

Eduard Schwartz

"Aporien im vierten Evangelium"

Nachrichten von der  
Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften  
zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

Part 1: 1907, p. 342-372

Part 2: 1908, p. 115-148

Part 3: 1908, p. 149-188

Part 4: 1908, p. 497-560

# Nachrichten

von der

Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

---

**Philologisch-historische Klasse**

**aus dem Jahre 1907.**

---

**Berlin,**

**Weidmannsche Buchhandlung.**

**1907.**

# Register

über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften  
philologisch-historische Klasse  
aus dem Jahre 1907.

---

F. Frensdorff, Ein Beitrag zum Lübischen Recht aus der Correspondenz G. A. v. Münchhausens . . . . .	S. 223
B. Keil, Pro Hermogene . . . . .	„ 176
R. Laqueur, Untersuchungen zur Textgeschichte der Bibliothek des Diodor. II. . . . .	„ 22
Friedrich Leo, Bemerkungen zu den neuen Bruchstücken Menanders . . . . .	„ 315
W. Meyer, Smaragd's Mahnbüchlein für einen Karolinger . . . . .	„ 39
W. Meyer, Die Oxforder Gedichte des Primas (des Magisters Hugo von Orleans) no. 16—22 . . . . .	„ 75
W. Meyer, Die Oxforder Gedichte des Primas (des Magisters Hugo von Orleans). II: no. 1—15 und no. 23 . . . . .	„ 113
W. Meyer, Zu dem Tiresias-Gedicht des Primas (no. 10) . . . . .	„ 231
W. Meyer, Eine gereimte Umarbeitung der Ilias Latina . . . . .	„ 235
W. Meyer, Wie Ludwig IX d. H. das Kreuz nahm. (Altfranzösisches Lied in Cambridge.) Mit einem Beitrag von Prof. Albert Stimming . . . . .	„ 246
C. Robert, Der delphische Wagenlenker . . . . .	„ 258
Fritz Roeder, Die „Schoß-“ oder „Kniesetzung“, eine angelsächsische Verlobungszeremonie . . . . .	„ 300
Fritz Roeder, Der „Schatzwurf“, ein Formalakt bei der angelsächsischen Verlobung . . . . .	„ 373
E. Schwartz, Zur Chronologie des Paulus . . . . .	„ 263
E. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium . . . . .	„ 342
J. Wellhausen, Noten zur Apostelgeschichte . . . . .	„ 1

---

# Aporien im vierten Evangelium

Von

**E. Schwartz**

Vorgelegt in der Sitzung am 23. November 1907

## I

‘Der Jünger den der Herr lieb hatte’, gehört speciell dem vierten Evangelium an. An keiner Stelle wird sein Name ver-raten; erst der Verfasser des später zugefügten Schlußcapitels versucht ihn mit dem ephesischen Iohannes zu identificieren, und auch das nur auf Umwegen. Nachdem Wellhausen [Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium] m. E. richtig beobachtet hat daß das vierte Evangelium überarbeitet und erweitert ist, kann, ja muß die Frage aufgeworfen werden, ob diese räthsel-hafte Gestalt wirklich zu dem unzweifelhaft ursprünglichen Be-stand des Evangeliums gehört.

Sie scheint am festesten zu sitzen in der Geschichte vom Abendmahl; hier hat ihr die Kunst zu einem unvergänglichen Leben verholfen. Aber der Glanz den diese über den Jünger der dem Herrn an die Brust sinkt, ausgegossen hat, darf den Ausleger der das was er liest, verstehen will, nicht blind machen gegen die zahlreichen Aporien die in der Erzählung stecken. Erst nachdem Iesus den Verräter so deutlich wie nur möglich gekenn-zeichnet hat, fährt der Satan in ihn hinein [13, 27]: *καὶ μετὰ τὸ φωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς*. Das ist eine aus-drückliche Correctur von Luc. 22, 3, steht aber auch in directem Gegensatz zu 13, 2: *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκός εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης*, wenigstens nach



Es sollte klar sein, daß hier zwei Erzählungen zusammenredigiert sind, die nicht zusammen passen. Die eine ist eine Correctur der Synoptiker <sup>1)</sup>; ihr Mittelpunkt ist der Lieblingsjünger. Die andere hat mit der synoptischen Tradition radical gebrochen: nach ihr weiß Jesus allein von dem Verrat, und das Herrenmahl fehlt, da Jesus selbst das Paschalamm ist. Das Stück des Herrenmahls das jetzt ins Evangelium hineingeflickt ist, ist unvollständig, da die Einsetzungsworte fehlen, ferner unvorbereitet <sup>2)</sup> und harmoniert schlecht mit der Fußwaschung: es ist und bleibt wunderlich, daß Jesus während der Mahlzeit den Jüngern den niedrigsten Knechtsdienst erweist und sich nach diesem Intermezzo wieder zu Tische setzt <sup>3)</sup>. Die Jünger selbst verlassen nicht einmal die Plätze.

Fußwaschung und Abendmahl schließen sich ebenso aus, wie die Unfähigkeit der Jünger Jesu Wort 'was du thust, das thue bald' zu verstehen, sich mit der Offenbarung des Verräters durch Jesus beim Mahl nicht verträgt: aber es ist wenigstens möglich die Fußwaschung mit der Erzählung zu combinieren, nach der Jesus allein dem Verräter, nicht den anderen Jüngern zeigt daß er ihn durchschaut hat, und das Mögliche wird wahrscheinlich dadurch daß der Satan zweimal sich mit Judas zu schaffen macht, 13,2 und 13,27. Denn die schon an und für sich sonderbare Ausgleichung die im griechischen Text jetzt zu lesen ist, fällt dahin, so bald erkannt ist daß Fußwaschung und Abendmahl nicht zusammen gehören: der ursprüngliche Sinn von 13,2 kann nur der gewesen sein, den D und Genossen durch Correctur und die alten und modernen Interpreten durch Vergewaltigung der Sprache hineingebracht haben: der Teufel fuhr in Judas hinein. Dann rückt aber der Verrat in enge Verbindung mit der Fußwaschung, und unter der Ueberarbeitung die aus den Synoptikern das Herrenmahl und die Entdeckung des Verräters, freilich mit corrigierenden Modificationen, einführt, schimmert eine ältere Erzählung durch, in der die Fußwaschung auch insofern das synop-

1) Vgl. Zeitschr. f. neutest. Wiss. 7,23.

2) Der Anfang von Cap. 13 ist seltsam. Was die Worte *ἀγαπήσας τοὺς ἰδίου τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* eigentlich bedeuten sollen, ist keineswegs klar; der Participialsatz *εἰδὼς ὅτι κτλ.* in Vs. 1 ist eine Doublette zu dem gleichen Participialsatz in Vs. 3.

3) Origenes bemerkt [comm. Ioh. p. 427,1 Preusch.]: *ὁ εὐαγγελιστὴς . . . δοκεῖ . . . μὴ τετηρημέναι μὲν σαματικῆν περὶ τοῦ νίφασθαι [τῆν] ἀκολουθίαν. ὅτι πρὸ τοῦ δείπνου καὶ τῆς ἐπὶ τὸ δείπνεῖν ἀνακλίσεως οἱ διόμενοι τοῦ νίφασθαι τοὺς πόδας νίπνται.*

tische Herrenmahl vertrat, als Iesus bei ihr an Iudas seine Prophetengabe bewährte. Weil diese ursprüngliche Erzählung überarbeitet und zertrümmert ist<sup>1)</sup>, läuft die Fußwaschung zuletzt in das Räthselwort aus, das Iesus an Petrus richtet [13, 10]: *ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, ἀλλ' ἐστὶν καθαρὸς ὄλος· καὶ ὑμεῖς καθαρὸί ἐστε*. Der sehr alte, schon durch den sinaitischen Syrer bezeugte Zusatz von *εἰ μὴ τοὺς πόδας* vor *νίψασθαι* ist eine Schlimmbesserung, die dem Zusammenhang vergeblich aufzuhelfen sucht und den Sinn der Sentenz zerstört, der wenigstens in sich geschlossen ist. 'Der Getaufte<sup>2)</sup> bedarf der Waschung nicht, er ist ganz rein'. Darin steckt die Anschauung daß die Taufe von allen Sünden reinigt, vgl. 1 Joh. 3,9. 5,18; der Zusatz 'auch ihr seid rein', schließt die unmittelbaren Jünger Iesu in die Reinen mit ein, weil sie nicht getauft sind<sup>3)</sup>. Wenn sich also auch ein Sinn ergibt, so paßt er doch in keiner Weise in den Zusammenhang, und außerdem verläuft die erst so lebendig einsetzende Erzählung im Sande. Endlich ist zu bedenken daß im vierten Evangelium Iesus wirklich tauft [3, 22. 4, 1]<sup>4)</sup>, damit wird der Zusatz *καὶ ὑμεῖς καθαρὸί ἐστε* höchst verdächtig, auch ohne die Fortsetzung die in geschmackloser Weise die Entlarvung des Verräters antizipiert. Stellt man den Spruch 'der Getaufte bedarf der Waschung nicht, er ist ganz rein' in den Zusammenhang der durch Vs. 8 gegeben ist: *ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ*, so ist er im Munde Iesu unmöglich, aber er wird verständlich, wenn ihn ein Jünger sprach, der die Fußwaschung abwies, im anderen Sinne als Petrus, der nach jenem Worte Iesu sofort dazu bereit ist. Ich kann mich der Vermutung nicht erwehren, so kühn sie ist, daß er ursprünglich von Iudas gesagt ist, dem das Gewissen schlägt und der wirklich an Iesus keinen Teil haben will. Dieser versteht auch sofort

1) Ein junger Zusatz sind Vs. 6. 7; sie spielen auf das 21. Capitel an, wie 13, 36. Diese Interpolationen sind leicht zu entfernen, aber damit sind die bösesten Anstöße nicht gehoben.

2) So erklärt schon Tertullian [de bapt. 12], und mit Recht. An das Bad das der cultivierte Hellene zu nehmen pflegt, ehe er zum Diner sich einfndet, darf man nicht denken.

3) Daß die Zwölf nicht getauft waren, machte den alten Christen Kopfzerbrechen, vgl. Tertull. de bapt. 12. Hermas Sim. 9, 16, 5. Aus der vorliegenden Stelle wurde geschlossen, daß Petrus allein die Taufe erhalten habe, vgl. Tert. a. a. O. und Clemens Hypotypos. p. 494, 28 Dind. = Zahn, Forsch. 3, 70: *ὁ Χριστὸς λέγεται Πέτρον μόνον βαπτισμέναι, Πέτρος δὲ Ἀνδρέαν, Ἀνδρέας Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, ἑστένοι δὲ τοὺς λοιποὺς*.

4) Die Interpolation 4,2 sollte niemanden irre machen.

wies gemeint ist, und sagt ihm auf dem Kopf zu: 'was du thust, das thue bald' 1). Man mag über diese Vermutung denken wie man will: den Beweis daß das Mahl zu der Fußwaschung, die Scene mit dem Herrenjünger und dem Eintauchen des Brodes zu der Ahnungslosigkeit der Jünger so harmonieren, daß sie einem und demselben Schriftsteller angehören müssen oder können, diesen Beweis warte ich ab.

Wenn es richtig ist, daß der Lieblingsjünger beim Herrenmahl dem Evangelisten nicht gehört, so ist im Grunde die Frage damit entschieden. Es wird aber besser sein *per inductionem* vorzugehen und die übrigen Stellen an denen er vorkommt, für sich zu betrachten, ohne auf die Uebersetzung die eben nachgewiesen ist, Rücksicht zu nehmen.

Im Auferstehungsbericht erscheint der Jünger wieder: er heißt dort 'der andere Jünger den Jesus liebte' [20, 2]. Der Wettlauf den er und Petrus veranstalten, muthet seltsam an. Der Lieblingsjünger läuft Petrus den Rang ab: er kommt zuerst zum Grabe und er allein 'glaubt', nämlich an die Auferstehung [vgl. 20, 29], als er sieht wie die Linnen und das Schweiß Tuch gesondert liegen 2). Man müßte diese Sonderbarkeiten hinnehmen, wenn der Wettlauf mit der übrigen Geschichte ohne Lücke und Störung zusammenschlüsse. Das Gegenteil ist der Fall. Maria Magdalena findet das Grab offen; sie läuft zu Petrus und dem 'andern Jünger' und meldet es, ist also nicht mehr beim Grabe, sondern in der Stadt. Dann laufen die beiden Jünger um die Wette zum Grabe, untersuchen es, einer gewinnt auch den Glauben an das Wunder das geschehen; trotzdem kehren sie heim, als wäre nichts passirt [20, 10]: ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί. Umgekehrt erscheint Maria plötzlich wieder, nicht in der Stadt, sondern beim Grabe [20, 11]: Μαρία δὲ εἰσῆκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαιουσα. Da wird nicht eine neue Handlung, sondern ein Zustand beschrieben, der in die Situation am Anfang zurückführt, wo sie das Grab offen findet. Wie ist sie aus der Stadt wieder zum Grabe gekommen? Die Interpreten die hier κατὰ τὸ σιωπώμενον das Fehlende ergänzen, müssen auch auf die Frage antworten, warum sie

---

1) Die Rede Iesu welche auf die Fußwaschung folgt, ist kaum ursprünglich. 18. 19 sind sicher unecht; 20 schließt an 17 an. Der Uebergang 30 ist natürlich vom Bearbeiter, ebenso τῶν ἀνακειμένων 28.

2) Die Singulare εἶδεν und ἐπίστευσεν sind nicht nur besser bezeugt, sondern werden auch durch den Zusammenhang gefordert; denn nur so erhält die Geschichte eine Pointe.

die Rückkehr der Jünger, denen sie die Nachricht gebracht hat, nicht abwartet, warum der Schriftsteller diesen Sprung in dem Gefüge seiner Erzählung nicht motiviert. Das vierte Evangelium ist doch nicht arm an Erfindung und geht mit der Tradition rücksichtslos genug um; hätte derselbe Poet den Wettlauf und die Maria am Grabe geschaffen, so würde er schon Mittel und Wege gefunden haben, einen, wenn nicht anschaulichen, so doch wenigstens vernünftigen Fortgang der Handlung herzustellen. Anders lag die Sache, wenn Petrus und der andere Jünger nachträglich, in einen schon vorhandenen Zusammenhang, hineingebracht werden sollten; da waren Störungen kaum zu vermeiden. Und es ist nicht bei der einen geblieben, die ich schon hervorgehoben habe. Nur mit einer Interpretation die den Worten die dastehn, ihren Sinn nimmt, läßt sich Vs. 9 *οὐδέπω γὰρ ἤμεισαν τὴν γραφὴν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* mit dem Vorhergehenden *εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν* zusammenschrauben; die Aenderung *οὐκ ἐπίστευσεν* ist nur eine Verlegenheitsauskunft, da der Singular anstößig bleibt, dieser aber durch den Zusammenhang des Vorhergehenden geschützt ist. Auffallend ist ferner in der Meldung Marias der Plural [20, 2] *οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν*, um so auffallender, als nach den Synoptikern zwei oder mehrere Weiber [Mc. 16, 1. Mt. 28, 1. Luc. 24, 1] zum Grabe gehn. Man würde Vs. 9 als Motivierung dafür verstehen, daß die Weiber meinen, der Leichnam Jesu sei gestohlen; vgl. Luc. 24, 22 ff.

Es empfiehlt sich schon an dieser Stelle die Analyse des Aufstehungsberichts durchzuführen. 'Maria stand weinend am Grabe': dies ist, wie schon gesagt, ein Zustand der unterbrochen werden muß, wenn die Erzählung fortschreiten soll. Aber diese Unterbrechung tritt nicht ein, sondern es geht weiter *ὡς οὖν ἐκλαiven, παρέκλυψεν εἰς τὸ μνημεῖον*: der Satz mit *ὡς* sieht wie eine Zeitbestimmung aus, ist es aber nicht. Die Frage der beiden Engel ist eine Doublette zu Vs. 15, die Antwort der Maria zu Vs. 2<sup>1</sup>); und während die Engel nichts sagen <sup>2</sup>), überhaupt aus der Erzählung verschwinden, dreht sich Maria zweimal nach Jesus um [14. 16]. Das ist ein so arger Widerspruch, daß man in alter Zeit, als die Kunst unmögliches zurechtzuinterpretieren noch nicht ausgebildet

1) Man beachte wie das anstößige *οἶδαμεν* hier durch *οἶδα* ersetzt ist.

2) Chrysost. t. VIII p. 518<sup>o</sup> *καὶ ποία αὐτῆ ἀκολουθία πρὸς ἐκείνους διαλεγόμενην καὶ μηδέπω μὴδὲν ἀκούσασαν παρ' αὐτῶν στροφῆσαι εἰς τὰ ὀπίσω*;

war, das zweite *στραφείσα* durch *ἐπιστήσασα* ersetzte<sup>1)</sup>. Hier scheint ein glatter Schnitt zu helfen: beseitigt man die beiden Engel im Grabe, die eine Combination von Mc. 16, 5 und Luc. 24, 4 sind, mitsammt dem Kitt durch den sie eingefügt sind, dann kommt eine kurze und wirksame Erzählung heraus; zu beachten ist daß Jesus die semitische Form des Namens Maria gebraucht und diese ihn hebräisch anredet. Der Wettlauf der Jünger läßt sich, wie gezeigt, nicht so ausscheiden, daß alle Störungen verschwinden; daß aber auch er ein Einschub ist, der die dramatisch aufgebaute Scene zwischen dem auferstandenen Jesus und der weinenden Maria empfindlich schädigt, das dürfte zuzugeben sein.

Mit Recht ist *μή μου ἄπτου* berühmt, und mit Recht wird es als Correctur von Mt. 28, 9 aufgefaßt. Dagegen ist die Motivierung absurd: *οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα*. Den Gott der zum Vater hinaufgeht, soll kein Mensch berühren: unbedingt muß unmittelbar auf das warnende *μή μου ἄπτου* folgen *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα*. R. Smend hat gesehn daß das sinnlose, durch *γὰρ* eingeleitete Kolon den Widerspruch vertuschen soll, der darin liegt, daß Jesus hier im Praesens sagt *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα* und nachher den Jüngern noch zweimal erscheint. Aber auch das ist secundär, daß Jesus nicht direct zu Maria sagt daß er zum Vater geht, sondern einen Auftrag an die Jünger daraus macht. Es muß auffallen daß nicht mindestens *ὅτι* dazwischen gesetzt ist; die feierliche und umständliche Formulierung *πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ τὸν πατέρα ὑμῶν κτλ.* weist darauf daß Jesus direkt von dem spricht, was jetzt unmittelbar bevorsteht, nicht etwas bestellen läßt: am schwersten aber wiegt daß *μή μου ἄπτου* und *ἀναβαίνω* untrennbar zusammengehören.

Mit den Worten 'Rühr mich nicht an, ich gehe zum Vater' schloß das ursprüngliche Evangelium, entsprechend der Abschiedsrede am Anfang des 14. Capitels<sup>2)</sup>. Nicht nur 20, 18 ist ein Zusatz des Bearbeiters, sondern auch die beiden Erscheinungen Jesu in Mitten der Jünger: sie vertragen sich nicht damit daß er zum Vater geht, und sind eine erweiternde Ausführung von Luc. 24, 36 ff. Anders als Wellhausen möchte ich die Thomasgeschichte von der ersten Erscheinung nicht losreißen. Ich gebe ihm zu daß 20, 20 das Zeigen der Wundmale in unpassender Weise anticipiert, gebe

1) Vgl. Zeitschr. f. neut. Wiss. 7, 30<sup>1</sup>; ich durfte nur die Lesung nicht für die richtige erklären. Sie wird auch von Theodor von Mopsuestia in seinem Commentar zu der Stelle vorausgesetzt [p. 394, 16 ed. Chabot].

2) Vgl. die Erklärung von Wellhausen a. a. O. 10.

auch zu daß Thomas nicht fehlen darf, wenn Jesus den Elf den Geist einbläst und ihnen Vollmacht giebt zu binden und zu lösen. Aber m. E. lassen sich diese Aporien besser so beseitigen, daß man Vs. 20 a und 21—23 für einen jüngeren Zusatz erklärt. Schon der doppelte Gruß Iesu ist verdächtig und vollends die Art wie er den Geist mitteilt, die in schnurgeradem Widerspruch nicht nur zu der echten Abschiedsrede [14, 16], sondern auch zu der des Bearbeiters steht [16, 7. 13], so daß einsichtige Ausleger, wie Theodoros von Mopsuestia, sich sehr quälen müssen um nachzuweisen daß der von Iesus hier eingeblasene Geist von dem heiligen Geist verschieden ist. Es wird selten glücken in den Zusätzen und Aenderungen die das 4. Evangelium betroffen haben, verschiedene Schichten zu unterscheiden; hier ist es einmal möglich: denn das ganze Stück 20, 18—31 kann, wie gezeigt, nicht zum ursprünglichen Evangelium gehören, und enthält doch wiederum eine Interpolation, die die Einfügung jenes Stückes voraussetzt.

Ich kehre zum Lieblingsjünger zurück. In der Verleugnungsgeschichte [18, 15] tritt 'ein anderer Jünger' auf. Die Ueberlieferung spricht dafür, den Artikel vor *ἄλλος μαθητής* wegzulassen: der Consensus des Vaticanus, der ersten Hand des Sinaiticus, der Syra Sin. und der Peschittha fällt schwer ins Gewicht, leider fehlt der Codex Bezae in dieser Partie. Dann aber hat Blaß Recht, wenn er sich gegen die herkömmliche Auffassung wendet, die auch hier den Lieblingsjünger erkennen will: der ist mit den Worten *ἄλλος μαθητής* nicht genügend gekennzeichnet. Ja selbst wenn der Artikel zugesetzt wird, bleibt der Ausdruck sonderbar unklar. Andererseits scheint der Erfinder des Wettlaufs der Jünger diesen 'anderen Jünger' mit dem Lieblingsjünger identifiziert zu haben; die Worte 20, 2 *πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς* lassen sich kaum anders verstehn. Doch läßt sich dies Zeugniß nur dann als Beweis verwerten, wenn feststeht daß beide Stellen von demselben Verfasser herrühren, und das ist keineswegs über jeden Zweifel erhaben. Es dürfte daher geraten sein die Frage zunächst offen zu lassen und zu untersuchen ob die ganze Geschichte dem ursprünglichen Evangelium angehört. In 18, 15—18 liegt eine Darstellung der Verleugnung vor, die von den Synoptikern radical abweicht, vor allem den Hahnenschrei eliminiert, die aber in sich geschlossen und verständlich ist. Von ihr ist eine andere deutlich zu unterscheiden, die den synoptischen Bericht hineinzu bringen bestrebt ist, aber mit mangelhaftem Erfolg. Vs. 17 tritt Petrus in den Hof und sichert sich den Eintritt durch die Verleugnung; ein beachtenswerter Zug, durch den Petrus Schuld nicht

aufgehoben, aber gemildert wird<sup>1)</sup>. Aber nun kann nicht so fortgefahren werden, daß ein Zustand des Petrus beschrieben wird [18, 18]: *ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἕστως καὶ θερμαινόμενος*. Das ist ungeschickte Copie der Synoptiker, die die Scene beim Eintritt des Petrus in den Hof nicht kennen und sofort auf sein Hineingehen den Zustand folgen lassen, z. B. Mc. 14, 54 *καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῶι ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἦν συνκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς*, ähnlich Mt. 26, 58. Nun schieben Marcus und Matthaeus zwischen diese Einleitung zur Verleugnung und die Verleugnung selbst das Verhör Jesu vor dem Hohenpriester. Das hat dieser Interpolator des vierten Evangeliums nachgemacht, wiederum recht ungeschickt: denn er wiederholt 25 einfach den Schluß von 18 und bedenkt ferner nicht, daß 24 die Scene wechselt: Jesus wird von Annas zu Kaiaphas geführt, Petrus aber bleibt wo er gewesen ist. Theodoros von Mopsuestia hat die Incongruenz so stark empfunden, daß er in seiner erklärenden Paraphrase 25—27 zwischen 18 und 19 stellt [p. 369 ff.]. Während er einen geistreichen Versuch macht die wunderliche Anordnung der Erzählung zu rechtfertigen, ist der Uebersetzer der Syra Sin. unbefangener mit dem Text umgesprungen und curiert ihn durch Umstellungen: bei ihm folgen sich 12. 13. 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25—27; dabei ist der erste Satz von 25 fortgefallen. Blaß war von dieser radicalen Kritik entzückt und hat danach den Text umgestaltet, ich fürchte, nicht zu dessen Heil. Wer den Text des vierten Evangeliums in der Syra Sin. aufmerksam durcharbeitet, findet eine Menge von Stellen an denen der Uebersetzer Anstöße wahrnimmt und beseitigt: er ist eben so scharfsichtig im Beobachten — meist deckt er wirkliche Schäden auf, — wie rücksichtslos in der Wahl der Heilmittel; ein Uebersetzer hat eben mehr Freiheit als der welcher den Originaltext recensiert<sup>2)</sup>. Sein glänzendstes Stücklein hat jener Syrer in diesem Capitel gewagt, aber er ist doch gescheitert: denn bei seiner Restitution

1) Vgl. Chrysost. t. VIII p. 492b *διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ταῦτα ἀνέγραψεν ὁ εὐαγγελιστής, προοδοποιῶν τῆ ἀπολογία τῆς ἀρνήσεως*.

2) Schon aus diesem Grunde muß vor dem Gebrauch griechischer Rückübersetzungen der Syra Sin. gewarnt werden; besonders Blaß' Apparat wimmelt von solchen fingierten Lesungen, die niemals in einem griechischen Text des vierten Evangeliums gestanden haben, ganz abgesehen davon daß die Rückübersetzungen mehr als einmal fehlerhaft sind. Wer im N. T. wissenschaftlich arbeiten will, muß eben syrisch können oder lernen: daran ist nichts zu ändern.

ist nicht abzusehen warum Iesus überhaupt zu Annas geführt wird. Es bleibt vielmehr nichts anderes übrig als die ganze Erzählung von der Verleugnung die mit den Synoptikern stimmt, als eine Interpolation anzusehen. Sie ist auch durch die Prophezeiung Iesu 13, 38 nicht zu retten, die ganze Stelle 13, 36—38 ist von Corssen [Zeitschr. f. neutest. Wiss. 8, 142] mit zutreffenden Gründen ausgeschieden und jungen Ursprungs. Denn Iesus spielt auf Petrus Martyrium an; das ist charakteristisch für den Verfasser des Schlußcapitels, der grade in diesem Martyrium die Nachfolge erblickt.

Es ist schon gesagt daß die andere Fassung der Verleugnungsgeschichte [18, 15—17] an und für sich ohne Anstoß ist. Wenn nur das ganze Verhör vor dem Hohenpriester im vierten Evangelium besser in Ordnung wäre. Wer ist der Hohepriester der das Verhör abhält [18, 19. 22]? Nach 18, 14 Kaiaphas; aber nach 18, 24 wird Iesus erst nach dem Verhör zu ihm geführt. Die unheilbare Zerrüttung von 18, 13. 14 ist von Wellhausen aufgedeckt [a. a. O. 24 ff.]. Man kann vermuten daß im vierten Evangelium der Hohepriester Annas hieß wie in den Apostelacten [4, 6] und Kaiaphas aus Matthaeus [26, 3. 57] hineininterpoliert wurde, kann auch hierfür den Interpolator der synoptischen Verleugnung verantwortlich machen, wie denn zwischen 24 und 28 nichts liegt als eben diese junge Einschaltung: auch das bringt den bösen Anstoß nicht weg, daß das Verhör nur anfängt und im Sande verläuft. Und es ist nicht einmal in sich verständlich. Denn was Iesus dem Schergen des Hohenpriesters antwortet, paßt wenigstens in der ersten Hälfte — 18, 23 *εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ* — nicht zu dessen Tadel daß er dem Hohenpriester eine respektwidrige Antwort gegeben hätte. Diese Antwort hatten doch alle gehört, und sie bedurfte keines Zeugnisses. Iesus ist nach seiner Lehre gefragt; er fordert den Hohenpriester auf [18, 21] *ἐρώτησον τοὺς ἀκηκόοντας τι ἐλάλησα αὐτοῖς*: darauf muß sich auch die Aufforderung beziehen, die er an den Schergen richtet, über seine früheren Reden Zeugnis gegen ihn abzulegen. Dazu paßt freilich die zweite Hälfte von Iesu Antwort, auch der Tadel des Schergen nicht: es scheint daß wiederum eine Ausgleichung mit den Synoptikern [Mc. 14, 65. Mt. 26, 67. Luc. 22, 63] Störungen bewirkt hat; auffallend ähnlich ist die Scene Act. Ap 23, 2 ff.

Das trifft aber den Kern der Schwierigkeiten noch nicht, die dies Verhör von allen Seiten umgeben. Im vierten Evangelium ist die in Jerusalem stationierte Cohorte und der Offizier der sie

commandiert, an der Verhaftung Iesu beteiligt [18, 3. 12]. Sie stand unter unmittelbarem Befehl des Procurators, und es ist einfach monströs, daß Iudas sich ebenso an ihre Spitze stellt<sup>1)</sup> wie an die der Schergen die er von den Pharisäern und Hohenpriestern erhalten hat, ebenso monströs freilich, daß es 18, 3 heißt *μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ δέλτων*<sup>2)</sup>: ja man muß gradezu sagen daß wenn die Cohorte aufgeboten wurde, die Schergen überflüssig waren. Diese stammen aus den Synoptikern, sind also verdächtig; und daß die Erwähnung des Iudas in 18, 3 ebenfalls eine secundäre Entlehnung aus den Synoptikern ist, verräth die im Zusammenhang des jetzigen Textes unverständliche Bemerkung [18, 5]: *εἰσέρχεται δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν μετ' αὐτῶν*. Wie kann das von dem bemerkt werden, der an der Spitze des ganzen Haufens steht, und warum wird Iudas durch den Zusatz *ὁ παραδιδούς αὐτόν* noch einmal ausdrücklich gekennzeichnet?

Wenn Iesus von der römischen Cohorte verhaftet wird, dann hat Pilatus sie ausgeschickt, und Iesus ist von ihr direct zu Pilatus geführt. Daraus folgt zunächst, daß Iudas, der bei der Verhaftung dabei steht, seinen Verrat in einer anderen Weise ausführt als bei den Synoptikern. Es fehlt ja auch die Scene in der er sich der jüdischen Regierung verdingt [Mc. 14, 10 f. Mt. 26, 14 f. Luc. 22, 3 f.]. Wie im ursprünglichen vierten Evangelium der Verrat arrangiert war, ist nicht mehr zu erraten: außer den Spuren die ich eben im 13. Capitel aufzudecken versuchte, besonders 13, 2. 27, und 18, 5 sind alle anderen Erwähnungen des Verräters erst in der Uebersetzung hinzugekommen<sup>3)</sup>.

1) Chrysostomus ist es mit Recht aufgefallen; man soll ihn nicht schelten daß er eine kindliche Lösung vorschlägt [t. VIII p. 490\*]: *καὶ πῶς τὴν σκείραν ἐπεισαν; ἄνδρες ἦσαν στρατιῶται χρημάτων ποιεῖν πάντα μεμελετημένους*. Ihm mag Mt. 28, 12 vorgeschwebt haben.

2) Die Syra Sin. läßt *καὶ δέλτων* weg, das ist Correctur. Sie schiebt zwischen *ἐν τῶν Φαρισαίων καὶ ἀρχιερέων* und *ἐπηρέτας* ein 'und' ein: dann wird *ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ* partitiv. Diese Umsetzung machte dem syrischen Uebersetzer keine Schwierigkeiten, der Lc. 22, 52 hineinbringen wollte; aber dem 'iohannäischen' Griechisch stehen solche Semitismen übel an.

3) 17, 12 steht in den Capiteln die Wellhausen als eingeschoben nachgewiesen hat. 6, 64 sind die Worte *ἦμει γάρ* — *παραδώσαν αὐτόν* ebenfalls von ihm [a. a. O. 34] ausgeschieden. Aber auch 6, 66—71 sind ein späterer Zusatz: das zeigt die Erwähnung der 'Zwölf'. Diese kennt das vierte Evangelium nicht; 20, 24 beweist nichts dagegen, s. o. Höchst seltsam ist 2, 25: man kann unter *τοῦ ἀνθρώπου* nur einen bestimmten Menschen verstehen, und wer soll das anders sein als der Verräter? Aber an das Vorhergehende schließt der Vers nicht an: die Stelle ist verzweifelt und würde allein zum Beweis genügen, daß das vierte Evangelium nicht intact erhalten ist.

Ferner muß das Verhör Jesu vor dem Hohenpriester fallen, es ist ja im Grunde auch nur dazu da der Verleugnungsgeschichte einen Rahmen zu schaffen. Somit ist auch diejenige Fassung dieser Geschichte, welche die synoptische Tradition selbständig und originell umbildet, einem Bearbeiter zugewiesen. Dieser muß älter sein als der Interpolator, der die gewöhnliche Erzählung schlecht und recht einschaltete und der wahrscheinlich mit dem Verfasser des Schlußcapitels identisch ist. Jenem Bearbeiter gehört der unbestimmte 'andere Jünger' 18, 15 an, erst der jüngere Interpolator identifiziert ihn 20, 2 mit dem Lieblingsjünger: der Wettlauf zum Grabe ist das richtige Gegenstück zu dem Rangstreit zwischen Petrus und dem ephesischen Iohannes im 21. Capitel. Es ist nach Luc. 24, 22—24 gemacht <sup>1)</sup>, so wie 21, 5.9 nach Luc. 24, 42.

Der Wettlauf zum Grabe, die Erscheinungen des Auferstandenen inmitten der Jünger, Petri Verleugnung sind durch Beweise die von einander unabhängig sind, aus dem ursprünglichen Evangelium hinausgeschafft. Es erhebt sich die Frage: sind in diesem Evangelium die Jünger nach der Verhaftung Jesu in Jerusalem geblieben?

Wies in Wahrheit zugegangen war, darüber giebt es keinen Zweifel: Mc. 14, 50 *καὶ ἀπέκρινε αὐτὸν ἐκφυγὼν πάντως*. Petrus wagte sich bis in den Hof des Hohenpriesters, aber da entsank ihm der Mut und er verleugnete den Herrn. Erst in Galilaea erschien ihm der Auferstandene <sup>2)</sup>. Je weiter die Erinnerung von

1) Wellhausen hat Luc. 24, 22—24 für einen jungen Zusatz erklärt, der zu 24, 34 nicht passe. Aber im Zusammenhang der Geschichte vom Gang nach Emmaus sind die Verse richtig und passen zu der Scheltrede vs. 25: sie verklammern diese Erzählung mit der von den Weibern am Grabe, die freilich ursprünglich nichts mit einander zu tun haben. Dagegen stört 24, 34 empfindlich, auch dem Ausdrucke nach; und wenn es auch richtig ist daß Jesus Simon zuerst erschien, so geschah das doch nicht in Jerusalem. Sollte hier nicht eine uralte Interpolation aus 1 Kor. 15, 5 vorliegen, ein Gegenstück zu der ebenfalls jenseit unsrer Ueberlieferung liegenden Interpolation Luc. 22, 19. 20 [Wellhausen, Ev. Marci 124]? 24, 11 ist die Klammer, die 24, 1—10 mit 24, 36 ff. verbinden soll; der folgende Vers ist eine junge Interpolation aus dem vierten Evangelium, ebenso wie 36b.

2) In dem Auftrag den der Auferstandene den Weibern am Grabe giebt, steht freilich der Plural [Mc. 16, 7]; aber das wird durch Paulus [1. Kor. 15, 5, vgl. meine Auslegung der Stelle oben S. 276] widerlegt. Da die Zwölf eine Institution der Urgemeinde in Jerusalem sind und der Herr ihnen sofort nach 'Kephas' erschien, so hat Petrus und Petrus allein die Offenbarung erhalten, aus der die erste Gemeinde des Herrn erwachsen ist. Das Matthäusevangelium, in dem das Leben der Urgemeinde am kräftigsten pulsiert, sagt es ja direct; vgl. Wellhausen zu Mt. 16, 18. Daß dem Stifter sobald ein Nebenbuhler erstand, der

jener bösen Nacht abrückte, um so mehr kam die Neigung auf, den Flecken der nun einmal auf den Jüngern lag, fortzubringen: schon Lucas läßt die Flucht aus, und die Jünger bleiben nach ihm in Jerusalem. Unter diesen Umständen wird die Bitte bedeutungsvoll, die Jesus im vierten Evangelium [18, 8] an diejenigen richtet, die ihn verhaften, wie ich glauben möchte, an den Offizier der die Cohorte befehligt: *εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφρατε τούτους ὑπάγειν*. Damit wird die Flucht der Jünger legitimiert, sie von jeder Schuld freigesprochen. Es paßt gut dazu, daß die Verleugnung in diesem Evangelium ursprünglich fehlte. Vs. 10.11 kommen gegen diese originelle Erfindung nicht auf: sie sind nichts als eine der immer wieder auftauchenden Interpolationen aus den Synoptikern und hängen mit 18, 26 zusammen; diesem Stück ist das Urteil schon gesprochen. Ernsthafter ist ein anderer Einwand der gegen den Vers 18, 8 von Wellhausen [S. 36] geltend gemacht ist: der Zusatz *ἵνα πληρωθῆι ὁ λόγος ὃν εἶπεν ὅτι οὐδὲ δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπόλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα* scheint auf 17, 12<sup>1)</sup> zurückzuschlagen, und zwar so daß er den Sinn von *ἀπολέσαι* verändert. Das reicht aber nur hin um 18, 9 zu verdammen; 18, 8 steht auch ohne jenen Zusatz.

Wenn im ursprünglichen Evangelium die Flucht der Jünger legitimiert war, wenn die Verleugnung fehlte und Jesus nicht den Jüngern, sondern nur Maria Magdalena als Auferstandener erschien, dann ist für den Lieblingsjünger am Kreuz kein Raum mehr; er mußte so wie so fallen, nachdem die Scene beim Abendmahl dem Bearbeiter zugewiesen war. Mit ihm geht auch die Mutter Iesu unterm Kreuz aus dem ursprünglichen Evangelium hinaus. Auch der Bearbeiter der sie einfügte, hat ihr nur eine Statistenrolle zugewiesen. Sie weint nicht am Grabe und ist bei der Bestattung nicht dabei: die Lücke die da für das Empfinden bleibt, hat die echte, lebendige Kunst in so einziger Weise ausgefüllt, daß man sich jetzt Gewalt antun muß um bei der Stelle nicht durch die Erinnerung an die Pietà erschüttert zu werden; die antiken Erklärer bleiben kühler<sup>2)</sup>.

obgleich er den Herrn nie zu Lebzeiten gesehn, ihn tief in den Schatten stieß, ist eine geschichtliche Tragödie, die sehr ernsthaft genommen werden muß. Philipp. 1, 15 ff.

1) Man kann auch an 6, 39 denken, aber mit der Stelle ist schlecht operieren, da sie höchst wahrscheinlich stark überarbeitet ist.

2) Chrysost. t. VIII p. 506e *βαβαλ τῆς τιμῆς, ὅση τὸν μαθητὴν ἐτίμησε τιμῆ . . . διὰ τὴ . . . μηθεμιᾶς ἑλλης ἐμνημόνευσε γυναικός, καίτοι καὶ ἑτέρα εἰσότηαι; διδάσκων ἡμᾶς πλέον τι νέμειν ταῖς μητρῶσιν*. Theodor. Mops. p. 381 Chab.





*ἀμαρτίαν ἔχει*. Man muß sich arg zerdenken um diesen Satz mit dem vorhergehenden, einfachen und zur Antwort völlig genügenden Gedanken *οὐχ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῖ οὐδεμίαν, εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν* in eine Art von Zusammenhang zu bringen, der trotz allem Drehen und Winden doch keine Evidenz bekommt. Dazu kommt, daß *ὁ παραδούς μέ σοι* sich nicht befriedigend deuten läßt. Denn Iudas hat Jesus im vorliegenden vierten Evangelium nicht an Pilatus verraten<sup>1)</sup>, und wenn man die Juden versteht will, wie es die altkirchliche Auffassung tut, so ist der Singular mehr als sonderbar.

Ich habe schon hervorgehoben daß die Anordnung der Gerichtsverhandlung in dem vorliegenden Text ungeheuerlich ist; sie bleibt es auch, wenn die große Interpolation aus den Synoptikern ausgeschaltet wird. Es ist unerhört daß ein römischer Richter die Parteien nicht zusammenbringt, sondern die Verhandlung in Privatgespräche mit dem Delinquenten und den Anklägern zerlegt, die er an verschiedenen Orten führt. Die Motivierung daß die Juden aus ritualen Gründen das Praetorium nicht betreten konnten, leistet nicht was sie soll: wenn Pilatus sich überhaupt auf solche Rücksichten einließ, so konnte er Jesus gleich 'herausführen'. Nach dem vorliegenden Text setzt sich Pilatus aufs Tribunal erst am Ende der Verhandlung [19, 13]; mit besonderer Feierlichkeit wird dieser Zug eingeführt, Ort, Tag und Stunde werden genau angegeben [19, 14]. Das gehört alles an den Anfang: die Verhandlung beginnt, wenn sich der Richter auf dem Tribunal niederläßt<sup>2)</sup>, und daß erst jetzt der Tag genannt, 18, 28 aber vorausgesetzt wird, ist ein Zeichen daß hier etwas verschoben und in Unordnung gebracht ist.

Schon das ursprüngliche Evangelium muß Jesus mit dem Paschalamm identificirt, den Kreuzestod auf den Abend des Paschamahles im Gegensatz zu den Synoptikern gelegt haben: das folgt aus der kritischen Analyse von 19, 33 ff. Das Tagesdatum kann also in ihm nicht gefehlt haben und die eigentümliche Angabe des Orts, die eine gute Kenntnis der Topographie von Jerusalem voraussetzt, wird man ungern dem Bearbeiter zuschreiben. So dürfte hier der Anfang der entscheidenden Verhandlung aus dem

1) Ich hab erwogen ob hier ein Fetzen des ursprünglichen Evangeliums gerettet ist, in dem allerdings die Juden bei der Verhaftung, also auch beim Verrat ausgeschaltet waren. Möglich ist es, aber die Möglichkeit führt nicht weiter, weil das Stück zu klein ist.

2) Vgl. Matth. 27, 19 *καθήμενον δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος* d. h. während die Verhandlung noch dauerte.

ursprünglichen Evangelium erhalten sein. Dort war Jesus von Pilatus verhaftet, und wurde nicht von den Juden ihm übergeben. Daher hat die Bearbeitung nur ein Scheinverhör vor dem Hohenpriester, und daher läßt sie die Juden auf Pilatus Frage was sie gegen ihn vorzubringen hätten, nur mit Ausflüchten antworten [18, 29—31]. Die Antwort die Jesus auf Pilatus erste Frage, ob er der König der Juden sei, giebt: ἀφ' ἑαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις ἢ ἄλλοι εἰπὸν σοι περὶ ἐμοῦ; [18, 34], paßt, wenn man sie scharf ausdeutet, nur auf eine Erzählung nach welcher Jesus nicht von den Juden an Pilatus übergeben war; daß der Procurator den von ihm Verhafteten ausfragte, ehe er die öffentliche Verhandlung begann, ist nicht wider die Ordnung. So klingt wahrscheinlich auch hier ein Motiv des ursprünglichen Evangeliums nach, um freilich gleich zu verhalten: denn was dann folgt, gehört schon darum der Bearbeitung an, weil die Uebergabe durch die Juden wiederum erscheint, ganz abgesehen von der ἀλήθεια die für die Iohannesbriefe charakteristisch ist, mit denen der Bearbeiter zweifellos zusammenhängt: außerdem ist 18, 37<sup>a</sup> nach den Synoptikern [Mc. 15, 2. Mt. 27, 11. Lc. 23, 3] gemacht. Die zweite Anklage der Juden [19, 7] reproduciert ebenfalls die synoptische Darstellung [Mc. 14, 61. 15, 3. 4. Mt. 26, 63. 27, 12. Lc. 22, 70. 23, 9] und malt sie weiter aus; dagegen sind die drohenden Worte die sie Pilatus zurufen [19, 12], vielleicht wieder ein Rest des Ursprünglichen, obgleich sich nicht mehr ausmachen läßt, wie die Juden dort hineingebracht waren. Es muß wenigstens auffallen und scheint einen Sprung in der Erzählung zu verraten, daß obgleich Pilatus noch drinnen bei Jesus ist und nirgendwo dasteht daß er wieder herauskam und mit den Juden redete, diese doch merken daß er freisprechen will. Die Bearbeitung hat so tief eingegriffen, daß vieles unsicher bleibt; ich gestehe auch offen nicht deutlich und ohne Rest erklären zu können, wie sie zu der sonderbaren Doppelung der Scene in und außer dem Praetorium gekommen ist: nur daß das Streben die synoptische Darstellung mit einem ihr widersprechenden Zusammenhang auszugleichen diese Seltsamkeiten veranlaßt hat, glaube ich wahrscheinlich gemacht und bewiesen zu haben daß eine einheitliche, von einem Schriftsteller concipierte Darstellung unmöglich vorliegen kann.

Die Darstellung der Kreuzigung und dessen was folgt, dürfte im Wesentlichen dem Bearbeiter angehören. Denn sie ist eine neue Auflage des synoptischen Berichts, malt ihn aus — dahin gehört der Streit der Juden mit Pilatus über den *titulus* [19, 21. 22] und der ungenähte Rock [19, 23] —, ja sie corrigirt ihn direct,

wie in der ausdrücklichen Notiz daß Iesus selbst<sup>1)</sup> sein Kreuz auf sich genommen habe [19, 17 ~ Mc. 15, 21. Mt. 27, 32. Lc. 23, 26]: der Gott stirbt freiwillig und darf keine Schwäche zeigen. Mit starker Absichtlichkeit wird betont daß Iesus sein Ende kommen sieht [vgl. 13, 1. 3. 14, 30. 31] und schließlich selbst bestimmt; er sagt 'mich dürstet' [19, 28] lediglich darum, damit die Schrift erfüllet wird, d. h. Ps. 68, 22, und *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* [19, 30] soll nicht ein spontanes, sondern ein gewolltes Geschehen bezeichnen [vgl. 10, 18]: was das Lucasevangelium angebahnt hatte [23, 46], ist straff durchgeführt. Demselben Zweck dient auch die Adoption des Lieblingsjüngers: Iesus bestellt sein Haus, ehe er das Ende vollzieht. Auch hier ist der Protest gegen Mc. 15, 34 ff. Mt. 27, 46 ff. vernehmlich zu hören.

19, 31 ist schwerlich intact: die Motivierung ist doppelt ausgedrückt, einmal durch den Satz mit *ἵνα*, dann durch den mit *γάρ*, und die Doublette wird dadurch nicht besser, daß sie eine Rückbeziehung auf sich selbst [*ἐκείνου τοῦ σαββάτου*] enthält. Warum bitten ferner zuerst die Juden darum die Leichname abnehmen zu dürfen [19, 31] und dann Ioseph von Arimathaea noch einmal [19, 38]? Dort wird nur die Bitte berichtet, beim zweiten Mal steht dabei, daß Pilatus sie gewährt; und doch durfte dies auch dort nicht fehlen. Hier liegen Störungen und Trübungen vor: mehr wage ich nicht zu sagen<sup>2)</sup>. Festeren Boden bieten die Vss. 34 ff. Wellhausen hat den Lanzenstich mit allem was drum und dran hängt, ausgeschieden [a. a. O. 27 ff.]; hinzuzufügen ist nur, daß der Anfang von 19, 36 *ἐγένετο γὰρ ταῦτα* 'unjohanneisch' ist, wie Blaß richtig bemerkt: die Worte sind eingeschoben, weil durch die Interpolation der Anschluß des Finalsatzes an *οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη* verloren gegangen war.

Das Citat von Zach. 12, 10 am Schluß: *καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει· ὄψονται εἰς' ὃν ἐξεκέντησαν*, stimmt weder mit der LXX noch mit dem masorethischen Text, dagegen mit der Apokalypse [1, 7]. Sowohl die Apokalypse wie Iustin<sup>3)</sup> deuten die Weissagung auf

1) Ueber diese eigentümliche Bedeutung von *ἑαυτῶι* vgl. de Pionio et Polycarpo 9.

2) Im Petrus-evangelium [14] erscheint das *crurifragium* als etwas gewöhnliches, das keiner Motivierung bedarf; ob *ἐπ' αὐτῶι* auf Iesus oder einen der Schächer zu beziehen ist, steht nicht fest. Der Leichnam wird von den Juden an Ioseph zum Begräbnis gegeben, der ihn sich vorher von Pilatus ausgebeten hat.

3) Apol. 1, 52. Dial. 14. 32. 64. 118. Die beiden letzteren Stellen [*ὃν ὁραν μέλλουσι καὶ κόπτεσθαι οἱ ἐκκεντήσαντες αὐτόν* und *τὴν μεγάλην ἡμέραν τῆς κρίσεως ἐν ἧι κόπτεσθαι μέλλουσι πάντες οἱ ἀπὸ τῶν φυλῶν ὁμῶν ἐκκεντήσαντες*]

die Parusie; darauf kam aber dem der den Lanzenstich einfügte, nicht an, sondern auf das Wunder von Blut und Wasser. Ferner paßt die Weissagung nicht; denn nicht die Juden stechen Iesus in die Seite, sondern ein heidnischer Soldat: außerdem könnte *ἐκκεντῆν* von dem Lanzenstich wie er 19, 34 beschrieben wird, nur sehr uneigentlich gesagt sein. Daraus wie aus der anstößigen Einführung mit *καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει* [vgl. Wellhausen 30] folgt daß hier wiederum eine Interpolation vorliegt, die jünger ist als das schon überarbeitete Evangelium, eben dieselbe welche den Juden die Kreuzigung zuschiebt [19, 16. 17. 6 s. o.]. Die Weissagung des Propheten Zacharias steckt auch in den Worten Iesu 8, 28 *ὅταν ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμὶ* und hilft dazu hier ebenfalls den Interpolator zu entdecken<sup>1)</sup>; umgekehrt liefert diese Stelle mit dem mystischen Gebrauch von *ἐγὼ εἰμὶ*, der mit dem 'Seienden' der Apokalypse [1, 4. 11, 17. 16, 5] zusammenzustellen ist, ein neues Kennzeichen für ihn<sup>2)</sup>.

Der Lanzenstich wird vorausgesetzt in der Geschichte vom ungläubigen Thomas [20, 25]<sup>3)</sup>; diese ist oben auf den Bearbeiter zurückgeführt. Dann bleibt nichts anderes übrig als die merkwürdige Erfindung welche Iesus im vollen Wortsinne zum Pascha-

*τοῦτον τὸν Χριστόν*] zeigen daß Dial. 14 *ὄφεται ὁ λαὸς ὁμῶν καὶ γνωριεῖ [εἰς] ὃν ἐξεκέντησαν* und 32 *μίαν μὲν (παρουσίαν) ἐν ἧ ἐξεκέντησθε ὅφ' ὁμῶν, δευτέραν δὲ ὅτε ἐπιγνώσεσθε [εἰς] ὃν ἐξεκέντησατε* zu lesen ist. Uebrigens setzt keine dieser Stellen Kenntniß von Io. 19, 37 voraus.

1) Der Zusammenhang dieser Stelle ist arg gestört. 8, 26<sup>b</sup> von *ἀλλ' ὁ πέμψας* an ist von 8, 28<sup>b</sup> nicht verschieden; trotzdem verstehen 'sie' 8, 27 nicht, daß Iesus vom Vater redet, und werden andererseits 8, 30 in großer Anzahl gläubig. Zwischen 8, 28<sup>a</sup> und 28<sup>b</sup> existirt ein Zusammenhang nur für die Auslegung die alles zu suppliren im Stande ist. Was *τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὁμῖν*; 8, 25 heißen soll, ist mir nicht gelungen herauszubekommen; Blaß' Erklärung [Grammatik des neutestamentl. Griech. § 50, 5] scheidert daran daß bei der von ihm angenommenen Construction *ὃ τι* erstens ein vorbergehendes *εἰ* verlangt und zweitens an der Spitze des Satzes stehen muß. 8, 26 ist *ὁ πέμψας με ἀληθῆς ἐστίν* kein Gegensatz zu *πολλὰ ἔγω περὶ ὁμῶν λαλεῖν καὶ κολύειν*. Ich gebe es auf, diesen Knäuel zu entwirren, aber ich halte es für nöthig zu sagen daß das was da steht, unverständlich ist, und die Zerstörung nicht auf Abschreiberfehler zurückgeführt werden kann, sondern auf einen oder mehrere Correctoren, die mit ihren Uebermalungen nicht zu einem reinlichen Abschluß gelangt sind.

2) 8, 24 ist schon durch die Einführung mit *εἶπον ὁμῖν* verdächtig. 8, 58 ist das Praesens neben *πορὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι* falsch. Das Mirakel 18, 6 verräth sich als Einlage dadurch daß das einfache *ἐγὼ εἰμι* (nämlich Iesus der Nazarener den ihr sucht) plötzlich zu einem zauberkräftigen Wort mit metaphysischem Inhalt wird.

3) 20, 20 ist secundäre Interpolation, s. o.

lamm macht, dem originalen Evangelium zuzuschreiben <sup>1)</sup>: es ist das einzige von der ganzen Kreuzigungsgeschichte, das sich mit einiger Sicherheit auf es zurückführen läßt, und welche Bedeutung dieser Zug in dem Ganzen gehabt hat, läßt sich höchstens ahnen.

In die Verleugnungsgeschichte führte der Bearbeiter einen anonymen Jünger ein, den er im Dunkel läßt, nachdem er seine Rolle gespielt hat. Ihm kann der Augenzeuge zur Seite gestellt werden, der das bedeutungsvolle Wunder beim Lanzenstich bezeugen soll. Sein Zeugnis wird, gemäß dem 5,31 ausgesprochenen Satz <sup>2)</sup>, durch das eines anderen erhärtet: *ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει*. Da das Subject von *ἀληθῆ λέγει* gleich *ὁ ἑωρακώς* ist, so kann *ἐκεῖνος* nicht auf den Augenzeugen bezogen werden, sondern nur — nichts anderes bleibt übrig — auf Jesus selbst, und das stimmt, wie Zahn bemerkt hat, genau mit dem Sprachgebrauch des ersten Iohannesbriefs überein, in dem *ἐκεῖνος* oft <sup>3)</sup> emphatisch gebraucht wird, wie 'Er' in der erbaulichen Phraseologie. Das fügt sich in den augenfälligen Zusammenhang des Wunders von Wasser und Blut mit der mystischen Stelle 1 Ioh. 5,6. 7 [vgl. Wellhausen a. a. O.]. Wer der Augenzeuge ist, wird mit keinem Worte gesagt. Sicherlich nicht der Lieblingsjünger: der ist nach Hause gegangen zur selbigen Stunde in der Jesus ihn zum Sohn seiner Mutter eingesetzt hat [19,27]. Von den ausdrücklichen, mit Bedacht gewählten Worten läßt sich nichts abdingen, und es ist nicht einmal nöthig darauf hinzuweisen daß wenn der Lieblingsjünger der Zeuge sein sollte, dies nicht verschwiegen worden wäre. Nichts zwingt dazu anzunehmen daß es überhaupt ein Jünger gewesen sein soll; der Verfasser der Stelle legt seine Autorität nicht nur, sondern auch die Jesu in die Wagschale um das Zeugnis so gewichtig wie nur möglich zu machen: wer will mehr verlangen?

Anders der Verfasser des 21. Capitels: er macht, wie ich früher ausgeführt habe [Abhdlg. VII 5, 48 ff.], den ephesischen Iohannes zum Lieblingsjünger, und diesen wiederum zum Zeugen und zu dem 'der dies' — nämlich das Evangelium mitsammt dem

1) Sie kehrt im Petrus-evangelium wieder.

2) *ὅταν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμοῦ καὶ οἶδα ὅτι ἀληθῆς ἐστίν ἢ μαρτυροῦμαι ἢν μαρτυροῦμαι περὶ ἑμοῦ*. Der Gedanke ist so ähnlich geformt, daß man auch diese Stelle dem Bearbeiter zuschreiben darf. Auch 8, 17. 18 gehört hierher.

3) 2, 6. 3, 3. 5. 7. 16. 4, 17. Ebenso Iohannes d. T. Ioh. 3, 28. 30; die murrenden Juden 7, 11; die Pharisäer 9, 28.

Schlußcapitel — 'geschrieben hat', das bekräftigt er wiederum durch sein eigenes Zeugniß. Das ist dem Verfahren analog, mit dem er den anonymen Jünger der Verleugnungsgeschichte zum Lieblingsjünger [20, 2] erhebt, der mit Petrus um die Wette läuft; daß auf diese Weise Iohannes Zebedaei zu einem Bekannten des Hohenpriesters in Jerusalem [18, 15] wird, kümmert diesen Interpolator nicht. Dagegen braucht der Bearbeiter bei dem Lieblingsjünger so wenig einen bestimmten Namen im Sinne gehabt zu haben, wie bei dem 'anderen Jünger' und gar dem 'Augenzeugen', und hat kaum mit der Figur einen geheimnisvollen Zweck verfolgt. Er läßt sie zweimal auftreten, vor dem Verrat und vor Iesu Tod, am Beginn und am Ende der letzten Tragoedie. Beide Male legt er Gewicht darauf daß Iesus genau weiß was unmittelbar darauf eintritt, so daß Verrat und Tod nicht gegen seine Göttlichkeit zeugen; der Lieblingsjünger, der es wissen mußte, soll gewissermaßen der Spiegel sein, der dies Vorauswissen des Herrn zurückwirft, so daß es den Menschen deutlich wird: eine merkwürdige Vereinigung von Dichtung und Theologie hat die Gestalt ins Leben gerufen, der die Namenlosigkeit einen höheren Reiz verlieh als ihr Erfinder selbst gewollt hatte.

Das Wunder des Blutes und Wassers soll ein besonders mächtiger Antrieb zum Glauben sein; es ist aber keineswegs ein so einfaches, unmittelbar evidentes Zeichen, daß seine Bedeutung den Lesern ohne weiteres verständlich ist. Trotzdem wird kein erklärendes Wort darüber gesagt. Eine weitere Seltsamkeit kommt hinzu. Der Bearbeiter fällt da wo er das Wunder beim Lanzenstich erzählt, in einer Weise aus der Rolle des Berichterstatters, die im höchsten Maße auffällt und in den uns bekannten Evangelien einzig dasteht. Er spricht zu einem Publikum: *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε*. Am Schluß [20, 31] steht die gleiche Apostrophe; nachdem er sich entschuldigt hat daß er längst nicht alle Erscheinungen Iesu vor den Jüngern berichtet habe, endigt er mit den Worten: *ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*. Wenn der Bearbeiter das Evangelium für ein bestimmtes Publicum zurechtgestutzt hat, so muß er sein Buch an dieses ausdrücklich adressiert haben: die Anrede setzt eine Widmung voraus. Sie fehlt, und das ist noch erheblich anstößiger als der Mangel einer Erklärung für das Wunder beim Lanzenstich.

Zwischen dem vierten Evangelium und dem ersten Iohannesbrief bestehen Zusammenhänge. Die Verse 1 Ioh. 5, 6 berühren sich, wie schon gesagt, mit 19, 35 sehr nahe, erklären freilich diese Stelle eben-

sowenig als sie ihrer zur Erklärung bedürfen. Es ist sehr wahrscheinlich daß der Briefschreiber das Zusammenwirken von Taufe, Eucharistie und Geist meint: dazu stellen sich im Evangelium 3, 5. 6 über die Taufe<sup>1)</sup> und 6, 51<sup>b</sup>—56<sup>2)</sup>. 63<sup>3)</sup> über die Eucharistie.

1) Iesus beginnt, wie längst beobachtet ist [Bretschneider, Probabilia 44], gänzlich unvermittelt zu Nikodemus von Wiedergeburt — denn die ist gemeint, wie Nikodemus Antwort zeigt — und Taufe zu reden. Vs. 7 hebt er neu an, aber Nikodemus verwundert sich vs. 9 von neuem. In Vs. 8 steckt ein quid pro quo: zuerst heißt πνεῦμα einfach 'der Wind' [vgl. Eccles. 11, 5] und dann 'der Geist'; schon Dieffenbach [vgl. Bretschneider, Probabilia 40] stieß sich daran daß das zweite Mal das Wasser fehlt. Endlich ist nicht zu übersehn daß das Reich Gottes nur an dieser Stelle im vierten Evangelium vorkommt. Den Spruch 3, 3 citiert Iustin Apolog. 1, 61 p. 94<sup>a</sup>, ihn auf die Taufe beziehend: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγενηθῆτε, οὐ μὴ εἰσεέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκοσῶν τοῦς ἑκατὸν γεννωμένους ἔμβησαι, φανερόν παρὲν ἔστιν. Darin sieht man ein Zeugnis daß Iustin das vierte Evangelium kannte; es ist nur verwunderlich daß er, wie auch die s. g. clementinischen Homilien 11, 26, den Spruch in einer Fassung citiert, zu der 3, 8 δεῖ ὁ μὲν γεννηθῆναι ἀνωθεν besser paßt als in den Zusammenhang des Einzelgesprächs mit Nikodemus, und die Erwägung die Iustin anschließt, ist logischer durchgeführt als Nikodemus Frage, wo γέρον ὦν unpassend spezialisiert. Das sieht sehr so aus als wenn bei Iustin und im vierten Evangelium ein Herrenwort benutzt ist, in dem der Sinn von Mt. 18, 3 scharf pointirt und auf die Taufe bezogen war: beide schöpfen aus dem Ritus, und vs. 7 verleitet der ursprüngliche Wortlaut des Herrenworts den Bearbeiter des Evangeliums dazu die Situation zu vergessen. In Vs. 8 schildert ein Gleichnis das Geheimnis der göttlichen Offenbarung: damit antwortete Iesus auf die Anrede des Nikodemus; vgl. 8, 14. Er redet von sich wie im Folgenden von vs. 11 an: jetzt ist das Bild von dem Wind in einen falschen Zusammenhang gepreßt. Ignat. ad Philad. 7, 1 τὸ πνεῦμα οὐ κλυθῆναι ἀπὸ θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρητὰ ἐλέγχει kann die Stelle nicht vor Augen haben; er meint 'der heilige Geist, den ich habe, kennt seinen Weg und läßt sich nicht irre führen'.

2) Wellhausen [a. a. O. 29] hat das Blut hinausbringen wollen; ich möchte lieber die ganze Identification des Lebensbrodes mit der Eucharistie für secundär erklären. Jenes ist nach Ies. 55, 1 ff. zu deuten, und paßt nicht zu der Vorstellung von dem im Sacrament genossenen Fleisch und Blut. Die Anklänge an den ersten Johannesbrief sind in den ausgeschiedenen Versen deutlich 6, 53 ~ 1 Ioh. 5, 12. 6, 56 (vgl. 14, 20. 15, 4) ~ 1 Ioh. 3, 24. 4, 15. 16. Worüber sich die Jünger ärgern [6, 61], ist keineswegs klar: 6, 61. 62. 64. 65 geben einen Zusammenhang der auf 6, 36—40. 43—45 weist, und diese Rede ist jetzt unvermittelt in die vom Brode hineingeschoben. 6, 43 murren die Juden, aber Iesus antwortet nicht auf das was sie gesagt haben; 6, 61 murren die Jünger und 6, 64 schlägt auf 6, 44 zurück. Uebrigens disharmonirt auch der Anfang der ganzen Rede in crassester Weise mit dem Folgenden. Von 6, 32 an setzt sich Iesus gleich dem wahren Manna: 6, 27 ist die Speise die bleibt zum ewigen Leben, etwas ganz anderes: ἐργάζεσθε τὴν βρώσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, vgl. 4, 34. Die Menge die Iesus eben erst hart angelassen hat, weil sie nichts will als satt werden,

Die Wiedergeburt fehlt im Briefe, aber die Zeugung aus Gott ist häufig 3, 9. 5, 1. 18: einmal kommt sie im Evangelium vor 1, 13; vgl. ferner 1, 12 mit 1 Ioh. 3, 1. 'Aus Gott sein' <sup>1)</sup>) und das Gegenteil 'aus der Welt' oder 'aus dem Bösen, dem Teufel sein' sind Wendungen die für beide Schriften charakteristisch sind; für die letzte hat Wellhausen gezeigt daß sie im Evangelium das Ursprüngliche *ἐκ τοῦ Καίου* verdrängt hat [19 ff.]. 'Die Welt' haßt die Christen; Christus selbst oder seine Gemeinde besiegen 'die Welt' <sup>2)</sup>). Nur einmal heißt im Evangelium [4, 42] *Ἰησοῦς ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου*, wie im Brief 4, 14: der berühmte Katechismusspruch 3, 16 hat sein Gegenstück in 1 Ioh. 4, 9. 'Der Wandel in der Finsternis', der 'Uebergang vom Tod zum Leben', 'das ewige Leben durch den Glauben an den Sohn Gottes', die 'erfüllte Freude' sind Schlagworte des Briefes wie des Evangeliums <sup>3)</sup>); *παράκλητος* und *μονογενής* gehören ausschließlich dem Evangelium und dem Briefe <sup>4)</sup>). Im Moralischen fällt besonders auf das, bald alt, bald neu genannte Gebot der 'Liebe' zu einander, das mit dem evangelischen der Nächstenliebe durchaus nicht identisch ist; denn es setzt die Gemeinde voraus und gilt der Gemeinde <sup>5)</sup>). Diese Gemeinde, die sich in der 'Liebe' gegenüber 'der Welt' zusammenschließt, 'bleibt'

---

interpretiert das Bild auffallend leicht und rasch, als sollte das Motiv möglichst schnell wieder verschwinden; mit Vs. 30 gleitet dann der Gedanke in ein neues Fahrwasser; nur das unverständliche *τὸ ἐργάκιον* ist noch ein Rest der verrät daß der Weg in dieses Fahrwasser über Klippen und Untiefen führt. Ich leugne durchaus nicht, daß ein und derselbe Schriftsteller das alttestamentliche Bild des Brodes so wohl auf Jesus selbst als auf ein frommes Handeln hat anwenden können, aber ich leugne allerdings, daß das Ineinanderfließen beider Anwendungen in dem vorliegenden Text Sinn und Verstand hat, und schließe daraus, daß an und für sich klare Gedanken unklar durch einander geschoben sind.

3) 1 Ioh. 5, 6—8 wird sehr entschieden betont daß der Geist mit Taufe und Eucharistie eine Einheit bildet; ebenso scheint 6, 63 das nothwendige Complement zu 6, 51—56 zu sein.

1) Vgl. 1 Ioh. 4, 4—6. 5, 19 mit 8, 47. 7, 17; 1 Ioh. 3, 8. 10 mit 8, 44; 1 Ioh. 2, 16. 4, 5 mit 8, 23. 15, 19. 17, 14. 16, 18. 36. *ἐκ τῶν ἄνω* und *ἐκ τῶν κάτω* nur im Evangelium, an einer Stelle 8, 23.

2) Vgl. 1 Ioh. 3, 13 mit 7, 7. 15, 18. 19. 17, 14.

3) Vgl. 1 Ioh. 1, 6 ff. 2, 11 mit 8, 12. 12, 35. 46, auch 11, 9. 10 ist in der überlieferten Fassung nur so zu verstehen; 1 Ioh. 3, 14 mit 5, 24; 1 Ioh. 5, 13 mit 3, 15. 36. 5, 24. 6, 40. 47. 20, 31; 1 Ioh. 1, 4 mit 3, 29. 15, 11. 16, 24. 17, 18.

4) Vgl. 1 Ioh. 2, 1 mit 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7; 1 Ioh. 4, 9 mit 1, 14. 18. 3, 16. 18.

5) Vgl. 1 Ioh. 2, 7 ff. 3, 23 mit 15, 12. 17. 13, 34. Dieser Vers ist von Wellhausen [S. 14] als Einschub erwiesen; 13, 38 wird 14, 1 fortgesetzt. Ueber 13, 36—38 s. o.

in 'ihm' und 'er' in ihr: eine mystische Dämmerung nebelt um Iesu Reden und die manierirten Wiederholungen des Briefes<sup>1)</sup>. Neben die Liebe tritt, ebenfalls zu einem mystischen Begriff geworden, die 'Wahrheit'<sup>2)</sup>, und mit dieser hängt wiederum das 'Zeugnis' zusammen, das der Vater oder die Sacramente und der Geist vom Sohne ablegen, das von Menschen nicht genommen werden darf<sup>3)</sup>: andererseits hat niemand den Vater geschaut als der Sohn<sup>4)</sup>. Und nicht nur die Begriffe sind gemeinsam: die singuläre Anrede *τεκνία* Ioh. 13, 33 ist im Brief häufig [2, 1. 12. 28. 3, 7. 18. 4, 4. 5, 21]<sup>5)</sup>, und manche Wendungen und Constructionen<sup>6)</sup> kehren, wie schon Bretschneider beobachtete [Probal. 170], in beiden Schriften immer wieder.

Das Verhältnis das zwischen dem Bearbeiter des Evangeliums und dem ersten Iohannesbrief obwaltet, wird durch zwei weitere Beobachtungen eigentümlich compliciert.

1) Vgl. 1 Ioh. 2, 24. 3, 24. 4, 15. 16 mit 6, 56. 14, 20. 15, 4. 17, 21, ein Vers der deutlich auf die künftige Kirche zielt.

2) Vgl. 1 Ioh. 1, 6. 8. 3, 19 [die Stelle ist von *καὶ ἐμπροσθεν αὐτοῦ* an verdorben und unverständlich] mit 3, 21. 8, 44. 18, 37. In dem Spruch 14, 6 *ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ* sind 'Wahrheit' und 'Leben' zugesetzt, wie die Motivierung lehrt *οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ*.

3) Vgl. 1 Ioh. 5, 9—11. 6—8 mit 5, 31—37. 8, 18. 3, 33. 15, 26.

4) Vgl. 1 Ioh. 4, 12. 20 mit 1, 18. 3, 32. 11; 6, 46 ist eine secundäre Correctur zu dem Vorhergehenden.

5) Im Schlußcapitel [21, 5] steht *καὶ θία*, wie 1 Ioh. 2, 18.

6) Auf das anreihende *ὁ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ* [11, 52. 17, 20] hat schon Wellhausen [26] aufmerksam gemacht: es steht auch 1 Ioh. 2, 2. — *ὁ χριστὸν ἔχω* mit *ἐνα* 1 Ioh. 2, 27, ebenso 16, 30. 2, 25; dagegen 13, 10 mit dem Infinitiv wie Mt. 14, 16. 1 Thess. 1, 8. 4, 9, positiv Mt. 3, 14. — *ἀρεστὸν* (fehlt den Synoptikern), mit Beziehung auf Gott und von *ποιεῖν* abhängig (nach Deut. 12, 25. 28) 1 Ioh. 3, 22 und Ioh. 8, 29: anders Act. Ap. 6, 2. 12, 3, wo *ἀρεστὸν ἐστὶ* Vulgarismus für *ἀρέσκει* ist. — *τηρεῖν* ist bei den Synoptikern selten und hat als Uebersetzung von *ἠϋ* stets specifisch jüdische Färbung Mc. 7, 9. Mt. 19, 17. 23, 3 vgl. Act. Ap. 15, 5 [junge Stelle]. Iakob. 2, 10; so auch Ioh. 9, 16. Dagegen wird es im Evangelium und dem Briefe mit Vorliebe von der Lehre und den Geboten Iesu gebraucht: vgl. 1 Ioh. 2, 5 *ὅς δ' ἂν τηρῆι αὐτοῦ τὸν λόγον* mit 8, 51. 52. 55. 14, 23. 24. 15, 20. 17, 6 (ähnlich Apok. 3, 8. 10. 1, 3. 22, 7. 9); 1 Ioh. 3, 22 *τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν*. 24. 2, 3. 4. 5, 3 mit 14, 15. 15, 10 (vgl. Apok. 12, 17. 14, 12, junge Stellen). — *ἐν τούτοις* oder *οὗτος* mit nachfolgendem Satz, wie z. B. 1 Ioh. 2, 3 *ἐν τούτοις γινώσκουμεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν* oder 3, 23 *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ἐνα πιστεύσωμεν* (vgl. 3, 16. 24. 4, 2. 10. 13. 5, 2. 1, 5. 3, 11. 5, 11. 14) kehrt wieder im Evangelium 13, 35. 4, 37 (vgl. auch 16, 30); 3, 19. 15, 12. 17, 3. 6, 29. 39. 40. 50. — Der Schluß 20, 81 *ταῦτα δὲ γέγραπται ἐνα πιστεύετε* erinnert auffallend an 1 Ioh. 5, 13 *ταῦτα ἔγραψα ὁμῖν ἐνα εἰδῆτε*.

Der Anfang des Briefes citiert den Prolog des Evangeliums und den Schluß, die Thomasgeschichte: *ὁ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν*. So kann nur ein unmittelbarer Jünger des Herren schreiben oder einer der dafür gehalten sein will. Das scheint der These zu widersprechen, daß nicht der Bearbeiter, sondern der jüngere Interpolator das Evangelium auf den Apostel Iohannes gestellt hat. Indes gehört dieser Anfang nicht zum Brief; er ist ihm später angeklebt. Ich will von den wirren Anakoluthen und Dittographien nicht reden, die ihn verunstalten: die können auf uralte Corruptelen zurückgeführt werden. Aber er paßt dem Sinne nach nicht zu den mit Vs. 5 einsetzenden Paraenesen des Briefes selbst: er kündigt das Evangelium des Logos an und scheint viel eher das Prooemium des vierten Evangeliums als der Eingang eines Briefes zu sein: andererseits fehlt dem Brief das Wesentliche, die Adresse. Entscheidend ist daß die erste Person Pluralis in den ersten Worten etwas anderes bedeutet als nachher im Brief selbst. Dort bedeutet 'wir' die Jünger Iesu, die Apostel im vulgären Sinne, denen sich der Schriftsteller zugesellt; der Verfasser des Briefes versteht unter 'wir' die christliche Gemeinde, wenn er sich einschließt: stellt er sich der Gemeinde als Mahner gegenüber, braucht er die Anrede. Schon 1, 6 erscheint dies, ich möchte sagen kirchliche 'wir' und läuft dann durch; der Briefschreiber spricht unbefangen von einer 'Rede die ihr gehört habt', [2, 7] und meint damit die Gemeindeüberlieferung, während 1, 1 und 3 *ἀκηκόαμεν* parallel mit *ἑωράκαμεν* und *ἐψηλάφησαμεν* steht, also persönlich genommen sein will. In 1, 5 stoßen beide Bedeutungen zusammen: *καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν . . . ἀναγγέλλομεν ὑμῖν* scheint die pomphafte Ankündigung des Anfangs vorzusetzen, *ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ* ist aber nichts anderes als *ὁ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς* [2, 24] oder *αὕτη ἔστιν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπήμεν ἀλλήλους* [3, 11], und die Paraenesen die folgen, sind nicht etwas das der Gemeinde gänzlich neu ist; 3, 6 [*πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν*] wird das Sehen = Erkenntnis gebraucht, nicht sinnlich wie in den Eingangsversen. Nur einmal ist im Brief selbst vom sinnlichen Schauen die Rede [4, 14]: *καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου*: der Vers kann ohne Schwierigkeit ausgeschieden werden. Ebenso dürfte Bretschneider [Probab. 176] Recht haben, wenn er in *ἔγραψα* 2, 14 eine Verweisung auf das Evangelium sieht; der Vers ist nichts als eine insipide Wiederholung von 2, 12. 13, deren Streichung die Rhetorik dieser Verse

erheblich verbessert. Umgekehrt ist die einzige Stelle<sup>1)</sup> des Evangeliums, an der der s. g. schriftstellerische Plural eintritt, zweifellos interpoliert [1, 14]: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν<sup>2)</sup> ἐν ἡμῖν [καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός] πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*. Der Einschub verräth sich durch die im vierten Evangelium unerhörte Unterbrechung der Construction und durch den Bedeutungswechsel der ersten Person, die zuerst allgemein steht und dann streng persönlich gedeutet werden muß: hier ist dieselbe Hand zu erkennen, die auch den Anfang des Briefes fabriciert hat<sup>3)</sup>.

Die Adresse des ersten Briefes ist gestrichen und durch einen das Evangelium citierenden Anfang ersetzt, der einen direkten Herrenjünger als den Verfasser des Evangeliums und des Briefes ausgiebt. Mit anderen Worten, der Interpolator des Briefes ist mit dem Interpolator des Evangeliums identisch, der das 21. Capitel geschrieben hat. Oben versuchte ich zu erweisen daß die directe Anrede, mit der sich der ältere Bearbeiter des Evangeliums an ein Publikum wendet, eine Widmung voraussetzt, die das Buch an das angeredete Publikum adressierte: der Vermutung steht nichts im Wege, daß diese Widmung von demselben gestrichen wurde, der auch dem Brief seine Adresse nahm, und um desselben Zweckes willen, damit er das Evangelium dem ephesischen Iohannes, den er mit dem Lieblingsjünger identificierte, zuschreiben konnte.

Am Anfang der Apokalypse wird der Iohannes der an die

1) 1, 16 redet nicht der Evangelist, sondern Iohannes d. T. Origenes, Chrysostomus, Theodoros von Mopsuestia vertreten einstimmig diese Auffassung und mit Recht, wie *ὅτι* beweist. An einigen Stellen spricht Iesus in der 1. Pers. Pluralis; dieser Gebrauch ist stets so sonderbar, daß Störungen angenommen werden müssen. So 3, 11 [= 3, 32 wo der Täufer von Iesus spricht] und 9, 4 wo *ἡμεῖς* und *με* in einer unerträglichen Weise wechseln. Am seltsamsten ist 4, 22: da müssen *ἡμεῖς* die Juden sein, denen sich Iesus im Gegensatz zu den Samaritern zugesellen soll. Ich muß mich begnügen die Aporie zu constatieren.

2) Nach der bekannten alttestamentlichen Wendung *שׁוּב וְשׂוּב* Deut. 12, 11 u. 5. Die LXX ist nicht benutzt; sie hat den Ausdruck frei wiedergegeben, da er zu anthropomorph erschien.

3) Der Brief schloß ursprünglich mit 5, 13. Was folgt, ist ein späterer Zusatz um die Fürbitte der Gemeinde für die nach der Taufe Gefallenen zu rechtfertigen; man darf ihn vielleicht mit der Legende in Clemens *Τῆς δὲ σωζόμενος πλοῦσιος* zusammenstellen: dort erscheint der greise Apostel Iohannes als Vertreter der milderen Praxis. Dann folgen Phrasen: *ὁ ἀληθινός* 5, 20 findet sich auch Apok. 3, 7. Schließlich ist noch ohne Zusammenhang eine Warnung vor den Gölsen angehängt; vgl. Apok. 2, 14. 20. Man kann nur vermuten, aber nicht beweisen daß der Interpolator des Anfangs auch den Schluß fabriciert hat.

sieben Gemeinden Asiens schreibt, mit dem Verfasser des Logos-evangeliums gleichgesetzt<sup>1)</sup>. Den beiden kleinen Iohannesbriefen ist der Name des Absenders genommen, damit sie dem Apostel Iohannes zugeschrieben werden können; hier ist der Interpolator des Evangeliums und des ersten Briefes zu fassen, denn er verrieth am Schluß des 21. Capitels Kenntniss des dritten Briefes<sup>2)</sup>.

Eine bestimmte Gestalt hebt sich allmählich aus dem Nebel heraus, ein Kleinasiat, der nicht weniger als fünf Schriften dem Apostel Iohannes der ephesischen Legende zugeschrieben und keine bei dieser Procedur unversehrt gelassen hat. In chiliastischen Kreisen, den Vorläufern der späteren 'Phryger', ist dieser Mann zu suchen, der aus dem von den Ephesiern annectierten Schutzpatron einen schriftstellernden Jünger Iesu gemacht hat. Für die Parusie, die in den drei Briefen<sup>3)</sup> gepredigt wird, das neue Jerusalem der Apokalypse<sup>4)</sup>, den prophezeihenden Parakleten des Evangeliums<sup>5)</sup>, für diese Ideen wollte er eine apostolische Autorität schaffen: es hat seinen guten Grund, wenn der Chiliast Papias das Evangelium des Herrenjüngers über die Synoptiker stellt, die Phryger sich seiner am eifrigsten angenommen haben und der scharfsinnigste Gegner den das Evangelium und die Apokalypse gefunden haben, der römische Presbyter Gaius, seine Kritik in einer Streitschrift gegen ein Haupt der phrygischen Secte entwickelt.

Papias hat, wie ich früher nachgewiesen habe [Abhdlg. VII 5], im Evangelium, dem ersten Briefe und der Apokalypse Werke des Apostels Iohannes gesehen. Dann war derjenige der diese Schriften zu iohanneischen machte, älter als er; mit Unrecht<sup>6)</sup> habe ich in

1) Wellhausen, Abhdlg. IX 4, 4.

2) Abhdlg. VII 5, 52.

3) 1 Ioh. 2, 18 *ἑσχάτη ᾠρα ἐστίν*. 2 Ioh. 7 *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί: ἐρχόμενος* kann nur futurisch verstanden werden.

4) Apollonios sagt von Montan [Eus. KG 5, 18, 2] *ὁ Πέπουσαν καὶ Τύμιον Ἱερουσαλήμ ὀνομάσας*.

5) 16, 13 *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ἑμῖν*.

6) Dagegen muß ich nach wie vor auf das Entschiedenste leugnen daß 21, 23 von dem Verfasser des 21. Capitels geschrieben ist; wenn Jülicher das für höchst gewagt erklärt, so weiß er doch selbst 21, 22 nicht zu deuten [Einleitung 389]. Jeder Ausweg der 21, 22 plausibler erklärt als ich es versucht habe, ist mir recht; ich sehe bis jetzt nur nicht, wie man ohne die Legende vom Schlaf im Grabe fertig werden will. In 21, 23 ist verdächtig *ὄκ εἶπεν αὐτῶ: ὁ Ἰησοῦς ὅτι ὄκ ἀποθνήσκει*: nach dem syntaktischen Zusammenhang muß man *αὐτῶ* auf *ὁ μαθητῆς ἐκείνος* = Iohannes beziehen und D mit einigen Lateinern tut das auch wirklich, indem sie *ἀποθνήσκεις* lesen. Aber das geht nicht an, denn Iesus

der citierten Abhandlung bestritten daß er das 21. Capitel kannte. Für die Chronologie ist mit diesem Schluß nichts gewonnen; denn die Zeit des Bischofs von Hierapolis läßt sich nicht näher bestimmen. Dagegen ist von Bedeutung, daß Iustin im Dialog [81 p. 308<sup>a</sup>] die Apokalypse als Werk des Iohannes, des Jüngers Iesu citiert: ist deren Herausgeber wirklich derselbe der auch das Evangelium und die Briefe Iohannes zugeschrieben hat, so muß seine Tätigkeit vor Iustins Dialog gesetzt werden. Dessen Zeit hängt ab von der Apologie, da er auf sie verweist [120 p. 349<sup>c</sup>]; und für diese giebt die *praefectura Aegypti* des (L. Munatius) Felix, die 1, 29 p. 71<sup>a</sup> erwähnt wird, einen *terminus post quem* ab. Sie liegt zwischen der des M. Petronius Honoratus (ältestes sicheres Datum 3. November 148) und der des M. Sempronius Liberalis (frühestes Datum 29. August 154), und umfaßte sicher noch mindestens einen Teil des Jahres 152/3; es scheint so als sei Felix bei einem Aufstand im Jahre 153/4 umgekommen<sup>1</sup>). Man kann also den Dialog rund ins Jahr 160 setzen, nicht viel später, denn 163—167 ist Iustin den Märtyrertod gestorben. Einen *terminus post quem* für den Erfinder des Schriftstellers Iohannes hoffe ich in einer zweiten Mitteilung zu erweisen, jedenfalls ist zu beachten daß er die ephesinische Legende vom Apostel Iohannes voraussetzt, und diese wiederum Ignatius noch unbekannt ist: sie wird schwerlich vor Hadrian ausgebildet sein.

Es machte dem Erfinder des Schriftstellers Iohannes nichts aus daß er so disparate Dinge wie die Apokalypse mit dem Evangelium und den drei Briefen vereinigte, aber man darf nicht so weit gehn zu behaupten daß er das Evangelium mit den Briefen, oder, was auch möglich wäre, die zwei kleinen Briefe mit dem Evangelium und dem ersten Brief zusammengebracht hat. Denn der Zusammenhang zwischen dem Evangelium und dem ersten Brief läuft, wie oben gezeigt wurde, auf eine Ueberarbeitung des Evangeliums zurück, die vor dem letzten Interpolator liegt, und

---

hat jene Worte zu Petrus gesagt. Der Fehler erklärt sich, wenn *ειπεν αὐτῷ* einfach aus *λέγει αὐτῷ* 21, 22 wiederholt ist, und gerade diese mechanische Wiederholung verräth den späteren Flicker. 22, 24 muß *ὁ γράψας ταῦτα* auf alles bezogen werden, das vorhergeht. 22, 22 kann, rein formal betrachtet, vom Lieblingjünger zu dessen Lebzeiten geschrieben sein, 22, 23 aber nicht; der Herausgeber hätte seine eigene Fiction grob verletzt, wenn er diesen Vers zusetzte. Andererseits muß jeder zugeben daß 22, 22 zu Interpolationen provocierte.

1) Vgl. Paul M. Meyer, *Klio* 7, 123 und *Berl. phil. Wochenschr.* 1907, 465. Meine Resultate stimmen mit denen Harnacks im Wesentlichen überein, die auf einem anderen Wege gewonnen sind [*Chronol.* 1, 275 ff.].

eben dieser Zusammenhang ist nicht nur durch die Interpolation am Anfang des Briefes compliciert, sondern weiter dadurch daß die beiden kleinen Briefe weder von dem ersten, so weit er echt ist, noch von der Uebersetzung des Evangeliums losgerissen werden können. Gewiß sind sie wirkliche Briefe, die actuell in das Gemeindeleben einführen, und unterscheiden sich dadurch bestimmt von den etwas wässrigen Paraenesen des ersten Briefes: aber die wesentlichen Begriffe die diesen Brief und die Bearbeitung des vierten Evangelium so scharf aus der urchristlichen Litteratur herausheben, sind alle da, das Gebot der Liebe zu den Gemeindemitgliedern<sup>1)</sup>, die Wahrheit<sup>2)</sup>, das Zeugnis<sup>3)</sup>, die erfüllte Freude<sup>4)</sup>, und so kurz die beiden Briefe sind, sie sind doch lang genug um frappante Uebereinstimmungen im sprachlichen Ausdruck<sup>5)</sup> mit dem ersten Brief und dem Evangelium zu constatieren. Nun ist es sehr unwahrscheinlich, daß ihr Verfasser das Evangelium und den ersten Brief nachahmt: denn er redet natürlich und einfach, diese geschraubt und künstlich; bei ihm ist das correct und lebendig, was dort blaß und abstract ist. Andererseits können die kleinen Briefe nicht ein literarisches Original gewesen sein, das im ersten Brief und der Bearbeitung des Evangeliums copiert wurde: dazu sind sie zu kurz, und vor allem, sie können ursprünglich keine Publicität über die Gemeinde hinaus, für die sie bestimmt waren, gehabt haben, und sind erst in die Litteratur hineingekommen, als sie auf den Apostel gestellt wurden. Unter diesen Umständen bleiben nur zwei Wege zur

1) 2 Joh. 5 *οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλ' ἦν εἶχαμεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπᾶμεν ἀλλήλους*, das Spielen mit dem alten und neuen Gebot auch hier, ἀπ' ἀρχῆς (auch 2 Joh. 6) ist 'iohanneisch': 15, 27. 1 Joh. 2, 24. 3, 11. Bei Gelegenheit mag auch 3 Joh. 11 *ὁ καινοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν* mit 5, 37 *οὕτε φωνὴν αὐτοῦ πάποτε ἀκηκόατε οὕτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε* und 1 Joh. 3, 6. 4, 12 zusammengestellt werden.

2) Sie beherrscht die Phraseologie der Briefe in einem Maße, daß es überflüssig ist alle Stellen anzuführen; vgl. aber 2 Joh. 4 *περιπατοῦντων ἐν ἀληθείαι, ebenso 3 Joh. 4. 2 Joh. 2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τῆς μένουσας ἐν ἡμῖν.*

3) 3 Joh. 3 *μαρτυροῦντων σου τῆ ἀληθείαι.* 3 Joh. 12 *Δημητρίωι μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθῆς ἐστίν.* Das ist von dem Verfasser des 21. Capitels schlecht nachgeahmt, aber auch der Bearbeiter des Evangeliums redet 19, 35. 5, 32 sehr ähnlich.

4) 2 Joh. 12, besonders ähnlich ist Joh. 3, 29.

5) 2 Joh. 1 *καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες.* — 2 Joh. 6 *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη ἵνα.* — 2 Joh. 12 *πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν, vgl. Joh. 16, 12 ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν.* 8, 26 *πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν.* — 2 Joh. 9 (vgl. 10) *ὁ . . μὴ μένων ἐν τῆ διδασχῆι τοῦ Χριστοῦ* vgl. 18, 19. 7, 17; bei den Synoptikern bedeutet *διδασχῆ* die Art des Lehrens Mc. 1, 22. 27. 11, 18. Mt. 7, 28. 22, 33. Lc. 4, 32.

Lösung des Problems offen: der Verfasser des ersten Briefes und der Bearbeiter des Evangeliums sind entweder Freunde und Schüler ('des Presbyters')<sup>1)</sup> oder sie sind mit ihm identisch. Ich gestehe offen daß ich die zweite Annahme bei Weitem vorziehe, weil sie einfacher ist und alles wesentliche erklärt. Die Differenzen die obzuwalten scheinen, verlieren an Gewicht, wenn man bedenkt daß es etwas anderes ist persönliche Briefe zu schreiben als eine paraenetische Schrift in Briefform zu componieren oder gar ein Evangelium zu überarbeiten. Da kommt es leicht dazu daß das was auf umgrenztem Gebiet, im concreten Leben præcis und scharf herauskommt, unklar und schwülstig wird, wenn es ins Allgemeine hinauswirken soll, und andererseits hebt sich aus den kleinen Briefen eine so selbstbewußte, vom eigenen Lehrberuf durchdrungene Persönlichkeit heraus, daß man ihr den Mut schon zutraut den Sprung vom Brief zur litterarischen Schrift zu wagen. Der Mann war der Führer einer Minorität, die sich die Wahrheit vindicierte: sollte das nicht 1 Ioh. 2, 19 durchschimmern? Die Begriffe von 'Wahrheit' und 'Liebe' sind in den Reden des Evangeliums und im ersten Brief schemenhaft; aber Farbe und Leben fließt ihnen zu, wenn sie auf die Stimmungen einer sich innig zusammenschließenden Minderheit bezogen werden, die auf die Wahrheit die in ihr ist, pochen und die gegenseitige Liebe immer wieder verlangen muß, um sich zu behaupten. Das überarbeitete Evangelium hat sich an ein bestimmtes Publicum gewandt, wie die Anreden verraten. Auch diese Betrachtung wird ein lebensvoller Zug, wenn sie in das Bild jenes Presbyters hinein gezeichnet wird: er hat seiner abgesonderten Herde ein eigenes Evangelium schaffen wollen. Ein neues zu schreiben getraute er sich nicht; er nahm ein schon vorhandenes und prägte es um, so vollständig, daß es den Stempel seines Geistes viel mehr als den seines ursprünglichen Schöpfers durch die kommenden Geschlechter der Christenheit getragen hat. Es wirkt noch jetzt auf romantische, aesthetisch exclusive Naturen mit demselben Zauber mit dem die geistige Stimmung der Conventikel auch Leute anzieht,

1) Es ist vielleicht nicht überflüssig, wenn ich mich auf das Entschiedenste dagegen verwahre, daß ich wegen der im Text entwickelten Anschauungen als Zeuge für irgend einen Zusammenhang des durch Papias bekannten Presbyters Iohannes mit dem Evangelium angerufen werde. Meine Erklärung der Papiasstelle habe ich in den Abhdlg. VII 5 veröffentlicht und ich sehe mich nicht veranlaßt von diesem Abschnitt etwas zurückzunehmen. Wie der Presbyter der die beiden kleinen Iohannesbriefe geschrieben hat, hieß, ist nicht zu wissen; nur das steht fest, daß er nicht Iohannes hieß, sonst wäre der Name nicht entfernt.

die zur Kirche ein weniger als platonisches Verhältnis haben: er liegt in der eigentümlichen, dämmerigen, nur ein Licht durchlassenden Atmosphäre die sich in religiösen Minderheiten ausbildet, und die Nebel einer solchen Atmosphäre sind es gewesen, mit denen der Bearbeiter die kühnen, der Tradition scharf entgegengesetzten Dichtungen des ursprünglichen Evangeliums so umbüllt hat, daß sie nur ab und zu noch durchschimmern.

So lag dem Erfinder des schriftstellernden Apostels Iohannes schon ein Complex von vier Schriften vor, die eine Persönlichkeit geschaffen oder umgearbeitet hatte: das litterarische Individuum war da, und er brauchte ihm nur den neuen Namen zu geben. Die geistige Luft in der dieser spätere Interpolator lebte, ist von der des Presbyters schwerlich sehr verschieden gewesen, dieser war wohl ebenso wie jener es sicher war, ein Kleinasiat, und das 21. Capitel zeigt daß der Interpolator den 'iohanneischen' Ton treffen wollte: es ist oft nicht zu entscheiden ob eine mit den Briefen verwandte Stelle des Evangeliums der Bearbeitung durch den Verfasser dieser Briefe oder durch den späteren Interpolator angehört. Den Namen des Presbyters hat dieser Schöpfer des litterarischen Iohannes für alle Zeit zerstört; aber ohne seine Umtaufe wären die Werke des Presbyters bald in dem Winkel verschollen, in dem sie entstanden waren. Mit apostolischer Würde bekleidet, sind sie kanonisch geworden, ja noch mehr, das auf Iohannes gestellte Evangelium war der Factor der die Bildung des neutestamentlichen Kanons am meisten beschleunigt, am entschiedensten zum Abschluß gebracht hat.

---

# Nachrichten

von der

Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

---

**Philologisch-historische Klasse**

aus dem Jahre 1908.

---

Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung.

1908.

# Register

über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften

**philologisch-historische Klasse**

aus dem Jahre 1908.

---

	Seite
F. C. Andreas, Notiz über eine Streitschrift des Herrn Ter-Mikaëlian . . . . .	375
F. Bechtel, Über einige thessalische Namen . . . . .	571
P. J. Blok, Holland und das Reich vor der Burgunderzeit	608
N. Bonwetsch, Die Mosessage in der slavischen kirchlichen Litteratur . . . . .	581
H. Jacobi, Über Begriff und Wesen der poetischen Figuren in der indischen Poetik . . . . .	1
P. Kehr, Nachträge zu den Papsturkunden Italiens. II. . . . .	223
F. Leo, Weitere Beiträge zu Menander . . . . .	430
L. Meyer, Zu Tacitus' de origine et situ Germanorum . . . . .	443
W. Meyer, Ein Merowinger Rythmus über Fortunat und Altdeutsche Rythmik in lateinischen Versen . . . . .	31
W. Meyer, Über Handschriften der Gedichte Fortunats . . . . .	82
W. Meyer, Das erste Gedicht der Carmina Burana . . . . .	189
W. Meyer, Lateinische Rythmik und byzantinische Strophik . . . . .	194
W. Meyer, Zwei Gedichte zur Geschichte des Cistercienser Ordens . . . . .	377
W. Meyer, Quondam fuit factus festus, ein Gedicht in Spottlatein . . . . .	406
L. Morsbach, Shakespeare und der Euphuismus . . . . .	660
R. Pietschmann, Nueva Corónica y Buen Gobierno des Don Felipe Guaman Poma de Ayala, eine peruanische Bilderhandschrift . . . . .	637

	Seite
E. Schröder, <i>BLACHFELD</i> . . . . .	15
E. Schröder, Maler Müllers große Liebesode . . . . .	561
E. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium.	
II. . . . .	125
III. . . . .	149
IV. . . . .	497
E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. VII. . . . .	305
J. Jak. Werner, Poetische Versuche und Sammlungen eines Basler Klerikers aus dem Ende des 13. Jahrhunderts . . . . .	449

---

## Aporien im vierten Evangelium

### II

Von

**E. Schwartz**

Vorgelegt in der Sitzung vom 21. December 1907

Nach der synoptischen Tradition ist Iesus nur einmal nach Jerusalem gegangen; sein erster Aufenthalt dort war auch sein letzter, und es will nichts besagen daß die Kindheitsgeschichte Luc. 2, 41 ff. ihn als Kind mit seinen Eltern zur Paschafeier in die heilige Stadt pilgern läßt. Dagegen baut das vierte Evangelium Iesu Wirken und Leiden ganz anders auf. Gleich zu Anfang erscheint er zum Pascha in Jerusalem [2, 13. 23], hält sich eine Zeit lang in Iudaea auf [3, 22] und kehrt über Samarien, 'vier Monate vor der Ernte' [4, 35], nach Galilaea zurück [4, 3. 43. 45]. Dann reist er zu einem nicht näher bestimmten Feste zum zweiten Male in die Hauptstadt [5, 1], setzt darauf — ich referiere nach dem Text — über den See von Tiberias, kurz vor dem Pascha [6, 1. 4], und kehrt, auf wunderbare Weise, nach Kapernaum zurück [6, 24. 59]. Er 'wandelt danach in Galilaea', um vor den Juden sicher zu sein [7, 1. 9], geht aber doch zum Laubhüttenfest zum dritten Male 'hinauf' [7, 2. 10]. Während der Enkaenien (am 25. Kislev), im Winter, ist er noch da [10, 22], zieht sich dann aber vor den Nachstellungen der Juden in die Peraea zurück, an den Ort 'wo Iohannes taufte' [10, 40]. Auf die Nachricht von Lazarus Krankheit reist er mit den Jüngern nach Bethanien [11, 1. 18], wandelt jedoch nach dessen Erweckung nicht öffentlich in Iudaea, sondern geht mit den Jüngern nach Ephraim [11, 54]. Sechs Tage vor

dem Pascha [12, 1] kommt er nach Bethanien, am Tage danach zieht er in Jerusalem ein [12, 12]. Die Tage bis zur Passion werden nicht gezählt; diese selbst wird auf den Tag des Pascha gelegt.

Schon eine oberflächliche Betrachtung lehrt daß in diesem Aufbau allerlei sich nicht recht zusammenfügt. Der Anschluß von Cap. 6 an 5 ist so schlecht, daß immer wieder der Gedanke auftaucht durch Umstellung einen besseren Zusammenhang zu schaffen; 7, 1 paßt sehr viel besser hinter Cap. 5 als hinter Cap. 6. Aber die Umstellungen bringen doch keine Heilung für all die Schäden, die ein aufmerksames Auge in immer größerer Anzahl entdeckt, je schärfer es hinsieht. In merkwürdiger Weise nimmt die Empfindlichkeit der Juden gegenüber Jesus zu, ohne daß das Evangelium ein Wort darüber verliert. Er provociert sie bei seinem ersten Auftreten durch die Tempelreinigung und den berühmten Spruch 2, 19 so stark wie es überhaupt nur möglich ist<sup>1)</sup>: sie antworten im friedlichen Disputierton, ohne irgend etwas gegen ihn zu unternehmen; nicht einmal das wird ausdrücklich gesagt, was alle Interpreten *κατὰ τὸ σιωπώμενον* ergänzen, daß aus Furcht vor den Juden Nikodemus Nachts zu Jesus kommt. Ganz anders schätzen die Synoptiker jenen Spruch ein: Marcus [14, 58] und Matthaeus [26, 61] berichten daß er Jesus beim Verhör vor dem Hohenpriester als ein Hauptpunkt der Anklage vorgehalten wurde, und suchen ihn als falsch zu erweisen; Lucas [22, 66 ff.] läßt ihn fort, aus demselben Grunde, weil er Jesus von dieser Blasphemie rein halten wollte. Dagegen ist im weiteren Verlauf des vierten Evangeliums für Jesus schon das ein Grund Iudaea, nicht nur Jerusalem, zu verlassen, daß die Pharisaeer gehört haben, er habe mehr Jünger und taufe mehr als Iohannes [4, 1]. Auf der zweiten Reise wird er wegen einer Heilung am Sabbat 'verfolgt' [5, 16]; ja die Juden wollen ihn tödten [5, 18]. Doch wird diese Gefahr zunächst nicht ernsthaft genommen, taucht aber bei der dritten Reise wieder auf [7, 13. 19], unvermittelt, als wäre im 7. Capitel von vs. 19 an die Situation die gleiche wie im 5. Die galilaeischen Wunder werden gezählt [1, 11. 4, 54], als wenn die 'vielen Zeichen', die er gleich am Anfang in Jerusalem tat [2, 23. 3, 2], für nichts zu rechnen seien; noch dazu ist der Ausdruck 4, 54 *τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν*

1) Das ist, wie manches andere auch, mit Recht von K. Schulz Zeitschr. f. neut. Wiss. 8, 243 ff. hervorgehoben. Ich lege um so größeren Wert darauf mit ihm in Anstößen übereinzustimmen, als die Lösung des johanneischen Problems, die ihm vorschwebt, meinen Anschauungen direct entgegengesetzt ist.

Γαλιλαίαν ungeschickt, denn er heißt wörtlich, daß dies das zweite Zeichen war, das Iesus nach seiner Rückkehr von Galilaea in Iudaea tat: so kanns aber nicht gemeint sein.

Das alles macht stutzig und regt zu Zweifeln an, ob dieser Aufbau eine in sich geschlossene Conception ist. Eine Stelle des 7. Capitels [3] bringt m. E. die Entscheidung. Die 'Brüder' sagen zu Iesus: *μετάβηθι ἐντεῦθεν καὶ ὕπαγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν, ἵνα καὶ οἱ μαθηταὶ σου θεωρήσωσιν τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς· οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸ<sup>1)</sup> ἐν παρρησίᾳ εἶναι.* 'Ziehe von hier fort nach Iudaea': es ist nicht, wie es nach dem Folgenden scheint, von einer Reise zum Laubhüttenfest die Rede, sondern davon daß Iesus den Schauplatz seines Wirkens oder um es grade heraus zu sagen, seiner Wunder nach Iudaea verlegen soll. 'Die Jünger' sind ein falsches Explicitum. Es können nur die Jünger gemeint sein, die Iesus in Iudaea schon hat, und das giebt keinen Sinn. Denn wollte man sich auch auf 2, 23 berufen, so würde das nichts nutzen. Diese Gläubigen sind ja durch die vielen Zeichen bekehrt, haben also die Taten Iesu gesehen. Man muß das verkehrte Subjekt fortdenken, dann treten die Juden, die aus *τὴν Ἰουδαίαν* ohne Weiteres ergänzt werden, an Stelle der Jünger, und der Sinn kommt heraus, den das Folgende verlangt: Iesus soll sich öffentlich als Wundertäter zeigen um seine Gegner zu widerlegen. Im vorliegenden Text sind die leiblichen Brüder Iesu<sup>2)</sup> diejenigen welche den Rat geben; nur auf sie paßt der erklärende Zusatz [7,5]: *οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν.* Der Rat steht allerdings Ungläubigen schlecht an<sup>3)</sup>; er kann ursprünglich nicht von Ungläubigen mit der Beziehung auf Gläubige, sondern nur von den Jüngern mit der Beziehung auf die welche noch nicht glauben, gegeben sein, und die ungläubigen Brüder sind nur hineingebracht um Iesu Predigt gegen die Welt einen Anlaß zu schaffen: was sie am Schluß sagen [7, 4]: *εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ,* ist eine schlechte Doublette dessen was vorher präciser gesagt ist. Jene Predigt aber sprengt den ursprünglichen Zusammenhang, der in 7, 3 noch deutlich hervortritt. Denn in ihr schiebt sich an Stelle des *μεταβῆναι* die Reise zum Laub-

1) So ist mit BD für *αὐτός* zu lesen.

2) Sie kommen im vierten Evangelium nur noch einmal vor, in dem Flicken 2, 12, der für den Zusammenhang der Erzählung nichts bedeutet und wohl nur den Anschluß an Mt. 4, 13 herstellen soll.

3) Chrys. t. VIII p. 234<sup>c</sup> *καὶ ποία, φησὶν, ἀπιστία ἐνταῦθα; παρακαλοῦσι γὰρ αὐτὸν θανατουργήσαι . . . καὶ δοκεῖ μὲν ἡ ἀξίωσις δῆθεν φίλων εἶναι.*

hüttenfest; Iesus will sie nicht antreten, weil seine Zeit noch nicht erfüllt sei, d. h. weil das Pascha noch nicht gekommen ist, an dem er sterben wird<sup>1)</sup>. Man wundert sich darüber daß bei den beiden früheren Festreisen solche Erwägungen völlig aus dem Spiel bleiben; noch seltsamer ist aber, daß Iesus seine Weigerung gar nicht durchhält<sup>2)</sup>, sondern doch zum Fest reist, und zwar heimlich [7, 10]. Auch darin ist er nicht consequent; in der Mitte des Festes geht er in den Tempel und lehrt dort so öffentlich, wie nur möglich: das Motiv der heimlichen Reise ist zu nichts anderem da als den Widerspruch oberflächlich zu vertuschen, der zwischen der scharfen Abweisung der Brüder und der Festreise klafft.

Der Rat nach Iudaea zu ziehen und dort öffentlich für seine Sache zu wirken, hat nur dann Sinn, wenn Iesus bislang nicht dort gewesen ist. Das widerspricht aber der vorausgegangenen Erzählung, und der Widerspruch ist um so schwerer, als weder die wiederholten Festreisen Iesu noch der Rat den ihm die 'Brüder' erteilen, irgendwie aus der synoptischen Tradition stammen, sondern beides freie Erfindungen sind, bei denen am ersten einheitliche und consequente Durchführung zu erwarten ist. An einem wichtigen Punkte, da wo eine der schwersten Differenzen zwischen dem vierten Evangelium und der Überlieferung liegt, bricht das Gefüge seiner Handlung auseinander: um seine Einheit ist es geschehen.

Es ist nicht schwer zu sehen daß die wiederholten Festreisen das secundäre Motiv sind, das den ursprünglichen Aufbau zersprengt hat. Nur das erste der im Evangelium erwähnten Paschafeste hängt mit der Erzählung selbst zusammen, und da ist der Zusammenhang mitsammt der Erzählung übernommen. 2, 13—23 sind wirklich nur ein schlechter Abklatsch der Synoptiker. Die scheinbar imposante Provocation der Juden, um so imposanter als Iesus erst ein Zeichen in einem abgelegenen galilaeischen Dorf vollbracht hat, ist ein Stoß ins Leere, und die Erzählung so ungeschickt geführt, daß mit 2, 23 *ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα* (oder *ἐν τῇ ἑορτῇ*)<sup>3)</sup> neu eingesetzt werden muß.

1) Der Ausdruck *ὁ ἕμους καιρός οὐπω πεπλήρωται* noch Mc. 1, 15. Mt. 26, 18. Im vierten Evangelium steht für *καιρός* gewöhnlich *ώρα*: 2, 4. 17, 1. 12, 23. 27. 13, 1. 7, 30. 8, 20. Die Stellen sind wohl durchweg secundär; 2, 4 ist der vorliegenden darin verwandt daß Iesus nur *pro forma* ablehnt.

2) Chrys. t. VIII p. 286<sup>a</sup> *εἰ γὰρ ἐπειδὴ ὁ καιρός οὐπω παρῆν, διὰ τοῦτο οὐκ ἀνέβη, ἐχρῆν μηδὲ ὅλως ἀναβῆναι.*

3) Die Doppellesung ist in der Ueberlieferung zusammengelaufen; ähnlich 6, 1 *πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος.*

Das Gespräch mit Nikodemus wird so eingeleitet, als sollte es besondere Folgen haben; der vornehme Pharisaeer, der nächtlicher Weile zu dem Galilaeer kommt, ist ja ein Bild das Prediger und Maler begeistert. Es bleibt nur bei dem poetischen Anlauf; Iesus vergißt von 3,13 an völlig den Besucher und redet ohne Rücksicht auf den oder die welche er vor sich hat; wo Nikodemus bleibt und wie die Rede auf ihn wirkt, wird nicht gesagt.

Iesus hält sich 3,22 mit seinen Jüngern im iudaäischen Lande auf und tauft dort, d. h. er stiftet eine Gemeinde: nach 7,3 soll er das erst vollbringen. Er rivalisiert mit Iohannes, der in Ainon bei Salem ebenfalls tauft, und man muß nach 3,26 annehmen daß beide nicht weit auseinander sind. Nach der Tradition aber liegen Ainon und Salem 8 Millien s. von Skythopolis, an der Grenze von Samarien und Galilaea, weit von Iudaea fort [Eus. onom. p. 40, 1]; der geographische Fehler ist mindestens ebenso stark wie die berüchtigte Verlegung von Bethanien in die Peraea [1,28]. Aber auch einmal zugegeben daß der vierte Evangelist von Geographie nichts verstand, wozu freilich die raren Ortsnamen schlecht passen wollen, der Uebergang 4,1 ff. ist, rein sprachlich betrachtet, eine Ungeheuerlichkeit: *ὡς οὖν ἔγνω ὁ κύριος ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης, καίτοι γε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτισεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* So ist überliefert; die Varianten sind nichts als mehr oder weniger ungeschickte Versuche den Text von seinen Anstößen zu befreien. Zunächst hebt sich in dem Concessivsatz deutlich das Bestreben ab den Widerspruch gegen die Synoptiker zu beseitigen, daß Iesus tauft. Freilich ist die Correctur lahm und müßte schon zu 3,22 gesetzt sein; das ist aber unterblieben um Iohannes Rede für Iesus nicht unmöglich zu machen. Derartige Berichtigungen, die immer leicht auszuschneiden sind, kommen mehrfach vor<sup>1)</sup>. Aber die Entfernung dieses Zusatzes hilft der Stelle nicht auf. Woher plötzlich die Pharisaeer auftreten, weiß niemand zu sagen, und vor allem, was ist das für eine Rede die zunächst *ἔγνω ὁ κύριος* setzt und in dem zweiten davon abhängigen Satz *Ἰησοῦς* wiederholt? Das vierte Evangelium pflegt außerdem Iesus nicht *ὁ κύριος* zu nennen; diese

1) 7,22 wird der Satz *Μωυσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομὴν* corrigiert: *οὐχ ὅτι ἐν τοῦ Μωυσεῖος ἐστίν, ἀλλ' ἐν τῶν πατέρων.* Dieselben Partikeln leiten 6,46 das Citat von 1,18 ein, durch das 6,45 *πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ* berichtet werden soll: *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἐόρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἐόρακεν τὸν πατέρα.*

Bezeichnung ist dem Verfasser des 21. Capitels [12] eigen, und er hat sie an den wenigen Stellen wo sie vorkommt<sup>1)</sup>, eingeschmuggelt. Streicht man *ἔγνω ὁ κύριος ὅτι*, so wird der Temporalsatz in sich verständlich, aber zugleich ein Rest, der zum Folgenden nicht paßt. Der Uebergang ist also nur durch eine ungeschickte Erweiterung eines älteren Textes bewerkstelligt, der für einen anderen Zusammenhang geschrieben war.

Ungeschickt wie die samaritanische Reise eingeleitet wird, wird sie auch beschlossen: 'die Galilaeer nehmen Iesus an, weil sie alles gesehen haben, was er zu Jerusalem am Feste tat: denn sie waren auch zum Fest gegangen [4, 45]'. Darüber muß sich ein Leser geärgert und an den Rand geschrieben haben: *αὐτὸς Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν* [Mc. 6, 4. Mt. 13, 57. Lc. 4, 24] *ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει*, wobei er freilich *πατρίς* als 'Vaterland', nicht, wie es sich gehört, als 'Vaterstadt' nahm. Diese Randbemerkung ist, mit einem sinnlosen *γράφ* versehen, in den Text geraten<sup>2)</sup>. Wem das zu gewaltsam dünkt, der muß annehmen daß vor 4, 44 mehreres gestrichen und 4, 45 ein falscher Zusatz ist. Jung ist diese Erfindung auf jeden Fall. Sie bleibt ohne alle Folgen; nirgendwo ist davon die Rede daß ganz Galilaea Iesu wegen der Wunder die er tat, zugefallen sei, dagegen war 3, 22 erzählt daß er durch Taufen Anhänger gewinnt. Verdächtig ist außerdem die allgemeine Erwähnung all der Wunder die Iesus am Fest getan haben soll. Das vierte Evangelium legt freilich großes Gewicht auf die Wunder; wie längst beobachtet, sind sie erheblich massiver als die der synoptischen Ueberlieferung<sup>3)</sup>.

1) 20, 18 *ἔρχεται Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ*: die erste Hälfte in directer, die zweite in in directer Rede schließen sich aus. 11, 2 nimmt in unerhörter Weise 12, 1 ff. vorweg, vgl. Wellhausen 35. 6, 23 steht an einer Stelle die von Schwierigkeiten wimmelt: die Speisung der 5000 wird hier als Eucharistie bezeichnet, aber der dafür charakteristische Singular *ἔφαγον τὸν ἄρτον* stimmt nicht zu der aus den Synoptikern abgeschriebenen Erzählung. — Uebrigens wirft Irenaeus den Valentinianern vor daß sie Iesus nicht *κύριος* nennen wollten, 1, 1, 3 = Epiph. 31, 10 p. 176<sup>b</sup>: nach ihnen kam der Name der Achamoth als der eigentlichen Herrin der Welt zu [Iren. 1, 5, 3 = Epiph. 31, 18 p. 186<sup>d</sup>]. Sie sagten statt *κύριος σωτήρ*: auch dieser Name steht nur 4, 42 und 1 Io. 4, 14; letztere Stelle ist sicher interpoliert [vgl. Nachr. 1907, 366].

2) Man kann die Einschaltung von 21, 23 vergleichen.

3) Allerdings fehlen die Teufelaustreibungen [Bretschneider, Probabilia 119], aber nicht weil der vierte Evangelist dafür zu aufgeklärt war, sondern weil ihm diese Wunder zu leicht für Iesus vorkommen. Teufel austreiben konnten die Jünger auch, wemns auch gelegentlich schwierig wurde, Mc. 9, 28 f.

Aber die Wundertätigkeit Iesu wird zu einzelnen scharf herausgehobenen *ἀρεταί θεοῦ*, 'Heldentaten des Gottes', um antik zu reden, condensirt: sie werden gezählt, wenigstens am Anfang [2, 11. 4, 54], und dazu paßt das unbestimmte Gerede von den 'vielen Zeichen' nicht; wo es vorkommt, bleibt es immer schattenhaft und ist verächtlich<sup>1)</sup>.

5, 1 wird das Fest nur allgemein bezeichnet; von der Sorge, die 4, 1 Iesus aus Iudaea, geschweige denn aus Jerusalem vertreibt, ist nicht mehr die Rede. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht daß die Gefahr in die Iesus durch die Juden gerät, sich verflüchtigt, ohne daß ein Wort darüber verloren wird, und dann im Cap. 7 wieder auftaucht, ebenso unvermittelt, wie sie vorhin verschwunden ist: dazu tritt der gewaltsame Anschluß von 6, 1, der fast so klingt als läge der See von Tiberias in Iudaea. Die Motivierung die 7, 1 steht, gehört eigentlich an den Anfang des Capitels, das vorausgeht. Auf die merkwürdigste Weise ist in 6, 4 eine Zeitbestimmung eingeschaltet: *ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*: es scheint als sollte sie ebenso wie der verächtliche Vers 6, 23 die Speisung der Fünftausend als Eucharistie charakterisieren.

Durchweg erweisen sich die Uebergänge und Zeitbestimmungen die das Gerüst der Erzählung vom ersten Wunder in Kana bis zur dritten Reise nach Jerusalem zusammenhalten sollen, als schlechte und ungeschickte Flicker, die darum doch nicht beseitigt werden können: denn ohne sie stürzt die ganze Handlung zusammen. Daß die Reise zum Laubhüttenfest im 7. Capitel den Zusammenhang stört, ist oben schon nachgewiesen, und ebenso wenig tragen die Erwähnungen des Festes die in die Erzählung von dem Auftreten Iesu in Jerusalem eingestreut sind, dazu bei die Situation anschaulicher zu machen; im Gegenteil, auch sie verwirren nur. 'In der Mitte des Festes gieng Iesus in den Tempel

1) 2, 23; im Folgenden taucht mit 'dem Menschen' ein anderer nicht mehr aufzuklärender Zusammenhang auf. — 3, 2. — 6, 2 ist nach den Synoptikern gemacht, vgl. Mt. 15, 29 ff. Lc. 9, 11. — 7, 31. — 10, 32 in scharfem Widerspruch zu 7, 21. — 11, 47. — 12, 37. — Es ist zu beachten daß die 'vielen Zeichen' nur in Reden und Motivierungen oder in dem eingelegten Raisonement 12, 37 vorkommen, niemals in der Erzählung selbst, wie oft bei den Synoptikern; sie werden eben nach diesen vorausgesetzt und gehören in die festgeschlossene, sich bis zur Todenerweckung steigende Mirakelreihe des vierten Evangeliums nicht hinein. Chrysost. t. VIII p. 295<sup>o</sup> bemerkt zu 7, 31: *πόσα σημεῖα; καὶ μὴν τρία ἦν σημεῖα, τὸ τοῦ οἴνου καὶ τὸ τοῦ παραλυτικοῦ καὶ τὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ καὶ οὐδὲν διηγήσατο πλεον ὁ εὐαγγελιστής.*

und lehrte' [7, 14]; man kann Mc. 11, 27 ff. Mt. 21, 23 ff. Lc. 19, 47. 20, 1. 21, 37 als Parallele ansehen. Aber es ist doch seltsam, daß 7, 19. 25 das Motiv des 5. Capitels wieder auftaucht, während man zunächst annimmt, daß Iesus ruhig im Tempel lehrt. Nach 7, 32 schicken die Pharisaeer und Hohenpriester Büttel aus ihn zu verhaften; sie kehren 7, 45 ohne ihn zurück. Das muß an einem und demselben Tage gewesen sein, und doch steht 7, 37, also zwischen der Aussendung und der Rückkehr der Büttel, eine Tagesangabe, gleich als ob eine neue Erzählung einsetzte: *ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρῃ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων*. 10, 22 rückt die Zeit plötzlich kräftig vor, von Laubhütten zu den Enkaenien; aus dem Herbst ist Winter geworden. Aber Iesu Rede biegt nach den ersten Worten 10, 26 in den Zusammenhang ein, in denen sich die Ausführungen über den Hirten und seine Schafe 10, 1 ff. bewegen: wieder reißt eine Zeitangabe mit dem Wenigen, was an sie angeschlossen ist, Zusammengehöriges auseinander<sup>1)</sup>.

Die Feste hängen nicht mit der Erzählung zusammen, sie sind ihr vielmehr aufgedrängt, und mit ihnen auch die von den Festen abhängige und durch sie angedeutete Chronologie, die die Wirksamkeit Iesu auf mindestens zwei Jahre ausdehnt. Mit dieser eingefügten Zeitrechnung verknüpft sich ein zweites, ebenfalls chronologisches Problem. Nach 8, 57 ist Iesus, als er zum dritten Male nach Jerusalem kommt, nahezu 50 Jahre alt; anders kann *πεντήκοντα ἔτη οὐπω ἔχεις* nicht verstanden werden. Bei dem seltsamen ersten Auftreten Iesu in Jerusalem scheint ein gleiches oder, wie ja auch billich, etwas geringeres Alter vorausgesetzt zu werden. Wenigstens liegt es sehr nahe die nicht ohne Weiteres plausible<sup>2)</sup> Bauzeit von 46 Jahren die die Juden dem Tempel zuschreiben, als eine ungewollte, aber bedeutsame Anspielung auf Iesu Alter zu verstehen; denn 'er redete von dem Tempel seines

1) Die Halle Salomos 10, 23 ist aus der Apostelgeschichte bekannt; das 'Schatzhaus' 8, 20 dürfte eine schemenhafte Reminiscenz an Mc. 12, 41 = Lc. 21, 1 sein. Ungehörig ist auch 6, 59 *ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ διδάσκων ἐν Καφαρναούμ*. Wann ist er denn hineingegangen? 6, 25 findet ihn 'die Menge' *πέραν τῆς θαλάσσης*; 6, 41 tauchen plötzlich die Juden auf. Auch hier hat wohl Mc. 1, 21. 6, 2 ff. Lc. 4, 16 ff. 31 ff. Mt. 13, 54 ff. eingewirkt; vgl. 6, 42.

2) Origenes hat Recht, wenn er sagt [comm. in Io. 10, 254] *πὼς τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν ἀικοδομησθαι φασὶ τὸν ναὸν οἱ Ἰουδαῖοι, λέγειν οὐκ ἔχομεν, εἰ τῇ ἱστορίᾳ κατακολουθήσομεν*. Der von mir unternommene Versuch die Bauzeit historisch zu erklären [Abhdlg. VII 5, 8], ist gescheitert; die Sache liegt einfach so, daß sie nach dem angenommenen Alter Iesu fingiert ist.

Leibes.' Wie dem aber auch sein mag, daß 8, 57 im Widerspruch zu der berühmten Stelle Lc. 3, 23 Iesu Alter nicht auf dreißig sondern fast fünfzig Jahre angegeben wird, das steht trotz allen harmonistischen Künsteleien fest. Das Gleiche berichteten die 'Presbyter' auf die sich Papias berief [Iren. 2, 22, 5]. Daß diese dafür wirklich den Apostel Iohannes als Gewährsmann anführten, braucht man Irenaeus nicht zu glauben, und ich möchte auch nicht mehr so bestimmt wie vor Jahren behaupten daß diese Presbyterüberlieferung einfach auf die Stelle des vierten Evangeliums zurückläuft; es kann jedenfalls nicht bezweifelt werden daß die Meinung, Iesus sei ungefähr 50 Jahre alt geworden, in Asien verbreitet war. Sie hatte dogmatische Gründe, die nicht erraten zu werden brauchen: sie stehen bei Irenaeus [2, 22]. Dieser gibt sich große Mühe die Angabe des Lucas mit dem vierten Evangelium zusammenzubringen; denn er kämpft gegen die Typologie der Valentinianer, nach der die 30 Lebensjahre Iesu ein Symbol der 30 Aeonen waren<sup>1)</sup>. Das wirft ein Schlaglicht auch auf die Presbyter des Papias, der in der Vorrede seines Werkes gegen die Gnosis polemisiert [Abhdlg. VII 5, 11]: auch jene werden mit der 'Ueberlieferung' von den 50 Jahren gegen das valentinianische System haben kämpfen wollen. Wie die 30 Lebensjahre auf die Gesamtzahl der Aeonen, so wurde die Passion Iesu im zwölften Monat seiner Wirksamkeit von den Valentinianern auf die Leiden des zwölften Aeon, der Sophia, bezogen<sup>2)</sup>. Augenscheinlich ist daraus daß bei den Synoptikern nur das eine Pascha der Passion vorkommt, abstrahiert daß Iesu Predigt kein volles Jahr umfaßte; der Ansatz des Epiphaniensfestes auf den 11. Tybi [6. Januar], der zu dieser Rechnung nicht stimmt, stand Valentinus und seiner Secte noch nicht im Wege, andererseits stützten sie ihre Berechnung durch die Weissagung Ies. 61, 2 [Iren. 2, 22, 1]. Auch gegen diese Typologie führt Irenaeus [2, 22, 5] das vierte Evangelium ins Feld, den Widerspruch gegen die Synoptiker verschweigend.

Nach der allgemein herrschenden Anschauung setzt die va-

1) Iren. 1, 1, 3 = Eriphan. 31, 10 p. 176<sup>b</sup> *διὰ τοῦτο τὸν Σωτῆρα λέγουσιν (οὐδὲ γὰρ κύριον αὐτὸν ὀνομάζειν θέλουσιν) τριάκοντα ἔτεσι κατὰ τὸ φανερὸν μηδὲν πεποιθῆναι, ἐπιδεικνύοντα τὸ μυστήριον τούτων τῶν Αἰώνων.* Ebenso 1, 3, 1 = Eriphan. 31, 14 p. 179<sup>d</sup>. 2, 22, 1.

2) Iren. 1, 3, 3 = Eriphan. 31, 14 p. 180<sup>c</sup> *τὸ δὲ περὶ τὸν δωδέκατον Αἰῶνα γενοῦς πάθος ὀποσημαίνεσθαι λέγουσι . . . ὅτι τῷ δωδεκάτῳ μηνὶ ἔπαθεν. ἐνιαυτῷ γὰρ ἐνὶ βούλονται αὐτὸν μετὰ τὸ βᾶπτισμα αὐτοῦ κευκηρῆναι.*

lentinianische Gnosis das vierte Evangelium voraus<sup>1)</sup>. Für die Schüler und Nachfolger des Meisters trifft das in der Tat zu: keine Spur deutet darauf hin daß die Valentinianer sich der Reception des Evangeliums widersetzen, im Gegenteil läßt sich trotz der dürftigen Ueberlieferung noch jetzt erkennen daß sie es rasch aufnahmen und für ihre Lehren verwerteten. Herakleon würdigte es eines ausführlichen Commentars, Ptolemaeos interpretierte den Prolog<sup>2)</sup>, die Valentinianer der Excerpte des Clemens<sup>3)</sup> und Hippolyts<sup>4)</sup> berufen sich wiederholt auf Stellen aus dem Evangelium. Dem ist aber nicht immer so gewesen.

Nach der urchristlichen Anschauung giebt es nur ein Evangelium von Iesus Christus; ob es mündlich oder schriftlich überliefert wird, darauf kommt nichts an. Wird es in einem Buch zusammengefaßt, so erhebt dies regelmäßig den Anspruch ein in sich geschlossenes Ganze zu bieten: es will immer autonom sein, verweist nicht auf andere Darstellungen des Evangeliums und setzt sie nicht als bekannt voraus. Matthaeus schreibt nicht etwa ein Supplement zu Marcus, sondern ein neues und reicheres Evangelium in das er Marcus aufnimmt, um ihn überflüssig zu machen. Die Theorie die am Ende des zweiten Jahrhunderts aufkommt, daß das vierte Evangelium die drei anderen ergänzen wolle und

1) So schon Iren. 3, 11, 7: *hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Ioannem, plenissime utentes ad ostensionem coniugationum suarum*; er verweist auf 1, 8, 5.

2) Iren. 1, 8, 5. Der Satz des Briefes an die Flora, in dem Io. 1, 1 citiert wird, ist schwer verdorben [Epiphan. 33, 3 p. 217<sup>a</sup>]: *ἔτι γε [τε?] τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν [wessen?] λέγει εἶναι ἅτε [τὰ τε Petavius] πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν* [so überliefert] *οὐδὲν ὁ ἀπόστολος προαποστερήσας τὴν τῶν ψευδογροῦντων ἀνυπόστατον σοφίαν καὶ οὐ φθοροποιῶν θεοῦ, ἀλλὰ δικαίον καὶ μισοπονήρον*. Das letzte Kolon das mit *καὶ* eingeleitet wird, steht in der Luft, *ὁ ἀπόστολος* ist nach constantem Sprachgebrauch Paulus, nicht Iohannes.

3) 6, 7 wird die valentinianische Erklärung des Prologs entwickelt; sie stimmt im Wesentlichen mit Iren. 1, 8, 5 überein. Auf den Prolog beziehen sich auch 41 [Io. 1, 9] und 45 [Io. 1, 1: das doppelte *γένονεν* statt *ἐγένετο* ist wegen der in der vorigen Anmerkung behandelten Stelle des Ptolemaeos zu beachten]; in der Parallelausführung Iren. 1, 4, 5 = Epiphan. 31, 17 p. 185<sup>a</sup> fehlt das Citat. — 3 wird Io. 20, 22 citiert; nebenbei gesagt ist 27 für *ἐμφυχον μένη* nach dieser Stelle *ἐμφυσωμένη* zu schreiben. — 23. 32 erscheint der Paraklet, vgl. Iren. 1, 4, 5 = Epiphan. 31, 17 p. 184<sup>c</sup> und die Aeonentafel 1, 1, 2 = Epiphan. 31, 10 p. 176<sup>a</sup>. — 26 wird Io. 10, 7 erklärt, 61 Io. 14, 6, 10, 30, 19, 34, 62 19, 37, 36, 65 2, 28, 3, 29, 73 10, 11.

4) 6, 35 wird Io. 8 citiert. Die Aeonentafel 6, 30 ist dieselbe wie bei Irenaeus.

mit Absicht vieles auslasse was in diesen schon stehe, ist eine unhistorische Erfindung: sie widerspricht der alten Weise von Grund aus und wird durch das Evangelium selbst widerlegt; wenn jetzt in ihm die synoptische Ueberlieferung oft vorausgesetzt wird, so liegt regelmäßig secundäre Ausgleichung mit den Synoptikern vor, die nicht täuschen darf. Damit daß jedes geschriebene Evangelium die Einheit des in der Gemeinde lebendigen Evangeliums darstellen will, ist nicht gesagt daß jeder Evangelist den Anspruch erhob daß seine Darstellung die allein richtige und allein vollständige sei: wenn sie in der Form die Einheit des Evangeliums festhielten, so waren sie sich wohl bewußt daß ihre Bücher nichts als ein unvollkommenes Mittel waren das eine, unteilbare, lebendige Evangelium zu übermitteln: nur weil jede schriftliche Darstellung für unvollkommen galt, weil das junge Christentum keinen Qoran hatte wie der Islam, entstanden fortwährend neue Evangelien und wurden die vorhandenen neu bearbeitet. Die 'Schrift', die feststand, war das A. T.: Evangelien, Briefe, Apokalypsen waren ein Neuland, über das jeder der das Charisma spürte, seinen Pflug gehen lassen konnte. Andererseits zwang der Gebrauch in der Gemeinde immer wieder dazu das eine Evangelium in einem Buche zu suchen: die Gemeinde von Rhossos, die nur das Petrus-evangelium benutzt, ist ein ebenso lehrreiches Beispiel wie die altsyrische Kirche, die an Stelle der vier Evangelien sofort eine Evangelienharmonie setzt und zäh an dieser festhält. Wenn Basilides seine *'Εξηγητικά* zu 'dem Evangelium '[Eus. KG 4, 7, 7] schrieb, so war das urchristlich gedacht und der Singular berechtigt nicht dazu von einem Evangelium des Basilides in einem anderen Sinne zu reden als wie man von dem Evangelium Iustins sprechen kann: er erklärte den evangelischen Stoff aus einer ihm speciell zugänglichen Tradition wie Papias die *Λόγια κυριακά* aus der Ueberlieferung der Presbyter, und nur die Willkür mit der er den Stoff ausgewählt haben mag und apokryphe Berichte verwertete, veranlaßte Origenes [hom. in Luc. 1] die Existenz eines *εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην* zu behaupten: das ist schwerlich etwas anderes gewesen als die Textabschnitte die Basilides seinem Commentar zu Grunde legte.

Wie in allem, so nimmt auch in der Frage des Evangeliums Markion eine von der kirchlichen Entwicklung radikal verschiedene Stellung ein: er hat in der Tat aus dem Christentum eine Buchreligion machen wollen. Weil er das A. T., das den christlichen Gemeinden seiner Zeit als die Schrift galt, rücksichtslos jeden Compromiß ablehnend, verwarf, mußte er für die 'Schrift' einen vollwertigen Ersatz schaffen und führte die Aufgabe mit der für

ihn charakteristischen Consequenz durch: die markionitischen Gemeinden haben zuerst einen festgeschlossenen Kanon gehabt; er bestand aus einem Evangelium und den Briefen des Paulus, des einzigen Apostels der Jesus verstanden hatte. Hier ist die Einheit des Evangeliums sehr viel mehr als ein formales Prinzip: das Evangelium der markionitischen Gemeinde beansprucht ausschließliche Geltung und erkennt kein anderes neben sich an.

Die Kirche hat es an litterarischer Polemik gegen die religiösen Neubildungen die sich aus ihr und neben ihr erhoben und sie zu zersetzen drohten, nicht fehlen lassen: aber diese Polemik ist es nicht gewesen was ihr den Sieg brachte, sie setzt sogar, wenn die spärliche und chronologisch unsichere Ueberlieferung nicht täuscht, mit voller Kraft erst ein, nachdem der Kampf entschieden ist. Ihre Waffe war dieselbe zu der sie in den späteren Jahrhunderten ihre Zuflucht genommen hat bis auf den heutigen Tag, die Organisation: durch die straffe Ausbildung des Episkopats, der durch die Rechtsfiction der apostolischen Succession legitimiert wird, hat sie ihre ins Wanken geratenen Glieder zusammengehalten, nicht durch dogmatische Argumente. Mit dem Instinct der Herrschaft hütete sie sich davor sich von den Neuerern in neue, den Gemeinden ungewohnte Positionen drängen zu lassen, und so fiel es ihr nicht ein gegen den geschlossenen Kanon Markions einen neuen und rechtgläubigen aufzustellen. Sie wahrte der Tradition sehr entschieden ihr Recht neben dem Buch und hielt zäh an der Vielfältigkeit der schriftlichen Aufzeichnungen des einen Evangeliums fest: es wäre ja auch eine Torheit gewesen hier unificieren zu wollen und den Gemeinden die man zu halten sich bemühte, liebgewordene Bücher zu entziehen nur um dem einen Evangelium Markions ein kirchliches entgegenstellen zu können. Dagegen war es allerdings nicht mehr möglich der Vermehrung der schriftlichen Evangelien ruhig zuzusehen, seitdem die Gnosis ihre Geheimtraditionen auf mannigfaltige Weise in die evangelische Ueberlieferung hineindestillierte. Dem gegenüber galt es Neues abzuwehren und von dem schon Vorhandenen nach Möglichkeit das auszuschneiden, was den Haeretikern am ersten und leichtesten Vorschub leistete. Das Kriterium des 'Apostolischen', das von der Gemeindevertretung erst auf die Gemeindelitteratur übertragen ist, wirkte bei dieser Auswahl als, ich möchte sagen, juristisches, keineswegs als historisches Prinzip: man stellte nicht kritisch den apostolischen Ursprung eines Evangeliums fest um es für den Gemeindegebrauch zu sanctioniren, sondern man schrieb denen die längst recipiert waren und die man beibehalten wollte, apostolische

Authentie zu, wenn es auch nur mit so gewaltsamen Fiktionen möglich war, wie es für den der genau zusieht, bei allen drei Synoptikern der Fall ist.

Die Gnosis ist älter als das Christentum und mehr in es eingedrungen als aus ihm hervorgegangen, schließlich mit dem Erfolg daß sie in der Kirche aufgegangen ist. Dazu hat es einer allmählichen Entwicklung bedurft, und der christliche *γνωστικός* des Clemens hat eine Ahnenreihe gehabt, die immer mehr mit der nichtgnostischen Kirche convergierte. Es ist der Verlogenheit der Ketzlerbestreiter zu verdanken, daß dieser Verkirchlichungsproceß der Gnosis sich in seinen einzelnen Stadien nicht mehr verfolgen läßt; selbst die Lehre die noch am besten bekannt ist, die valentinianische, ist ein wüster Trümmerhaufen der sich zu einem verständlichen Bau nicht mehr zusammenfügen will. Was Clemens und Origenes, die ihr nahe standen und sie wirklich kannten, an einzelnen, kostbaren Resten bieten, reicht grade aus um zu zeigen daß die s. g. valentinianischen Systeme bei Irenaeus und Hippolyt unlebendige Zerrbilder sind, die einzelne Speculationen in den Vordergrund schieben um den frommen Leser grauslich zu machen und das worauf es Valentinus und seinen Jüngern ankam, unterdrücken<sup>1)</sup>. Die Ketzlerbestreiter benutzen außerdem die reiche und mannigfaltige Entwicklung der Schule dazu um die verschiedenen Stadien perfide durcheinander zu werfen und von vornherein

---

1) Man vgl. z. B. die Rolle die das *ὄνομα* = *νόος* bei Valentinus selbst [Clem. Strom. 4, 90, 1] und in den Excerpten [82. 43. 26. 31 (leider arg zerstört, auch Iren. 1, 2, 5 = Epiph. 31, 13 p. 178<sup>d</sup> klärt nicht alles auf)] spielt: von diesem mystischen Aberglauben lassen die 'Mythologien' bei Irenaeus und Hippolyt nichts ahnen. Ebenso wenig von den 'Geheimnissen' der Taufe die von der Macht der Gestirne befreit [Exc. 78] und die Pneumatiker mit ihren Engeln [vgl. Herakleon bei Orig. in Ioann. 13, 324] zur Einheit bindet, wobei wieder der 'Name' eine Rolle spielt [Exc. 22. 36]: man muß hinzunehmen daß das *σπέρμα διαφέρον* von der Achamoth als Abbild der Engel = *φῶτα* mit denen der Soter herabkommt, concipiert wird [Iren. 1, 4, 5 = Epiph. 31, 17 p. 185<sup>b</sup>]; das Taufen ist aber *φωτισθῆναι*, und wie der Soter die *πάθη* der Achamoth für sich setzt, so befreit die Erleuchtung der Taufe den Menschen von den Leidenschaften [Exc. 41]. Auf die Aeonengenealogie mit der die kirchliche Polemik hausieren geht, kommt wenig an; viel wichtiger ist die — ganz unphilosophische — Psychologie im Zusammenhang mit dem Engels- und Teufelsspuk: der Inhalt der *γνώσις* ist nicht die Metaphysik an und für sich, sondern die mystisch fundierte Erlösung [Exc. 78]: *ἔστιν δὲ οὐ τὸ λυτρῶν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνώσις τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν, [ἦ] ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτροῦμεθα· τί γέννησις. τί ἀναγέννησις.*

den Eindruck der Confusion zu erzielen<sup>1)</sup>, während umgekehrt die Polemik Plotins [30 = Ennead. 2, 9] den Beweis liefert daß sehr wesentliche Lehrstücke noch um 260 aufrecht erhalten wurden<sup>2)</sup>.

1) Weil sich Irenaeus und Hippolyts Berichte nicht oder doch nur unbequem zu einer Paraphrase vereinigen lassen, gilt die Meinung, sie seien von einander 'unabhängig'. Das ist falsch: es sind nicht nur Coincidenzen da, sondern manches bei Irenaeus wird erst verständlich, wenn es in die Zusammenhänge des hippolyteischen Berichts eingeordnet wird. Bei Irenaeus ist das *πάθος* der oberen Sophia, aus der die *Ἐνθύμησις* resultiert, das 'Suchen des Vaters': *ἤθελε γὰρ, ὡς λέγουσι, τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν* [1, 2, 2 = Epiph. 31, 11 p. 177<sup>b</sup>]; nach Hippolyt [6, 30] will sie wie der 'Vater' ohne Syzygie zeugen, obgleich sie als weiblicher Aeon keine 'gestaltende Kraft' hat: *προέβαλεν οὖν ἡ Σοφία τοῦτο μόνον ὅπερ ἡδύνατο, οὐσίαν ἄμορφον καὶ ἀκατασκεύαστον*. Das ist genau die Variante die Irenaeus 1, 2, 3 [= Epiph. 31, 12 p. 177<sup>d</sup>] berichtet: *ἀδυνάτωι καὶ ἀκατάληπτω* [nach 1, 2, 5 = Epiph. 31, 13 pag. 178<sup>d</sup> ist die *σὺζυγίας φύσις = ἀγενηήτων κατάληψις*] *πράγματι αὐτήν ἐπιχειρήσασαν τεκεῖν οὐσίαν ἄμορφον, οἷαν φύσιν ἔσχεν θήλεια τεκεῖν*. — Bei Hippolyt entsteht durch die Fehlgeburt der Sophia Unruhe unter den Aeonen [p. 276, 20]: nach Irenaeus ist die Sehnsucht der Aeonen nach Erkenntniß harmlos im Gegensatz zur Kühnheit der Sophia [1, 2, 1 = Epiph. 31, 11 p. 177<sup>a</sup>], trotzdem werden Christus und der h. Geist emaniert *ἵνα μὴ ὁμοίως ταύτῃ πάθῃ τις τῶν Αἰώνων, . . . εἰς πῆξιν καὶ στηριγμὸν τοῦ Πληρώματος, ὅφ' ὧν καταρτισθῆναι τοὺς Αἰῶνας* [1, 2, 5 = Epiph. 31, 13 p. 178<sup>c</sup>]. Um das zu verstehen muß der Parallelbericht bei Hippolyt suppliert werden. — Durch Vergleichung mit Clemens Excerpten läßt sich aus Irenaeus ein zusammenhängendes Stück ausscheiden, das durch Einlagen, die nicht kenntlich gemacht sind unterbrochen wird: 43—46 = Iren. 1, 4, 5 [= Epiph. 31, 17 p. 184<sup>c</sup>—185<sup>a</sup>]; 47 = 1, 5, 2 [= Epiph. 31, 18 p. 186<sup>a</sup>]; 48 = 1, 5, 4 [= Epiph. 31, 19 p. 187<sup>a</sup> und b. c], hier ist durch Irenaeus manches hineingebracht, was nicht hinpaßt; 50 = 1, 5, 5 [Epiph. 31, 19 p. 187<sup>c</sup>. d]; 54 = 1, 7, 5 [Epiph. 31, 23 p. 192<sup>c</sup>]; 55 = 1, 5, 5 [= Epiph. 31, 19 p. 187<sup>d</sup>]; 59 = 1, 6, 1 [= Epiph. 31, 20 p. 188<sup>d</sup>].

2) Ich sehe nicht, wie man bestreiten will daß die von Plotin bekämpfte Lehre in allen Hauptsachen valentinianisch ist. Aus der valentinianischen Gnosis stammen die Hypostasen des *Νοῦς* und *Λόγος* [Plot. 30, 1], von denen der Demiurg und 'die Seele' d. h. die Achamoth verschieden sind [30, 6]; die *ἐπίνοια* [30, 1] ist wohl die *Ἔννοια = Σιγή* bei Iren. 1, 1, 1 [= Epiph. 31, 10 p. 175<sup>b</sup>], vgl. auch die Weiterbildung bei Ptolemaeos 1, 12, 1 [= Epiph. 33, 1] und die *Ἐνθύμησις* der Excerpte [7]. Die Vermengung des planenden Nus und der welt-schaffenden Seele [30, 6. 10], d. h. die Identität der von der Sophia gezeugten *Ἐνθύμησις* = gleich Achamoth [vgl. 30, 11 *ἐννόημα*] mit der 'äußeren', welt-schaffenden Sophia [vgl. z. B. Clem. exc. 47. Iren. 1, 5, 2], das *σφάλμα* der Sophia, die Weltschöpfung in Folge der Erinnerung an das Pleroma [30, 4] sind specifisch valentinianisch [vgl. Iren. 1, 5, 1 = Epiph. 31, 18 p. 185<sup>d</sup>. Clem. exc. 33]; ja die bissige Frage des Philosophen *τί γὰρ ἂν εἰνῆμι καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι; γελοῖον γὰρ τὸ 'ἵνα τιμῶιτο' καὶ μεταφερόντων ἀπὸ τῶν ἀγαματοποιῶν τῶν ἐναυθῶν* [30, 4 vgl. 11] findet ihre Erklärung in dem Fragment Valentins bei Clem. 4, 90, 1, wo die Sophia mit einem Maler verglichen, der Kosmos als das Abbild des Aeon (d. i. nach der besseren, auch bei Herakleon noch befolgten

So schwer es also ist Valentinus und seiner Schule ihre Stelle in der Entwicklung anzuweisen, so dürfte doch die Behauptung

Terminologie das was Irenaeus das Pleroma nennt) gefaßt wird: die Erhabenheit des Originals ist für den Maler der Grund es abzubilden, *ἕνα τιμηθῆμι δι' ὀνόματος αὐτοῦ*. Die Pneumatiker, die Glieder der Sophia [30, 10], stehen höher als die vom Demiurgen geschaffenen Gestirne [30, 5] vgl. 9], sie sind allein der Vorsehung unterworfen [30, 16 vgl. Exc. 74]. Die Unterschiede der Seelen [30, 6] werden sorgfältig untersucht. Gemeint ist die bekannte Teilung in die 'drei Naturen', über die Valentinus ein eigenes Buch geschrieben hatte [Mercati *rendiconti ser. II* vol. 31, 1034]. Daß der Demiurg mit der Seele identifiziert wird und ihre Leidenschaften erhält [30, 6], zielt darauf daß der Demiurg, der 30, 10. 12 ausdrücklich erwähnt wird, psychischen Wesens und aus den *πάθη* der Achamoth hervorgegangen ist. Es finden sich ja kleine Differenzen mit den Berichten die über die valentinianische Gnosis erhalten sind, z. B. die zweite 'Seele', die aus den Elementen besteht [30, 5], die wohl auf den *Κοσμοκράτωρ* zu beziehen ist [vgl. Iren. 1, 5, 4 = Epiph. 31, 19 p. 187<sup>a</sup> und Valentinus selbst bei Iren. 1, 11, 1 = Epiph. 31, 32 p. 204<sup>c</sup>] und die *παροικήσεις καὶ ἀντίπνοι καὶ μετάνοιαι* [31, 6]: diese kehren in einem gnostischen Tractat des Codex Brucianus wieder [C. Schmidt, TU N. F. 5, 61], brauchen aber darum der valentinianischen Gnosis nicht fremd zu sein, vgl. Iren. 1, 5, 6 = Epiph. 31, 19 p. 188<sup>a</sup> *ἀντίπνον τῆς ἔνω Ἐκκλησίας* und Hippolyt. 6, 32 *ἄνοδον καὶ μετάνοιαν καὶ δύναμιν ψυχικῆς οὐσίας*. Die schaffende Tätigkeit der Sophia ist ein 'Erleuchten der Finsternis': in den Berichten wird sie aus der Lichterscheinung des Soter abgeleitet [Iren. 1, 4, 5 = Epiph. 31, 17 p. 184<sup>d</sup> ff. Clem. exc. 40. 41], und dieser selbst steckt deutlich in *ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ κόσμου, ἡ γῆ αὐτοῖς ἡ ξένη λεγομένη, γενομένη ὑπὸ τῶν μειζόνων, ὡς λέγουσιν αὐτοί* [30, 11], vgl. 30, 5 *τήνδε τὴν γῆν καινὴν . . . εἰς ἣν δὴ ἐντεῦθεν ἀπελεύσονται· τὸντο δὲ λόγον εἶναι κόσμον*. Die durch das vierte Evangelium veranlaßte Identifizierung des *Λόγος* mit dem *Σωτῆρ* liegt bei Herakleon [Origen. in Ioann. 6, 108] klar vor; in den Excerpten des Clemens [26] steht eine Theorie, nach der das 'Sichtbare' Jesu die Sophia ist, und die Ogdoads, in welche die Pneumatiker schließlich eingehen, ist die Syzygia der Sophia mit dem Soter [Iren. 1, 7, 1 = Epiph. 31, 21. Clem. exc. 64]. Mit der *ῥλη ἢ ὑλότης* [30, 10] ist die *ἀσώματος ῥλη* Iren. 1, 4, 5 = Epiph. 31, 17 p. 185<sup>a</sup> zu vergleichen; wenn bei Plotin [30, 11. 12] der Demiurg zuerst das Feuer schafft, so läßt sich das mit der Lehre bei Hippolyt 6, 32 Clem. exc. 38 zusammenbringen, daß er eine *πρωῆδης οὐσία* ist. Die Lehre Valentins selbst und die einzelnen Stadien in der Entwicklung der Schule sind viel zu wenig bekannt, als daß um dieser kleinen Discrepanzen gezeugt werden dürfte, daß die von Porphyrius Vit. Plot. 16 genannten 'Haeretiker', gegen die nach C. Schmidt's richtiger Combination [TU N. F. 5, 31 ff.] Plotin seinen Tractat *Πρὸς τοὺς Γνωστικούς* geschrieben hat, Valentinianer waren: darauf daß die von ihnen benutzten Apokalypsen auch bei anderen gnostischen Secten auftauchen, kommt nichts an; die Magie und die Exorcismen, die Plotin ihnen vorwirft [30, 14], sind allen Gnostikern gemeinsam, und auch die Valentinianer rühmten sich, daß ihr *πνεῦμα* die 'Elemente und die Kräfte und die bösen Mächte' besiege [Clem. exc. 81]. Umgekehrt lassen sich aus Plotin wichtige Schlüsse für die Valentinianer seiner Zeit ziehen: sie polemisierten gegen die heidnische Philosophie [30, 6] und hören doch bei den Platonikern

schwerlich auf Widerspruch stoßen, daß die metaphysische Speculation und das 'Mythologische' nicht das speciell für sie charakteristische ist. Man braucht nur Irenaeus Berichte über die Barbelognostiker und die Ophiten zu durchblättern um zu sehen daß alles was dahin gehört, überkommenes Gut ist: Ogdoas, Aion, Pleroma, die Syzygien, der Fall der Sophia, das Licht mit allem was daran hängt, der Demiurg u. s. w. u. s. w. sind Begriffscomplexe, die nur verständlich werden, wenn sie aus dem Rahmen der christlichen Ketzergeschichte herausgenommen und auf die weite Fläche, der orientalischen Mystik und Superstition projicirt werden, auf denselben Boden auf dem auch Mandaeeer, Manichaeer, Sabaeer gewachsen sind. Der valentinianischen Gnosis eigentümlich ist daß sie dem Christentum selbst von allen gnostischen Secten am nächsten steht und alles daran gesetzt hat die Kirche zu erobern oder doch wenigstens darin zu bleiben <sup>1)</sup>. Sie hat, in scharfem Gegensatz zu Markion, das Gesetz nicht verworfen <sup>2)</sup>; ihr Demiurg ist nicht der Gegensatz zum 'guten Gott', sondern erlösungs-fähig <sup>3)</sup>; sie differenziert zwar zwischen den Pneumatikern und

[30, 10], wie Origenes, sie predigen die Askese, wie Origenes, kurz und gut, die Schule hat sich auf gleicher Linie mit der Großkirche entwickelt. Origenes Gönner Ambrosius war ja ursprünglich Valentinianer.

1) Iren. 3, 15, 2 *hoc enim fictorum et prave seducentium et hypocritarum est molimen, quemadmodum faciunt hi qui a Valentino sunt. hi enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab ecclesia, quos communes ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et illicunt eos simulantes nostrum tractatum, ut saepius audiant; qui etiam queruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstinemus nos a communicatione eorum et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, uocemus illos haereticos, et cum deiecerint aliquos a fide per quaestiones quae fiunt ab eis, et non contradicentes auditores suos fecerint, his separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium.* Den besten Commentar dazu liefert der Brief des Ptolemaeos an Flora [Epiphan. 33, 3—7].

2) Iren. 1, 3, 6 = Epiphan. 31, 15 p. 181<sup>d</sup> *ὁ μόνον ἐν τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν περιῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσαι . . ., ἀλλὰ καὶ ἐν νόμον καὶ προφητῶν.*

3) Das tritt im Brief des Ptolemaeos an Flora besonders scharf hervor; er stellt gleich im Anfang die kirchliche und die markionitische Ansicht über das Gesetz als entgegengesetzte Verkehrtheiten einander gegenüber: der valentinianische Begriff des 'mittleren' Demiurgen hält die richtige Mitte [Epiphan. 33, 7]. Vgl. ferner Iren. 1, 7, 4 = Epiphan. 31, 22 p. 192<sup>b, c</sup>, Herakleon bei Origen. in Ioann. 13, 422. Nach diesem ist Iohannes der Täufer der Typus des Demiurgen, Origen. in Ioann. 6, 199. 200; demnach ist der Ausspruch Herakleons 6, 108 zu verstehen und zu emendieren: *ὁ Λόγος μὲν ὁ Σωτὴρ ἐστίν, φωνὴ δὲ ἡ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἢ διὰ Ἰωάννου <I>δία<I> νοουμένη*, nämlich der Demiurg, vgl. 6, 199 *τοῦ προσώπου τοῦ διὰ τοῦ Ἰωάννου νοουμένου. οἶεται γὰρ τὸν δημιουργὸν τοῦ*

Psychikern, läßt aber durch die Pneumatiker auch die Psychiker zur Vollendung gelangen<sup>1)</sup>, was doch nur heißen kann daß sie nicht ein Conventikel der Auserwählten, sondern die Kirche aller Gläubigen sein will, welche, wie später die des Clemens und Origenes, die Einfältigen und die Erkennenden, *πίστις* und *γνώσις* in sich schließt<sup>2)</sup>. Vor allem, und das ist vielleicht das Wichtigste, die Gnosis Valentins ist alles andere als individualistisch, sondern gipfelt in der Idee der Kirche. Das *σπέρμα διαφέρον* darf nicht als die Summe der pneumatischen Individuen gefaßt werden, sondern als ein Ganzes, eine Einheit die nur in der irdischen Existenz in Einzelseelen zerfällt, aber aus einer himmlischen Einheit stammt und bei der endlichen Rückführung in das Pleroma wieder zu einer Einheit wird<sup>3)</sup>: die Pneumatiker sind die *Ἐκκλησία* außer-

*κόσμον ἐλάττονα ὄντα τοῦ Χριστοῦ τοῦτο ὁμολογεῖν κτλ.* Von dieser *φωνή* = *Δημιουργός* heißt es dann bei Herakleon weiter [Orig. in Ioann. 6, 111] *τὴν φωνὴν οὐκιοτέραν οὖσαν τῷ λόγῳ λόγον γίνεσθαι* (d. h. er wird zum *τέλειος* und geht ins Pleroma ein), *ὡς καὶ τὴν γυναῖκα εἰς ἄνδρα μετατίθεσθαι* [Brooke, Texts and Studies 1, 4, 57 vergleicht mit Recht Exc. 21. 79]. Ebenso wird der 'Freund des Bräutigams' = Iohannes d. T. [Io. 3, 29] bei Clem. Exc. 65 auf den Demiurgen gedeutet.

1) Iren. 1, 6, 1 = Eriphan. 31, 20 *τὸ δὲ ψυχικόν, ὃ καὶ δεξιὸν προσαγορεύουσιν* [= Hippolyt. 6, 32; anders Exc. 34. 40. 43], *ἄτε μέσον ὄν τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ τοῦ ὕλικοῦ, ἐκεῖσε χωρεῖν ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόσκυλισιν ποιήσῃται· τὸ δὲ πνευματικὸν ἐκπεπέμφθαι, ὅπως ἐνθάδε τῷ ψυχικῷ συζυγὲν μορφωθῆι συμπαιδευθὲν αὐτῷ ἐν τῇ ἀναστροφῇ. καὶ τοῦτ' εἶναι θέλουσι τὸ ἄλλας καὶ τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ἔδει γὰρ τῷ ψυχικῷ καὶ ἀλοθῆτων παιδευμάτων. δι' ὃ καὶ κόσμον κατεσκευάσθαι λέγουσιν· καὶ τὸν Σωτῆρα δὲ ἐπὶ τοῦτο παραγεγονέναι τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιον ἐστίν, ὅπως αὐτὸ σώσῃ. 1, 8, 3 = Eriphan. 31, 25 p. 195<sup>c</sup> ὅτι δὲ οὐς ἡμελλε σώσειν ὁ Σωτῆρ, τούτων τὰς ἀπαρχὰς ἀνέλαβεν, Παῦλον εἰρηκέναι [Rom. 11, 16] καὶ εἰ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φῶραμα, ἀπαρχὴν μὲν τὸ πνευματικὸν εἰρησθαι διδάσκοντες, φῶραμα δὲ ἡμᾶς, τουτέστιν τὴν ψυχικὴν ἐκκλησίαν, ἣς τὸ φῶραμα ἀνειληφέναι λέγουσιν αὐτὸν καὶ ἐν αὐτῷ συναναστακέναι, ἐπειδὴ ἦν αὐτὸς ζῶμῃ [vgl. Clem. exc. 58]. Clem. exc. 56 τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον ὄν ἐπιτηδεύματα ἔχει πρὸς τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθορὰν κατὰ τὴν οὐκίαν αἵρεσιν, τὸ δὲ ὕλικὸν φύσει ἀπόλλυται. . . 57 γίνεται ὄν . . τοῦ μὲν μόρφωσις, τοῦ πνευματικοῦ, τὸ δὲ μετάρθεσις, τοῦ ψυχικοῦ, ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν.*

2) Iren. 1, 6, 2 = Eriphan. 31, 20 p. 189<sup>a</sup> *ἐπαιδεύθησαν δὲ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως φιλησ βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνώσιν ἔχοντες. εἶναι δὲ τούτους <τούς> ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι· δι' ὃ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πράξιν ἀποφαίνονται· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι· αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοῦ εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθῆσθαι δογματίζουσιν.*

3) Clem. exc. 36, wo ich für *εἰσιόντες* vorschlage *εἰς ὄντες*, statt des von Bernays vermuteten *ἐν ὄντες*. Leider ist das Raisonnement durch eine Lücke

halb des Pleroma, das *σπέσμα διαφέρον* der Typus eines Aeon innerhalb des Pleroma<sup>1)</sup>; um diese *Ἐκκλησία* dreht sich im letzten Grunde das ganze Drama der Sophia und der Achamoth, und der einzelne Pneumatiker hat Wert und Bedeutung nicht als die ewige, unzerstörbare Seele eines Individuums, sondern als Glied der *Ἐκκλησία*. Die altchristliche Mystik die die Gemeinde zum Leib des Herrn machte, ist in dieser Gnosis bis auf das äußerste potenziert<sup>2)</sup>; das ist nur denkbar, wenn diese Gnosis entweder eine Kirche gründete oder die vorhandene anerkannte. Jenes ist ausgeschlossen durch die Inconsequenz daß auch die Psychiker erlöst werden können, obgleich sie der eigentlichen, durch ihr Wesen zur Erlösung praedestinierten *Ἐκκλησία* nicht angehören. Also wollten Valentin und seine Jünger ursprünglich die *Ἐκκλησία* der Auserwählten nicht absondern, sondern als Licht und Salz der Welt [Iren. 1, 6, 1 = Epiphan. 31, 20 p. 188<sup>c</sup>] in der Kirche die in der Welt nun einmal war, darin lassen, und dies Streben bleibt für die valentinianische Gnosis nicht minder charakteristisch, wenn die erstarkende Bischofskirche davon nichts wissen wollte und die 'Auserwählten' aus der Gemeinschaft ausstieß. Markion fand in der Kirche nicht was er suchte und verlangte, und gründete eine Gegenkirche; von valentinianischen Gemeinden ist nie die Rede, und wenn die Intoleranz der Kirche die Anhänger Valentins vielleicht hier und da dazu brachte sich zu Sondervereinigungen zusammenzutun, so waren das Erzeugnisse der Not, die das Urteil über die von ihnen gewollte religiöse und kirchliche Vermittlung zwischen Gnosis und Christentum nicht umstoßen können<sup>3)</sup>.

zwischen *ἐβαπτίσαστο ὁ Ἰησοῦς* und *τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι* zerstört, aber der Schluß ist klar: *ἵνα ἡμεῖς οἱ πολλοὶ ἐν γενόμενοι, οἱ πάντες τῷ ἐκ τῷ δι' ἡμᾶς μερισθέντι ἀνακραθῶμεν*. Herakleon bei Orig. in Io. 13, 341 *ὡς πολλῶν ὄντων ψυχικῶν τὴν δὲ μίαν λέγει τὴν ἀφθαρτον τῆς ἐκλογῆς φύσιν καὶ μονοειδῆ καὶ ἐνικήν*.

1) Iren. 1, 5, 6 = Epiphan. 31, 19 p. 188<sup>a</sup> *τὸ σπέσμα . . . ὃ δὴ καὶ αὐτὸ Ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν, ἀντίτιπον τῆς ἅνα Ἐκκλησίας*.

2) Clem. exc. 26 *τὸ ὁρατὸν τοῦ Ἰησοῦ ἢ Σοφία καὶ ἡ Ἐκκλησία ἢ [ἦν cod.] τῶν σπερμάτων τῶν διαφερόντων ἦν ἐστολίσαστο διὰ τοῦ σαρκίου, ὡς φησιν ὁ Θεόδοτος*, vgl. 1 und Iustins Auslegung [dialog. 54 p. 273<sup>d</sup>. apol. 1, 32 p. 74<sup>a</sup>] von Gen. 49, 11. Darum muß Iesus sich taufen lassen, vgl. Exc. 22 a. E., wo *τῆ ἐννοίᾳ τοῦ ὑστερήματος* die Achamoth bedeutet; *ὑστερήμα* ist der Aeon Sophia, wie öfter in dem Bericht des Irenaeus über die Markosier [1, 16, 2 = Epiphan. 34, 12 p. 247<sup>d</sup>. 1, 18, 4 = Epiphan. 34, 17 p. 252<sup>a</sup>].

3) Damit soll nicht behauptet werden daß nicht schon vor Valentin andere Gnostiker ähnliches gewollt haben, im Gegenteil dürfte dieser Gesichtspunkt auf die gesammte Gnosis zutreffen, die von der Kirche noch als Haeresie empfunden

Deutlich bildet sich dies Bestreben ab in ihrer Stellung zur 'Schrift', zur vorhandenen sowohl wie zu der die im Werden war; sie stehen auch hier in diametralem Gegensatz zu Markion. Für sie fällt die Notwendigkeit einen eigenen Kanon zu bilden fort, da sie das A. T. nicht verwarfen und keine eigene Kirche organisierten; im Gegenteil wollten sie sich von der Kirche in der Frage nach dem Fundament des Glaubens nicht unterscheiden: sie behaupteten, wie die Kirche, im Besitz der apostolischen Tradition zu sein, und nahmen, wie die Kirche, das Recht in Anspruch die Ueberlieferungen an der Lehre des Herrn zu messen<sup>1)</sup>. Der Unterschied von der Kirche lag darin daß die Tradition nur den τέλειοι in vollem Umfang zugänglich sein sollte<sup>2)</sup> und behauptet wurde, der Herr habe sich den Pneumatikern und Psychikern nicht in gleichem Maße geoffenbart<sup>3)</sup>: doch beweist Origenes, daß die kirchliche Interpretation wenigstens von dem

wurde und über die sie allein berichtet. Die genuin jüdische oder heidnische Gnosis ist von ihr ignoriert, weil sie ganz draußen blieb, und durch diesen historisch entstandenen und begreiflichen Mangel der Ueberlieferung ist die dogmengeschichtliche Forschung zu dem Irrtum verführt die Gnosis aus dem Christentum erklären zu wollen, die religionsgeschichtliche zu dem anderen aus dem Gnostischen auf das Christliche zu schließen.

1) Ptolemaeus an Flora [Epiphan. 33, 7 p. 222<sup>b</sup>]: *μαθήσημι γὰρ θεοῦ διδόντος ἐξῆς καὶ τὴν τούτου ἀρχὴν τε καὶ γέννησιν* [des σπέρμα διαφέρον oder der Pneumatiker], *ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσει πάντας τοὺς λόγους τῆι τοῦ σωτήρος ἡμῶν διδασκαλίαι* und 3 p. 217<sup>b</sup> *περιλείπεται δὲ ἡμῖν ἐξιωθεῖσι τε τῆς ἀμφοτέρων τούτων* [des Demiurgen und des 'Vaters des Alls'] *γνώσεως ἐκφῆναί σοι καὶ ἀκριβῶσαι αὐτόν τε τὸν νόμον . . . καὶ τὸν νομοθέτην* [d. h. den Demiurgen], *τῶν φηθησομένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτήρος ἡμῶν λόγων παριστάντες, δι' ὧν μόνον ἔστιν ἀπαίστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὀδηγεῖσθαι*. Die Tradition wird an der Lehre des Herrn gemessen, und die Quelle dieser Lehre ist die Schrift: das ist, rein formal genommen, dasselbe Doppelprincip das auch die 'Großkirche' befolgt, und von der Methode z. B. des Papias die Herrensprüche durch Heranziehung von 'Ueberlieferungen' auszulegen, nicht verschieden.

2) Die in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen zeigen das deutlich; die Tradition war eine Geheimlehre die auf die Apostel zurücklaufen sollte. Vgl. Abhdlg. VII 5, 11<sup>6.7</sup>.

3) Clem. exc. 23. *ιδίως ἕκαστος γνωρίζει τὸν κύριον*. Iren. 3, 2, 2. 1, 7, 3 [= Epiphan. 31, 22 p. 192<sup>a</sup>]. 1, 3, 1 [= Epiphan. 31, 14] *ταῦτα δὲ φανερώς μὲν μὴ εἰρησθαι διὰ τὸ μὴ πάντας χωρεῖν τὴν γνώσιν αὐτῶν, μυστηριωδῶς δὲ ὑπὸ τοῦ Σωτήρος διὰ παραβολῶν μεμνησθαι τοῖς συνιεῖν δυναμένοις*. Ptolemaeus an Flora [Epiphan. 33, 4 p. 218<sup>a</sup>] *σαφῶς . . . εἰς τρία διαιρούμενος ὁ σύμπας ἐκείνος δεικνύται νόμος*. *Μανσῶς τε γὰρ αὐτοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ εὐρομεν νομοθεσίαν ἐν αὐτῶι· αὕτη μὲν οὖν ἡ διαίρεσις τοῦ σύμπαντος ἐκείνου νόμου ὡδε ἡμῖν διαιρεθεῖσα τὸ ἐν αὐτῶι ἀληθὲς ἀναπέφραγεν*.

zweiten Grundsatz viel übernehmen mußte und die Differenz hier eine fließende war. So haben die Valentinianer mit der Kirche gegenüber den Markioniten auch an der Mannigfaltigkeit der Evangelien festgehalten; die gelegentlich auftauchende Behauptung<sup>1)</sup> daß sie ein eigenes Evangelium 'der Wahrheit' gehabt hätten, will nur sagen, daß dies Evangelium neben den kanonischen gebraucht wurde, trifft außerdem höchstens für einzelne valentinianische Schulen zu, die wie die Marcosier besondere Conventikel bildeten, und wird durch den Bericht des Irenaeus nicht bestätigt, der über das Verhältniß der älteren Valentinianer zum werdenden N. T. sehr interessante Aufschlüsse giebt.

Dieser Bericht nämlich enthält außer den Bruchstücken der Lehre, die Irenaeus mitzuteilen für gut befindet, einen Schriftbeweis, der zum größten Teile so geordnet ist, daß zu einzelnen κεφάλαια die loci angeführt sind; daß er in τὰ ἐντός und τὰ ἐκτός τοῦ Πληρώματος zerschnitten und an zwei verschiedenen Stellen eingelegt ist [1, 3, 1—6 = Epiphan. 31, 14. 15 und 1, 8, 1—4 = Epiphan. 31, 24—26], bedeutet für das Ganze nichts. Es wird nützlich sein eine Uebersicht über den Bestand zu geben.

Iren. 1, 3, 1 [= Epiphan. 31, 14] = 1, 1, 3 [= Epiphan. 31, 10]. Die 30 Aeonen: Luc. 3, 23. Mt. 20, 1 ff. — Paulus: Eph. 3, 21. — Die Formel bei der Eucharistie εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων [vgl. Didache 9. 10].

Iren. 1, 3, 2 [= Epiph. 31, 14]. Die Dodekas der Aeonen: Lc.

1] Iren. 3, 11, 9 *hi uero qui sunt a Valentino . . . suas conscriptiones proferentes plura habere gloriantur quam sint ipsa euangelia, siquidem in tantum processerunt audaciae, uti quod ab his non olim [= οὐ πάλαι] conscriptum est, Veritatis euangelium titulent, in nihilo conueniens apostolorum euangelis, ut nec euangelium quidem sit apud eos sine blasphemia.* [Tertull.] *adv. omn. haeres.* 4 p. 221, 11 Kroymann: *euangelium habet etiam suum praeter haec nostra.* Das wird auf die Offenbarung der Ἀλήθεια durch die Σιγή zu beziehen sein, auf welche sich die Marcosier beriefen, vgl. Iren. 1, 14, 1 = Epiphan. 34, 3 p. 236<sup>a</sup>. 1, 14, 3 = Epiphan. 34, 5 p. 238<sup>d</sup> *αὐτῶι τὴν τετρακτὴν εἰπεῖν 'θέλω δέ σοι καὶ αὐτὴν ἐπιδείξει τὴν Ἀλήθειαν . . . σὺ δὲ μετάρσιον ἐγγείρας τὸ τῆς διανοίας νόημα τὸν ἀποτογεννήτορα καὶ πατροδότορα λόγον ἐκ στόματός τῆς Ἀληθείας ἤκουσας.* 1, 14, 7 = Epiphan. 34, 7 p. 240<sup>d</sup>. 241<sup>b</sup>. 1, 15, 1 = Epiphan. 34, 8 p. 242<sup>a</sup>. 1, 15, 5 = Epiphan. 34, 11 p. 245<sup>a</sup>. Nach Iren. 1, 20, 1 [= Epiph. 34, 18] führten grade die Markosier ihren Schriftbeweis zum guten Teil aus apokryphen und unechten Büchern. Aus ihren Taufformeln und Taufceremonien, die Iren. 1, 21, 3. 4 = Epiphan. 34, 20 berichtet, darf man schließen daß die Secte sich, im Gegensatz zu den eigentlichen Valentinianern, zu einer besonderen Organisation zusammengeschlossen hatte.

2, 42. Mc. 3, 14 = Mt. 10, 1. Lc. 6, 13 [ebenso die Markosier Iren. 1, 18, 4 = Epiphan. 34, 17 p. 252<sup>c</sup>]. — Die übrigen 18 Aeonen φανεροῦσθαι διὰ τοῦ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δεκαοκτὼ μηνὶν λέγειν διατετριφέναι αὐτὸν σὺν τοῖς μαθηταῖς. Hier tritt eine Tradition an Stelle der Evangelien; sie findet sich auch bei den Ophiten [Iren. 1, 30, 14]. Dann eine Buchstabenspielerei: ιη(σοῦς) = 18. — Die 10 Aeonen: ιη(σοῦς) = 10. Mt. 5, 18.

Iren. 1, 3, 3 [= Epiphan. 31, 14]. Das πάθος des zwölften Aeon wird angedeutet durch den Abfall des Judas, der der zwölfte Apostel war, und weil im zwölften Monat die Passion stattfand; denn 'sie wollen' [das ist Ausdruck des Irenaeus, der die Chronologie des vierten Evangeliums für die richtige hält] 'daß er während eines Jahres nach der Passion gepredigt habe'. Wie schon oben gesagt wurde, ist Iren. 2, 22, 1 zur Ergänzung hinzuzunehmen: *duodecimo autem mense dicunt eum passum, ut sit anno uno post baptismum praedicans, et ex propheta temptant hoc ipsum confirmare; scriptum est enim uocare annum domini acceptum et diem retributionis* [Ies. 61, 2]. — Mc. 5, 25 ff.

Iren. 1, 3, 4 [= Epiph. 31, 14]. Der Soter [besser der Christus] gleich dem All: Lc. 2, 23. Paulus: Kol. 1, 17. Rom. 11, 36. Kol. 2, 9 [vgl. Clem. exc. 31]. Eph. 1, 10.

Iren. 1, 3, 5 [= Epiphan. 31, 15]. Σταυρός und Ὄρος: Lc. 14, 27. Mc. 10, 21<sup>1</sup>). Mt. 10, 34, 3, 12. Paulus: 1 Kor. 1, 18. Gal. 6, 14.

Iren. 1, 8, 2 [= Epiphan. 31, 25] τὸν κύριον ἐν τοῖς ἐσχάτοις τοῦ κόσμου χρόνοις διὰ τοῦτο ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸ πάθος λέγουσιν, ἵν' ἐπιδείξῃ τὸ περὶ τὸν ἔσχατον τῶν Αἰώνων γεγρονὸς πάθος. Das spielt auf die Formel ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων 1 Petr. 1, 20 (vgl. Hebr. 1, 4) an, die Briefstelle selbst ist nicht citirt.

Die zwölfjährige Tochter des Synagogenvorstehers Typus der Achamoth: Lc. 8, 42.

Die Erscheinung des Soter bei der Achamoth: Paulus: 1 Kor. 15, 8, 11, 10; zur Erklärung dieser Stelle wird noch Exod. 34, 29 hinzugefügt.

Die Leiden der Achamoth: Mc. 15, 34. — Mc. 14, 34 = Mt. 26, 38. — Mt. 26, 39. — τί εἶπω, οὐκ οἶδα wird gewöhnlich auf Io. 12, 27 zurückgeführt, wo aber nur τί εἶπω steht, während οὐκ οἶδα wesentlich ist: denn das Wort deutet auf die ἀπορία der Achamoth. Außerdem wird, worüber noch mehr zu sagen sein wird, das

1) Mit dem Zusatz ἔρας τὸν σταυρόν, der dadurch als sehr alt erwiesen wird: er steht im Alexandrinus, der Syr. Sin. und Peschittha, auch in einigen Lateinern.

vierte Evangelium in dieser Sammlung von *loci* nirgends mit den anderen zusammen angeführt. So liegt hier wohl ein apokryphes Evangelium vor, auf das sowohl die Stelle des vierten als der valentinianische *locus* zurückgeht.

Iren. 1, 8, 3 [= Epiphan. 31, 25]. Die drei Gattungen von Menschen, Hyliker, Psychiker, Pneumatiker: Lc. 9, 57. 58. 61. Mt. 19, 20—22. Lc. 9, 60. 19, 5. Mt. 13, 33 = Lc. 13, 21. Paulus: 1 Kor. 15, 48. 2, 14. 15 [Hippolyt. 6, 34]. Rom. 11, 16 [Clem. exc. 58].

Iren. 1, 8, 4 [= Epiphan. 31, 26]. Das Irren der Achamoth außerhalb des Pleroma und ihre Auffindung: Lc. 15, 4. 8 [ähnlich die Markosier bei Iren. 1, 16, 1 = Epiphan. 34, 12]. 2, 28. 29. 36—38.

Achamoth = *Σοφία*: Lc. 7, 35. Paulus: 1 Kor. 2, 6.

Die Syzygien im Pleroma: Ephes. 5, 32.

Dieser Schriftbeweis ist zwar von Irenaeus mit seiner Darstellung der valentinianischen Lehre verknüpft, steht aber tatsächlich unabhängig neben ihm; denn er setzt an manchen Stellen eine andere und zwar eine ältere Lehrform voraus. In dem Bericht selbst [1, 2, 4 = Epiphan. 31, 12 p. 178<sup>a</sup>] kommt, wie bei Hippolyt [6, 31] und Clemens an einer Stelle [exc. 42], nur ein *Όρος* vor, der verschiedene Namen hat; der Schriftbeweis unterscheidet *Όρος* und *Στανρός* sehr bestimmt von einander [1, 3, 5 = Epiphan. 31, 15]: *καθὸ μὲν ἐδράζει καὶ στηρίζει, Στανρόν εἶναι, καθὸ δὲ μερίζει καὶ διορίζει, Όρον*. Das war die ursprüngliche Lehre Valentins [Iren. 1, 11, 1 = Epiphan. 31, 32 p. 204<sup>b</sup>] oder kommt ihr wenigstens näher: *Όρους δύο ὑπέθετο, ἓνα μὲν μεταξὺ τοῦ Βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ Πληρώματος διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς Αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου Πατρὸς, ἕτερον δὲ τὸν ἀφορίζοντα αὐτῶν τὴν μητέρα* [d. i. die Achamoth oder die 'äußere' Sophia] *ἀπὸ τοῦ Πληρώματος*. Eine Spur der Differenzierung findet sich auch Clem. Exc. 22. Wenn in dem Schriftbeweis ferner [Iren. 1, 3, 4 s. o.] das alttestamentliche Citat Lc. 2, 23 *πάν ἄρρεν διανοίγον μήτραν* auf den Soter angewandt wird, 'der, indem er das All ist, öffnete den Mutterleib der Enthymesis des gefallenen Aeon, die aus dem Pleroma ausgeschieden war und auch die zweite Ogdoas heißt', so kann das nichts anderes heißen als daß der Soter die Frucht der Achamoth oder der 'äußeren' Sophia ist. Auch diese Lehre weicht fundamental von dem Bericht des Irenaeus ab, in welchem der Soter eine Emanation aller Aeonen ist [1, 2, 6 = Epiphan. 31, 13], wie er bei Hippolyt [6, 32] gradezu *ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός* heißt; dagegen steht sie wiederum der des Valentinus sehr nahe [1, 11, 1 = Epiphan. 31, 32 p. 204<sup>b</sup>] *καὶ τὸν Χριστὸν δὲ οὐκ ἀπὸ*

τῶν ἐν τῷ Πληρώματι Αἰώνων προβεβλήσθαι, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς μητρὸς ἕξω γενομένης κατὰ τὴν μνήμην [so ist nach dem lateinischen Text zu lesen] τῶν κρειπτόνων ἀποκεκυῆσθαι: im folgenden wird er auch 'männlich' genant<sup>1)</sup>. Freilich hätte Irenaeus in dem Excerpt aus dem Schriftbeweis besser vom Christus, der ja auch in der angeführten Stelle Ephes. 1, 10 genannt wird, statt vom Soter gesprochen, aber auch in dem Referat über Valentin stellt er dessen Lehre unpassend einer Theorie gegenüber, nach der Christus eine Emanation der Aeonen war, was nur vom Soter oder Iesus behauptet wird, und braucht in der Erörterung von Lc. 2, 28. 29 [1, 8, 4] Χριστός statt des für die Valentinianer dort allein möglichen Σωτήρ oder Ἰησοῦς. Die Verwechselung lag für den orthodoxen Ketzlerbestreiter nahe, dem die Differenzierung von Χριστός und Ἰησοῦς natürlich ein Greuel war: außerdem sollen die Valen-

1) Am meisten berührt sich mit diesem ursprünglichen Stück der valentinianischen Gnosis das Excerpt aus Theodotos Exc. 32. 33, wo ebenso wie bei Valentin der Demiurg nach dem Christus als sein Typus von der Sophia emanirt wird [vgl. die secundäre Entwicklung dieses Theologems bei Iren. 1, 5, 1 = Epiph. 31, 18 p. 185<sup>d</sup>]. Bernays hat mit Recht angemerkt daß der dort ausgesprochene Satz, der bei Irenaeus und Hippolyt spurlos verschwunden ist, ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἐνός, εἰκόνας, der echten und ursprünglichen Lehre Valentins angehört [Clem. strom. 4, 90, 2]. Christus ist das All, weil er ein Abbild des Pleroma ist, das die Achamoth in Erinnerung an dieses emanirt hat, und beim Eingang in das Pleroma sich in das All auflöst. Mit den Stellen der Excerpte 32. 33 οὗτος δὲ καταλείψας τὴν μητέρα ἀνειθῶν εἰς τὸ πλήρωμα ἐκράτηθη [ἐκράθη Bernays] . . . τοῖς ὅλοις . . . [der Paraklet ist hier secundär eingetragen] und Χριστοῦ τὸ ἀνοικειον φηγόντος συσταλέντος εἰς τὸ πλήρωμα ἐκ τῆς μητρώιας [γενομένου] ἐννοίας vgl. Valentin bei Irenaeus 1, 11, 1 = Epiph. 31, 32 p. 204<sup>c</sup> τὸν Ἰησοῦν ποτὲ μὲν ἀπὸ τοῦ συσταλέντος ἀπὸ τῆς μητρὸς αὐτῶν συναναχυθέντος τοῖς ὅλοις προβεβλήσθαι φησιν, τουτέστι τοῦ Θελητοῦ, ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ ἀναδραμόντος εἰς τὸ Πλήρωμα, τουτέστι τοῦ Χριστοῦ: Irenaeus hat den Aeon Theletos falsch aus seiner Aeonen-tafel [1, 1, 2 vgl. 1, 2, 2] eingemischt und daher die Praedikate die nach Ausweis der Excerpte alle dem Christus zukommen, unter zwei Subjecte verteilt. Daß der von der [äußeren] Sophia emanirte Christus seinerseits wieder Iesus emanirt ἕξ εὐδοκίας τῶν αἰώνων [vgl. Exc. 43], steht auch Exc. 23 [wo der Paraklet ebenfalls secundär ist]. 41; aus der Speculation daß der in das Pleroma aufgelöste Christus Iesus emanirt, ist die jüngere Lehre von dem κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπὸς hervorgegangen, die bei Irenaeus und Hippolyt vorliegt. Bei diesen sind Christus und der heilige Geist eine nachträglich von dem Nus oder dem Eingeborenen emanirte Syzygie [Iren. 1, 2, 5 = Epiph. 31, 13 p. 178<sup>c</sup>. Hippol. 6, 31]; bei Hippolyt ist das System insofern consequent weiterentwickelt als hier diese Syzygie erst die 30 Aeonen vollzählig macht [vgl. 6, 30], während sie bei Irenaeus überzählig ist, zum Zeichen daß in seinem Bericht Aelteres und Jüngerer durcheinander läuft.

tinianer selbst den Soter Iesus auch Christus genannt haben [Iren. 1, 2, 6 = Epiphan. 31, 13 p. 179<sup>b</sup>], wie die *Ἐνθύμησις* der Sophia ebenfalls Sophia heißt.

Schon aus diesen Beobachtungen erhellt daß Irenaeus den Schriftbeweis der Valentinianer nicht selbst aus gelegentlich von ihnen angeführten *loci probantes* zusammengestoppelt, sondern ihn schon als eine geschlossene Sammlung vorgefunden hat: er ist für den Kanon der Valentinianer sehr lehrreich. 'Der Herr und der Apostel': das sind die Elemente. Dieser ist allein Paulus; die s. g. katholischen Briefe sind unbekannt. Jener wird, außer wenigen Agrapha oder Apokrypha, von den Synoptikern vertreten; eine gewisse Vorliebe zeigt sich für Lucas, namentlich sind die ersten, noch von Markion verworfenen Capitel, stark benutzt. Dagegen fehlt das vierte Evangelium. Das will schon an und für sich etwas besagen: wenn Tertullian [de carne Christi 19. 24] behauptet daß Io. 1, 13 ὃς οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη von den Valentinianern zu οἱ — ἐγεννήθησαν verfälscht sei um einen Beweis für das σπέρμα διαφέρον zu haben, so sollte man um so eher erwarten daß diese Stelle in dem reichen Apparat zu dem Kephalaion der 'drei Naturen' angeführt würde, als die von Tertullian für eine Fälschung erklärte Lesart die richtige ist, wie τέκνα θεοῦ beweist: die Fälscher sind diesmal orthodoxe Bestreiter der valentinianischen Gnosis gewesen und die von Tertullian und anderen Occidentalen vertretene Aenderung<sup>1)</sup> verrät daß die Valentinianer die naheliegende Ausdeutung der Stelle wirklich vollzogen haben. Trotzdem stehen bei Irenaeus nur Stellen der Synoptiker um die Dreiteilung des Menschen als Lehre Iesu zu erweisen.

Es ist aber nicht nöthig zu dem stets precären Beweis *ex silentio* zu greifen: am Schluß des Schriftbeweises wird bei Irenaeus die valentinianische Deutung des iohanneischen Prologs in einer Weise angehängt, die keinen Zweifel darüber läßt, daß sie ein Nachtrag ist, der nur dann Sinn hat, wenn in dem älteren und

---

1) Sie folgt einer Formulierung die Iustin aus Gen. 49, 11 entwickelt [dialog. 54 p. 274<sup>a</sup>]: τῷ δὲ αἷμα τῆς σταφυλῆς εἰπεῖν τὸν λόγον διὰ [τῆς] τέχνης δεδήλωκεν ὅτι αἷμα μὲν ἔχει ὁ Χριστός, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. ὃν γὰρ τρόπον τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἀνθρώπος ἐγέννησεν, ἀλλὰ θεός, οὕτως καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ αἷμα οὐκ ἐξ ἀνθρώπου γένους ἔσσεσθαι ἀλλ' ἐκ θεοῦ δυνάμεως προεμήνησεν. Ebenso 63 p. 286<sup>d</sup>. 76 p. 301<sup>b</sup>. apol. 1, 32 p. 74<sup>b</sup>.

schon vorliegenden Stellenapparat das vierte Evangelium nicht berücksichtigt war. Nachdem der gesammte Schriftbeweis zu Ende geführt, das letzte Kephalaion über die Achamoth abgehandelt ist, wird fortgefahren [1, 8, 5 = Epiphan. 31, 27]: *ἔτι τε Ἰωάννην . . διδάσκουσι τὴν πρώτην ὀγδοάδα μεμνησκέσαι αὐταῖς λέξεσι λέγοντες οὕτως* und die erste Ogdoas, die den Anfang der Lehre bildet, aus dem Prolog des Evangeliums nachgewiesen. Ich will kein besonderes Gewicht darauf legen, daß die Art des Beweises hier eine andere ist: während sonst hinter der kurzen Angabe des Kephalaion die *loci probantes* erst der Evangelien, dann des Paulus aufmarschieren, werden hier die Aeonen der Ogdoas in eingehender Interpretation aus den Worten der Schrift herausgeholt, so daß der Text das *prius*, die Lehre das *posterius* wird; um des Textes willen werden gegen die Ordnung der Lehre zuerst die zweite, dann die erste Tetras abgehandelt. Entscheidend ist erstens, daß dieses Stück des Schriftbeweises, wenn es gleichen Ursprungs mit den übrigen wäre, am Anfang und nicht am Ende stehen, und zweitens, daß das vierte Evangelium den anderen Evangelien beigesellt sein müßte, da das Schema welches den Herrn, d. h. die Evangelien, vor die Paulusbrieve stellt, ein ganz festes ist. Da bleibt nur der Schluß übrig, daß der Valentinianer der die *loci probantes* ursprünglich zusammenordnete, das vierte Evangelium nicht kannte und ein Späterer diesen Apparat aus dem vierten Evangelium ergänzte, nachdem dieses hervorgetreten und von den Valentinianern in Uebereinstimmung mit der Kirche recipiert war. Der Name dieses Späteren ist bekannt; Irenaeus hat ihn am Schluß [1, 8, 5] hinzugefügt: *et Ptolemaeus quidem ita*. Auf den ganzen Bericht darf die Notiz nicht bezogen werden, da er, wie wiederholt gezeigt wurde, aus verschiedenen Stücken verschiedenen Ursprungs besteht, Irenaeus ja auch der Lehre des Ptolemaeus noch einen besonderen Abschnitt widmet [1, 12, 1]; die Interpretation des iohanneischen Prologs hat er in nicht unpassender Weise dem Schriftbeweis des älteren Valentinianers angefügt.

Das vierte Evangelium verlängert durch die drei Paschafeste, die es erwähnt, Iesu Wirken über ein Jahr hinaus. Es erhöht sein Alter von 30 auf beinahe 50 Jahre. Durch beide Abänderungen der synoptischen Ueberlieferung, speciell des Lucas, entsteht ein Widerspruch gegen den Schriftbeweis, sei es des Valentinus selbst, sei es der älteren Valentinianer, und dieser Widerspruch ist denn auch von Irenaeus benutzt, der mit gutem Grund das Tetraevangelium preist. Umgekehrt kennt der ältere valentinianische Schriftbeweis das ihm widersprechende Evangelium

nicht. Mit zwingender Notwendigkeit springt der Schluß heraus: die Festreisen und das höhere Alter Iesu sind in das vierte Evangelium interpoliert um die Typologie des Valentinus unmöglich zu machen. Es läßt sich kaum bezweifeln, daß für diese Interpolationen nicht der 'Presbyter' verantwortlich zu machen ist, da in den Briefen keine Spur von antignostischer Polemik zu entdecken ist, sondern der spätere Interpolator, der das 21. Capitel schrieb und das Evangelium auf den Apostel Iohannes stellte. Dieser hat die Bezeichnung  $\delta \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \varsigma$  eingeschwärzt, vielleicht mit antignostischer Spitze, dieser braucht 8, 58 das mystische  $\acute{\epsilon} \gamma \omega \acute{\epsilon} \iota \mu \iota$  [vgl. Nachr. 1907, 360], und für diesen ist die mechanische, gewaltsame Art mit der er den Text umgestaltet, charakteristisch.

Wäre das vierte Evangelium Valentinus schon bekannt gewesen, so kann man zweifeln ob er die zwölfmonatliche Predigt und die dreißig Lebensjahre Iesu zu Typen gemacht haben würde: im Schriftbeweis der Markosier, der wenigstens an einer Stelle [Iren. 1, 18, 3 = Epiphan. 34, 16 p. 252<sup>a</sup>] das vierte Evangelium voraussetzt, fehlen sie. Als es aber auftauchte, haben die Valentinianer sich durch die latente Polemik, die der letzte Bearbeiter hineingebracht hatte, nicht abhalten lassen es mit mindestens dem gleichen Eifer aufzunehmen wie die Kirche selbst, und ihre Speculationen in ihm nachzuweisen: Ptolemaeus und Herakleon genügen zum Beweis. Wenn die Ueberlieferung verstattete die Entwicklung der valentinianischen Gnosis zu verfolgen, würde sich wahrscheinlich herausstellen daß das vierte Evangelium die Lehre stark verändert und beeinflußt hat; jetzt läßt sich das nur an vereinzelt Spuren noch erkennen. So ist um des vierten Evangeliums willen der Paraklet mit dem Soter identifiziert, aber, wie die Stellen [Iren. 1, 4, 5 = Epiphan. 31, 17 p. 184<sup>c</sup>. Clem. exc. 23] deutlich zeigen, secundär und desultorisch. Er ist in die Aeonentafel aufgenommen [Iren. 1, 1, 2. Hippolyt. 6, 30]: aber wer will behaupten daß diese schemenhaften Namen der Dekas und Dodekas ursprünglich sind und schon Valentin es für nötig gehalten hatte, die 'Zehn' und die 'Zwölf' in einzelne Namen aufzulösen? Daß in dem Bericht des Irenaeus der männliche Aeon der zweiten Syzygie nicht nur *Noûs*, sondern auch *Movogενής* und *ἀρχή τῶν πάντων* heißt [1, 1, 1 = Epiphan. 31, 10 p. 175<sup>b</sup> und öfter], ist allerdings eine Frucht der valentinianischen Erklärung des iohanneischen Prologs; ebenso daß der 'obere' Christus die Aeonen lehrt daß sie den 'Vater' nicht sehen und hören können, es sei denn durch den *Movogενής* [Iren. 1, 2, 5 = Epiphan. 31, 13 p. 178<sup>b</sup> nach Io. 1, 18]; in der Parallelausführung Exc. 7 wird das Evangelium direct

citirt. Aber grade hier weicht die jüngere Lehre von dem Meister völlig ab, der den Aeon welcher dem späteren *Μονογενής* entsprach, *Πατήρ* nannte und Christus nicht vom *Νοῦς* = *Μονογενής* und der *Ἀλήθεια*, sondern von der Sophia selbst emaniert werden ließ [Iren. 1, 11, 1 = Epiphan. 31, 32]. Woher der *Μονογενής* der Aeonentafel stammt, mag auf sich beruhen bleiben.

Der Eifer mit dem die jüngeren Valentinianer das vierte Evangelium in ihre Speculationen hineinzogen, ist ein neues Anzeichen dafür daß sie sich der Kirche accommodiren wollten: wie sie früher mit der Kirche und gegen Markion an der Mehrzahl der Synoptiker festgehalten hatten, so ließen sie sichs jetzt mit der Kirche gern gefallen daß diese Zahl noch um eins vermehrt wurde. Wenn in einem Schriftbeweis der älteren Valentinianer das vierte Evangelium fehlt, so kann der Grund nicht der gewesen sein, daß der Meister es nicht anerkannte: schwerlich würden in diesem Falle seine Schüler sich solche Mühe mit seiner Deutung gegeben haben. Valentinus hat es eben nicht gekannt, während es selbst valentinianische Typologien voraussetzt. Also ist die letzte Bearbeitung die das Evangelium erst weiten Kreisen der Christenheit bekannt machte und es zuerst zu einer apostolischen Schrift erhob, erst nach Valentinus erschienen, in einer Zeit in der ein neues Evangelium schon apostolische Authentie sich zuschreiben mußte um sich durchzusetzen. In einziger Weise verstattet die Ueberlieferung hier einmal das Auftauchen einer kanonischen Schrift zu verfolgen.

In der Passionsgeschichte des vierten Evangeliums findet sich eine Correctur der synoptischen Berichte, für die kein plausibler Grund vorzuliegen scheint: Iesus trägt sein Kreuz selbst bis zum Hinrichtungsplatz [19, 17], während nach den Synoptikern der Kyrenaeer Simon dazu gepreßt wird [Mc. 15, 21. Mt. 27, 32. Lc. 23, 26]. Diese Tradition war von Basilides zu einer doketischen Speculation benutzt<sup>1)</sup>: nicht Iesus, sondern Simon, dem Iesus seine Gestalt gegeben habe, sei in Wahrheit gekreuzigt, während Iesus als Simon den Kreuzigern zum Hohn dabei gestanden habe. Es

1) Epiphan. 24, 3 p. 70<sup>d</sup> οὐχὶ Ἰησοῦν φάσκων πεπονηθέναι, ἀλλὰ Σίμωνα τὸν Κυρηναῖον, ἐπειδήπερ ἐν τῷ ἀπὸ Ἱεροσολύμων τὸν κύριον ἐκβάλλεσθαι, ὡς ἔχει ἡ ἀκολουθία τοῦ εὐαγγελίου, ἠγγάρευσάν τινα Σίμωνα Κυρηναῖον βαστάξει τὸν σταυρὸν . . . καὶ φησιν ἐκεῖνον ἐν τῷ βαστάξει τὸν σταυρὸν μεταμορφωθῆναι εἰς τὸ ἑαυτοῦ εἶδος καὶ ἑαυτὸν εἰς τὸν Σίμωνα καὶ ἀντὶ ἑαυτοῦ παραδεδωκῆναι Σίμωνα εἰς τὸ σταυρωθῆναι. ἐκείνον δὲ σταυρουμένον ἐστῆκει κατατικρὺς ὁρατῶς ὁ Ἰησοῦς καταγελῶν τῶν τὸν Σίμωνα σταυρούντων. Iren. 1, 24, 4. [Tert.] adv. omnia haer. 1 p. 215, 11 Kroym. Philastr. 32, 6.

sieht zum mindesten sehr so aus als wenn die Umgestaltung der Erzählung im vierten Evangelium diese Ketzereien ausdrücklich abschneiden sollte: sie kann ohne Schwierigkeit dem letzten Bearbeiter zugewiesen werden. Die jüngeren Valentinianer haben ihrerseits wiederum gegen Basileides das vierte Evangelium umgedeutet <sup>1)</sup>.

Iustin nimmt dem vierten Evangelium gegenüber eine eigentümliche Stellung ein. Daß die eine Stelle der Apologie [1, 61 p. 94<sup>a</sup>], die immer als ein Citat daraus angeführt wird, nichts beweist, ist schon oben [Nachr. 1907, 363] ausgeführt. Weil Iohannes der T. nur im vierten Evangelium [1, 20. 25] ausdrücklich ableugnet der Messias zu sein, liegt die Versuchung nahe das Citat dial. 88 p. 316<sup>c</sup> auf es zurückzuführen: οὐκ εἰμι ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνῆ βοῶντος· ἤξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμι ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι. Aber jene Ablehnung steht auch Act. 13, 25; der zweite Teil des Spruches weicht von allen kanonischen Evangelien ab, und die unmittelbar darauf folgende Einleitung des Taufberichts, die Iesus als Zimmermann vorführt, enthält Ueberlieferungen die nur in apokryphen Evangelien sich erhalten haben. So wird man doch bedenklich, nur um der wenigen Worte οὐκ εἰμι ὁ Χριστός willen ein Citat des vierten Evangeliums anzusetzen. Die Heilung des Blindgeborenen ist dem vierten Evangelium [9] eigentümlich: im Plural wird sie von Iustin zur Erklärung von Ies. 35, 5 erwähnt <sup>2)</sup>. Stutzig macht nur, daß apol. 1, 48 p. 84<sup>c</sup>

1) Clem. exc. 42 ὁ σταυρὸς τοῦ ἐν πλήρωματι Ὁροῦ σημεῖον ἐστίν [anders Valentinus, s. o.]· χωρίζει γὰρ τοὺς ἀπίστους τῶν πιστῶν, ὡς ἐκεῖνος τὸν κόσμον τοῦ πληρώματος. δι' ὃ καὶ τὰ σπέρματα ὁ Ἰησοῦς διὰ τοῦ σημείου [διὰ ist doppel-sinnig: mit dem sinnlichen Kreuz zusammengestellt bezeichnet es das Werkzeug, wenn es aber das symbolische Kreuz = Ὁρος regiert, so steht es von dem Durchgang durch den Ὁρος in das Pleroma, vgl. 26] ἐπὶ τῶν ὤμων βαστάσας εἰσάγει εἰς τὸ Πλήρωμα (ἄμοι γὰρ τοῦ σπέρματος ὁ Ἰησοῦς λέγεται. κεφαλὴ δὲ ὁ Χριστός). ὅθεν εἴρηται ὅς οὐκ αἴρει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι, οὐκ ἔστι μου ἀδελφός [Mt. 10, 38; ἀδελφός = Mitglied der Gemeinde]. ἤρην οὖν [nämlich τὸν σταυρὸν] τὸ σῶμα [als Subject zu nehmen, Bunsen hat den Satz mißverstanden] τοῦ Ἰησοῦ, ὅπερ ὁμοούσιον ἦν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Mit anderen Worten: die Kirche, der Leib Iesu, ist die Trägerin der Erlösung; hinter dem mystischen Dampf steckt die Lehre der die Seligkeit verbürgenden Kirche.

2) Apol. 1, 22 p. 68<sup>b</sup> & [ῶ cod.] δὲ λέγομεν χαλοὺς καὶ παραλυτικοὺς καὶ ἐκ γενετῆς πηροὺς [πυνηροὺς cod., schon von Stephanus verbessert] ὅτι πεποιθῆναι αὐτὸν καὶ νεκροὺς ἀνεγείρει, ὅμοια τοῖς ὑπὸ Ἀσκληπιοῦ γεγενησθαι λεγομένοις καὶ ταῦτα φάσκειν δόξομεν. dial. 69 p. 295<sup>d</sup> ὁ Χριστὸς ὅς . . . τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ τὴν σάρκα πηροὺς καὶ κωφοὺς ἰάσατο, τὸν μὲν ἄλλεσθαι, τὸν δὲ καὶ ἀκούειν, τὸν δὲ καὶ ὄραν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ποιήσας.

diese Erklärung der Prophetenstelle nicht durch ein Citat der 'apostolischen Denkwürdigkeiten', sondern der Acta Pilati belegt wird. Auf den ersten Blick könnte in dem Satz dial. 123 p. 353<sup>b</sup> *ὡς οὖν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς Ἰακῶβ ἐκείνου τοῦ καὶ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντος τὸ πᾶν γένος ὑμῶν προσηγόρευτο Ἰακῶβ καὶ Ἰσραὴλ, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννησαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ, ὡς καὶ Ἰακῶβ καὶ Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδα καὶ Ἰωσήφ καὶ Δαβὶδ [lauter Typen Christi nach Iustin], καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμὲν οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες<sup>1)</sup>* eine Reminiscenz an 1 Ioh. 3, 1 [vgl. Ioh. 1, 12] zu stecken scheinen: *ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμὲν*: aber der Begriff der Gotteskindschaft beweist an und für sich nicht viel, um so weniger als er an beiden Stellen verschieden aufgefaßt wird, und *εἶναι* wird bei Iustin auch sonst mit *καλεῖσθαι* zusammengestellt; vgl. apol. 1 31 p. 73<sup>a</sup> *υἱὸν θεοῦ ὄντα καὶ κεκλημένον*. Die Juden wundern sich bei ihm baß darüber daß er die Christen Kinder Gottes nennt: er beruft sich in langer Auseinandersetzung<sup>2)</sup> auf Ps. 81, 6. Den citiert auch Iesus im vierten Evangelium [10, 34], erklärt ihn aber anders und giebt dem Raisonnement eine andere Spitze. Der berühmte Vergleich Iesu mit dem Weinstock [Ioh. 15, 1] erscheint dial. 110 p. 337<sup>c</sup> in so abweichender Form — Iesus pflanzt den Rebstock und das Schneiden der Reben<sup>3)</sup> bedeutet die Martyrien —, daß deutlich wird wie Iustin nur den unmittelbar vorher angeführten Psalmenvers [127, 3] zu Grunde legte und das Logion ignorierte. Seine Gedanken streifen das vierte Evangelium oft genug; um so mehr wundert man sich daß er es nie citiert, wäh-

1) Vgl. Herakleon bei Orig. in Io. 20, 215 *τριχῶς δεῖ ἀνοθεῖν τῆς κατὰ τέκνα ὀνομασίας, πρῶτον φύσει, δεύτερον γνώμη, τρίτον ἀξία. καὶ φύσει μὲν . . γνώμη δὲ ὅτε τὸ θέλημα τις ποιῶν τινος διὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην τέκνον ἐκείνου οὐ ποιεῖ τὸ θέλημα, καλεῖται κτλ.*

2) Er berührt dabei eine Differenz des jüdischen Textes von der LXX, trotzdem steht in der Ueberlieferung die Stelle beidemal gleichlautend: die Juden sollen lesen [p. 353<sup>c</sup>] *ἡμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε καὶ ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων πίπτετε*, die LXX dagegen *ἰδοὺ δὴ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε καὶ ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων πίπτετε*. Mit Maranus Einfall an der ersten Stelle *ἄνθρωπος* zu lesen, wird nichts gebessert; aus dem Zusammenhang des Folgenden scheint mir hervorzugehen daß in dem 'jüdischen' Text *καὶ ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων πίπτετε* fehlte. Es steht allerdings im masorethischen Text, aber der 'jüdische' Text Iustins ist eben nicht der hebraeische, sondern eine von der LXX verschiedene Version, keinesfalls Aquila.

3) 15, 2 *καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρων, καθαίρει αὐτό, ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ* geht auf die Taufe, der folgende Vers rechtfertigt daß die Apostel nicht getauft sind, vgl. Nachr. 1907, 345.

rend ihm doch, wie sein Citat der Apokalypse verräth<sup>1)</sup>, die apostolische Authentie imponiert haben und eine willkommene Stütze seiner Polemik gegen die Juden gewesen sein müßte: der Vorwurf den er den Juden macht [dial. 14 p. 231<sup>d</sup>] *ὕμεις πάντα σαρκικῶς νενοήκατε*, kehrt ja im Evangelium wieder [8, 15]; vgl. auch 136 p. 366<sup>c</sup> mit 5, 23. 46. Er unternimmt den Schriftbeweis daß Christus der praehistorische Logos ist [dial. 61 p. 284<sup>a</sup>]: *μαρτύριον . . . ὑμῖν . . . ἀπὸ τῶν γραφῶν δῶσω ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν*, führt ihn aber ausschließlich aus Prov. 8 [p. 284<sup>c</sup> ff.]<sup>2)</sup> und belegt aus den 'apostolischen Denkwürdigkeiten', d. h. den Evangelien, nur den Ausdruck *υἱὸς θεοῦ* [100 p. 327<sup>b</sup>]: *καὶ υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες, νενοήκαμεν ὄντα καὶ πρὸ πάντων ποιημάτων, ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα*. Der Beweis ist für ihn noch nicht durch ein kanonisches Evangelium festgelegt, so daß er ihn als ein freies Lehrstück ansieht, das allenfalls entbehrt werden kann [dial. 48 p. 267<sup>c</sup>]: *ἤδη μέντοι . . . οὐκ ἀπόλλυται τὸ τοῦτον εἶναι Χριστὸν τοῦ θεοῦ, ἐὰν ἀποδείξαι μὴ δύναμαι ὅτι καὶ προσηύχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὄλων θεὸς ἦν καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου*. Für die Typologie mit der er gegen die Juden streitet, ist die eherne Schlange am Kreuz ein sehr beliebtes Paradigma [Apol. 1, 60 p. 93<sup>a</sup>. dial. 91 p. 319<sup>a</sup>. 94 p. 324<sup>d</sup>. 112 p. 339<sup>a</sup>. 131 p. 361<sup>a</sup>]: daß Jesus im vierten Evangelium diese Auslegung sanctionirt [3, 14], wird nie erwähnt. Die Sabbathfeier der Juden wird 29 p. 246<sup>c</sup> [vgl. 23 p. 241<sup>a</sup>] mit dem

1) Dial. 81 p. 308<sup>a</sup> *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνὴρ τις, ὃν ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ γλῶσσα ἔφη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῶι ἡμετέρωι Χριστῶι [im Gegensatz zum Messias der Juden] πιστεύσαντας προεφήτευσε* [Apoc. 20, 4 ff.]. Das mit Aplomb eingeführte Citat zielt gegen die nichtgnostischen Christen die den Chiliasmus leugnen [80 p. 306<sup>c</sup>].

2) Ebenso dial. 129 p. 359<sup>b</sup>; vgl. auch noch apol. 2, 6 p. 44<sup>c</sup>. Die Stellen sind darum so wichtig, weil sie beweisen daß die Logosspeculation nicht durch das vierte Evangelium aufgekommen ist; der Aeon Logos bei Valentinus braucht also nicht daher zu stammen. Apol. 1, 46 p. 83<sup>c</sup> *τὸν Χριστὸν . . . προεμνησόμεν λόγον ὄντα οὐ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε* [vgl. 2, 8 p. 46<sup>c</sup> *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου*. 10. 13 p. 51<sup>c</sup>] sichert die altkirchliche Auffassung von Io. 1, 9 gegen die moderne sprachwidrige Interpunction, aber die Stellen treffen nur darüß zusammen, weil sie aus derselben Anschauung heraus geschrieben sind. So ist es auch aufzufassen, wenn dial. 32 p. 249<sup>b</sup> und Ioh. 12, 34 dieselbe Aporie von den Juden aufgeworfen wird; 12, 37—41 sind im Ton kaum vom Dialog mit Tryphon verschieden. Vgl. auch 38 p. 256<sup>c</sup> mit Ioh. 8, 56 ff.

gleichen Beweis widerlegt wie Ioh. 5, 17: *ὁ θεὸς τὴν αὐτὴν διόκνησεν τοῦ κόσμου ὁμοίως καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ πεποίηται καθ' ἅπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἀπάσαις*. Noch frappanter ist die Aehnlichkeit des Arguments von der Beschneidung am Sabbat zwischen dial. 27 p. 245<sup>a</sup> und Ioh. 7, 22: ist es wahrscheinlich daß Iustin an dem Iesus des vierten Evangeliums ein Plagiat verübte statt sich auf seine Autorität zu berufen? Er hat gelesen daß Iesus die Juden widerlegt, die 'nicht wissen was Vater und was Sohn ist' [apol. 1, 63 p. 95<sup>c</sup>. 96<sup>b</sup>], hier wenigstens erwartet man einen Hinweis auf die langen Reden des vierten Evangeliums: aber es wird nur Mt. 11, 27 angeführt. Sollte ein christlicher Lehrer, der das vierte Evangelium für die Aufzeichnungen eines directen Jüngers, ja des Lieblingsjüngers hält, haben schreiben können [apol. 1, 14 p. 61<sup>d</sup>]: *βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γερόνασιν?*

Da Iustin die Apokalypse als Werk des Iohannes kennt, diese aber das auf den Apostel gestellte Evangelium voraussetzt, so kann er nicht darum von ihm geschwiegen haben, weil es zu seiner Zeit noch nicht existirte. Es ist auch schwer auszudenken daß er es nicht gekannt hätte, da ihm doch die Apokalypse in die Hände gefallen war, und so muß schon angenommen werden, daß er es nicht als authentisch anerkannte. Er schrieb und lehrte in Rom; der römische Presbyter Gaius bestritt die Authentie sowohl des Evangeliums wie der Apokalypse; die Differenz mit Iustin erklärt sich daraus daß dieser dem Chiliasmus huldigte, Gaius nicht [Eus. KG 3, 28, 2]. In Rom ist das Conglomerat von Offenbarungen und Kirchenordnungen entstanden, das als Hirte des Hermas überliefert ist: in ihm wird das vierte Evangelium nie citirt<sup>1)</sup>. Erst in der Generation unmittelbar nach Iustin drang das Evangelium, das in Kleinasien von den Christen von Anfang an enthusiastisch aufgenommen war, auch im Westen durch: die Bischofskirche, die Valentinianer und die Phryger be-

1) Von allgemeinen Anklängen abgesehen, die nichts beweisen, kann höchstens Sim. 9, 12, 3 als Parallele zu Ioh. 10, 9 in Frage kommen: *ὅτι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο, διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πόλις, ἵνα οἱ μέλλοντες σώξωσθαι δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ*. Aber das Bild von der Thür braucht nicht aus dem vierten Evangelium entlehnt zu sein, besonders wenn der Vergleich mit der Hürde fehlt. Der Spruch Sim. 9, 12, 4 *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐδεὶς εἰσελεύσεται, εἰ μὴ λάβωι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* [ähnlich Sim. 9, 12, 5. 8] hängt mit dem Taufritual znsammen, vgl. Sim. 9, 16, 2 *ἀνάγκην εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι ἵνα ζωοποιηθῶσιν*: *οὐκ ἠδύναντο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν* und meine Bemerkungen [Nachr. 1907, 363] über Iustin. Apol. 1, 61 p. 94<sup>a</sup>.

mühten sich nun um die Wette es ihren Zwecken dienstbar zu machen. Nur das eine gelang ihm nicht, die alte Mannigfaltigkeit der Evangelien zu ersetzen und die Synoptiker zu verdrängen: die instinctive Politik der zusammenwachsenden Kirche vermied es auch in diesem Falle, wie in den meisten anderen, die Gegensätze durch eine streng principielle Lösung zu entfernen, sondern zog es vor das Alte zu schonen und das Neue nicht abzuweisen, damit der Glaube im Ignorieren des Widerspruchs die *complexio oppositorum* lerne, ohne die Religionen die sich dogmatisieren, nie fertig werden.

Nach der Zeit in der Iustins Schriften abgefaßt sind, wurden schon in der vorigen Mittheilung [Nachr. 1907, 369] als der *terminus ante quem* für das auf den Apostel Iohannes gestellte Evangelium die fünfziger Jahre des zweiten Jahrhunderts bestimmt. In der Zeit Iustins war die Verfluchung der Christen nach dem Gebet officieller Gebrauch der Synagoge geworden<sup>1)</sup>: darauf wird an drei Stellen des Evangeliums<sup>2)</sup> angespielt, die jungen Ursprungs

1) Dial. 16 p. 234<sup>b</sup> καταρόμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὁμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν. 47 p. 266<sup>d</sup> τοὺς ἐν ταῖς συναγωγαῖς καταναθεματίσαντας καὶ καταναθεματίζοντας τοὺς ἐπ' αὐτὸν τοῦτον τὸν Χριστόν πιστεύοντας. 93 p. 321<sup>c</sup>. 95 p. 323<sup>b</sup>. 96 p. 323<sup>c</sup>. 108 p. 335<sup>d</sup>. 133 p. 363<sup>c</sup>. 137 p. 366<sup>d</sup> μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλους τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκόφητέ ποτε, ὅποια διδάσκουσιν οἱ ἀρχισυνάγωγοι ὁμῶν μετὰ τὴν προσευχὴν. 39 p. 258<sup>c</sup>. Aus dieser jüdischen Ordnung ist die Sage entwickelt daß die Hohepriester nach Iesu Auferstehung durch Boten die sie in die Diaspora sandten, die neue Secte verleumdet hätten: dial. 17 p. 234<sup>e</sup>. 108 p. 335<sup>e</sup>. 117 p. 345<sup>a</sup>. Die wirkliche Antwort der christlichen Gemeinden auf die Flüche der Rabbiner waren die Fastengebete beim christlichen Pascha für die irrenden 'Brüder aus dem Volke', vgl. Abhdlg. VIII 6, 109 f. 115.

2) Die Weissagung 16,2 steht schon an und für sich in dem jungen Teil der Abschiedsreden, ist aber auch in ihn erst eingeschaltet nach Mt. 24, 10. Denn 16,4 schließt ταῦτα δὲ ἡμῖν nicht an, und 16,2 setzt nach 16,1 neu ein. 12,42 ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὁμολόγησαν, ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται. ἡγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ ist unmittelbar nach dem Predigtstück 12,37—41 und vor einer brüsk einsetzenden Rede Iesu eingeschaltet. Die dritte Stelle stammt aus der Erzählung vom Blindgeborenen [9, 22. 23]: ταῦτα εἶπον οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν [d. h. sich zum Christentum bekenne], ἀποσυνάγωγος γένηται· διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐπερωτήσατε. Die Motivierung sagt zu viel: es war doch kein Bekenntnis zum Christentum, wenn die Eltern sagten daß Iesus ihren Sohn geheilt hätte. So wird sie ein Zusatz sein, wie anderes in der Erzählung auch; das doppelte Verhör, die gelegentliche, nicht consequent durchgeführte Erwähnung des Sabbats

sein dürften. Es läßt sich nicht mit Bestimmtheit beweisen, ist aber nicht unwahrscheinlich, daß der jüdische Haß erst nach der Katastrophe des hadrianischen Kriegs sich zu einer rituellen, feierlichen und allgemeinen Form verdichtet hat: die Gründung Aelias und das Verbot die Stätte, auf der Jerusalem gestanden hatte, zu betreten hat die Sonderentwicklung des Judentums erheblich stärker gefördert als die Zerstörung des Tempels, die die enthusiastischen Hoffnungen fast mehr steigerte als vernichtete: im Jahre 70 trauerten die Christen noch mit den Juden, den hadrianischen Vernichtungskrieg beklagen sie nicht mehr; ja die Vermutung Jülichers [Einleitung 385] ist gar nicht unwahrscheinlich, daß der nur lose im Context hängende Spruch Joh. 5, 43 *ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου καὶ οὐ λαμβάνετε με· ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκείνον λήμψεθε* auf Barkochba zielt, der die Christen, deren er habhaft werden konnte, hinrichten ließ<sup>1)</sup>.

Jedenfalls wird die letzte Ausgabe des Evangeliums nicht erheblich vor 140 gesetzt werden können, wenn die Spuren der Polemik gegen Basilides und Valentin richtig gedeutet sind. Die einzig brauchbare Angabe über deren Zeit steht bei Clemens [strom. 7, 107 vgl. Abhdlg. VII, 5, 21]: *Μαρκίων κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς [Basilides und Valentin] ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο*: die valentinianische Gnosis ist nur als Gegensatz gegen Markion verständlich. Dieser war, als Iustin die Apologie schrieb, also um 150, noch am Leben, hatte aber seine Kirche schon gegründet [apol. 1, 26. 58]; Valentinianer und Basileidianer werden in dem nur wenige Jahre späteren Dialog [35 p. 253<sup>a</sup>] erwähnt, in der Apologie übergangen, weil dort [1, 26 p. 70<sup>c</sup>] auf das Werk *Κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων* verwiesen wird. Wer Markions Hauptwirksamkeit in den Anfang von Hadrians Regierung, Basilides und Valentin an das Ende dieser und in die ersten Jahre An-

---

[9, 14. 16], der Wechsel von *Φαρισαῖοι* [9, 14—16] und *Ἰουδαῖοι* [9, 18], der das Subject von 9, 24 unbestimmt macht, all das spricht dafür daß 9, 13—17 eingelegt sind; 27 bezieht sich auf 11. Uebrigens stehen 9, 22 und 12, 42 streng genommen zu der Weissagung im Widerspruch, und wenn man darüber hinwegsehen kann, so bleibt doch zu beachten daß die beiden erzählenden Stellen das Judentum der Synagoge in die Zeit Jesu und nach Jerusalem verlegen, wo doch der Tempel und nicht die Synagoge der Mittelpunkt war.

1) Iustin. apol. 1, 31 p. 72<sup>e</sup>. Auf Barkochba geht auch vielleicht die Prophezeiung 16, 2 *ἐλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἐποικτείνας ἑμᾶς δόξῃ λατρεῖαν προσφέρειν τῷ θεῷ*, die auf heidnische Verfolgungen nicht paßt.

tonins setzt, wird nicht weit am Richtigen vorbeigehn. Im letzten Grunde hatten also die Tübinger gar nicht so Unrecht, wenn sie das vierte Evangelium bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinabrückten; erst damals hat es seine abschließende Gestalt erhalten und erst nach 160 äußert es in und außer der Kirche seine Wirkungen, dann allerdings kräftig und nach allen Seiten hin. Nur darf der gesammte Inhalt des Evangeliums keinesfalls so spät gesetzt werden; es ist ein aus mannigfaltigen Bestandteilen zusammengefügtes und zusammengeklittertes Buch, wie die erzählenden Bücher der altisraelitischen Litteratur auch, eine Parallele die alle beherzigen sollten, welche mit unlogischen Argumenten und schlaffer Interpretation die unrettbar verlorene Einheit aufrechtzuerhalten bestrebt sind und bestrebt zu sein nicht aufhören wollen.

---

## Aporien im vierten Evangelium

### III

Von

**E. Schwartz**

Vorgelegt in der Sitzung vom 22. Februar 1908

Die Erfindung der drei Festreisen Jesu, die das vierte Evangelium mit solcher Bestimmtheit von den Synoptikern scheidet, daß jede Harmonistik unmöglich wird, ist in der früheren Mitteilung als ein secundäres, dem ursprünglichen Evangelium fremdes Product antignostischer Polemik nachgewiesen. Wenn der Rahmen unecht ist, braucht das Bild noch nicht condemnirt zu werden; die Erzählungen können an und für sich zum ursprünglichen Bestand gehören, auch wenn sie in eine falsche Chronologie gestellt sind. Hängen freilich eine Festreise und das was während ihr geschieht, so fest zusammen wie die erste mit der Tempelreinigung, dann muß beides, der chronologische Rahmen und die Geschichte, fallen, um so mehr als die Tempelreinigung aus den Synoptikern auf mechanische Weise transponiert ist. Daß das Gespräch mit Nikodemus überarbeitet ist, wurde für den ersten Teil, in dem wenigstens die Gesprächsform noch festgehalten wird, schon gezeigt [Nachr. 1907, 363]. Nach der zweiten verwunderten Frage *πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι* [3, 9] verschwindet der nächtliche Besucher, als habe er sich in Rauch aufgelöst, um 7, 50. 19, 39 als verschämter Anhänger Jesu in Jerusalem wieder aufzutauchen. Dies Versanden der Erzählung macht es einerseits unmöglich zu erschließen wohin das Gespräch ursprünglich gehört, und würde andererseits zum Nachweis genügen, daß der zweite Teil des Gespräches [3, 10--21] nicht intakt geblieben sein kann, auch wenn dies nicht aus dem Inhalt der Rede Jesu — ein Gespräch ist es

nicht mehr — ohne Weiteres feststände. Die Rede enthält vieles was im Munde Iesu sich seltsam ausnimmt, aber sofort verständlich wird, wenn es in die Predigt eines christlichen Lehrers über Iesus eingesetzt wird. Gleich im Anfang [3, 11] (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι*) ὁ οἶδαμεν, λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑοράκαμεν, μαρτυροῦμεν καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε ist das 'Wir' ein böser Stein des Anstoßes. Iesus bezeichnet sich selbst nie mit dem s. g. Pluralis der Majestät oder gar des Schriftstellers [vgl. Nachr. 1907, 367], und kann doch nur sich selbst meinen [vgl. 3, 32. 8, 38], nicht etwa die Jünger mit einschließen. Denn wenn er behauptet von dem zu zeugen, was er weiß und gesehen hat, so kann er nur an das denken was er 'im Schoß des Vaters' [1, 18] erfahren hat, und er allein: nur er ist der eingeborene Sohn. Spricht aber ein christlicher Missionar oder ein Jünger Iesu, dann schiebt sich alles zu recht: man braucht nur den Anfang des ersten Iohannesbriefes zu vergleichen. Ein solcher kann auch sagen [3, 13] οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν [vgl. 6, 62], εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: Iesus selbst kann seine Himmelfahrt allenfalls prophezeihen, aber nicht im Perfectum als vergangen behandeln, ehe sie stattgefunden hat, und den Spruch nicht von der Himmelfahrt zu verstehen ist nur möglich durch gewaltsame Verdrehung des Wortlauts. Im Folgenden ist der Text durch Parallelfassungen erweitert. V. 14. 15 hat wörtlich den gleichen Schluß wie Vs. 16 und ebenso sind V. 18 und 19 Formulierungen desselben Gedankens, die sich gegenseitig stören: denn einmal ist das Gericht durch den Unglauben am Einzelnen schon vollzogen [vgl. 5, 24 = 1 Ioh. 3, 14], das andere Mal besteht das Gericht darin daß Iesus, als er in die Welt kam, bei den Meisten keinen Glauben fand [vgl. 1, 11. 16, 8—11]. Gemeinsam aber ist dem gesammten Raisonement, daß ebenso wie Vs. 13 die Himmelfahrt, fast durchweg das Wirken und Leiden Iesu als etwas Vergangenes hingestellt wird, wie schon die Praeterita und Perfecta [16 ἔδωκεν, 19 ἐλήλυθεν . . . καὶ ἠγάπησαν, ἦν] verraten. Vs. 14 wird allerdings von diesem Vorwurf nicht getroffen; immerhin muß man darüber erstaunen daß Iesus am Anfang seiner Wirksamkeit seinen eigenen Tod am Kreuz auf einen Typus des A. T. zurückführt, beiläufig in so nachlässiger Form, daß nur ein dogmatisch gebildeter Christ das simple ὑψωθῆναι verstehen<sup>1)</sup> kann: wie scharf und wuchtig heben sich bei den Synoptikern [Mc. 8, 31. Mt. 16, 21. Lc. 9, 22]

1) Das aramaeische אריים *tödten* (Wellhausen Ev. Lc. 46) kann nicht darin stecken; dann müßte ἀρθῆναι dastehn.

die Todesweissagungen heraus! Endlich ist es unerhört, daß Iesus sich selbst mit τὸ φῶς in periphrastischer Rede bezeichnet<sup>1)</sup>. Setzt man aber das Ganze um in eine Predigt die erweisen will daß trotz der Kreuzigung Iesus der Messias und der vom Himmel herabgestiegene Sohn Gottes ist, so erhält alles einen vernünftigen Zusammenhang, ja es ist nicht einmal eine triviale Predigt die herauskommt; denn die Art wie der jüdische Einwand daß der Messias als Richter kommen müsse und Iesus das nicht gewesen sei, dadurch widerlegt wird, daß die historische Erscheinung in alttestamentlicher Manier als ein Gericht das die Geister scheidet, aufgefaßt wird, ist allerdings sehr eigentümlich. So räthselhaft

1) Bei den Synoptikern ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου eine zwar nicht authentische, aber doch alte und häufige Selbstbezeichnung Iesu; ὁ υἱός ist selten [Mt. 11, 27 = Lc. 10, 22. — Mc. 13, 32]. Jene findet sich im vierten Evangelium oft: 3, 13. 8, 28 (12, 34 wird sie sonderbarer Weise von der 'Menge' vorausgesetzt, obgleich Iesus sie ihr gegenüber vorher nicht gebraucht hat). 6, 27. 53. 62. 12, 23. 13, 31; außer 6, 27 spricht Iesus stets von seinem Tode. Ὁ υἱός bezeichnet den von sich redenden Iesus 3, 17. 6, 40. 14, 13; 5, 19—23. 26 steht unmittelbar daneben [5, 24. 30 ff.] sonderbarer Weise die erste Person. 8, 36 ist eingeschoben; denn hier ist ὁ υἱός Selbstbezeichnung, während es 8, 35 der einfache Gegensatz zu ὁ δοῦλος und ein Bild für die Gläubigen sein soll. In dem feierlichen Gebet Iesu 17, 1 wechseln σοῦ τὸν υἱόν und ὁ υἱός; da nennt er sich auch selbst mit dem vollen Namen des christlichen Bekenntnisses ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν [Χριστόν ohne Artikel!]. Die Formel ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ brauchen die Synoptiker nur in Bekenntnissen, so in dem des Petrus Mt. 16, 16 [kürzer und ohne ὁ υἱός Mc. 8, 29. Lc. 9, 20] oder nach dem Wunder auf dem See Mt. 14, 33. Dem steht gleich, wenn der Hohepriester beim Verhör Iesus fragt σὸ εἶ ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ [Mc. 14, 61. Mt. 26, 63; vgl. 27, 40. 43. Lc. 22, 70], oder der Teufel bei der Versuchung den Beweis dafür verlangt [Mt. 4, 3. 6. Lc. 4, 3. 9]; die Dämonen reden ihn widerwillig so an [Mc. 3, 11 = Lc. 4, 41. Mc. 5, 7 = Mt. 8, 29 = Lc. 8, 28]. Es scheint beachtenswert daß bei Marcus dies Praedikat Iesus nur von Feinden, nämlich vom Hohenpriester und den Dämonen gegeben wird; bei Matthaeus und Lucas ist es schon Bestandteil einer Glaubensformel geworden, erscheint aber nur an Stellen in denen das deutlich hervortritt. In diesem Sinne kommt es auch im vierten Evangelium vor: 1, 34 [mit der alten Variante ὁ ἐκλεκτός]. 49, 11, 27 wo Martha ein christliches Glaubensbekenntnis ablegt, 20, 31 [Ἐνὰ πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ]; ebenso 1 Ioh. 4, 15. 5, 5. 10. 20. Ioh. 19, 7 ist nach den Synoptikern gemacht, vgl. Nachr. 1907, 358; 10, 36 gehört in den gleichen Zusammenhang. Man sieht wie unpassend 3, 18 Iesus die Formel des Bekenntnisses zu ihm selbst in den Mund gelegt wird; 5, 25 steht in unversöhnlichem Widerspruch zu 5, 24 und ist ebenso wie 5, 22. 23. 27—29 [vgl. Wellhausen S. 13] ein Versuch die gewöhnliche Vorstellung vom jüngsten Gericht dem Evangelium anzuoctroyiren. Auch τὸν υἱόν τὸν μονογενῆ 3, 16 [vgl. 3, 18] und ὁ ἄν παρὰ τοῦ θεοῦ 6, 46 sind singuläre Selbstbezeichnungen; der zuletzt angeführte Vers ist eine Randglosse, die den Widerspruch zwischen 6, 45 und 1, 18 hinauscorrigiren soll.

es erscheinen mag, daß Fetzen einer solchen Predigt sich in das Evangelium verloren haben, so ist es doch nicht nur an dieser Stelle vorgekommen. 12, 37—41 ist ein ähnliches Stück mit diesmal sehr trivialem Inhalt in die Erzählung eingelegt; daß in dieser Weise ein Evangelist aus der Rolle des Erzählers in die des Lehrers fällt, der mit dem A. T. raisonnierend operiert, ist ebenfalls singulär. Endlich hat man sich schon längst über die Rede des Täufers gewundert, der zuerst zwar noch sich selbst mit Jesus vergleicht, dann aber, von 3, 31 ab, genau so redet, als sei er in alle Mysterien der Lehre vom Vater und vom Sohn eingeweiht. Allen diesen Stücken gemeinsam ist, daß die Situation in die sie hineingestellt sind, gänzlich ignoriert wird, auch 12, 37, wo obgleich keine Wunder erzählt sind, doch mit den Worten eingesetzt wird *τσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος*.

Durch die predigende Einlage ist das Nikodemusgespräch zerstört und seines alten Schlusses beraubt; der Torso läßt sich nicht mehr einfügen. Die zweite Festreise ist an die Geschichte von der Heilung des Kranken am 'Teich Bethesda' geknüpft; sie gehört zu den Stücken des vierten Evangeliums, die immer schwieriger werden, je mehr man sich in sie vertieft. Es ist überflüssig daß Jesus fragt [5, 6] *θέλεις ὑγιῆς γενέσθαι*, wenn die Kranken darum in den Hallen liegen, um zur rechten Zeit die Heilkraft des Wassers zu benutzen; und was der Kranke antwortet, bedarf sehr der Erklärung; Vs. 4, der durch die Ueberlieferung als ein Zusatz erwiesen wird, verrät daß man schon früh etwas vermißte. Man soll aus Vs. 7 erschließen daß immer nur einer in dem unruhig gewordenen Wasser Heilung findet: dafür müßte ein Grund angegeben werden. Für die Heilung durch Jesus bedeutet die Wunderkraft des Teiches nichts, und wenn der ganze Apparat einmal aufgeboden wurde, so sollte man wenigstens erwarten daß er Jesus den Anlaß zu einer Rede bot: dieser aber verliert kein Wort darüber. Es giebt eine intermittierende Quelle außerhalb Jerusalems an der Ostseite, die im A. T. *Gizôn*, jetzt Marienquelle heißt und durch den berühmten, auf König Hiskia zurückgeführten unterirdischen Tunnel mit dem Teich Siloah zusammenhängt. Vs. 7 läßt sich auf sie beziehen, aber nicht die Ortsangabe in Vs. 2. Der 'hebraeische' Name des Bassins ist verschieden überliefert. Für Bethesda treten die Syrer ein mit *בֵּית שַׁדַּי*, von den Griechen nur der Alexandrinus und geringere Hss.; der Verdacht liegt nahe, daß das 'Haus der Barmherzigkeit' ein Versuch der Aramaeer ist einen in der griechischen Transscription unverständlichen Namen durchsichtig zu machen und daß dieser Versuch in die griechischen

Hss. eindrang. Der Sinaiticus und Eusebius [Onom. 58, 21] lesen *Βηθζαθα* oder *Βηζαθα*, was dasselbe ist; auch *Βελζεθα* d. i. *Βεδζεθα* in D ist nicht wesentlich verschieden, und *Βηθσαιδα* im Vaticanus und bei Hieronymus in der Uebersetzung des Eusebius dürfte eine zweite aramaeische Verdeutlichung neben *Βηθεσδα* sein. Mit dem Hügel *Βεζεθα*<sup>1)</sup> bei Ios. BI 5, 149. 151. 246 kann der Name nichts zu tun haben; es ist außerdem sehr unwahrscheinlich, daß man sich gerade den besonders hohen Hügel zur Anlage eines Schwimmbassins aussuchte. So wenig sich *Βηθζαθα* erklären läßt, im ersten Teil ist *בית* nicht zu verkennen. Natürlich kann mit dem bei den Semiten ungemein beliebten Wort eine Hallenanlage bezeichnet werden, die ein Bassin in sich schließt; wenn das aber umgedreht wird und der Teich 'Haus' heißen soll, so leuchtet das weniger ein. Es ist auch gar nicht sicher, ob der 'hebraeische' Name wirklich auf das Bassin zu beziehen ist. Im Sinaiticus stand ursprünglich *ἔστι δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις προβατικὴ κολυμβήθρα τὸ λεγόμενον* [dafür gewöhnlich *ἢ λεγομένη* oder *λεγομένη*] *Ἑβραϊστὶ Βηθζαθα, πέντε στοὰς ἔχουσα*. Im Wesentlichen muß Euseb dasselbe gelesen haben<sup>2)</sup>. Er [Onom. a. a. O.] berichtet daß man zu seiner Zeit in Jerusalem einen Tümpel zeigte, dessen Wasser auffallend rot aussah; man erzählte, das käme von den Schafen die früher dort geopfert seien. Diese *προβατικὴ κολυμβήθρα* wurde mit *Βηθζαθα* identifiziert; die fünf Hallen waren freilich nicht mehr da: *Βηζαθα κολυμβήθρα ἐν Ἱερουσαλήμ, ἣτις ἔστιν ἢ προβατικὴ, τὸ παλαιὸν ἔ' στοὰς ἔχουσα*. Es ist leicht zu sehen daß weder die Lesung noch die Localisierung richtig sein kann: eine Ansammlung von Regenwasser dessen Farbe alles andere als einladend war, ist kein 'Bassin', in dem man untertauchen kann, um das 'Aufführen' des Wassers einmal ganz bei Seite zu lassen, und der doppelte Name, der nicht auf Uebersetzung beruhen kann, erregt von vorn herein Verdacht. Der Vaticanus schiebt nach *Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῆι*: dann wird *προβατικῆι κολυμβήθραι* Dativ. Das ist vortrefflich, wenn man *τὸ λεγόμενον* aus dem Sinaiticus aufnehmen und das Femininum *ἔχουσα* in *ἔχον* umsetzen darf: dann kommt der in sich richtige Sinn heraus, daß *Βηθζαθα* die Hallenanlage neben 'dem Schafteich' bedeutet. Das falsche Genus des Participis

1) Iosephus bezieht den Namen ausdrücklich auf den Hügel nördlich der Antonia: 5, 149 *λόφον δς καλεῖται Βεζεθα*, 246 *ἢ Βεζαθα λόφος*. Zugleich bezeichnet er damit das auf dem Hügel liegende Quartier und behauptet [5, 151], das Wort heiße *καινὴ πόλις* (hebraeisch *hajiṯ ḫāḏāš*, syrisch *baiṯā ḫaṯā*).

2) Wie es scheint, auch Kyrill von Jerusalem [homil. in paralyt. 2]; doch ist die Stelle unsicher überliefert.

entstand dadurch daß man den Namen auf den Teich bezog und *κολυμβήθρα* in den Nominativ setzte. Dadurch wurde *ἐπὶ τῆι προβατικῆι* unverständlich, denn *πόλις* kann nicht ergänzt werden. Mit *ἐν τῆι προβατικῆι* in <sup>sc</sup>DA ist gar nichts anzufangen, *ἡ προβατικῆ* kann doch nicht eine Oertlichkeit bezeichnen. Die Lesung einiger Lateiner *in inferiore parte* (der Stadt) ist wohl nur ein Gewaltstreich um für das unverständliche *ἐν τῆι προβατικῆι* irgend etwas einzusetzen; aus demselben Grunde ließen die Syrer es ganz aus. Als richtige Lesung kann nur *ἐπὶ τῆι προβατικῆι κολυμβήθραι* angesehen werden; will man *τὸ λεγόμενον* und *ἔχον* nicht aufnehmen, so muß man vermuthen daß ein Femininum wie *οἰκία* oder *συναγωγῆ* [Mc. 3, 1 ff., s. u.] gestrichen ist, um den Namen auf den Teich übertragen zu können. Er steht jetzt freilich durch Vs. 7 zunächst im Mittelpunkt der Handlung; aber es ist schon darauf hingewiesen, daß er danach verschwindet, und niemand kann leugnen daß die Erzählung erheblich besser wird, wenn die Hallen nichts anderes sind als ein Zufluchtsort<sup>1)</sup> für die Kranken und Krüppel, eine Art *ospedale degli incurabili*, und der Schafteich in erster Linie die Oertlichkeit bezeichnen soll. Vs. 7 ist dann eine secundär eingeflickte Erfindung, die die ursprüngliche Antwort des Kranken auf die nunmehr passende Frage Iesu verdrängt hat; wahrscheinlich hängt mit dieser Ueberarbeitung auch die Zerstörung von Vs. 2 zusammen.

Iesus heilt den Kranken am Sabbat, zum Aerger der Juden. Bei einer der synoptischen Sabbathheilungen sagt Iesus nach Matth. 12, 11 *τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει προβάτον ἐν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασις εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἔγερῃ; πόσω οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου;* Lucas setzt für die Grube den Brunnen [14, 5]: *τίνος ὑμῶν ὕδρ<sup>2)</sup> ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέραι τοῦ σαββάτου;* Sollte von diesen Berührungen ein Weg zum 'Schafteich' im vierten Evangelium führen?

Nach den vorangehenden Untersuchungen ist Iesus vor Cap. 7 nicht nach Jerusalem gereist. Also ist Cap. 5 von dem Interpolator verstellt, wenn die Geschichte ursprünglich in Jerusalem spielte, oder die Erwähnungen von Jerusalem sind falsch und das Wunder gehörte auch im vierten Evangelium ursprünglich nach

1) *Βηθζαθα* = בית התרה 'Winterhaus'? Hebraeisch ist בית התרה der Winterpalast, Jer. 36, 22.

2) So ist mit Matthaei und Lachmann unweigerlich für *υδρ* zu lesen; *υδρ* ist sinnlos und *δρ* geht nicht.

Galilaea. Antike Erklärer identificierten es mit der Heilung des Paralytischen [Mc. 3, 1 ff. Mt. 12, 9 ff. Lc. 6, 6 ff.] in der Synagoge <sup>1)</sup>. Thatsächlich schließt Marcus jene Erzählung mit den Worten [3, 6] *καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρωιδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν*, ähnlich Mt. 12, 14. Das klingt Io. 5, 16 wieder: *καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν, ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ*. Die Fortsetzung *ὁ δὲ ἀπεκρίνατο αὐτοῖς* schließt nicht an: wie paßt das 'Antworten' zum 'Verfolgen'? Die Antwort selbst 'mein Vater arbeitet noch immer <sup>2)</sup>, so arbeite auch ich' zielt auf den Vorwurf des Synagogenvorstehers Lc. 13, 14 *ἐξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου* und spielt in merkwürdiger Weise auf den Weltsabbat an, an dem alle Arbeit ein Ende hat. Damit soll 18 motivirt werden *διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐξήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλυνε τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἰδίου ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*. Woher sind aber die Juden die sonst sich im vierten Evangelium recht dumm anstellen, plötzlich so gescheit, daß sie das wahrhaftig dunkle Wort Iesu gleich auf Gott beziehen? In der Rede Iesu, die 19 wiederum mit einem formelhaften *ἀπεκρίνατο* abgeschlossen ist, ist jede Beziehung auf den concreten Anlaß aufgegeben <sup>3)</sup>. Den ursprünglichen Zusammenhang, der von Vs. 17 an zerbröckelt, zeigt vielleicht 6, 1 an. Es muß jetzt, wie schon gesagt [oben S. 115], baß verwundern daß Iesus plötzlich von Jerusalem nach Galilaea verschlagen wird. Mt. 12, 15 wird an den oben aus Marcus mitgetheilten Schluß der Geschichte vom Paralytischen angehängt: *ὁ δὲ Ἰησοῦς γινούς* (daß die Pharisaeer ihm nachstellten) *ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν*. Damit wird Mc. 3, 7 ausgedeutet, wo 'der See' ausdrücklich erwähnt wird: *καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν*, und diese Erwäh-

1) Chrys. t. VIII p. 211<sup>o</sup> *τινὲς μὲν σὺν οἴονται τοῦτον εἶναι τὸν ἐν τῷ Ματθαίῳ κείμενον*.

2) So wird *ἕως ἄρτι* auch 1 Io. 2, 9 gebraucht: *ὁ λέγων ἐν τῷ φῶτι εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι*. Zur Erklärung vgl. Iustin. dial. 23 p. 241<sup>a</sup> *ὄρατε ὅτι τὰ στοιχεῖα [die Himmelslichter] οὐκ ἀργεῖ οὐδὲ σαββατίζει*. 29 p. 246<sup>o</sup> *καὶ ὁ θεὸς τὴν αὐτὴν διοίκησιν τοῦ κόσμου ὁμοίως καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ποιεῖται [cod. πεποιήται] καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἀπάσαις*. Philo leg. alleg. 1, 5 *παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός*.

3) Man kann die Rede direkt an 17 anschließen, dann wird 19 einigermaßen verständlich. In ihr selbst finden sich Einlagen Vs. 22. 23. 25. 27—29, vgl. oben S. 151; Vs. 34, während erst Vs. 35 den richtigen Gegensatz zu 33 bringt; 41—44, die den Zusammenhang von 40 und 45 unterbrechen. Ueber 43 vgl. S. 147.

nung des Sees<sup>1)</sup> kann der Anlaß gewesen sein Cap. 6 an Cap. 5 anzuschließen, jedenfalls wird der jetzt unverständliche Anschluß verständlich, wenn die Geschichte von der Verletzung des Sabbats in Galilaea spielt und die Erwähnungen Jerusalems und des Tempels secundär sind, wie es die Festreise sicher ist. In den Worten 5, 2 *ἔστιν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις* ist das Praesens verdächtig. Die Apologeten haben Recht, wenn sie dagegen protestieren, daß das Tempus nicht scharf genommen wird: in solchen Zustandssätzen ist das nötig. Aber sie müssen dann auch consequent sein und aus dem Praesens den Schluß ziehen daß Iohannes sein Evangelium vor 70 geschrieben hat, und die Erzählung von dem greisen Apostel der es in Kleinasien zur Ergänzung der Synoptiker verfaßt, keine 'Tradition', sondern eine Legende ist. Da sie dazu schwerlich Lust haben, dürfen sie nicht schelten, wenn eben das Praesens dem Interpolator gut geschrieben wird, der den Apostel Iohannes zum Autor machte und die Reisen nach Jerusalem hineinbrachte. Er wird auch für Vs. 7 verantwortlich zu machen sein; ob er an die Gihonquelle gedacht oder irgend einen Anlaß im ursprünglichen Evangelium zu der Fiction benutzt hat, muß unentschieden bleiben. In Vs. 14 wird der Tempel erwähnt. Gewiß; aber die Erzählung ist von Vs. 13 an mehr als sonderbar. 'Jesus bog aus, da viel Volks an dem Orte war'. Wo war viel Volks? Bei den Hallen? Schwerlich; dann hätten viele das Wunder gesehn und die Juden brauchten mit dem Geheilten kein Verhör anzustellen. Da wo die Juden den Paralytischen sein Bett tragen sehen? Es hätte doch gesagt werden müssen, daß Jesus auch nach dem Wunder mit ihm zusammen blieb; gewöhnlich pflegt er in den Evangelien die Genesenen ihres Weges ziehen zu lassen. *ἐξένευσεν* verlangt eine Beziehung die angiebt wohin oder wovor ausgebogen wird: es steht nichts da. Die alten Syrer legen sichs so zurecht, daß Jesus vor der Menge auswich<sup>2)</sup>; bei Chrysostomus<sup>3)</sup> taucht neben

1) Ein sicheres Urteil läßt sich nicht abgeben, weil, wie sich noch herausstellen wird, die Geschichte von der Speisung der Fünftausend sehr jung ist.

2) Syr. Sin. *ܘܡܢ ܩܕܡܗ ܕܗܘܢ ܕܡܢ ܩܕܡܗ ܕܗܘܢ ܕܡܢ ܩܕܡܗ ܕܗܘܢ ܕܡܢ ܩܕܡܗ ܕܗܘܢ*. Syr. Curet. *ܘܡܢ ܩܕܡܗ ܕܗܘܢ ܕܡܢ ܩܕܡܗ ܕܗܘܢ ܕܡܢ ܩܕܡܗ ܕܗܘܢ ܕܡܢ ܩܕܡܗ ܕܗܘܢ*. Man beachte die unverständliche Umschreibung von *ἐξένευσεν*, bei der *ἐν τῷ τόπῳ* benutzt wird: er entfernte sich von einem Ort zum anderen 'vor dem' oder 'wegen des Gedränges'. Das ist nicht Uebersetzung eines von der griechischen Ueberlieferung abweichenden Textes, sondern das Targum einer unverständlichen Stelle. Nebenbei gesagt, haben die antiken Ausleger und Uebersetzer nicht an die Möglichkeit gedacht *ἐξένευσεν* von *ἐκνεῖν* abzuleiten. Das Bild kommt nicht selten vor um das Entrennen aus einer Gefahr zu bezeichnen, aber so viel wie ich mich erinnere, nie

dem Ausweichen schon das Verstecken vor der Menge auf, für das er und Theodor von Mopsuestia [p. 110, 20 ff. Chabot] nach Gründen suchen. Die Peschitha wendet denselben Begriff anders: nach ihr versteckte sich Iesus nicht vor, sondern unter der Menge<sup>1)</sup>. Die unklare Stelle wird noch unklarer dadurch daß sie den Satz  $\delta\ \delta\epsilon\ \lambda\alpha\theta\epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \eta\mu\delta\epsilon\iota\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  nicht motiviert. Streicht man wegen des allerdings sehr auffallenden Praesens  $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  als Wiederholung aus Vs. 12 und supplirt daß der Geheilte den Namen Iesu nicht wußte und auch nicht auf ihn zeigen konnte, weil er verschwunden war, so stellt sich dieser Lösung das was im jetzigen Text folgt, entgegen: nachdem Iesus mit ihm im Tempel gesprochen hat, zeigt er ihn an; er weiß also seinen Namen. Somit ist Vs. 13 unverständlich und die Scene zwischen Iesus und dem Geheilten [Vs. 14. 15<sup>a</sup>] wird überflüssig<sup>2)</sup>: für die allein ist aber der Tempel als Local bezeugt. Nach 7, 19 ff. soll allerdings das Wunder in Jerusalem geschehen sein: Iesus setzt es sowohl wie die daran anschließende Verfolgung als bekannt voraus. Aber auch davon abgesehen daß der dazwischen liegende Aufenthalt in Galilaea ignoriert wird, so sind diese Rückverweisungen in Cap. 7 schon an und für sich verdächtig. Zu der Frage Iesu [7, 19]  $\tau\acute{\iota}\ \mu\epsilon\ \xi\eta\tau\epsilon\iota\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\tau\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ; liegt in dem dortigen Zusammenhang kein Grund vor, so daß man es der Menge nicht übel nehmen kann, wenn sie darauf antwortet

isolirt, sondern stets in mehr oder weniger ausgeführten Metaphern. Menander *Ἐπιτρέποντες* 355 *χαριέντως ἐννευενέναι* μ . . . τὸ μὴ δι' ἐμοῦ ταντὶ νοηῶσθαι liegt wohl *ἐννεύειν* zu Grunde. Bei Justin dial. 9 p. 226<sup>e</sup> steht *ἐννεόσαντες* synonym mit *ὀποχωρήσαντες*: so ist auch im Evangelium gemeint. *ἀπένευσε* = *ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ* [Lc. 4, 13] ebenda 125 p. 355<sup>a</sup>.

3) T. VIII p. 213<sup>e</sup>  $\delta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \text{Ἰησοῦς}\ \acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\lambda\iota\nu\epsilon\nu\ \omicron\chi\lambda\omicron\nu\ \omicron\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omega\iota\ \tau\omicron\pi\omega\iota.\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\iota}\ \delta\acute{\eta}\tau\omicron\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\nu\psi\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\omicron\nu\ \delta\ \text{Χριστός}$ ;

1)  $\omega\iota\ \lambda\alpha\theta\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\upsilon\ \lambda\iota\ \lambda\lambda\omega\omega\ \lambda\alpha\theta\ \omicron\lambda\ \lambda\omicron\upsilon\ \omega\omega\ \lambda\ \omega\omega\epsilon$ .

2) Mit dem Spruch *μηκέτι ἀμάρτανε ἕνα μὴ χεῖρόν σοι τι γένηται* soll man sich nicht zu eifrig abmühen. Er ist eine Reminiscenz an die synoptische Heilung des Paralytischen, vgl. Mc. 2, 5. Mt. 9, 2. Lc. 5, 20; die Heilung bei der dort die Sünden vergeben werden, ist als Taufe aufgefaßt, mit der nach altkirchlicher Praxis die Sünde aufhören soll, und *χεῖρον* braucht nicht als strenger Comparativ genommen zu werden. Die jüdische Anschauung daß Krankheiten Strafen sind, die in Cap. 9, der Geschichte vom Blindgeborenen, von den Pharisaeern vertreten wird, ist 9, 2 unpassend den Jüngern in den Mund gelegt: *ῥαββει, τίς ἡμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἕνα τυφλὸς γεννηθῆι*; Die Alten heben mit Recht die Torheit der Frage hervor. Chrys. t. VIII p. 326<sup>c</sup> *ἐσφαλμένη ἡ ἐρώτησις. πῶς γὰρ ἂν ἡμαρτε πρὶν ἢ γεννηθῆναι; πῶς δὲ τῶν γονεῶν ἀμαρτόντων αὐτὸς ἂν ἐκολάσθη; πόθεν οὖν ἦλθον ἐπὶ τὴν ἐρώτησιν ταύτην*; Iesu Antwort paßt nicht zu vs. 4, der allerdings auch entstellt ist, s. u.

[7, 20] *δαιμόνιον ἔχετε· τίς σε ζητεῖ ἀποκτείναι*; Was Iesus darauf erwiedert, ist keine Rechtfertigung seines Verdachtes; wer etwas nicht versteht, will darum noch nicht denjenigen über den er sich wundert, tödten. Während ἐν ἔργον ἐπόησα καὶ πάντες θαυμάζετε wie ein schlechtes Fabricat nach 5, 20 aussieht und Iesu Frage unpassend auf 5, 18 zurückschlägt, würde *δαιμόνιον ἔχετε* im Munde nicht der Menge, sondern der Juden [vgl. 8, 48] eine passende Erwiederung auf die Scheltrede 7, 19 sein: οὐ Μωυσῆς ἐδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. Dies Thema wird durch die Aporie die Iesus 7, 22 ff. den Zuhörern hinwirft, keineswegs weitergeführt, sondern abgebrochen: damit daß er seine Entweihung des Sabbats damit entschuldigt, daß die Juden in einem bestimmten Fall dasselbe tun, begründet er die scharfe Anklage [vgl. Ps. 13, 3] nicht, daß sie alle das Gesetz nicht befolgen. Ferner ist in Vs. 22 so wenig Verstand hineinzubringen wie in Vs. 21, auch wenn, wie billich und notwendig, die mit οὐχ ὅτι eingeleitete corrigierende Glosse ausgeschaltet wird [vgl. S. 119]. Die Anfangsworte *διὰ τοῦτο* lassen sich nicht ohne Gewaltsamkeit erklären<sup>1)</sup>, und auch der Satz selbst *Μωυσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομὴν καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον* ist unlogisches Gestammel; es handelt sich ja nicht um die Beschneidung im Allgemeinen, wie man nach dem Verbum *δέδωκεν* annehmen sollte [vgl. Act. 7, 8. Rom. 4, 11], sondern um das Gebot sie am achten Tage vorzunehmen [Gen. 17, 12. Lev. 12, 3], das eben mit dem Sabbat collidieren kann. Hier ist mit rohen und mechanischen Mitteln eingegriffen um an den verstümmelten Anfang *διὰ τοῦτο* — *τὴν περιτομὴν* den Vs. 23 [vgl. Lc. 13, 16] anzufügen, d. h. die Rückverweisung auf Cap. 5. Mit Vs. 25 setzt ein neues Gespräch ein, dessen Anfang den Widerspruch zwischen Iesu Frage 7, 19 und der Wirklichkeit zu entfernen sucht, indem es den 'Behörden' eine Inconsequenz zuschiebt. Es ist schlecht und ungeschickt geführt: denn während

1) Daher verbinden die Hss. z. Th. *ἐθαύμαζον διὰ τοῦτο*, gegen den Sprachgebrauch. Nur Mc. 6, 6 kommt *καὶ ἐθαύμασαν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν* vor, an einer verdächtigen Stelle: Mt. 13, 58 läßt *καὶ ἐθαύμασαν* aus. Auch von der incorrecten Praeposition abgesehen, ist *διὰ τοῦτο* neben *ἐθαύμαζον* falsch, weil es eine selbstverständliche Beziehung überflüssig hervorhebt. Wer die überlieferten Worte in irgend einer Weise erklären will, muß den ganzen Satz *διὰ τοῦτο* — *τὴν περιτομὴν, καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον*; als Frage nehmen und das mit *καὶ* eingeleitete Kolon einem Finalsatz gleichsetzen. Mehr als ein Notbehelf ist das aber nicht.

die Jerusalemer<sup>1)</sup> zunächst den Ausdruck *ἀληθῶς ἔγνωσαν*<sup>2)</sup> brauchen, als sähen sie selbst in Iesus den Messias, bringen sie dann selbst ein Argument dagegen vor<sup>3)</sup> und wollen ihn endlich greifen. Iesus lehrt im Tempel schon 7, 14: wozu wird das 7, 28 wiederholt, da doch nirgends steht daß er weggegangen ist? Da er auf die Worte der Jerusalemer antwortet, so müssen auch diese im Tempel gewesen sein; es liegt also nirgend ein Szenenwechsel vor. Das ganze Stück 7, 25—30 dient zu nichts anderem als, mit allerdings unzureichenden Mitteln, die vorher eingeschalteten Verweisungen auf Cap. 5 zu stützen und muß ebenso fallen wie diese auch.

Bei den Synoptikern gehen der Verhaftung Iesu Nachstellungen der leitenden Kreise in Jerusalem voraus. Das Gewitter zieht sich allmählich zusammen. In der ältesten Ueberlieferung ist es das schroffe Auftreten Iesu, das den Hohenpriestern und Schriftgelehrten den Gedanken eingiebt ihn zu verderben, zuerst nach der Tempelreinigung [Mc. 11, 18], dann nach der Parabel in der den Juden die Ermordung der Propheten und des Sohnes Gottes deutlich vorgerückt wird [Mc. 12, 12]. Jenen Plan streicht Matthäus und setzt den einfachen Aerger an die Stelle, den die Hohenpriester und Schriftgelehrten darüber empfinden, daß Iesus Wunder tut und Beifall findet [21, 16]; Lucas macht die Nachstellung zu einer Folge von Iesu Lehrtätigkeit im Tempel [19, 47. 48]. Beim zweiten Mal gehen beide [Mt. 21, 45. 46. Lc. 20, 19] mit Marcus zusammen. Im ersten wie im zweiten Falle scheuen sich Hohenpriester und Schriftgelehrte vor der Masse [Mt. 11, 18 = Lc. 19, 48. Mc. 12, 12 = Mt. 21, 46. Lc. 20, 19]; zu beachten ist daß dies Motiv da wo es zuerst bei Marcus auftritt, ungeschickt eingefügt ist [vgl. Wellhausen, Ev. Marci 97].

An Stelle dieses klaren und einfachen Aufbaus ist im vierten Evangelium ein sinnloses Durcheinander getreten; immer von Neuem tauchen die Verfolger auf um sofort wieder zu verschwinden. 7, 30 *ἐξήτουν αὐτὸν πιάσαι καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα*

1) Diese Bezeichnung kommt nur noch Mc. 1, 5 vor.

2) Sollte 7, 48 schlecht copiert sein? Uebrigens kehrt die Verbindung *ἔγνωσαν ἀληθῶς* 17, 8 in dem jungen Gebet Iesu wieder. Zu *ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με* [7, 28] vgl. 19, 35. Apok. 3, 14. 19, 11. 6, 10. 1 Ioh. 5, 20.

3) Gewöhnlich wirds umgedreht: 8, 14 und besonders 9, 29 f. Eine dritte Argumentation steht 7, 41. 42, die 7, 52 wieder auftaucht. Sie polemisiert nicht gegen die Genealogien Iesu und die Geburt Iesu in Bethlehem, sondern will beides andeuten; die Juden verraten dadurch daß sie versuchen die 'Schrift' gegen Iesus auszuspielen, ihre Unwissenheit.

ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ kehrt 8, 20 wieder. Obgleich 'die Stunde noch nicht gekommen war', wollen die Juden 8, 59 Iesum steinigen: er versteckt sich und geht aus dem Tempel. Es scheint als hätten die Juden ihre mörderischen Absichten bald vergessen; denn als er den Blindgeborenen heilt, schelten sie zwar weidlich auf ihn, aber von Verfolgung ist keine Rede mehr; es sind sogar Pharisaeer bei Iesus, die sich eine scharfe Rede von ihm ruhig gefallen lassen [9, 40. 41]. Zum zweiten Male wollen die Juden Iesum steinigen [10, 31]: wie er ihnen entschlüpft [10, 39], wird so wenig gesagt wie das erste Mal. So wichtig dieser letzte Angriff ist, der Iesus veranlaßt Jerusalem, ja das ganze Land Iudaea zu meiden und somit scharf in die Gesamtterzählung des Evangeliums einschneidet, so verworren ist er motiviert. Die Juden sehen in dem Ausspruch Iesu [10, 30] *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμέν* eine Blasphemie: *σὺ ἄνθρωπος ὧν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν* [10, 33]. Das ist nur dann begründet, wenn sie aus dem Spruch die Metaphysik des vierten Evangeliums voll heraushören: sonst pflegen sie nicht so rasch aufzufassen [8, 27]. In seiner Rechtfertigung verschiebt Iesus seinen Ausspruch wiederum dahin daß er sich den Sohn Gottes genannt habe [10, 36]; daß die Juden selbst Gott ihren Vater genannt hatten [8, 41], ist vergessen, vergessen auch die Frage der Iuden 10, 24, nach der man nicht erwartet daß sie so schnell mit dem Steinigen bei der Hand sind: 'wie lange spannst du uns noch' sind nicht Worte die feindliche Absichten verraten [vgl. auch 1, 20 ff.].

Wie die Verfolgungen, so häufen sich auch die Versicherungen daß Iesus Glauben fand, zu derselben schattenhaften Unbestimmtheit an. 7, 32 + 7, 45—52 scheinen einen leidlichen Zusammenhang zu ergeben; daß dieser durch die Zeitbestimmung 7, 37 unpassend unterbrochen wird, ist schon gesagt [S. 122], außerdem paßt die Schilderung der Volksstimmung 7, 40—43 nicht zu 7, 32, mit dem doch die Erzählung von dem Vorgehn der Hohenpriester und Pharisaeer eingeleitet wird, die 7, 45 ff. fortgeführt werden soll. Sieht man in 7, 37—44 ein für sich stehendes Stück das durch den zur Formel gewordenen Vs. 44 ebenso wie 7, 25—30 aus dem Zusammenhang hinausgehoben wird, so bleiben noch 7, 33—36<sup>1)</sup> übrig,

1) Zu dem Worte Iesu [7, 34] *ζητήσατέ με καὶ οὐχ εὐρήσατέ*, das nach alttestamentlichen Mustern [vgl. z. B. Hos. 5, 6. Deuteron. 4, 29. Ies. 55, 6] gebildet ist, tritt noch hinzu *καὶ ὅπου εἶμι ἐγώ, ὑμεῖς οὐ δύνασθε εἰθεῖν*. Es kommt nicht viel darauf an daß 7, 36 der Vers einfach wiederholt wird; wichtiger ist daß 7, 33 nicht von demselben Autor verfaßt sein kann,

in denen die Büttel ignoriert werden und die Juden weder an eine Verhaftung Iesu denken noch an ihn glauben, der Gegensatz also der 7, 31. 32. 49 hervortritt und die Geschichte zusammenhält, sich in Nichts auflöst. Endlich ist es aber auch unmöglich 7, 45 direct mit 7, 32 zu verbinden; es muß doch irgend etwas dazwischen passiert sein.

An einer zweiten Stelle läßt sich deutlich erkennen wie der

---

der die Antwort der Juden erfand: vor dieser kann Iesus eben nicht angeben haben 'wohin er geht', und die Juden hätten vielmehr fragen müssen, wer ihn gesandt habe. 8, 21 steht ein ähnliches Wort *ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσατέ με καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε*: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν. Hier deuten die Juden ganz anders; die Deutung die Iesus 8, 24 giebt, ist schon durch *ὅτι ἐγὼ εἰμι* verdächtig [vgl. Nachr. 1997, 360]. Daß die Juden so ähnliche Worte auf zweierlei Weise auslegen, ohne daß über diese Differenz etwas bemerkt wird, kann um so weniger ursprünglich sein, als Iesus sein Wort an die Juden den Jüngern gegenüber wiederholt [13, 33]: *τεχνία* [vgl. Nachr. 1907, 365], *ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι*. *ζητήσατέ με καί, καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι*. Welches Wort ist denn gemeint, 7, 34 oder 8, 21? Untersucht man die einzelnen Stellen genauer, so fällt zunächst auf, daß 7, 34 *ὅπου εἰμι* für *ὅπου ἐγὼ ὑπάγω* [8, 21. 13, 33] steht; der futurische Gebrauch von *ὅπου εἰμι*, den Blaß [Grammatik § 56, 8] nicht erwähnt, kehrt 12, 26. 14, 3. 17, 24 wieder, an Stellen die sämtlich der Uebersetzung angehören [über 17, 24. 14, 3 vgl. Wellhausen 7 ff.; über 12, 26 s. u.]. Streicht man aber 7, 34<sup>b</sup>, so geht nicht nur die Congruenz mit 13, 33 verloren, sondern Iesus spricht dann, da 7, 33 ein nach 13, 33 gemachter Zusatz ist, eine bestimmte Todesweissagung nicht aus: er meint nur, ihr werdet nach dem Messias vergeblich verlangen, wenn ihr mich nicht annehmt. Die Deutung der Juden ist eine Prophezeiung wider Willen, die in Erfüllung geht. Auch 8, 21 ff. ist alles was auf den Tod Iesu zielt, nicht ursprünglich: wenn Iesus die Flucht nicht scheut [s. u.], hat es keinen Sinn daß er seinen Tod prophezeit, und die doppelte Deutung ist, wie schon gesagt, unerträglich. Zu der Scheltrede, deren Reste in 8, 25 vorliegen, paßt nur *ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε* [vgl. Levit. 26, 39], was 8, 24 nach der späteren christlichen Anschauung ausgelegt wird. Aber Iesus citiert doch 13, 33 die Prophezeiung seines Todes, die er vorher den Juden gegeben hatte? Es wäre sehr merkwürdig, wenn er beim Abschied von seinen Jüngern ein zorniges Wort das er den Juden einst zurief, wiederholt hätte, und das Citat ist sonderbar genug eingeführt. Iesus kann zwar die Parusie verweigern, wie er es wirklich tut, aber unmöglich den Jüngern die Hoffnung abschneiden ebenfalls zum Vater zu gelangen; er weist ja selbst darauf hin daß in dessen Hause Platz für sie alle ist [14, 2 vgl. Wellhausen 11]. Man erwartet *ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν ἄρτι*: Origenes [comment. in Ioann. 32, 394] erzwingt diesen richtigen Sinn nach der Methode der altalexandrinischen Homerphilologie durch eine unmögliche Interpretation. Wenn aber *καὶ ὑμῖν λέγω* fallen muß, so fällt auch das Selbstcitat. Die Todesweissagung ist aus dieser Stelle in 7, 34. 8, 21 hineingetragen, gemäß der Tendenz der Uebersetzung den Mißerfolg der ersten Reise zu beseitigen und Iesus göttliches Vorauswissen der Zukunft zuzuschreiben.

Glaube der Masse eingeschaltet ist. Nachdem eben die Juden ihren Unglauben und Unverstand an den Tag gelegt haben [8, 22. 27], schlägt plötzlich um: nach wenigen Versen in denen Iesus nichts anderes sagt als was er im vierten Evangelium immer zu sagen pflegt, geht es weiter: ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν· ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους [8, 30. 31]. Aber die Fiction daß Iesus zu einem gläubigen Publicum redet, wird nur kurz festgehalten [8, 31. 32]<sup>1)</sup>; in dessen Antwort meldet sich unverhülltes Judentum an [8, 33], und nachdem Iesus das von ihm angeschlagene Thema versucht hat mit der Frage der Juden auszugleichen [8, 34. 35]<sup>2)</sup>, taucht ohne jedes Motiv der Vorwurf 'ihr wollt mich tödten' wieder auf [8, 37]. Mit der Behauptung der Juden [8, 39] ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστίν setzt das Gespräch neu ein: sie hat nur Sinn, wenn 8, 33. 37 nicht vorangegangen sind, und ebenso kann nach 8, 37 es nicht noch einmal heißen νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι. Das sieht sehr so aus als wenn der ganze Abschnitt der ein gläubiges Publicum voraussetzt, ein Fremdkörper ist, der nur mangelhaft und oberflächlich dem Zusammenhang in dem er jetzt steht, assimiliert ist. Uebrigens läßt er sich nicht glatt entfernen, und das Gespräch verläuft auch nach 8, 40 keineswegs glatt und ohne Störungen. Die Antwort der Juden 8, 42, die nichts anderes heißen kann als 'wir sind keine Götzendiener, sondern das Volk Gottes'<sup>3)</sup>, paßt so wenig zu dem Vorhergehenden, daß Origenes [20, 128 ff.] auf den, allerdings abstrusen Einfall kam in ihr einen Zornesausbruch der Juden zu sehen, die durch das emphatisch zu nehmende ἡμεῖς Iesus als den Sohn nicht einer Jungfrau, sondern einer Hure hätten bezeichnen wollen. So verkehrt die Lösung ist, der Anstoß ist richtig; er wird noch vermehrt dadurch daß von der Abstammung von Abraham auf die von Gott übersprungen und der grade Fortgang der Discussion damit gestört wird. Ueber die Uebersetzung von 8, 44 ff., die den Teufel an die Stelle Kains gesetzt hat, vgl. Wellhausen 19 ff.: hat Iesus die Juden wirklich Kinder Kains genannt, so wird damit sein Vorwurf daß sie ihn tödten wollten, als ein echtes Stück seiner Rede erwiesen; es fehlt nur die Erzählung dazu. 8, 48 und 52 sind Doubletten, die nicht

1) Das ist Origenes aufgefallen [comment. in Ioann. 20, 131]: ἀλλ' ἐρεῖ τις ὅτι ταῦτα οὕτω νοούμενα οὐ δύναται εἶναι ζήματα τῶν πεπιστευκότων αὐτῷ Ἰουδαίων.

2) Ueber 8, 36 s. o. S 151.

3) Vgl. Deut. 23, 2 in der Auslegung die bei Philo [de spec. leg. 1, 332. de conf. ling. 133. de mut. nom. 205] erhalten ist.

neben einander stehen können; die erste Fassung ist die bessere, sie schlägt nur scheinbar auf 7, 20 zurück [s. o. S. 158], in Wahrheit fehlt ihr die Beziehung. Das Wort Iesu 8, 51, eine Umbildung der synoptischen Weissagung von der Parusie [Mc. 9, 1. Mt. 16, 28. Lc. 9, 27], gilt wiederum nicht den ungläubigen Juden, sondern der künftigen christlichen Gemeinde; *τηρεῖν* ist in spezifisch 'iohanneseischer' Weise gebraucht [vgl. Nachr. 1907, 365]. Wie der Ausspruch durch nichts vermittelt ist, so muß man nach 8, 53 erwarten, daß Iesus von sich selbst, nicht von den Christen geredet hatte. Von dem polemischen Zweck der späten und jungen Schlußverse 8, 57—59 ist schon die Rede [S. 122] gewesen: 8, 56 ist sinnlos. Denn nach *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν*, was nur heißen kann 'Abraham freute sich darauf meine Zeit zu erleben', kann nicht fortgefahren werden *καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη*: man muß das Praesens erwarten, da Iesu 'Tag' noch dauert. Sollen aber *καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη* auf ein Schauen des praexistenten Christus gehen, worauf 8, 57 führt, so wiederholen sie *ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ* in gröberer und schlechterer Form. Der schlechte Kitt der 8, 57—59 anfügen sollte, ist nicht zu verkennen, und ebenso wenig, daß die richtige Fortsetzung von 8, 56<sup>a</sup> durch den Zusatz zerstört ist. Ist man schon über die Pharisäer, die plötzlich in der Umgebung Iesu auftauchen [9. 40], verwundert<sup>1)</sup>, so noch mehr darüber daß die Parabel von der Herde plötzlich einsetzt, ohne jede Verbindung mit dem was vorangeht. Auch der vorläufige Abschluß des gesammten Redecomplexes über den Hirten 10, 19—21 stellt die Verbindung mit der Geschichte vom Blindgeborenen nur in unvollkommener Weise her; er operiert mit dem schematischen Motiv des *σχίσμα*, das auch 7, 43. 9, 16 in sekundären Partien<sup>2)</sup> verwandt wird und ähnlich Act. 14, 4. 23, 7 vorkommt. Die Deutung der Parabel fehlt; die Fortsetzungen von 10, 7 an passen nicht mehr dazu. Wellhausen [35] verlangt mit Bläß *ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων*. Gewiß mit Recht: nur so kommt der richtige Gegensatz zu 10, 8 heraus. In der Wiederholung 10, 9 *ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα· διὲ μοῦ εἴαν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται* tritt die 10, 7 noch verborgene Gleichung der Schafhürde mit dem Himmelreich an die Oberfläche und sprengt die Parabel vollends auseinander; außerdem stimmt der Anfang des Satzes nicht zum Ende *καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσει*. Die alttestamentliche

1) Sie sollen das Publicum für eine Rede bilden, deren Gedanke in den jüngeren Abschiedsreden wiederkehrt, vgl. 15, 22. 24. 16, 9.

2) Vgl. oben S. 160. 146.

Wendung יצא ובה, die in leichter Umbildung unverkennbar vorliegt, wird technisch vom Führer und Herrscher gebraucht [Deut. 31, 2. Jos. 14, 11. 3 Kön. 3, 7], wie ja auch רעה in der alttestamentlichen Poesie durchweg den ποιμήν λαών bedeutet: das Subject dieses Satztheils ist also nicht der Christ, der durch Iesus zur Seligkeit gelangt, sondern Iesus selbst, der Hirte der führt und den Weideplatz findet für seine Herde. Von 10, 11 an schiebt sich an die Stelle des Gegensatzes zwischen dem Hirten und dem Eindringling, der gar kein Hirt ist, ein anderer<sup>1)</sup>, der wiederum, wie der Vergleich Iesu mit der Tür, in die Parabel nicht aufgeht, derjenige nämlich zwischen dem echten Hirten und dem Mietling, der zwar als Hirt sich nicht bewährt, aber darum noch kein Dieb und Räuber ist: das Bild von der Hürde verschwindet um nur noch in einer jungen Zutat [10, 16 vgl. 17, 20] wieder zu Tage zu treten. Am Schluß endlich ist die 'theologische' Interpolation eines Bearbeiters zu constatieren, dem der Tod Iesu in der Tat ein Aergerniß gewesen ist, weil ihm Iesus zum allwissenden Gotte geworden war. Der ursprüngliche Wortlaut von 10, 17 kann nur gewesen sein: διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου und, sei es daran anschließend, sei es als parallele Fortsetzung von 10, 15: ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου. Aber auch nach dieser Säuberung bleibt die Todesweissagung Iesu der Parabel selbst fremd; sie gehört nur zu der zweiten Antithese zwischen dem echten Hirten und dem Mietling.

Die Deutung muß die beiden Gegensätze, die derselbe Schriftsteller nicht durcheinander geworfen haben würde, sorgfältig auseinanderhalten; weil ich es versäumte, bin ich selbst früher in die Irre gegangen. Für den guten Hirten, der für seine Schafe in den Tod geht, und den Mietling, der vor dem Wolfe flieht, so daß die Schafe zerrissen oder zerstreut werden, wird die Erklärung durch 1 Ioh. 3, 16 gegeben: ἐν τούτῳ ἐνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. Iesus redet nicht zu den Juden, sondern wie in dem Abschiedsgebet und sonst noch oft genug, zu der zukünftigen Kirche und deren Hirten, die bei einbrechender Verfolgung nicht ausreißen sollen<sup>2)</sup>; die Stelle scheint den klein-

1) Die Differenz der beiden Gegensätze wird von Theodor von Mopsuestia p. 227 Chab. sehr gut hervorgehoben. Ezechiel und der s. g. Tritojesaias würden statt des Hirten den Wächter einführen.

2) Im wirklichen Leben konnte gerade der Märtyrertod eines Bischofes für die Gemeinde verhängnisvoll werden, vgl. das Resumé das Euseb KG 4, 23, 2 von dem Brief des Dionys von Korinth an die athenische Gemeinde giebt. Cyprian

asiatischen, monarchischen Episkopat des zweiten Jahrhunderts vorzusetzen. Dagegen muß in der Parabel selbst eine Auseinandersetzung Iesu mit den jüdischen Oberen stecken, in der er nachweist daß er kein Eindringling und Aufwiegler sei, sondern der rechtmäßige Führer und König des Volkes Gottes, der es aus dem Gesetz hinaus führt: nicht heimlich, auf verbotenen Wegen, sondern öffentlich sei er zu seinem Volke gekommen und wirke unter ihm. Wenn auch die Einzelheiten, sonderlich das scharfe Wort gegen die Vorgänger [10, 8] dunkel bleiben, weil die alte Fortsetzung der Parabel durch die verkehrte Gleichung der Hürde mit dem Himmelreich und die sekundäre Antithese zwischen dem echten Hirten und dem Mietling zerstört ist, so darf man doch wohl diesen zu Tage liegenden Sinn der Parabel, der auf das synoptische Wort Iesu bei der Verhaftung zurückzulaufen scheint<sup>1)</sup>, mit der Aufforderung welche 7, 3. 4 [vgl. S. 117] an ihn gerichtet wird, combiniren.

Iesus ist dieser Aufforderung gefolgt und wirklich öffentlich in Jerusalem aufgetreten: das große Wunder das er dort vollbringt, ist die Heilung des Blindgeborenen. So sehr die metaphysischen Erweiterungen der Redestücke und die hineininterpolierte Festchronologie die ursprüngliche Erzählung verdunkelt haben, es schimmert doch noch durch, daß in ihr die gewöhnliche Ueberlieferung von dem Wirken Iesu in Jerusalem bis zum Beschluß des Synhedrions ihn zu verhaften umgebildet war; der Gegensatz zwischen der empfänglichen Menge und den Oberen, die immer wieder einschreiten wollen und es doch nicht wagen, ist zwar durch die Uebearbeitungen verzerrt und verdunkelt, aber doch nicht in vollem Umfange sekundär, wie etwa das dürftige Aufnageln der Reden auf Laubhütten und Enkaenien. Nach dem jetzigen Evangelium endet dieser Aufenthalt Iesu mit einer Flucht. Das fällt nicht besonders auf, da das Motiv schon bei der ersten und zweiten Reise verbraucht ist, Iesus außerdem heimlich nach Jerusalem geht und von vorne herein ankündigt [7, 8] daß 'seine Zeit noch nicht erfüllt ist'. Fallen aber die ersten beiden Festreisen als sekundäre Verschiebungen fort, ist Iesus nach Jerusalem

wußte was er tat, als er bei der decianischen Verfolgung sich in Sicherheit brachte; nachdem die afrikanische Provinzialkirche fest organisirt war, hat er sich nicht gescheut, als unter Valerian die Verfolgung neu ausbrach, sein Leben für seine Schafe dahinzugeben.

1) Vgl. besonders Lc. 22, 52. 53 *εἶπεν δὲ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους ὡς ἐπὶ ληιστῆν* [10, 1. 8] *ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων· καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ οὐκ ἐξετείνετε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ, ἀλλ' αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους.*

nicht als Festpilger gegangen, sondern als Prophet, als der berufene Hirte des Volkes, der öffentlich versucht sich durchzusetzen, dann kommt es einer Niederlage gleich, wenn er die heilige Stadt wieder verläßt um von den Juden nicht gesteinigt zu werden, und es tauchen aus dem monotonen Nebel der speculativen Reden Iesu über den Sohn und den Vater und dem schemenhaften Wirrwarr der secundären Erzählmotive die Umrisse einer Dichtung auf, welche das Leben Iesu als Tragödie nahm und ein vorläufiges Scheitern des Helden als retardierendes Moment benutzte um mit verdoppelter Kraft zur Peripetie auszuholen. Indeß würde diese Betrachtung kaum mehr Wert für sich fordern dürfen als die üblichen, mit Lust und Liebe stets von Neuem wiederholten homiletischen Ausdichtungen des halb oder gar nicht verstandenen Textes, wenn sie nicht in der Lazarusgeschichte eine feste Stütze fände und diese den Beweis dafür lieferte, daß schon das ursprüngliche vierte Evangelium den ersten und einzigen Aufenthalt Iesu in Jerusalem zwar nicht um drei, aber doch um einen vermehrt hatte, der durch eine Flucht von dem letzten getrennt war.

Freilich bedarf die Lazarusgeschichte einer gründlichen Reinigung um verständlich zu werden. Gleich der Anfang enthält ein ganzes Nest von Unmöglichkeiten. Eine Geschichte die in Bethanien spielt, kann nicht anfangen [11, 1] ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας, und da die Krankheit das Hauptmotiv ist, das die Handlung in Bewegung setzt, kann sie nicht durch ein Participium das zum unbestimmten Pronomen tritt, ausgedrückt werden; correct würde es heißen ἦν δέ τις Λάζαρος ἐν Βηθανίαι· ὃς ἠσθένησεν. Noch sonderbarer ist daß Bethanien als das Dorf von Maria und Martha vorgestellt wird, von denen ein Leser des vierten Evangeliums nichts weiß, und vollends grotesk ist der Versuch, Maria durch den Hinweis auf eine Geschichte die erst später erzählt wird, zu einer bekannten Figur zu machen; vgl. Wellhausen 11, 2, der auch an τὸν κύριον [vgl. S. 120] angestoßen ist. Niemand der den Anfang unbefangen liest, kann sich dessen versehen, daß Lazarus der Bruder der beiden Schwestern ist; diese zum Verständniß unentbehrliche Notiz hinkt in dem schlechten Relativsatz [11, 2] ἦς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει nach, der ἠσθένει ungeschickt wiederholt. Während in diesen beiden Versen mit einfachen Streichungen nichts auszurichten ist, sondern man sich begnügen muß aus den Unordnungen auf eine Uebersetzung zu schließen, muß 11, 4 einfach ausgeschieden werden, da der Vers den erklärenden Zusatz ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς κτλ. [11, 5] von dem Kolon ὃν φιλεῖς [11, 3] trennt, das er erklären soll; außerdem geht erst 11, 6 die Erzählung ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι

*ἀσθενεῖ* weiter: es kann also nicht *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς* vorangehn. Die Interpolation gehört zu den im vierten Evangelium häufigen Einschiebseln, die das göttliche Wissen Iesu um die Zukunft in kleinlicher Weise betonen und damit der Erzählung alles Leben nehmen <sup>1)</sup>. Bei diesem verhältnismäßig unschuldigen Eingriff hat es aber die Dogmatik, die einen menschlichen Iesus übel vertrug, nicht bewenden lassen. Die Chronologie der Wundergeschichte ist, wie Bretschneider [Probab. 79 ff.] bemerkt hat, mit einem gewissen Raffinement so angelegt, daß Iesu Vorauswissen und Wunderkraft im wunderbarsten Licht erstrahlen. Auf die Nachricht von der Krankheit wartet er zwei Tage, um so spät wie möglich zu kommen; er weiß daß Lazarus gestorben ist [11, 11—15], obgleich es nicht gemeldet ist, und freut sich daß er nicht da war, weil er so den Jüngern einen stärkeren Beweis des Glaubens liefern wird. Indeß haben diese scholastischen Hirngespinnste die ursprüngliche Erzählung nicht ganz überwuchern können: die Thränen Iesu hat der Interpolator nicht zu streichen gewagt [11, 35], obgleich sie nicht mehr passen, wenn die Auferweckung des Todten theologisches Experiment wird, und der blasphemische Zusatz mit dem er den Dank Iesu an den Vater entstellt, ist leicht entfernt [11, 42]: natürlich ist dies Dankgebet einstmals sehr ernst gemeint gewesen. Als ursprünglicher Zusammenhang läßt sich erschließen, daß Iesus auf die Nachricht von der Krankheit des Lazarus hinget um ihn zu heilen <sup>2)</sup>. Die Jünger warnen ihn, als er sie auffordert wieder nach Iudaea zu ziehen [11, 8]: *ῥαββει, νῦν ἐξήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ*; Also ist er jetzt nicht dort, aber schon einmal dagewesen und vor den Juden geflohen: wenn die Stelle echt ist, beweist sie den früheren Aufenthalt. Auf die Warnung antwortet Iesus mit einem Spruch der zwei,

1) Vgl. z. B. 9, 3; 9, 4 führt in einen ganz anderen Zusammenhang: die törichte Frage der Jünger [s. S. 157] soll wahrscheinlich nichts anderes bezwecken als das Orakel Iesu einzuführen. 13, 11, 18: des göttlichen Iesus ist es unwürdig den Verrat nicht genau vorher zu wissen. Die Entwicklung zum Weissagungsbeweis tritt 13, 9, 32 hervor, in etwas anderer Wendung 16, 1, 4. Auch die schon besprochene [vgl. S. 164] Interpolation in 10, 18 gehört in die gleiche dogmatische Sphäre.

2) Das Mißverständniß der Jünger 11, 12 ist albern: sie können doch nicht annehmen, als Iesus ihnen mitteilt, Lazarus sei eingeschlafen, das sei ein Krankenbericht und er erzähle ihnen von seinem Befinden; ihre Bemerkung paßt auch nicht zu *ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν*. Vs. 12, 13 sind ein Flicker der nach Mc. 5, 39. Mt. 9, 24. Lc. 8, 53 gemacht ist; V. 11 ist wahrscheinlich älter, aber auch nicht ursprünglich.

noch dazu unvollständig ausgedrückte Gedanken combiniert. In der rhetorischen Frage [11, 9] οὐχὶ δώδεκα ὥραι εἰσιν τῆς ἡμέρας; kann nur ein Hinweis auf das nahe Ende stecken; die Parallelstelle 9, 4 scheint ebenso erklärt werden zu müssen, ist aber zerstört<sup>1)</sup>. Damit ist der folgende Gegensatz von Licht und Finsternis verkehrt verkuppelt: ἐάν τις περιπατῆι ἐν τῇ ἡμέραι, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· ἐὰν δέ τις περιπατῆι ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. Man sieht es schon daran daß τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ auf das innere Licht geht und vorher τὸ φῶς durch den Zusatz τοῦ κόσμου τούτου auf das äußere Tageslicht bezogen ist. Was dem mißhandelten Satze zu Grunde liegt, verrät 1 Ioh. 2, 10 f. ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἔστιν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ. Die wesentlichen Züge des Bildes sind auch in der Evangelienstelle da: das Wandeln in Licht oder Finsternis, das 'Anstoßen', das dem σκάνδαλον entspricht<sup>2)</sup>, die innere Dunkelheit: sie sind nur dadurch getrübt, daß Licht und Finsternis wegen der Anfangsworte in Tag und Nacht umgesetzt und so zu Zeitbegriffen geworden sind, die in den Spruch nicht passen<sup>3)</sup>, und daß die ethische Anwendung auf die Bruderliebe

1) Der Plural ἡμᾶς, der unter keinen Umständen mit τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με zusammengeht, spottet der Erklärung: er weist auf einen Zusammenhang der durch die Interpolation von 9, 2. 3 verloren gegangen ist; vielleicht schloß Iesus die Jünger mit ein, wie 11, 11. Vs. 5 erklärt das Bild von Tag und Nacht falsch und giebt den verkehrten Sinn daß Iesus nur so lange er auf Erden wandelte, das Licht der Welt war. Das trifft nur dann zu, wenn unter τὸ φῶς τοῦ κόσμου die Wundertätigkeit Iesu verstanden wird; es pflegt aber ethisch gemeint zu sein vgl. 8, 12.

2) Vgl. Rom. 14, 21 ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει. Dafür könnte auch σκανδαλιζέται stehen.

3) Ebenso ist 12, 35. 36 dadurch verwirrt, daß zugleich τὸ φῶς Periphrase für Iesus sein soll, der von seinem Ende redet, und das Bild des 'Wandels in der Finsternis' seinen Gegensatz, 'den Wandel im Licht' hervorruft: das hat aber nur ganz uneigentlich mit Iesu Tod etwas zu tun. Die Uebersetzung verrät sich durch das schiefe ἕως τὸ φῶς ἔχετε 12, 35. 36: ὡς läßt sich nicht befriedigend erklären und ist ein Versuch ἕως zu verbessern, das verschiedentlich überliefert ist. Denn die zeitliche Beschränkung nimmt allerdings den Mahnungen ihre Kraft. Chrysostomus fragt mit Recht t. VIII p. 405<sup>b</sup> ποῖον ἐνταῦθα λέγει καιρὸν; ἄρα τὴν παροῦσαν ζωὴν ἔπασαν ἢ τὸν πρὸ τοῦ σταυροῦ χρόνον; Er erklärt zunächst die Lesart πιστεύετε — nicht περιπατεῖτε, wie falsch in den Texten steht — ἕως τὸ φῶς ἔχετε und führt 12, 36, das er nicht erklärt, in der Form an

weggelassen ist. Ursprünglich muß Iesus gesagt haben daß seine zwölfte Stunde nahe, er wolle sich nicht mehr schonen, sondern der Gefahr Trotz bieten um des Freundes willen. Das reißt die Jünger fort: *ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς, ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ* [11, 16], sagt Thomas; die Worte hängen mit der Warnung der Jünger 11, 8 unlöslich zusammen.

Wenn ich richtig vermutet habe [Nachr. 1907, 354] daß im ursprünglichen Evangelium Iesus selbst den römischen Offizier der ihn gefangen nahm, bat, die Jünger ihres Weges ziehen zu lassen, so rückt diese Entschuldigung ihrer Flucht mit den mutigen Worten des Thomas, die so ganz undogmatisch sind und eben darin die Bürgschaft der Echtheit besitzen, in überraschender Weise zusammen: sie haben mit ihrem Herrn und Meister in den Tod gehen wollen, und er selbst entbindet sie ihres Vorsatzes; ein Paschaofer genügt. Das ist allerdings eine Conception die aus der Speculation über die Einheit des Vaters und des Sohnes nicht entsprungen sein kann; sie eignet sich auch nicht dazu in dem Apparat von Zeugnissen, von dem die Iohannesbriefe so viel Wesens machen, als eine Nummer neben anderen zu figurieren: hier hat ein Dichter geschaltet und gewaltet, der aus dem wunderbaren, durch besondere Gnade Gottes [11, 41] gewährten Sieg über den Tod die tragische Peripetie im Leben Iesu gemacht hat. Das ist begreiflicher Weise anstößig geworden und übermalt, mehr als einmal sogar; die Schichten lassen sich aber nicht mit Sicherheit scheiden<sup>1)</sup> und die Analyse muß sich begnügen so viel Spuren des Ursprünglichen wie möglich aufzuzeigen.

---

*περιπατεῖτε ἐν τῷ φωτί*, so ist für das falsche *εἰς τὸ φῶς* der Texte zu lesen. In ähnlicher Weise stellt Aphraates p. 11 den überlieferten Text um: *πιστεύετε ἕως τὸ φῶς ἔχετε πρὶν σινοτία ὑμᾶς καταλάβῃ* und *περιπατεῖτε ἐν τῷ φωτί, ἵνα νόσφωτὸς κληθῆτε*. Dagegen folgt er p. 2 dem vulgären Text, hat auch das sinnlose *περιπατεῖτε* ohne Zusatz.

1) Ich habe oben schon vermutet daß Vs. 11 nicht ursprünglich, aber doch älter als 12—15 ist. 11, 28 stimmt nicht zu der Unterredung Iesu mit Martha und kann doch nicht echt sein, weil Iesus schon 11, 17 am Grabe ist, s. S. 170 f. Das merkwürdige *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν* 11, 33 entspricht dem *ἐταράχθη τῷ πνεύματι* 13, 21. Diese Stelle gehört dem Bearbeiter an, der in sehr merkwürdiger Weise Iesu Weissagung des Verraths zu einer ekstatischen macht. In der Lazarusgeschichte läuft die Ekstase in die nüchterne Frage *ποῦ τεθείκατε αὐτόν* [11, 34] aus und wird zwecklos noch einmal wiederholt. Kein Interpret vermag dem singulären Ausdruck einleuchtenden Sinn unterzulegen; es wird nur geraten und ergänzt. Die Deutung des Motivs ist eben unterdrückt, und da das Motiv selbst erst vom Bearbeiter herzurühren scheint, muß diese Streichung noch jünger sein.

Eine Unordnung tritt sofort in der ersten Begegnung Jesu mit den Schwestern hervor: Martha sagt zu Maria, daß der Meister sie rufe [11, 28], obgleich das nicht wahr ist und kein Grund zu einer Notlüge vorliegt. Beide Schwestern reden Jesus mit genau denselben Worten an [11, 21 = 32]. Maria erhält keine Antwort, die Worte sind bei ihr ein einfacher Gefühlsausbruch; bei Martha schließt sich eine Katechese an, die in ein Glaubensbekenntnis ausläuft<sup>1)</sup>: ein einheitlich concipirender und arbeitender Schriftsteller, der fähig und kühn genug war das Lazaruswunder zu erfinden, verfügt nicht über so geringe Mittel des Ausdruckes, daß er sich selbst ungeschickt wiederholt. Nach 11, 17 findet Jesus den Freund schon vier Tage im Grabe liegen. Er ist also schon beim Grabe; wer von außen her kommt, gelangt zuerst zur Nekropole, die vor der Ortschaft zu liegen pflegt. Je natürlicher und einfacher die Handlung hier vorbereitet wird, um so mehr erstaunt es daß im Folgenden die Oertlichkeit wieder ganz vergessen wird und ins Unbestimmte rückt<sup>2)</sup>: erst 11, 34 ist die Scene wieder am Grabe. Das störende Element ist die Unterredung mit Martha; weil sie nicht an das Grab verlegt werden kann, verschiebt sie die Handlung von dem Ort an den sie gehört. Und das wirkt weiter. Es ist durchaus nötig daß die Juden am Grabe sind und das Wunder sehen: sie gehen nach dem nahen Jerusalem [11, 18] zurück und erzählen es [11, 46], worauf dann die Hohenpriester und Pharisaeer den verhängnißvollen Beschluß fassen. Jetzt muß die Anwesenheit der Juden in der seltsamsten und complicirtesten Weise motiviert werden: weil sie meinen daß Maria zum Grabe geeilt sei um dort zu weinen, laufen sie ihr nach [11, 31]. Ganz davon zu schweigen daß die zahlreichen Juden die den beiden Schwestern einen Condolenzbesuch machen [11, 19] und dann teilweise zu Denuncianten werden [11, 46], eine wunderliche Erfindung sind, die wiederum von der kraftvollen Conception der ganzen Peripetie grell absticht. Das schiebt sich alles zurecht, wenn als

1) S. o. S. 151. Die 'Auferstehung am jüngsten Tage' ist im vierten Evangelium überall verdächtig. 12, 48<sup>b</sup> ist deutlich ein Zusatz zu 48<sup>a</sup>, wo τὸν κρίζοντα nicht futurisch ist, vgl. 3, 19 ff., und ebenso verdirbt 6, 39. 40. 44 κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχατῇ ἡμέρᾳ den Zusammenhang, der nicht vom Gericht handelt, sondern davon daß Jesus jeden der zu ihm kömmt, annimmt.

2) Das tritt 11, 32 grell hervor: ἡ οὖν Μαριάμ, ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς, und ebenso 11, 30 οὐπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κόμην, ἀλλ' ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἠπήνητησεν αὐτῶι ἡ Μάρθα. Eine so gequälte Umständlichkeit stellt sich immer dann ein, wenn nicht ein Schriftsteller frei arbeitet, sondern ein Redactor einen gegebenen Zusammenhang umbiegt und verändert.

ursprüngliche Erzählung angesetzt wird, daß Iesus gleich bei seiner Ankunft die Schwestern und die Juden am Grabe findet, hört daß Lazarus gestorben ist [11, 17] und nun nach der Grabstelle fragt [11, 34]. Jetzt ist das Wunder bis zum Aeüßersten gesteigert dadurch daß Lazarus schon vier Tage im Grabe liegt [11, 17. 39]; aber das ist verdächtig, weil es mit der absichtlichen Säumniß Iesu zusammenhängt, durch die im jetzigen Evangelium die Erzählung so geschoben ist, daß Iesus in unerklärbarer Weise um Lazarus Tod weiß, obgleich er nur von seiner Krankheit gehört hat, und das Wunder der Auferweckung von vorn herein arrangirt, indem er so spät aufbricht, daß er Lazarus schon todt finden muß. Einfacher wüirds und natürlicher, wenn Iesus unmittelbar nach der Bestattung ankommt; dann ist die Anwesenheit der Juden sehr viel besser motiviert als durch die Condolenzbesuche am vierten Tage nach dem Tode. Die zweite Stelle die mit dieser Tagesrechnung operiert [11, 38—40], ist auch aus anderen Gründen verdächtig: das Motiv des *ἐμβριμάσθαι* wird grundlos wiederholt und 11, 40 ist eine Combination aus 11, 26 und der jungen Interpolation 11, 4.

Zweifel über das Einzelne werden und mögen bleiben; das Wesentliche schimmert doch durch alle spätere Uebertünchung durch, daß die Auferweckung des Lazarus im ursprünglichen Evangelium die Tat Iesu war, die ihm den Untergang auf Erden brachte. Um die Katastrophe tragisch zu motivieren, ist der Aufenthalt Iesu in Jerusalem in zwei Abschnitte zerlegt und eine bedeutungsvolle Steigerung in das Handeln Iesu gebracht: das erste Mal reist er hin um als Prophet zu siegen, das zweite Mal trotz er der Gefahr die er während des ersten Aufenthalts heraufbeschworen hat, um den Freund zu retten.

Wie der zum Untergang des Helden drängende Lauf der Handlung es verlangt, schließt sich an das Lazaruswunder als unmittelbare Folge die Beratung der Hohenpriester und Pharisaeer an. Sie stellt die von den Römern drohende Gefahr in den Vordergrund. Davon findet sich bei den Synoptikern [Mc. 14, 1 f. Mt. 26, 3 ff. Lc. 22, 2] auch nicht die geringste Spur; um so besser harmonirt dieser Zug mit der Verhaftung Iesu durch die Cohorte [Nachr. 1907, 352], wenn auch die Zwischenglieder jetzt fehlen. Jetzt ist auch die Befürchtung des Synhedrions schlecht motiviert, ein Zeichen daß die Ueberarbeitung auch hier eingegriffen hat. Man mag darüber hinwegsehen, daß der allgemeine Ausdruck *οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα* [11, 47] den Eindruck nicht wiedergibt, den ein so gewaltiges Wunder wie die Wiederbelebung eines

schon Begrabenen machen mußte: aber was giengs die Römer an, wenn alle 'an Iesus glaubten' [11, 48]? An einer anderen Stelle [6, 15] entzieht sich Iesus der Menge, weil er 'erkennt daß sie ihn entführen und zum König machen wollen'. Dort ist das Motiv schlecht eingeführt<sup>1)</sup> und verschwindet sofort wieder, hier ist ein ähnlicher Gedanke unentbehrlich: es ist unmöglich ihn *κατὰ τὸ σιωπώμενον* zu ergänzen, da auf ihm die ganze Berechnung der Zukunft und damit der Entschluß des Synhedrions selbst basiert. Es folgt auch nicht mit zwingender Notwendigkeit aus dem Glauben der Menge, daß sie ihn zum König machen wollen: das vierte Evangelium pflegt zu behaupten, daß das Volk in Iesus den Propheten sah, der da kommen sollte<sup>2)</sup>, und wenn schließlich die Hoffnung auf den künftigen Propheten, den Messias, den König des davidischen Reiches in einander laufen, so mußte doch an dieser Stelle grade die zur Tat übergehende Hoffnung des Volkes ausdrücklich aufgeführt werden, die den Römern Anlaß zum Einschreiten geben mußte. Loser als diese Bearbeitung liegen die Interpolationen auf, die in 11, 49. 51. 52 von Wellhausen nachgewiesen sind [25].

Wenn Iesus wirklich mit seinen Jüngern, wie diese selbst sagen, den Todesweg mit der Reise nach Bethanien antrat, wenn der Beschluß aus politischen Gründen, also nach reiflicher Erwägung, gefaßt wird ihn zu tödten, dann muß die Katastrophe die so sorgfältig vorbereitet wird, auch eintreten: die tragische Spannung darf nicht nachlassen. Aber wie oft im vierten Evangelium, scheint die Erfindung sich nicht auf der Höhe zu erhalten, sondern flattert flügelahm hin und her. 'Iesus wandelte

1) Dafür darf man sich auf den Widerspruch von 6, 15 zu 6, 3 nicht berufen, wenn 6, 3, wie Wellhausen [S. 18] meint, aus Mt. 15, 29 eingelegt ist. Aber es bleibt merkwürdig daß die welche 'das Zeichen gesehen haben', womit die 5000 wunderbar Gespeisten nur schlecht bezeichnet sind, in Iesus den kommenden Propheten sehen und dieser sofort weiß daß sie ihn zum König machen wollen. Ein so wunderbares Vorauswissen darf nicht zu einem gleichgiltigen Hilfsmotiv der Erzählung degradirt werden. Der Uebersetzer des Syr. Sin. hat die Incongruenz zwischen 6, 14 und 15 gefühlt und gestaltet daher den zweiten Vers um: *καὶ ἐμίλλον [σοοὶ 𐤒𐤃𐤀𐤋] ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα· Ἰησοῦς δὲ γνοὺς κατέλιπεν αὐτοὺς καὶ ἀνεχώρησεν [πάντων ist ebenfalls mit Absicht weggelassen] εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.*

2) 7, 40 *ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων ἔλεγον· οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης*, vgl. 7, 52. 6, 14 *οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον, ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.* Die Synoptiker bezeichnen Iesus nicht als 'den' Propheten; in zwei Predigten der Apostelgeschichte [3, 22. 7, 37] dagegen wird Deut. 18, 15 angeführt.

nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern begab sich von dort in das Land nahe der Wüste, nach der Stadt Ephraim<sup>1)</sup> und hielt sich dort mit seinen Jüngern auf' [11, 54]. Also war Thomas Wort 11, 16 eitel Renommisterei und das Synhedrion sehr dumm; denn es läßt sich den gefährlichen Mann so leichten Kaufes entgehen, daß es den Befehl ergehen lassen muß seinen Aufenthalt zu melden, falls er zum Feste kommt [11, 57]: schließlich scheinen die Pharisaeer gar an ihrer Absicht zu verzweifeln [12, 19] und man kann sich nur wundern, wie es überhaupt zur Verhaftung kommt. Umgekehrt kehrt Jesus aus seinem Versteck 'sechs Tage vor dem Pascha' nach Bethanien zurück, als wenn es gar keine Gefahr für ihn gäbe, in schneidendem Gegensatz zu der früheren Fahrt dorthin, die durch die Warnungen der Jünger und die Worte

1) Die Ortsangabe macht Schwierigkeiten. Euseb [Onom. p. 90, 18. 86, 1] identifiziert, wie die Mosaikkarte von Madeba, die Stadt Ephraim mit einem großen Dorf, das 20 Millien n. von Aelia liege, und stellt dies wiederum zu dem Artikel 'Εφρων [Ios. 15, 9]: an der Stelle des A. T. ist von Städten des Gebirges עפרון die Rede. Daneben führt er [28, 4] unter 'Αφρα [= עפרא Ios. 18, 23; LXX 'Ισφραθα] ein Dorf Αιφραϊμ (wohl 'Εφραϊμ zu sprechen) 5 Millien δ. von Bethel auf. Da 'Εφρων zum Stamme Iuda, 'Αφρα zum Stamme Benjamin gehört, Euseb ferner von beiden Dörfern 'Εφραϊμ behauptet daß sie zu seiner Zeit existirten, können sie nicht mit einander identificirt werden: Euseb bezog die Evangelienstelle auf das Ephraim das 20 Millien n. von Aelia lag, weil es das größere und bedeutendere war. Dasselbe erwähnt wahrscheinlich auch Iosephus BI 4, 551; Paralip. 2, 13, 19 mag auf sich beruhen bleiben. Nun paßt aber zu diesem Ephraim der Zusatz *ἐγγὺς τῆς ἐρήμου* in keiner Weise: *ἡ ἔρημος* kann nur die 'Araba am unteren Jordan und dem todten Meere sein, und die ist weit weg. In dieser Wüste taufte nach den Synoptikern Iohannes [Mc. 1, 4. Mt. 3, 1. Lc. 3, 2]; sieht man 11, 54 in *εἰς 'Εφραϊμ λεγομένην πόλιν* einen verkehrten Zusatz, dessen Sinn und Zweck freilich nicht aufgehellt ist, so kommt so ziemlich dieselbe Localität heraus wie die in der sich Jesus vor der Reise nach Bethanien aufhielt [10, 40, vgl. 1, 28]; dabei ist nur zu bedenken daß das vierte Evangelium Iohannes d. T. nicht ausdrücklich, wie die Synoptiker, in die Wüste versetzt. Eine sehr merkwürdige Weiterbildung des geographischen Fehlers findet sich in der Lesart von D: *ἀπῆλθεν εἰς τὴν χώραν Σαμφορρεῖν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου εἰς 'Εφραϊμ λεγομένην πόλιν*. Blaß will mit Resch unter *Σαμφορρεῖν* ein samaritanisches ספרין verstehen, von dem niemand etwas weiß und das durch 4 Reg. 17 in keiner Weise bezeugt wird. Vielmehr ist *Σαμφορρεῖν* der vielfältig belegte aramaeische Name von Diocaesarea [vgl. die von Thomsen, *Loca sacra* 55 angeführten Stellen], der Hauptstadt Galilaeas, deren Feldmark Euseb im Onomastikon oft zur Orientierung benutzt. Unter *Αἰφραϊμ* [28, 25 = ספרים Ios. 19, 19] bemerkt er *καὶ ἔστι ὁμών 'Αφραΐα νῦν καλουμένη ἀπέχουσα Λεγεῶνος ἐν βορείοις μιλίοις 5*: nach p. 70, 9 stieß die Feldmark von Diocaesarea an 'die große Ebene von Legio', d. i. die Ebene von Jezreel.

des Thomas als eine besondere Tat gekennzeichnet wird. Während das Synhedrion den Beschluß den es 11, 47 ff. unmittelbar nach dem Lazaruswunder faßt, nicht ausführt und Jesus entkommen läßt, stellen 12, 10 die Hohenpriester sogar dem auferweckten Lazarus nach: freilich verläuft auch diese Bosheit gänzlich im Sande.

Es ist wieder das gleiche Mißverhältniß: neben einer Erfindungskraft die das Lazaruswunder wagt und den Beschluß des Synhedrions politisch motiviert, steht ein Ungeschick die Handlung durchzuführen, das nicht einmal naiv genannt werden kann. Die altkirchliche Interpretation, die gegen Schwierigkeiten durchaus nicht blind war, half sich über diese Fälle mit der Doppelnatur Jesu und der 'Torheit' der Juden hinweg: das Evangelium war für sie eine gegebene Größe mit der sie fertig werden mußte. Trotzdem sind bei dieser Weise, die nach der Art der antiken Philologie *ἐνστάσεις* und *λύσεις* praecis formuliert, scharfe Beobachtungen — die immer die Hauptsache! sind — noch eher möglich und auch wirklich gemacht als bei der modernen Manier, die sich eine besondere, den Gesetzen des vernünftigen Denkens und Redens nicht unterworfenen Psyche des Schriftstellers construiert und außerdem einer reinlichen Antwort auf die Frage ob der apostolische Ursprung des Buches fictiv ist oder nicht, mit allen möglichen Ausflüchten aus dem Wege geht: was man nicht versteht, soll Stil, Stimmung oder dgl. sein. Damit wird das *θαυμάζειν* eingeschläfert, das 'Nichtverstehn', das die Frage scharf zu stellen wagt und aller Forschung Anfang ist. Die wissenschaftliche Betrachtung muß an dem Widerspruch zwischen dichterischem Können und banalem Ungeschick anstoßen, der sich im vierten Evangelium nach der Sitzung des Synhedrions auftut. Man kann streiten wo die Ueberarbeitung beginnt und wo sie aufhört, der Versuch die Spuren des Ursprünglichen aufzudecken kann mißglücken; damit wird die Aporie selbst nicht aus der Welt geschafft und das Princip ihrer Lösung nicht aufgehoben, das neben der ursprünglichen Erfindung eine oder mehrere Ueberarbeitungen postuliert, die schon darum ungeschickt sein müssen, weil sie in einen gegebenen Rahmen Dinge hineinpressen wollen, die nicht hineinpassen. Im vorliegenden Falle bekommt die Analyse von vorne herein dadurch eine bestimmte Richtung, daß der Einzug Jesu in Jerusalem aus den Synoptikern stammt. Um ihn hineinbringen zu können, mußte Jesus noch einmal wieder aus der Nähe Jerusalems entfernt werden, und das hat den ursprünglichen Aufbau der Handlung zerstört. Der Bericht über den Einzug selbst sieht durchaus

wie eine verblaßte Copie nach den Synoptikern aus: eigentümlich ist ihm, daß das Volk Iesus aus der Stadt entgegenzieht und ihn durch die Palmzweige [1 Makk. 13, 51] und den Zuruf als König begrüßt<sup>1)</sup>, bei den Synoptikern feiert ihn die Menge die mit ihm zur Stadt geht<sup>2)</sup>. Ueber den Bearbeiter der den Einzug hineinbrachte, ist dann noch ein späterer Interpolator gekommen, der hier wie in der Passionsgeschichte sich aussondern läßt. Bei den Synoptikern wird das Finden des Reittiers, auf dem Iesus einzieht, ausführlich erzählt und an der Stelle wo es sich gehört, ehe der Zug beginnt. Hier [12, 14] wirds nur kurz angedeutet mit einem nackten *εὐρών*, und die Erklärung der Prophetenstelle 12, 16 ist nur für den Leser verständlich, der die Synoptiker kennt. Denn die Worte *τότε ἐμνήσθησαν* (die Jünger) *ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῶι γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῶι* setzen voraus daß die Jünger nach Iesu Anweisung das Eselfüllen gesucht, gefunden und ihm zugeführt haben<sup>3)</sup>: davon steht aber im vierten Evangelium nichts. Grade diese schattenhaften, schlecht skizzirten Reminiscenzen aus den Synoptikern sind für den Interpolator charakteristisch. Er hält auch im Folgenden, gegen den Bearbeiter, die synoptische Ueberlieferung fest, daß die Menge mit Iesus kam, und sucht zugleich, recht ungeschickt, den Anschluß an das Lazaruswunder herzustellen, indem er dies sowohl durch die einziehende Menge feiern läßt als auch für die Menge in der Stadt, die er dem Bearbeiter entnahm, zum Motiv der Einholung macht, was dann freilich sehr unpassend am Schluß steht: *ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὦν μετ' αὐτοῦ ὅτι* [so D, Peschitta und die Lateiner] *τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· διὰ τοῦτο καὶ ὑπήντησεν αὐτῶι ὁ ὄχλος, ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποιημένοι τὸ σημεῖον*. Es gab nun aber kluge Leute die merkten daß die Juden von Jerusalem [11, 19] und nicht die Menge die mit Iesus zog, Zeugen des Lazaruswunders gewesen waren, und daher *ὅτι* in *ὅτε* [B] änderten, wobei denn *ὦν* zu

1) In dem überlieferten Texte [12, 13] *ὡσαννα ἐλόγημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὄνοματι κυρίου καὶ* [fehlt in D und bei den Syrern] *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ* hinken die letzten Worte verdächtig nach: sollte der Zuruf nicht ursprünglich einfach *ὡσαννα ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ* gelautet haben? Der Einschub stammt aus Mt. 21, 9. Mc. 11, 9 und hat auch Lc. 19, 38 verunstaltet; vgl. Wellhausen, Ev. Lucae 109.

2) Mc. 11, 9 *καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον· ὡσαννα κτλ.* Ebenso Mt. 21, 9. Lucas [19, 37] macht *ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν* daraus, zum Zeichen daß von einem Einholen Iesu durch das Volk in Jerusalem bei den Synoptikern nicht die Rede ist.

3) Vgl. Mt. 21, 6 *πορευθέντες δὲ οἱ μαθηταὶ καὶ ποιήσαντες καθὼς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*.



was er erst sagt und nachher tut, dadurch auszugleichen, daß er 'heimlich' hingeht: die Erfindung ist so lahm, daß sie sofort zu Boden sinkt. Allem Anschein nach gehören diese Verschiebungen dem späten Interpolator an, der die antivalentinianische Chronologie durch die Festreisen hineingebracht hat.

Nicht so einfach, wie bei dem Einzug, liegen die Dinge in der Erzählung 12, 1—11, die dem Gastmahl im Hause Simons des Aussätzigen bei den Synoptikern entspricht [Mc. 14, 3 ff. Mt. 26, 6 ff. Lc. 7, 36 ff.]. In Uebereinstimmung mit Marcus und Matthaeus, abweichend von Lucas, ist es unmittelbar vor die Passion und nach Bethanien verlegt, aber vor den Einzug, was damit zusammenhängen kann, daß dieser eine sekundäre Einlage ist. Der Anfang [12, 1] ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς verrät die Uebersetzung ebenso wie die Flucht Jesu 11, 54; ob die merkwürdig genaue Chronologie die im Folgenden nicht durchgeführt wird, mit der Fastenwoche zusammenhängt, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen. Geschmacklos ist es daß der auferweckte Lazarus als Gast beim Diner eingeführt wird: ohne Zweck wird damit das schon hoch gespannte Wunder seiner Auferstehung über die Pointe hinaus gesteigert. 12, 10. 11 habe ich schon als eine müßige Erfindung gekennzeichnet, die ohne Folgen bleibt und bleiben muß: man male sich nur einmal aus daß Lazarus darum auferweckt wird um von den Hohenpriestern umgebracht zu werden. Endlich scheint 12, 9 mit der Interpolation 12, 17 zusammenzuhängen, vorausgesetzt daß ὅτι dort gelesen wird. Die Zeitrechnung geht ganz in die Brüche. Am Abend ist das Gastmahl, am folgenden Morgen zieht Jesus in die Stadt ein [12, 12]: wann sollen die Juden scharenweis nach Bethanien hinausgegangen sein, als sie hörten daß Jesus dort war? Ganz davon zu schweigen daß sie schon früher Gelegenheit hatten den vom Tode auferstandenen Lazarus zu sehen.

Man erfährt nicht, wo das Gastmahl stattfindet; es heißt ganz unbestimmt [12, 2] ἐποίησαν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ. Wenn die Interpreten annehmen, es sei im Hause des Lazarus gewesen, ist es mehr als verwunderlich daß dieser als Gast hingestellt wird [12, 2]: ὁ δὲ Λάζαρος εἰς ἣν τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. Die aufwartende Martha ist wieder eine schattenhafte Reminiscenz aus Lc. 10, 40; endlich sollte jedem einleuchten daß die Geschichte von der Salbung ungeheuer verliert, wenn ihre Heldin nicht zum ersten Male auftritt, sondern schon längst mit Jesus in Verbindung steht. Aus alle dem dürfte so viel als sicher hervorgehn, daß Lazarus mit den beiden Schwestern aus der Geschichte hinausgetan werden

muß; sie sind hineingesetzt, weil das ursprüngliche vierte Evangelium sie in Bethanien localisirte und andererseits die Synoptiker, wenigstens Marcus und Matthaeus, das Gastmahl bei dem die Salbung stattfand, nach Bethanien verlegten.

Die Geschichte selbst ist, trotz zahlreicher Anklänge, keineswegs dieselbe wie bei den Synoptikern. Die Ausmalung daß an Stelle der scheltenden Jünger Iudas Ischarioth tritt, ist lebendig und deutlich motiviert; sie bekommt auch dadurch eine besondere Bedeutung, daß die hier geschilderte Habsucht des Verräters an Stelle des 'Iudaslohnes' tritt, der im vierten Evangelium fehlt. Er hat den Beutel auch an einer Stelle [13, 29] die, wie früher [Nachr. 1907, 343] gezeigt wurde, höchst wahrscheinlich zum ursprünglichen Bestand gehört. Ferner wiederholt sich der im N. T. singuläre Gebrauch von *βαστάζειν* = *αἰρεῖν* [12, 6] in einem Stück der Auferstehungsgeschichte [20, 15], das ebenfalls sehr echt aussieht. Im Ganzen betrachtet, weicht die Vorstellung daß Iesus von einer Gemeinde begleitet wird, die eine Kasse hat, und daß es möglich war unter seinen Augen die Kasse zu bestehlen, sowohl von der synoptischen Ueberlieferung wie von den Speculationen des Bearbeiters über Sohn und Vater so gründlich ab, daß es geraten ist hier wiederum eine Spur des ursprünglichen, kühn und menschlich erfindenden Evangelisten zu wittern. Auf Iudas Schelten antwortet Iesus [12, 7]: *ἄφες αὐτήν ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό<sup>1)</sup>*. Das ist etwas ganz anderes als das was er bei Marcus [14, 8] und dem Sinne nach nicht abweichend bei Matthaeus [26, 12] sagt: 'sie hat mich im Voraus zur Bestattung gesalbt'. Wenn sie die Salbe aufbewahren soll, hat sie das Gefäß nicht wie bei jenen zerbrochen; sie kann überhaupt nur wenig davon gebraucht haben, und die Combination aus Mc. 14, 3 und Lc. 7, 38, daß 'Maria Iesu Füße mit einem Pfund Nardensalbe bestrich und seine Füße [*τοὺς πόδας* ist zweimal gesetzt] mit ihren Haaren abwischte', ist schon darum verdächtig: die Aushilfe daß sie nicht alle Salbe verbraucht habe, widerspricht dem griechischen Wortlaut. Andere Anstöße kommen hinzu: das Abwischen der Salbe statt der Thränen und die unleidliche Wiederholung von *τοὺς πόδας*. Hier liegt eine täppische Ausgleichung mit den Synoptikern vor,

1) Der folgende Vs. 8 *τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε* ist ein junger Einschub aus Mt. 26, 11 [= Mc. 14, 6], der mit Recht in D und dem *sinaitischen* Syrer fehlt. Zum ursprünglichen Bestand gehört er keinesfalls; was er bei den Synoptikern motivirt, *τί κόπους παρέχετε τῆι γυναικί; ἔργον γὰρ κελὸν ἠργάσατο εἰς ἐμὲ*, fehlte ja grade im vierten Evangelium.

die ebenso wie die Einführung des Lazarus mit den Schwestern ein gut Teil der echten Geschichte zerstört hat. Was in ihr mit der Salbe wirklich geschehen ist, läßt sich nicht mehr erraten: vom Ursprünglichen ist nur *ἡ δὲ οὐκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου* stehen geblieben<sup>1)</sup>. Auch das Praeteritum in den Worten des Iudas [12, 5] *διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δυναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς* ist unpassend aus Mc. 14, 5. Mt. 26, 9 eingesetzt; es giebt nur dann Sinn, wenn die Salbe wirklich verschwendet ist: dem widersprechen aber die Worte Iesu. In dem echten Evangelium muß natürlich die Weissagung Iesu in Erfüllung gegangen sein; die Ungereimtheit daß die Weiber den schon begrabenen Iesus salben wollen [Mc. 16, 1. Lc. 23, 56], sollte vermieden werden<sup>2)</sup>. Die salbende Frau fehlt jetzt in der Schilderung der Bestattung 19, 39. 40: aber der starke Verbrauch von Aromata findet sich noch und fällt auf, wegen des Gegensatzes zu den Synoptikern. Was für eine Frau nun aber das ursprüngliche Evangelium eingeführt und ob es sie benannt hat, das kann niemand mehr sagen.

1) Wilamowitz, Reden und Vorträge 204: 'Von dem echten Parfüm genügte auch dem Reichen wenige Tropfen, die man auf das Haar oder den Kranz oder das Busengewand goß.' Wenn das Salbfläschchen nur geöffnet oder nur wenig ihm entnommen wurde, hat es Sinn zu sagen 'das ganze Haus duftete danach'.

2) Auch das Petrus-evangelium versucht über diese Inconcinnität durch umständliche Wendungen hinwegzukommen [50]. Es stand mit dem vierten Evangelium jedenfalls in einem Zusammenhang: Iesus wird in einem Garten begraben [24 vgl. 19, 41]; die Erscheinung am See von Tiberias, die im 21. Cap. erzählt wird, scheint eine Parallele gehabt zu haben [60]. 25 läßt sich mit 8, 28 vergleichen. Im Uebrigen ist aus den dürftigen Fragmenten der apokryphen Evangelien für das vierte nicht eben viel zu gewinnen. 1, 12. 21, 15 stimmen mit dem Hebraeerevangelium frg. 9. 11 gegen Mt. 16, 17; frg. 22 ist vielleicht mit 6, 37. 17, 6. 9 zusammenzustellen. Merkwürdig ist die Ueberlieferung bei Hippolyt, Comm. Daniel 4, 60 *τοῦ κυρίου διηγούμενον τοῖς μαθηταῖς περὶ τῆς μελλούσης τῶν ἀγίων βασιλείας ὡς εἶη ἔνδοξος καὶ θαναμαστή, καταπλαγείς ὁ Ἰούδας ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἔφη 'καὶ τίς ἄρα ὄψεται ταῦτα'; ὁ δὲ κύριος ἔφη 'ταῦτα ὄψονται οἱ ἄξιοι γενόμενοι*. Sie wird wohl mit Recht mit den Presbytern bei Iren. 5, 33, 4, d. h. Papias, zusammengebracht: *et adiecit dicens: 'haec autem credibilia sunt credentibus.' et Iuda, inquit, proditore non credente et interrogante 'quomodo ergo tales geniturae [γεννήματα] a domino perficientur?' dixisse dominum: 'uidebunt qui uenient in illa'*. 14, 22 fragt Iudas 'warum willst du dich uns offenbaren und nicht der Welt'? Die Frage liegt in der gleichen Sphäre wie bei Papias-Hippolyt; es macht nichts aus daß das Evangelium durch den Zusatz *οὐχ ὁ Ἰουδαριώτης* den s. g. Iudas Iacobi einführt. Der Anklang in den *Λόγια Ἰησοῦ* 7 [Preuschen, Antilegomena 25] an Ioh. 8, 51 ist wertlos, da der Papyrussetzer sich nicht mit Evidenz ergänzen läßt.



Nach dem 'Einzug werden im jetzigen Evangelium hellenische' Festpilger, d. h. Proselyten eingeführt, nicht ohne eine gewisse Feierlichkeit: sie müssen erst angemeldet werden, als wäre Iesus ein Bischof der nicht ohne Weiteres Leute empfängt, die nicht zur Gemeinde gehören. Und auch diese Ceremonie wird noch weiter complicirt. Philippus dessen Herkunft zum zweiten Male [vgl. 1, 44] genau angegeben wird, als solle er von einem anderen unterschieden werden<sup>1)</sup>, kann, wie es scheint, die Fremden nicht allein anmelden und wendet sich an Andreas, seinen Landsmann nach 1, 44. Das erinnert an die Stelle 6, 8, wo Andreas ausdrücklich als 'einer von Iesu Jüngern' vorgestellt wird, während Philippus ohne jedes Epitheton auftritt. In der Erzählung von der Jüngerwahl ist er ebenfalls ein Anhängsel von Andreas und Petrus [1, 44]<sup>2)</sup>. Die Apostelkataloge der Synoptiker [Mc. 3, 18. Mt. 10, 3. Lc. 6, 14] nennen ihn an fünfter Stelle, unmittelbar nach den beiden Brüderpaaren die als die eigentlichen Jünger des Herrn erscheinen und deren Berufung allein ausführlich erzählt wird. Ich muß es dahingestellt sein lassen ob die Versuche des vierten Evangeliums Philippus zu einer wirklichen Figur auszubilden mit dem Platze zusammenhängen, den er in den Katalogen der Zwölf einnimmt, will aber doch daran erinnern, wie ich es schon öfter getan habe<sup>3)</sup>, daß es unrichtig ist den Herrenjünger von dem Evangelisten und Diakonen zu trennen. Grade daß er als Mitglied der Sieben missionirte und sich einen Namen erwarb, hat ihm wahrscheinlich die bevorzugte Stelle in der Liste der Zwölf verschafft, und seine *διακονία* scheint auch im vierten Evangelium eine Rolle zu spielen. Wenigstens ist 12, 26 *ἐὰν ἐμοί τις διακονῆι, ἐμοί ἀκολουθεῖτω* das Wort *διακονεῖν* so ungewöhnlich gebraucht, daß der Gedanke an den 'Diakon' Philippus Act. Ap. 6, 5 nicht abzuweisen ist, umso weniger als dort auch die 'Hellenisten' eine

1) Ethnika werden den Jüngern nie gegeben, auch bei den Synoptikern nicht. Nur der Verfasser des 21. Cap. [2] setzt zu Nathanael hinzu *ὁ ἀπὸ Κανα τῆς Γαλιλαίας*. Damit soll wohl, in Ausdeutung von 2, 1, die Scene 1, 45 ff. nach Kana verlegt werden.

2) Es würde das noch deutlicher hervortreten, wenn es angienge Andreas zum Subject von *ἐδρίσκει* 1, 43 zu machen. Dafür spricht das Verbum vgl. 1, 41. 45 — Philippus würde der einzige Jünger sein, den Iesus im vierten Evangelium beruft — und der Zusatz 1, 44, der freilich besser vor *καὶ λέγει αὐτῶι ὁ Ἰησοῦς* stände. Was dagegen spricht: *τῆι ἐπαύριον ἠθάρησεν ἐξελεθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* [1, 43], ist kaum mehr als ein unglücklicher Versuch 1, 28 mit 2, 1 topographisch zusammenzubringen.

3) Abhdlg. VII 5, 17. Nachr. 1907 (Chronologie des Paulus).

Rolle spielen<sup>1)</sup>. Ueber *ὅπου εἰμι ἐγώ* vgl. oben S. 161; in dem corrigierenden Zusatz *ἐάν τις ἐμοὶ διακονῆι, τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ* wird der Vater an die Stelle Iesu gesetzt, wie 16, 15 ~ 16, 14 und 16, 26. 27 ~ 14, 16.

Die mit Sorgfalt vorbereitete Situation die Iesus mit hellenischen Proselyten zusammenbringt, wird nicht ausgenutzt; die 'Hellenen' verschwinden lautlos wie ein Gespenst, 12, 29 tritt der *ὄχλος* an ihre Stelle, vor dem Iesus sich 12, 36 versteckt. Das ist keine Erzählung die Sinn und Verstand hat; es ist auch nicht immer so arg gewesen. Der schöne Spruch 12, 24, der nicht aus 1 Kor. 15, 35 ff. erklärt werden darf, ist allerdings eine Prophezeiung der Weltkirche, die aus dem Tode Iesu sich erhebt, ebenso wie die Deutung die die Juden in ihrem Unverstand den Worten Iesu 'ihr werdet mich suchen und nicht finden', geben [7, 35 s. o. S. 161]. An diesen Spruch 12, 24, den Iesus nur von sich selbst sagen kann, sind die beiden Ermahnungen 12, 25. 26 gehängt. Von der zweiten war schon die Rede; die erste ist aus den Synoptikern entlehnt. Mt. 10, 39 steht sie innerhalb der Rede an die Missionare: Missionare waren auch die Diakonen, auf die 12, 26 zu zielen scheint.

Wie schon gesagt, tritt 12, 29 eine Menge auf, von der man nicht weiß aus wem sie besteht und woher sie kommt. Sie bildet das Publicum in zwei Redecomplexen, die nicht mit einander zusammenhängen; die Fuge liegt zwischen 12, 31 und 32. Denn zu den beiden *νῦν* paßt weder das an eine Bedingung<sup>2)</sup> geknüpfte Futurum *ἐλκύνσω* noch *κἀγώ*, in dem deutlich das *καὶ* steckt, das aus einem Allgemeinen eine specielle Anwendung zieht. Iesus weisagt nicht seinen Tod, sondern er erklärt: 'nur dann wenn ich sterbe, ziehe ich alle nach', ein Ausspruch der dem Iesus des Lazaruswunders und des Spruches 12, 24 wohl ansteht. Aber der Ausspruch ist entstellt; denn *ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς* ist, trotz der

1) Ob die eigentümliche Art mit der Philippus 12, 22 Andreas untergeordnet und 6, 9 im Gegensatz zu diesem nicht als Jünger bezeichnet wird, mit seiner Diakonie zusammenhängt, wage ich nicht zu entscheiden. Aber zuzugeben ist daß an beiden Stellen einer von den beiden besser fehlt. Namentlich 6, 8 tritt das darin hervor, daß *αὐτῶι* unklar ist: vorher redet nicht Iesus, sondern Philippus, und die Erzählung fließt besser, wenn man *ἀπεκρίθη αὐτῶι ὁ Φίλιππος* 6, 7 unmittelbar mit 6, 9 verbindet. 6, 6 ist eine törichte Glosse, die Iesu Allwissenheit um jeden Preis aufrechterhalten will.

2) Das haben diejenigen gefühlt, die, wie die Syra Sinaitica [?] [so] und Origenes, *ὅταν* für *ἐάν* einsetzen. Die Correctur ist wertvoll; denn sie verbietet *ἐάν* mit laxer Interpretation gleich *ὅταν* zu nehmen.

unverständigen Glosse 12, 33 — was kommt auf die Todesart an? —, eine schlechte Periphrase für das was verlangt wird: *ἐὰν ἀποθάνω*. Sie steht mit der gleichen, unverständlichen Kürze auch 8, 28: die alttestamentliche Typologie, die auch 3, 14 nur flüchtig angedeutet wird, kann von einem Schriftsteller der erzählen will, nicht zu solchen Brachylogien mißbraucht werden; derartige Gedankenlosigkeiten verraten den Interpolator, dem das Ganze gleichgiltig ist. Dem Interpolator kommt auch die Torheit zu, der Menge ein so rasches und feines theologisches Verständniß zuzuschreiben, daß sie die wahrhaftig dunkle Metapher sofort vom Sterben gebraucht und noch dazu den Menschensohn hineinbringt, während Iesus diesen Ausdruck noch gar nicht in den Mund genommen, sondern von sich in erster Person gesprochen hat: noch ärger ist daß dann nach der Bedeutung dieses Ausdrucks gefragt wird. Iesus antwortet nicht darauf; über das was er sagt, vgl. oben S. 168. Wie schon gesagt, steckt in 12, 32 wahrscheinlich Echtes und Ursprüngliches, möglicherweise ist auch *ἡμεῖς ἠκούσαμεν — μένει εἰς τὸν αἰῶνα* [12, 34] ein älterer Rest: weiter läßt sich, dank den Uebersetzungen und Interpolationen, nicht kommen.

Die 'Menge' ist in diesen zweiten Redecomplex wohl aus dem ersten übertragen. Da sitzt sie in der Erzählung 12, 28—31 fest; diese ist freilich nur eine schlechte Weiterbildung von Lc. 22, 43, in der eine rein dogmatische Auffassung von Iesu Tod grell hervortritt. Er ist kein Erniedrigen, sondern Erhöhen<sup>1)</sup>, kein Scheitern, sondern Herrlichkeit [vgl. 13, 32. 17, 1. 5]. Nach diesem Dogma ist die Geschichte 12, 28—31 gemacht; charakteristisch ist ferner, daß die Offenbarung für Iesus gar nicht nötig ist [12, 30 vgl. die oben S. 167 angeführten Stellen]. Wie der Interpolator auch sonst in Anmerkungen die er in die Erzählung einschaltet, *ἐδοξάσθη* einfach für den Tod setzt [7, 39. 12, 16], so bildet er den überlieferten Spruch [Mc. 14, 41 vgl. 26, 45] *ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν* um zu [12, 23] *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*: weil er an eine zu frühe Stelle der Handlung gerückt ist, muß er von Iesus selbst wiederholt werden [17, 1; vgl. auch 13, 1]. Unter dieser dogmatischen Uebermalung sind aber noch die Spuren einer älteren Erzählung zu erkennen, die mit der synoptischen Scene im Garten Gethsemane parallel lief: *πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα* [12, 28] ist, wie 11, 42,

1) Damit hängt wohl die schon erwähnte Brachylogie von *ὀψωθῆναι* [3, 14. 8, 28. 12, 34; *ὀψωθῶ ἐν τῆς γῆς* nur 12, 32] zusammen.

die Correctur eines ganz anderen Gebets<sup>1)</sup>, das dem von Mc. 14, 35 berichteten entspricht. Es steht aber an verkehrter Stelle, und vollends ist nicht abzusehen, wie es mit der Einführung der Proselyten zusammengebracht werden kann: auf den Spruch 12, 24 kann es unmöglich folgen. So ist es vielleicht Einlage des Bearbeiters, die von dem Interpolator erweitert wurde.

Daß 12, 37—43 ein Predigtstück schlecht eingeschaltet ist, wurde schon früher [S. 152] nachgewiesen. Auch die Rede Iesus 12, 44—50 ist an dieser Stelle unmöglich; wie kommt Iesus dazu zu 'rufen', nachdem er eben sich vor der Menge versteckt hat, und vor welchem Publicum predigt er? Der jüngsten Schicht gehört das Stück schwerlich an; eine Interpolation, in 12, 48<sup>b</sup>, ist sicher nachzuweisen, vgl. oben S. 170.

Eine genaue Analyse der 'Abschiedsreden' überlasse ich Wellhausen, der an ihnen zuerst entdeckt hat, wie den Räthseln des vierten Evangeliums beizukommen ist. Nur einige Beobachtungen mögen hier Platz finden.

Wellhausen stützt seinen Schluß, daß 15—17 eingelegt sind, auf die Worte 14, 31 *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντροῦθεν*. Bei den Synoptikern [Mc. 14, 42. Mt. 26, 46; bei Lukas fehlen sie] werden sie im Garten, unmittelbar vor der Verhaftung, gesprochen, im vierten Evangelium sind sie vor den Gang zum Garten gestellt. Ob sie schon dem ursprünglichen Text angehören, kann ich nicht entscheiden; daß aber der echte Schluß der ältesten Abschiedsrede, die nicht sehr lang gewesen zu sein braucht, unmittelbar vor diesen Worten stand, läßt sich noch beweisen: der semitische Abschiedsgruß schimmert ja noch in *εὐρήνην ἀφίημι ὑμῖν* [14, 27] durch, und das Schlußgebet in Cap. 17 ist deutlich die Doublette dazu, die das einfache Original übertrumpfen soll und sich nicht mit ihm verträgt.

Es genügt keineswegs die Capitel 15—17 auszuschneiden, damit die echte Abschiedsrede rein und ungetrübt hervortritt. Von ihr sind vielmehr nur Reste da, über denen mehr als eine spätere

1) Wie die Worte jetzt dastehn, muß man *πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης* [12, 27] als den Inhalt von *τί εἶπω* fassen, das zeigt *ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην; διὰ τοῦτο* widerstrebt der Erklärung ähnlich wie 7, 22 [s. oben S. 158]: doch ist es hier eher möglich mit dem Fragezeichen zu helfen, weil *ἵνα σωθῶ* sich leicht ergänzen läßt. Das zweite Gebet [12, 28] *πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα* giebt dann die berichtigende Antwort auf die mit *ἀλλὰ* eingeleitete Frage. Die Valentinianer hatten eine Ueberlieferung nach der Iesus sagte *καὶ τί εἶπω, οὐκ οἶδα* [Iren. 1, 8, 2 = Epiphan. 31, 25 p. 194<sup>d</sup>; vgl. S. 135]. Sie stammt nicht aus dem vierten Evangelium, sondern ist in ihm benutzt.

Schicht liegt. Die Störungen in 14, 3<sup>1)</sup> und 13, 34. 35 sind von Wellhausen erkannt [10. 14]; über 13, 36—38 vgl. Corssen, Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 8, 142; über 14, 29 oben S. 167. 14, 30. 31 (von den Schlußworten abgesehen) stellen sich mit ihrer den Tod Iesu im Voraus aufhebenden Dogmatik zu 12, 31. 10, 18. Schwierigkeiten machen die Zwischenreden der Jünger. Thomas fragt so, als wüßten die Jünger nicht, daß Iesus zum Vater geht [14, 5]: er hat es auch noch nicht ausdrücklich gesagt. In 14, 4 ist *ἄρα* ungehörig aus 14, 5 hineingetragen: das doppelte Object zu *οἴδατε* ist schon sprachlich anstößig, und *καὶ οἴδατε τὴν ὁδόν* schließt, wenn man an die jüdisch-urchristliche Bedeutung von *ὁδός* denkt, die in 14, 2. 3 enthaltene Ablehnung der Parusie erheblich schärfer und praegnanter ab, als wenn *τὴν ὁδόν* durch das vorausgehende *ἄρα* seines vollen Sinnes entkleidet wird. Daß Thomas diesen Sinn nicht gleich findet, ist ebenso passend wie daß Iesus antwortet [14, 6]: *ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδός [καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ]*<sup>2)</sup> *οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ*: es ist wohl zu beachten daß er nicht von dem Wege spricht, den er jetzt zurücklegen wird, sondern von dem welchen die Jünger zurücklegen sollen. Dagegen fällt die metaphysische Speculation, die 14, 7 einsetzt, aus dem Bilde: durch Iesus zum Vater gelangen und seine speculative Einheit mit dem Vater erkennen sind zwei verschiedene Dinge. Lediglich dies Thema wird in dem zweiten Gespräch mit Philippus ausgesponnen, das sich nicht mit 14, 7 verträgt, sondern 14, 6 in derselben Weise wie 14, 7 weiter führt; also sind 14, 7 und 14, 8—10 Dubletten. 14, 10 läßt sich nur so verstehn, daß Iesu Reden als ein Wirken des Vaters gefaßt werden: man könnte die zweite Hälfte mit *ὁ δὲ πατήρ ἐν ἐμοὶ ἐνεργεῖ* paraphrasieren. Dieser Gedanke fiel so auf, daß er doppelt glossiert ist, erstens durch eine, den Jüngern gegenüber unpassende Wiederholung von 10, 25. 37. 38, und dann durch einen Hinweis auf die Wunder welche die Jünger nach Iesu Tod tun werden. Daß in der Frage des Iudas [14, 22] eine den Presbytern des Papias bekannte Ueberlieferung umgebildet zu sein scheint, wurde schon gesagt [S. 179]. Sie paßt nicht zum Vorhergehenden, wo Iesus von dem Gegensatz zwischen den Jüngern und der Welt nicht redet; das hat er 14, 17 und 14, 19 getan. Umgekehrt hinkt das Kolon welches das einzige 14, 21 und 22 verbindende Wort *ἐμφανίζειν* enthält: *κἀγὼ*

1) Nur muß auch der Finalsatz *ἵνα ἄρα εἰμι ἐγὼ, καὶ ὑμεῖς ἦτε* fallen; er fügt sich in den Irrealis schlecht ein und kehrt 17, 24. 12, 26 wieder.

2) Vgl. Nachr. 1907, 365<sup>2</sup>.

*ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτὸν* hinter der Schlußkette in 14, 21<sup>a</sup> nach und sieht nach einem schlechten Verbindungsstück aus: *ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτὸν* ist bedenklich unklar, weil es ebenso von der Parusie wie von einer geistigen Offenbarung auf Erden verstanden werden kann. Endlich antwortet Iesus auf die Frage nicht, sondern wiederholt zunächst den Syllogismus von 14, 21<sup>a</sup> in verkürzter und verschlechterter Weise und springt dann zu einem 'Wir' über<sup>1)</sup>, das die Rede Gottes Lev. 26, 12 und das Wort Iesu Mt. 28, 20 mit unzulässiger Kürze vereinigt, ganz zu schweigen von dem unverständlichen *πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα*. Auch dieser Vers ist ein Flicker: das 'Wir' ist nur aus einer Combination von 14, 18 *ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς*, 14, 22 *μέλλεις ἐμφανίσειν σεαυτὸν* und 14, 21 *ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου* erwachsen; 14, 24 enthält den richtigen Gegensatz zu 14, 21<sup>a</sup> (— *τηρήσει*). So scheidet die Frage des Iudas ebenso aus wie die des Philippus; die des Thomas scheint aus einem echten Kern erweitert zu sein. Auch nach Entfernung der störenden Zwischenrede des Iudas mitsammt dem Kitt der daran hängt, bleibt das ganze Stück 14, 14—24 ein wirres Hin- und Herreden; vergleicht man 1 Ioh. 3, 22—24, so erscheint alles wieder: die Gebete, das Halten der Gebote, die *unio mystica* und auch der Geist, der sich 14, 17 sammt den Anhängen 14, 18—20 so störend zwischen 14, 15 und 14, 21 zu schieben scheint. Auch die Schlußreihe von 14, 21 kehrt dem Sinne nach 1 Ioh. 2, 5 wieder. Nur hängt 1 Ioh. 3, 22f. alles gut zusammen, während die Gedanken im Evangelium confus durcheinander laufen. Dort, im Brief, konnte der Schriftsteller sich frei bewegen; hier wollte er eine Vorlage überarbeiten und kam damit nur schlecht zu Stande.

Der Paraklet wird 14, 17. 15, 26. 16, 13 durch *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, 14, 26 durch *τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον* erklärt. Nimmt man diese Gleichung mit der Bedeutung des Wortes *παράκλητος* = *advocatus*<sup>2)</sup> zusammen, so ergibt sich daß der Ausdruck zurückläuft

1) Es war schon den Alten verdächtig, D und Syr. Curet. setzen den Singular dafür ein.

2) Philo gebraucht es nur appellativ = Fürsprecher oder einfach Beistand. Ohne Beistand, von sich aus erkennt Gott, daß er der Materie durch seine Gnadenbeweise [חַסְדִּים] das Gute zuführen müsse, de opif. mundi 23. Der Hohepriester braucht den Beistand des göttlichen Wortes, dessen Träger sein *λογεῖον* = לִשְׁכָּנָה ist, um für das Volk beten zu können, de uit. Moys. 2, 134. Beim Gebet um Sündenvergebung ist das Gewissen ein Fürsprecher, de spec. leg. 1, 237. Das Volk Israel hat drei Fürsprecher: Gottes Güte, die Frömmigkeit der Erzväter, die eigene Buße, de exsecrat. 166. Im gleichen Sinne kommt auch *παραιτητής*

auf das Wort Iesu, das bei Marcus in der letzten Rede vor der Verhaftung steht: *καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμεῖς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε, ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῆι ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρῃ, τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γὰρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον* [Mc. 13, 11]: Matthaeus [10, 20] und Lukas [12, 12] rücken es früher. Diese Grundbedeutung muß das Wort geprägt haben; sie tritt aber nirgend mehr rein hervor. Im ersten Iohannesbrief [2, 1] ist es zwar noch rein appellativ gebraucht, aber ohne Beziehung auf den Geist: das Forum vor dem der *παράκλητος* fungiert, ist dort kein weltliches, sondern Gott. Es ist schon oben auf die nahen Beziehungen hingewiesen, welche 14, 14 ff. mit dem ersten Iohannesbrief verbinden: ich vermute daß nicht nur 14, 17, sondern auch *ἄλλον παράκλητον* aus der geistigen Sphäre des Briefschreibers, wenn nicht von ihm selbst herrühren. Denn *ἄλλον* kann nur heißen 'außer' oder 'nach mir', und damit ist die Bedeutung von *παράκλητος* zu derjenigen verschoben, die sich im Briefe findet: ursprünglich kann das aber nicht sein. Denn wenn auch im Verhältnis zur Gemeinde Christus und der Geist auf eine Linie gestellt werden können, ist darum doch nicht Christus in demselben Sinne *advocatus* wie der Geist, und eben weil durch diese Verschiebung der Ausdruck an der Stelle die ihn einführt, unklar wird und die Beziehung zu seinem Ursprung verliert, ist anzunehmen daß auch hier nur das Wort selbst ursprünglich ist, dagegen nicht der Gedankenkreis in den es gestellt wird. Es ist gar nicht ausgemacht, daß schon das ursprüngliche Evangelium den Geist der in den Jüngern selbst ihre Sache führte, mit dem identifierte, der in der werdenden Kirche eine immer breitere und mächtigere Stelle einnahm: 'in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen; ihr wißt den Weg: fürchtet euch nicht': das war dort Iesu Abschiedswort, und in dieser Richtung muß sich auch das was er vom Parakleten sagte, bewegt haben.

Schon bei der ersten Wiederholung [14, 26] ist aus dem übertragenen Worte ein fester, durch den Artikel bestimmter Terminus geworden, *ὁ παράκλητος*. Auf irgend einen Gemeindebrauch weist das nicht, sonst müßte *ὁ παράκλητος* als Bezeichnung für den heiligen Geist unabhängig vom vierten Evangelium vorkommen und könnte der erste Iohannesbrief die Metapher nicht so anders gewandt haben. Es muß sich also die Entwicklung vom bildlich gebrauchten Appellativ zu einem Nomen proprium des Geistes innerhalb des vierten

---

vor, de mut. nom. 129, vgl. de spec. leg. 2, 25. Mit dem Parakleten der Christen hat dies alles nur das Wort gemeinsam.

Evangeliums selbst vollzogen haben, und zwar durch die Uebearbeitung: eine Metapher versteinert bei dem Schriftsteller, der sie original anwendet, nicht so rasch und leicht wie bei dem Bearbeiter, der sie vorfindet und aus ihr Capital schlägt. Schon 14, 26 ist ὁ παράκλητος der Name des Geistes, der in der Gemeinde lebt und wirkt. Hier ist an die Ethik der Gemeinde gedacht: der Geist hält die Lehre <sup>1)</sup>, d. h. die Gebote Iesu aufrecht, vgl. 1 Ioh. 3, 24. 15, 26 ist der Paraklet der Geist der für den christlichen Glauben gegen die Juden zeugt; in mechanischer Weise wird das historische Zeugnis der Apostel daneben gesetzt, wie in der Rede des Petrus Act. Ap. 5, 32. Derselbe Gedanke steckt auch in 16, 8—11, nur ist er praetentiöser ausgedrückt, so daß der Geist zur geoffenbarten christlichen Lehre vom Tode Christi umgesetzt wird <sup>2)</sup>. Dagegen tritt in 16, 13 das Pneuma der christlichen Prophetie unverkennbar heraus; an diese Stelle knüpft das montanistische Mißverständnis an.

---

1) Vgl. Abhdlg. VII 5, 12<sup>2</sup>.

2) Der ganze Passus von 16, 4 ταῦτα [allgemein, ohne bestimmte Beziehung auf das was vorhergeht] δὲ ὑμῶν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον an ist eine erweiternde Ausführung von 14, 25. 26; 14, 28 ist in 16, 7 zu dem Gedanken verschoben: 'ohne meinen Tod würdet ihr nicht die Träger der Offenbarung geworden sein'. Da schlägt schon die Lehre des zweiten Jahrhunderts von der apostolischen Autorität durch. δικαιοσύνη und κρίσις 16, 8 ff. sind eine Reminiscenz an צדקה und משפט des A. T.; von dem jüngsten Gericht ist keine Rede, sondern von der Aufrichtung des Rechts durch den Messias, die nach den Juden erst kommen sollte und nach den Christen schon durch Iesus vollzogen war.

---

## Aporien im vierten Evangelium

### IV

Von

**E. Schwärtz**

Vorgelegt in der Sitzung vom 4. April. 1908

Durch die in Cap. 7 stehen gebliebene Aufforderung, Iesus solle nach Iudaea übersiedeln, und durch die Lazarusgeschichte sind wenigstens die großen Linien der Handlung für das ursprüngliche vierte Evangelium gegeben; trotz allem Schwanken im Einzelnen hat die Analyse ein Ziel auf das sie zusteuern kann. Für das Vorspiel der Tragoedie die mit der Reise nach Jerusalem einsetzt, liegt die Sache übler: hier schreitet die Handlung noch nicht consequent fort, und es wollen sich die Motive nicht entdecken lassen, durch die die einzelnen Szenen verbunden werden, man kann nicht von einer Scene auf die andere schließen. Das macht jede, auch in noch so bescheidenen Grenzen sich haltende Reconstruction der ältesten Form des Evangeliums unmöglich, und die Versuchung liegt nahe, ermüdet und mutlos das kritische Messer aus der Hand zu legen und diese Partien in der Verwirrung und Unordnung zu lassen, der sie durch die Ueberarbeitung verfallen sind. Aber die Aufgabe wissenschaftlich zu interpretieren bleibt bestehen, auch wenn die Fragmente, welche eine solche Interpretation auslöst, sich nicht zusammensetzen lassen, und die These daß jede Auslegung des vierten Evangeliums, die nur mit einem Verfasser rechnet, sich unüberwindliche Schwierigkeiten schafft, weil sie die vorhandenen Schwierigkeiten nicht sieht oder sehen will, diese These muß auch für die Strecken bewiesen werden, wo der Beweis einstweilen sich über die Negation, über die Behauptung daß

das was da steht, von einem Verfasser nicht geschrieben sein kann, nicht hinauswagen darf. Denn in der neutestamentlichen Exegese, vor allem in der des vierten Evangeliums, sind das Bewußtsein alles verstehen zu müssen und die Zuversicht alles verstehen zu können noch immer so stark, daß wieder und wieder am Object demonstriert werden muß, wie viel richtiger und nützlicher für die Wissenschaft es oft ist auf die Erklärung zu verzichten als sie zu erzwingen.

Die Geschichte von der Speisung der Fünftausend [6] ist wohl dasjenige Stück des vierten Evangeliums, das am stärksten mit den Synoptikern übereinstimmt, auch im Wortlaut; nur darin tritt eine Differenz hervor, daß Iesus selbst die Brode verteilt [6, 11], während bei den Synoptikern durchweg [Mc. 6, 41. 8, 6. Mt. 14, 19. 15, 36. Lc. 9, 16] die Jünger die Verteilung besorgen. Ferner sammeln hier die Leute selbst [Mc. 6, 43. 8, 8. Mt. 14, 20. 15, 37; nur Luc. 9, 17 hat das unbestimmte Passiv] die Ueberbleibsel in Körbe, so daß das Wunder der Speisung sich einfach fortsetzt: sie werden nicht nur satt, sondern sie tragen noch etwas fort [ἤραν]. Im vierten Evangelium [6, 12] giebt Iesus den Jüngern den Befehl die Reste der Brode zu sammeln, mit der ausdrücklichen Motivierung *ἵνα μὴ τι ἀπόληται*, als wenn es mit den Broden für die er das Dankgebet gesprochen hat, eine besondere Bewandnis hätte. Andererseits spiegelt sich in der Verteilung der Geschäfte eine Rangordnung wie dieser Geschäfte selbst, so auch der sie verrichtenden Subjecte ab. Das Bild der kirchlichen, vom Bischof und seinen Diakonen abgehaltenen Eucharistie taucht auf; die Brode sind heilig und es darf nichts von ihnen umkommen<sup>1)</sup>.

1) Tertullian. de cor. 3 *eucharistiae sacramentum . . . omnibus mandatum a domino . . . nec de aliorum manibus quam praesidentium sumimus*. Dem widerspricht Cyprian. de laps. 25 *calicem diaconus offerre praesentibus coepit* nur scheinbar: vgl. constit. apost. 8, 13 a. E. *καὶ ὁ μὲν ἐπίσκοπος διδῶτω τὴν προσφορὰν λέγων . . . ὁ δὲ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον καὶ ἐπιδιδούς λέγτω*. Vgl. auch die s. g. Kanones des Basilius 99. 100 [Riedel, die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien 277. 278]. Dagegen verteilen bei Iustin [apol. I 65 p. 97<sup>a</sup>] die Diakonen auch das Brod. Der Interpolator des vierten Evangeliums plaidirt also für den Brauch der dem Bischof die Verteilung des Brodes reservierte. — Auf den für das vierte Evangelium charakteristischen Zug daß Iesus den Jüngern befiehlt die *κλάσματα* zu sammeln, fällt das richtige Licht durch die Bestimmung der apostolischen Constitutionen a. a. O. *ὅταν πάντες μεταλάβωσι καὶ πᾶσαι* [vgl. im Evangelium 6, 12 *ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν*], *λαβόντες οἱ διάκονοι τὰ περισσεύσαντα εἰσφέρῳσαν εἰς τὰ καστοφόρια*. Die Superstition die verbot daß etwas von dem Brode umkomme, wird nicht selten bezeugt: Tertullian. de cor. 3 *calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie*

In den Reden Iesu vom Brod des Lebens sind die Anspielungen auf die Eucharistie secundär [vgl. Nachr. 1907, 363]<sup>1)</sup>; in der Geschichte von der Speisung der Fünftausend sitzt die Parallele mit der Eucharistie fest: also ist diese ihrem ganzen Umfange nach eingefügt, und der Verdacht den die starke Anlehnung an die Synoptiker erregen muß, nicht umsonst. Sie ist schlecht eingeführt; 6, 3 ist Copie von Mt. 15, 29, über 6, 2 vgl. oben S. 121; am übelsten wirkt daß die wüste Gegend nicht erwähnt wird, in der sich die Menge angesammelt hat [Mc. 6, 31. 8, 4. Mt. 14, 13. 15. 15, 33. Lc. 9, 12], und damit die Motivierung des Wunders wegfällt: wenn es freilich ein Typus der Eucharistie sein sollte, ist es begreiflich daß dieser Zug nicht mehr wesentlich erschien. Man

*patimur.* Origen. in Exod. hom. 13, 3 *nostis qui diuinis mysteriis interesse conuestis, quomodo cum suscipitis corpus domini, cum omni cautela et ueneratione seruatis ne ex eo par<u>um quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur.* Kanon des Hippolyt 29 [Riedel, a. a. O. 219]: *der welcher die Mysterien austellt, und die welche sie empfangen, sollen scharf aufpassen, daß nichts auf die Erde falle, damit sich nicht ein böser Geist dessen bemächtige.* Kanones des Basilius 97 [Riedel 275]: *die Presbyter welche an dem Leibe Christi communiciren lassen, und die Diakonen und die ganze Gemeinde vor ihnen sollen aufpassen daß nichts von den Mysterien auf die Erde falle und so ein Gericht auf ihnen ruhe.* Ebenda 99 [Riedel 277]: *beim Zerbrechen soll nichts davon zur Erde fallen.* Sehr genau und rituell Kyrill von Jerusalem [cateches. mystagog. 5, 21]: *προσιῶν οὖν μὴ τεταμένοις τοῖς τῶν χειρῶν καρποῖς προσέρχου μηδὲ διηρημένοις τοῖς δακτύλοις, ἀλλὰ τὴν ἀριστερὰν θρόνον ποιήσας τῇ δεξιᾷ ὡς μελλούσῃ βασιλεῖα ὑποδέχεσθαι καὶ κοιλάνας τὴν παλάμην δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐπιλέγων τὸ ἀμῆν. μετ' ἀσφαλείας οὖν ἀγιάσας τοὺς ὀφθαλμούς, τῇ ἐπαφῇ τοῦ ἁγίου σώματος μεταλάμβανε, προσέχων μὴ παραπολέσης τι ἐκ τούτου αὐτοῦ. ὅπερ γὰρ ἐὰν ἀπολέσης, τούτῳ ὡς ἀπὸ οἰκείου δῆλον ὅτι ἐρημώθῃς μέλου. εἶπέ γάρ μοι· εἴ τίς σοι ἔδωκε ψήγματα χρυσοῦ, οὐκ ἔν μετὰ πάσης ἀσφαλείας ἐκράτεις, φυλαττόμενος μὴ τι αὐτῶν παραπολέσης καὶ ζημίαν ὑποστήῃς; οὐ πολλῶι οὖν μᾶλλον ἀσφαλέστερον τοῦ χρυσοῦ καὶ λίθων τιμῶν τιμιώτερον διασκοπήσεις ὑπὲρ τοῦ μὴ ψίχαν σοι ἐκπεσεῖν;*

Bei dieser Gelegenheit will ich nicht versäumen auszusprechen daß ich den räthselhaften Vers Ioh. 13, 10 ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρεῖαν νύφασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος nicht mehr für den Rest einer älteren jetzt zerstörten Erzählung halten kann, wie ich Nachr. 1907, 347 vorschlug, sondern in ihm eine Anspielung auf die Tradition erblicke, die Tertull. de coron. 3 erwähnt: *ex ea die [der Taufe] lauacro quotidiano per totam hebdomadem abstinemus.*

1) Ich hätte nur mit 6, 60 ff. nicht so schonend umgehen sollen. Das ganze Stück bis zum Schluß ist eine secundäre Interpolation. Denn es wird die Deutung des Lebensbrodes von der Eucharistie vorausgesetzt [6, 63] und, was besonders wichtig ist, die nicht ursprüngliche Vereinigung der Reden über das Brod mit denen über die Berufenen [6, 64. 65]. Es sollte das Zeugnis des Petrus hineingebracht werden, das bei Lucas [9, 18 f.] unmittelbar auf die Speisung der Fünftausend folgt.

wird einwenden, daß Iesu Reden von dem wahren Brode ihren Anlaß verlieren, wenn die Geschichte fällt. Es muß aber doch erstaunen daß in diesen Reden nur das Manna<sup>1)</sup> und nicht die fünf Brode mit denen eine solche Menge wunderbar gespeist ist, das Gegenstück zu dem wahren Brode sind, und wie kann die Menge sich von Iesus ein Zeichen erbitten [6, 30], dieselbe Menge<sup>2)</sup> die eben wegen 'des Zeichens das sie gesehen hatte', was, nach dem vorliegenden Text wenigstens, nur die Speisung sein kann, Iesus für 'den Propheten' erklärt hat, der 'in die Welt kommen soll' [6, 14]. Iesus greift nur am Anfang seiner Reden auf das Wunder zurück [6, 26]: *ζητείτέ με οὐχ ὅτι εἶδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε*: die Scheltworte passen zu der Frage des Volkes 6, 30 in keiner Weise, sind auch an und für sich unmotiviert; daß die Menge ihm nachgelaufen wäre um sich noch einmal von ihm füttern zu lassen, geht aus der Erzählung wahrhaftig nicht hervor<sup>3)</sup>. Bedenklich machen muß auch der Plural *σημεῖα*, der auf 6, 2, aber nicht auf 6, 14 zurückschlägt.

1) Das himmlische Brod das Israel in der Wüste aß, als es noch jung war und in der Zucht stand, wird schon Deuteron. 8, 3 mit dem 'Wort' parallelisiert, das 'aus dem Munde Jahves ausgeht'. Es ist nicht eigene Weisheit, sondern die Tradition der jüdischen Exegese, wenn Philo [qu. rer. diu. her. s. 79. 191. de congr. erud. gr. 170. de fuga et inuent. 138. de mut. nom. 259] es mit dem *θεῖος λόγος*, d. h. der Offenbarung, oder der *σοφία*, d. h. der von Gott dem Menschen gegebenen Weisheit die die Offenbarung annimmt, identifiziert; daß er dabei einen Paragrafen der stoischen Logik anbringt [leg. alleg. 2, 86. 3, 175. qu. det. pot. ins. 118], ist eine Renommisterei, die für den Sinn der Allegorie nichts ausmacht.

2) Chrysost. t. VIII p. 262<sup>b</sup> *οὐδὲν τούτων ἀναισθητότερον, οὐδὲν ἀλογώτερον τοῦ σημείου ἕντος ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν ἔτι, ὡς οὐδενὸς γεγονότος, οὕτως ἔλεγον 'τί σημεῖον ποιεῖς;'*

3) Iohannes Chrysostomos konstruiert sich ein gutmütiges, leichtsinniges Völkchen zurecht, das nur dem Augenblick lebt und deshalb einmal durch ein scharfes Wort zurechtgerüttelt werden muß [t. VIII p. 256<sup>c</sup>]: *ἄξιον δὲ καὶ ἐντεῦθεν συνιδεῖν τὴν εὐκολον αὐτῶν γνώμην. οἱ γὰρ λέγοντες 'οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης', οἱ σπουδάζοντες ἀρπάσαι καὶ ποιῆσαι βασιλεία, ἐυρόντες αὐτὸν οὐδὲν τοιοῦτον βουλευόνται, ἀλλὰ τὸ θαῦμα ἐκβαλόντες, ὡς ἔγωγε οἴμαι, οὐκέτι λοιπὸν ἕπερ τῶν προτέρων θαυμάζουσι. διὰ τοῦτο ἄρα ἐπεξήτουν, βουλόμενοι πάλιν τραπέξης ἀπολαβεῖν, ὅσας καὶ πρότερον* und p. 258<sup>b</sup> *τὸ προσηγὲς καὶ λεῖον οὐ πανταχοῦ χρησίμων, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ τοῦ πλημικιωτέρου δεῖ τῶι διδασκάλωι*. Das ist antike exegetische Technik bester Art, die den Widerspruch scharf beobachtet; die unwissenschaftliche Lösung wirkt angenehmer als in den *λύσεις* der 'Ομηρικὰ ζητήματα, weil der gewiegte Prediger sie aus seinem Leben und seinem Publicum nimmt; er schildert ja deutlich sein eigenes antiochenisches Publicum, das durch die Schelte des Predigers aus seinem gutmütig animalischen Dasein aufgeschreckt werden soll.

Also ist die einzige Stelle die eine Verbindung zwischen dem Wunder und den Reden herzustellen scheint, durch Ueberarbeitung entstellt und so ihrer Beweiskraft beraubt; es muß dabei bleiben daß die zu einem Typus der Eucharistie umgebogene Geschichte von der Speisung secundär mit den Reden Iesu vom wahren Brode verbunden ist. Damit ist allerdings der Einwand daß dann diese Reden des Anlasses entbehren, nicht vollständig widerlegt; er erzwingt vielmehr den Schluß daß die Geschichte die jetzt dasteht, an die Stelle einer anderen getreten ist, deren Reste in 6, 14. 15 vorliegen; daß diese Verse zu dem Vorhergehenden nicht passen, ist schon bei anderer Gelegenheit [vgl. oben S. 172] bemerkt. Was nun aber dagestanden hat, läßt sich aus diesen Resten nicht entnehmen; sie sind zu dürftig und harmonieren auch mit einander nicht.

Bei Marcus [6, 45 ff.] und Matthaeus [14, 22 ff.] folgt auf die Speisung das Wunder auf dem See von Tiberias; der Verdacht liegt nahe daß wie jenes erst secundär in das vierte Evangelium eingetragen ist, das Gleiche auch von diesem gilt. Hier trat aber eine Schwierigkeit ein. Bei den beiden Synoptikern steht jedes Wunder für sich; wo das Volk bleibt, nachdem es von Iesus gespeist war, interessiert sie nicht und braucht sie nicht zu interessieren. Sollte indeß die Speisung der Fünftausend den geschichtlichen Hintergrund der Reden Iesu über das wahre Brod bilden, so mußte eben das Volk das gespeist war, das Publicum für diese Reden sein. Dann wurde das Wunder auf dem See unbequem, da es Iesus von seinem Publicum entfernte, und der oder die Arbeiter sahen die undankbare Aufgabe vor sich, die Menge ebenfalls über den See hinüber zu transportieren. Was jetzt dasteht, ist ein wirres Conglomerat von sprachlichen und sachlichen Ungeheuerlichkeiten. Zwischen 6, 22 und 23 fehlt die Verbindung, und der Satz mit *ὅτε* 6, 24 drückt dasselbe noch einmal aus, was 6, 22 schon gesagt war. Wie das Volk am folgenden Tage sehen<sup>1)</sup> soll, daß am Tage vorher nur ein Schiff dagewesen war und nur die Jünger, nicht aber Iesus dies benutzt hatten, hat noch kein Exeget plausibel zu machen verstanden und wird es nie fertig bringen; man kann es Blaß nicht übel nehmen daß er seinen Inspirationsglauben dadurch rettet, daß er dem Evangelisten das

---

1) Ein einziger Lateiner liest *cum scirent*. Mag das nun auf Verwechslung von *εἰδώς* und *ἰδών* beruhen oder überlegte Korrektur sein, jedenfalls taugt die Variante nichts: woher soll denn das Volk wissen daß Iesus nicht mitfuhr, wenn es bei der Abfahrt der Jünger nicht dabei stand?

mißlungene Concept streng und gründlich corrigiert<sup>1)</sup>. Es sind hier zwei Versuche ineinander geschoben:

## I

ὁ ὄχλος ὁ ἐστηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης εἶδον ὅτι πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἕν καὶ ὅτι οὐ συνεισηλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοῖον ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπηλθον. καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναοὺμ ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν καὶ εὐρόντες αὐτὸν πέραν τῆς θαλάσσης εἶπον αὐτῶι· ῥαββει, πότε ὧδε γέγονας;

## II

τῇ ἐπαύριον ἄλλα ἦλθεν πλοιάρια ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου· ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, ἐνέβησαν αὐτοὶ εἰς τὰ πλοιάρια καὶ ἦλθον κτλ.

1) Die Abschreiber und Uebersetzer sind ihm vorangegangen, doch nur bis zu einem gewissen Grade. Als Beispiele stelle ich K und D neben einander, ohne Orthographie und bloße Schreibfehler zu berücksichtigen:

## K

[22] τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος ὁ ἐστὼς πέραν τῆς θαλάσσης εἶδεν ὅτι πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἕν ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ὅτι οὐ συνειληθύθει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοῖον, ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. [23] ἐπελθόντων οὖν τῶν πλοίων ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς οὖσης, ὅπου καὶ ἔφαγον ἄρτον εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου, [24] καὶ ἰδόντες ὅτι οὐκ ἦν ἐκεῖ ὁ Ἰησοῦς οὐδὲ οἱ μαθηταί, ἀνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον κτλ.

## D

[22] τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος ὁ ἐστηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης εἶδεν ὅτι πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἕν εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ τοῦ [aus αὐτοῦ durch Rasur corrigiert] Ἰησοῦ καὶ ὅτι οὐ συνεισηλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοῖον, ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπηλθον, [23] ἄλλων πλοιαρίων ἐλθόντων ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον. [24] ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, ἔλαβον ἑαυτοῖς πλοιάρια κτλ.

K bringt den Hiatus zwischen 6, 22 und 23 hinaus, aber nicht die Dublette 6, 22~24; τὸ πλοῖον 6, 24 ist wohl nur Versehen. Dagegen läßt D durch die Wiederholung οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ [oder einfach αὐτοῦ] und τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ noch erkennen daß der Relativsatz der ἕν erklären soll, eine Glosse ist; die Schwierigkeit die in ἄλλα ἦλθεν πλοιάρια liegt, ist doppelt gelöst: einmal durch Umsetzung in den gen. abs., bei der nur οὖν nicht, wie es nötig gewesen wäre, an den Anfang von 6, 23, sondern von 6, 24 gestellt ist, und dann durch die Variante ἔλαβον ἑαυτοῖς πλοιάρια [ohne Artikel], welche die Streichung von 6, 23 voraussetzt: jetzt ist nur εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου weggelassen. Leider ist die Syra Sin. an diesen Stellen so zerstört, daß sich nicht mit Sicherheit eruieren läßt, wie sie sich den Text zurechtgelegt hat: sie scheint die Dittographie 6, 22~24 durch Entfernung des Satzes mit ὅτε 6, 24 beseitigt zu haben. Die Syr. Cur. hat die Glosse zu εἰ μὴ ἕν, läßt dagegen ἀλλὰ—ἀπηλθον aus; der Hiatus zwischen 6, 22 und 23 wird durch eine Uebersetzung beseitigt, die zu paraphrasieren gefährlich ist:  $\text{ܘܡܘ . . . ܡܘܫܘܬܐ ܘܠܐ ܚܘܒܐ . . . ܡܘܫܐ}$ . εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου fehlt wie in D. In der Peschittha steht εἶδεν und die Glosse von 6, 22

Das Volk fuhr also in der einen Fassung nicht zu Schiff, sondern gieng um den See herum. In der anderen Fassung ist an Stelle dessen die geschmacklose Erfindung getreten, daß die gesamten Fünftausend in Schiffen hinüberfahren; der Relativsatz *ὅπου — κυβλου* wird außerdem durch *ἐφαγον τὸν ἄρτον* und durch *τοῦ κυβλου* als jung gekennzeichnet, und endlich ist hier die Frage 6, 25 nicht mehr begründet, da das Volk bei der Abfahrt der Jünger nicht dabei ist, sondern nur bemerkt daß Iesus sowohl wie die Jünger nicht mehr da sind. Es ist aber nicht möglich die Fassung II mit einem glatten Schnitt zu entfernen: mit der Zeitbestimmung geht der Anschluß ans Vorhergehende verloren. Auch bleiben noch andere Anstöße übrig, die in die erörterte Zerlegung in zwei Versionen nicht ohne Weiteres aufgehen. Die Ortsbestimmung 6, 25 *πέραν τῆς θαλάσσης* ist nach *εἰς Καφαρναουμ* [6, 24] überflüssig, ja verwirrend. Vorher [6, 17] ist gegen die doppelte Angabe *πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναουμ* nichts zu sagen, um so mehr gegen die unbestimmte Angabe 6, 21 *ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον*: warum nicht einfach *ἐπὶ τῆς γῆς* oder der Stadtname? Daß *ὑπάγειν* 'fortgehen' in singulärer Weise gebraucht wird um den Kurs einer Seefahrt anzugeben, will ich nur nebenbei erwähnen. Da nun die Localisierung der folgenden Reden Iesu in der Synagoge zu Kapernaum [6, 59; vgl. Mc. 1, 21] ein falscher Einschub ist [vgl. S. 122], so werden auch die ausdrücklichen Erwähnungen des Namens 6, 17. 24 verdächtig. Ferner ist die Erzählung des Wunders selbst durchaus nicht in Ordnung. Man mag den Satz 6, 17 *καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης* dadurch erträglich machen, daß man *ἤρχοντο* als Tempus der unvollendeten Handlung faßt, obgleich diese Deutung durch die Angabe des Ziels der Fahrt so gut wie unmöglich wird und jeder Leser auf den Gedanken kommen muß, die Fahrt sei schon beendet: unmöglich wird gerade bei dieser Auslegung die Situationschilderung die unmittelbar folgt: *καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει καὶ οὐπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς*. Denn wenn *ἤρχοντο* die noch andauernde Fahrt beschreibt, kann dazu die Bestimmung nicht hinzutreten, daß 'Iesus noch nicht zu ihnen gestoßen war', die außerdem eine Verabredung zwischen Iesus und den Jüngern voraussetzt, von der im vierten Evangelium nichts steht. Nach den

---

hat die Form *εἰ μὴ ἐκείνο* [ohne *ἐν* das auch bei einem Lateiner fehlt] *εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταί*, das nachher durch *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* aufgenommen wird; *ἀλλὰ—ἀπῆλθον* fehlt wie in der Syr. Cur. Von 6, 23 an stimmt sie mit B; nur wird am Anfang von 6, 23 *καὶ* eingeschoben.



vom Lande zu verstehen: die Oertlichkeit soll ja in Samarien liegen; was hat es dann für einen Sinn zu sagen 'es kam ein Weib aus Samarien nach Samarien'? Die Samariterin soll in der nahen Stadt Suchar<sup>1)</sup> zu Hause sein; es fällt auf daß sie aus der Stadt zu einer Cisterne an der Heerstraße läuft, während die Gegend um Nābulus [= Neapolis = Sichem] durchaus nicht quellenarm ist. Offenbar hängen 4, 5 und 4, 12 mit einander zusammen: der Leser soll annehmen daß die Cisterne auf dem Jakobsfelde lag. Es ist nur übel daß 4, 12 τὸ φρέαρ und 4, 6 πηγή<sup>2)</sup> τοῦ Ἰακωβ steht; πηγή bedeutet im Griechischen immer die natürliche Quelle, im Gegensatz zu κρήνη, dem laufenden Brunnen der Wasserleitung, und zu φρέαρ, dem gegrabenen Brunnen oder der Cisterne: wenn Theodor von Mopsuestia bemerkt daß πηγή hier für φρέαρ steht, so beweist das zwar, daß er gut aufgepaßt hat, bringt aber den Widerspruch nicht weg. Und dieser Widerspruch steckt auch in der Rede der Samariterin 4, 11f. verborgen: es ist unlogisch zu sagen: 'du kannst nicht aus der Cisterne schöpfen, weil du ohne Zieheimer nicht an das Wasser kommst; woher hast du das Quellwasser von dem du redest?' Aus einer Cisterne ist mit oder ohne Eimer überhaupt kein Quellwasser zu holen. Ich muß mich damit begnügen auch diesen Widerspruch zu constatieren, es kommen noch mehr.

Die Samariterin hält Iesus für einen Propheten [4, 19], weil

---

p. 150, 1 Συχημ ἢ καὶ Σίκιμα ἢ καὶ Σαλημ. πόλις Ἰακωβ νῦν ἔρημος. δεικνύνται δὲ ὁ τόπος ἐν προαστείοις [d. h. in den Gärten vor der Stadt, nicht in den 'Vorstädten'] Νέας πόλεως [der von Vespasian gegründeten Colonie Flavia Neapolis], ἔνθα καὶ ὁ τάφος δεικνύνται τοῦ Ἰωσηφ. Gen. 33, 18 f. übersetzen die LXX das verdorbene **יְרֵבָא יַעֲקֹב שֶׁלֶם עִיר שֶׁכָּם** καὶ ἦλθεν Ἰακωβ εἰς Σαλημ πόλιν Σικίμων. Ich bin in Versuchung gewesen dies Σαλημ mit 3, 23 ἐν Αἰνων ἐγγὺς τοῦ Σαλειμ zu combinieren, es will nur kein glattes Resultat dabei herauskommen. Daß Iesus in Samarien getauft hätte, ist eine undenkbarbare Erfindung; eher ließe sich austifteln daß ursprünglich nicht Iesus nach Samarien, sondern die Samariterin zu Iesus nach Galilaea kam [4, 7 ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας], und nicht er, sondern sie um einen Trunk bat. Aber diese Fäden sind zu fein gesponnen um zu halten, und mit unbewiesenen Möglichkeiten ist nichts gewonnen.

1) Die Tradition glaubt sie in 'Ain 'Askar [Heerquelle] wiederzufinden; ob mit Recht, ist sehr problematisch. Sichem, nicht Samaria-Sebaste, war der Mittelpunkt der Samaritergemeinde [Wellhausen, israel. Geschichte 194]: noch die arabischen Geographen [Iḥṣāḥri 58. Ibn Xauqal 113] wissen zu berichten daß es Samariter nur in Nābulus gebe.

2) Das Fehlen des Artikels ist ein Semitismus der im vierten Evangelium sehr auffällt.

er ihr auf den Kopf zu sagt was sie früher getan hat; das verkündet sie auch in der Stadt, mit der Vermutung, Iesus möchte der Messias sein [4, 29]. Dann kann ihr Iesus nicht unmittelbar vorher gesagt haben, er sei der Messias<sup>1)</sup>: 4, 25. 26 sind eine sekundäre Einlage, die ohne Weiteres entfernt werden kann. Ich fürchte, es steht mit 4, 22—24 nicht besser. Die Verse setzen 4, 21 nicht fort, sondern sind eine Doublette zu ihnen, wie schon die Wiederholung von *ἔρχεται ὥρα* anzeigt; sie müssen außerdem ganz jung sein: es ist gerade für das vierte Evangelium unerhört daß Iesus sich zu den Juden rechnet, die 'wußten was sie anbeteten' [4, 22]. Das giebt er sonst nie zu, und hier wird ihm dies Lob der Juden auch nur in den Mund gelegt, um den auch in der Formulierung rein dogmatischen<sup>2)</sup> Satz anzubringen *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*.

Unecht sind ferner alle Stellen an denen die Jünger vorkommen. Der Causalsatz 4, 8 *οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν, ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν* begründet nicht, daß Iesus die Samariterin um einen Trunk Wasser bittet; der Uebersetzer der Syra Sin., mit der die Syra Cur. übereinstimmt, hat es gescheiter gemacht als die spintisierenden Exegeten, und den fehlenden Zusammenhang durch eine umstellende Paraphrase hergestellt, so daß auf *ἐπὶ τῆι πηγῆι* [4, 6] folgt: *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ — ἀγοράσωσιν* und dann nachgetragen wird *ὡρα ἦν ὡς ἕκτη*. Eben dieser Nachtrag verrät den corrigierenden Eingriff in die Ueberlieferung. Wie die Jünger vor dem Gespräch mit der Samariterin weggeschafft sind, so mischen sie sich auch nicht ein, als sie wiederkommen und sehen daß Iesus mit ihr spricht [4, 27]. Nach 4, 31 füllt das Gespräch Iesu mit den Jüngern die Zeit aus, welche die Samariter ge-

1) Chrysostomus hat die Inconcinnität bemerkt [t. VIII p. 195<sup>d</sup>]: *σὺ ποιεῖ πῶς συντεῶς λέγει. οὐ γὰρ εἶπε 'δεῦτε, ἴδετε τὸν Χριστόν', ἀλλὰ καὶ αὐτὴ μετὰ συγκαταβάσεως, μεθ' ἧς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτὴν ἐσαγήνευσεν; ἐπισπᾶται τοὺς ἄνδρας... μὴ τι οὕτως ἐστὶν ὁ Χριστὸς; ὄρα πάλιν σοφίαν πολλὴν γυναικίως. οὕτε ἀπεφῆματο σαφῶς οὕτε εἰρήνησεν.*

2) Rom. 9, 5 *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα. ἡ σωτηρία* bedeutet nichts anderes als den gekreuzigten und auferstandenen Christus, und kommt aus guten Gründen in dieser emphatischen Bedeutung in den Evangelien nie vor, am allerwenigsten im Munde Iesu. Auch *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* steht nur 4, 42; vgl. Nachr. 1907, 364. Uebrigens ist wohl zu bedenken, daß die ältesten Ketzler, Simon Magus und Dositheus, Samariter waren: die Pointe des Gegensatzes in 4, 22 zielt vielleicht auf sie. In 4, 23. 24 schwankt die Ueberlieferung sehr stark.





die Bearbeitung so verdreht und verrenkt, daß der angegebene Sinn herauskommen soll. Formell ist zunächst anstößig daß der Numerus 4, 38 plötzlich wechselt oder, wie mans auch nehmen kann, daß nicht schon 4, 36. 37 die Plurale stehen, die wegen des *ὕμεις* 4, 38 nötig sind. Sodann zwingt die Fassung von 4, 38 *ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς* allerdings dazu unter den Angeredeten die 'Apostel' zu verstehen: aber was soll der Aorist, was das Perfectum *εἰσεληλύθατε* bedeuten? Die Mission beginnt ja erst nach der Auferstehung, und von einer Aussendung der Apostel durch Iesus wird im vierten Evangelium nichts berichtet; sie wird hier in unzulässiger Weise nach den Synoptikern vorausgesetzt. Endlich ist es nach alttestamentlichem<sup>1)</sup>, im N. T. fortlebendem<sup>2)</sup> Sprachgebrauch alles andere als lobenswert, wenn jemand erntet, was ein anderer gesät hat: das tun Tyrannen und Feinde. Statt die Worte zu drehen und zu wenden, wobei man im besten Falle die Absicht des Ueberarbeiters errät, muß man auf diese sprachliche Thatsache den Finger fest drauflegen und schließen daß *ὕμεις* ursprünglich nicht die Apostel bedeutet haben kann, das ohnehin falsche *ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς* also ein secundärer Zusatz ist. Das reimt sich nun aber mit den übrigen Anstößen zusammen, welche die Erwähnung der Jünger in der Geschichte bereitet: sie müssen hinausgetan werden. Das Motiv von 4, 8 ist aus Lc. 9, 52 entteht.

Mit wem redet nun aber Iesus? Wenn man aus 4, 30 die Consequenzen zieht, mit den Samaritern. Sie hatten das Gesetz Mose angenommen und wollten doch keine Juden sein: dafür ist *ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε* ein passender Ausdruck. Vom christlichen Standpunkt aus konnte gegen die samaritanischen Urketzer dasselbe gesagt werden. Wie dem aber auch sein mag: zu dem Zustand der 4, 38 geschildert wird, bildet 4, 36 den Gegensatz, den die Ueberarbeitung durch die dogmatische These 4, 37 vergeblich zu vertuschen sich bemüht hat. Das Normale ist daß der Schnitter seinen Lohn bekommt [Iacob. 5, 4] und dem der gesät hat, d. h. dem Herrn des Ackers, die

1) 'Du sollst säen und nicht ernten' ist eine Drohung Iahvehs für 'du verlierst deine Ernte an den Feind' Micha 6, 15 [vgl. Hiob 31, 8]; umgekehrt schwört Iahveh Ies. 62, 8: 'ich will dein Korn nicht wieder deinen Feinden zum Fraße geben, und die Fremden sollen deinen Most nicht trinken, um den du dich gemüht: die es eingebracht haben, sollen es essen . . . und die ihn gelesen haben, sollen ihn trinken. Aehnlich 65, 21 f.

2) Mt. 25, 24 *ἔγνων σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὄπρον οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὄθρον οὐ διεσκόρπισας.* Aehnlich in der Parallelstelle Lc. 19, 21.

Frucht in die Scheuer bringt: dann freuen sich Säemann und Schnitter. Das ist jetzt verdreht und unverständlich geworden durch den Zusatz *εἰς ζωὴν αἰώνιον* und dadurch daß dem Bilde von der Ernte die Deutung auf die Mission aufgezwängt ist, nach Mt. 9, 37 = Lc. 10, 2. Darum ist *ἤδη* hinzugefügt, um die ganz allgemeine Sentenz zu einer metaphorischen Schilderung der Gegenwart umzuprägen; so wird der richtige Gegensatz zwischen den allgemeinen Singularen 4, 36 und den auf bestimmte historische Verhältnisseweisenden Pluralen 4, 38 gestört. Auch 4, 35 muß fallen. Der Vers bezeichnet deutlich die bevorstehende Mission, aber grade der futurische Sinn der in dem Bilde von den schnittreifen Feldern liegt, reimt sich nicht mit dem abgelohnten Schnitter und dem Einbringen der Frucht; das geschieht doch, wenn die Ernte nicht mehr bevorsteht, sondern schon vorbei ist. Der Arbeiter konnte eben den ihm gegebenen Wortlaut von 4, 36 in den Zusammenhang nur gewaltsam hineinbringen, und hat andererseits das Bild das ihm 4, 36 an die Hand gab, nach einer anderen Richtung gewandt. Während Jesus im Voraus weiß daß die Mission, die Bekehrung zum Glauben an ihn, nahe bevorsteht, ahnen die Jünger davon noch nichts: das ist der Gedanke der zu Grunde liegt, aber ungeschickt ausgedrückt ist; denn in Palaestina dauert die ganze Vegetationsperiode nur 4 Monate. Jesu Rede soll an die gegenwärtige Situation anknüpfen, und so wächst aus der Metapher von der Ernte eine jener schlechten und confusen Zeitbestimmungen heraus, in denen die Uebearbeitung des ursprünglichen Evangeliums am deutlichsten zu Tage tritt.

Das Füllstück 4, 43—45 hängt mit den Festreisen zusammen und ist schon besprochen [S. 120]. Es folgt das Wunder vom Sohn des Königischen [4, 46—54], das der Geschichte vom Sohne des Hauptmanns zu Kapernaum bei Matthaeus [8, 5—13] und Lucas [7, 1—10] entspricht. Sie steht dort unmittelbar nach der Bergpredigt und ist das erste Wunder in der Reihe<sup>1)</sup>. Wenn es also im vierten Evangelium [4, 54]<sup>2)</sup> als das zweite bezeichnet wird, so ist die Zählung nicht müßige Spielerei, sondern ausdrückliche Polemik gegen Lucas oder die Vorlage des Matthaeus und Lucas: die Zählung ist außerdem alt, da sie die erste Reise nach Jerusalem ignoriert [vgl. 2, 23. 3, 2. 4, 45] und die Geschichte nahe an die der Hochzeit von Kana heranrückt. Es ist jedenfalls zu be-

1) Ueber Mt. 8, 1—4 vgl. Wellhausen, Ev. Matth. 35.

2) Ueber die verkehrte Fassung vgl. S. 116 f.; ursprünglich mußte es einfach heißen *ἐν Γαλιλαίᾳ*.

achten, wenn auch noch keine ausreichende Erklärung dafür zu finden ist, daß die Tätigkeit Jesu in Kana beginnen soll und nicht in Kapernaum, wie die synoptische Tradition, historisch gewiß richtig berichtete: daß die Erwähnungen von Kapernaum in Cap. 6 alle sekundär sind, wurde schon oben nachgewiesen. Wie bei Lucas, fehlt auch im vierten Evangelium die antijüdische Pointe die die Geschichte bei Matthaeus erhält; gegenüber der synoptischen Darstellung ist das Wunder vor den Glauben des 'Königischen' geschoben. Ungereimt ist daß der Glaube dem Königischen zweimal kommt: 4, 52. 53 sind ein Zusatz, wie das absolut gebrauchte *ἐπίστευσεν* verrät, das so steht, als wäre er mit seinem Hause [vgl. Act. 16, 15. 31] zum Christentum übergetreten: das Datieren nach Stunden scheint eine Eigentümlichkeit des Interpolators zu sein<sup>1)</sup>. Ebenso sind 4, 48. 49 interpoliert: der zweite Vers wiederholt 4, 47, was nur dann aus der Situation interpretiert werden dürfte, wenn die Wiederholung ausdrücklich gekennzeichnet wäre, und der erste enthält eine Abweisung die durch nichts motiviert ist und nach der Jesus gar nicht handelt<sup>2)</sup>. Ein solches grund- und zweckloses Anfahren wird ihm im vierten Evangelium mehr als einmal zugeschrieben, regelmäßig so, daß es den Zusammenhang der Rede oder Handlung unterbricht, wie 6, 26 [s. o.] und 7, 6—8 [vgl. S. 117]. Am ärgsten<sup>3)</sup> geht es bei der Hochzeit

1) 1, 39 ist die Stundenangabe hinter *τὴν ἡμέραν ἐκείνην* geradezu sinnlos; ähnlich steht sie 4, 6 nicht bei dem Ereignis das die Handlung in Gang bringt, sondern bei dem Zustand der sie einleitet. Am ersten läßt sich noch 19, 14 verteidigen.

2) H. J. Holtzmann merkt mit Recht an daß *σημεῖα καὶ τέρατα* nur hier im vierten Evangelium vorkommt. Es ist das alttestamentliche *אִתֹּת וּמוֹפְתִים*; Iesaias [8, 18. 20, 3] braucht es von wirklichen Vorzeichen wie es auch Sap. Sal. 8, 8 steht; die in Exodus [7, 3] und Deuteronomium [4, 34. 6, 22. 7, 19. 26, 8. 29, 2] sehr häufige Beziehung auf die aegyptischen Plagen und das Wunder im rothen Meer findet sich meines Wissens zuerst Ierem. 32 [39], 20: Moses wird als Werkzeug Jahvehs genannt Deuter. 34, 11. Sap. Sal. 10, 16: analog Hebr. 2, 4. *σημεῖα καὶ τέρατα* als Beglaubigung eines Propheten Deuter. 13, 2: nach dieser Stelle ist Mc. 13, 22 = Mt. 24, 24 gemacht, danach wiederum 2 Thess. 2, 9. Im guten Sinne redet Paulus von den 'Zeichen und Wundern', die den göttlichen Beruf des Apostels erweisen [Rom. 15, 9. 2 Kor. 12, 12], und mit gleicher Bedeutung verwenden es die Apostelakten sehr häufig, auch in der Erzählung [2, 43. 4, 30. 5, 12. 6, 8. 14, 3. 15, 12]. Dagegen kommt es außer der einen Stelle im vierten Evangelium von Wundern Jesu nie vor.

3) Die Redensart *τί ἐμοὶ καὶ σοί* [2, 4] darf nicht metaphysisch mißverstanden werden. Sie entspricht dem hebraeischen *מָה לִי וּלְךָ*, mit dem eine Bitte oder Aufforderung abgewiesen [2 Reg. 16, 10 = 19, 23. 4 Reg. 3, 13], eine feindliche

zu Kana her [2, 4. 5], wo auch eine ähnliche Wendung wie 7, 6 gebraucht wird: hier liegt ebenfalls secundärer Einschub vor. Die Mutter Iesu gehört in das Wunder nicht hinein: sie ist in den Anfangssatz [2, 1] störend eingeschaltet<sup>1)</sup>, und es ist einfach unbegreiflich, wie sie den Aufwärtlern den Befehl geben soll ihrem Sohn zu gehorchen<sup>2)</sup>; ein geladener Gast kann sich vom Diener etwas bringen lassen, aber nicht ihm einen Herren setzen. Uebrigens sind die Diakonen ebenfalls verdächtig. Sie erscheinen nur da wo ihnen die Mutter Iesu befiehlt [2, 5], und in einer schleppenden Parenthese [2, 9], die sie als Eingeweihte charakterisiert, fehlen aber da wo das Wunder selbst erzählt wird: da steht nur das allgemeine *αὐτοῖς*, das ebenso gut von den Gästen selbst verstanden werden kann. Ich möchte vermuthen daß die Diakonen in dieser Geschichte ein Typus der christlichen Diakonen sind, die bei der Eucharistie den Kelch zu reichen pflegten [vgl. S. 498]: nur so vermag ich zu erklären daß von ihnen mit solchem Nachdruck gesagt wird: 'sie wußten woher der Wein kam'. Dann bietet sich auch eine Möglichkeit 2, 4 *οὐπω ἤκει ἡ ὄρα μου* zu verstehen: der

---

Maßregel für unberechtigt erklärt wird [Jud. 11, 12. 2 Paralip. 35, 21 = 1 Esr. 1, 24]: es bedeutet 'laß mich in Ruhe'; 4 Reg. 9, 18 *מה לך ולשלום* = 'was kommst du mir mit dem Friedensgruß?' Im Aramaeischen wirds ebenso gebraucht; die Dämonen bitten Iesus sie in Ruhe zu lassen: *τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρενή;* [Mc. 1, 24. 5, 7 = Mt. 8, 29 = Lc. 8, 28]. So stammelt in den Persern des Timotheos [162] der gefangene Phryger in gebrochenem Ionisch *ἐγὼ μοί σοι κῶς καὶ τί πρῶγμα*; das ist nichts anderes als *τί ἐμοί καὶ σοί* 'laß mich ungeschoren'. Durch die aramaeischen Sklaven, die *Σύροι*, ist die Redensart ins Vulgärgriechische gekommen; bei Epiktet ist sie nicht selten [2, 19, 16. 1, 1, 16. 22, 15. 27, 13], der klassischen Sprache dagegen fremd.

1) Blaß [p. XV der Ausgabe] hat den Anstoß vorzüglich formuliert: *uulgata lectio non solum matrem Iesu ante ipsum facit inuitari, quod uideo explicari posse, sed etiam ambiguitate quadam laborat, cum ἦν ἐκεῖ post ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας ad Cana potius refertur quam ad γάμος.*

2) Nach dem recipierten Text [= *Σ<sup>2</sup>B*] *καὶ ὑστερήσαντος οἴνον λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ κτλ.* lassen sich 2, 3—5 nicht glatt ausscheiden. Das würde zwar zur Verteidigung der Interpolation nicht ausreichen, es muß aber angemerkt werden, daß der absolute Genetiv nicht fest überliefert ist. Die Lesung von *Σ καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου*, die auch durch die Lateiner bezeugt ist [vgl. cod. Corbei. *et uinum non habebant, quoniam consummatum est uinum nuptiarum*], läßt die Interpolation scharf hervortreten, weil nunmehr *οἶνον οὐκ ἔχουσιν* lästig wiederholt wird, und enthält zugleich das allgemeine Subject, das mit *αὐτοῖς* 2, 7. 8 wieder aufgenommen werden kann: bei dieser Gestalt des Textes fallen 2, 3—5 ohne jede Schwierigkeit fort. D und die alten syrischen Uebersetzungen fehlen leider zu der Stelle.

Hinweis auf den Tod soll andeuten daß das Wunder nur ein Typus der den Tod Iesu feiernden Eucharistie ist.

Die Stellung der Jünger zu Iesus ist im vierten Evangelium merkwürdig unklar, wenn man sie mit der synoptischen, nicht durchweg geschichtlichen, aber durchsichtigen und leicht auf Geschichtliches zurückzuführenden Tradition vergleicht. Scharf heben sich in ihr die beiden Brüderpaare, Petrus mit Andreas und die Söhne Zebedaei heraus; sie sind die nächsten Genossen Iesu, die gleich am Anfang [Mc. 1, 16—20. Mt. 4, 18—22] gewonnen werden. Dazu gesellt sich eine unbestimmte Anzahl von Anhängern [*μαθηταί*], in deren Mitte sich Iesus bewegt, denen der weitaus größte Teil seiner Reden gilt, und mit denen er schließlich nach Jerusalem zieht. Daß die Zwölf, d. h. die Vorsteher der christlichen Urgemeinde in Jerusalem, in die evangelische Geschichte nach rückwärts projiziert sind, läßt die Ueberlieferung jeden noch deutlich erkennen, der nicht mit Willen sich die Augen zuhält: die Aussendung der Zwölf zur Mission [Mc. 3, 13—19. 6, 7—13. Mt. 10. Lc. 6, 13—16. 9, 1—6], zu denen bei Lucas [10, 1—24] noch die Siebenzig hinzutreten, sind ebenso ein *vaticinium ex euentu*, wie das Orakel über das Martyrium der Zebedaiden [Mc. 10, 35—45. Mt. 20, 20—28]; in dem Bekenntnis des Petrus zu Iesus dem Messias [Mc. 8, 27—30. Mt. 16, 13—20. Lc. 9, 18—21] spiegelt sich die Offenbarung des Auferstandenen, die ihm zu Teil geworden war und das erste Fundament der christlichen Gemeinde gebildet hatte. Von alle dem hat das vierte Evangelium nur unordentlich hin und her geworfene Trümmer, die sich zu keinem Bilde zusammenfügen. Seine ursprüngliche Erzählung hat das Verhältnis Iesu zu den Jüngern eigenartig gestaltet: in der Lazarusgeschichte und bei der Verhaftung ist er ihr Führer, dem sie folgen bis in den Tod und der ihnen den Tod ferne hält; Thomas [11, 16. 14, 5] scheint besonders hervorzutreten, ferner Judas der die Kasse führt, wenn auch die Erzählung von seinem Anteil an der Verhaftung verloren ist. Zweifelhaft muß bleiben ob die Reste eines Gespräches Iesu mit den Jüngern, die jetzt in die Reden vom Lebensbrod eingeschaltet sind, zum ursprünglichen Bestande gehören<sup>1)</sup>. Die Zwölf sind nur durch die Ueberarbeitung hinein-

1) 6, 37—39<sup>a</sup>. 43. 44<sup>a</sup>. 45. Der Gedanke liegt zu Grunde, daß die christliche Gemeinde jedem offen steht; er paßt auffallend gut zu den eucharistischen Gebeten der Apostellehre [9, 3] und kann also mit der Umwandlung der Speisung der Fünftausend in einen Typus der Eucharistie zusammenhängen. Es ist nur

gekommen [Nachr. 1907, 352]; ebenso das Bekenntnis des Petrus [6, 68. 69]. Ueberhaupt schrumpft die Rolle die Petrus im vierten Evangelium spielt, gewaltig zusammen, wenn die überarbeiteten Stellen fortfallen [13, 6. 7. 24. 14, 36—38. 18, 10. 12—27. 20, 2—10; ferner das letzte Capitel]: es bleibt so gut wie nichts übrig, und Thomas ist mindestens ebenso wichtig als er. Die Versuche Andreas zu einer selbständigen Figur zu machen sind mißglückt und offensichtlich secundär, von dem 'anderen Judas' [14, 22] zu schweigen [vgl. S. 185]; der 'Lieblingsjünger' ist ebenfalls als Zutat erwiesen [Nachr. 1907, 342 ff.]. In den eingeschalteten Abschiedsreden tritt wohl ab und zu, meist aus synoptischen Parallelen entlehnt, der Apostelberuf der Jünger hervor<sup>1)</sup>: aber eine ausdrückliche ἀποστολή ist dem vierten Evangelium fremd<sup>2)</sup>. Von den Abschiedsreden abgesehen, spricht Jesus nur ganz selten mit ihnen: sein Publicum sind im jetzigen Evangelium die jüdischen Gegner, nicht die Jünger. Dagegen muß ihr Unverstand öfters erhalten um einen Weissagungsbeweis daran zu explicieren<sup>3)</sup>.

Dies muß man sich vor Augen halten, wenn man an die Analyse der Jüngerwahl im vierten Evangelium herangeht. Man hat von jeher angenommen daß der eine von den beiden Iohannesjüngern die zu Jesus übergehn, darum nicht genannt werde, weil in ihm der Lieblingsjünger stecke und dieser als Verfasser des Evangeliums im Dunkel bleiben wolle. Da nun aber die Gestalt des Lieblingsjüngers und ihre Identificierung mit dem Apostel und Evangelisten Iohannes zwei verschiedenen Schichten der Bearbeitung angehören, so könnte erst die jüngste Redaction dies Versteckspiel hineingebracht haben: es ist aber nicht nötig das Verschweigen des Namens in dieser Weise zu deuten<sup>4)</sup>. Denn unge-

---

merkwürdig, daß das Bild vom Brode nicht, wie in jenen Gebeten, in diesen Gedankenkreis mit hineingezogen ist; außerdem wechselt das Publicum 6, 41. So wage ich keine sichere Entscheidung.

1) 13, 16 [= Mt. 10, 24. Lc. 6, 40]. 20 [= Mt. 10, 40]. 15, 27. 17, 18. 20. 21. Die Stellen fallen aus dem Zusammenhang der Abschiedsreden heraus, am deutlichsten 17, 18. 20. 21, die dem in 17, 22. 23 ausgesprochenen Gedanken vorgreifen: der Widerspruch liegt darin daß die ältere Uebearbeitung in 15—17 Jesus zur künftigen Gemeinde reden ließ, die jüngere die 'Apostel' hineinbrachte im Gegensatz zur Gemeinde [17, 20].

2) Ueber 4, 38 vgl. oben.

3) 2, 22. 12, 16.

4) Auch der 'Lieblingsjünger' hat von dem der ihn erfand, keinen Namen erhalten, vgl. Nachr. 1907, 362. Vortrefflich bemerkt Chrysostomus [t. VIII p. 107c]: τίνος οὐκ ἔνεκεν καὶ τὸ τοῦ ἑτέρου οὐκ ἔγνωρίσεν ὄνομα; τινὲς φασί



jenen Ausspruch hinweist, und die arge Verschiebung die den Grund weshalb Iesus Petrus den Felsen nennt, das Bekenntnis zum Messias<sup>1)</sup>, gar nicht Petrus selbst, sondern Andreas zuweist: wie entwertet ist dies erste Bekenntnis zu Christus im Vergleich zu den Synoptikern! Philippus kommt eben so schlecht weg wie der Apostelfürst: auch wer den überlieferten Zusammenhang von 1, 43 für richtig hält, muß sich wundern wie rasch und mager er abgespeist wird. Am breitesten und eigentümlichsten ist die Geschichte Nathanaels erzählt, den nur das vierte Evangelium kennt; obgleich er durch diese Einführung besonders ausgezeichnet wird, tritt er später nicht wieder auf; denn 21, 2 zählt nicht. Sein Bekenntnis wird dadurch bewirkt, daß Iesus ihm eine Tatsache mitteilt, die er auf natürlichem Wege nicht erfahren haben konnte: er hat Nathanael unter dem Feigenbaum sitzen sehn, als Philippus ihn herzurief, und sagt ihm dies, ehe Philippus es ihm melden konnte<sup>2)</sup>. Daran erkennt Nathanael den 'König Israels'; d. h. den Messias und bestätigt damit das Lob das Iesus ihm beim ersten Sehen zu Teil werden läßt: er ist ein Israelit ohne Falsch, der sich nicht sträubt seinen König anzuerkennen. Das Gegenstück zu diesem echten Israeliten ist die Samariterin, die Iesus als Propheten begrüßt [4, 19], nachdem er ihr gesagt hat wie viel Männer sie gehabt hat und daß sie jetzt eine Concubine ist. Diese scharf und praecis concipierten Geschichten von den *ἀρεταί* Iesu werden nur verdorben, wenn sie allegorisiert werden: grade weil sie von den Wundern der synoptischen Tradition so völlig abweichen, so frisch drauf los fabulieren, sind sie für den Dichter des echten vierten Evangeliums charakteristisch. Er war nicht, wie jetzt behauptet wird, ein schlechter Erzähler, sondern ein *ἀρεταλόγος* allerbesten Art; daß die Bearbeiter von dem Geschichtenkranz, den er kunstvoll geflochten, nur kümmerliche, zerfetzte Reste übrig gelassen haben, ist nicht seine Schuld. Philippus sitzt in der Geschichte unlöslich fest; er wird damit als eine Figur des echten Evangeliums erwiesen, womit natürlich nicht gesagt

1) Das aramaeische Wort *messias* für *christos* ist in der altchristlichen Litteratur verpönt: es kommt im ganzen N. T. nur hier und 4, 25, einer sicher jungen Stelle, vor. Vielleicht geht es hier, ebenso wie *Κηφᾶς* für *Πέτρος* [Mt. 16, 18], auf das Hebraeerevangelium zurück.

2) Vorzüglich erklärt Chrysostomus [t. VIII p. 118<sup>a</sup>] *εἰ μὲν γὰρ εἶπε μόνον 'πρὸ τοῦ Φίλιππον ἔλθειν πρὸς σε εἶδόν σε', κἂν ὑπωπτεύθη ὡς αὐτὸς αὐτὸν ἀπεσταλκῶς καὶ οὐδὲν μέγα λέγων· νῦν δὲ τῶι τὸν τόπον εἰπεῖν, καθ' ὃν διέτριβε φανοῦμενος παρὰ τοῦ Φιλίππου, καὶ τοῦ δένδρου τὴν προσηγορίαν καὶ τῆς διαλέξεως τὸν καιρὸν, ἀναμφισβήτητον τὴν πρόρρησιν ἔδειξεν οὖσαν.*

ist, daß alles was von ihm berichtet wird, echt wäre: am allerwenigsten können die mageren und confusen Verse 1, 43. 44, durch die Philippus Bekenntnis [1, 46] nicht motiviert wird, die anschaulich dargestellte Geschichte einleiten. So bleibt nur diese für das echte Evangelium übrig: 1, 40—44 sind secundär und niemand kann erraten, was und wie viel sie verdrängt haben. Nur ist wohl zu beachten daß das Bild Nathanaels, der ruhig unter dem Feigenbaume sitzt, d. h. das friedliche Leben genießt, wie der alttestamentliche Jude es sich wünscht und von dem messianischen Zeitalter erhofft, und nun plötzlich aus dieser Behäbigkeit hinweg<sup>1)</sup> zum Jünger berufen wird, in raffiniertem Gegensatz zu dem synoptischen Bilde von den Fischern erfunden ist, die Iesus von ihren Netzen wegruft: es ist nicht grade wahrscheinlich daß der Dichter des vierten Evangeliums eine schlechte Copie der synoptischen Berufung von Petrus und Andreas neben seine eigene Erfindung setzte. Dagegen ist der Schluß [1, 50. 51] der Geschichte höchst wahrscheinlich ein Zusatz der eine Anspielung auf den Anhang der Versuchungsgeschichte bei den Synoptikern enthält [Mc. 1, 13. Mt. 4, 11]: wozu kündigt Iesus diese Angelopanie an, wenn gar nichts daraus wird?

Nach dem jetzigen Text sind die ersten beiden Jünger Iesu von Iohannes zu ihm übergegangen; vielleicht hat Lc. 7, 18 eingewirkt. Die Frage ob dieser sonderbare Zug dem ursprünglichen Evangelium angehört, läßt sich von der anderen, weiter reichenden nicht trennen, wie im vierten Evangelium und seinen Bearbeitungen das Verhältniß Iesu zu seinem Vorgänger aufgefaßt ist. In der synoptischen Ueberlieferung sind noch deutliche Spuren davon vorhanden, daß die christliche Urgemeinde eine Concurrentin der älteren Secte der Iohannesjünger gewesen ist, von der sie so wichtige Dinge wie das Gemeindegebet [Lc. 11, 1. 5, 33] und das Wochenfasten [Mc. 2, 18 ff. Mt. 9, 14 ff. Lc. 5, 33 ff.] entlehnte, selbstverständlich erst nach dem Tode Iesu, da er zu seinen Lebzeiten keine Gemeinde gestiftet hat. Daß Iesus selbst die Iohannestaufe empfangen hat, darf schon darum nicht bezweifelt werden, weil es den Christen bald sehr anstößig wurde, daß ihr Christus sich der Taufe zur Vergebung der Sünden unterzogen haben

1) Vgl. 3 Reg. 5, 5. Micha 4, 4. Zacharias [3, 10] schildert die messianische Zeit mit den Worten: *jenes Tages, sagt Jahveh Zebaoth, ladet ihr einander ein unter Weinstock und Feigenbaum*: es sieht fast so aus, als protestiere das vierte Evangelium gegen diese Prophezeihung, wenn es Nathanael unter dem Feigenbaum wegrufen läßt. קרא heißt rufen und einladen.

sollte<sup>1)</sup>. Aber er taufte nie; die christliche Taufe ist erst durch eine Combination der Iohannestaufe mit der Proselytentaufe entstanden<sup>2)</sup>. Um dieser Entlehnungen willen und weil die Thatsache daß Iesus dem Ruf des Iohannes zur Taufe gefolgt war, sich nicht fortbringen ließ, ist sehr früh Iohannes Verkündigung daß der Messias vor der Türe stehe, zu einer Weissagung umgedeutet, die auf Iesus zielte: der Täufer selbst hatte den von den Juden erwarteten Messias, der das Gericht bringt, im Sinne gehabt. Freilich sind die Spuren des Ursprünglichen nicht ganz verwischt<sup>3)</sup>; auch ist wohl zu beachten daß die Stelle von dem 'Prediger in der Wüste' bei den Synoptikern außerhalb der Erzählung steht<sup>4)</sup>. Die zweifelnde Anfrage des Täufers, ob Iesus 'der sei der da kommen solle' [Mt. 11, 3. Lc. 7, 19], paßt schlecht zu der Rolle eines prophetischen Zeugen für Iesus den Messias, und dieser Versuch ihn mit Iesus zusammenzubringen schließt streng genommen die Umdeutung seiner Predigt aus. Es mangelt also in der synoptischen Ueberlieferung nicht an Widersprüchen, aber es sind Widersprüche die nicht gegen, sondern für die Ueberlieferung zeugen, weil sie aus der lebendigen Entwicklung herausgewachsen und reflectirender Kritik oder überlegter Darstellungskunst nicht zum Opfer gefallen sind. Mit den Incongruenzen und Inconcinuitäten des vierten Evangeliums steht es anders: sie sind nicht Flecken und Male einer Tradition, die mit dieser weiter gegeben werden, und haften nicht am Object, sondern an dem schriftstellernden Subject, lösen sich auch nicht durch historische Betrachtung des Geschehenen auf, sondern führen in die Gegensätze hinein, die sich in der den Anfängen schon fernstehenden Reflexion und Speculation über Iesus herausbildeten. Die Behauptung daß Iesus selbst getauft habe [3, 22], ist eine so kühne Negation der Ueberlieferung, daß die Ueberarbeitung versucht hat sie hinauszuh-

1) Vgl. Mt. 3, 14 ff. Hebraeerevangel. 3. Wellhausen, Ev. Mt. 7.

2) Der Gedanke daß durch die Taufe die vor ihr begangenen Sünden abgewaschen werden, entstammt der Iohannestaufe; dagegen ist der altchristliche Name der Taufe, *φωτισμός*, der ursprünglich den Katechumenenunterricht bezeichnet haben wird, jüdischen Ursprungs; vgl. Iustin. dial. 122 p. 351<sup>a</sup> (die Juden reden) *ὁ πρὸς τὸν νόμον λέγει καὶ τοὺς φωτιζομένους ἵπ' αὐτοῦ; οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ προσήλυτοι*. Zu Grunde liegt Ies. 49, 6, wo Israel die Heidenmission zugewiesen wird.

3) Mt. 3, 11. 12 = Lc. 3, 16. 17. Wellhausen, Ev. Mt. 6.

4) Mc. 1, 1. 2 scheint gradezu ein alter Zusatz zu sein; Mt. 3, 3. Lc. 3, 4—6 sind auch der Form nach eine Anmerkung zum Text. Bekanntlich ist die Iesaiasstelle abgeändert, damit *κωλον* [= יְרֵחוֹ] auf Iesus bezogen werden kann.



der Reinigung ist weiter keine Rede. Außerdem widerspricht die Angabe der Iohannesjünger daß alle<sup>1)</sup> jetzt zu Iesus giengen und sich von ihm taufen ließen, der Schilderung von Iohannes Tätigkeit am Anfang des Abschnitts [3, 23] *καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο*: mit Recht hebt Bretschneider [Probabilia 47] hervor, daß der Iohannes der 3, 21—30 spricht, mit dem Taufen aufhören mußte, sobald Iesus selbst angefangen hatte zu taufen. Somit ist das Gespräch 3, 26—30 ein Zusatz des Bearbeiters, der die echte Fortsetzung von 3, 25 verdrängt hat. Es ist aber überhaupt sehr die Frage ob auch in dem ersten Teil des Abschnitts der Täufer Iohannes ursprünglich ist. Nach den Synoptikern trat Iesus erst öffentlich auf, als Iohannes in den Kerkern des galilaeischen Tetrarchen Antipas verschwunden war [Mc. 1, 14. Mt. 4, 12], und der ausdrückliche Protest des vierten Evangeliums [3, 24] gegen diese Ueberlieferung dürfte demselben Interpolator angehören, der auch die übrige Chronologie zu verantworten hat: daß die Erzählung der Synoptiker von der Verhaftung des Iohannes ohne Weiteres vorausgesetzt wird, ist ein schwerer Verstoß gegen die Autonomie des Evangeliums und schon darum verdächtig. An das Taufen Iesu schloß sich im ursprünglichen Evangelium eine Disputation zwischen ihm oder seinen Jüngern und einem Juden über 'Reinigung': nicht in *Ἰουδαίον* [3, 25], sondern in *Ἰωάννου* steckt der Fehler, und die Ortsangabe<sup>2)</sup> die wir nicht besser identificieren können als einst Euseb [vgl. S. 119], bezieht sich auf das Taufen Iesu, nicht das des Iohannes. Ueber 3, 22 vgl. S. 119.

Nach 10, 40 taufte Iohannes am ö. Ufer des Jordans, in der Peraea<sup>3)</sup>. Das hängt mit der Flucht Iesu zusammen, welche zwischen der ersten und zweiten Reise des ursprünglichen Evangeliums liegt und von der er nach Iudaea zurückkehrt: Bethanien lag an der Straße die von Jericho herkam, und auch nach der synoptischen Tradition passierte Iesus auf der letzten Reise nach

1) Daher setzt die Syr. Sin. 3, 26 für πάντες ein πολλοί.

2) Der Causalsatz *ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ* ist sonderbar. Er soll jetzt wohl motivieren, daß Iohannes nicht mehr [vgl. 10, 40] im Jordan tauft, leistet aber nicht was er soll, denn so tief waren die Quellen doch nicht, um wie im Jordan, darin unterzutauchen. Sollte das Sätzchen ursprünglich nur *Ἀνάων* = *עֵינֹן* erklären oder ist es aus dem Namen erschlossen?

3) Durch den Zusatz *τὸ πρῶτον* ist die Stelle mit 3, 23 verklammert, aber das Folgende zeigt daß es sich um den einen und bestimmten Schauplatz von Iohannes Tätigkeit handelt, und der war am unteren Jordan.

Jerusalem die Peraea<sup>1)</sup>. Weil nun Iesus von dem 'Ort in der Peraea, wo Iohannes taufte', nach Bethanien reiste [11, 1. 18], hat ein Interpolator, der von der Geographie Palaestinas auch nicht die geringste Vorstellung hatte und 11, 7 ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν verkehrt mit Mc. 10, 1. Mt. 19, 1 kombinierte, wo die Peraea zu Iudaea gerechnet wird, die sinnlose Ortsbezeichnung 1, 28 erdacht: ταῦτα ἐν Βηθανίαι ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων, die man weder mit Origenes und der Syra Sin. durch die Conjectur Βηθαβαρά<sup>2)</sup> noch durch die Erfindung eines homonymen Bethanien, die Origenes unmöglich macht<sup>3)</sup>, beseitigen soll.

Die Erzählung fährt 10, 41 fort: viele kamen zu Iesus und sagten ὅτι Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν, πάντα δὲ ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου, ἀληθῆ ἦν. In dieser Fassung ist der Gegensatz schief. Er konnte lauten daß Iohannes zwar kein Zeichen getan, aber richtig von Iesus prophezeit hätte: dann mußte μὲν bei σημεῖον stehen, und der Name des Iohannes durfte nicht wiederholt werden. Und was soll denn all das sein, das Iohannes über Iesus gesagt hatte? Etwa 3, 27—36? Wenn die Leute in der Peraea das sofort begriffen, müßten sie von einer singulären Glaubenskraft gewesen sein. Nach dem Wortlaut erwartet man vielmehr, daß dem Ἰωάννης μὲν im ersten Gliede im zweiten ein σὺ δέ entspricht: 'Iohannes hatte keine Wunderkraft, wohl aber du', oder wie immer man das formulieren will. Weitere Vermutungen über das was einst dagestanden hat, sind unzulässig; nur das darf man ahnen daß in der ursprünglichen Fassung das im ersten Glied enthaltene ungünstige Urteil über Iohannes durch das zweite nicht wie jetzt abgeschwächt, sondern verstärkt war. Es fehlt nicht an Spuren die in die gleiche Richtung weisen. 5, 32f. macht Iesus zunächst von dem 'Zeugnis' des Iohannes ein großes Wesen<sup>4)</sup>, dann folgen aber merkwürdige Worte [5, 35]: ἐκεῖνος ἦν

1) Mc. 10, 1. 46. Mt. 19, 1. 20, 29. Lc. 9, 52. 17, 11 stehen zu 18, 35. 19, 1 im Widerspruch, vgl. Wellhausen, Ev. Lc. 46.

2) Origenes [comm. in Joh. 6, 204] bezeugt daß Βηθανίαι in so gut wie allen Hss. stehe, auch schon von Herakleon gelesen sei. Ob er selbst Βηθαβαρά conjiert oder es in einer Hs. schon gefunden hat, wofür σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις spricht, sagt er nicht; keinenfalls stammt die Lesung ܒܗܬܐܒܐܪܐ in der Syr. Sin. aus ihm, sondern beide sind unabhängig von einander der Tradition gefolgt, die Iohannes, wie es nahe lag, an einer Furt des unteren Jordan localisirte [Orig. 205]: δεικνύσθαι δὲ λέγουσι παρὰ τῆι ὄχθῃ τοῦ Ἰορδάνου τὰ Βηθαβαρά, ἐνθα ἰστοροῦσιν τὸν Ἰωάννην βεβαπτισμέναι.

3) A. a. O. ἀλλ' οὐδὲ ὁμώνυμος τῆι Βηθανίαι τόπος ἐστὶν περὶ τὸν Ἰορδάνην.

4) Die lahme Correctur 5, 34 gehört in die Kategorie der Stellen die ich S. 167 behandelt habe.

ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων, ὑμεῖς δὲ ἠδελήσατε ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὄραν ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ. Auch hier ist der Gegensatz schief: niemand will nur 'zeitweilig' an einer Sache stolze Freude empfinden, und daß ein Licht brennt und leuchtet, versteht sich von selbst. Dagegen kommt ein passender Sinn sofort heraus, wenn man πρὸς ὄραν ins erste Glied stellt: 'ihr habt euch an Iohannes gefreut, obgleich sein Licht nur für eine Weile leuchtete'. Das 'Verlöschen des Lichts' ist ein nicht seltenes alttestamentliches Bild für den Untergang, und Philo stellt mit jüdischer, nicht griechischer Metapher den Leuchter der Sonne entgegen [qu. rer. diuin. her. s. 89]: τοῦ γὰρ ψυχῆς ὕμματος βραχυτάτη μοῖρα οἱ κατὰ τὸ σῶμα ὀφθαλμοί· τὸ μὲν γὰρ εἰκὲν ἡλίωι, λυχνούχοις δὲ οὗτοι μελετῶσιν ἐξάπτεσθαι τε καὶ σβέννυσθαι. Der Sinn ist deutlich: 'Iohannes ist verloschen wie ein Licht; er war nicht der wahre Prophet, das bin ich'. Damit ist die Position welche die synoptische Ueberlieferung gegenüber dem Täufer einnimmt, wesentlich verschoben: ist er dort aus dem Prediger des jüdischen Messias zu einem Vorläufer des wahren Messias oder zu einem geworden, der mehr ist als ein Prophet, so wird er hier ausdrücklich ausgeschaltet; der Stolz der Juden auf ihn hat sich als eitel erwiesen. Es ist nicht nötig und nicht richtig, hinter dieser veränderten Auffassung Polemik gegen die Iohannesjünger zu wittern, die grade an den entscheidenden Stellen des vierten Evangeliums nicht vorkommen und 3, 25, wie schon gesagt, verdächtig sind. Das Andenken des Täufers lebte auch in der rein jüdischen Ueberlieferung fort, die eine schwere Niederlage des Herodes Antipas zur Strafe für seine Hinrichtung stempelte [Ioseph. AI 18, 116ff.], und die scharfen Urteile des vierten Evangeliums könnten an und für sich ebenso gut gegen die Hochschätzung des Täufers bei den Juden<sup>1)</sup> wie gegen die Iohannesjünger gerichtet sein. Tatsächlich streitet es gegen die christliche Tradition, die sich in den Synoptikern niedergeschlagen und Iohannes Auftreten an die Spitze des Evangeliums gestellt hatte; diese Verknüpfung wollte das vierte Evangelium als Iesu nicht würdig lösen, wie es ihm ja auch die Taufe vindiciert hatte. Die Unebenheiten und Störungen die es verhindern diese Polemik deutlich zu erkennen, sind nachträgliche Correcturen die den Widerspruch gegen die Synoptiker abschwächen sollen: auch diesmal hat die originale Umdichtung des vierten Evangeliums sich gegen die Wucht der Ueberlieferung nicht durchsetzen können.

1) So schon Chrys. t. VIII p. 73<sup>a</sup>.



so ist zu erwidern daß das etwas deutlicher hätte gesagt werden müssen. Ueber die ungeheuerliche Ortsangabe 1, 28, die offenbar den zweiten Abschnitt abschließen soll, ist schon das Nötige bemerkt; die unmittelbar folgende Einleitung zur Taufe ist in verdächtiger Weise aus 1, 35. 36 wiederholt. Im Taufbericht selbst oder dem was ihn vertreten soll, muß das doppelte *κἀγὼ οὐκ ἤιδειν αὐτόν* um so mehr auffallen, als auch *ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων* [1, 31] dem auf das zweite *κἀγὼ οὐκ ἤιδειν αὐτόν* folgenden *ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι* entspricht und 1, 33<sup>b</sup>. 34 nur eine Ausführung von 1, 32 sind. Die Doublette ist von Usener bemerkt [Weihnachtsfest 54f.]; sein Versuch zwei Erzählungen herauszuschälen ist allerdings daran gescheitert, daß er nicht alle Schwierigkeiten gesehen hat. Zu denen die ich schon hervorgehoben habe, kommt schließlich noch die Inconcinnität des Anfangs [1, 19]: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου· ὅτε ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱερουσαλὴμων ἱερεῖς καὶ Λευῖτας, ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτὸν 'σὺ τίς εἶ; καὶ ὁμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὁμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός.* Ich habe die richtige und notwendige Interpunction wieder eingeführt, die den ersten Satz als eine Ankündigung von der Erzählung absondert, so daß diese, wie es sich gehört, mit dem Temporalsatz beginnt; die gewöhnliche Auffassung die *ὅτε* mit dem Demonstrativsatz verbindet, wird schon dadurch widerlegt, daß es dann zum mindesten *ἦν* statt *ἐστὶ* heißen müßte. Nun ist allerdings richtig daß bei correcter Interpunction der Temporalsatz ohne Apodosis im Sande verläuft: das beweist um so weniger gegen sie, als *καὶ ὁμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὁμολόγησεν* ohnehin unsinnig ist; daß in einzelnen Hss. und Versionen das zweite *καὶ ὁμολόγησεν* gestrichen ist, ist Correctur und eine schlechte Correctur. Denn sie beseitigt nur den einen, sofort in die Augen springenden Fehler der Wiederholung, aber nicht den anderen daß nach dem, durch die Negation des Gegenteils noch besonders hervorgehobenen *ὁμολόγησεν* ein positiver, nicht ein negativer Objectsatz verlangt wird <sup>1)</sup>. Es ist also *καὶ ὁμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός* eine Einlage, die die alte Fortsetzung des Satzes mit *ὅτε* zerstört oder unklar gemacht hat. Auf die Geschmack-

---

und die Lateiner schieben *of* vor *ἀπεσταλμένοι* ein um die beiden Gesandtschaften in eine zusammenschließen: das ist eine durchsichtige Correctur.

1) Die Syra Cur. übersetzt daher *καὶ ὁμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο* mit *ܟܘܢܘ ܟܘܢܘ*. Auch Origenes stößt sich an der negativen Antwort auf die Frage *σὺ τίς εἶ* comm. in Joh. 6, 56. Die Correctoren welche *καὶ* vor dem zweiten *ὁμολόγησεν* strichen, sind dem Echten am nächsten gekommen: dadurch wird wenigstens der Temporalsatz richtig abgegrenzt.

losigkeit das von den Christen umgestaltete Iesaiascitat, das die Synoptiker von sich aus der Erzählung einfügen, Iohannes direct in den Mund zu legen, will ich nur kurz hinweisen<sup>1)</sup>. Er kann zu den Juden nicht eher sagen [1, 26] *μέσος ὑμῶν στήκει ὃν ὑμεῖς οὐκ οἰδατε*, als bis ihm bei der Taufe geoffenbart war, wer dieser Unbekannte war: was er 1, 30ff. erzählt, muß zeitlich dem Gespräch mit den Pharisaeern vorangehen. Dem scheint 1, 29 zu widersprechen; denn daß Iohannes Iesus zu sich herankommen sieht, klingt so stark an Mt. 3, 13 an: *τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ*, daß der Leser meinen muß, Iesus kommt zur Taufe<sup>2)</sup>. Der Vers ist jedoch mitsammt dem Folgenden verdächtig und vielleicht erst bei der letzten Ueberarbeitung zugesetzt; das ganze Stück 1, 28—30 läßt sich entfernen als ein mißlungener Versuch nach der synoptischen Ueberlieferung die Taufe Iesu von der Predigt des Täufers zu trennen. Jene rückt dann um so deutlicher in die Vergangenheit, und was die Rede des Iohannes an Zusammenhang durch die Aussonderung des trennenden Einschiebsels gewinnt, das vermehrt zugleich den schweren Anstoß daß die Taufe nirgendwo deutlich erzählt, sondern nur vorausgesetzt wird. Man soll bei der Epiphanie des Geistes, die Iohannes 1, 32. 33 andeutet und die den wesentlichen Inhalt seines 1, 19 pomphaft angekündigten Zeugnisses bildet, an die Taufe denken, und alle Interpreten sind dem Wink gehorsam gefolgt: sie hätten sich nur klar machen müssen daß ein volles Verständnis der Stelle nur dann möglich ist, wenn die synoptischen Berichte hinzugezogen werden. Damit ist aber ein stilistisches Grundgesetz der Evangelienschriftstellerei verletzt,

1) Ohne große Mühe läßt sich die Trichotomie beseitigen und ein fortlaufender Text in folgender Weise herstellen: (19) *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου. ὅτε ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱερουσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτὸν 'σὺ τίς εἶ'; καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο (sc. τίς ἦν), (21) ἠρώτησαν αὐτὸν 'τί οὖν; Ἥλιος εἶ'; καὶ λέγει 'οὐκ εἰμι'. 'ὁ προφήτης εἶ σὺ; καὶ ἀπεκρίθη 'οὐ'* [das ist nach Mc. 6, 15. Lc. 9, 7f. gemacht]. (25) *καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ 'τί οὖν βαπτίζεις, εἰ σὺ οὐκ εἶ Ἥλιος οὐδὲ ὁ προφήτης'; (26) ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης λέγων 'μέσος ὑμῶν στήκει ὃν οὐκ οἰδατε (31) κἀγὼ οὐκ ἠμῶν αὐτὸν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆμι τῷ Ἰσραὴλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων'* [man beachte wie durch die Streichungen κἀγὼ—αὐτὸν in den richtigen Zusammenhang rückt und διὰ τοῦτο—βαπτίζων zur präcisen Antwort auf die Frage 1, 25 wird]. *καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης* [jetzt wird die Ankündigung von 1, 19 erfüllt] *λέγων ὅτι τετέλεμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.*

2) Durch die erweiternde Doublette 1, 33. 34 soll vielleicht *ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης* die scharfe Beziehung auf 1, 19 verlieren und so verstanden werden, als sei das Zeugnis bei oder unmittelbar nach der Taufe abgelegt.

wie um so mehr betont werden muß, als die landläufige Exegese grade solche Stilregeln, die keine bequeme Entschuldigung für Inconcinnitäten und Incongruenzen liefern, zu ignorieren gewohnt ist. Jedes echte, nicht durch Correcturen entstellte Evangelium muß gewissermaßen autonom sein; es kann andere Evangelien benutzen, tut es sogar in der Regel, aber es muß sie dann in sich aufnehmen und darf sie nicht einfach voraussetzen.

Die Vermutung daß das ursprüngliche vierte Evangelium die Taufe Iesu durch Iohannes nicht kannte oder richtiger nicht kennen wollte, hat sich bei eingehender Prüfung des Textes bewährt. Wiederum ist die synoptische Ueberlieferung später eingedrungen und hat die straffe Logik der ursprünglichen Erfindungen zerstört. Sie hat dabei eine eigentümliche Form angenommen insofern als die Handlung der Taufe vollständig verschwindet hinter dem Zeugnis des Iohannes,<sup>1)</sup> das gegen alle Ueberlieferung ins Ungeheure gesteigert ist. Während nach der ältesten Tradition, die bei Marcus [1, 10] und Matthaëus [3, 16] noch deutlich erhalten, bei Lucas [3, 21 f.] freilich schon verdunkelt ist, Iesus allein den Geist auf sich herabsteigen sieht, wird in der Ueberarbeitung des vierten Evangeliums Iohannes zum bewussten Träger dieser Offenbarung; dort ist die Taufe, weil Iesus durch sie zum Messias berufen wird, im vollen Sinne der Anfang des Evangeliums, hier bildet sie nur den Rahmen für ein prophetisches Zeugnis das in dem dogmatischen Beweisapparat für Iesus Christus eine besonders vornehme Stelle einnimmt; dadurch daß es vor den Juden abgelegt wird, wird die Schuld ihres Unglaubens wesentlich vermehrt [5, 31—33].

Für das Zeugnis des Iohannes von Iesus ist es, da er den Vorgang bei der Taufe erzählt, nicht nötig daß Iesus selbst dabei ist; es wäre sogar für die Erzählung selbst besser, wenn er fehlte, und die Stelle welche ihn am deutlichsten mit dem Täufer zusammenbringt [1, 29], ist spätester Zuwachs. Trotzdem scheint die Erinnerung an die Synoptiker so stark gewirkt zu haben, daß Iesus doch an die Stelle gebracht ist, 'wo Iohannes taufte'. Es ist unnatürlich μέσος ὑμῶν στήκει nicht concret zu verstehen, und wenn sich auch 1, 29 ausscheiden läßt, so doch nicht das Original dazu 1, 35.36, das zugleich die Ueberleitung zur Jüngerwahl bildet. Es liegt in der Linie der Auffassung von dem Täufer, die die Bearbeitung im Gegensatze zum ursprünglichen Evangelium durch-

1) 3, 26 wird nur das Zeugnis, nicht die Taufe erwähnt: *ὃς ἦν μετὰ σοῦ πῆραν τοῦ Ἰορδάνου, ὡς τὸ μαρτύρησας, ἴδε οὗτος βαπτίζει.*

führt, wenn sie ihm eine christliche Metapher, die erst nach Iesu Tod Sinn hat, in den Mund legt und diesem Ausspruch eine so wunderbare Wirkung zuschreibt, dass zwei seiner Jünger sofort zu Iesus übergehen<sup>1)</sup>. Echt kann dieser sonderbare Einfall nicht sein. Die Geographie geht völlig in die Brüche. Um von 1, 28 abzusehen, muß man sich Iohannes am unteren Jordan denken, in der Peraea [3, 26. 10, 40], nicht weit von Jerusalem [1, 19]. Ist es schon sehr sonderbar gesagt daß Iesus von dort 'nach Galilaea hinausziehen wollte' [1, 43], so ist es einfach Unsinn, wenn er jetzt wo er doch von Galilaea weit weg ist, drei Galilaeer aus Bethsaida zu Jüngern gewinnt und 'am dritten Tag' — von wo an soll gezählt werden? — eine Hochzeit in Kana mitmacht. Hier treibt dieselbe Ignoranz ihr Wesen wie 1, 28. Ich kann es auch nicht anders als ungeheuerlich finden daß Iesus während er bei Iohannes weilt, in der Wüste [1, 23], die Jünger auf ihre Bitte mit in seine Wohnung nimmt. Hatten sich dort Gasthöfe etabliert um die Scharen aufzunehmen, die zu Iohannes hinausströmten? Ursprünglich können die Fragen der Jünger und Iesu Antwort 1, 38 f. nur gestellt und gegeben sein an dem Ort wo Iesus wirklich seinen dauernden Wohnsitz hatte; beide dürften ein Rest der echten Erzählung von der Jüngerwahl sein, der jetzt dadurch ungeräumt geworden ist, daß die Uebersetzung die Jüngerwahl mittelbar an den von ihr geschaffenen Ersatz für den Taufbericht anschloß. Hier wirken die Synoptiker, vor allem Marcus [1, 16 ff.] nach. Dagegen fehlt die Versuchung, ebenso wie alle Heilungen von Besessenen, und ist nur durch eine schwache Andeutung ersetzt, die an die Jüngerwahl angehängt ist; s. o.

Daß das von Gott eingegebene Zeugnis des Iohannes zum dogmatischen Beweis des Christentums gehört, wird im Prolog gradezu gesagt [1, 6 f.]: *ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ*: das absolute *πιστεύειν* ist zu beachten. Der Gedanke kehrt in gezwungener Fassung 5, 34 wieder: 'ihr habt zu Iohannes gesandt und er hat für die Wahrheit gezeugt, *ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω, ἀλλὰ ταῦτα λέγω, ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε*, d. h. des Beweises aus dem Zeugnis des Iohannes bedarf Iesus nicht, da er stärkere Beweise hat, aber die Juden die auf Iohannes stolz gewesen sind [s. o.], sollen sich durch ihn überzeugen lassen. Bei

1) Die Syra Cur. sucht wiederum durch ein Targum die Seltsamkeit des Textes abzuschwächen, indem sie vor *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* einschreibt ܣܘܪܐ ܝܝܥܩ.

Marcus, und wenn man die Geburts- und Kindsheitgeschichten, wie billich, bei Seite läßt, auch bei Matthaens und Lucas beginnt das Evangelium mit dem Auftreten des Iohannes; der Anfang jenes oben ausgeschriebenen Satzes im Prolog des vierten Evangeliums sieht auch so aus, als sollte er die Erzählung mit Wucht einleiten. Aber schon 1,7 beginnt das Raisonnement, das auf die Abstraktionen der vorhergehenden Verse zurückläuft, und gar 1,8 wird durch das negative Urteil die Spannung des Lesers enttäuscht. Zwischen 1,8 und 1,9 klapft es: denn zu ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν fehlt das Subjekt, und Iohannes verschwindet zunächst. Die Ankündigung 1,19 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου will den verlorenen Faden wieder aufnehmen; aber es geht nicht an, sie ohne Weiteres auf 1,6 ff. zu beziehen, als sollte das dort angedeutete Zeugnis des Täufers nunmehr nachgetragen werden: ein anderes Zeugnis desselben Täufers drängt sich dazwischen, das schon vorher [1,15] berichtet ist. Um die Verwirrung voll zu machen, erscheint dies Zeugnis noch einmal, in der Erzählung die den Taufbericht der Synoptiker ersetzen soll [1,30]!). Es sollte einfach zugegeben werden daß das kein ursprünglicher, von einem Schriftsteller verfasster Text sein kann. Blaß hat wenigstens das Verdienst, der Schwierigkeit offen ins Auge gesehen zu haben; er wußte nur so zu helfen, daß er 1,15 strich. Aber 1,16 schließt mit Nichten an 1,14 an, wenn die älteste und best bezeugte Lesart ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν beibehalten wird; daß Blaß die jüngere Correctur καὶ aufnehmen muß, um den Zusammenhang zwischen 1,14 und 1,16 herzustellen, empfiehlt seinen Vorschlag nicht. Das stärkste Gegenargument aber wird durch die Wiederholung 1,30 geliefert. Stellt man beide Fassungen nebeneinander:

1, 15	1, 30
οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν	οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν

so zeigt sich daß der Spruch 1,30 sprachlich glatter ist, da das anstößige Imperfect ἦν in ἐστὶ corrigiert ist: dagegen verschlechtert die Angleichung an Mc 1,7 = Lc. 3,16 ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου den Sinn, indem nunmehr zwischen dem futurischen Sinn von ἔρχεται und dem praesentischen Perfect γέγονεν ein Wider-

1) Chrysost. t. VIII p. 72<sup>o</sup> πολὺς ἐστὶν οὗτος ὁ εὐαγγελιστὴς ἕνω καὶ κάτω τὸν Ἰωάννην στρέφων καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ πολλὰχοῦ περιφέρων.

spruch entsteht, der nur durch gewundene Deutungen beseitigt werden kann. Das spricht vernehmlich dafür daß diese Fassung eine jüngere Doublette ist, die das in 1, 15 vorliegende Original oberflächlich verbessern möchte, und dies Resultat wird ferner dadurch bestätigt, daß 1, 30 in einer Versreihe vorkommt, die schon oben als jüngster Zusatz erwiesen wurde. Umgekehrt beweist die Wiederholung, daß 1, 15 οὗτος ἦν ὃν εἶπον die älteste erreichbare Lesart ist. Das ist darum nicht gleichgiltig, weil die Variante οὗτος ἦν ὁ εἰπών durch die erste Hand des Vaticanus, den ältesten Corrector des Sinaiticus und Origenes [Hautsch, de evangeliorum codicibus Origenianis 38] vortrefflich bezeugt ist und die Construction so stört, daß man versucht wird, den Grundsatz auf sie anzuwenden, daß die schwerer verständliche Lesart als die überlieferte zu gelten hat. Die Doublette in 1, 30 verbietet das und zwingt in ὁ εἰπών eine Correctur zu sehen, die sei es das Imperfect ἦν sei es das Zurückgreifen des Iohannes auf einen nicht berichteten Ausspruch beseitigen sollte; sie griff wohl ursprünglich weiter und hatte καὶ κέκραγε λέγων entfernt. Als dies wieder eindrang und durch οὗτος ἦν ὁ εἰπών in unerträglicher Weise von dem Ausspruch selbst getrennt wurde, entstand die dritte im Altertum nachweisbare Lesung: οὗτος ἦν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὃς ἐμπροσθεν κτλ.: sie steht im Sinaiticus von erster Hand, und ihr folgen Euseb [de eccles. theol. 1, 20, 30] und Theodor von Mopsuestia [p. 38, 11 Chab.].

Wie der Ausspruch des Täufers jetzt dasteht, macht er ihn zum Zeugen für die Praeexistenz Christi. Das ist noch sehr viel mehr als die Verwandlung des synoptischen Taufberichts in das Zeugnis des Iohannes; es sollte einleuchten daß diese nicht mehr emphatisch als das Zeugnis des Iohannes eingeführt werden kann, wenn jenes, das eine viel tiefere Einsicht in die christliche Dogmatik verrät, vorangegangen ist. Der Ausweg 1, 15 zu entfernen ist versperrt; mit einfachen Mitteln ist hier überhaupt nichts zu machen: denn der ganze Vers hält einer scharfen Analyse nicht Stand, er ist das Resultat einer Uebersetzung. Um von den Praesentia des Einführungssatzes nicht zu reden, die so aussehen, als sollte nicht ein lebendiges Wort, sondern das Citat aus einer Schrift folgen, so entzieht sich zunächst das Imperfect ἦν der Erklärung, wenn es Iohannes in den Mund gelegt wird: man erwartet οὗτος ἦν ὃν εἶπεν Ἰωάννης, womit ich natürlich nicht behaupten will daß dies die ursprüngliche Fassung gewesen sein müsse. Das Wort des Täufers endlich selbst bekommt erst dann Sinn und Verstand, wenn der Causalsatz ὅτι πρῶτός μου ἦν wegge-

lassen wird: erst dann treten die beiden Bilder in den rechten Gegensatz zu einander: 'der der hinter mir geht, ist mir voran gekommen'. Nicht aus einem metaphysischen Grunde; ein solcher Gedanke hätte mit *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος πρῶτός μου ἦν* leichter und schärfer ausgedrückt werden können; sondern der Täufer will einfach sagen: Jesus der später auftrat als ich, hat mir den Erfolg weggenommen, er tauft mehr als ich. Nur auf diese Weise kommt das praesentische Perfect zu seinem Recht, dessen Schwierigkeit die antike Interpretation ehrlich und richtig empfindet, wenn sie eingesteht daß es nur als Perfect der Weissagung verstanden werden kann<sup>1)</sup>. Wenn so die Umdeutung in ein Zeugnis für die Praeexistenz Christi entfernt ist, rückt der Ausspruch des Iohannes in Zusammenhänge deren Spuren auch an anderen Stellen aufgedeckt sind und die dem ursprünglichen Evangelium zuzuschreiben darum nicht zu kühn sein wird, weil sie weit von den Synoptikern abführen. An Stelle der Taufe Iesu durch Iohannes muß es Aussprüche des Iohannes selbst gesetzt haben, in denen er Jesus größeren Erfolg selbst zugab: damit sollte der Stolz der Juden auf ihm widerlegt werden. Weiter läßt sich nicht vordringen, vor allem nicht ahnen, wie der echte Evangelist die Stellung die Iohannes selbst zu Jesus einnahm, geschildert hatte: nur das kann mit einigem Schein angenommen werden daß auch er wie die Synoptiker mit dem Bericht über Iohannes das Evangelium begann.

Durch Ueberarbeitung ist auch das was auf das 'Zeugnis' des Iohannes 1, 15 folgt, zerstört. Ich habe früher [Nachr. 1907, 367] mich mit Origenes und Theodor von Mopsuestia<sup>2)</sup> dafür erklärt daß die Rede des Täufers weiter läuft, und kann auch jetzt noch Origenes nicht tadeln, wenn er wegen der Partikel *ὅτι* diese Interpretation für die allein zulässige erklärt [Comm. in Ioann. 6, 34]: *ἀναγκαῖον δὲ καὶ οὕτως διελέγξαι ὡς βεβιασμένην καὶ ἀνακλόουθον τὴν ἐκδοχὴν* [die 1, 16 ff. dem Evangelisten giebt]: *πάνν γὰρ βίαιον τὸ οἶσθαι αἰφνίδιον οἶον εἰ ἀκαίρως διακόπτεσθαι τὸν τοῦ βαπτιστοῦ λόγον ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ μαθητοῦ, καὶ παντὶ τῶι καὶ ἐπὶ ποσὸν ἀκούειν*

1) Chrysost. t. VIII p. 76<sup>a</sup> *καὶ πῶς, φησίν, εἰ περὶ τῆς ἐκφάνσεως τῆς εἰς ἀνθρώπους ἦν καὶ τῆς μελλούσης ἔψεσθαι παρ' αὐτῶν δόξης ὁ λόγος, τὸ μηδέπω τέλος εἰληφὸς ὡς ἤδη γεγενημένον λέγει; οὐ γὰρ εἶπε 'γενήσεται', ἀλλὰ γέγονεν. ὅτι ἔθος τοῦτο τοῖς προφητεῦσιν ἀνωθεν ἔστιν ὡς περὶ γεγενημένων πολλαχού περὶ τῶν μελλόντων διαλέγεσθαι. Ebenso Theodor. Mops. p. 39, 16 ff.*

2) Chrysostomus durfte ich nicht anführen; er sagt t. VIII p. 79<sup>a</sup> ausdrücklich *τὸ γὰρ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν οὐ τοῦ προδρομοῦ ἐστὶ φῆμα, ἀλλὰ τοῦ μαθητοῦ.*

συμφράσεως λεγομένων ἐπισταμένω σαφὲς τὸ τοῦ εἰρημοῦ τῆς λέξεώς. Andererseits muß zugegeben werden daß es unmöglich ist mit ihm und Theodoros ἡμεῖς πάντες auf die alttestamentlichen Propheten zu beziehen, in die sich Iohannes d. T. mit einschließt: dem widerspricht ἐκ τοῦ πληρώματος, da die Offenbarung des A. T. doch eben nicht 'aus der Fülle' ergieng, sondern nur ein Abbild dessen war, das da kommen sollte. Die Worte setzen allerdings den Sinn von 1, 14 fort; aber — und das muß immer wieder entschieden betont werden — sie schließen nicht an, und über die widerspenstige Causalpartikel ist nicht hinwegzukommen. Sie ist auch nicht die einzige Schwierigkeit. Das Imperfect ἐλάβομεν paßt nur, wenn unter ἡμεῖς die persönlichen Jünger Iesu verstanden werden; dann rückt der Satz auf eine Linie mit der Interpolation [Nachr. 1907, 367] in 1, 14 καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, die ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν unzulässig verengt: das Gegenbild der σκηνή des alten Bundes ist das 'neue Volk', die christliche Gemeinde, nicht nur die welche Iesus mit Augen sahen. Umgekehrt fügt sich der Zusatz von πάντες nur dann glatt ein, wenn 'wir' die Gemeinde bedeutet, um nicht an den allgemeinen Sinn zu appellieren, der sehr verbessert wird, wenn das πλήρωμα Christi und seine Gemeinde die sich entsprechenden Glieder des Gedankens sind. Das reicht alles hin um eine Uebersetzung zu erweisen, die das was sie vorfand, gründlich zerstörte und doch keinen klaren Gedanken zu Wege brachte: weiter vermag ich zunächst wenigstens nicht vorzudringen. Dagegen steht fest daß mit καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος ein Zusatz eingeleitet wird, der ebenfalls der Uebersetzung zugeschrieben werden kann, keinesfalls aber ursprünglich zu dem Satz gehört hat: denn an das allgemeine Object von ἐλάβομεν, das wegen ἐκ τοῦ πληρώματος suppliert werden kann, darf nicht mit καὶ ein bestimmtes angeschlossen werden, und die Uebersetzer die dies καὶ häufig weglassen, verraten ein feineres Sprachgefühl als die Interpreten die sich damit abquälen oder darüber schweigen. Warum jetzt die antike Exegese aufgegeben wird, die unter der einen Gnade das Gesetz, unter der anderen Iesus Christus verstand, sehe ich nicht ein. Wie mich Wellhausen überzeugt hat, wird χάρις καὶ ἀλήθεια hier in einem jüngeren, dogmatisch-christlichen Sinne gebraucht als vs. 14, wo es dem alttestamentlichen חַסֵּד וְחֶסֶד zum Mindesten sehr ähnlich ist: dort sind es Eigenschaften des fleischgewordenen Wortes Gottes, hier ist es der Doppelausdruck für ein Concretum, das von Christus der Welt gebrachte Heil. Daß ein und derselbe Schriftsteller zwei so

wichtige Begriffe kurz hinter einander, ohne jeden Uebergang, in total verschiedener Ausprägung gebraucht haben sollte, ist ungläublich. Daß der 'Eingeborene' nur in wenigen, jungen Stellen vorkommt, ist früher bemerkt [Nachr. 1907, 364<sup>1</sup>].

Der Prolog ist schon in der alten Kirche zu einem geheimnisvollen Tempel geworden, in dem die Dogmatik in philosophischem Pomp thronen sollte. Es liegt mir fern mich in diese Mysterien einzudrängen, die Deutung und Verständnis zugleich heischen und zurückstoßen; mir kommt es lediglich darauf an zu zeigen daß die wirklichen Räthsel anderswo liegen, als da wo die Dogmatik sie sucht. Dabei muß ich freilich voraussetzen daß das Ziel ist zu verstehen was der oder die Verfasser der von den Exegeten zerquälten Verse haben sagen wollen, und nicht etwa *loci probantes* für irgend eine Metaphysik ihnen entnommen werden sollen. Auch hier ist es vor allem nötig die Risse und Sprünge des Gedankenganges mit rücksichtsloser Schärfe aufzudecken statt allen Scharfsinn aufzubieten, damit unter allen Umständen irgend ein Sinn herauskommt, auch da wo des Exegeten erste und nächste Aufgabe ist einzugestehen daß ein Sinn nicht vorhanden ist. Mit 1, 14 setzt wuchtig und paradox der Gedanke ein, der die Verkündigung von Iesus Christus enthält: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*. Das steht gegenüber dem Beginn des Ganzen, dem Anfang wo das Wort bei Gott ist und alles erschafft: die nachdrückliche Wiederholung *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῆς πρὸς τὸν θεόν* zielt wohl auf Prov. 8, 30 und will sagen daß die weltschaffende Weisheit zur Seite Gottes eben das Wort [רַב־ר] war. Störend und verwirrend drängen sich zwischen diese beiden Pole der Speculation über das Wort alle die Stellen, die die Epiphanie des Wortes auf Erden schon voraussetzen und damit die Kraft des Satzes lähmen, der 1, 14 das Herabsteigen des Wortes in sichtbarer Gestalt als das Neue, als die größte Tat des Wortes die seit der Welterschöpfung geschehen, einführt. Dieser Vorwurf trifft zunächst 1, 11 und 12. 13; ferner 1, 5 *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*: die Worte können nur auf Christus bezogen werden, den der Tod nicht überwältigt hat und der in der Gemeinde fortlebt. Auch dem Satz 1, 9 *ἦν* (man soll ergänzen *ὁ λόγος* was freilich weit entfernt ist) *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*<sup>1</sup>) wird nur diese Deutung gerecht, weil

1) Es sollte zugegeben werden daß *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* nur auf *πάντα ἄνθρωπον* bezogen werden kann: das verlangt die Sprache unbedingt. Die alt-

sie allein den Wechsel von Imperfect und Praesens erklärt: 'das auf Erden erschienene Wort war das wahre Licht das jeden Menschen der geboren wird [vgl. 16, 21], erleuchtet'. Die Anspielung auf die berühmte Stelle über Israel Ies. 49, 6 tritt deutlich hervor, und im Gegensatz zu dem jüdischen Sprachgebrauch, nach dem die Proselyten durch das Gesetz erleuchtet werden<sup>1)</sup>, nimmt die neue Religion alle Menschen in Anspruch. Es ist an und für sich möglich die folgenden Worte [1, 10] *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω* auf das Wort zu beziehen, das vor der Epiphanie Christi in der Welt war, nämlich im Gesetz und den Propheten. Aber die Beziehung ist nicht klar, und sowohl 1, 9 wie 1, 11 müssen dazu verführen auch hier an das fleischgewordene Wort zu denken; freilich wird dann der Gedankenzusammenhang durch *καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* gestört. Daß die Stelle über Iohannes [1, 6—8] den Zusammenhang unpassend unterbricht, wurde schon gesagt; auch sie versteht unter *φῶς* nichts anderes als den auf Erden erscheinenden Iesus Christus und ist mit Rücksicht auf 1, 5 stilisiert, wird also von demselben Urteil wie dieser Vers getroffen.

Damit dürfte der Nachweis geführt sein, daß der Prolog des echten und originalen Zusammenhangs entbehrt. 1, 14 wird das Erscheinen Iesu auf Erden als die Epiphanie des göttlichen Wortes hingestellt, trotzdem setzen die Antithesen und Bilder, die vorhergehen, nicht nur diese Epiphanie, sondern das gesamte Werk Iesu mitsamt seiner Gemeinde voraus und überwuchern das einfache und kräftige Widerspiel zwischen dem welterschaffenden und dem auf Erden erschienenen Wort. Daß dies Widerspiel ein ge-

---

kirchliche Exegese hat es auch nicht gewagt dem was nun einmal dasteht, eine unmögliche Deutung aufzuzwingen: zu der, recht unvollständigen, Sammlung der Zeugnisse bei Tischendorf hat Resch [TU 10, 4, 55] Hippol. 5, 9 p. 172, 13 hinzugefügt; außerdem können noch angeführt werden Clem. exc. ex Theod. 41. Tertullian. adv. Prax. 12 p. 246, 9 Kroym. und von späteren Athan. c. Arian. 1, 43. Festbriefe 3 p. 29 Cureton. Erst bei Theodor von Mopsuestia taucht der Versuch auf, *ἐρχόμενον* auf *τὸ φῶς* zu beziehen; zu der modernen Erklärung die in unerhörter Weise *ἦν* und *ἐρχόμενον* zusammennimmt, hat auch er sich nicht verstiegen.

1) Vgl. oben S. 518<sup>2</sup> und Philo de fuga et inu. 139. de spec. legg. 1, 288, wo die 'Weisheit' die jüdische *חכמה* ist, wie stets bei ihm; leg. alleg. 3, 167 *φῶς ψυχῆς παιδεία* [= *מורסר*]; de opif. mundi 31 *τὸ ἀόρατον καὶ νοητὸν φῶς ἐκείνο θεῖον λόγον γέγονεν εἰκῶν τοῦ διεσκηθεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ*, der Schwulst bedeutet nichts anderes als daß das Gesetz, die Thora das 'Licht' ist. Sap. Sal. 18, 4 *τοὺς υἱοὺς σου, δι' ὧν ἤμελλεν τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς τῶι αἰῶνι δίδουσθαί.*

wolltes gewesen ist, verrät die Thatsache daß der Name *ὁ λόγος* nach 1,1 erst 1,14 wiederkehrt: in den Zwischenstücken ist er durch *τὸ φῶς* verdrängt. Der Uebergang steckt in 1,4 und soll durch den Mittelbegriff der *ζωή* zu Stande kommen, tut es aber nicht. In der zweiten Hälfte des Verses sind zwei periphrastische Bezeichnungen Christi nebeneinander gestellt; das Imperfectum zwingt auch hier an den Christus zu denken, der auf Erden 'war': der an und für sich mögliche, echt jüdische Gedanke daß das welt-schaffende Wort dasselbe ist wie das das die Menschen erleuchtet, konnte nicht in die Vergangenheit, sondern nur ins Praesens oder das Futur der Vergangenheit gesetzt werden. Im Anfang des Verses steckt das wirkliche, mit unseren Mitteln nicht zu lösende Räthsel des Prologs. Die Citate die von Tischendorf und Resch [TU 10, 4, 52] in reichlicher Menge, wenn auch nicht vollständig<sup>1)</sup> gesammelt sind, lassen keinen Zweifel darüber aufkommen daß die gesamte alte Kirche 1,3 in der Fassung gelesen hat: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἔν*. In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts hat die Polemik gegen die Pneumatomachen die Interpunction aufgebracht,<sup>2)</sup> von der nur Lachmann sich zu emancipieren gewagt hat: *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἔν ὁ γέγονεν*. Sie ist falsch; erst die sich versteinemde Trinitätsdogmatik hat das in der älteren Exegese noch lebendige Sprachgefühl abgestumpft, das davor warnte das scharf betonte *οὐδὲ ἔν* vom Ende des Satzes wegzubringen durch einen Zusatz, der an und für sich leer ist und zum mindesten *ὣν γέγονεν* hätte lauten müssen<sup>3)</sup>.

1) Wichtig ist ein heidnisches Zeugnis, das des Neuplatonikers Amelius bei Eus. PE 11, 19, 1 *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιόσειεν, καὶ νῆ Δ'* *ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξία καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι δι' οὗ πάνθ' ἀπλῶς γεγενῆσθαι. ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν καὶ ζῶν καὶ ὃν πεφνέναι καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον κτλ.*

2) Vgl. vor allem Chrysost. t. VIII p. 35<sup>a</sup> *οὐ γὰρ δὴ τὴν τελείαν στιγμὴν τῷ οὐδὲ ἔν ἐπιθήσομεν κατὰ τοὺς αἰρετικούς· ἐκείνοι γὰρ βουλόμενοι τὸ πνεῦμα κτιστὸν εἶπεῖν, φασὶν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν: daß so zu interpungieren ist, lehrt die folgende Auseinandersetzung, vgl. namentlich p. 35<sup>d</sup> *εἰ δὲ ἡ ζωὴ ὁ λόγος, ὃ δὲ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν, αὐτὸς ἐν αὐτῷ καὶ δι' ἐναντοῦ γέγονε κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν ταύτην* und p. 36<sup>e</sup> *εἰ γὰρ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ νόος ἐστι, τὸ δὲ φῶς τοῦτο ζωὴ ἦν, ἡ δὲ ζωὴ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ἀνάγκη πᾶσα τοῦτο συννεχθῆναι κατὰ τὴν ἐκείνων ἀνάγνωσιν.* Theodor von Mopsuestia erwähnt außerdem noch die Lesung [p. 26, 19 ff.]: *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἔν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ*: sie ist natürlich ebenso verkehrt wie *οὐδὲ ἔν ὃ γέγονεν*, verrät aber eine richtige Empfindung dafür daß man wohl sagen konnte 'der Logos war Leben', aber nicht 'in ihm' oder 'durch ihn war Leben'.*

3) Der Sprachgebrauch von *οὐδὲ εἰς* und *οὐδὲ ἔν* läßt sich in der Komödie

Wenn die neueren Exegeten sich darauf berufen daß ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν sich nicht deuten läßt, ist dagegen zu bemerken daß auch ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν schief und nichtssagend ist und der Sprung von dem welterschaffenden Wort auf das in der Welt erschienene Licht der Menschen nach wie vor bleibt: es wird also durch die sprachwidrige Interpunktion nach ὁ γέγονεν nichts gewonnen. Allerdings wird jeder der die Versuche der jüngeren Valentinianer, des Clemens und Origenes u. a. mit den Worten ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν fertig zu werden vorurteilslos durchmustert, durch eben diese Versuche bestätigt finden, was er sich von vornherein hat sagen müssen: daß die Worte sich nicht befriedigend erklären lassen und auch die alte bis ins zweite Jahrhundert zurücklaufende Conjectur die wegen γέγονεν ἦν in ἐστίν änderte, vergeblich war. Es hilft kein Drehen und Wenden: hier hat ein Uebersetzer einem überlieferten Wortlaut einen neuen Sinn aufzwingen wollen, indem er ihn teilweise änderte und teilweise stehen ließ, und es ist aussichtslos das Ursprüngliche wiedergewinnen zu wollen. Nur unsicher läßt sich ahnen was der Uebersetzer meinte, da er seine eigenen Worte mit fremden vermischt hat: ich möchte glauben daß die Deutung bei Clem. exc. ex Theod. 19 dem Richtigen am nächsten kommt<sup>1)</sup>.

verfolgen; ich bringe folgende Stellen zusammen: Krates 14. Kratinos 302. Aristoph. Frö. 928. Plut. 138. 1115. 1182. Plat. 52. Theopomp. 14. Antiphan. 85. Eubulos 9. Nikostratos 30. Amphis 20. 44. Anaxilas 22. Aristophon 3. 9. 10. Alexis 25. 27. 48. 110. 125. 146. 219. 220. Klearchos 3. Dionysios 5. 7. Xenarchos 7. Philemon 4. 11. 71. 91. 97. 117. 123. 134. Diphilos 71. 94. Menander Σαμ. 140. Ἐπιτρ. 69. 99. 193. 243. 307. 516. Περικ. 59. frg. 4. 51. 65. 130. 169. 418. 466. 535. 547. 571. 746. Apollodor 6. Philippides 16. Hegesippos 1. 2. Euphron 12. Baton 2. Straton 1. Poliochos 1. inc. 108. 189. Dazu kommen ein paar Stellen aus Herondas erstem Gedicht [43. 45. 48]. Wer die Stellen durchsicht, wird finden daß οὐδὲ ἐν sehr häufig am Ende des Satzes oder Satztheiles steht, dagegen sehr selten einen Relativsatz neben sich hat und diesen stets in der Form daß das Relativpronomen im partitiven Genitiv des Plurals steht: Amphis 20 μηδὲ ἐν πλείον ὧν βούλεται δρῶν. Philemon 123 = Strat. 1 οὐδὲ ἐν ὧν ἂν λέγη συνήμι. Etwas anders ist Philemon 117 οὐκ ἔστ' οὐδὲ εἰς ὧν μὴ κακόν τι γέγονεν.

1) τέκνον τοῦ ἐν ταυτότητι λόγου ὁ σωτὴρ εἴρηται· διὰ τοῦτο ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν· ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἐστίν, ζωὴ δὲ ὁ κύριος. καὶ ὁ Παῦλος [Eph. 4, 24] ἐνθυσαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα, οἶον· εἰς αὐτὸν πίστευσον τὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατὰ θεόν, τὸν ἐν θεῷ λόγον, κτισθέντα. Er versteht: 'Jesus Christus = ζωὴ ist durch den Logos geworden,' und das ist allerdings die Deutung die am nächsten liegt. Es stört nur das Neutrum und daß Christus hier unmittelbar und unvermittelt nach der Welterschöpfung eingeführt wird.

Aus diesen Tatsachen läßt sich so viel schließen daß die Identification des welterschaffenden Wortes mit Iesus Christus nicht erst durch die letzte Ueberarbeitung in das vierte Evangelium gekommen ist; eine andere Frage ist ob sie dem ursprünglichen Evangelium angehört. Es hilft nicht weiter, daß in der übel zugerichteten Stelle 4, 37 der Logos noch einmal vorzukommen scheint, und 10, 35 wird grade auf Iesus der Name nicht oder wenigstens nicht ausdrücklich übertragen, so daß auch diese Stelle sich nach keiner Seite hin verwenden läßt. Doch verdient es Beachtung daß der Interpolator des ersten Iohannesbriefs den Ausdruck *λόγος* nur als Citat braucht und daß ferner die gesamten Abschiedsreden, die zum größten Theil der Ueberarbeitung angehören, mit dem Namen nicht operieren, während umgekehrt der Prolog, von den erweislich jungen Stellen 1, 14 und 1, 18 abgesehen, nicht von Sohn und Vater redet: daß *λόγος* und *υἱός* correlate Begriffe sind, muß dem Text des vierten Evangeliums wie er nun einmal geworden ist, untergelegt werden. Es nimmt dieser Beobachtung nichts an Gewicht, daß die dazu nötigen Mittelbegriffe leicht und zwanglos aus der jüdischen Speculation entnommen werden können, und sie legt die Vermutung nahe, daß allerdings der ursprüngliche Evangelist an Stelle des Iesus den die Taufe durch Iohannes zum Messias machte, das fleischgewordene Wort setzte, dessen *ἀγεται* zu erzählen er unternahm.

Wie dem auch sein möge, die Tatsache bleibt von größter Bedeutung, daß an der Spitze eines kanonisch gewordenen Evangeliums ein Begriff stand, der zu metaphysischen Constructionen direct herausforderte und denn auch wirklich das Tor geworden ist, durch das die philosophierende Dogmatik in die Kirche einzog. So bereitwillig ich zugebe daß diese Dogmatik große Anleihen bei der griechischen Philosophie gemacht hat und daß die Ausdeutungen des Logos unendlich viel Hellenisches enthalten, um so energischer muß ich dagegen protestieren, daß der Name und Begriff selbst aus der griechischen Metaphysik hergeleitet wird: er ist und bleibt im Kern und Wesen jüdisch. Im vierten Evangelium heißt *λόγος* Wort und nicht Denken oder Vernunft; das hält der spätere Interpolator noch fest<sup>1)</sup>: das Wort hat die Welt geschaffen, wie in der Weisheit Salomonis<sup>2)</sup>, und es war bei Gott

1) Vgl. mit 1 Ioh. 1, 1 τοῦ λόγον τῆς ζωῆς 6, 63 τὰ δῆματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστίν.

2) 9, 1 ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγοι σου. Daneben, nach den Proverbien, 9, 9 μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυνία τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον, καὶ

wie die Weisheit der Proverbien; die Speculation ist in echt jüdischer Weise aus der Exegese erwachsen, durch Combination von Gen. 1 und Proverb. 8. Kein griechischer Philosoph konnte auf den Gedanken verfallen daß das Denken Fleisch wurde, er würde auch nie den Ausdruck *σὰρξ ἐγένετο* gebraucht haben um die Epiphanie des Göttlichen zu bezeichnen; dem Juden der gewohnt war das 'Wort des Herrn' als eine lebendige Realität zu empfinden, dem das Gesetz und die Propheten als Reden Jahvehs galten, lag der Glaube an eine leibliche Erscheinung dieser Kraft Gottes durchaus nicht fern.

Man hat versucht den alexandrinischen Rabbiner Philo zu einem griechischen Philosophen zu stempeln, der den Logos des vierten Evangeliums aus der hellenischen Speculation hergeholt habe, und man hat, in dem richtigen Gefühl daß jener flache Schwätzer es nicht verdient zum Träger eines der bedeutungsvollsten Processe in der Geistesgeschichte erhoben zu werden, zwischen dem philonischen und johanneischen Logos eine Scheidewand aufrichten wollen. Beides ist verkehrt. Der Logos Philons und des vierten Evangeliums ist der Herkunft nach derselbe, wenn auch die schließliche Prägung des Begriffs bei beiden verschieden ist; aber die Herkunft ist nicht die stoische oder platonische oder irgend eine griechische Philosophie, sondern die jüdische speculative Exegese. Das muß besonders für Philo sehr bestimmt behauptet werden. Aus dem Talmud läßt sich freilich der Beweis nicht oder doch nur sehr partiell führen; denn der Talmud lehrt nun einmal für das vorhadrianische Judentum blutwenig, weil er die hellenischen Bildungselemente denen gegenüber das Judentum des 1. nachchristlichen Jahrhunderts noch weitherzig war, absichtlich ausstößt: wer aber auch nur mit so geringer Kenntnis des A. T. wie ich sie besitze, Philo selbst liest und sich um die Darstellungen seines 'Systems' nicht kümmert, der ist über die Fülle der Berührungen und Beziehungen überrascht, die Philo mit den späteren Teilen des A. T. verbinden. Von griechischen Philosophemen findet sich nur Einzelnes, das aus dem Zusammenhang gerissen ist; die Fetzen platonischer, stoischer, neupythagoreischer, skeptischer Doctrin, so wertvolles sie ab und zu erhalten haben, widerstehen hartnäckig dem Versuch sie zu einer einheitlichen Lehre zusammenzuordnen. Kratzt man aber die philosophische Tünche ab, entschließt man sich in den griechischen Termini nichts

---

*ἐπισταμένη τί ἀρεστόν ἐν ὀφθαλμοῖς σου καὶ τί εὐθές ἐν ἐντολαῖς σου*: die Weisheit ist zugleich ethische und kosmische Potenz.

anderes als die dünne Hülle zu sehen, durch die die jüdischen Vorstellungen durchschimmern, dann schwinden die Widersprüche und Ungereimtheiten und das Bild des Juden tritt hervor, dem alle Philosophie doch nur eins von den Mitteln ist, das Gesetz zu commentieren oder als höchste ethische Offenbarung zu preisen. Philo ist der charakteristische Typus des Rabbiners der mit seiner philosophischen Bildung prunkt, aber beileibe auf die Rolle nicht verzichten will, der gesetzestreue Lehrer der Gemeinde zu sein: von einer Aufklärung die das Ritualgesetz auflöst, will er nichts wissen, weil das dem Ansehn bei der Gemeinde schadet<sup>1)</sup>, und die Renegaten die das Gesetz und den Glauben an den Vorzug des auserwählten Volkes bestreiten,<sup>2)</sup> verfolgt er mit demselben Eifer wie ein orthodoxer Sadducaeer. Von dem Vorrang seines Volkes denkt er sehr hoch: es ist von Gott eingesetzt als Hoherpriester der für alle Völker betet um Segen und Gnade<sup>3)</sup>: die Fürbitte der Synagoge für den Kaiser schimmert durch. Ihm ist auch die richtige Deutung des 'Gerechten' auf Israel<sup>4)</sup> keineswegs unbekannt; trotz aller Spiritualisierung melden sich in de praemiis et poenis [163 ff.] die Hoffnungen des Deuterojesaias auf eine Wiedervereinigung der 'Zerstreuten' deutlich an, und der echte Jude verrät sich in dem Gedanken des unerbittlichen Gerichts, das den ungerecht Bedrückten hilft,<sup>5)</sup> in der Lehre vom 'Rest der Frommen',

1) De migr. Abrah. 89 *εἰσὶ τινες οἱ τοὺς ἡθῶν νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκριβῶσαν, τῶν δὲ ραιθύμως ὀλιγόωσαν· οὗς μεμφαλίην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερίας. Ἴδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι, ζητήσεως τε τῶν ἀφανῶν ἀκριβεστέρας καὶ ταμείας τῶν φανερῶν ἀνεπιλήπτου. . . . 90 ὁ ἱερός λόγος διδάσκει χρηστῆς ὑπολήψεως πεφροντικέναι καὶ μηδὲν τῶν ἐν τοῖς ἔθεσι λύειν, ἃ θεσπέσιοι καὶ μείζους ἄνδρες ἢ καθ' ἡμᾶς ὄρισαν. . . . 93 ἀλλὰ χορὴ ταῦτα μὲν σώματι λοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκείνα· ὡσερ οὖν σώματος, ἐπειδὴ ψυχῆς ἐστὶν οἶκος, προνοητέον, οὕτω καὶ τῶν ἡθῶν νόμων ἐπιμελητέον· φυλαττομένων γὰρ τούτων ἀριθλότερον κἀκεῖνα γνωρισθήσεται, ὧν εἰσὶν οὗτοι σύμβολα, πρὸς τῶι καὶ τὰς ἀπὸ τῶν πολλῶν μέμψεις καὶ κατηγορίας ἀποδιδράσκειν.*

2) Vgl. de confus. ling. 2. qu. rer. diuin. her. s. 81. de mut. nom. 60.

3) De Abrah. 98 *ὅς [Abraham] οὐκ ἔμελλεν ὀλίγων ἀριθμῶν υἱῶν . . γενεῶν, ἀλλ' ὅλον ἔθνος καὶ ἔθνων τὸ θεοφιλέστατον ὃ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ παντὸς ἀνθρώπων γένους ἱερῶσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν.* Vit. Moys. 1, 149. Vgl. Ps. 71 (72).

4) De praem. et poen. 125 *κεφαλὴν μὲν τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἕσσεσθαι φησι τὸν σπουδαῖον εἶτε ἄνδρα εἶτε λαόν.*

5) De migr. Abr. 225 *οὐ γὰρ ἐρημία γε τῶν βοηθησόντων τοῖς παρασπονδουμένοις ἐστίν, ἀλλὰ κἄν οἴωνται τινες, οἴησονται μόνον, ἀπελεγθήσονται δὲ τῶι ἔργῳ ψευδοδοξοῦντες. ἔστιν γὰρ, ἔστιν ἡ μισοπόνητος καὶ ἀμελλικτος καὶ ἀδικουμένην ἀρωγὸς ἀπαράλητος δίκη.*

um deren willen Gott seine Gnade auch den Unwürdigen schenkt<sup>1)</sup>. Die Vergeltung auf Erden ist ein Problem dem kein Jude aus dem Wege gehn konnte; und wenn es bei Philo auftaucht<sup>2)</sup>, so ist es ein Symptom dafür daß er trotz aller angelernten Philosophie doch Jude geblieben ist. Eindringlich schärft er die Pflicht des Dankgebetes ein, das zugleich das Bekenntnis zu dem einen Gott ist, der Himmel und Erde geschaffen und dem der Mensch alles verdankt<sup>3)</sup>: wer sich selbst und seine Vernunft für die Ursache der Werte hält, alles für eigenen Besitz und nicht für Gottes Eigentum erklärt, ist ein arger Sünder<sup>4)</sup>; er wird nicht müde vor *φιλαντία* und *οἴησις* auf das eindringlichste zu warnen<sup>5)</sup>. Man erkennt welche centrale Stellung für das Judentum ausserhalb Jerusalems das dankende Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer ge-

1) De special. leg. 2, 47 mit deutlichem Anklang an Ies. 42, 3. de sacrific. Abel et Cain 124. de migr. Abr. 124.

2) De special. leg. 1, 313 f. de gig. 56 πῶς εἰκὸς ἰσοχρονίου εἶναι τοὺς ὑπαιτίους [die Sünder] τῶι πανσόφῳ καὶ προφήτῃ; de opif. mundi 80 f.

3) De plant. 126 ἐκάστη μὲν γε τῶν ἀρετῶν ἔστι χρῆμα ἕγιον, εὐχαριστία δὲ ὑπερβαλλόντως· θεῶι δὲ οὐκ ἔνεστι γνησίως εὐχαριστήσαι δι' ὧν νομίζουσιν οἱ πολλοὶ κατασκευῶν ἀναθημάτων θυσιῶν . . . ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων: die darauf folgende Parabel ist echt jüdisch. de agr. 172. de somn. 2, 268. de sobr. 58. qu. d. s. imm. 7 τίνι εὐχαριστητέον ἄλλωι πλην θεῶι; de migr. Abr. 25. Man beachte besonders den universalen Inhalt der εὐχαριστία de spec. leg. 1, 210 f. qu. d. s. immut. 107. leg. alleg. 3, 78. εὐχαριστεῖν = ἐξομολογεῖσθαι = Gott bekennen leg. alleg. 1, 82. 2, 95. de ebr. 117 τιμῆσαι πρεπόντως τὸ ὄν [= ἡγεῖν] διὰ τοῦ σαφέστατα ὠμολογηκέναι ὅτι δῶρόν ἐστιν αὐτοῦ τὸδε τὸ πᾶν. Vgl. Sap. Salom. 8, 21 γνῶς ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατής, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῶι, καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως τὸ εἰδέναι τίνος ἡ χάρις. 16, 28 δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου.

4) De opif. mundi 169 ἔδει τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, εἰ τὴν ἀρμόττουσαν ἔμελλε δίκην ὑπομένειν, ἠφανίσθαι διὰ τὴν πρὸς τὸν εὐεργέτην καὶ σωτήρα θεὸν ἀχαριστίαν. de sacrific. Abel. et Cain 2. 54. leg. all. 3, 30 f., wo die Gottlosen in epikureischen Formeln reden. de poster. Cain 36 ist der mißverständene Satz des Protagoras hineingezogen. de somn. 1, 244 μάταιος ὅστις μὴ θεῶι στήλην ἀνατίθῃσιν, ἀλλ' ἐαντῶι. de agr. 171. de poster. Cain 115. 175. de Cherub. 64 f. 71. leg. all. 3, 195. de fuga et inu. 199.

5) De congr. erud. grat. 130 αἱ (ψυχῆ) . . . θαναμάζουσαι τὸν διδόντα κακὸν μέγιστον, φιλαντίαν, ἀγαθῶι τελεῖωι, θεοσεβείαι, διαθοῦνται. de posterit. Cain 21. de agr. 173 διὰ φιλαντίαν . . . οὐχ ὑπομένουσι τὸν φιλόδωρον καὶ τελεσφόρον θεὸν αἴτιον ἀποφῆναι τῶν ἀγαθῶν. de conf. ling. 128. qu. deter. pot. ins. sol. 32 ff. paraphrasiert die Raisonnements die das A. T. den Gottlosen in den Mund legt; Philo gleicht sie den Sophisten, was nicht täuschen darf, vgl. auch leg. alleg. 3, 231. de migr. Abr. 74. leg. all. 1, 49 φιλαντος καὶ ἄθεος ὁ νοῦς οὐόμενος ἴσος εἶναι θεῶι. οἴησις de Cher. 57. de spec. leg. 1, 10. de poster. Cain. 46 κατ' ἀρετῆς ζῆλον [d. h. aus Frömmigkeit] στέλλοντες ἑαυτοὺς ἀπὸ οἰδούσης οἰήσεως.

wonnen hat. Es ist das *σύμβολον* in dem sich die Juden aller Orten zusammenfinden, das ihnen bis zu einem gewissen Grade den Tempelcultus ersetzt, und die Kirche ist auch darin die Erbin der jüdischen Gemeinde, daß sie bei ihrer Gemeindefeier der Eucharistie die bevorzugte Stelle einräumt, die dem Ganzen den Namen gibt; im Dankgebet der Meßliturgie lebt der echtjüdische Brauch fort bis auf den heutigen Tag. So sehr übrigens der Alexandriner Cultus und Tempel spiritualisiert: ihm ist doch der Hohenpriester, der Vertreter der Theokratie, die höchste Erscheinung des Heiligen auf Erden<sup>1)</sup>; zu der sinnlichen Pracht des Lobgesangs den Iesus Sirach auf den Gesalbten Israels anstimmt, kann er sich aus inneren und äußeren Gründen freilich nicht mehr erheben, aber bei den Allegorien mit denen er den Hohenpriester umkleidet, kommt es mindestens ebenso auf die exceptionelle Stellung an, die er ihm durch jene anweist, als auf die Deutungen selbst.

Machtens die Worte allein, so könnte man schon versucht sein Philos ethische Begriffe aus der hellenistischen Philosophie herzuleiten: er redet oft von *εὐδαιμονία* und *ἀρεταί*, die vier Tugenden der Stoiker mit ihren Definitionen, die *ἄλογοι ὄρμαι = πάθη*, die seit dem 5. Jahrh. v. Chr. in Umlauf befindlichen Schemata der Erziehungslehre, *φύσις ἄσκησις μάθησις*, und vieles andere machen sich breit genug. Wer sich durch diesen Flitter nicht blenden läßt und schärfer zusieht, merkt bald, daß das alles nur oberflächlicher Bildungsstolz ist; im Grunde rührt sich, immer wieder durchbrechend, die Moral des Judentums. Gelegentlich liegt stoisches und jüdisches dicht nebeneinander<sup>2)</sup>, so daß man sieht wie der Rabbi unorganisch die angelernte griechische Definition auf das Jüdische draufgeleimt hat; es fehlt aber auch nicht an Stellen, wo eine Summe reinjüdischer Moralgebote<sup>3)</sup> zusammen-

1) De somn. 2, 185 ff. de fuga et inu. 108.

2) Als Beispiel möge genügen leg. alleg. 1, 87 *ἀπονεμητική τῶν κατ' ἀξίαν ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ τέτακται οὕτε κατὰ τὸν κατηγοροῦν οὕτε κατὰ τὸν ἀπολογούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸν δικαστήν. ὡσπερ οὖν ὁ δικαστὴς οὕτε νικῆσαι τινας προήρηται οὕτε πολεμῆσαι τισι καὶ ἐναντιωθῆναι, γνώμην δὲ ἀποφηνάμενος βραβεύει τὸ δίκαιον, οὕτως ἡ δικαιοσύνη οὐδενὸς οὔσα ἀντίδικος ἀπονέμει τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστωι πράγματι.* Die stoische Definition die wie gewöhnlich auf ältere schon im 4. Jahrh. nachweisbare Anschauungen zurückläuft, ist hier zu der jüdischen Auffassung verdreht, die bei der Gerechtigkeit immer an den Richter, nämlich Gott denkt: in dem Schlußsatz kann Gott einfach für *δικαιοσύνη* eingesetzt werden.

3) De post. Cain 181 *τιμὰς γονέων, ἐπιμέλειαν γυναικός, παιδῶν ἀγωγάς, χρήσεις ἀμέμπτους οἰκετῶν* [Ies. Sir. 7, 20 ff.], *ἐπιτροπήν οἰκίας, πόλεως* [d. h.

geordnet ist: ja die Art wie der fromme Jude sich in der Welt benehmen soll, weiß Philo ähnlich wie Iesus Sirach zu schildern<sup>1)</sup>; es war offenbar ein stehendes Thema der Weisheitslehrer. Frömmigkeit und Nächstenliebe zu coordinieren ist jüdisch, wie das Almosen<sup>2)</sup>, das bei Philo nicht fehlt; der Unterschied freiwilliger und unfreiwilliger Sünden<sup>3)</sup> ist ein Problem der jüdischen Gerechtigkeit, die immer nach der Rechtfertigung vor Gott strebt, sowie Buße und Umkehr kein griechisches Moralgebot ist, am allerwenigsten wenn sie das Correlat zur göttlichen Gnade ist<sup>4)</sup>, Es liegt weit von jeder hellenistischen, auch von der platonischen Ethik ab, die *εὐσέβεια* für die vornehmste und erste Tugend<sup>5)</sup> zu erklären, und Philo bestimmt die *εὐδαιμονία*<sup>6)</sup>, für die er das Wort

der Gemeinde] *προστασίαν, βεβαίωσιν νόμων, φυλακὴν ἐθνῶν, τὴν πρὸς πρεσβυτέρους αἰδῶ, τὴν πρὸς τοὺς τετελευτηκότας εὐφημίαν* [Ies. Sir. 7, 23. 8, 7], *τὴν πρὸς τοὺς ζῶντας κοινωνίαν, τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐν λόγοις καὶ ἔργοις εὐσέβειαν*. Aehnlich qu. d. s. immut. 17. de mut. nom. 40. 226; vgl. auch de ebr. 17 ff. [Elternliebe, Almosen, Erfüllung des Ritualgesetzes].

1) De fuga et inuent. 29 ff., ein Stück das von Philos sonstigen ethischen Auseinandersetzungen sehr absticht, aber echt jüdische Anschauungen aufweist; vgl. Ies. Sir. 14, 13. 29, 1. 10. 34, 16 ff. 25 ff.

2) De Abr. 208 *τῆς αὐτῆς φύσεώς ἐστιν εὐσεβῆ τε εἶναι καὶ φιλόανθρωπον*. Ueber Almosen vgl. außer den S. 540<sup>3</sup> angeführten Stellen de agr. 90 *ὅν ἐν τῆς οἰκίας ἔππων μὲν ἀγέλαι κατενωχημένων ἀεὶ προέροχονται, ἀνθρώπων δὲ ἐπομένων οὐδὲ εἰς ἔρανον εἰς ἐπανόρθωσιν ἐνδείας, οὐ δωρεὰν εἰς περισσοίαν εὐρισκόμενος*. Philo braucht *ἐλεημοσύνη* aus Gründen des Stils nicht, sondern ersetzt es durch *ἐρανος, δωρεά, χαρίζεσθαι*.

3) De opif. mundi 128. de sacrif. Abel et Cain 48. quod det. pot. ins. sol. 97. qu. d. s. imm. 128. de conf. ling. 178.

4) De somn. 2, 292 *ἀκολακεύτοι καὶ ἀδεκάστοι χρησάμενοι συμβούλοι μετανοοῖαι, τὴν ἴλω τοῦ ὄντος [= ירהי] δύναμιν ἐξευμενισάμενοι καλινωδίας ἀντιβεβήλων ἱεραῖς, ἀμνηστῖαν εὐρήσονται παντελῆ*. 1, 91. qu. det. pot. ins. sol. 95. Cherub. 2. leg. alleg. 3, 211. de post. Cain. 178. leg. all. 3, 106 *δεικνύντος τοῦ ἱεροῦ λόγον ὅτι οὐδὲ τοῖς ἀμαρτάνουσιν εὐθὺς ἐπέξειαι ὁ θεός, ἀλλὰ δίδωσι χρόνον εἰς μετάνοιαν*. Echtjüdisch auch qu. det. pot. ins. sol. 146 *ἐκτενώμεν* [das philonische Wort für 'beten'] *ὄν τὸν θεὸν οἱ συνειδήσει τῶν οἰκείων ἀδικημάτων ἐλεγχόμενοι κολάσαι μᾶλλον ἡμᾶς ἢ παρεῖναι*.

5) De opif. mundi 154 *τὴν μεγίστην τῶν ἀρετῶν θεοσέβειαν*. de Abr. 60 *ἐκεῖνος τοίνυν εὐσεβείας, ἀρετῆς τῆς ἀνωτάτω καὶ μεγίστης, ζηλωτῆς γενόμενος ἐσπούδασεν ἔπεσθαι θεῷ καὶ καταπειθῆς εἶναι τοῖς προσταττομένοις ὑπ' αὐτοῦ*, eine den Griechen gänzlich fremde Bestimmung der *εὐσέβεια*. Cherub. 107 *τὸ δουλεύειν θεῷ μέγιστον ἀρχήμα*. de sacrif. Abel et Cain 37 ist der stoische πόνος auf die *ירחי צדקתו* = *θεραπεία τοῦ θεοῦ* bezogen, und das jüdische ‚Gefallen vor Gott‘ geschmacklos mit der stoischen Tugend kombiniert: *τὴν πρὸς θεὸν καὶ ἀρετὴν ἀρέσκειαν*.

6) De poster. Cain 12. 185 *θεὸν τιμᾶν καὶ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ περιέχεσθαι πηγὴ γὰρ εὐδαιμονίας καὶ βίου μακράωνος ἦδε*. qu. d. s. immut. 118 *αἱ*

der hellenistischen Philosophie entlehnt, nicht gemäß dieser, sondern nach Deuteron. 30, 20. Gottesfurcht und Gottvertrauen, das als Glaube und als Hoffnung erscheint<sup>1)</sup>, sind alttestamentliche Tugenden, die in dem stoischen *πίναξ ἀρετῶν* keinen Platz haben, aber darum nicht weggelassen werden dürfen, wenn von der philonischen Ethik eine richtige Vorstellung gegeben werden soll. In der griechischen Philosophie ist es seit den Rationalisten des vierten Jahrhunderts Brauch geworden die Postulate und Conflictte der Ethik auf die Figur des Weisen zu projicieren, die ursprünglich wenigstens ein paedagogisches, nicht ein philosophisches Ideal war; mit anderem stoischen Inventar hat der alexandrinische Rabbiner auch den *σοφός* übernommen, ihm aber doch einen Rock angezogen, der von dem *τρίβων* des Originals recht verschieden ist. Eines stoischen Weisen Sache wäre die Buße nicht gewesen<sup>2)</sup>, und wenn die hellenistische Thesis *εἰ ἀνύπαρκτον ἢ σοφία*, von Philo bejaht wird, weil es keinen sündlosen Menschen gebe<sup>3)</sup>, so würde diese Motivierung von keinem griechischen Philosophen acceptiert sein: schon der Ausdruck *ἀνυπαίτιος* paßt nur auf den jüdischen Gerechtigkeitsbegriff. Es ist deutlich der *σοφός* zum Frommen geworden, und sein stoischer Gegensatz, der *ἄφρων*, zum Gottlosen<sup>4)</sup>: im A. T. sind Torheit und der ethische Un-

*προειρημένα ἀρεταί, τὸ ἄνθρωπον [= λογικόν] εἶναι, τὸ δίκαιον εἶναι, τὸ τέλειον εἶναι, τὸ θεῶι εὐαρεστήσαι· ὅπερ ἐπειδὴ καὶ τελεώτατον ἦν καὶ ὄρος τῆς ἄρας εὐδαιμονίας, ἐφ' ἕκασται [= zuletzt] εἴρηται. de opif. 172 wer sich zum Monotheismus bekennt, μακαρίαν καὶ εὐδαιμόνα ζωὴν βιώσεται δόγμασι [d. h. den Geboten] εὐσεβείας καὶ οὐσιότητος χαραχθεῖς. Die Gotteskindschaft erscheint de sobr. 56 ὁ ἔχων τὸν κληρὸν τοῦτον πέραν ὄρων ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας προελήλυθε· μόνος γὰρ εὐγενὴς ἄτε θεὸν ἐπιγεγραμμένος πατέρα καὶ γεγονώς εἰσποιητὸς αὐτῶι μόνος υἱός, vgl. Sap. Sal. 2, 13. 16. 18. 5, 5.*

1) De plant. 88. 92. de poster. Cain 26. de Abr. 7. 268. qu. det. pot. ins. sol. 138. leg. all. 3, 228. de conf. ling. 31. de migr. Abr. 43. 132.

2) De fuga et inuent. 157 τὸ μὲν μηδὲν ἀμαρτεῖν ἴδιον θεοῦ, τὸ δὲ μετανοεῖν σοφοῦ.

3) De mut. nom. 36 οὐχὶ καὶ μέχρι νῦν τῶν φιλοσοφίαι τετελεσμένων εἰσὶ τινες, οἱ λέγουσιν ἀνύπαρκτον εἶναι σοφίαν, ἐπειδὴ καὶ τὸν σοφόν; μηδένα γὰρ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώπων γενέσεως ἄχρι τοῦ παρόντος βίου κατὰ τὸ παντελὲς ἀνυπαίτιον νομισθῆναι· καὶ γὰρ ἀδύνατον εἶναι ἀνδρὶ θνητῶι σώματι ἐνδεδεμένον εἰς ἕπαν εὐδαιμονῆσαι [vgl. Sap. Sal. 9, 15]. Zum Sprachgebrauch von *ὑπαίτιος* und *ἀνυπαίτιος* vgl. de opif. mundi 151. qu. det. pot. ins. sol. 97. de gig. 56. de somn. 2, 73. qu. d. s. immut. 61.

4) De conf. ling. 162. 196 f. de Cher. 121. de conf. ling. 119 τὸν τρόπον τῶν ἀφρόνων διασυνίστηται, οἱ καίτοι μεγίστων ἐπιχειρημένων οὐκ ἀδήλως ἀλλ' ἐκ τοῦ φανεροῦ πολλὰς τιμωριῶν ἀδικεῖν ὕμως οὐκ ὀκνοῦσι. qu. d. s. imm. 68. de post. Cain 179 Θεοφιλὴς εὐχή . . . ἦν οὐδεὶν τῶν ἀφρόνων ἔξεστι ποιήσασθαι

glaube an Gott — der theoretische steht überhaupt dort nicht zur Discussion — identische Begriffe. Das will beherzigt sein, wenn die philonische σοφία richtig verstanden werden soll: sie ist הכמה und רעה, das moralische<sup>1)</sup> Wissen von Gott, seiner Einzigkeit, seiner Allmacht und seinen Geboten und keine theoretische Wissenschaft im griechischen oder modernen Sinne.

Freilich sucht man nach den חסידים der Psalmen bei Philo vergeblich; von deren Hoffnung und Verzweiflung, von der Qual und dem Jauchzen dieses Glaubens an den Gott Israels weiß seine flache Seele so wenig wie sie je den Freiheitsstolz der hellenischen Philosophen im Kern begriffen hat. Es ist ganz richtig: obgleich in manchen philonischen Schilderungen der alttestamentliche צדיק und רשע unschwer zu erkennen sind<sup>2)</sup>, ist ihm, im Ganzen genommen, der jüdische Gegensatz der Frommen und Gottlosen zu der aus der stoischen Ethik entlehnten Antinomie von Vernunft und Lust geworden und damit aus der Gemeinde und dem Volk in die Seele des Einzelnen verlegt. Der platonisierende Dualismus zwischen Geist und Materie, der bei Philo neben jener Antinomie herläuft, wirkt ebenfalls dahin daß ihm sowohl jener aus der Geschichte Israels und der Juden hervorgewachsene Gegensatz wie der damit organisch verbundene zwischen dem gedrückten Volke Gottes und der triumphierenden Weltmacht zu psychologischen Trivialitäten verdampfen. Und doch wäre es ein folgenschwerer Irrtum, wollte man die Formen die er seiner Predigt von der Flucht aus dem Gewordenen zum Seienden, von der Unterdrückung der Leidenschaften gegeben hat, für die These verwerten, daß die griechische Philosophie in der philonischen Ethik des Judentums Herr geworden sei. Weltflucht und Apathie sind ihm nicht das

---

τὴν ἴδιον ἡδονὴν ἀπὸ μόνον θηρωμένων, τὰ δ' ἄλλα πλατὺν γέλωτα καὶ χλεύην νομιζόντων: das sind die צדיק der Psalmen.

1) De poster. Cain 136 wird σοφία θεοῦ mit ὁ ἀρετῆς λόγος identificiert und der οἴησις, dem eitlen Vertrauen des Menschen auf sich selbst, entgegengestellt. de mut. nom. 260 τὴν οὐράνιον σοφίαν, ἣν ἄνωθεν ἐπιπέμπει ταῖς ἡμερῶν ἀρετῆς ἐχοῦσαις ψυχαῖς ὁ φρονήσεως εὐθηνίαν καὶ εὐετηρίαν ἔχων. Das 'Suchen Gottes' ist die Hauptsache, und dieses 'Suchen' wird rein moralisch gefaßt: leg. all. 3, 47 εἰ ζητεῖς θεόν, ὧ διανοῖα, ἐξελεθούσα ἀπὸ σαυτῆς ἀναζητεῖ . . . εἰ δὲ ζητοῦσα εὐρήσεις θεόν, ἄθλον . . . ἔξαρκεῖ μέντοι πρὸς μετουσίαν ἀγαθῶν καὶ ψιλὸν τὸ ζητεῖν μόνον· αἰεὶ γὰρ αἰ ἐπὶ τὰ καλὰ ὄρμαι κἄν τοῦ τέλους ἀτοχῶσι, τοὺς χρωμένους προεμφραίνουσι.

2) Qu. det. pot. ins. sol. 34. de mut. nom. 103. de conf. ling. 48. 117. qu. rer. diu. her. s. 201 διακρίναντος . . . τοῦ θεοφιλοῦς τοὺς ὁσίους, οἱ ζῶσι ἀψευδῶς, ἀπὸ τῶν ἀνοσίων, οἱ τεθνήκασι πρὸς ἀλήθειαν, λογισμῶν.

absolute Ziel, das um seiner selbst willen anzustreben ist, sondern sie laufen am letzten Ende auf die *θεραπεία* θεοῦ hinaus<sup>1)</sup>, auf die יהיה נח נרש des A. T., und ihr Lohn ist nicht die hellenische *εὐδαιμονία*, sondern die Ekstase die im Gebet mit Gott verkehrt und von ihm Offenbarungen empfängt<sup>2)</sup>. Damit werden die Berufe des Leviten und Propheten<sup>3)</sup> von Philo in ideale Höhen

1) Wie die jüdischen und stoischen Moralpraedicate zusammengekoppelt werden, zeigt z. B. qu. rer. diu. her. s. 203 ὑπὸ τοῦ φιλοπαθοῦς καὶ ἀθέου τὸ ἐγκρατὲς καὶ θεοφιλὲς γένος οὐκ ἐΐσα εὐδαιμονεῖται, wo noch die Verfolgung der Frommen durch die Gottlosen, ein typischer Zug des jüdischen Empfindens, hinzukommt. leg. alleg. 3, 212 ὁ ἀθεος καὶ φιλήδονος τρόπος. de gig. 43 καλὸν μὴ λιποτακτῆσαι μὲν τῆς τοῦ θεοῦ τάξεως . . . , αὐτομολῆσαι δὲ πρὸς τὴν ἀνανδρον καὶ κεκλασμένην ἡδονήν. de migr. Abr. 21 τὸ ἐμπαΐζειν ἐπιθυμιῶν καὶ πάντων παθῶν ἀμετρίαις, τὸ φοβεῖσθαι τὸν θεόν. de congr. erud. gr. 80 φιλοσοφία ἐγκρατεῖαν μὲν γαστρός, ἐγκρατεῖαν δὲ τῶν μετὰ γαστέρα, ἐγκρατεῖαν δὲ καὶ γλώττης ἀναδιδάσκει. ταῦτα λέγεται μὲν εἶναι δι' αὐτὰ αἰρετά, σεμνότερα δὲ φαίνονται ἂν, εἰ θεοῦ τιμῆς καὶ ἀρεσκείας ἔνεκα ἐπιτηδεύοιτο. de ebr. 69 ὅσα οἰκία καὶ φίλα τῇ σαρκί, ἀποκόπτουσι [die Priester] τῆς διανοίας ἐαυτῶν, εὐπρεπὲς εἶναι νομίζοντες τοῖς θεραπευταῖς τοῦ μόνου σοφοῦ γενησομένοις πάντων ὅσα γένεσιν εἴληχεν, ἀλλοτριοῦσθαι καὶ πᾶσιν ὡς ἐχθροῖς καὶ δυσμενεστάτοις προσφέρεσθαι, vgl. de somn. 1, 218. leg. alleg. 3, 11 τρεῖς καιροὺς, ὃ ψυχῆ, τουτέστι τὸν τριμερῆ χρόνον σύμπαντα ἐμφανῆς ἀεὶ γίνου θεῶι, μὴ τὸ θῆλυ αἰσθητὸν πάθος ἐφελκόμενη, ἀλλὰ τὸν ἀνδρεῖον καὶ καρτερίας ἀσκητὴν λογισμὸν ἐκδημιῶσα: das dreimalige Erscheinen vor Jahveh, d. h. die drei Jahresfeste sind ein Dienst Gottes und dieser Dienst wird zur Apathie spiritualisiert. Vgl. auch de somn. 1, 232 τοῖς ἀσωμάτοις καὶ θεραπευτοῖσιν αὐτοῦ ψυχαῖς: die Attribute bedingen sich gegenseitig. Gottes Gnade ist nötig um sich vom Irdischen loslösen zu können: de ebr. 145 ἄνευ θείας χάριτος ἀμήχανον ἢ λιποτακτῆσαι τὰ θνητὰ ἢ τοῖς ἀφθάτοις ἀεὶ παραμείναι. leg. alleg. 3, 136 δεῖ τὸν ὑπὲρ ἀρετῆς πόνον μὴ ἐαυτῇ προσάγειν τὴν ψυχὴν, ἀλλ' ἀφελεῖν ἀφ' ἐαυτῆς καὶ θεῶι ἀνενεγκεῖν, ὁμολογοῦσαν ὅτι οὐχ ἡ ἰσχύς αὐτῆς οὐδὲ ἡ δύναμις περιεποίησε τὸ καλόν, ἀλλὰ ὁ καὶ τὸν ἔρωτα χαρισάμενος.

2) Vgl. leg. all. 3, 42 ff.; die Exegese der dort angeführten Stellen faßt die Ekstase als die Ekstase des Gebets.

3) Qu. rer. diuin. her. s. 259 παντὶ ἀστείῳ προφητεῖαν ὁ ἔρως λόγος [Gen. 20, 7] μαρτυρεῖ· προσήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου φαύλω δ' οὐ θίμυς ἐρμηρεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνω δὲ σοφῶι ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὕψιστος θεοῦ ἐστίν, ἡγεῖον κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ. Vgl. auch ebenda 69. Sehr viel häufiger spricht er von den Leviten, den 'Dienern' und 'Betern'; die Levitenstädte sind ein Sinnbild der Weltflucht, die wiederum dem heiligen Dienst gleichgesetzt wird. de sacr. Abel et Cain 120 *θεραπείας ὁ Λευι ἐστὶ σημεῖον . . . ὁ κερχημένος ἀρετῇ τελεία Λευι . . . τῆς δὲ τελειότητος δεῖγμα ἐναργέστατον πρόσωπα γενέσθαι θεοῦ καταλιπόντα τὴν τῶν ἐν γενέσει παραγματεῖαν*. qu. det. pot. ins. sol. 62 *τοῖς τὰς γνώμας ἱερωτάτοις Λευίταις . . . ὧν . . . κληρὸς . . . μόνος ἀξιώχρεως ὁ δημιουργός, ὃι προσπεφεύγασιν ἱκέται γνήσιοι καὶ θεράποντες αὐτοῦ γινόμενοι, τὸ φιλοδέσποτον διὰ τῆς συνεχοῦς ὑπηρεσίας*

hinaufgeschraubt, jener noch mehr als dieser, obgleich man erwarten sollte daß dem von der individualistischen Philosophie des Hellenismus inficierten Rabbi die auf der Persönlichkeit ruhende Prophetie näher lag als der Stand der Leviten; es ist derselbe innere Widerspruch wie der daß er das Judentum als höchste Philosophie glorifiziert und doch nie im eigentlichen Sinne Propaganda für das jüdische Gesetz treibt. Wer Philo in die Geschichte der griechischen Philosophie einreicht, vermag mit diesen Widersprüchen nicht fertig zu werden; vom Boden des Judentums aus gesehen, lösen sie sich leicht und einfach auf. Zwischen der das jüdische Leben beherrschenden Hoffnung auf eine Zukunft die des auserwählten Volkes würdig sei, und den realen Verhältnissen in denen die Juden unter der directen oder indirecten römischen Herrschaft leben mußten, bestand eine ungeheure Spannung, mit der jedes jüdische Empfinden in irgend einer Weise fertig zu werden genötigt war. Es muß in Alexandrien Kreise gegeben haben, die diese Spannung so zu lösen suchten, daß sie die Formen und Riten der nationalen Religion streng festhielten, aber die Leiden und Schmerzen der zugleich nationalen und religiösen Hoffnung dadurch los wurden, daß sie den Inhalt der überlieferten Religion aus der den Juden feindlichen Welt in das spirituelle Gebiet transponierten. Als Hebel dienten ihnen vielfach philosophische Formeln, die überall bereit lagen; die philosophierende Allegorie ist in Wahrheit nicht aus dem Bestreben entsprungen irgend eine philosophische Lehre mit der Bibel auszugleichen, sondern aus dem Sehnen und Trachten jene Spannung zwischen religiöser Hoffnung und geschichtlicher Wirklichkeit aufzulösen, die an und für sich die von Tempel und Cultus entfernt wohnenden Juden der Zerstreung noch stärker mitnehmen mußte als die Palaestiner und Jerusalemer, denen der Schein der Theokratie immer noch sinnlich vor Augen stand. Daß nicht nur hellenistische Philosopheme, sondern auch orientalische, bis jetzt nicht sicher zu fassende Theosophien bei dieser Spiritualisierung mitgeholfen haben, soll, solange das Mittel nicht als Ursache an-

---

*καὶ τῆς τῶν ἐπιτραπέζτων ἀουνοτάτης ἐπιδεικνόμενοι φυλακῆς. de fug. et inu. 88*  
*εἰς τὰς ἀπονεμηθείσας Λευίταις μόνοις πόλεις φεύγειν διεληγται πᾶν προση-*  
*κόντως· καὶ γὰρ οἱ Λευῖται τρόπον τινὰ φυγάδες εἰσίν, ἕνεκα ἀρεσκειᾶς θεοῦ*  
*γονεῖς καὶ τέκνα καὶ ἀδελφοὶ καὶ πᾶσαν τὴν θνητὴν συγγένειαν ἀπολελοιπότες.*  
 Diesen idealen Levitenstand fand Philo verwirklicht bei den jüdischen Asketen in der Nähe Alexandriens, die er daher auch *θεραπευταί* und *ἐκῆται* nennt. Er schloß sich ihnen nicht an, weil die alexandrinische Judenschaft ihn nicht losließ, de special. legg. 3, 1 ff.

gesehen wird, gerne zugegeben werden. Specificsch jüdisch ist nun wiederum, daß dieser eben geschilderte Proceß sich nicht so sehr in den Individuen als in Gemeinden oder richtiger Conventikeln vollzog, wie in jenen Therapeuten, deren Schilderung bei Philo den Modernen darum so anstößig und sonderbar erscheint, weil sie von dem Irrtum nicht loskommen in Philo einen individuellen philosophischen Denker zu seben. Man braucht nur die Schilderung des Paschafestes der Therapeuten zu lesen um sofort zu begreifen daß es sich um eine jüdische Sondergemeinde handelt; daß in diesem Conventikel die Thora spiritualistisch ausgelegt, die dem damaligen Judentum keineswegs fremde Askese hochgesteigert wurde, ist nichts wunderbares, sobald man die Schilderungen die das N. T. und Iosephus von den palaestinischen Juden geben, nicht generalisiert und sich der aus Philo zu gewinnenden Erkenntnis nicht verschließt, daß es in der alexandrinischen Judenschaft Kreise gab, die in eigentümlicher, aber doch immerhin noch jüdischer Weise ihr religiöses Leben gestalteten. Aus diesen Kreisen stammt der philonische Spiritualismus. Mögen immerhin seine Kenntnisse der hellenistischen Schulphilosophie etwas gründlicher sein als die der Therapeuten, mag diese nähere Verbindung mit dem Griechentum ihn zum Schriftsteller gemacht haben — die ganze Denkweise ist nicht sein persönliches Eigentum, und er hat für sie nicht einmal einen besonders tiefen und kräftigen Ausdruck gefunden. Weil sie einem Conventikel angehört, pflegt sie keinen Individualismus, fühlen sich die Therapeuten den Leviten näher als den Propheten; über dem weltfremden Spiritualismus ist ihnen der Eifer abhanden gekommen das Licht des Gesetzes in der Welt zu verbreiten und so der nationalen Hoffnung Israels zu dienen: sie wollen diese Hoffnung ja nicht mehr haben.

Nachdem der Boden geschildert ist, auf dem die philonischen oder richtiger die von Philo zu Papier gebrachten Exegesen der Thora gewachsen sind, kann die Betrachtung sich dem viel berufenen Logos und seinem Wesen und Ursprung zuwenden ohne von vorne herein auf einen falschen Weg zu geraten: es wird jetzt einleuchten daß es verkehrt ist bei der Analyse dieses Begriffs vom Griechischen auszugehen und das Jüdische zu ignorieren. Die Speculationen über die göttlichen Kräfte sind nicht aus einer philosophischen Theologie hervorgegangen, sondern aus der Superstition des späteren Judentums, die den Gottesnamen nicht in den Mund zu nehmen wagte: Gott hat keinen Namen, sondern nur seine Kräfte<sup>1)</sup>, und es entspricht dem schwankenden Wesen

1) De mut. nom. 11 ἦν οὖν ἀκλόουθον τὸ μηδ' ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι

dieser Kräfte daß sie zahlreiche Namen tragen<sup>1)</sup> und in keiner Weise von einander abgegrenzt sind. Im Grunde sind es eben immer Manifestationen Gottes von ebenso unendlicher Mannigfaltigkeit, wie seine Allmacht unendlich und unbegrenzt ist. Wie in der jüdischen Speculation<sup>2)</sup>, werden auch bei Philo die Kräfte der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit auf verschiedene Namen Gottes zurückgeführt und wenn er einmal<sup>3)</sup> die *μνήμη*, das Gedenken Gottes die Kraft nennt, aus der das Dankgebet und das Loblied Gottes hervorgehen, so wird das erst verständlich, wenn man bedenkt daß die Späteren den 'Namen seiner Heiligkeit' [כח קדשו] mit dem זכר קדשו identificieren: das 'Gedenken' haftet am

*δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν.* leg. alleg. 3, 207 εὐκρίτως οὐδεὶς ὕμνει κατ' αὐτοῦ, ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγινῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητόν, ἐὰν <κατὰ> τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν τοῦ ἐρμηνεύει λόγον· οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἔν εἴῃ θεός, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος. de plant. 86 αἰ. . . προσρήσεις τὰς περὶ τὸ ὄν ἐμφαίνουσι δυνάμεις. Daß die ganze Lehre von den göttlichen Kräften keine philosophische, aus Schlüssen aufgebaute Theorie, sondern superstitiöse Theosophie ist, verrät sich in der Heimlichkeit mit der Philo sie umgiebt: de sacr. Ab. et Cain 60 κενόφθοι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγενήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον, ἐπεὶ θείων παρακαταθήκην ὀργίων οὐ παντός ἐστὶ φυλάξιαι. 131 αἰδεῖται δὲ τις καὶ τοιοῦτος ἐν ἀπορητοῖς λόγος, ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρηὶ νεωτέρων ὅσα ἐπιφράξαντας: es folgt die Lehre von der wohlthätigen und der strafenden Kraft, die unmittelbar mit den Namen Gottes zusammenhängt, s. u. De Cher. 27 behauptet Philo gar, diese Lehre durch persönliche Offenbarung erhalten zu haben, obgleich er sie sicher schon überkommen hat.

1) De somn. 2, 254 τῶν πολυώνυμων τοῦ ὄντος δυνάμεων. de conf. ling. 146 τὸν πρῶτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἔν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπέρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου καὶ ὁ ὄρων, Ἰσραηλ, προσαγορεύεται. leg. alleg. 1, 43 τὴν μετάρσιον καὶ οὐράνιον σοφίαν πολλοῖς ὀνόμασι πολυώνυμον οὔσαν δεδήλωκε· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ εἰκόνα καὶ ὄραση θεοῦ κέκληκε: vgl. leg. all. 2, 86 ἡ σοφία τοῦ θεοῦ . . . ἦν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.

2) Vgl. Siegfried, Philo 213 f. Das Buch giebt, so ungeschickt es disponiert und geschrieben ist, eine sehr viel richtigere Vorstellung von dem philonischen Denken als der straff aufgebaute Abriss Zellers III 2, 385 ff.

3) Philo erzählt de plant. 127 f. die jüdische Parabel von der Entstehung der Psalmen zum Lobe des Schöpfers und schließt sie mit den Worten: τὸ πάμμουσον καὶ ὑμνωιδὸν ἀναφανῆναι γένος ἐκ μιᾶς δὴ τῶν περὶ αὐτὸν δυνάμεων παρθένου μνήμης, ἣν Μνημοσύνην παρατρέποντες οἱ πολλοὶ [soll heißen, die heidnischen Griechen; der Rabbi vermeidet den gehässigen Ausdruck τὰ ἔθνη] τοῦνομα καλοῦσιν. Die Mutter der Musen ist nur von außen, obgleich in diesem Fall nicht ungeschickt, hineingetragen; in *μνήμη* steckt קדשי זכר = שם קדשו, vgl. Olshausen zu Ps. 30, 5.

Namen und zum Namen Gottes bekennt sich<sup>1)</sup> der Jude in der Eucharistie und im Psalm. Vor allem aber ist es unmöglich die Lehre von den Kräften von der Angelologie zu trennen. Wie sich aus superstitiösen Gründen im A. T. die Offenbarung durch den *מלאך יהוה* an Stelle der directen setzt, ist bekannt: Kräfte und Engel sind dasjenige am göttlichen Wesen, das von den Menschen erfaßt werden kann, daher, für Philo<sup>2)</sup> wenigstens, identisch. An zahlreichen Stellen<sup>3)</sup> nennt er die Engel *λόγοι θεοῦ*: darunter können nur 'Reden' verstanden werden<sup>4)</sup>, nichts anderes; die Engel sind eben Manifestationen Jahvehs<sup>5)</sup> und Jahvehs Wort ist eine Manifestation von unmittelbar concreter Realität. Philo deutet selbst an daß er die Gleichung *ἄγγελοι = λόγοι θεοῦ* übernommen

1) Vgl. de migr. Abr. 56 *τοῦ δὲ μεγέθους καὶ πλήθους τῶν καλῶν ἀρχῆ καὶ τέλους ἢ ἀδιάστατος περὶ θεοῦ μνήμη.*

2) De conf. ling. 174 f. *ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἄερα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς ὀπαδὸς τῶν οὐρανίων· ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἶωθε καλεῖν ὁ θεσπιαιδὸς λόγος. πάντ' οὖν τὸν στρατὸν [סצצ] ἐκάστων ἐν ταῖς ἀροτρούσαις διακεκοσμημένων τάξεσιν ὑπερέτην καὶ θεραπευτὴν εἶναι συμβέβηκε τοῦ διακοσμησάτου ἡγεμόνος, ὃι ταξιαρχοῦντι κατὰ δίκην καὶ θεσμῶν ἔπεται· λιποταξίον γὰρ οὐ θέμις ἁλῶναί ποτε τὸ θεῖον στρατεύμα [vgl. Ies. 45, 12. 48, 13]. βασιλεὶ δὲ ταῖς ἐαυτοῦ δυνάμεσιν [der Doppelsinn von 'Truppen' und 'Kräften' ist beabsichtigt] ἐμπρεπὲς ὀμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιοῦτων πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷσπερ ἀροῦνται μὴ ὑπὸ μόνον ἡγήνοσθαι θεοῦ. Kürzer de opif. mundi 46. Es ändert an der Gesamtauffassung nichts, wenn de spec. legg. 1, 66 die Engel ὑποδιάκονοι der göttlichen Kräfte genannt werden.*

3) Die Engel Gen. 19 bezeichnet er de fuga et inu. 144 mit *τοὺς ἱεροὺς καὶ ἀμιάντους λόγους*, ebenso de somn. 1, 70 die von Gen. 18, 1, 147 die der Jakobsleiter. de sobr. 65 *ὁ τὴν πρὸς πάθη πάλην γεγυμνασμένος Ἰακωβ, ἀγγέλοις ἀλείπται, λόγοις, χρώμενος.* de migr. Abr. 173 *ὁ ἐπόμενος θεῶι κατὰ τἀναγκαῖον συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολούθοις αὐτοῦ λόγοις, οὓς ὀνομάζειν ἔθος ἀγγέλους.*

4) De somn. 1, 115 f. *ἡ ἀσκητικὴ διάνοια . . . ὅταν μὲν εὐφορῆ καὶ πρὸς τὸ ὄψος αἰρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτίσι τῆς λογικῆς πηγῆς, τοῦ τελεσφόρου θεοῦ, περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίη καὶ ἀφορῆ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. δι' ὃ καὶ νῦν φησιν [Gen. 28, 11] ἀπῆντησε τόπω· ἔδν γὰρ ὁ ἥλιος. ὅταν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀπολίπωσιν αἱ τοῦ θεοῦ ἀγαί, δι' ὧν σαφέσταται αἱ τῶν πραγμάτων γίνονται καταλήψεις, ἀνατέλλει τὸ δεύτερον καὶ ἀσθενέστερον λόγων, οὐκεία πραγμάτων φέγγος. Der Gegensatz *πράγματα* und der Plural beweisen daß unter *λόγοι* Reden zu verstehen sind.*

5) Vgl. z. B. de Abr. 115 *ἄγγελοι . . . ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὑπαρχοὶ τοῦ πρώτου θεοῦ, δι' ὧν οἷα πρεσβυτῶν ὅσα ἂν θελήσῃ τῶι γένει ἡμῶν προθεσπίαι, διαγγέλλει.* Die Frage, ob die Engel eine eigene Persönlichkeit haben, würde Philo für töricht oder lästerlich erklärt haben: wenn sie Gottes Willen verkünden, sind sie eben 'Reden Gottes', nicht mehr und nicht weniger.

hat<sup>1)</sup>: thatsächlich nennt die salomonische Weisheit [18, 15] den Engel der die aegyptische Erstgeburt tödtet, 'das allmächtige Wort Gottes'. Ist der Logos Gottes nach Philo<sup>2)</sup> also der 'älteste der Engel', so kann das nur bedeuten daß er das 'Wort Gottes' ist und nicht das immanente stoische Weltgesetz. Und dieses 'Wort Gottes' ist bei ihm ebenso wie in der Weisheit Salomonis [9, 1] und dem vierten Evangelium dasjenige das die Welt geschaffen hat<sup>3)</sup>. Man lasse sich durch die Verquickung mit den platonischen Ideen nicht irre führen<sup>4)</sup>. Wie völlig Philo in der jüdischen Speculation stecken geblieben ist, verrät nichts mehr als die Vermischung und Vertauschung des göttlichen Worts mit der göttlichen Weisheit<sup>5)</sup>. Für denjenigen der die philonischen Begriffe auf Plato oder die Stoa oder alle beide zurückführen will, bleibt diese Identification ein unentwirrbares Räthsel, und die Versuche seine Exegese systematisch darzustellen, sind grade an dieser Klippe gescheitert. Dem Juden ergiebt sich von selbst aus der Combination von Gen. 1 und Prov. 8 die Identität des Wortes das das Licht ins Dasein rief, und der Weisheit die vor allen Creaturen bei Gott war<sup>6)</sup> und an deren schaffendem Spiel er seinê Freude hatte, und dies vorweltliche Dasein der Weisheit dürfte die Speculation des *κόσμος νοητός* erzeugt haben: die platonischen Ideen sind nur Etikette.

Die Vereinigung von Wort und Weisheit setzt sich in der philonischen Ethik fort. Ganz natürlich: denn die göttliche Offen-

1) Vgl. οὗς ἔθ'ος ὀνομάζειν ἀγγέλους de migr. Abr. 173. de somn. 1, 115.

2) Vgl. z. B. die oben [S. 547<sup>1</sup>] angeführte Stelle de conf. ling. 146.

3) Qu. d. s. immut. 57 δίδωσι λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτη δωρεῶν, ὅτι καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο. Das Wort Gottes kann als ὑπηρέτης gefaßt werden, nicht das Denken, vgl. de sacrif. Ab. et Cain 8 διὰ ῥήματος τοῦ αὐτίου [= Gottes] μετανίσταται [Moses, nach Deut. 34, 5], δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο, ἵνα μάθῃς ὅτι τὸν σοφὸν ἰσότιμον κόσμῳ ὁ θεὸς ἡγείται, τῷ αὐτῷ λόγῳ καὶ τὸ πᾶν ἐργαζόμενος καὶ τὸν τέλειον ἀπὸ τῶν περιγεῖων ἀνάγων ὡς ἐαυτόν.

4) Die Exegese von Exod. 33, 18 identificiert die δόξα τοῦ θεοῦ [= כבוד] mit den Kräften = צבאות: de spec. legg. 1, 45 δόξαν σὴν εἶναι νομίζω τὰς περὶ σὲ δορυφορούσας δυνάμεις, ὧν διαφερόγουσα ἡ κατάληψις ἄκρι τοῦ παρόντος οὐ μικρὸν ἐνεργάζεται μοι πόθον τῆς διαγνώσεως. Dieser rein jüdische Begriff wird dann in grotesker Weise mit den platonischen Ideen gleichgesetzt, weil auf die göttlichen Kräfte das zutrifft, was die Platoniker von den Ideen aussagen: daß sie nämlich, selbst unsichtbar und unsinnlich, der sichtbaren Welt Bestimmtheit und Gestalt gegeben haben.

5) Leg. all. 1, 65 τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἢ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος. Andere Stellen bei Zeller III 2, 420<sup>5</sup>.

6) Vgl. z. B. de ebr. 30 f., wo Prov. 8, 22 direct citiert wird.

barung ist die Quelle der Lebensweisheit, und umgekehrt kann die Weisheit nicht zur Offenbarung in Widerspruch geraten<sup>1)</sup>. Philo hat hier die Gelegenheit benutzt den stoischen ὁρθὸς λόγος τῆς φύσεως anzubringen<sup>2)</sup>, indem er, wie nicht selten, φύσις für θεός braucht<sup>3)</sup>: achtet man darauf wie er den jüdischen Begriff

1) Das Beste darüber hat R. Smend in der Einleitung zum Iesus Sirach gesagt [XVIII]: *die Weisheit bedeutete für die Israeliten und Juden niemals reine Erkenntnis, sie war vielmehr die Erkenntnis von Gut und Böse, d. h. vom Nützlichen und Schädlichen. In diesem Sinne war sie auch Speculation über den teleologischen Zusammenhang der Welt, aber zunächst war sie Lebensweisheit . . . Aus der Energie, mit der die Einzelnen eine übermenschliche Lenkung ihrer Schicksale forderten, erwuchs eine für die Folgezeit bedeutsame speculative Idee, übrigens fast die einzige, die das A. T. kennt. Die Lehre, die man zum Leitstern des Lebens nahm [das Gesetz], erschien auch als die Macht, die das Lebensglück ihrer Jünger schuf [d. h. als die Weisheit]. Sie sollte identisch sein mit der großen Teleologie, die die gesamte Welt durchwaltet und durch die das All einst von Gott erschaffen war.* Es entspricht diesem Durcheinandergehen von 'Wort' und 'Weisheit', wenn Philo bald diese zur Quelle jenes macht, bald umgekehrt: de somn. 2, 242 *κάτεισι δὲ ὡσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεὸς λόγος.* de fuga et inu. 97 *τὸν ἀνανάτω λόγον θεῖον ὃς σοφίας ἐστὶ πηγὴ.*

2) De opific. mundi 143 *ὁ τῆς φύσεως ὁρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέραι κλήσει προσονομάζεται θεσμός, νόμος θεῖος ὢν.* de spec. legg. 1, 191. uit. Mos. 1, 48. de spec. legg. 2, 29 *ὁ τῆς φύσεως ὁρθὸς λόγος . . . ἐκτρέφει ποτίμοις δόγμασιν, ἃ παιδεία καὶ σοφία χορηγοῦσιν.* Daß unter den πότιμα δόγματα die Thora zu verstehen ist, zeigt besonders deutlich die Stelle über die Sabbatsvorlesung in der Synagoge de spec. legg. 2, 62 *ἀναπέπταται ταῖς ἑβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἐν οἷς οἱ μὲν ἐν κόσμοι καθίζονται σὺν ἡσυχίαι τὰ ὄντα ἀνορθιακότες μετὰ προσοχῆς πάσης ἕνεκα τοῦ διψῆν λόγων ποτίμων, ἀναστὰς δὲ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὑφηγεῖται τὰ ἄριστα καὶ συνλοσοντα οἷς ἅπας ὁ βίος ἐπιδώσει πρὸς τὸ βέλτιον.*

3) Vgl. qu. rer. diuin. her. s. 114 ff. 182 *ἡ τοῦ τῶν θυσῶν αἵματος ἴση διανομή ἦν ὁ ἀρχιερεὺς Μωσῆς φύσει [!] διδασκάλωι χρησάμενος διένειμε.* de agr. 8 wird Gen. 1, 28 paraphrasiert mit dem Satz *τοῦτον (den Menschen) γὰρ ἄρχοντα ἡ φύσις δένδρων τε καὶ ζώων τῶν ἄλλων ὅσα θνητά, ἅπαξ ἀπάντων ἀνέδειξεν.* de opif. mundi 133. de sacrif. Abel et Cain 98 *μυρία ἡμῖν ἡ φύσις ἐπιβάλλοντα ἀνθρώπων γένει δωδωρηται, ὧν ἀμέτοχος ἀπάντων ἐστὶν αὐτή, γένεσιν ἀγένητος οὕσα, τροφήν τροφῆς οὐ δεομένη, ἀβύσσην ἐν ὁμοίῳ μένουσα κτλ.:* die Negationen mit denen sonst Gott aus der Welt hinausgeschoben wird, werden hier der Natur gegeben. Durch diese Identification bringt der Rabbi es fertig den jüdischen Gehorsam gegen das Gesetz mit dem ethischen Princip der Stoa zusammenfallen zu lassen: de migr. Abr. 127 f. *λέγεται δὲ ἐξῆς [Gen. 12, 4] ὅτι ἐπορεύθη Ἀβρααμ καθ' ἃπερ ἐλάλησεν αὐτῶι κύριος. τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν αἰδόμενον τέλος, τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν γίνεται δὲ, ὅταν ὁ νοῦς εἰς τὴν ἀρετῆς ἀτραπὸν ἐλθὼν κατ' ἔγνος ὁρθοῦ λόγον βαίνῃ καὶ ἔπηται θεῶι, τῶν προστάξεων αὐτοῦ διαμεμνημένος καὶ πάσας αἰεὶ καὶ πάνταχοῦ ἔργοις τε καὶ λόγοις βεβαιούμενος.*

des מוסר [= παιδεία] hineinmengt<sup>1)</sup>, wie er *ῥῆμα* und *λόγος* zusammensetzt<sup>2)</sup>, wie gar nicht selten für den Singular die Plurale *λόγοι* eintreten<sup>3)</sup>, die sich mit der stoischen Weltvernunft unbedingt nicht vertragen, dann kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen daß auch hier nicht die stoische Philosophie, sondern der jüdische Offenbarungsglaube zu Grunde liegt. Das 'Wort Gottes' ist das Gesetz; wenn Philo in stoischer Terminologie von dem alle vernünftigen Wesen verbindenden Weltgesetz redet<sup>4)</sup>,

1) Vgl. die oben angeführte Stelle de spec. legg. 2, 29; ferner de ebr. 143 νόμον καὶ παιδείας. qu. det. pot. ins. sol. 16 δι' ἀγωγῆς νομίμου ἢ καὶ παιδεύσεως ὀρθῆς. de somn. 2, 71 τῶν παιδείας καὶ σοφίας θεωρημάτων. 73 ταῖς παιδείας ὑποθήκεις.

2) De poster. Cain. 102 τὴν βασιλικὴν γοῦν ταύτην ὁδόν, ἣν ἀληθῆ καὶ γνήσιον ἔφαμεν εἶναι φιλοσοφίαν, ὁ νόμος [der Pentateuch] καλεῖ θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγον. Nach Deuteron. 8, 3 wird de fug. et inu. 137 das Manna gedeutet als ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ebenso leg. alleg. 3, 173.

3) Besonders deutlich ist der Wechsel des Numerus, obgleich der Begriff der gleiche bleibt, de somn. 1, 68 λόγοι θεῖοι τὰ ἄριστα ὑφηγομένωι καὶ ὅσα πρόσφορα τοῖς καιροῖς, ἀναδιδάσκοντι. οὐ γὰρ ἀξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἰσθησθῆναι ἔρχεσθαι, τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπιουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει, vgl. Sap. Sal. 16, 11 εἰς ὑπόμνησιν τῶν λογίων σου ἐνεκεντρῶζοντο καὶ ὀξέως διεσώζοντο . . . καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτούς, ἀλλὰ ὁ σὸς, κύριε, λόγος ὁ πάντα λώμενος. qu. det. pot. ins. sol. 13 τοὺς ἱεροφαντηθέντας λόγους μὲν θεοῦ, νόμους δὲ ἀνθρώπων θεοφιλῶν, ähnlich leg. all. 3, 204. de migr. Abr. 47 τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους οἱ χρησιμοὶ φωτὸς τρόπον ὁρῶμενους μὴνύουσι [Exod. 20, 18] . . . ἐπειδήπερ . . . ἦν . . . φέγγος ἀρετῆς τὸ περιανγέστατον, λογικῆς ἀδιαφοροῦν πηγῆς. de conf. ling. 81 νοηταῖς ἀρεταῖς ὡς καλεῖ ὁ θεὸς ἀδιαφορούσας λόγων θεῖων [die 'intelligiblen Tugenden' sind einfach die Gebote Gottes]. qu. d. s. immut. 83 μονάδας μὲν οὖν ἀκράτους ὁ θεὸς καλεῖ· οὐ γὰρ ἔστιν ὁ λόγος αὐτῶι γεγωνὸς ἀέρος πλήξις [stoische Schuldefinition], ἀκαμιγνόμενος ἄλλωι τὸ παραπάνω οὐδενί, ἀλλὰ ἀσώματός τε καὶ γυμνός, ἀδιαφορῶν μονάδος. Die Praeexistenz kommt dem Plural ebenso zu wie dem Singular: de poster. Cain 89 τοὺς δ' ὄρους τούτους οὐχ ἢ καθ' ἡμᾶς γέनेσις ἔστησεν, ἀλλ' οἱ πρὸ ἡμῶν καὶ παντὸς τοῦ γεώδους πρεσβύτεροι λόγοι καὶ θεῖοι. Nur weil er das Wort Gottes ist, kann der Logos = *ברך* gesetzt werden: de somn. 2, 223 τὴν πλήρη χαρίτων διαθήκην ἑαυτοῦ, νόμος δ' ἔστι καὶ λόγος τῶν ὄντων ὁ πρεσβύτατος, vgl. 237. qu. det. pot. ins. sol. 68 in der Exegese von Deut. 33, 10 καὶ λόγων καὶ διαθήκης θεοῦ φύλαξ ὁ ἀσειδός ἐστιν.

4) De migr. Abr. 130 ist die stoische Definition von νόμος auf das mosaische Gesetz übertragen: νόμος οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος προστάττων ἢ δεῖ καὶ ἀπαγορεύων ἢ μὴ χρηῖ [vgl. Arnim, frgm. Stoic. 2, 1003. 3, 314], ὡς μαρτυρεῖ φάσκων ὅτι ἐδ' ἐξ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ νόμον [Deuteron. 33, 4]. de poster. Cain 185 τὸ ἀνθρώπων γένος ὑπὸ νόμου φύσεως διδασκόμενον ἀρετῆς [verdorben] θεὸν τιμᾶν καὶ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ περιέχεσθαι: das 'Naturgesetz', das den Dienst Gottes befiehlt, ist das mosaische; drastisch zeigt das die Stelle de ebr. 37 Μωυσέως . . . τὰς τε προστάξεις καὶ τοὺς ἱερωτάτους νόμους ἀναδιδάσκοντος . . .

meint er die jüdische Thora. Man soll nicht vergessen daß er die Bibel an unzähligen Stellen<sup>1)</sup> ὁ ἱερὸς λόγος nennt; der Sprachgebrauch würde allein zum Beweis dafür genügen, daß die vom griechischen Standpunkt aus orientierten Darstellungen des philonischen 'Systems' das Wesentliche übergeben und um der hellenistischen Tünche willen den jüdischen Untergrund ignorieren.

Zum Lobe das Philo dem Hohenpriester singt, gehört daß er ihn dem göttlichen Wort gleichsetzt; die Analyse der Allegorie zeigt unwiderleglich, daß λόγος auch hier Rede bedeutet<sup>2)</sup>. Nach der philonischen Manier, die alle heiligen Institutionen und Ereignisse in die Seele des Menschen projiziert, ist der Hohepriester, psychologisch gefaßt, das Gewissen, und das Gewissen ist ebenso wie der Hohepriester der λόγος θεῖος, derjenige nämlich den Gott in den Menschen sendet, als solcher auch ein Engel der den Men-

παρελθὼν ὁ δοκησίσοφος Ἰσοθὸρ . . . νόμους ἐναντίους τοῖς τῆς φύσεως ἀναγράφει. qu. det. pot. insid. sol. 52 μαρτυρεῖ δέ μου τῶι λόγῳ ἢ φύσει καὶ τὰ ἀπολούθως αὐτῇ νενομοθετηθέντα, διείρηται γὰρ σαφῶς καὶ ἄντικρυς οὕτως, folgt Exod. 20, 12.

1) Vgl. z. B. leg. alleg. 3, 36. 106. 118. 162. qu. rer. diuin. her. s. 95. 185. 207. 259. de congr. erud. gr. 85. de somn. 1, 53. de spec. legg. 1, 215. 2, 23. 80. de migr. Abr. 83 wird Moses gradezu nach Exod. 4, 15 f. mit ὁ θεῖος λόγος bezeichnet: ἢ οὐχ ὁρᾷς τοὺς ἐπαιδοὺς καὶ φαρμακευτὰς ἀντισοφιστεύοντας τῶι θεῖῳ λόγῳ; Da er der Träger der Offenbarung ist, so ist das nur consequent, aber mit dem s. g. Logos der aus der griechischen Philosophie stammen soll, hat das alles nichts zu schaffen.

2) De fuga et inu. 108 λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων, οὐχ ἐκουσίῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀνουσίῳ ἀδικημάτων ἀμέτοχον· οὔτε γὰρ ἐπὶ πατρὶ, τῶι νῶι, οὔτε ἐπὶ μητρὶ, τῇ αἰσθήσει, φησὶν αὐτὸν Μωσῆς [Lev. 21, 11] δύνασθαι μιαινεσθαι, διότι, οἶμαι, γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατὴρ μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητὴρ δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν [vgl. qu. det. pot. ins. sol. 52 ff. de migr. Abr. 102 ff.]. In der bei Philo sehr häufigen Trichotomie νοῦς λόγος αἰσθησις bedeutet λόγος stets die Rede, das gesprochene Wort: de congr. erud. grat. 99 ἀπὸ τῶν κατ' αἰσθησιν τὸ καλῶς αἰσθάνεσθαι, ἀπὸ τῶν κατὰ λόγον τὸ εὖ λέγειν, ἀπὸ τῶν κατὰ νοῦν τὸ εὖ διανοεῖσθαι. de mut. nom. 56. de Abrah. 29 f. de poster. Cain 55; de migr. Abr. 2 ff. wird nach dieser Trichotomie vom menschlichen νοῦς und λόγος auf Gott = ὁ τῶν ὄλων νοῦς und den Logos Gottes geschlossen, der also nur Gottes Wort bedeuten kann. Uebrigens war diese Dreiteilung in der jüdischen Exegese schon vor Philo heimisch: de somn. 1, 118 ξῖνοι δὲ ἥλιον μὲν ὕποτοπήσαντες εἰρησθαι νυκτὶ συμβολικῶς αἰσθησὶν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο [Gen. 28, 11]· ἀπήνητησεν ὁ ἀσκητῆς λόγῳ θεῖῳ δύντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους. Hier tritt scharf hervor wie Sinne und Geist des Menschen der Offenbarung des göttlichen Wortes entgegengesetzt werden. Ueber τόπος = Gott vgl. Siegfried, Philo 202; die Valentinianer haben ihrem Demiurgen den jüdischen Namen gegeben.

schen geleitet<sup>1)</sup>. Der Begriff des göttlichen Wortes und der göttlichen Rede schlägt auch hier immer wieder durch, und das ist für Verständnis und Ableitung wichtiger als die ab und zu auftauchende Identification des Gewissens mit dem stoischen λογισμός und ὁρθὸς λόγος<sup>2)</sup>.

Philo erwähnt ältere jüdische Exegeten die unter die Gnadengeschenke Gottes die Verwandtschaft des Menschen mit dem göttlichen Logos rechneten<sup>3)</sup>. Das klingt an die stoischen Sätze an, daß dem Menschen dasselbe Praedicat λογικός zukommt wie dem Kosmos<sup>4)</sup>; es ist auch richtig daß Kleantes und Poseidonios diesen

1) In der Exegese von Num. 35, 25 wird de fuga et inu. 117 ausgeführt: φρσι-κατάτη προθεσμία καθόδου φνγάδων ὁ τοῦ ἀρχιερέως ἐστὶ θάνατος. ἕως μὲν γὰρ ὁ ἱερώτατος οὗτος λόγος ζῆι καὶ περιέστιν ἐν ψυχῇ, ἀμήχανον τροπὴν ἀκούσιον εἰς αὐτὴν κατελθεῖν . . . ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ . . . , κάθοδος εὐθὺς δίδεται τοῖς ἐκουσίοις σφάλμασιν . . . γέρας γὰρ ἐξαιρέτων ὁ ἀμίαντος ἀρχιερέως, ἔλεγχος, ἐκ φύσεως κενάρ-πται τὸ μηδέποτε εἰς αὐτὸν παραδέξασθαι τόπον γνώμης ὀλίσθων [Ἰλισθον codd., vgl. qu. d. s. immut. 130]. qu. det. pot. ins. sol. 146 ἵκετεύομεν οὖν τὸν θεὸν οἱ συνειδήσει τῶν οἰκείων ἀδικημάτων ἐλεγχομένοι κολάσαι μᾶλλον ἡμᾶς ἢ παρεῖναι· παρὲς μὲν γὰρ οὐκέτι τοῦ ἴλεω δούλους ἑαυτοῦ, γενέσεως δὲ τῆς ἀνηλεοῦς ἀπεργάσε-ται, κολάζων δὲ ἐπιεικῶς τε καὶ πρᾶϊως ἄτε χρηστός ὢν ἐπανορθώσεται τὰ ἀμαρτή-ματα, τὸν σωφροιστὴν ἔλεγχον, τὸν ἑαυτοῦ λόγον, εἰς τὴν διάνοιαν ἐκπέμψας, δι' οὗ ὄνσωπῆσας καὶ ὄνειδίσας περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν, αὐτὴν ἰάσεται. qu. d. s. immut. 134 [Exegese von Lev. 14, 34 ff.] ἕως μὲν γὰρ ὁ θεῖος λόγος εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν καθάπερ τινὰ ἐστὶαν οὐκ ἀφίεται, πάντα αὐτῆς τὰ ἔργα ἀνυπαίτια . . . ὅταν δὲ εἰσέλθῃ ὁ ἱερεὺς ὄντως ἔλεγχος εἰς ἡμᾶς ὡσπερ φωτὸς τις ἀγγὴ καθεωράται, τηνικαῦτα γνωρίζομεν τὰ ἐναποκείμενα ἡμῶν οὐκ ἐδογγή τῇ ψυχῇ βουλεύματα καὶ τὰς ἐπιλήπτους καὶ ὑπαιτίους πράξεις, εἰς ἀγνοίας τῶν συμφε-ρόντων ἐνεχειροῦμεν. 182 ἔλεγχον — λόγος δ' ἐστὶ θεῖος, ἄγγελος ποδηγετῶν καὶ τὰ ἐν ποσὶν ἀναστέλλων, ἵνα ἄπταιστοὶ διὰ λεωφόρον βαίνωμεν τῆς ὁδοῦ [Ps. 90, 11 f.], vgl. de migr. Abr. 174. de mut. nom. 116.

2) Qu. d. s. imm. 50. de sacrif. Ab. et Cain 51.

3) Bei der Erörterung des tralaticischen Zetema, warum der Mensch zuletzt geschaffen sei, bemerkt er de opif. mundi 77 λέγουσιν οὖν οἱ τοῖς νόμοις ἐπὶ κλῆρον ἐμβαθύναντες καὶ τὰ κατ' αὐτοὺς ὡς ἐνὶ μάλιστα μετὰ πάσης ἐξετάσεως ἀκριβοῦντες [d. h. die allegorischen Erklärer, vgl. de somn. 1, 102] ὅτι τῆς αὐτοῦ συγγενείας μεταδοὺς ὁ θεὸς ἀνθρώπων τῆς λογικῆς, ἥτις ἀρίστη θεωρεῖται ἦν, οὐδὲ τῶν ἄλλων ἐφθόνησεν, ἀλλ' ὡς οἰκειοτάτῃ καὶ φιλάτῃ ζῶει τὰ ἐν κόσμῳ πάντα προητοιμάσατο, βουληθεὶς γενόμενον αὐτὸν μηδεὶν ἀπορῆσαι τῶν πρὸς τε τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν.

4) Arnim, frg. Stoicor. 1, 110—114. 2, 528. 633—645. 3, 334. 370. Kaiser Marcus 2, 16 τέλος λογικῶν ζώων τὸ ἔπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ καὶ θεσμῷ. 5, 27 ὁ δαίμων δὲ ἐκάστω προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ ἐκάστων νοῦς καὶ λόγος, vgl. 6, 35. 4, 16. 7, 9 λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων. 7, 53 κατὰ τὸν κοινὸν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις λόγον. Epiktet. 1, 3, 3 ὁ λόγος καὶ ἡ γνώμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεοὺς.

Zusammenhang des Menschen mit dem göttlichen All religiös und ethisch ausgenutzt haben. Aber man übertreibe die Aehnlichkeit nicht: der stoische *κόσμος λογικός*, der Menschen und Götter zu einer Ordnung umfaßt, ist von dem göttlichen Logos mit dem nach dem alexandrinischen Rabbiner der Mensch verwandt ist, sehr weit entfernt. Denn diese Verwandtschaft wird vermittelt durch den Geist, den Gott dem Menschen bei der Schöpfung eingeblasen hat<sup>1)</sup>: wie die *הכמה*, so wird auch die *רוח יהיה* mit dem Logos identificiert<sup>2)</sup>. Mit dem Gedanken daß der Geist Gottes in allen Menschen ist, operiert schon die salomonische Weisheit: *τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμα* [12, 1] ist die der hellenischen Philosophensprache angegliche Umschreibung von *נשמה חיים* [Gen. 2, 7], die *πνοή* und *πνεῦμα* gleich setzt. Eben dieser Anklang und die religiöse Ausdeutung des Satzes zeigen daß das stoische *πνεῦμα* fernzuhalten ist: das ist überall, nicht im Menschen allein und nicht einmal auf das organische Leben beschränkt.

Gewiß ist ein Unterschied zwischen dem *דבר יהרה* des A. T. und dem *λόγος θεῖος* des Rabbiners, und es soll gar nicht geleugnet werden daß die philosophische Bildung des Exegeten diesen Unterschied erweitert und vertieft hat. Aber erstens hat sie nicht allein dazu mitgewirkt, sondern mindestens ebenso sehr die im Schoß des Judentums, vom Hellenischen ganz unabhängig entstandene superstitiöse Speculation, die Gott ängstlich mit immer dichterem Geheimniß umgab und so seine Kräfte und Manifestationen selbständigem Wesen entgegentrieb, und zweitens folgt aus gelegentlichen Berührungen die Philo zwischen der um die Bibel sich rankenden Speculation und seinen philosophischen Kenntnissen herzustellen sucht, noch lange nicht, daß der 'Logos' aus der griechischen Philosophie stamme und diese dazu helfen könne die

1) De opif. mundi 144 *συγγενής τε καὶ ἀγχισπορος ἂν τοῦ ἡγεμόνος, ἕτε δὴ πολλοῦ ἑνέτος εἰς αὐτὸν τοῦ θείου πνεύματος, πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλείας*, dies Ziel ist speciell jüdisch. leg. alleg. 1, 37 *τρία γὰρ εἶναι δεῖ, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον· τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεός, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα . . . πῶς ἂν ἐνόησεν ἢ ψυχῇ θεόν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἤψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; qu. det. pot. ins. sol. 80 nach Anführung von Gen. 2, 7 διὰ τούτου παριστάς ὅτι πνεῦμά ἐστιν ἢ ψυχῆς οὐσία.*

2) De plant. 18 *ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν ἐπώντες εἶναι, συγγένειαν ἀνθρώπων πρὸς αἰθέρα συνήψαν· ὁ δὲ μέγας Μωσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίωσεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δοκίμον εἶναι νόμισμα, σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγίδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ αἰδιος λόγος· ἐνέπνευσε γάρ φησιν, ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ἢ ζωσαν [Gen. 2, 7].*

Rätsel des Begriffes zu verstehen. Vielmehr wird der Logos erst räthselhaft, wenn er hellenisch gefaßt wird. Die stoische Lehre kennt wohl den, schon vor ihr vorhandenen, ὁρθὸς λόγος; sie nennt auch den praedestinirten Causalnexus und das rationale Sittengesetz λόγος, aber, wohlgemerkt, nicht ohne einen determinierenden Zusatz<sup>1)</sup>. Zu Grunde liegen die Sätze daß der Kosmos ein λογικὸν ζῶιον ist und daß das Sittengesetz für alle λογικὰ ζῶια gültig ist; man muß 'Vernunft' oder 'Denken' übersetzen, nicht 'Rede'. Wenn λόγος absolut gebraucht wird, liegt mehr oder weniger deutlich eine Rückbildung aus dem Adjectiv λογικόν vor<sup>2)</sup>; auch hat der Begriff der ἄλογα πάθη dazu geführt daß λόγος in der stoischen Pathologie eine wichtige Rolle spielt<sup>3)</sup>. Einen göttlichen

1) Arnim, frg. Stoic. 1, 493 τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ζῆλην, τὸ δὲ ποιῶν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. 537 [Hymnus des Kleantes] ὧι σὺ κατενθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλους μικροῖς τε φράσει . . . ὧδε γὰρ εἰς ἐν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν, ὧσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἕόντα, ὃν φεύγοντες ἕδωιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσι, δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν αἰεὶ κτήσιν ποθέοντες οὐτ' ἔσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν, ὧι κεν πειθόμενοι σὺν νῶι βίον ἐσθλὸν ἔχουεν. 2, 913 εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοοῖαι διοικουμένων ἢ λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γηγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεταί, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. 915 εἰμαρμένη . . . λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. 937 οὐθὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοῦλάχιστον ἢ κατὰ τὴν κοινήν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον, vgl. 1181. 1176 ταῦτα ἀπονέμεται κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον ἦτοι ἐπὶ κολάσει ἢ κατ' ἄλλην ἔχουσάν πως πρὸς τὰ ὅλα οἰκονομίαν. 528 ὁ κόσμος οἶον εἰ πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἔχόντων, τῶν δ' ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων. κοινωσίαν δ' ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους διὰ τὸ λόγον μετέχειν, ὧς ἔστι φύσει νόμος. 370. 373. Kaiser Marcus 4, 29. 6, 58. 4, 46. 5, 32. 6, 1. 5. 7, 10. 10, 7.

2) Vgl. Kaiser Marcus 4, 4 εἰ τὸ νοερὸν ἡμῶν κοινόν, καὶ ὁ λόγος καθ' ὃν λογικοὶ ἔμεν, κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολιταὶ ἔμεν· εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχουμεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡς ἂν εἰ πόλις ἐστὶ. 6, 23. Epiktet. 3, 24, 7 (vorher ist von den ἄλογα ζῶια die Rede) ἡμῶν οὖν λόγος ἐπὶ ἀτυχίᾳ καὶ κακοδαιμονίᾳ δέδοται ὑπὸ τῶν θεῶν;

3) Nach Zeno war das πάθος ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις [Arnim, frg. Stoic. 1, 205]. Da nun aber die orthodoxe Stoa, wie Chrysipp sie ausbildete, von einem irrationalen Seelenteile nichts wissen wollte und die Leidenenschaften als Krankheiten des Denkens faßte, mußte sie ἄλογος näher definieren: es sollte gleich ἀπειθήσι τῶι λόγῳ [frg. Stoic. 3, 377. 389. 462. 478] oder ἀπεστραμμένος τὸν λόγον [475. 476. 479] sein. Natürlich ist λόγος auch hier die 'Vernunft'; es ist consequent, wenn den Kindern die πάθη abgesprochen werden, da sie τὸν λόγον μήπω συμπεπλήρωκεν [477]; und auch dieser λόγος ist von dem nicht verschieden, καθ' ὃν λογικοὶ ἔμεν: Chrysipp sagt wörtlich [390] τοῦ λογικοῦ ζῶιου φύσιν ἔχοντος προσχρῆσθαι εἰς ἕκαστα τῶι λόγῳ καὶ ὑπὸ τούτου

Logos der von Gott zur Menschheit die Brücke schlägt und zwischen beiden steht, kennt die Stoa nicht und kann sie nicht kennen, weil sie einem strengen Rationalismus huldigt und von der menschlichen Vernunft ausgeht um zur Vernunft des Alls zu gelangen. Dagegen pflegt Philo den Logos durch einen Zusatz mit Bestimmtheit als den göttlichen zu bezeichnen: so verschieden diese Zusätze im Einzelnen sein können, sie fehlen höchstens dann, wenn sie sich ohne Weiteres aus dem Zusammenhang ergeben. Auch dies hat seinen guten Grund: denn die jüdische Speculation gilt weder der Vernunft noch dem Wort an sich, sondern dem Wort Gottes, das unmeßbar hoch über dem menschlichen Wort und der menschlichen Vernunft steht. Etwas anderes ist es mit der Weisheit; die *חכמה* ist ursprünglich nicht bei Gott, sondern beim Menschen zu Hause und ist lediglich darum zu Gott in den Himmel versetzt, damit zwischen Religion und Lebensweisheit kein Conflict entsteht, oder wie es auch gefaßt werden kann, weil aus dem Jahveh der seinem Volke Befehle giebt, der Weltschöpfer geworden ist. So kennt das Judentum nur eine Rede Jahvehs, nicht das Wort an und für sich, dagegen eine Weisheit, die zwar bei Gott ist, aber eines genetivischen Zusatzes nicht bedarf um eine Realität zu sein.

Erst die christliche Speculation hat den absoluten, zusatzlosen Logos eingeführt. Schwerlich hat das vierte Evangelium damit den Anfang gemacht; unzweifelhaft aber hat sein Prolog das Meiste dazu getan daß 'das Wort' an und für sich ein metaphysischer Begriff wurde, und die moderne Dogmengeschichte der griechischen Philosophie, die den Logos in der Stoa und bei Philo sucht, hat in unbewußter Erinnerung an den Anfang des vierten Evangeliums ein jüdisch-christliches Theologem in die griechische Philosophie verschleppt, in die es nicht gehört. Die Worte jenes Anfangs *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* sind so gefaßt, daß sie die längst im Judentum vollzogene Identification des göttlichen Worts und der Weisheit voraussetzen, und es kann sein daß die von Anfang an selbständige Weisheit dazu beigetragen hat auch das Wort zu verselbständigen. Allzu viel Gewicht möchte ich aber auf diese Construction nicht legen; im Wesentlichen kann der Proceß der den Logos aus einem der Stütze durch Attribut oder Genetiv bedürftigen Appellativ zu einem für sich stehenden Eigennamen machte, nur so verlaufen sein, daß er diese Realität

---

*ναβερναῶσαι, πολλὰκις ἀποστρέφεισθαι αὐτὸν ἡμᾶς, ἄλλη βιαιοτέρα φορᾶ χρωμένους.* Bei Epiktet [3, 24, 103. 4, 11, 26. 33. 7, 38] und Kaiser Marcus [8, 40. 5, 9. 10, 12. 12, 31] sind diese ethischen Folgerungen beliebt.

von der historischen Realität Iesu erhalten hat. Ein merkwürdiger Spruch bei Marcus [13, 31], auf den mich Wellhausen aufmerksam gemacht hat, weist den Weg: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ παρελεύσονται*. Die Gebote des Herrn sind ewig; was die jüdische Speculation von dem דבר יהוה behauptet hatte, gieng auf sie über, erhielt aber einen neuen Sinn und eine neue Kraft: aus dem unvergänglichen Worte des Herrn wurde das Wort das von Anfang an war, ehe der Herr im Fleisch erschien. Damit trug Iesus seinen Beruf in sich und erhielt ihn nicht erst durch die Taufe und die Herabkunft des Geistes: das vierte Evangelium zieht aus der Speculation die Consequenz für die Erzählung und setzt die Praeexistenz des Wortes und seine Menschwerdung an Stelle der Taufe Iesu durch Iohannes. Wenn das ewige Wort einmal erschienen ist, hat die Wiederkehr des Messias keinen Sinn mehr: die Hoffnung auf die Parusie wird in dem Spruch bei Marcus unzweideutig für überflüssig erklärt. Im vierten Evangelium geht Iesus zum Vater um nicht wiederzukehren: denn seine Jünger wissen den Weg, d. h. die Gebote die zum Vater führen, und es ist genug, wenn er ihnen den Parakleten sendet, zum Beistand gegen die Gottlosen, die den Frommen der neuen Gemeinde so feindlich sind wie denen des ehemals auserwählten Volkes. Das hängt alles so wohl in sich zusammen, daß nichts dagegen spricht den Logos eben so wie den Parakleten dem ursprünglichen Evangelium zuzuschreiben; freilich haben die Uebearbeitungen beide Begriffe erweitert, verschoben und verdunkelt.

Ueber das ursprüngliche Evangelium als Ganzes zu urteilen ist schwer, wenn nicht unmöglich; nur zu oft bleibt die Scheidung zwischen der Grundlage und den Schichten der Uebearbeitung problematisch, und vor allem ist ein wichtiger Maßstab damit verloren gegangen, daß sich nicht oder doch nur zum sehr kleinen Teil ausmachen läßt, was gefehlt, welche Stücke der Ueberlieferung der Verfasser verworfen hat. Eins nimmt den betrachtenden Blick sofort gefangen und überwiegt zunächst jede andere Wirkung: die Rücksichtslosigkeit mit der der überlieferte Stoff gestaltet wird, die ungeheure Kühnheit der Erfindung, die nichts ungetastet läßt. Hier wird nicht zusammengetragen was die Gemeinde in wenig bewußtem, naivem Schaffen zu der Erinnerung der Jünger an den Herrn hinzugetan hatte; hier wächst keine Tradition weiter, die wenn sie auch nicht das Geschehene festhält, doch selbst ein lebendiges Geschehen ist: ein gewaltsam concipierender, höchst individueller Dichter treibt sein Wesen, der von den ἀρεταί seines Gottes ein ganz {neues Lied anzustimmen sich unterfängt. Von

den Hoffnungen der ältesten Zeit will er nichts wissen; sein Iesus ist nicht der mißhandelte, von seinen eigenen Jüngern verlassene, einer schmähhchen Strafe verfallene Knecht Jahvehs, sondern ein Held, der den Feind, die Juden, mutig aufsucht und heroisch in den Tod geht, freiwillig auf den Schutz der Seinen verzichtend. Von Anfang an manifestiert er sein göttliches Wesen; solche Wunder wie bei der Berufung Nathanaels, auf der Hochzeit zu Kana, das Herausholen des Lazarus aus dem Grabe stechen mit ihrer handgreiflichen Uebernatürlichkeit grell ab von der Reserve mit der die synoptische Ueberlieferung die von Iesus vollbrachten Heilungen darstellt. Und doch verrät sich der Dichter darin daß er die Göttlichkeit seines Helden nicht dogmatisch steigert und das Menschliche zu seinem Rechte kommen läßt, so sehr daß die Bearbeiter daran Anstoß nahmen und die kraftvolle Zeichnung des Originals zu schablonisiren versuchten. Er muß in einer Zeit geschrieben haben, die von den Anfängen schon recht weit ablag, und doch noch so früh, daß er es wagen konnte die synoptische Ueberlieferung bei Seite zu schieben und die Göttlichkeit Iesu in eine Poesie eigener Art, frei von dogmatischer Gebundenheit, umzusetzen. Grade das Poetische legt die Vermutung nahe daß er von hellenischem Wesen mehr als einen Hauch verspürt hatte; dagegen ist das in dem man gewöhnlich das deutlichste Symptom des 'Hellenismus' erblickt, der Logos, ein untrügliches Zeichen jüdischen Denkens.

Der vierte Evangelist hat, wie jeder andere Evangelist auch, 'das Evangelium' aufzeichnen wollen, und würde in noch ganz anderem Maße als diejenigen seiner Genossen welche sich mehr oder minder an die synoptische Ueberlieferung hielten, den Gedanken von sich gewiesen haben, daß er bloß ein Supplement schreibe und nur mit anderen Evangelien zusammen gelesen und verstanden werden könne. Seine Schuld war es nicht, wenn die Synoptiker sich ihm zum Trotz behaupteten, und man muß sich einmal ausmalen wie die Vorstellungen der Gemeinde von Iesus sich gestaltet haben würden, wenn dieser Poet siegreich das Feld behauptet hätte, um an diesem einen Beispiel zu begreifen daß das Christentum bis ins zweite Drittel des zweiten Jahrhunderts hinein eine Bewegung der unbegrenzten Möglichkeiten war. Ist es schon wunderbar daß ein solches Evangelium entstehen konnte, so ist es noch viel wunderbarer daß es sich erhielt und für so wertvoll galt, daß man ihm eine Form gab, in der es neben den Synoptikern stehen konnte. Ich vermute daß seine Wunder es gerettet haben; diese kräftigen Beweise für die Göttlichkeit Iesu

wollte man behalten, auch um einen hohen Preis. Den praeexistenten Logos ließ man sich gefallen; er gab eine geheimnißvoll imposante Einleitung ab, die freilich stark erweitert und verbogen wurde: der jüdische Begriff war den Christen fremd geworden, und so ist es gekommen daß im Evangelium selbst der Logos jetzt isolirt daliegt wie ein von den Schmelzwassern zurückgelassener erraticher Block, die jüngere christliche Metaphysik hingegen den stehen gebliebenen Rest benutzte um an den Platonismus anzuknüpfen.

Es ist ebenso unmöglich das vierte Evangelium in der Gestalt in der es kanonisch geworden ist, als das einheitliche Werk eines Schriftstellers zu verstehen wie mit der Annahme eines einzigen Bearbeiters seine Räthsel zu lösen: mindestens zweimal ist es umgestaltet, und höchst wahrscheinlich haben außerdem noch Retouches kleineren Umfangs stattgefunden. Das wesentliche und wichtigste Ziel der Umgestaltungen war, die synoptische Ueberlieferung in das Evangelium hineinzuarbeiten und doch die Wunder zu erhalten, so weit es irgend gieng. Daneben tritt die Lehre von Christus dem Sohne Gottes stark in den Vordergrund; die Reden Iesu schwellen mächtig an und verschlingen den alten und echten Kern fast ganz. Weil in dem ursprünglichem Werk der Kampf mit den Juden die Peripetie des Dramas bildete, sind die Reden als Auseinandersetzungen mit diesen componiert oder aus Resten solcher weiter entwickelt, und da die Juden notwendiger Weise ungläubig sein müssen, so bleiben all diese Selbstoffenbarungen Christi über sein Wesen ohne Publicum: sie richten sich in Wahrheit nicht an die jüdischen Gegner und zielen nicht darauf ab diese zu überzeugen oder zu bekehren, sondern sie gelten der Gemeinde die sich zu Jesus Christus dem Sohn Gottes bekennt oder richtiger schon bekannt hat. Die kirchlichen Institutionen, Sacramente, Diakonie und dgl. melden sich deutlich an; dagegen fehlen die Projectionen der Einrichtungen und des Lebens der Urgemeinde in die evangelische Ueberlieferung fast ganz, die für die synoptischen Darstellungen so charakteristisch sind.

Erst im letzten Stadium der Umgestaltung ist dem Evangelium apostolischer Ursprung zugeschrieben; das setzt die Zeit voraus, in der versucht wurde apostolisch und kanonisch für identisch zu erklären. Es stimmt gut dazu, daß die gegen Basileides und Valentinus streitende Bearbeitung dem gleichen Stadium angehört: weil die Rechtsfiction von der apostolischen Succession des Episkopats sich im Streit mit der Gnosis glänzend bewährt hatte, ist die Forderung apostolischen Ursprungs auf den werdenden Canon

des N. T. übertragen. Wie diese letzte Umgestaltung schon im Hinblick auf den Kanon unternommen ist, so ist ihr, nicht ohne Kampf errungener, Sieg das wichtigste Ereignis in der Entstehungsgeschichte des Kanons gewesen: die Vereinigung des iohanneischen Evangeliums mit den Synoptikern, eine so vollendete complexio oppositorum wie nur irgend etwas, schloß eine Entwicklung zusammen, die von ganz entgegengesetzten Polen begonnen hatte, und hat im Lauf der Geschichte immer wieder divergierende Entwicklungen hervorgerufen.

---