immer wieder eine Rolle. S. u.a. Ex 34,6f; Num 14,18; Gen 15,16; 2Sam 24,13; Amos 1,3. Eine ausführliche Liste der Bibelstellen im Zusammenhang mit Generationen übergreifender Strafe, sowohl in der Hebräischen Bibel als auch in der Septuaginta, findet sich bei Kriener, „*Glauben an Jesus*“, 38–61.

⁸ Auf die Beziehungsmetaphern werde ich unter 2.2 noch zu sprechen kommen.

⁹ Auf die Anthropomorphie Gottes werde ich nicht eingehen. Sie zeigt an sich keine dunkle Seite Gottes und wird erst in hellenistischer Zeit zum Problem.

¹⁰ Vgl. sonst noch Dtn 24,16; Num 27,3; 2Sam 24; 2Kön 14,5.

aber werdet sagen: Der Weg des Herrn ist nicht gerecht!“¹¹

In vielen jüdischen Schriften wird die Aussage von Ex 20,5 gemildert. Um einige Beispiele zu nennen: Pseudo-Philo¹² und die Targumim¹³ fügen korrigierende Wörter hinzu, Flavius Josephus¹⁴ und Philo von Alexandrien¹⁵ lassen die

¹¹ Wahrscheinlich steckt dahinter das universale Problem des Umgangs mit der Kontingenz: Man hat lieber einen negativ wirkenden Gott als keine Ursache.

¹² Ps-Philo, *LibAnt* 11,6 zeigt eine ähnliche Konditionierung: „(...) wenn sie in den Wegen ihrer Eltern wandeln“ (Übers. Dietzfelbinger, *Pseudo-Philo*).

¹³ Targum Neofiti 1 zu Ex 20,5 zeigt die meisten Unterschiede zum MT: ולא תסגודו להוון ולא תפלוהוון קדמיהוון ארום אנה ייי אלהכוון אלה קניי ו[פ]ורען דמתפרע בקנא מן רשיעיא על בנין מרדין על דר – „Ihr sollt *euch* nicht vor ihnen niederwerfen, und ihr sollt nicht *vor* ihnen dienen, denn ich, Jhwh, *euer* Gott, bin ein eifriger/eifersüchtiger und rächender Gott, der *sich in Eifer an den Frevlern rächt*, an den *rebellischen* Söhnen, bis ins dritte Geschlecht und ins vierte Geschlecht derer, die mich hassen; *wenn die Söhne nach ihren Vätern fortfahren, mich zu hassen, nenne ich sie: die, die mich hassen*“ (Text: Díez Macho; eigene Übersetzung; vom MT abweichender Text ist kursiviert; vgl. auch McNamara, *Targum Neofiti 1: Exodus*, z.St.). Die Datierung des TgNeof 1 ist übrigens umstritten und bewegt sich zwischen dem 3./4. und dem 16. Jh. n.Chr. (s. die Übersicht in Alexander, Art. „Targum“, hier: 323).

Targum Onqelos liest für Ex 20,5: לא תסגודו להוון ולא תפלוהוון ארי אנה ייי אלהך אל קנא מסער – „Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen, und du sollst ihnen nicht dienen, denn ich, Jhwh, dein Gott, bin ein eifriger/eifersüchtiger Gott, der die Sünden der Väter heimzahlt den *rebellischen* Söhnen bis ins dritte Geschlecht und bis ins vierte Geschlecht derer, die mich hassen, *wenn die Söhne ihren Vätern im Sündigen folgen*“ (Text: Sperber; eigene Übersetzung).

Targum Pseudo-Jonathan ist etwas gemäßiger mit Abweichungen vom MT und liest: לא תסגודו להוון ולא תפלוהוון קדמיהוון ארום אנה ייי אלקכוון אלק קנאן ופורען ומתפרע בקינא מדכר חובי – „Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen, und du sollst *vor ihnen* nicht dienen, denn ich, Jhwh, *euer* Gott, bin ein eifriger/eifersüchtiger und rächender Gott, der *sich in Eifer rächt und die Sünden der frevelhaften* Väter den *rebellischen* Söhnen nicht vergisst bis ins dritte Geschlecht und bis ins vierte Geschlecht derer, die mich hassen“ (Text: Clark; eigene Übersetzung). – In den Targumim zu Dtn 5,9 gibt es vergleichbare Erweiterungen. S. für weitere Beispiele aus der rabbinischen Literatur Neudecker, *Iniquity*, sowie Kriener, „*Glauben an Jesus*“, 71–97.

¹⁴ S. außer der Kurzaufzählung in *Ant.* 3:89–94, hier: 91, noch *C. Ap.* 2:191f. Dafür wird Dtn 24,16, in dem die individuelle Haftung propagiert wird, ausführlich behandelt (*Ant.* 4:289); vgl. Kriener, „*Glauben an Jesus*“, 68f, hier 68.

¹⁵ In Philo, *Decal.* 51, findet sich eine bloße, kurze Aufzählung. Aussagekräftiger sind *Decal.* 65f.156; *Her.* 169, wo Hinweise auf den Eifer Gottes sowie die eventuell daraus resultierende Strafe fehlen. Der Grund ist, dass es für Philo undenkbar ist, dass Gott, der nur gut ist und nichts außer sich braucht (ἀνταρκήστατος; *Decal.* 81), belohnt oder straft (s. explizit *Decal.* 176). Deswegen behandelt Philo Belohnungen und Strafen nicht im Zuge der biblischen Gesetzgebung (*Decal.*, *Spec.*), sondern in einem eigenen Buch (*Praem.*). Wie Josephus (s. vorige Anmerkung) geht auch Philo ausführlich auf Dtn 24,16 ein (*Spec.* 3:153–168); vgl. Kriener, „*Glauben an Jesus*“, 66–68, hier 66.

Begründung einfach weg; dafür allegorisiert Philo diese Stelle.¹⁶

Auch viele frühchristliche Schriftsteller beschäftigen sich mit diesem Vers, zumal er von gnostischen, markionitischen und manichäischen Autoren aufgegriffen wurde, um hier einen anderen Gott als den des Neuen Testaments vorauszusetzen,¹⁷ einen, so wie man klischeehaft sagt: rachesüchtigen „alttestamentarischen“ Gott.

Alle christlichen Autoren, abgesehen von den soeben genannten, die hier einen anderen Gott als den neutestamentlichen sehen, setzen einen gerechten Gott voraus, so das Ergebnis von Marie-Odile Boulnois.¹⁸ Sie beschreibt die frühchristlichen Lösungsansätze im Umgang mit Ex 20,5. Um einige Beispiele zu geben: Ex 20,5 kann durch andere, entgegengesetzte biblische Stimmen ausgelegt werden. Oder die Kirchenväter versuchen zu sagen, dass die Strafe bis ins dritte oder vierte Geschlecht eigentlich die Gerechtigkeit Gottes zeigt, z.B. weil er die Strafen über mehrere verteilt oder weil – und jetzt wird es antijüdisch – sich die drei bis vier Generationen auf die Juden beziehen und die Christen die fünfte Generation und aufwärts darstellen.¹⁹ Oder sie betonen, dass Gott nur die straft, die selbst gesündigt haben, was auch für Ex 20,5 gelte.²⁰ Und so gibt es mehr Lösungsansätze, die aber alle zeigen, dass Ex 20,5 als anstößiger Text empfunden wurde, der eine Auseinandersetzung mit ihm provozierte.

Im Folgenden werde ich auf die Gottesvorstellung von Ex 20,5 bzw. 20,2–6 eingehen. Danach werde ich die Frage erörtern, ob Joh 9, die Geschichte über die Heilung eines Blinden durch Jesus, Ex 20,5 rezipiert, und wenn ja, wie.

Das Gottesbild nach Ex 20,2–6

Was meint nun der Text von Ex 20,5 innerhalb seines unmittelbaren Kontextes genau? In Ex 20,5 heißt es wörtlich:

Nicht sollst du dich vor ihnen niederwerfen und nicht sollst du ihnen dienen, denn ich [bin] JHWH, dein Gott, ein eifernder/eifersüchtiger Gott (אל קנא), der für Ungerechtigkeit von Eltern Kinder zur Verantwortung zieht, und Dritte und Vierte bei denen, die mich hassen.

Diese Formulierung ist nicht so eindeutig wie sie vielleicht auf den ersten Blick erscheint. Es gibt mindestens drei Sachverhalte, die zu klären sind:

1. Wer oder was ist das Objekt des Niederwerfens und Dienens?
2. Was heißt אל קנא, das meist mit „eifernder“ oder „eifersüchtiger Gott“ übersetzt wird, nun genau?

¹⁶ In *Sobr.* 48 stehen die Eltern aus Ex 20,5 allegorisch für den sündigen Gedanken, der als Gedanke nicht bestraft werden kann; die Kinder stehen für die Ausführungen der Sünden, die als solche bestraft werden können.

¹⁷ Wir haben hierzu allerdings nur indirekte Belege bei den Schriftstellern, die diese Tendenzen bestreiten; s. dazu Boulnois, „Formule scandaleuse?“, insbes. 243–246.

¹⁸ Boulnois, „Formule scandaleuse?“.

¹⁹ S. z.B. Tertullian, *Marc.* 2:15,2, der Ex 20,5 als Prophetie von Mt 27,25 betrachtet: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“; dazu Boulnois, ebd., 247 Anm. 16.

²⁰ Damit trifft diese Deutung sich also mit der der Targumim und Pseudo-Philo. S. hier vor allem Origenes, *In Exodum homiliae* 8,6 (Text und Übers.: Borret, 268–277, hier 273); vgl. auch *Selecta in Exodum* (PG 12:289C–292A).

3. Wie ist die Bestrafung der dritten und vierten Generation zu verstehen?

2.1 Der Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet

Sowohl das Verb „sich niederwerfen“ (חיה *hist.*²¹) als auch „dienen“ (עבד) sind kultisch zu verstehen. Wer aber das Objekt dieses Kults ist, ist weniger deutlich und abhängig davon, wie weit man zurückliet. Als Antezedent präsentieren sich drei Möglichkeiten:

1. jede Gestalt (כל תמונה; V. 4b),
2. ein Bild (פסל; V. 4a)²² oder
3. andere Götter (אלהים אחרים; V. 3).

Da die Verben „sich niederwerfen“ und „dienen“ jeweils ein Objekt im Plural haben, bietet sich zunächst das ebenfalls plurale „andere Götter“ (V. 3) an, aber das steht am weitesten weg von V. 5. Christoph Dohmen bezieht die Pluralform auf „Bild“ und „Gestalt“ (V. 4), die durch ein *waw-copulativum* miteinander verbunden sind.²³

Walter Zimmerli hat aber mit guten Gründen verteidigt, dass sich die Objektsuffixe tatsächlich auf „andere Götter“ von V. 3 beziehen.²⁴ Außer dem genannten Argument, dass die Pluralformen übereinstimmen,²⁵ führt er an, dass sich die Kollokation „sich niederwerfen vor“ und „dienen“ sonst normalerweise auf andere Götter und nie auf ein Gottesbild bezieht – das spricht gegen die Deutung von Dohmen –; übrigens auch nie auf JHWH selbst.²⁶ Zudem sind von den fünf Stellen außerhalb des Dekalogs, wo JHWH als אל קנא oder אל קנוא, „eifernder/eifersüchtiger Gott“, erscheint, drei verbunden mit der Warnung, fremden Göttern zu dienen (Ex 34,14; Dtn 6,14f; Jos 24,19; anders: Dtn 4,24; Nah 1,2).²⁷

Dadurch, dass das Fremdkultverbot auf das Fremdgötterverbot zurückverweist, wird das ganze Bilderverbot (Ex 20,4/Dtn 5,8) gewissermaßen ein Fremdkörper. Zimmerli hat es so formuliert, dass „das Bildverbot ganz im Schatten des Verbotes der Fremdgötterei stand und mit diesem zusammen als ein Gebot behandelt wurde.“²⁸ Hiermit hat er vielleicht einen Grund dafür gegeben, dass Katholiken und Lutheraner beide Verbote als ein Gebot handhaben,²⁹ den Inhalt des Bildverbots hat er damit aber nicht hinreichend erklärt.

Wovon darf man kein Bild und/oder Gestalt machen? Es gibt viele mögliche Erklärungen, die ich hier nur nennen, nicht diskutieren kann.³⁰ Sie hängen

²¹ Nicht *hitpalel*; so mit *JM* § 79t.

²² Es geht hier wohl um ein geschnitztes Bild; s. *HAL* 3:894f.

²³ Dohmen, *Exodus 19–40*; s. ausführlicher ders., *Bilderverbot*, 213–216.

²⁴ Zimmerli, „Das zweite Gebot“; s. dazu u.a. Köckert, „Entstehung“, 276–278.

²⁵ Ebd., 235–237.

²⁶ Ebd., 237f.

²⁷ Ebd., 239.

²⁸ Ebd., 241. S. auch Houtman, *Exodus 20–40*, 19.

²⁹ Das geht zurück auf Augustin. S. *Sermo* 8, hier 8:4; und 9:6f, insbes. 9:6, 224–227 (Lambot); s. dazu Chapot, „*Réflexions*“, insbes. 38f.

³⁰ Ich nenne aus der Fülle der Literatur zum Bilderverbot außer Dohmen, *Bilderverbot*, insbes. 226–228, lediglich einige neuere Werke: Köckert, *Entstehung*; Petry, *Entgren-*

maßgeblich von der Sicht auf die syntaktischen Zusammenhängen ab. Das Bildverbot aus V. 4a kann sich als Fortführung von V. 3 auf andere Götter beziehen – wir beobachten auch hier wieder eine Inkongruenz von Singular- und Pluralform – oder als neues Verbot, wobei das Abbilden von JHWH selbst verboten wird. Verbindet man V. 4a eher mit dem Rest von V. 4, in dem der ganze Kosmos genannt wird, könnte sogar ein absolutes Verbot, auch nur irgendetwas abzubilden gemeint sein. Dazwischen liegen die Möglichkeiten des Verbots, Lebewesen oder Menschen abzubilden.³¹

Wahrscheinlich ist V. 4 sekundär im Vergleich zu V. 3.5.³² Das gäbe eine Erklärung für seine Sperrigkeit. Der hiesige Kontext lässt aber vermuten, dass es auch beim Bilderverbot um Fremdgötter geht, um ein Verbot, Naturerscheinungen als Götter zu sehen und davon Bilder zu machen. Ein *argumentum e silentio* ist folgende Überlegung: Auch wenn eine spätere Hand V. 4 eingefügt hat, hätte sie explizieren können, dass es um ein Verbot geht, JHWH abzubilden, wenn das dann gemeint war. So können wir festhalten, dass sich das Fremdkultverbot nicht nur auf V. 3, sondern in abgeleitetem Sinne auch auf V. 4 bezieht.³³

Wenn meine Vermutungen stimmen, haben wir von V. 2 bis V. 6 eine inklusive Struktur, die auf höchster Ebene mit dem Wechsel Gott – andere Götter – Gott zu beschreiben ist. Die Struktur auf der Ebene darunter zeigt die Abfolge:

1. V. 2: persönlicher und heilbringender Gott – persönlich durch die Verwendung der ersten Person und die Formulierung „dein Gott“; heilbringend durch den Rekurs auf die Befreiung aus Ägypten;
2. V. 3–5a: Verbote im Zusammenhang mit fremden Göttern;
3. V. 5b: eifernder und strafender Gott;
4. V. 6: persönlicher und heilbringender Gott.

Die ganze Struktur macht deutlich, dass es nur die Hinwendung derjenigen, deren Gott er ist – es heißt schließlich „ich bin JHWH, dein Gott“ – zu anderen Göttern sein kann, die JHWHs Eifer bzw. Eifersucht hervorrufen. JHWHs Volk und JHWH formen „ein Paar“, und er duldet keine anderen Götter neben sich (V.

zung; ders., „Gottesbild“; sowie zu Dtn 4, in dem das Bildverbot zentral steht: Holter, *Deuteronomy 4*.

³¹ Das Wörtchen ו, meist: „und“, das in Ex zwischen פסל und כל תמונה steht (Ex 20,4), in Dtn an gleicher Stelle aber fehlt (Dtn 5,8), hat auch wieder zu vielen Spekulationen über die Bedeutung des Bilderverbots geführt; so mit Houtman, *Exodus 20–40*, 21f, in Bezug auf Hossfeld, *Dekalog*, 21–24, und mit ihm Dohmen, *Bilderverbot*, 213–216. Hossfeld und Dohmen gehen davon aus, dass die Deuteronomiumfassung des Dekalogs älter ist als die Exodusfassung. Das extra ו in Ex 20,4 wäre demnach auch sekundär im Vergleich zu Dtn 5,8.

³² Es ist nicht ganz deutlich, aus welchem Kontext die Quelle stammt. Am wahrscheinlichsten ist, dass durch die Einfügung von Dtn 4 mit seiner Betonung des Bildverbots mit Hilfe des Wortes תמונה, das ursprüngliche Bildverbot in Dtn 5,8 mit Hilfe von פסל um das Element תמונה erweitert wurde. Danach wäre es dann auch in Ex 20,4 erweitert worden; s. Köckert, „Entstehung“, 277f; und s. zur Sache auch Petry, „Gottesbild“, 259–261.

³³ Zimmerli, „Das zweite Gebot“, 237, weist aus redaktionshistorischen Gründen ab, dass die pluralen Suffixe sich *ad sententiam* auf Ex 20,4 beziehen, da dieser Teil später hinzugefügt wurde. Zudem geht er davon aus, dass sich das Bilderverbot auf Jhwh bezieht (ebd., 247).

3).³⁴ Der ganze Abschnitt Ex 20,2–6 kann als ein Aufruf JHWHs verstanden werden, ihn allein zu verehren: Monolatrie also, kein Monotheismus. Das heißt, dass die Selbstvorstellung Gottes, die anfangs nur positiv ist, auch negativ drohend wird, sobald andere Götter ins Spiel gebracht werden. Festzuhalten ist aber, dass die positiven Aussagen den Abschnitt rahmen.

Die Struktur macht also deutlich, dass der Grund für den Eifer/die Eifersucht Gottes eine Hinwendung seines Volkes zu anderen Göttern und damit eine Abwendung von ihm ist. Es erscheint ein menschlich-emotionaler, ein anthropopathischer Gott, der eine enge Beziehung mit seinem Volk hat.

2.2 Der eifersüchtige Gott

Bisher habe ich immer zwei alternative Übersetzungen für das hebräische אל קנא gegeben: „eifernder“ oder „eifersüchtiger Gott“. Welche ist die bessere Übersetzung? Die Wahl der Übersetzung verrät, denke ich, oft das gewünschte Gottesbild des Übersetzers. „Eifer“ schreiben wir Gott lieber zu als „Eifersucht“. Im *Hebräischen und aramäischen Lexikon zum Alten Testament* finden wir die „politisch korrekte“ Übersetzung „der um sein Ziel eifernde Gott“.³⁵ Eifern an sich ist in der Bibel im Allgemeinen ein wertneutrales Wort. Nur das Ziel macht das Eifern gut oder schlecht. So ist Eifern *für* Gott an sich schon gut, auch wenn das über Leichen geht (vgl. Num 25³⁶). Hier ist es aber Gott selbst, der eifert.³⁷

Aus dem Obigen ist deutlich geworden, dass dieses Eifern Gottes im Kontext der Beziehung zu seinem Volk steht. Der Grund war die Abwendung seines Volkes zu anderen Göttern, und damit wird das Ziel des Eiferns das exklusive Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk. Dieses Verhältnis, das man auch als Bund bezeichnen kann, ist im Alten Testament positiv bewertet. Damit hat das Eifern Gottes hier eine in erster Linie positive Konnotation.

Bernard Renaud hat in einer Monographie zum göttlichen Eifern herausgearbeitet, dass der Begriff קנא im Alten Testament im Kontext von Gottes Liebe zu seinem Volk, seiner Wut über Abfall von ihm und seiner Heiligkeit steht.³⁸ Allein schon eine Positionierung des Begriffs zwischen Liebe und Wut gibt mir Anlass, קנא nicht mit „eifernd“, sondern mit „eifersüchtig“ zu übersetzen. Dazu passt das Gegensatzpaar in Ex 20,5f „bei denen, die mich hassen“ und „bei denen, die mich lieben“. Auch sonst im Alten Testament wird das Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk öfter mit Hilfe von Liebes- oder Ehemetaphorik beschrieben³⁹ und dementsprechend die Schändung des Verhältnisses als Untreue oder Hurerei.⁴⁰

³⁴ Houtman, *Exodus 20–40*, 19.30f, deutet den Ausdruck על פני lokal-kultisch, in dem Sinne, dass neben Jhwh *im Heiligtum* keine andere Gottheit verehrt werden darf.

³⁵ HAL 3:1037.

³⁶ Vgl. auch Ex 32,25–29: Mose und die Leviten schlachten das Volk ab. Das wird als Segen interpretiert; vgl. in ähnlichem Sinne Philo, *Spec.* 3:126.

³⁷ M.E. unterscheiden Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 77–106, diese Perspektiven zu wenig voneinander.

³⁸ Renaud, B., *Je suis un dieu jaloux. Évolution sémantique et signification théologique de qine`ah* (Lectio divina 36), Paris 1963.

³⁹ Z.B. Hos 3,1.

⁴⁰ Z.B. Hos 1,2.

Jeder Vergleich hat seine Grenzen, denn bei Gott kommt neben seiner Liebe und Wut noch seine Heiligkeit mit ins Spiel, die in einem engen Zusammenhang mit dem göttlichen Eifern gesehen wird und die Liebesmetapher gerade wieder vom Menschlichen abhebt. Ein gutes Beispiel für diese „Eiferheiligkeit“, wie Horst-Dietrich Preuß sie nennt,⁴¹ ist Jos 24. In Jos 24 beschwören die Israeliten vor Josua, dass sie nur JHWH dienen wollen und keinen anderen Göttern. Die Antwort Josuas fällt überraschend aus. Ich zitiere ein etwas längeres Stück, damit die Dynamik gut deutlich wird (Jos 24,19–22):

¹⁹ Da sagte Josua zum Volk: **I**hr seid nicht imstande, dem Herrn zu dienen, denn er ist ein heiliger Gott, ein eifersüchtiger Gott; er wird euch eure Frevel und eure Sünden nicht verzeihen. ²⁰ Wenn ihr den Herrn verlasst und fremden Göttern dient, dann wird er sich von euch abwenden, wird Unglück über euch bringen und euch ein Ende bereiten, obwohl er euch zuvor Gutes getan hat. ²¹ Das Volk aber sagte zu Josua: Nein, wir wollen dem Herrn dienen. ²² Josua antwortete dem Volk: Ihr seid Zeugen gegen euch selbst, dass ihr euch für den Herrn und für seinen Dienst entschieden habt.

Der Text besagt, dass wenn man sich für Gott entscheidet, man sich für eine gleichsam exklusive wie gefährliche Beziehung entscheidet. Gott bestraft Abfall von ihm grundsätzlich, und vielleicht klingt hier durch: muss dies aufgrund seiner Heiligkeit sogar bestrafen.

Ein anderer, späterer Text, könnte erklären, was die Heiligkeit in diesem Kontext beinhaltet (Dtn 4,23f):

²³ Nehmt euch in acht! Vergesst nicht den Bund, den der HERR, euer Gott, mit euch geschlossen hat. Ihr sollt euch kein Gottesbildnis machen, das irgendetwas darstellt, was der HERR, dein Gott, dir verboten hat. ²⁴ Denn der Herr, dein Gott, ist verzehrendes Feuer. Er ist ein eifersüchtiger Gott.

Die Vorstellung hinter dem Bild des verzehrenden Feuers ist die der Heiligkeit Gottes. Vor der Heiligkeit Gottes hat nichts, was unheilig oder unrein ist, Bestand. Die Heiligkeit Gottes verzehrt sozusagen alles Unheilige, Unreine (vgl. auch Ex 19,20–25 sowie Dtn 7,6–11).

Beide Texte handeln vom Bund zwischen JHWH und seinem Volk. Der Bund, der zu einer gemeinsamen Geschichte von JHWH und Israel führt,⁴² hat wie gesagt immer zwei Seiten: „Wenn JHWH sein ‚Ich will euer Gott sein!‘ zuspricht, ist neben der gnädigen Zusage auch das ‚Ich allein will es sein!‘ eingeschlossen.“⁴³

⁴¹ Preuß, *Theologie*, 1:276f, hier 277.

⁴² Preuß, *Theologie*, 1:116: „In der Geschichte mit Israel aber lag JHWHs Proprium, denn dort hatte JHWH und eben nur er sein Volk als der Gott Israels (Ex 5,1) befreit, sich verpflichtet, es geführt und ihm Land zuteil werden lassen.“

⁴³ Preuß, *Theologie*, 1:81.

2.3 Der strafende Gott

Gottes Strafe oder besser: Rache für den Götzendienst ist also eine Beziehungstat. Im Dekalog selbst wird nicht verraten, woraus die Strafe inhaltlich besteht, aber alttestamentliche Parallelstellen lassen hier nicht Gutes vermuten. So heißt es in Ex 22,19 z.B.: „Wer den Göttern opfert und nicht JHWH allein, der soll dem Bann verfallen.“ „Bann“, für alle Deutlichkeit, bedeutet – zumindest theoretisch – den Tod. An anderen Stellen steht auf Götzendienst die Vertreibung aus dem Land Israel.⁴⁴

Die Strafe ist also wohl hart, aber ist sie gerecht? Ich komme jetzt zum Thema der Generationen übergreifenden Bestrafung. Dazu stellen sich drei Fragen:

1. Werden *statt* der Eltern die Kindern bestraft oder *auch* die Eltern? Letzteres ist unwahrscheinlich. Der Text von Ex 20,5 liest schließlich „der für die Ungerechtigkeit der Eltern Kinder zur Verantwortung zieht.“ Nur wenn man ein „auch“ denkt: „*auch* die Kinder zur Verantwortung zieht“, käme diese Möglichkeit in Betracht.

2. Werden die Kinder, auch wenn sie sich nicht versündigt haben, bestraft oder nur, wenn sie die gleichen Sünden wie ihre Eltern begehen? Der Text von Ex 20,5f könnte so gelesen werden, dass *nur* die Nachkömmlinge, die JHWH hassen, gestraft werden, also andere nicht und das „*nur*“ bis zum vierten Geschlecht. Das hängt davon ab, wie weit zurück man „bei denen, die mich hassen“ (Ex 20,5) gelten lässt. Die syntaktische Struktur von Ex 20,5 ist etwas sperrig, ich denke aber, dass im vorliegenden Kontext *nur* die Kinder, die Gott hassen, von ihm bestraft werden. Eine gewisse „Sippenhaftung“ bleibt aber auch in diesem Fall bestehen, sei es abgemildert, weil die Kinder in eine direkte Beziehung zu den Sünden der Eltern gesetzt werden.

3. Ist die Strafe konsekutiv oder simultan Generationen übergreifend zu verstehen, mit anderen Worten: Werden drei bis vier Generationen gleichzeitig bestraft, oder gibt es eine vererbte Schuld, die sozusagen auch noch bestraft wird, wenn die Eltern bis Urgroßeltern nicht mehr leben? Für erstere Deutung der simultanen Bestrafung spricht, dass der Dekalog in erster Linie ein Ethos für ein israelitisches Familienhaus und dessen Umgang mit den Nachbarn darstellte.⁴⁵ In einem solchen Haus lebten drei bis zu vier Generationen zusammen. Wenn im Haus die Eltern dann andere Götter verehren, ist es wahrscheinlich, dass der Rest des Hauses mitmacht. Diese Mitglieder des Hauses werden dann gemeinsam und gleichzeitig in einem Vernichtungsschlag bestraft.⁴⁶

Für die konsekutive Deutung spricht die sozialpsychologische Einsicht, dass ein Vergehen oft bis ins dritte bis vierte Geschlecht Kreise zieht, wie das Beispiel der Schoah eindeutig belegt. Doch da wären wir auf einer anderen Ebene.

⁴⁴ S. die Auflistung bei Kriener, „*Glauben an Jesus*“, 26–98.

⁴⁵ Thiel, *Soziale Entwicklung*, 38–40.112.

⁴⁶ So Zimmerli, *Theologie*, 95f, mit Rost.

3 Zwischenbilanz: Das Gottesbild nach Ex 20,5

Bevor ich zu Joh 9 komme, will ich eine kurze Zwischenbilanz formulieren. Wie wird das Ex 20,5 zugrunde liegende Gottesbild im Alten Testament erfahren? Das Bild hat zwei Seiten: Es zeigt einen pathetischen und einen ungerechten Gott. Mit der pathetischen Seite Gottes scheint niemand Probleme gehabt zu haben. Gott hat das Recht, aufgrund seiner Beziehung mit seinem Volk diese Beziehung auch hart und emotional einzufordern. Idolatrie soll mit Exilierung oder dem Tode geahndet werden. Eine Frage danach wie man Gott unter Drohungen lieben kann wird nicht gestellt und nicht problematisiert.

Dagegen wird die „Sippenhaftung“ durch Gott im Alten Testament bisweilen massiv kritisiert. Diese Reaktionen zeigen aber gleichzeitig, dass hierüber im Alten Israel diskutiert wurde; dass die einen die Bestrafung der Sünden bis ins vierte Geschlecht durch Gott als gerecht empfanden, die anderen dagegen eine ausschließlich individuelle Haftung der Sünden propagierten.

4 Das Gottesbild nach Joh 9

In Joh 9,2 fragen die Jünger Jesus als dieser einen Blinden sieht: „Wer hat gesündigt, er oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?“ Nach Nestle-Aland²⁷ spielt Joh 9,2 damit auf Ex 20,5 an. Die Verbindung liegt augenscheinlich in der Vorstellung der Generationen übergreifenden Strafe.

Die ersten fünf Verse lauten folgendermaßen:⁴⁷

¹ Und als er [Jesus] vorüberging, sah er einen Menschen, blind von Geburt an.

² Und es fragten ihn seine Jünger: „Rabbi, wer hat gesündigt, er oder seine Eltern, damit⁴⁸ er blind geboren wurde?“

³ Es antwortete Jesus: „Weder er hat gesündigt noch seine Eltern, sondern damit offenbart werden die Werke Gottes in ihm.“

⁴ Wir müssen wirken die Werke dessen, der mich⁴⁹ gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt [die] Nacht, da niemand wirken kann.

⁵ Solange ich in der Welt bin, bin ich [das] Licht der Welt.“

In den ersten zwei Versen wird die Vorstellung der Generationen übergreifender Strafe sichtbar, nach der Krankheit der Kinder eine Strafe für die Sünden der Eltern sein kann. In seiner Antwort lehnt Jesus diese Deutung ab. Er verschiebt das Augenmerk vom Grund der Blindheit auf das Ziel der Blindheit.

⁴⁷ Die Abgrenzung läuft bis V. 7.

⁴⁸ So die wörtliche Übersetzung von ἵνα. S. zu ἵνα im Johannesevangelium Siegert, *Johannesevangelium*, 104.372. Auch wenn ἵνα konsekutive Bedeutung haben kann, gehe ich davon aus, dass der Johannesevangelist bewusst ἵνα einsetzt, um Finales zu bezeichnen. Er betreibt eine gewisse Geschichtstheologie (vgl. vor allem V. 3). Die Geschichte selbst kann sich aber auf zwei „Bühnen“ abspielen, die der vor- (ἵνα in finalem Sinne) und die der nachösterlichen Zeit (ἵνα vielleicht auch in konsekutivem Sinne). Als zu lapidar betrachte ich die Bemerkung Barretts: „ἵνα drückt hier das Ergebnis aus“ (*Johannes*, 359).

⁴⁹ S. zur textkritischen Entscheidung für das scheinbar inkongruente Nebeneinander von ἡμᾶς und με (so NA²⁷) Rein, *Heilung*, 11f, sowie die einschlägigen Kommentare.

Im Folgenden soll deutlich werden, was dieses Ziel ist und wie sich mit dieser Verschiebung vom Grund zum Ziel das Gottesbild ändert.

4.1 Blindheit als Instrument, die Werke Gottes zu offenbaren?

Zunächst aber ist auf die Jüngerfrage einzugehen. Logisch gesehen ist die Frage, ob der Blindgeborene selbst gesündigt hat, ein wenig absurd. Wann hätte er das denn machen sollen? Etwa im Mutterleib? Das könnte z.B. das Treten im Bauch gewesen sein, über das tatsächlich in einigen wenigen rabbinischen Stellen diskutiert wird, und das manchmal als Sünde gesehen, im Allgemeinen aber als Sünde abgelehnt wird.⁵⁰ Eigentlich blieb für die Jünger nur die zweite Möglichkeit, nämlich, dass seine Eltern gesündigt haben. Dies bestätigt zunächst einmal, dass es die Vorstellung der Generationen übergreifenden Strafe auch in neutestamentlicher Zeit gab.

Doch Absurdes oder scheinbar Unmögliches kommt im Johannesevangelium öfter vor und hat immer eine übertragene theologische Bedeutung. Johannes spielt oft mit wörtlichen und übertragenen Bedeutungen von Wörtern. Sie können sich abwechseln oder sogar beides gleichzeitig bedeuten. Liest man Johannes, muss man immer mehrere Ebenen aufspüren.⁵¹

Es geht hier darum auch nicht um die Frage, *wie* Jesus und die Jünger sehen konnten, dass der Blinde von Geburt an blind war, sondern, *warum* das gesagt wird. Auf theologischer Ebene spielt diese Aussage eine bedeutende Rolle. Im weiteren Verlauf von Joh 9 tritt als theologische Aussage hervor, dass der Blindgeborene eben nicht gesündigt hat, mehr noch, nicht sündigen konnte, *weil* er eben von Geburt an blind war.

Die Jünger sind auf der Textebene lediglich die Aktanten, die Jesus ermöglichen, auf die Frage zu antworten. Ob die Frage ein bisschen, völlig oder gar nicht absurd ist, spielt auf der textlichen und theologischen Ebene kaum eine Rolle.

Es scheint im Neuen Testament vorausgesetzt zu werden, dass Krankheit als Folge der Sünde gesehen werden kann – übrigens nicht muss. Dabei ist nicht deutlich, welche Sünde zu welcher Krankheit führt. Wenn Jesus nach der Erzählung in Mk 2,1–12 einen Gelähmten heilt, spricht er ihn auch von seinen Sünden frei. Auch im Johannesevangelium selbst wird diese Verbindung von Sünde und Krankheit nicht abgestritten. In Joh 5 wird erzählt, wie Jesus einen Gelähmten heilt. Wenn Jesus den Geheilten dann später im Tempel trifft, sagt er: „Jetzt bist du gesund; sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres zustößt“ (Joh 5,14). Und so wären noch mehr Beispiele aus dem Neuen Testament zu geben.⁵² Die zweite Frage, ob die Eltern gesündigt hatten, ist die logische nächste Frage, weil der Kranke von Geburt an blind war. So könnte man den Text lesen. Jesus

⁵⁰ So nach *Bill.* 2:527–529. S. zum methodischen Umgang mit dem *opus magnum* Billerbecks Schaller, „Billerbecks ‚Kommentar‘“.

⁵¹ S. speziell in Hinblick auf Joh 9 u.a. Wright, *Rhetoric*; Labahn, *Lebensspender*, 305–377; und Labahn, „Blended“, der ausführlich auf das Zusammenspiel zwischen konkreter und metaphorischer Bedeutung der Lexeme aus den Bereichen Licht-Dunkel und sehen-blind sein eingeht.

⁵² Link, „Schwachheit“, 1104; Oepke, *νόσος*, 1085–1088.

verneint beide Fragen und lenkt nun die Perspektive vom Grund auf das Ziel der Krankheit. Er sagt, „*damit* die Werke Gottes in ihm offenbar werden“ (Joh 9,3). Die Werke Gottes sind im Johannesevangelium die Zeichen, das Wirken, das Gott durch Jesus vollzieht. Mit der Heilung des Blindgeborenen kann Jesus also zeigen, dass er Gottes Werk ausführt.⁵³ Der Blinde ist dafür ein gutes Instrument.

Die veränderte Perspektive vom Grund zum Ziel der Krankheit verbessert aber das Gottesbild nicht wesentlich. Was ist das für ein Gott, der Kranke benutzt, um seine Wirkmächtigkeit zu zeigen?⁵⁴

Aber auch hier wiederum geht es um Theologie. Sehen und Nichtsehen sind theologisch zu deuten.⁵⁵ Nach dem Aufriss des Johannesevangeliums zeigt Jesus durch sein Wirken, dass er von Gott kommt. Wer das nicht sieht, im Sinne von: nicht versteht, so der Johannesevangelist, glaubt nicht an ihn und den, der ihn in die Welt gesandt hat. Der visuelle Aspekt wird noch unterstrichen durch das Logion Jesu: „Ich bin das Licht der Welt“ (9,5; vgl. 8,12). Sehen steht göttlicherseits für Offenbaren und menschlicherseits für Glauben. Wer blind ist, glaubt nicht. Umgekehrt gilt, dass wer nicht glaubt, blind ist für die Zeichen Jesu.⁵⁶ Und dass nennt Johannes „Sünde“. Sünde ist bei ihm weder nomistisch noch moralisch zu verstehen, sondern als Unglaube an den von Gott Gesandten und seinen Weg.⁵⁷

Da der Kranke von Geburt an blind war, hatte er nicht einmal die Möglichkeit, nicht zu glauben, weil er die Zeichen Jesu nicht sehen konnte. Im Laufe der Erzählung wird der ehemals Blinde immer gläubiger, indem er immer mehr die Göttlichkeit Jesu benennt: Er nennt ihn nacheinander: „der Mensch“ (V. 11); „Prophet“ (V. 17); „von Gott [kommend]“ (V. 33); „Sohn des Menschen“ (V. 35); und dann sogar „Herr“ (V. 38), ein Titel, der im Alten Testament die griechische Übersetzung von יהוה ist.⁵⁸ Ob dieses „Herr“ im Vokativ nur eine bloße höfliche Anrede ist wie *monsieur* im Französischen oder *mijnheer* im Niederländischen, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Die Steigerung der Anreden macht aber wahrscheinlich, dass mit „Herr“ tatsächlich auf die Göttlichkeit Jesu verwiesen wird (s. auch Joh 9,31 sowie 9,24; 14,1; 20,28). Dagegen wollen die Pharisäer und die Judäer/Juden⁵⁹ eben trotz der Zeichen Jesu nicht glauben, dass er von Gott kommt. Damit erweisen sie sich als blind

⁵³ Der Johannesevangelist spielt hier mit der Lichtmetaphorik: Der *Blinde* wird geheilt, damit die Werke Gottes in ihm aufleuchten (ἵνα φανερωθῆ; vgl. Joh 1,5: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει und Anm. 51).

⁵⁴ Vgl. die Bemerkung Schnackenburgs: „An dem armen Menschen (ἐν αὐτῷ) soll Gottes Heilswille offenkundig werden“ (*Johannesevangelium*, 2:306)

⁵⁵ Lieu, „Blindness“.

⁵⁶ Labahn, „Blended by the Light“, geht noch weiter, indem er behauptet, dass das Licht Jesu auch *verblenden* kann. Das scheint mir nicht zuzutreffen. Menschen, die „das Licht“ nicht annehmen, verblenden sich damit selbst.

⁵⁷ Schnelle, *Johannes*, Exkurs 7: „Sünde im Johannesevangelium“, 192–194.

⁵⁸ S. de Vos, Art. „Herr/Adonaj/Kyrios“.

⁵⁹ Folker Siegert plädiert für die Übersetzung „Judäer“ statt Juden und betont damit die geographische Herkunft statt der religiösen Charakterisierung (Siegert, *Johannes*, 216); siehe zu dem Problem der Übersetzung von Ἰουδαί- und dem Problem des in antiker Zeit

und handeln sich ihre Verurteilung ein. In Joh 9 sind die Themen „Offenbarung“ und „Urteil“ eng miteinander verknüpft. Die Menschen, die die Offenbarung nicht annehmen, verurteilen sich damit selbst.⁶⁰ Am Ende des Kapitels wird dies auf krasse Weise zum Ausdruck gebracht:⁶¹

³⁹ Und Jesus sagte: „Zum Urteil kam ich in diese Welt, damit die nicht Sehenden sehen werden und die Sehenden blind werden.

⁴⁰ Es hörten einige von den Pharisäer, die mit ihm waren, dies und sagten ihm. „Sind auch wir etwa blind?“

⁴¹ Jesus sagte ihnen: „Wenn ihr blind wärt, hättet ihr keine Sünde; nun aber sagt ihr: Wir sehen; eure Sünde bleibt.“

Die Verbindung mit dem Anfang wird deutlich, nämlich, dass man als Blinder nicht sündigen kann. Mehr noch, der Blindgeborene „wird vom ‚Licht der Welt‘ aus seiner Blindheit herausgeholt“⁶² und wird so zu einem wahrhaft Sehenden.⁶³ Gleichzeitig sind die Pharisäer in übertragenem Sinne blind. Matthias Rein stellt die Formen von Sehen und Nichtsehen in 9,39–41 wie folgt zusammen:⁶⁴

V 39c: die Nichtsehenden werden sehend – eigentliche und übertragene Bedeutung

V 39d: die Sehenden werden blind – übertragene Bedeutung

V 40b: Sind wir auch Blinde? – übertragene Bedeutung

V 41b: Wenn ihr Blinde wäret – eigentliche Bedeutung

V 41c: Ihr sprecht, wir sehen – eigentliche Bedeutung

fehlenden emischen Begriffs von Religion Mason, *Jews*. Doch Joh 9,18.22, wo Ἰουδαῖοι erwähnt werden, ordnet Siegert einer späteren Schicht zu und übersetzt „Juden“ (ebd., 378). Hierfür besteht m.E. keine Notwendigkeit. Der Topos des ἀποσυνάγωγος könnte ein Hinweis auf spätere Bearbeitung sein, aber dann müsste auch 9,35 als sekundär bezeichnet werden. Auch die antijüdischen Tendenzen im Johannesevangelium könnten sekundär sein, doch sowohl 9,18–23 als auch 9,40f (ebd., 381) fügen sich in einen, was den ehemals Blinden betrifft, klimaktischen und, was Juden und Pharisäer betrifft, anti-klimaktischen Zusammenhang. Diese Zusammenhänge sind theologisch beabsichtigt, wie ich im Folgenden zeigen will. Wir müssen, so meine Ansicht, leider von einer bewusst antijüdischen Tendenz im Johannesevangelium ausgehen, die vielleicht etwas, wenn nicht wesentlich gemildert wird, wenn wir davon ausgehen, dass mit den „Juden“ und „Pharisäern“ nicht alle Juden und Pharisäer gemeint sind (so z.B. in *Der Bibel in gerechter Sprache*).

⁶⁰ S. z.B. Joh 3,18 sowie Beasley-Murray, *John*, 161; Groll, *Finsternis*, insbes. 171–192.253. S. auch die treffende Zusammenfassung bei Theißen, *Zur Bibel motivieren*, 162f.

⁶¹ Im Ablauf von Joh 3,17 (mit 3,18–21) und 5,22.27 wird der Gerichtsgedanke immer schärfer; s. Groll, *Finsternis*, 191.

⁶² Dazu passt, dass Jesus, und nur er, den Blinden und die Tatsache, dass er von Geburt an blind ist, *sieht* (εἶδεν; Joh 9,1) – das „Licht“ deckt auf.

⁶³ Schnelle, *Johannes*, 186.

⁶⁴ Rein, *Heilung*, 49.

4.2 Der indirekt strafende Gott

Doch es stellt sich durch V. 39 eine nächste Problematik im Gottesbild. Dort steht: „Und Jesus sagte: ‚Zum Urteil kam ich in diese Welt, damit die nicht Sehenden sehen werden und die Sehenden blind werden.‘“ Das ist nichts anderes als „Verstockung“. Man spricht von Verstockung, wenn Gott, oder hier Jesus, Menschen so sein oder wirken lässt, dass er sie danach dafür strafen kann (s. Joh 12,37–41). Aber Verstockung wäre ein nächstes Thema zu einer weiteren dunklen Seite Gottes.

Darum zurück zum Ausgangspunkt, der Rezeption von Ex 20,5 in Joh 9. Die Verbindung lag scheinbar nur in der Generationen übergreifenden Bestrafung der Sünde. Tobias Kriener hat aber darauf hingewiesen, dass Generationen übergreifende Bestrafung in der Bibel nur im Falle von Götzendienst vorkommt.⁶⁵ Zudem kann in der jüdisch-christlichen Tradition Götzendienst auch als Blindheit gesehen werden.⁶⁶ Da der Blinde sehend geworden ist, heißt das im Umkehrschluss, dass er dem wahren Gott dient.

Bereits am Anfang der Perikope spielt also auf einer übertragenen Ebene der Vorwurf des Götzendienstes mit. Erinnern wir uns an den Erkenntnisprozess des ehemals Blinden. Er steigert sukzessive die Titel Jesu bis zum Titel „Herr“, der aller Wahrscheinlichkeit nach die Göttlichkeit Jesu heraushebt. Danach wirft er sich vor Jesus nieder. Nach Ex 20,5 darf man sich nicht vor fremden Göttern niederwerfen. Heißt das umgekehrt, dass der ehemals Blinde sich in der Darstellung des Johannes vor Gott niederwirft? Ja und nein: Nach dem Johannesevangelium ist Gott in Jesus inkarniert, und durch Jesus kommen die Glaubenden zu Gott. Auch wenn Jesus nicht unabhängig von Gott göttlich ist – in ihm werden Gottes Werke sichtbar, und er kommt von Gott –, kennzeichnet Johannes dennoch diejenigen implizit als Götzendiener, die Jesu göttliche Herkunft nicht anerkennen. Der Umkehrschluss kann nur heißen, dass Johannes diejenigen Juden, die Gott, aber Jesus nicht anerkennen, des Götzendienstes bezichtigt.⁶⁷

Nach Ex 20,5 würde JHWH darauf aufgrund seiner Eifersucht mit aller Härte Generationen übergreifend reagieren. Im Johannesevangelium ist die Anthropopathie Gottes verschwunden, die Härte aber bleibt, sei es in Form der Verstockung, sei es in Form einer Selbstverurteilung der Nichtglaubenden. Meint Johannes, dass auch diese Sünder Generationen übergreifend hart (mit dem Tode)

⁶⁵ Kriener, „*Glauben an Jesus*“, 38–61. S. auch Wengst, *Johannesevangelium*, 1:366f. Die folgerichtige Frage, ob die Eltern des Blinden Götzendiener waren, ist für den Johannesevangelisten nicht von Bedeutung. Da wo die Eltern auftauchen (9,18–23), spielt dieses Thema keine Rolle. Durch die Generationen übergreifende Strafe wird das Thema „Götzendienst“ eingeführt, danach aber wird die Perspektive vom Grund zum Ziel verlegt, wie oben beschrieben.

⁶⁶ Die biblischen Belege von Kriener, ebd., 99–118, sind hier weniger überzeugend als die Belege für die Verbindung von Generationen übergreifender Strafe mit Götzendienst. In den meisten Fällen bezieht sich Blindheit auf negatives moralisches Handeln.

⁶⁷ Hier werden aber nicht mehr die Ἰουδαῖοι genannt (Joh 9,18.22), sondern die Φαρισαῖοι (9,40; so auch in 9,13.15.16). Meines Erachtens stehen beide Gruppen aber stereotypisch für den Nichtglauben und können teilweise ausgetauscht werden. Das wird auch in Joh 12,42 deutlich, wo der Topos des ἀποσυνάγωγος auftaucht in Verbindung mit Pharisäern, während es in 9,22 in Verbindung mit Juden begegnet; s. auch Anm. 59.

bestraft werden sollen? Ein Leitwort im Johannesevangelium ist das Leben bzw. das ewige Leben, das den Glaubenden ermöglicht wird. Dass die Götzendiener so hart bestraft werden, steht nicht explizit da, aber Johannes ist nie nur auf der expliziten Ebene zu lesen. Wenn meine Vermutungen stimmen, würde der Johannesevangelist durch die implizite Verbindung von Joh 9 mit Ex 20,5 ein extrem hartes Gottesbild vermitteln.

5 Fazit

Im Vergleich von Ex 20,5 und dem alttestamentlichen Diskurs auf der einen Seite mit Joh 9 auf der anderen Seite kann Folgendes festgestellt werden:

1. Die Vorstellung der Generationen übergreifenden Bestrafung durch Gott, wie sie in Ex 20,5 und anderen alttestamentlichen Stellen vorliegt, wird in Joh 9 vorausgesetzt.
2. Sie wird in Joh 9 und im Johannesevangelium im Allgemeinen, anders als bei manchen kritischen Stimmen im Alten Testament, auch nicht abgelehnt. Die Gerechtigkeit Gottes steht also nicht in Frage bzw. wird nicht problematisiert und ist auch nicht Thema von Joh 9.
3. Generationen übergreifende Strafe kommt nur bei Götzendienst vor. Durch die Aufnahme dieses Topos in Joh 9,2 wird indirekt das Thema Götzendienst eingeführt, das im weiteren Verlauf von Joh 9 ausgearbeitet wird.
4. Ein anthropopathischer Gott wie in Ex 20,2–6 wird in Joh 9 nicht sichtbar und passt auch nicht zur johanneischen Theologie, die sich sehr viel schematischer und abstrakter gestaltet.
5. Die Strafen für Götzendienst, wenn man ihn auch in Joh 9 als Hintergrund voraussetzen darf, scheinen ähnlich hart wie im Alten Testament zu sein. Durch das Nichtanerkennen der göttlichen Herkunft Jesu verurteilen die Menschen sich selbst. In der johanneischen Theologie ist dies gleichbedeutend mit dem Verlust des Lebens. Das ist die dunkle Seite des „Lichtes der Welt“.
6. Hiermit richtet sich Johannes auch gegen diejenigen Juden, die nur Gott anbeten und Jesus nicht als göttlich anerkennen. Persönlich kann ich diese Ansicht nicht teilen. Doch Exegese und Hermeneutik sind zwei verschiedene Bereiche: Tendenzen im Johannesevangelium sind das eine, der Umgang damit in der Gegenwart das andere.

Literatur:

- Alexander, P.S., Art. „Targum, Targumim“, in: *AncBD* 6, New York *et al.* 1992, 320–331
- Alt, A., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934), in: ders., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 1, München ⁴1968, 278–332
- Barrett, C.K., *Das Evangelium nach Johannes* (KEK Sonderbd.), Göttingen 1990
- Beasley-Murray, G.R., *John* (WBC 36), Waco, TX, 1987 [1999]
- [Strack, H.L./] Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und*

- Johannes und die Apostelgeschichte*, München ⁸1983 [abgekürzt: *Bill.* 2]
- Borret, M. (Hg.), *Origène, Homélie sur l'Exode* (SC 321), Paris 1985
- Boulnois, M.-O., „Le Décalogue. Contient-il une formule scandaleuse? Dieu qui reporte les fautes des pères sur les enfants (Ex 20,5)“, in: Gounelle, R./Prieur, J.-M. (Hg.), *Le Décalogue au miroir des Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 9), Strasbourg 2008, 243–259
- Chapot, F., „Réflexions antiques sur la structure du Décalogue. Entre appropriation et rationalisation“, in: Gounelle, R./Prieur, J.-M. (Hg.), *Le Décalogue au miroir des Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 9), Strasbourg 2008, 29–47
- Clark, E.G., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance*, Hoboken, NJ, 1984
- Dietrich, W./Link, C., *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 1995
- Dietzfelbinger, C., *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)* (JSHRZ 2.2), Gütersloh 1973
- Díez Macho, A. (Hg.), *Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de Biblioteca Vaticana. Bd. 2: Éxodo* (Textos y Estudios 8), Madrid/Barcelona 1970
- Dohmen, C., *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und Entwicklung im Alten Testament* (BBB 62), Frankfurt a.M. ²1987
- *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien ²2004
- Gerstenberger, E., *Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts“* (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965 [= Eugene, OR, 2009]
- Groll, O., *Finsternis, Tod und Blindheit als Strafe. Eine exegetische Untersuchung zu den Begriffen krinein, krisis und krima im Johannesevangelium* (EHS.T 781), Frankfurt a.M. 2004
- Herrmann, S., „Das ‚apodiktische Recht‘“, in: ders., *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments* (TB 75), München 1986, 89–100
- Holter, K., *Deuteronomy 4 and the Second Commandment* (Studies in Biblical Literature 60), New York et al. 2003
- Hossfeld, F.-L., *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Freiburg, Schweiz/Göttingen 1982
- Houtman, C., *Exodus. Bd. 3: Exodus 20–40* (HCOT), Leuven 2000
- Joüon, P./Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27), Rom ²2009 [abgekürzt: *JM*]
- Köckert, M., „Die Entstehung des Bilderverbots“, in: Groneberg, B./Spieckermann, H. (Hg.), *Die Welt der Götterbilder* (BZAW 376), Berlin/New York 2007, 272–292
- Koehler, L./Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 5 Bde., Leiden ³1967–³1995 [abgekürzt: *HAL*]
- Kriener, T., „Glauben an Jesus“ — ein Verstoß gegen das zweite Gebot? *Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes* (NTDH 29), Neukirchen-Vluyn 2001

- Labahn, M., *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten* (BZNW 98), Berlin/New York 1999
- „Blinded by the Light’. Blindheit, sehen und Licht in Joh 9. Ein Spiel von Variation und Wiederholung durch Erzählung und Metapher“, in: van Belle, G. et al. (Hg.), *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation* (BETHL 223), Leuven/Walpole, MA, 2009, 453–509
- Lambot, C. (Hg.), *Sancti Aurelii Augustini Sermones de vetere testamento (1–50)* (CChr.SL 41), Turnhout 1961
- Lieu, J.M., „Blindness in the Johannine Tradition”, *NTS* 34 (1988), 83–95
- Link, H.-G., Art. „Schwachheit”, in: *TBLNT* 2, Wuppertal ²1979, 1101–1105
- Löhr, H./Vos, J.C. de, „You Shall Not Kill.“ *The Prohibition to Kill as a Norm in Ancient Cultures and Religions* (Journal of Ancient Judaism. Supplements), Göttingen [erscheint 2012]
- McNamara, M. et al. (Hg.), *Targum Neofiti 1, Exodus. Targum Pseudo-Jonathan, Exodus* (The Aramaic Bible 2), Collegeville, MI, 1994
- Mason, S., „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism. Problems of Categorization in Ancient History”, *JSJ* 38 (2007), 457–512
- Migne, J.-P. (Hg.), *Origenis Opera Omnia* (Patrologia graeca 12), Turnhout [abgekürzt: PG]
- Neudecker, R., „Does God Visit the Iniquity of the Fathers upon Their Children? Rabbinic Commentaries on Exod 20,5b (Deut 5,9b)”, *Gregorianum* 81 (2000), 5–24
- Oepke, A., Art. νόσος κτλ., in: *ThWNT* 4, Stuttgart 1942, 1084–1091
- Petry, S., *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuteronomium und im Ezechielbuch* (FAT 2/27), Tübingen 2007
- „Das Gottesbild des Bilderverbots“, in: Groneberg, B./Spieckermann, H. (Hg.), *Die Welt der Götterbilder* (BZAW 376), Berlin/New York 2007, 257–271
- Preuß, H.D., *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., Stuttgart 1991
- Rein, M., *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Tradition und Redaktion* (WUNT 2/73), Tübingen 1995
- Renaud, B., *Je suis un dieu jaloux. Évolution sémantique et signification théologique de qine’ah* (Lectio divina 36), Paris 1963
- Schaller, B., „Paul Billerbeck’s ‚Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch‘. Wege und Abwege, Leistung und Fehlleistung christlicher Judaistik“, in: Doering, L. et al. (Hg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte, Grenzen, Beziehungen* (FRLANT 226), Göttingen 2008, 61–84
- Schnelle, U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig ³2004
- Siegert, F., *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 7), Göttingen 2008

- Sperber, A. (Hg.), *The Bible in Aramaic. Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, Leiden/Boston³2004
- Stiftung Weltethos, *Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, <http://www.weltethos.org/data-ge/c-10-stiftung/13-deklaration.php> [aufgerufen am 15.11.2011]
- Theißen, G., *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*, Gütersloh 2003
- Thiel, W., *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen²1985
- Vos, J.C. de, Art. „Herr/Adonaj/Kyrios“, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, Stuttgart 2007 (<http://www.wibilex.de>)
- Wengst, K., *Das Johannesevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4), 2 Bde., Stuttgart 2000 und 2001
- Wright, W.M., *Rhetoric and Theology. Figural Reading of John 9* (BZNW 165), Berlin/New York 2009
- Zimmerli, W.C., „Das zweite Gebot“, in: ders., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze* (TB 19), München²1969, 234–248
- *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (ThW 3.1), Stuttgart et al.⁵1985